

révélation de la fécondité de l'Un, qui produit le mouvement ou devenir.

La solution de cette contradiction apparente est encore dans la distinction du relatif et de l'absolu. Si vous considérez une chose au moment où elle passe d'un état à un autre, par exemple du semblable au dissemblable, elle apparaît, dans l'infiniment petit de l'instant, comme n'étant ni semblable ni dissemblable. Mais, si vous comparez le présent au passé, la dissemblance apparaîtra. Sous un rapport, la chose n'est ni semblable ni dissemblable; sous l'autre rapport, elle est semblable ou dissemblable. Tout se réduit à diverses relations qui apparaissent successivement.

Cette unité multiple, qui change sans cesse tout en demeurant identique, qui passe du non-être à l'être, qui « se meut ainsi elle-même » en engendrant le temps par l'instant, désigne probablement l'âme universelle; car l'âme, d'après le *Phédon* et les *Lois*, a en elle-même le principe du mouvement; elle est un « moteur qui se meut » et même « un mouvement qui se meut »; d'après le *Timée*, elle réunit « la nature du même et de l'autre », de l'un et du multiple, dans une « essence intermédiaire ». Le mouvement, qui est propre à l'âme, est l'indifférence des contraires, puisque l'être qui se meut n'est plus le premier contraire et n'est pas encore le second.

La troisième thèse de Parménide aboutit donc, comme les autres, à ce « mélange d'Idées » opposées que Zénon déclarait impossible, que Platon admettait au témoignage d'Aristote (*μὲν*)<sup>1</sup>. Pour montrer partout les contraires qui s'unissent, Platon modifie son hypothèse de toutes les manières possibles; il prend l'unité sous toutes

1. Zénon se proposait de réfuter l'existence du monde de la pluralité en disant que, s'il existait, il réunirait les contraires, chose impossible. Platon montre que l'unité même réunit les contraires et rend possible le monde de la pluralité. (*Parm.*, 127, e.)

ses formes et dans tous ses sens, et le résultat est toujours cette union de contraires que Zénon niait à tort du monde de l'unité. Le *Sophiste* la résoudra dans un mélange d'Idées.

La première thèse considérait l'Un en lui-même dans sa pureté parfaite, le Dieu de l'école d'Élée supérieur à la pensée et à l'essence; et il semblait à Zénon que, dans ce domaine de l'identité éternelle et absolue, l'introduction des contraires serait à jamais impossible. Mais voici que l'unité, à peine posée seule, s'échappe pour nous et s'évanouit: elle apparaît comme n'étant pas plus l'un que le non-un, et dans son sein se mêlent les Idées opposées.

Platon change alors de thèse: il considère l'unité réelle, l'unité existante, intimement unie à l'être et se confondant avec lui, le dieu réel et vivant, principe des Idées et essences. Et voici que de nouveau les opposés reparaissent, pour s'unir et se séparer tour à tour.

Il reste un troisième point de vue. Après avoir étudié l'Un supérieur à l'essence et l'Un identique à l'essence (c'est-à-dire l'Idée), Platon étudie l'Un inférieur à l'essence, l'unité multiple, l'unité mêlée qui constitue l'âme motrice et la vie universelle, dont parlent les *Lois* et le *Timée*. Mais ici encore les contraires se mêlent. Quelle que soit donc l'unité que l'on considère, cette unité appelle son contraire et semble se fondre avec la multiplicité dans le principe absolu des choses. Un est plusieurs.

Fidèle au plan qu'il s'est tracé, Parménide va rechercher maintenant ce qui doit arriver aux autres choses si l'Un existe. Nous passons de Dieu au monde.

QUATRIÈME HYPOTHÈSE. Si l'Un existe, dans un sens relatif, que sont les autres choses, en supposant qu'elles en participent? (Thèse.) La génération sensible ou matière seconde.

Les choses autres que l'Un, qui constituent le monde, ne sont pas l'Un; cependant elles en participent de quelque manière, et elles n'en participent qu'à condition

d'être autre chose que l'Un. Donc, en elles-mêmes et indépendamment de cette participation, ces choses sont une multitude infinie en nombre, excluant toute unité et toute borne. « En considérant de cette manière et en soi-même *cette sorte d'être qui est autre que l'Idée*, n'y trouverons-nous pas, tant que nous y regarderons, une pluralité infinie? — Sans aucun doute. » Cette sorte d'être autre que l'Idée est évidemment le monde sensible, qui, abstraction faite de la *παρουσία* de l'unité, se résout dans l'infini. Mais, si vous mettez les choses autres que l'un en rapport avec l'unité, « il naît, ce semble, de leur commerce avec l'Un quelque chose de *différent* qui leur donne des limites les unes à l'égard des autres; tandis que leur nature propre ne donne par elle-même qu'illimitation. » On reconnaît ce mélange du limité et de l'illimité dont parle le *Philèbe*. « Ainsi, continue Parménide, les choses autres que l'Un sont illimitées et participant de la limite. — Tout à fait. — Ne sont-elles pas aussi semblables et dissemblables à elles-mêmes et entre elles? » Semblables, parce qu'elles ont toutes les mêmes qualités de limitation et d'illimitation; dissemblables, parce que, réunissant des qualités contraires, on peut toujours opposer une chose à une autre. « Après avoir une fois montré que les choses autres que l'Un sont susceptibles à la fois de ces qualités opposées, il ne nous serait pas difficile de faire voir qu'elles sont et les mêmes et autres les unes que les autres, en mouvement et en repos, et qu'elles réunissent ainsi tous les contraires. » Remarquons que cette réunion est simplement une participation, et que l'opposition des contraires *mêlés* dans les objets sensibles est toute relative. Cette quatrième hypothèse désigne certainement la *génération*, effet de l'Âme divine ou de la Vie motrice, distincte à la fois des Idées et de la *matière* nue, objet de l'hypothèse suivante.

CINQUIÈME HYPOTHÈSE. Si l'Un existe, dans un sens absolu, que sont les autres choses, en supposant qu'elles n'en participent pas? (Antithèse.) La matière première et *amorphe*.

C'est l'antithèse de l'argumentation précédente, qui alliait l'Un et les autres choses par la participation. Parménide va maintenant considérer les choses en tant que ne participant pas à l'unité. « L'Un n'est-il pas à part des autres choses, et les autres choses à part de l'Un?... L'Un et les autres choses ne sont jamais dans une même chose. Ils sont donc séparés. Et nous sommes convenus que ce qui est véritablement un est sans parties. Si donc l'Un est en dehors des autres choses et sans parties, il ne peut être dans les autres choses, ni tout entier, ni par parties. Les autres choses ne participent donc de l'Un en aucune manière <sup>1</sup>. » C'est l'objection que Parménide avait déjà faite à Socrate, à propos de la participation des essences par les objets sensibles. Si les autres choses n'ont rien d'un en elles, il s'ensuit qu'elles ne sont pas même une pluralité; « car, si elles étaient plusieurs, chacune d'elles serait *une* partie du tout ». Elles ne sont donc « ni une, ni plusieurs, ni tout, ni parties, ni deux, ni trois, ni aucun nombre. Elles ne sont ni semblables, ni dissemblables, ni l'un ni l'autre à la fois : car elles ne peuvent participer ni à *une* Idée ni à *deux* Idées. » « Elles ne sont donc ni mêmes ni autres, ni en mouvement ni en repos; elles ne naissent ni ne périssent; elles ne sont ni plus grandes, ni plus petites, ni égales. » En d'autres termes, elles n'ont plus aucune essence.

Ce qui est privé ainsi de toute essence propre, c'est la *matière*, qui est relativement à l'Un le non-un, et relativement à l'Être le non-être. Parménide veut démontrer que la matière, indépendamment de sa participation à l'unité, est l'indétermination absolue, qui se résout dans

1. *Parm.*, 157, 158, 159, sqq. *τὸ εἶδος ἀμορφον* du *Timée*.

le non-être. De là cette conclusion : « Ainsi donc, si l'Un existe (et qu'aucune autre chose n'en participe), l'Un est toutes choses, et il n'est plus un ni pour lui ni pour les autres choses. » C'est-à-dire : si l'on soutient (à tort) que l'Un existe sans que les autres choses en participent, il faut dire alors ou que les autres choses ne sont point, ou, si elles sont, que l'Un est toutes choses, qu'il est une pluralité, qu' n'est plus l'Un. Donc l'Un est *présent* à tout.

SIXIÈME HYPOTHÈSE. Si l'Un n'est pas, dans un sens relatif, qu'en résulte-t-il pour lui? (Thèse.) — Non-être tout relatif de l'Un.

Cette proposition : *l'Un n'est pas*, peut se prendre dans deux sens : elle peut désigner une *non-existence* relative, qui n'est pas le néant pur, ou une *non-existence* absolue, un pur néant. Platon traite successivement l'une et l'autre hypothèse, et commence par montrer que le non-être de l'Un ne peut être que tout relatif.

La prétendue *non-existence* de l'Un est au fond une *existence*. — En effet, quand on dit : *l'Un n'est pas*, on distingue l'Un de toute autre chose, sous peine de ne pas se comprendre soi-même. Cet Un qu'on dit ne pas exister, on le connaît donc, et il tombe sous la science. Mais la science suppose la distinction des Idées et la différence. Quand on dit que l'Un n'existe pas, c'est l'Un, c'est *cela même* et non autre chose, qu'on prétend ne pas exister. Donc l'Un, qui n'existe pas, participe de la science, de la différence, de la détermination, de ce que Platon appelle le *ceci*, le *cela*, en un mot le déterminé. Il y a donc en lui *dissemblance* par rapport aux autres choses, *ressemblance* par rapport à lui-même, et on prouve pareillement qu'il participe de l'égalité et de l'inégalité, de la grandeur et de la petitesse, et enfin de l'être lui-même.

En disant : l'Un n'est pas, nous disons vrai, nous disons

ce qui est, nous disons : l'Un *est n'étant pas*.<sup>1</sup> « Il faut donc, pour ne pas être, que l'Un soit attaché au non-être par l'être du non-être, de même que l'être, pour posséder parfaitement l'être, doit avoir le non-être du non-être<sup>2</sup>. » Cette formule fait bien saisir la différence de la négation relative et de la négation absolue. L'être est la négation de toute négation. Mais dans le non-être l'affirmation se mêle nécessairement à la négation. Le non-être *est* non-être, et par là il participe à l'être d'une façon relative, suivant le *Sophiste*. L'être, à son tour, *n'est pas* non-être, et par là il participe au non-être. De là ces formules subtiles, que l'étranger éléate admettra en les interprétant : l'être participe au non-être d'être un non-être; et d'autre part, le non-être participe à l'être d'être un non-être. « Puis donc que l'être participe du non-être, et le non-être de l'être..., nous voyons l'être appartenir à l'Un, s'il n'est pas; et le non-être aussi, par cela même qu'il n'est pas. » Parménide montre alors que cette union de l'être et du non-être implique le *changement*. L'Un qui n'est pas, est donc en mouvement. Et d'autre part, il ne peut se mouvoir dans un lieu où il n'est pas, et il est en repos. « Ainsi, l'Un, en tant qu'il n'est pas, est, à ce qu'il paraît, et en repos et en mouvement. » Étant en repos, il ne s'altère pas; étant en mouvement, il s'allère. S'altérant, il naît et périt; ne s'altérant pas, il ne naît ni ne périt. Conclusion : « l'Un, n'étant pas, naît et périt, de même qu'il ne naît ni ne périt. »

Cette possibilité de tous les contraires, que le grand Tout réalise, vient de ce qu'on a attribué à l'Un le non-

1. *Parm.*, 164, a. *Parm.*, 165.

2. L'être du non-être est son *intelligibilité*, qui doit correspondre à quelque *réalité*. Le non-être, par cela même que nous le concevons, est en quelque manière. L'être, à son tour, par cela même qu'il est conçu distinctement par opposition à ce qui n'est pas lui, n'est pas ce qu'on lui oppose : il a le non-être du non-être.

être relatif, qui participe encore à l'être et soutient un rapport avec toutes les manières d'être. Attribuons-lui maintenant le non-être absolu.

SEPTIÈME HYPOTHÈSE. Si l'Un n'est pas, dans un sens absolu, qu'en résulte-t-il pour lui? (Antithèse.) Le non-être absolu de l'Un est inconcevable.

« Quand nous disons qu'une chose n'est pas, voulons-nous dire qu'en un sens elle n'est pas, et qu'elle est en un autre? ou bien ce *n'est pas* exprime-t-il sans restriction que ce qui n'est pas n'est absolument pas et ne participe en rien de l'être? — Oui, sans aucune restriction <sup>1</sup>. » Or ce qui n'est absolument pas ne peut ni recevoir l'être ni le perdre, ni naître ni périr, ni se mouvoir ni être en repos. Il n'a ni grandeur ni petitesse, ni ressemblance ni différence; il ne tombe ni sous la science, ni sous l'opinion, ni sous la sensation, et ne peut pas même être nommé. « L'Un, n'étant pas, n'a absolument aucune manière d'être <sup>2</sup>. » Il n'est même pas un.

C'est l'antithèse de la thèse précédente, dans laquelle l'Un admettait toutes les essences. Donc, si l'Un n'est pas, ou bien on peut tout en dire (thèse), ou bien on n'en peut rien dire (antithèse). Platon admet l'objet de la thèse, le non-être relatif de l'Un, condition des Idées et de la pluralité que niait Zénon; mais il rejette avec Parménide l'objet de l'antithèse, le non-être absolu de l'Un, chose contradictoire, puisque notre pensée la nie en la concevant.

Nous avons vu ce qui arrivera à l'Un lui-même, si l'Un

1. 163, c, d, e.

2. Il ne faut pas se laisser tromper par la ressemblance de cette conclusion avec celle de la première thèse sur l'Un absolu. L'existence absolue de l'Un, souverainement intelligible en elle-même, n'est intelligible que par rapport à nous et si on la pose seule, mais la non-existence absolue de l'Un est intelligible en elle-même comme pour nous.

n'est pas. Nous devons maintenant, suivant la méthode proposée dès le début, examiner ce qui arrivera aux autres choses, si l'Un n'est pas (soit d'un non-être relatif, soit d'un non-être absolu).

HUITIÈME HYPOTHÈSE. Si l'Un n'est pas, dans un sens relatif, qu'en résulte-t-il pour les autres choses? (Thèse.) Non-être relatif des apparences phénoménales.

Si l'Un n'est pas, les autres choses sont de quelque manière, puisqu'on en parle. Elles sont *autres*; mais elles ne peuvent l'être que par rapport à quelque chose. Cette chose n'est pas l'Un, puisque l'Un n'existe pas. Elles sont donc autres par rapport les unes aux autres, c'est-à-dire qu'elles sont autres par la pluralité. « La masse de chacune renferme une pluralité infinie et lorsqu'on croit avoir pris la chose du monde la plus petite, on verra tout à coup, comme dans un rêve<sup>1</sup>, au lieu de l'unité qu'on croyait tenir, une multitude; au lieu d'une petite chose, une chose immense, eu égard aux divisions dont elle est susceptible. » Les choses *paraîtront* unes, et ne le seront pas; elles *paraîtront* limitées, et elles seront réellement illimitées. En vain poursuivra-t-on la limite, l'unité qui borne et détermine : elle nous échappera, et on verra toute chose *se diviser et se disperser*. « Ainsi, il faut que chaque chose autre que l'Un *paraisse* infinie et limitée, une et plusieurs, si l'Un n'est pas et qu'il y ait d'autres choses que l'Un. » De même toute chose nous paraîtra semblable et dissemblable, mobile et immobile, naissant et ne naissant pas, périssant et ne périssant pas; « et tout ce qu'il nous serait loisible de développer dans l'hypothèse où l'Un n'est pas et où il y a de la pluralité », ce qui suppose que l'Un est encore de quelque manière, car il n'y a pas de pluralité véritable sans quelque parti-

1. 164, 165. Même expression dans le *Timée*.

cupation à l'unité. En définitive, si l'Un n'est pas, d'un non-être relatif, il ne reste que l'*infini* du monde phénoménal et de ses apparences.

Les arguments de cette hypothèse ont une frappante analogie avec ceux de Zénon d'Élée, qui réduisait le monde sensible des Ioniens au non-être par la divisibilité indéfinie. Platon accepte ces arguments comme exprimant une partie de la vérité; il accorde à Zénon que les choses, considérées en ce qu'elles ont de non-un, se perdent dans une invincible indétermination<sup>1</sup>, n'offrent plus que les apparences phénoménales, les fantômes de toutes les qualités, φαντάσματα.

NEUVIÈME HYPOTHÈSE. Si l'Un n'existe pas, dans un sens absolu, quelles sont les conséquences pour les autres choses? Impossibilité de toutes les existences et de tous les phénomènes.

Si l'Un n'existe absolument pas, nulle autre chose ne sera ni une, ni plusieurs, « car l'unité serait comprise dans la pluralité ». « Les autres choses ne seront non plus ni semblables ni dissemblables, ni identiques ni différentes, ni en contact ni isolées; enfin tout ce que tout à l'heure elles paraissaient, elles ne le sont pas ni ne le paraissent, si l'Un n'est pas. — A la bonne heure. — Si donc nous disions en résumé : Si l'Un n'est pas, rien n'est, ne dirions-nous pas bien? — Très bien<sup>2</sup>. » Il n'y a plus ni êtres, ni phénomènes, ni ἐστὶ ni φαίνεται, si l'Un n'est pas. Platon repousse ici de nouveau, comme contradictoire, la non-existence absolue de l'Un, tandis qu'il en a deux fois admis le non-être relatif<sup>3</sup>.

Telle est la conclusion de la neuvième hypothèse, et non,

1. Voir plus loin notre chapitre sur les éléates et sur Zénon.

2. *Parm.*, p. 166.

3. Les deux thèses sur le non-être absolu de l'Un sont les seules qui ne paraissent pas exprimer à Platon un aspect de

comme on l'a cru, du dialogue lui-même. C'est simplement l'antithèse et, pour ainsi dire, l'antistrophe de la conclusion précédente.

Quant au dialogue lui-même, il est parfaitement résumé dans ces dernières lignes, si mal comprises : « Soit que l'Un existe (comme dans les cinq premières hypothèses), soit qu'il n'existe pas (comme dans les quatre dernières), lui et les autres choses, par rapport à eux-mêmes et par rapport les uns aux autres, sont *absolument tout* et ne le sont pas, offrent et n'offrent pas toutes les apparences phénoménales. — *Rien de plus vrai.* » En d'autres termes, considérés sous le rapport de l'être et sous celui du non-être, l'Un et les autres choses (c'est-à-dire le monde phénoménal) réalisent toutes les essences et ne sont aucune essence, offrent toutes les apparences et ne les offrent pas.

Quelle est la valeur de cette conclusion dans l'esprit de Platon? — Platon ne soutient pas ici que les mêmes choses, prises *dans le même sens*, admettent à la fois les contradictoires. Une telle conclusion est opposée à la doctrine de Platon sur les contradictoires, telle que le *Phédon* et le *Sophiste* nous la montrent. Cette communication mutuelle de tous les contraires résulte donc des différents sens dans lesquels on peut prendre l'Un et le non-un, l'être et le non-être et les autres contraires, en un mot des diverses « hypothèses » analysées méthodiquement.

Résumons rapidement tout le dialogue, et nous en verrons se préciser le sens véritable.

Le dialogue a été intitulé par les plus anciens commentateurs (πρῶτοι, dit Proclus) : *Des Idées*. Et en effet, c'est seulement des Idées et de leurs rapports que

la réalité, parce que ce sont les seules qui aboutissent à une contradiction véritable et absolue : le *néant*, qu'on détruit en le pensant, et qu'on ne peut affirmer sans se contredire.

Parménide nous a entretenu. Il nous a transporté, suivant le désir de Socrate, dans le domaine des Idées pures.

Il y a, disait Socrate, dans le monde sensible un mélange de contraires, naissant les uns des autres, qui s'explique aisément par la participation aux Idées contraires. Mais ce mélange existe-t-il dans le monde intelligible, où rien ne naît ni ne devient dans le temps? — Telle est la question qui domine tout le *Parménide*. On pourrait intituler ce dialogue : *Des Idées, de leurs rapports éternels et de leurs participations intelligibles*.

La discussion préalable entre Parménide et Socrate a pour objet la participation des choses aux Idées, la *παρουσία*. Parménide démontre que le mélange des contraires dans le monde sensible implique un mélange de contraires dans les Idées elles-mêmes, *μῆξις*, et que les difficultés qui concernent la participation des choses aux Idées doivent avoir leur solution dans la participation réciproque des idées elles-mêmes. De là la nécessité d'une analyse qui porte sur les Idées seules, abstraction faite du monde sensible. Le vrai problème auquel tous les autres se ramènent, c'est celui du rapport mutuel des Idées.

Parménide, s'adressant alors au jeune Aristote, recherche tous les rapports de contrariété qui peuvent exister entre les Idées. Son but est de montrer, dans toute Idée, la thèse et l'antithèse, et de résoudre ainsi le problème de Socrate. Il arrive en effet à conclure que, quelle que soit l'hypothèse, c'est toujours à l'union primitive des contraires, à l'unité radicale de l'un et du multiple qu'on aboutit.

Dès lors, toute séparation *absolue* introduite entre deux Idées équivaut à une confusion absolue. Séparer ou confondre, c'est se perdre également dans l'Inintelligible et le contradictoire. Que faut-il? Distinguer et unir tout à la fois. « Le système platonicien, nous dit Aristote, se résout tout entier dans une théorie de mélange... Connaître ces proportions de l'union des Idées est l'œuvre de la vraie *musique*, de la dialectique. »

Les thèses de Parménide roulent sur les contraires. Or il y a deux sortes de contraires. L'un et le non-un, l'être et le non-être, sont des expressions à double sens, qu'il faut juger d'après la grande règle du *Sophiste*. Prenez-vous la contradiction dans le sens absolu, alors il n'y a plus de mélange possible entre les Idées, et vous tombez dans une unité ou une pluralité inintelligibles. Prenez-vous la contradiction dans le sens relatif, alors il est vrai de dire qu'il y a communication mutuelle entre tous les contraires. Cette *κοινωνία* est nécessaire à la distinction même des essences; hors de là, il n'y a que les extrémités équivalentes de l'absolue séparation (ionisme) et de l'absolue unité (éléatisme), qui détruisent également toute existence et toute science. « Vous allez me soupçonner de parricide, dit l'étranger d'Élée dans le *Sophiste*, et si je combats le discours de mon père Parménide, et si je soutiens que *le non-être est* sous un rapport, que *l'être*, de son côté, *n'est pas* en quelque manière » (241, d).

La thèse finale qui ressort du *Parménide* est donc celle-ci : — Considérez deux Idées contraires, l'une positive, l'autre négative, vous trouverez toujours dans quelque autre Idée un moyen terme. Donc *toutes les Idées, même les Idées contraires*, rentrent les unes dans les autres et se concilient dans l'unité suprême, à la condition qu'il s'agisse de contraires relatifs à diverses hypothèses.

L'être absolu embrasse toutes les déterminations, πάντα πάντως, dans son unité; mais, si vous la mettez en regard du monde sensible, ou si vous considérez à part deux déterminations spéciales, l'unité semble alors se multiplier. A dire vrai, cette multiplicité tient à la faiblesse de notre intelligence, qui considère les choses à un point de vue partiel et relatif. « Chaque Idée en soi est une, dit la *République*; mais le rapport des Idées avec l'activité ou avec le corporel, ou *leurs rapports de communion entre elles*, leur donnent partout l'apparence fantastique de la multiplicité phénoménale. » Αὐτὸ μὲν ἐν

ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωματίων καὶ ἀλλήλων κοινωσίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φρίνεσθαι ἕκαστον.

Les antinomies du *Parménide* ne sont donc nullement impossibles à résoudre pour celui qui se pénètre de la doctrine du *Sophiste*<sup>1</sup>. « 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. Si, au contraire, croyant avoir fait merveille, on se complait (comme les sophistes) à tirer ces raisonnements tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, on y prendra bien plus de peine que cela ne vaut, comme nous le voyons maintenant. Car tout cela n'est ni fort spirituel, ni difficile à trouver. Mais ce qui est à la fois difficile et beau,... c'est de laisser de côté tout cela, comme *parfaitement possible*, et d'être en état de suivre pas à pas, en les réfutant, ceux qui viennent dire que ce qui est autre est le même, ou ce qui est le même autre *en un certain sens*, en le prenant *dans ce sens même* et sous le point de vue dans lequel ils veulent qu'il en soit ainsi. » (c'est-à-dire que la discussion doit porter sur le particulier et le déterminé, pour être vraiment féconde). « Mais de prouver *vaguement* que le même est autre, l'autre identique, le grand petit, le semblable dissemblable, et de s'amuser à faire comparaître de la sorte les contraires dans son discours, ce n'est pas là une véritable méthode dialectique; c'est celle d'un novice qui commence à peine à faire connaissance avec les êtres. »

1. Il faut, nous l'avons déjà dit, considérer le *Parménide*, le *Théétète*, le *Sophiste* et le *Politique* comme se faisant suite. C'est précisément dans le *Théétète* et dans sa suite, le *Sophiste*, que Socrate répète qu'il a entendu Parménide dans sa jeunesse. Double allusion à un dialogue précédant le *Théétète* et le *Sophiste*, non à un fait historique où les historiens ont vu un anachronisme, et qui en lui-même serait indifférent. De plus, Platon suppose Parménide pratiquant la « méthode des interrogations » tout comme Socrate, ce qui est probablement une simple allusion à son dialogue.

Est-ce l'argumentation de Parménide qui est l'exercice d'un novice? Non, mais celle du sophiste. Platon ne parlerait pas ainsi de ce philosophe *respectable et redoutable*<sup>1</sup>. D'ailleurs, toutes les thèses du *Parménide* portent sur des points déterminés et partent d'« hypothèses précises ». On n'y prouve pas vaguement que le même est autre *en général*, mais seulement dans telles et telles hypothèses particulières. Tout est donc vrai et tout est faux dans le *Parménide*, suivant le point de vue. Tout devient sophistique, si vous prenez les contraires au sens absolu et si vous aboutissez ainsi à une confusion véritable. Tout est instructif, si vous devinez l'arrière-pensée de Platon, et que vous preniez les contraires dans le sens relatif; car alors vous connaîtrez les vrais rapports de participation entre les Idées. A ce point de vue, chacune des neuf thèses contient sa vérité propre. Le *Parménide* est donc, comme le dit Platon lui-même,

1 « Parménide me paraît tout à la fois respectable et redoutable, pour me servir des termes d'Homère. Je l'ai fréquenté moi fort jeune, lui étant fort vieux; et il m'a semblé qu'il y avait dans ses discours une profondeur tout à fait extraordinaire. » En racontant cet entretien probablement simulé dans le dialogue auquel ce passage fait allusion, Platon a dû évidemment y mettre lui-même une *profondeur extraordinaire*. « J'ai donc grand'peur que nous ne comprenions point ses paroles, et encore moins sa pensée. » Platon laisse assez voir ici que l'argumentation du *Parménide* n'est pas un jeu frivole. C'est donc l'imitation maladroite de cette dialectique que Platon appelle un exercice de novice. Voir *Théét.*, 154.

Socrate dit également dans le *Sophiste* : « la méthode des interrogations dont j'ai vu Parménide tirer les plus beaux discours du monde à une époque où j'étais bien jeune encore, et lui très avancé en âge. » (*Soph.*, 164, C.) Comment méconnaître après cela que le *Parménide* est pour Platon un dialogue des plus sérieux et à portée dogmatique? Ce que prouvent d'ailleurs suffisamment tant de pages admirables sur les attributs métaphysiques de l'Un, sur la nature de l'instant, sur la coexistence des contraires dans le mouvement, sur la divisibilité à l'infini, etc. Ce n'est pas nous, c'est Platon lui-même qui range le *Parménide* parmi ses dialogues les plus profonds.

un grand « jeu » logique que joue le vieux Parménide, *πραγματευιῶδη παιδίαν παίζειν*; mais cette joute dialectique, qui n'est pas, dit aussi Platon, un « vain verbiage », recouvre un travail vraiment ontologique. C'est l'exposition hardie du principe de la participation; c'est la démonstration de la nécessité des Idées; c'est une réponse aux objections des adversaires, y compris celles d'Aristote. Ces adversaires croient apercevoir des contradictions dans la théorie des Idées; Platon répond que les contrariétés sont dans la nature éternelle des choses, qu'elles sont en tout, qu'elles sont partout, que l'Idée même n'est autre chose, par essence, qu'un rapport entre la pluralité et l'unité.

Platon dit, dans un passage du *Philèbe* qui est un résumé frappant du *Parménide* : « Il y a un principe qui cause de grands embarras à tous les hommes, volontairement et involontairement, et en toute occasion... C'est en effet une chose étrange à dire, que *plusieurs sont un* et qu'*un est plusieurs*; et il est aisé d'embarrasser quiconque soutient en cela le pour et le contre. — As-tu ici en vue ce qu'on dit, que moi Protarque, par exemple, je suis un par nature, et ensuite qu'il y a plusieurs moi contraires les uns aux autres, tout à la fois grands et petits, pesants et légers, et mille autres choses semblables? — Tu viens de dire, Protarque, sur un et plusieurs, une de ces merveilles qui sont connues de tout le monde; et on est d'accord aujourd'hui qu'il ne faut point toucher à de semblables questions, que l'on regarde comme puérides, triviales et n'étant bonnes qu'à arrêter dans les discussions... — Quelles sont donc, en ce genre, les autres merveilles dont tu veux parler, Socrate, qui font tant de bruit et sur lesquelles on n'est point d'accord? C'est, mon enfant, lorsque *cette unité n'est point prise parmi les choses sujettes à la génération et à la corruption* <sup>1</sup>,

1. Socrate fait la même remarque au début du *Parménide*.

comme celles dont nous venons de faire mention. Car en ce cas, et quand il est question de cette espèce d'unité, on convient qu'il ne faut entreprendre de réfuter personne. *Mais lorsqu'on parle de l'Idée de l'homme ou du beau en général, du beau, du bon, c'est sur ces unités et les autres de même nature que l'on s'échauffe beaucoup sans pouvoir s'entendre.* — Comment? — Premièrement on conteste si l'on doit admettre ces sortes d'unités comme réellement existantes. Puis on demande comment chacune d'elles est toujours la même, et peut, sans admettre en soi ni génération ni corruption, rester constamment la même unité; ensuite s'il faut dire que cette unité existe dans les êtres soumis à la génération et infinis en nombre, divisée par parcelles et devenue plusieurs, *ou que dans chacun elle est tout entière, bien que hors d'elle-même*: ce qui paraît la chose du monde la plus impossible, qu'une seule et même unité existe à la fois dans une et plusieurs choses [et qui est cependant vrai, d'après Platon]. — On reconnaît ici la discussion préalable du *Parménide* sur la participation. — « Ce sont ces questions, Protarque, qui sont la source des plus grands embarras lorsqu'on y répond mal, et aussi *des plus grandes clartés lorsqu'on y répond bien.* » Voici maintenant, d'après Socrate, la vraie réponse, qui nous donne clairement le sens de l'argumentation du *Parménide*: « Je dis que *ce rapport d'un et plusieurs se trouve partout et toujours* [même dans les Idées, surtout dans les Idées], de tout temps comme aujourd'hui, dans *chacune des choses dont on parle.* Jamais il ne cessera d'être, et il *n'a jamais commencé d'exister*; mais, autant qu'il me paraît, c'est une qualité inhérente au discours, immortelle et incapable de vieillir. Le jeune homme qui se sert pour la première fois de cette formule, charmé comme s'il avait découvert un trésor de sagesse, est transporté de joie jusqu'à l'enthousiasme, et il n'est point de sujet qu'il ne se plaise à remuer, tantôt le roulant et le confondant en un, tantôt le développant et

le coupant en morceaux, s'embarrassant lui-même et qui-conque l'approche <sup>1</sup>... Les anciens... nous ont transmis cette tradition, que *toutes les choses auxquelles on attribue une existence éternelle* [par conséquent les Idées] sont composées d'un et de plusieurs, et réunissent en elles, par leur nature, le *fini* et l'*infini*. » C'est pour cette raison même qu'on les appelle des *nombre*s, des rapports entre la matière indéterminée et l'unité absolument déterminée.

Socrate ajoute qu'il faut s'élever d'Idées en Idées, « jusqu'à ce qu'on voie, non seulement que l'unité primitive est *une* et *plusieurs* et une *infinité*, mais encore combien d'espèces elle contient en soi (13, d). » Que démontre l'argumentation du *Parménide*? La première thèse conclut que l'unité primitive est *une*, et que, considérée exclusivement sous ce rapport, elle échapperait à notre science. La seconde thèse prouve que l'unité primitive, par cela même qu'elle existe, est *plusieurs* et une *infinité*, ἀπειρον (142, e). Les thèses suivantes aboutissent à la même conclusion.

Le *Philèbe* nous offre donc, dans cet important passage, le plan même du *Parménide*, et confirme, avec son authenticité, l'interprétation que nous en avons donnée. Les contraires qui comparaissent dans le *Parménide* ne

1. Le jeune Aristote, embarrassé par l'argumentation de Parménide, est un exemple de cette jeunesse qui se laisse surprendre par les contradictions apparentes de la dialectique; mais, quoique le vieux Parménide se plaise à laisser sur sa pensée ce masque du sophisme qui caractérisait la dialectique des Éléates, nous avons vu, dans le *Théétète*, qu'il faut craindre, en voulant le réfuter, de ne pas « bien le comprendre »; si donc le *Sophiste* indique l'abus sophistique qu'on peut faire des contradictions et le côté insidieux du *Parménide* lui-même, le *Théétète*, encore une fois, fait allusion à ce que ce dialogue, sous ses « jeux » dialectiques, contient de sérieux. Le *Parménide* traite des *Idées*, objet de la science; le *Théétète* traite de la vraie science; le *Sophiste*, de la fausse science; le *Politique*, de l'application de la science au gouvernement.

sont point inconciliables, au témoignage même de Platon : ils ont un sujet commun où ils coexistent. Ce sujet n'est pas la matière ; ce ne sont pas non plus les Idées, car les Idées, étant multiples, sont le domaine de la *différence* ; c'est quelque chose de supérieur aux Idées mêmes et aux « essences », qui les embrasse et les réconcilie ; et qu'est-ce que ce principe supérieur à l'essence et à la pensée, sinon l'« *Unité primitive* » dont parle le *Philèbe*, τὸ κατ' ἀρχὰς εἶν, et que la *République* nous représente comme identique au Bien ou à la perfection ?

Concluons que le *Parménide* tout entier se ramène aux propositions suivantes :

La confusion absolue des contraires est inintelligible et aboutit aux contradictions où se plaisent les Sophistes.

La séparation absolue des contraires est également inintelligible et aboutit à l'unité vide des Éléates.

Chacune de ces erreurs est équivalente à l'autre, dans laquelle elle se résout et se transforme en définitive.

La vérité, pour le « philosophe », est que les contraires, n'étant jamais absolus, mais relatifs aux objets matériels ou aux pensées de l'homme, sont en communication intime et coexistent dans l'unité du premier principe ; car, toute chose y ayant sa raison, les opposés eux-mêmes y ont leur origine, et par conséquent y sont ramenés d'une manière mystérieuse à la plus parfaite unité. Dans l'absolu, « *un est plusieurs, plusieurs sont un* », et par conséquent les contraires coïncident. Les Idées les plus opposées s'impliquent mutuellement. Aussi, comme Platon le dira dans le *Ménon*, une seule Idée bien analysée suffit pour retrouver toutes les autres.

Platon, au début du *Parménide*, rappelle que le grand éléate a démontré que « le Tout est un » et que Zénon, lui, a voulu démontrer que « la pluralité n'existe pas ». L'objet du *Parménide* est d'exposer la doctrine platonicienne, la doctrine du *Philèbe*, selon laquelle l'« Unité primitive » de Parménide, au lieu d'être seulement *une*,

est encore « plusieurs et une infinité ». D'où il suit que, dans le domaine des idées, les contraires coexistent et « se mêlent » ; mais c'est là une coexistence *éternelle*, comme nous l'apprend le *Phédon*, tandis que, dans le monde sensible, les « contraires *naissent* des contraires », génération qui constitue le devenir. Il y a donc deux mondes : 1<sup>o</sup> unité éternelle des contraires, de « l'un, du plusieurs et de l'infini » dans l'intelligible ; 2<sup>o</sup> génération successive des contraires dans le sensible, qui fait *paraître* à travers le temps ce que le monde des Idées enveloppe dans l'éternité, φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται.

IV. Maintenant que nous avons approfondi la participation des Idées entre elles, nous devons revenir à la participation des choses aux Idées. D'après Platon, la solution du problème supérieur donne celle du problème inférieur.

Cette matière seconde que Platon, dans le *Timée*, représente comme agitée d'un mouvement sans règle avant d'avoir reçu l'empreinte des Idées, n'est qu'un moment dialectique dans le *Parménide*, où elle est l'objet de la quatrième hypothèse, entre l'âme et la matière pure. Nous le savons d'ailleurs, le caractère symbolique et exotérique du dualisme pythagoricien est indiqué dans le *Timée* lui-même par cette phrase significative : « Préoccupés de ces objets (la matière et la génération) et d'autres semblables, quand nous *transportons tout éveillés ces rêveries* à cet être véritablement existant et qu'on ne voit pas à travers un songe, nous ne pouvons en parler avec vérité. » Platon ne peut faire comprendre plus clairement le caractère tout relatif des hypothèses pythagoriciennes.

Le sensible a donc son explication dans le rapport de la matière aux Idées, et non dans une existence coéternelle aux Idées. Platon répète sans cesse que les Idées seules existent ; il cherche partout l'unité, et il nous la montre dans le *Parménide*. Ce dernier dialogue ne fait aucune mention d'une réalité autre que les Idées ; il ne

pose en présence du monde intelligible que la matière indéterminée, et ne fait de la génération qu'un rapport dialectique entre les deux. Le dualisme des Idées et de la matière est-il un dualisme véritable et absolu, impliquant la coexistence de deux *êtres* éternels? Non, puisque la matière n'est pas un être, mais le non-être. Dans l'ensemble des Idées considérez une Idée spéciale; sa différence par rapport aux autres constituera le non-être, simple relation qu'on ne saurait trop distinguer du néant absolu. Quant à la possibilité de cette différence, elle vient de ce que l'absolu n'est pas une unité vide sans pluralité, mais tout à la fois « un et plusieurs », et « infini ». Le *Sophiste* et le *Parménide* nous l'ont assez fait voir : la matière, considérée en elle-même et abstraction faite de tout rapport aux Idées, n'est pas, et on ne peut même pas lui donner le nom de matière; donc, en définitive, toute existence, toute réalité dérive de l'intelligible. Seul l'intelligible, premier terme de la dualité, existe réellement; le second se résout dans le premier, bien qu'il en demeure idéalement distinct. La matière n'est donc qu'une relation entre les Idées, et le rapport des Idées à la matière recouvre un simple rapport de l'Idée de l'être à l'Idée du non-être, par conséquent un simple rapport des Idées entre elles. « C'est par leur *commerce mutuel* que les Idées se multiplient en apparence et *paraissent* multitude. »

En d'autres termes, tout a sa raison dans les Idées, et cette proposition est le point de départ du platonisme; donc la diversité elle-même doit avoir sa raison dans les Idées, et, d'Idées en Idées, dans une raison unique : c'est la conclusion logique du principe précédent. Toute véritable explication aboutit nécessairement à l'unité, mais à une unité qui n'est point suppressive de la diversité, comme l'école d'Elée l'avait cru. Le *multiple* a une raison; cette raison unique n'est point le multiple même, mais elle n'en est pas non plus la négation ni l'absolu contraire, car alors elle ne pourrait plus être la *raison* du multiple. C'est

ainsi que la pensée arrive toujours, quoi qu'elle fasse, à reconnaître qu'un est plusieurs, que plusieurs sont un.

La doctrine qui résout le sensible dans l'intelligible semble la négation du sensible même, mais Platon, à tort ou à raison (ce n'est point le moment de juger), eût repoussé une pareille accusation. Sa théorie est un effort pour réconcilier tous les systèmes. L'unité indéterminée et la multiplicité indéterminée sont néant. L'être, c'est l'unité absolument déterminée en elle-même et progressivement déterminable pour nous. Or dans la détermination complète qui constitue la perfection doit se trouver la raison, l'essence, la loi de toutes choses. Rien n'est sans elle, rien n'est en dehors d'elle, tout est par elle et en elle. Est-ce à dire qu'elle *est* toute chose? — Non, parce que l'universel ne se confond pas avec le particulier qu'il embrasse; oui, parce que le particulier n'est rien sans l'universel où il se retrouve. « L'un est tout et rien, diffère de tout et ne diffère de rien »; il domine, sans les subir, les relations d'identité et de différence. L'unité domine la diversité. Par cela même qu'elle comprend toutes les déterminations, elle réunit même les contraires, parce qu'un contraire n'est pas la négation absolue, mais plutôt le complément de son contraire. Elle n'exclut que les contradictoires, qui résultent d'un rapport de négation absolue établi *sophistiquement* entre les Idées. Distinguer et réunir, c'est faire rentrer le particulier dans l'universel, la différence dans le genre, la multiplicité dans l'unité; et c'est en cela que consiste la vraie science. Ainsi Platon, par le mouvement nécessaire de sa dialectique, est amené à tout résoudre dans les Idées et dans leurs rapports mutuels au sein de l'Unité.

Ce serait mal comprendre cette doctrine que de lui donner des noms modernes, tels que ceux de panthéisme et de dualisme. Ces dénominations tranchées exprimeraient imparfaitement le caractère compréhensif de la théorie platonicienne. Le subtil et profond dialecticien

qui a écrit le *Parménide* n'eût pas eu de peine à démontrer ce que ces mots ont d'arbitraire, et comment les systèmes les plus contraires se tiennent par certains points, de même que les contraires participent l'un de l'autre dans l'Unité absolue. Le nom le moins inexact serait encore le *monisme* <sup>1</sup>.

1. Nous reviendrons plus d'une fois sur le *Parménide*, dont le vrai sens sera de mieux en mieux déterminé par les diverses applications de détail que nous aurons à en faire. On remarquera que nous avons demandé à Platon lui-même : 1° les preuves de l'authenticité de *Parménide*, 2° le résumé et le sens du *Parménide*. Le *Sophiste* et surtout le *Philèbe* fournissent ce sens explicitement, avec une entière certitude.

Prévenons seulement ici une objection. Platon dit d'ordinaire qu'une chose élevée à l'absolu devient pure et sans mélange, devient *elle-même* sans mélange d'*autre* chose. Dans le *Parménide*, il semble s'attacher à prouver qu'une chose élevée à l'absolu, en devenant *elle-même*, implique toutes les autres choses. — Cette contradiction apparente contient une idée profonde. Une chose ne peut être élevée à la perfection qu'à la condition de devenir aussi la perfection de toutes les autres choses. Par exemple, la science pure et parfaite se confond avec la perfection de la raison intuitive, qui elle-même se confond avec la perfection de l'amour, etc. Donc la science ne devient *elle-même* qu'à la condition de devenir tout le reste; elle n'est *en soi* qu'à la condition que toutes les autres choses *en soi* soient en elle; elle n'est l'Idée de la science qu'à la condition de s'identifier avec l'Idée de la raison, de l'amour, etc. En un mot, la perfection est *une*, puisqu'elle est identique avec l'« Unité primitive » dont parle le *Philèbe*, avec l'absolu, τὸ παντελῶς ὄν, et cependant elle contient une *infinité* de perfections : elle est à la fois ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρα. — Il y a donc trois points de vue dans le Platonisme : 1° multiplicité réelle des choses imparfaites; 2° multiplicité idéale des perfections, ou distinction des Idées et essences dans le monde intelligible; 3° unité primitive de la perfection, « supérieure à l'essence », unité de tous les contraires dans le Bien-un, et suppression des contradictoires dans l'absolu. Élever une chose à la perfection intelligible, c'est d'abord en éliminer tout le négatif et tous les contradictoires, et la rendre absolument *elle-même*; puis, c'est reconnaître qu'en cet état elle se fond avec toutes les autres choses positives qui paraissent différentes et contraires dans la sphère inférieure de l'imperfection sensible. *A la limite*, toutes les différences coïncident, comme les rayons dans le centre.

LIVRE VI  
RAPPORT DES IDÉES  
A L'INTELLIGENCE — LA DIALECTIQUE  
ET LA RÉMINISCENCE

---

CHAPITRE PREMIER

DE LA DIALECTIQUE

- I. Partie préparatoire de la dialectique. La *purification*. —  
II. Les opérations logiques de la dialectique. L'Idée, principe de la définition. — 1° La division. 2° L'induction. 3° La définition.

La dialectique apparaît d'abord comme l'art du dialogue, de l'interrogation et de la réfutation. Mais la méthode interrogative enveloppe nécessairement une méthode logique, et la logique, à son tour, enveloppe l'ontologie. Le mérite de Platon est d'avoir résolu le formel dans le réel, les lois de la pensée dans les lois de l'être. Ainsi envisagée dans son essence intime, la dialectique est la recherche qui a pour objet la pensée et l'être, en tant que ces deux choses sont susceptibles de déterminations éternelles.

I. — PARTIE PRÉPARATOIRE DE LA DÉFINITION,  
LA PURIFICATION.

Il y a deux sortes d'obstacles au développement de l'âme : l'obstacle intellectuel, l'obstacle moral.

La purification doit d'abord délivrer l'esprit de ses erreurs et réfuter toutes les opinions sophistiques, « en montrant qu'elles se contredisent entre elles *sur le même sujet, dans les mêmes rapports et sous les mêmes points de vue* <sup>1</sup> ». La contradiction ouverte, la contradiction absolue est le signe même de l'erreur. Le vrai philosophe peut et doit concilier les contraires, mais non les contradictoires.

Le résultat de la purification intellectuelle est le doute, commencement de la science.

La purification morale a plus d'importance encore. Un lien délicat unit le cœur à la pensée, et pour connaître, il faut aimer d'abord la vérité. L'homme ne s'élève vers le premier principe que par l'âme tout entière; le prisonnier de la caverne, qui contemple des ombres, ne peut tourner ses regards vers la réalité qu'en retournant tout son corps à la fois, et l'œil de l'intelligence ne peut voir l'intelligible que si toutes les parties de l'âme s'associent à son mouvement : ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ περιχτέον <sup>2</sup>. Il y a un obstacle à la science souvent plus invincible que l'erreur même : le vice. — Doctrine profonde et originale, qui prouve que le disciple de Socrate était loin de regarder la science philosophique comme une construction abstraite de la pure intelligence. Le véritable objet de la philosophie est le Bien; l'âme ne peut s'unir à son objet que si elle le possède déjà imparfaitement en elle-même.

L'obstacle vaincu, l'âme est affranchie : elle peut commencer sa marche dialectique; les liens du prisonnier sont tombés, il peut se tourner vers les objets qu'éclaire le feu de la caverne et s'élever ensuite vers un monde supérieur.

1. *Soph.*, 230, b.

2. *Rép.*, VII.

II. — LES OPÉRATIONS LOGIQUES DE LA DIALECTIQUE;  
L'IDÉE, PRINCIPE DE LA DÉFINITION.

Platon montre lui-même avec beaucoup de clarté, dans ces pages du *Philèbe* que nous avons citées plus haut, l'accord qui existe entre sa méthode et la théorie des Idées. A ce rapport ontologique de l'un et du multiple, qui jamais ne cessera d'être et jamais ne cessera d'exister, correspond la vraie méthode, bien distincte des exercices frivoles où les jeunes gens se complaisent. « Il n'y a point et il ne peut y avoir de voie plus belle que celle que j'ai toujours aimée... Il n'est pas malaisé de la faire connaître, mais il est très difficile de la suivre. Toutes les découvertes où l'art entre pour quelque chose, qui ont jamais été faites, ne l'ont été que par cette méthode... C'est selon moi un présent fait aux hommes par les Dieux, apporté d'en haut avec le feu par quelque Prométhée... [ce Prométhée pourrait bien être Pythagore]. Toutes les choses auxquelles on reconnaît une existence éternelle étant composées d'un et de plusieurs,... il faut dans toute recherche s'attacher toujours à la découverte d'une seule Idée (c'est l'induction, dont le résultat s'exprime dans la définition); on trouvera qu'il y en a une; l'ayant découverte, il faut examiner si après celle-là il y en a deux, sinon trois, ou quelque autre nombre (c'est la division); ensuite faire la même chose par rapport à chacune de ces Idées, jusqu'à ce qu'on voie, non seulement que l'unité primitive est une et plusieurs et une infinité, mais encore *combien d'espèces elle contient en soi* [la méthode ne doit pas être une discussion vague, mais précise]. On ne doit point appliquer à la multitude l'Idée de l'infini [on ne doit pas déclarer du premier coup toute multitude comme infinie en soi] avant d'avoir saisi par la pensée tous les nombres déterminés qui sont en elle entre l'infini et l'unité. » Ces nombres

*déterminés* sont les Idées, qui seules sont objet de science. Combiner vaguement l'unité et la pluralité, ce n'est rien apprendre. « Alors seulement [quand on a déterminé par la définition et la division le rapport d'une chose particulière à l'unité] on peut laisser ce qu'il y a d'individuel en toutes choses aller se perdre dans l'infini. » Le particulier n'est pas, pour Platon, un objet de science, du moins en tant que particulier, parce que cette particularité résulte de l'infini; mais au-dessus du particulier il y a les genres et les Idées, rapports précis et déterminés entre les objets et l'unité primitive; ces rapports une fois trouvés, on peut négliger ce qu'il y a d'individuel en toutes choses, le *laisser se perdre dans l'infini*. « Ce sont les Dieux qui nous ont donné cet art d'examiner, d'apprendre et de nous instruire les uns les autres (διαλέγεσθαι). Mais les sages d'entre les hommes d'aujourd'hui *font un à l'aventure*, et *plusieurs* plus tôt ou plus tard qu'il ne faut. *Après l'unité*, ils *passent tout de suite à l'infini*, et les nombres intermédiaires leur échappent. *Cependant ce sont ces intermédiaires qui distinguent la discussion conforme aux lois de la dialectique* de celle qui n'est qu'*éristique* <sup>1</sup>. » Platon distingue parfaitement sa méthode dialectique de la mé-

1. *Phileb.*, 16, D. Οἱ μὲν παλαιοὶ, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν αἰεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς ἐύμυρον ἐχόντων. Δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακοσμημένων αἰεὶ μίαν ἰδέαν περὶ πάντος ἐκάστοτε θεμένους ζητεῖν εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν· ἐὰν οὖν καταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσὶ, σκοπεῖν, εἰ δὲ μὴ, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμὸν, ... μέχρι περ' ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἀπειρά ἐστι μόνον ἰδί τις, ἀλλὰ καὶ ὅποσα τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἂν τις τον ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατιδῆ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνος· τότε δ' ἤδη το ἐν ἑκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἀπειρον μεθέντα χαίρειν ἐάν... Οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἐν μὲν, ὅπως ἂν τυγχῶσι, καὶ πολλὰ θάττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δεόντος, μετὰ δὲ τὸ ἐν ἀπειρα εὐθὺς τὰ δὲ μέσα αὐτοῦς ἐκφεύγει οἷς διακεχώρισται τὰ τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς προεισθαὶ πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους.

thodé des Ioniens et de celle des Éléates. Il en fait voir l'originalité, qu'il fonde sur la conception des Idées. L'Idée est le moyen terme vainement cherché qui résout toutes les difficultés de la science. Pour connaître l'harmonie universelle des choses, il ne faut pas s'arrêter à leur multiplicité infinie et s'y perdre comme les Ioniens, ni s'arrêter à l'unité et s'y perdre de nouveau comme les Éléates. L'école d'Élée devrait rester comme abîmée dans son unité ineffable; cependant elle a aussi sa dialectique et entreprend aussi de discuter sur la pluralité. Mais la dialectique de Zénon et de ses successeurs passe sans intermédiaire de l'unité pure à la multiplicité pure, parce que son but est de tout confondre à la fin et de tout ramener à l'unité absolue. C'est là une dialectique nécessairement éristique, qui ne triomphe qu'à la condition de rester dans le vague. La vraie méthode détermine les intermédiaires et se sert de l'Idée comme d'un moyen terme. « Part-on de l'unité, il ne faut pas jeter tout aussitôt les yeux sur l'infini, mais sur un certain nombre; de même, quand on est forcé de commencer par l'infini [par la considération du monde sensible], il ne faut point passer tout de suite à l'unité [qui est le principe suprême], mais porter les regards sur un certain nombre qui renferme une certaine quantité d'individus [genre ou espèce], et aboutir enfin à l'unité [comme le prisonnier de la caverne qui ne regarde le soleil qu'après avoir vu son image et ses reflets multiples dans les objets]. » Platon donne pour exemple le musicien, auquel il ne suffit pas de savoir que la voix est infinie et en même temps qu'elle est une. Ce serait là une proposition vague et stérile, qui n'aurait rien d'instructif. Mais le musicien doit connaître les intervalles de la voix, leurs bornes, les accords qui en résultent, les rythmes et les mesures, qui sont des rapports déterminés et scientifiques. Il en est de même pour le grammairien. « Quel rapport tout cela a-t-il à notre sujet?

demande Philèbe. — Notre entretien, répond Socrate, a pour objet la sagesse et le plaisir... Ne disons-nous point que chacune de ces choses est une? — Assurément. — Eh bien, le discours que vous venez d'entendre vous demande comment chacune d'elles est une et plusieurs et comment elles ne sont pas tout de suite infinies [bien qu'elles enveloppent, comme toute chose, l'infini], mais comment elles contiennent l'une et l'autre un certain nombre déterminé, avant que chacune parvienne à l'infini. — Socrate, après nous avoir fait faire je ne sais combien de circuits... me paraît demander si le plaisir a des espèces ou non, combien et quelles elles sont <sup>1</sup>. » Protarque n'aperçoit que la forme logique de la méthode; la portée métaphysique lui échappe. Mais Platon n'aurait pas fait *tous ces circuits* pour aboutir simplement à la généralisation et à la division formelles. Il a voulu faire voir que les lois de la pensée résultaient des lois mêmes de l'existence. Au point de vue purement logique, les doctrines sur l'être résultent de la méthode employée par l'intelligence; mais au point de vue ontologique ou dialectique, c'est au contraire la nature éternelle des choses qui explique et légitime la nature des opérations intellectuelles. — « Tu dis très vrai, fils de Callias. En effet, si nous ne pouvons satisfaire à cette question sur tout ce qui est un, semblable à soi et toujours le même (l'unité primitive et les Idées), et sur son contraire (la matière indéfinie), aucun de nous, comme l'a montré le discours précédent, n'entendra jamais rien à quoi que ce soit <sup>2</sup>. »

Faire de *plusieurs un*, c'est définir; faire d'un *plusieurs*, c'est diviser. La définition (qui implique la généralisation) et la division sont en effet les deux principaux procédés logiques que le dialecticien emploie; et ces lois de la pensée sont en même temps les lois des essences.

1. *Phil.*, *ib.*, sqq.

2. *Phil.*, *ib.* Cf. *Phædo*, 266, a, b.

## I. — La division et l'induction.

La *division* (διαίρεσις) comprend tous les procédés analytiques qui découvrent la pluralité dans l'unité. Or on peut descendre de l'unité d'un genre à la pluralité des espèces, ce qui est la division proprement dite; ou de l'unité d'un principe à la pluralité des conséquences, ce qui est la déduction. Le *Sophiste* et le *Politique* contiennent les exemples les plus remarquables de l'analyse par genres et par espèces. L'analyse déductive, que Platon met en œuvre dans son *Parménide* avec une vigueur et une subtilité incomparables, fait pour les jugements ce que la division par espèces fait pour les notions. Comme la division par espèces, la déduction nous fait connaître les rapports de participation mutuelle des Idées.

La méthode de division a encore un autre avantage. C'est un moyen de vérifier la valeur de nos conceptions indépendamment de leurs objets mêmes. En effet, nos conceptions sont nécessairement fausses si les conséquences que l'analyse en déduit se contredisent ouvertement entre elles<sup>1</sup>. Cette contradiction intime des notions suffit pour réfuter un système sans même qu'on ait besoin de consulter la réalité. Si au contraire nos conceptions s'accordent entre elles, il s'ensuit qu'elles expriment, sinon le *réel*, du moins le *possible*, qui a toujours son fondement dans l'existence de quelque Idée. En géométrie, par exemple, la contradiction indique un désaccord de la pensée, non seulement avec la vérité, mais par là même avec la réalité. Au contraire, toute déduction exacte indique un accord, sinon avec la réalité actuelle des choses particulières, du moins avec la vérité éternelle, qui est elle-même la réalité suprême.

La méthode analytique a donc une valeur absolue comme moyen de réfutation, et une valeur relative

1. *Soph.*, 230, b.

comme moyen d'établir une doctrine; car elle en montre seulement la possibilité, relativement à une hypothèse préalable <sup>1</sup>. De là la nécessité d'une méthode qui n'atteigne pas seulement les notions, mais les êtres eux-mêmes. La division et la déduction, absolues quand elles *nient*, ne peuvent fournir aucune *affirmation* absolue tant qu'on ne les a pas fécondées par un procédé supérieur. Mais une fois que ce procédé les aura mises en possession d'un objet existant, tout ce qui était vrai de nos notions s'appliquera aux choses mêmes avec une égale certitude, et nous verrons la réalité se soumettre aux lois de la pensée. Ce procédé supérieur, qui fournit à l'analyse ses principes, est l'induction, qui emprunte elle-même toute sa valeur aux Idées universelles <sup>2</sup>.

## II. — La définition.

La méthode logique aboutit à la définition, où se fixent ses résultats. L'analyse a développé la pluralité, la synthèse a découvert l'unité; c'est dans la définition que se formule le rapport des deux termes, le *nombre* qui enveloppe l'un et le *multiple* dans une relation déterminée <sup>3</sup>.

La définition contient donc deux éléments: le premier fait voir en quoi l'objet *diffère* des autres; le second fait voir en quoi il leur *ressemble*; l'un est la *différence*, l'autre est le *genre*.

Platon n'a jamais nié la nécessité de la différence spéci-

1. « Si l'on venait à attaquer le principe que tu as posé, 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? » *Phædo*, loc. cit. Cette première vérification, à elle seule, serait insuffisante. Platon, dans la *République*, appelle lui-même *hypothèses* les principes non prouvés de la déduction.

2. Voir livre I<sup>er</sup>, la *Théorie de l'Induction*.

3. Aristote, s'inspirant de Platon, appelle aussi la définition *une sorte de nombre*. (*De part. anim.*, VIII, 169, 1, 30.)

fique dans la définition. Il l'affirme, au contraire, en beaucoup d'endroits <sup>1</sup>.

Cependant l'élément particulier que contient la définition lui semble bien inférieur en importance à l'élément général. Le particulier, en effet, n'a pour la science qu'une valeur relative : c'est un degré qu'elle franchit pour aller plus loin. La science ne recherche-t-elle pas les raisons ou principes des choses, τὰ αἰτία, τὰς ἀρχάς? — Or, à tous les points de vue, c'est le général qui est la raison du particulier; l'individuel a sa loi, sa fin, sa cause et son essence dans l'universel. Sa loi, — car la loi est une vérité générale qui domine et contient en elle les faits particuliers, comme le principe contient les conséquences. Sa fin, — car pourquoi les objets particuliers sont-ils dans un perpétuel changement? C'est qu'ils n'ont pas en eux-mêmes leur bien et leur perfection; s'ils l'avaient, à quoi bon changer? Le multiple fait effort pour rentrer dans l'unité; le variable, pour se conformer à l'immuable; l'individu, pour réaliser le type universel de son espèce. De plus, entre le général et le particulier, on peut établir le rapport de la cause à l'effet. Toute cause contient en elle-même, sous la forme de l'unité, la multiplicité de ses effets possibles. Elle les conçoit dans leur généralité avant de les réaliser dans leurs détails. Toute vraie cause est intelligente et ne pourrait produire les espèces si elle n'avait pas l'idée du genre. Enfin, puisque le particulier

1. Nous avons déjà cité le passage du *Theétète* où il définit le soleil le plus brillant de tous les corps célestes qui tournent autour de la terre; il oppose cette définition par la différence aux définitions imparfaites où l'on se contente d'énumérer toutes les qualités de l'objet sans en déterminer les qualités spécifiques. Dans le *Gorgias*, Socrate reproche à son adversaire d'avoir défini la rhétorique l'art de persuader, sans ajouter en quoi elle diffère des autres arts qui produisent également la persuasion. Dans le *Philèbe*, enfin, nous avons vu qu'il reproche à l'école éristique de se tenir dans les généralités vagues, lorsque la vraie science exige quelque chose de déterminé et de distinct.

ne serait rien sans le général, on peut dire qu'il lui emprunte et sa possibilité éternelle et sa réalité actuelle, c'est-à-dire qu'il lui emprunte son *essence*. L'individu n'existe donc, selon Platon, que dans l'universel, par l'universel et en vue de l'universel.

La définition a pour but d'exprimer l'essence d'un objet, c'est-à-dire l'unité à laquelle il participe sous un rapport déterminé : car celui qui ne connaîtrait qu'une unité vague et une généralité vide ne pourrait prétendre à la science : c'est par une progression régulière qu'il faut s'élever à l'unité en prenant le multiple pour point de départ.

En résumé, la définition est l'expression d'un rapport harmonique entre le particulier et le général, et par conséquent d'une Idée. Les éléments de l'Idée, l'identité et la différence, le même et l'autre, l'être et le non-être, l'un et le multiple, se retrouvent dans la définition. Ils sont tous les deux nécessaires, quoique de valeur diverse : le premier est absolu, le second est relatif. La définition est une forme logique dont l'Idée est le principe métaphysique.

J'ai dit le *principe* et non le *résultat*. Il ne faudrait pas croire, en effet, que la définition donne l'essence, dont elle suppose au contraire la connaissance préalable. Aucune des opérations auxquelles la définition se ramène (analyse et induction) ne peut créer en nous la conception des Idées. La définition ne peut donc s'expliquer, selon Platon, que par une intuition directe de l'intelligible, dans laquelle se résolvent en dernière analyse toutes les opérations logiques.

## CHAPITRE II

### MÉTAPHYSIQUE DE LA DIALECTIQUE PLATONICIENNE

- I. LA RÉMINISCENCE. — Distinction de la réminiscence et de l'innéité. La réminiscence est-elle pour Platon un symbole, un dogme, une opération intellectuelle. Réfutation de la proposition sophistique : on ne peut chercher ce qu'on ne connaît pas. Distinction de la science virtuelle et de la science actuelle. Nécessité d'une union primitive entre l'intelligence et l'intelligible; symboles par lesquels Platon la représente.
- II. L'INTUITION. — Allegories platoniciennes sur la vie antérieure. — Comment le problème de la participation reparait à propos de la connaissance intuitive. Rapports de l'intelligence avec l'intelligible. Retour au *Sophiste*. La passivité et l'activité dans la connaissance. Comparaison de la doctrine platonicienne avec celle des mégariques. Retour au *Parménide*. L'idée de la science nécessaire à la science des idées. Unité suprême de la pensée et de l'être dans l'intuition rationnelle.

Il y a une faculté qui nous met en rapport direct avec l'intelligible sans les intermédiaires de la logique discursive : — l'intuition rationnelle ou νόησις.

C'est pour expliquer le mode d'action de cette faculté dans la vie présente que Platon emprunte à Socrate l'hypothèse de la réminiscence.

I. La *réminiscence* est le souvenir d'un objet, produit par la vue d'un autre objet ayant un rapport avec le premier <sup>1</sup>. Ce rapport est de deux sortes : c'est une ressem-

1. *Phaed.*, 73.

blance ou une dissemblance, car les deux grandes Idées du *même* et de *l'autre*, de *l'identité* et de la *différence*, dominent toutes choses.

Quand c'est la ressemblance qui produit le souvenir, nous jugeons immédiatement si l'image représente exactement l'original, ou si elle est imparfaite <sup>1</sup>. — Or c'est la ressemblance du sensible à l'intelligible qui nous fait penser aux Idées. C'est en voyant des arbres égaux ou des pierres égales que nous concevons l'égalité en soi.

Cette Idée de l'égalité est nécessairement *antérieure* à la connaissance des objets égaux, car, pour appliquer une mesure, il faut la posséder à l'avance. « Avant que nous ayons commencé à voir et à entendre, et à faire usage de nos autres sens, il faut que nous ayons eu connaissance de l'égalité intelligible, pour lui rapporter, comme nous le faisons, les choses égales sensibles, et voir qu'elles aspirent toutes à cette égalité sans pouvoir l'atteindre. Mais n'est-il pas vrai qu'immédiatement après notre naissance nous avons fait usage de la vue, de l'ouïe et des autres sens? — Oui. — Il faut donc qu'avant ce temps-là nous ayons eu connaissance de l'égalité. — Oui. — Et par conséquent, il faut que nous l'ayons eue avant notre naissance <sup>2</sup>. »

Nous l'avons eue d'une certaine manière avant de naître : cela est nécessaire; mais nous l'avons perdue d'une certaine manière en naissant : cela n'est pas moins nécessaire, puisqu'il faut l'occasion des objets sensibles pour en réveiller le souvenir. Notre raison actuelle n'est donc que la mémoire d'un passé qui remonte au delà de notre naissance <sup>3</sup>.

La réminiscence est-elle pour Platon un symbole, un

1. *Phæd.*, 74, a.

2. *Ib.*

3. Il ne faut pas confondre (comme de Gérando par exemple) la réminiscence de Platon avec l'*innéité*, bien que les deux

dogme, ou une opération intellectuelle? Nous sommes portés par nos idées modernes à n'y voir qu'un mythe philosophique, et les allégories du *Phèdre* sur le voyage des âmes semblent confirmer cette pensée. Mais il y a ici une confusion à éviter. Distinguons avec soin la doctrine de la préexistence des âmes, intimement liée à celle de la réminiscence, des symboles poétiques sous lesquels Platon représente la vie antérieure. Autre chose est d'affirmer cette vie, autre chose de la décrire. De même, Platon distingue soigneusement le fait certain d'une vie future des hypothèses incertaines au moyen desquelles on essaye de s'en faire une idée. La même distinction s'applique à la préexistence, qui est pour lui inséparable de l'idée d'immortalité, comme nous le verrons en étudiant ses doctrines sur la destinée de l'âme. La préexistence est pour lui tout à la fois un dogme vénérable, transmis par l'antiquité, et une vérité philosophique. Quant à la rémi-

théories aboutissent à des conclusions analogues. La *réminiscence* exclut l'*innéité* proprement dite. Nous ne recevons pas en naissant les Idées; nous les perdons plutôt. Platon s'explique formellement sur ce sujet : — « *Naissions-nous avec des connaissances, ou nous ressouvenons-nous ensuite de ce que nous connaissions déjà?... Celui qui sait peut-il rendre raison de ce qu'il sait, ou ne le peut-il pas? — Il le peut sans doute. — Et tous les hommes paraissent-ils pouvoir se rendre raison des choses dont nous venons de parler? — Je le voudrais bien, mais je crains fort que demain il n'y ait plus un seul homme capable de le faire... — Par conséquent, nos âmes existaient déjà avant qu'elles parussent sous cette forme humaine; elles existaient sans enveloppe corporelle; dans cet état, elles savaient. — A moins que nous ne disions, Socrate, que nous avons acquis toutes ces connaissances en naissant; et voilà le seul temps qui nous reste [c'est proprement l'innéité]. — Bien! mon cher; mais en quel temps les avons-nous perdues? car nous ne les avons plus aujourd'hui, comme nous venons d'en convenir. Les avons-nous perdues dans le même temps que nous les avons apprises? ou peux-tu marquer un autre temps? — Non, Socrate, et je ne m'apercevais pas que ce que je disais ne signifie rien. » (*Phédo*, 76.)*

niscence, c'est une doctrine sérieuse qui se rattache à l'ensemble du platonisme.

La théorie de la réminiscence, en effet, se relie par plusieurs points à la théorie des Idées. Elle est d'abord en harmonie parfaite avec la conception du *sensible* comme image imparfaite de l'*intelligible*. La sensation ne nous fait pas connaître l'essence des choses ; cependant elle est un moyen d'arriver à cette connaissance. Elle doit donc être une simple *occasion* qui éveille en nous une connaissance implicite analogue au souvenir.

La doctrine de la réminiscence se rattache en outre à la réfutation de cette proposition des sophistes, que l'on ne peut rechercher ce que l'on ne sait pas. L'objection est certainement profonde : « Il n'est pas possible à l'homme, disaient les sophistes, de chercher ni ce qu'il sait ni ce qu'il ne sait pas ; car il ne cherchera point ce qu'il sait, puisqu'il le sait et que cela n'a point besoin de recherche ; ni ce qu'il ne sait point, par la raison qu'il ne sait pas ce qu'il doit chercher <sup>1</sup>. » Dans la supposition même où l'on trouverait enfin ce qu'on ignorait d'abord, comment pourrait-on savoir qu'on a trouvé précisément ce que l'on recherchait, puisqu'on n'en avait auparavant aucune connaissance. La science ne peut avoir son origine dans l'ignorance absolue. Elle doit être le développement ultérieur d'une science primitive, confuse et générale. Platon se prémunit contre l'objection des sophistes en disant que savoir, c'est simplement se ressouvenir de ce qu'on avait oublié.

Il distingue par là deux espèces de science <sup>2</sup> : la science dont on a la possession ( $\kappa\tau\eta\sigma\iota\varsigma$ ) et celle dont on a l'usage ( $\epsilon\tilde{\xi}\iota\varsigma$ ). « Si, ayant pris à la chasse des oiseaux sauvages, des ramiers ou quelque autre espèce semblable, on les

1. *Meno*, p. 80, c ; 86, b.

2. *Théét.*, 131, c.

élevait dans un colombier, nous dirions à certains égards qu'on a toujours ces ramiers, parce qu'on en est possesseur. N'est-ce pas? — Oui. — Et à d'autres égards qu'on n'en a aucun; mais que, comme on les tient enfermés dans une enceinte dont on est le maître, on a le pouvoir de prendre et d'avoir celui qu'on voudra, toutes les fois qu'on le jugera à propos, et ensuite de le lâcher<sup>1</sup>. Nos idées ressemblent à ces ramiers. Elles habitent notre pensée; mais tantôt nous les possédons sans en faire usage, tantôt nous en usons et, les saisissant pour ainsi dire, nous les fixons sous nos regards. Comment ne pas reconnaître dans cette distinction ce qu'Aristote appellera plus tard la science en puissance et la science en acte<sup>2</sup>? Ce que l'une enveloppe dans son obscurité, l'autre le développe et le met en lumière. Mais, pour que ce passage intérieur de la simple possession à l'usage actuel se produise en nous, il faut une occasion extérieure, qui est la sensation.

Platon a distingué la cause simplement occasionnelle de la cause véritable. Autre chose, dit-il dans le *Phédon*, est la cause productrice, et autre chose la condition sans laquelle elle ne pourrait agir. Il a fait l'application de ce principe à la théorie de la connaissance. Pour que la raison, en effet, affirme l'existence de l'être intelligible, en dehors et au delà des phénomènes sensibles, il ne suffit pas que la vue de ces phénomènes lui en fournisse l'occasion; il faut qu'elle ait en outre, de l'objet de sa croyance, une connaissance implicite. Elle ne le cherche que parce qu'elle le possède déjà imparfaitement; elle ne l'aime, elle ne le désire, que parce qu'elle le sent déjà en elle-même; elle ne veut s'unir complètement à lui que

1. *Théét.*, 197, b; 191, c.

2. Voir aussi, sur le double souvenir, l'un avec la conscience de la connaissance passée, l'autre sans cette conscience, *Phileb.*, 34, b, sqq.

parce que l'union est déjà commencée <sup>1</sup>. Le suprême intelligible, qui est en même temps le suprême désirable, est donc déjà présent à notre âme; de même qu'il se communique à l'univers et l'anime de sa vie, de même il se donne à notre intelligence et la rend capable de connaître. Il y a, dit Platon, une partie supérieure de l'âme par laquelle elle touche au divin et s'y tient suspendue; par là elle est moins un fruit de la terre qu'un fruit du ciel, *φῦτον οὐκ ἐγγεῖτον, ἀλλ' οὐράνιον* <sup>2</sup>. Cette partie haute, qu'un dieu habite, c'est la Raison <sup>3</sup>.

Union de l'âme avec l'intelligible, — voilà l'origine et aussi la fin de notre vie intellectuelle. Sans cesse Platon représente la connaissance pure comme un hymen divin de la raison avec la vérité. « Celui qui a l'amour de la science aspire naturellement à l'être, et loin de s'arrêter à cette multitude de choses dont la réalité n'est qu'apparente, son amour ne connaît ni repos ni relâche jusqu'à ce qu'il soit parvenu à *s'unir à l'essence de chaque chose* par la partie de son âme qui seule peut s'y unir à cause des rapports intimes qu'elle a avec elle; de telle sorte que cette union, cet *accouplement divin* ayant produit l'intelligence et la vérité, il atteigne à la *connaissance de l'être et vive dans son sein d'une véritable vie*, libre enfin des douleurs de l'enfantement <sup>4</sup>. »

Dans le *Phèdre*, la vie antérieure est représentée comme une vue directe des essences. L'âme, vivant d'une vie supra-sensible, a contemplé sans voiles le bien en soi, le beau en soi, la science véritable et la vraie intelligence <sup>5</sup>. Ce sont là des symboles, sans doute, et Platon

1. *Banquet*, 208. L'amour est fils de la richesse et de la pauvreté.

2. *Timée*, 90, a.

3. *Ἀὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστην δέδωκε. Tim.*, 90, a.

4. *Républ.*, VI.

5. *Phædr.*, 126, a.

nous en avertit lui-même dans le *Phèdre* <sup>1</sup>. Mais on peut dégager de ces formes poétiques des principes de philosophie qui se réduisent aux suivants :

Il y a une connaissance synthétique de la vérité universelle qui rend toutes les autres connaissances possibles, loin d'en être elle-même le résultat.

Cette connaissance primitive a son origine dans quelque condition supérieure à la vie sensible et temporelle.

Cette condition est une union de l'âme avec la vérité et l'être, et cette union est proprement l'intuition rationnelle, libre de « l'enfantement » et du devenir.

II. Maintenant, cette union va-t-elle jusqu'à l'unité? en quoi consiste-t-elle métaphysiquement? comment peut-elle s'établir, puis cesser, pour s'établir de nouveau? Sur des questions aussi difficiles, ne nous étonnons point de trouver Platon hésitant et plus porté à répondre par des mythes que par des théories.

C'est ordinairement le dogme oriental et pythagoricien de la chute des âmes qui fournit à Platon ses mythes sur la contemplation des essences dans la vie antérieure. L'âme, d'après *Phèdre* <sup>2</sup>, voyage à la suite des dieux, c'est-à-dire des astres immortels conduits par une âme supérieure à la nôtre. Dans le *Timée*, Dieu donne à chacun des astres une âme générale à laquelle les âmes des animaux sont empruntées, et qui, voyageant dans chaque astre, contemple les essences et l'ordre du monde. « Faisant monter ces âmes comme dans un char, il leur fit connaître la nature de l'univers (τὴν τοῦ παντός φύσιν ἔδειξε). » Les âmes ont donc connu l'universalité des choses, et aussi les essences éternelles, avant leur vie présente. Les âmes individuelles participaient dès lors à l'âme des astres, qui elle-même participe à l'âme univer-

1. *Phædr.*, 125.

2. *Ibid.*

selle; celle-ci, à son tour, participé à la raison divine. Il y avait donc en nous, avant notre naissance, une participation réelle, quoique médiate, à la raison éternelle. Ensuite une loi fatale (*ἀναγκή*)<sup>1</sup> a uni les âmes au corps. Cette relation avec la matière désordonnée a produit dans l'âme un trouble général; les cercles divins dont elle se compose ont été dérangés dans leurs révolutions. De là cette émotion de l'âme qu'on nomme sensation; de là aussi la perte de l'intelligence et du souvenir des Idées<sup>2</sup>.

Ces symboles du *Timée* et du *Phèdre*, qui projettent l'intemporel dans le temps, sont loin d'être l'expression définitive de la pensée de Platon, et plusieurs passages du *Sophiste* ou du *Parménide* prouvent combien ce dualisme primitif de l'âme et de la raison divine, analogue au dualisme du corporel et de l'Idée, satisfait peu Platon.

Le problème de la participation, déjà si embarrassant quand il s'agit du monde sensible, reparait en effet dans

1. *Tim.*, 41, c.

2. « D'après toutes les contrariétés qu'elle éprouve, maintenant comme autrefois, l'âme est d'abord *sans intelligence*, quand elle vient d'être enchaînée à un corps mortel; mais lorsque le courant des substances nutritives nécessaires pour la croissance du corps y entre avec plus ou moins de force, et que les révolutions de l'âme, retrouvant le calme, suivent leur direction propre et s'y affermissent de plus en plus avec le temps, alors les cercles tournent chacun de la manière qui convient à sa nature; leurs circonvolutions prennent une forme régulière, et, distinguant avec justesse la nature du *même* et la nature de l'*autre*, elles achèvent de rendre sensé celui qui les possède en lui-même. » (*Timée*, p. 41, b.) La science et la réminiscence redeviennent possibles, et les souvenirs que le contact de la matière avait obscurcis retrouvent peu à peu leur netteté. — « Les mouvements qui ont lieu dans notre tête ayant été altérés dès la naissance, chacun de nous doit les redresser en étudiant les harmonies de l'univers, et c'est ainsi qu'en rendant ce qui contemple semblable à ce qui est contemplé, comme cela devait être dans l'état primitif, nous devons atteindre à la perfection de cette vie excellente, proposée aux hommes par les dieux pour le présent et pour l'avenir. »

les rapports de l'intelligence humaine avec l'intelligible.

On se rappelle le passage du *Sophiste* où Platon critique l'école de Mégare. « Vous dites qu'il faut distinguer la génération et l'être? — Oui. — Que c'est au moyen de la sensation que nous communiquons par le corps avec la génération, et que c'est *au moyen de la raison* que nous communiquons par l'âme avec la *véritable essence*, que vous prétendez toujours semblable à elle-même, tandis que la génération est toujours variable? — C'est encore ce que nous disons. — Mais, chers amis, qu'est-ce donc, dans ces deux cas, que la communication dont vous parlez? N'est-ce pas ce que nous venons de dire? — Eh quoi? — Une *passion* ou une *action*, résultat de la puissance de deux objets mis en relation <sup>1</sup> » — Ce passage est du plus haut intérêt, à cause de son rapport avec la théorie d'Aristote sur la puissance et l'acte. La connaissance, dit l'étranger éléate dans une objection qui a d'ailleurs un caractère tout provisoire <sup>2</sup>, résulte d'une passion et d'une action, puisque la pensée *connait* et que l'objet est *connu*. Or cela suppose dans le sujet la puissance de connaître, dans l'objet la puissance d'être connu : la première est active, la seconde passive. Quand ces deux puissances se réalisent, quand elles passent, pour employer les expressions du *Théétète*, de la simple possession ou  $\kappa\tau\eta\sigma\iota\varsigma$  à l'usage ou  $\xi\zeta\iota\varsigma$ , la connaissance a lieu. Aristote adoptera plus tard une théorie analogue pour la connaissance sensible, et il appellera la perception l'*acte commun du sensible et du sentant*. Mais il n'admettra pas que l'être connu soit nécessairement dans l'état de passion, tandis que l'être connaissant est actif. Platon ne l'admet pas davantage. L'objection, en effet, a un caractère tout matérialiste; c'est aux Ioniens que l'étranger éléate l'em-

1. *Soph.*, p. 158.

2. Voir, sur ce caractère provisoire et relatif des objections, l'analyse du *Sophiste*, livre II.

prunte, car sa méthode consiste à opposer l'un à l'autre les systèmes contradictoires pour en faire sentir l'insuffisance. La théorie du sujet actif et de l'objet passif est une comparaison grossière empruntée au monde sensible. Celui qui frappe un objet ou qui le met en mouvement est actif, et l'objet est passif. Un moteur suppose nécessairement un objet mû. Mais la connaissance est-elle un mouvement? Voir un objet, est-ce produire un changement en lui? Même dans la connaissance sensible, l'action ne correspond pas nécessairement à la passion. L'œil qui voit le soleil ne modifie en rien le soleil lui-même. C'est ce que l'école de Mégare opposait aux objections des Ioniens, et jusqu'à présent Platon est certainement d'accord avec les Mégariques; il n'admet pas que la puissance active dans le sujet corresponde nécessairement à la puissance passive dans l'objet, ce qui serait le renversement de la théorie des Idées et l'adoption du système de Protagoras <sup>1</sup>.

L'action du sujet connaissant est réelle; mais la passivité de l'objet connu est tout abstraite; elle n'existe que dans la forme de la proposition : *on connaît ce qui est connu*.

Et pourtant Platon n'est pas d'accord de tout point avec les Mégariques. Ceux-ci retiraient à l'objet connu non seulement la puissance passive, mais même la puissance active. « Que disent-ils donc? — Ils contestent ce que nous venons d'établir sur l'être *avec les enfants de la terre*. — Quoi? — Nous avons cru bien définir les êtres par la puissance d'exercer ou de souffrir une action quelconque, si petite qu'elle soit. — Oui. — A cela ils

1. Voir, dans le *Théétète*, l'exposition de la maxime πάντων μέτρον et de la relativité ou passivité mutuelle du sujet et de l'objet. Grote (*Plato*, t. II, *Théét.*) a bien vu l'identité de cette doctrine protagoréenne avec celle que nous trouvons dans le *Sophiste* sur l'agent et le patient; mais il a eu tort de prendre cette doctrine du *Sophiste* pour la vraie doctrine de Platon.

disent que, *quelle que soit cette double puissance, elle appartient à la génération, mais que ni la puissance passive ni la puissance active ne conviennent à l'être.* — N'est-ce pas bien dit? — Nous leur dirons à notre tour que nous voudrions bien les voir déclarer plus nettement encore s'ils avouent que l'âme connaît et que l'être est connu. — Sans doute, ils l'avoueront. — Eh bien donc, connaître et être connu, est-ce à votre avis être actif? ou est-ce être passif? ou est-ce être passif et actif tout ensemble? ou bien encore l'un est-il action, l'autre passion? ou enfin ni l'un ni l'autre ne sont-ils ni action ni passion? Évidemment ils diront que ce ne sont là ni des actions ni des passions; autrement ils diraient le contraire de ce qu'ils ont avancé tout à l'heure. — J'entends. — C'est-à-dire que, si connaître était une action, l'objet connu serait nécessairement dans un état de passion; d'où il suivrait que l'être connu par la connaissance serait mû, en tant que connu, puisqu'il serait passif; or c'est ce qui a été reconnu impossible de l'être essentiellement en repos. — Fort bien <sup>1</sup>. » Jusqu'ici l'étranger éléate a joué successivement le rôle des Ioniens et celui des Mégariques. Quand il expose l'objection, c'est sous la forme ionienne et protagoréenne, qui fait de la connaissance un mouvement à deux termes, l'un actif et l'autre passif <sup>2</sup>; et quand il répond à l'objection, c'est dans le sens des Mégariques qui nient toute puissance, même active, dans l'objet connu. Maintenant, l'étranger éléate va parler en son propre nom et exposer l'embaras où le met non seulement l'objection ionienne, mais encore la réponse mégarique. On se rappelle ses paroles : — « Quoi? dit-il, par Jupiter! nous persuadera-t-on si facilement que, dans la réalité, le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence, ne conviennent pas à l'être absolu?

1. *Soph.*, 158, sqq.

2. Voir le *Théétète*, 157, τὸ ποιοῦν εἶναι τι καὶ τὸ πάσχον.

que cet être ne vit ni ne pense, et qu'il demeure immobile, immuable, sans avoir part à l'auguste et sainte intelligence? » Telle serait, en effet, la conclusion du système mégarique. Dans la génération, action et passion; dans l'être, ni action ni passion. Or la connaissance est une action ou une passion; là-dessus tout le monde est d'accord. Donc l'être absolu, étant sans *puissance* aucune, ne connaît pas. Cela ne l'empêche point d'être connu, parce qu'il n'est pas nécessaire pour cela d'avoir aucune puissance active et passive; il suffit que ces puissances existent dans le sujet intelligent. Tel est le système mégarique, qui demeure fidèle à la conception éléate de l'Unité abstraite et sans vie.

Maintenant, quelle est l'opinion de Platon lui-même? Une comparaison attentive de ces passages très obscurs du *Sophiste* avec l'esprit général de la théorie des Idées nous semble aboutir au résultat suivant.

Les Ioniens et les Mégariques ont également tort sur un point et raison sur l'autre.

Les Ioniens ont tort de croire que la connaissance rende passif l'objet connu, et les Mégariques ont raison de dire que l'être peut se révéler à l'intelligence sans subir pour cela de modification réelle.

D'autre part, les Mégariques ont tort de retirer à l'être non seulement la passivité, mais même l'activité; et leurs adversaires ont raison d'en conclure que, dans ce cas, si nous connaissons Dieu, Dieu ne nous connaît pas.

Il faut poser la question autrement. La génération a la puissance active et surtout passive; l'être n'a que la puissance active. Qui empêche que la connaissance résulte non pas de l'action du connaissant sur le connu, mais au contraire de l'action de l'être divin sur la pensée humaine? Dans ce cas le terme connu est actif, et le terme connaissant seul est passif, quoiqu'il participe sous un autre rapport à l'activité. Peut-être même, dans

l'intuition de l'intelligence, n'y a-t-il qu'activité de part et d'autre. Une telle hypothèse est interdite aux Éléates, qui excluent toute puissance active de l'être connu; et elle est aussi interdite aux Ioniens, qui mettent l'activité de l'esprit en face d'une matière passive. Mais pour Platon elle est la vérité même, et on pourrait la formuler dans cette proposition évidemment platonicienne : la science résulte de l'action d'une intelligence éternelle sur notre intelligence.

Par rapport à l'intelligence divine qui l'éclaire, l'intelligence humaine semble passive, mais c'est une passion qui n'exclut point l'action, qui l'excite au contraire. C'est cette passivité primitive sous l'action divine qui éveille dans l'âme, comme par une réaction et un retour, l'activité et la vie. Plus on réfléchira à ce grand problème, plus la part de la passivité primitive paraîtra faible; elle s'évanouira dans l'infiniment petit d'un premier instant, peut-être idéal, et il ne restera plus en présence que l'activité de l'âme, répondant par la pensée et par l'amour à l'activité de Dieu : c'est la doctrine d'Aristote.

Les Mégariques demanderont peut-être comment l'activité peut exister en Dieu, sans un changement dans le temps qui le rabaisse au niveau de la génération. Mais la fin du *Sophiste*, le *Parménide*, et plusieurs passages du *Timée* nous font assez prévoir ce que Platon aurait répondu sans doute. Si vous entendez par puissance active le pouvoir d'agir après s'être reposé et de changer ainsi dans le temps, alors il est vrai de le dire : l'être parfait (τὸ παντελὲς ὄν) n'a point de puissance active; mais il a mieux que cela, il a l'activité éternelle. Toujours le même dans son fonds et sa substance, — à tel point qu'il ne faut pas dire : *il a été, il est, il sera, mais seulement il est*, — il produit, du sein de l'éternité où il repose, le mouvement régulier du monde et le mouvement régulier de la pensée humaine, et il n'est pas sorti

pour cela de son repos <sup>1</sup>. Il est donc immobile et mobile tout ensemble, si vous voulez donner le nom de motion éminente, intelligible, à l'intelligence et à l'activité éternelles. Le *Parménide* nous fait assez voir que ces contradictions sont relatives à la pensée de l'homme, au point de vue étroit sous lequel nous embrassons les choses universelles.

La théorie qui précède rappelle celle d'Aristote; mais elle en diffère par un point essentiel; et cette différence, c'est le platonisme tout entier.

Comme Platon, Aristote admettra que la connaissance n'implique point la passivité de l'objet connu.

Comme lui, il admettra que l'objet connu peut être actif, et l'intelligence passive; ou plutôt que la pensée et son objet sont actifs tous les deux, même dans la connaissance sensible.

Comme Platon, Aristote admettra que, dans la connaissance rationnelle, la raison humaine contient un reste de passivité mêlé à l'activité, tandis que la raison divine est une activité invariable, ou plutôt un acte pur.

Mais, dans Platon, Dieu connaît l'homme, tandis qu'Aristote reviendra à la thèse des Mégariques. Il exclura de la pensée divine la connaissance du monde et de l'homme, et par là même, plus conséquent que les Mégariques, il rejettera la théorie des Idées tout entière.

Le *Parménide* vient confirmer l'explication du *Sophiste* que nous avons proposée pour rendre compte d'un passage qui a tourmenté au plus haut point les interprètes.

La discussion préalable du *Parménide* aboutit logiquement à cette conclusion que la connaissance doit être l'action d'une intelligence sur une intelligence, ou plutôt leur pénétration mutuelle au sein de l'unité. « Toi et tous ceux qui attribuent à chaque chose particulière une cer-

1. Καὶ ὁ μὲν δὴ ἅπαντα ταῦτα διατάξας, ἔμεινεν ἐν τῇ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει. (*Tim.*, 42, d.)

taine 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? » Cette réponse va compromettre toute la théorie des Idées. L'Idée est tout à la fois en elle-même et en nous. Si l'on sépare complètement les Idées de l'âme humaine, il en résulte, comme le démontre Parménide, qu'il n'y a plus de communication possible. « Ce qui est en nous ne se rapporte pas aux Idées, ni les Idées à nous; mais les Idées se rapportent les unes aux autres, et les choses sensibles les unes aux autres... Tu conviens que nous ne possédons pas les Idées elles-mêmes, et qu'elles ne peuvent être parmi nous. — Oui. — Or n'est-ce pas seulement par l'Idée de la science qu'on connaît les Idées en elles-mêmes? — Oui. — Et cette Idée de la science, nous ne la possédons pas? — Non. — Donc nous ne connaissons aucune Idée, *puisque nous n'avons pas part à la science en soi*<sup>1</sup>. » — Et d'un autre côté, Dieu qui possède la science en soi, connaît les Idées, mais ne connaît pas le monde sensible ni l'humanité. Ainsi, pour Platon, la science divine et la science humaine sont tellement liées qu'elles subsistent ensemble ou disparaissent ensemble. Si Dieu ne nous connaît pas, nous ne pouvons le connaître, et nous ne le connaissons que par la connaissance même qu'il a de nous et de lui. C'est un des principes les plus essentiels du platonisme, et ce qui le distingue surtout du péripatétisme.

Parménide démontre donc à Socrate la nécessité d'une union intime entre la raison éternelle et la raison de l'homme, entre la vérité et l'intelligence. C'est par l'Idée de la science en soi qu'on peut connaître le bien en soi, le beau en soi, et les autres essences éternelles. Il y a donc parmi les Idées une Idée intermédiaire entre les autres Idées et l'intelligence : c'est l'Idée de la science en

1. *Parm.*, 134, d, e.

soi. Si nous n'en participions pas directement, toute connaissance serait impossible. Disons donc que l'Idée de la science en soi, outre qu'elle subsiste en elle-même, est présente à nos âmes sans se confondre avec elles. Elle constitue la partie supérieure de l'âme, son essence, l'âme en soi; et en tant qu'elle est présente à l'homme, elle s'appelle la Raison. « Que l'âme *elle-même* examine les choses *en elles-mêmes*... » — « Qu'y a-t-il de plus rigoureux que de penser avec la *pensée toute seule*, dégagée de tout élément étranger et sensible, d'appliquer immédiatement *la pure essence de la pensée en elle-même à la pure essence de chaque chose en soi*, sans le ministère des yeux et des oreilles, sans aucune intervention du corps qui ne fait que troubler l'âme et l'empêcher de trouver la sagesse et la vérité, pour peu qu'elle ait avec lui le moindre commerce <sup>1?</sup> » Paroles significatives qui mettent à découvert la vraie pensée de Platon : la raison est pour lui la *pure essence de la pensée* appliquée à la *pure essence de chaque chose en soi*; elle est donc une essence, elle est une Idée; c'est l'Idée de la science en soi; c'est la science en soi elle-même, présente dans l'homme et se communiquant à lui. Dès lors la raison perd son caractère personnel par rapport à nous; elle est en nous, elle est même d'après Platon notre essence; mais, par là, Platon n'entend pas notre individualité, puisque l'essence est universelle et que l'individu est plutôt pour lui un phénomène. La raison immanente à l'homme a un caractère d'universalité et, comme on le dira plus tard, d'impersonnalité. Mais, par rapport à elle-même, la raison est personnelle en ce sens qu'elle se connaît et connaît tout le reste, et qu'elle a la suprême réalité. La raison, par rapport à elle-même, c'est la science en soi.

Dès lors on s'explique que Platon, songeant à la partie haute de l'âme, à son essence pure, ait été sur le point

1. *Phædo*, p. 66.

d'appeler l'âme une *Idée*<sup>1</sup>, mais non dans sa partie impure et mortelle. L'âme, dit-il, va à ce qui est immuable et éternel, comme étant de même nature, *ὡς συγγενής αἰῶσι*. Dès lors aussi, la connaissance des Idées par la raison s'explique. La raison elle-même est une Idée, et nous savons qu'il y a entre les Idées pénétration réciproque, participation mutuelle. Quoi d'étonnant à ce que la raison atteigne la vérité et l'être? Au fond elle est elle-même la vérité, elle est l'être. Le vulgaire aperçoit un abîme entre l'être et la pensée, et il les sépare tellement qu'il ne peut plus ensuite expliquer leur union dans la connaissance; Platon supprime cette séparation sans supprimer la distinction. Dans le point de vue supérieur de l'unité que nous laisse entrevoir le *Parménide*, « la pensée est l'être, l'être est la pensée », comme disait Parménide lui-même. Voilà pourquoi la dialectique idéalise le réel et réalise l'idéal.

En résumé, l'intuition rationnelle ou *νόησις* est l'union de la pensée et de l'existence, c'est la possession naturelle et éternelle de la vérité, c'est l'intimité de l'âme et de l'être. En même temps, c'est le fonds commun sur lequel apparaissent les personnalités individuelles. Mais Platon, préoccupé de l'universel, néglige de nous expliquer l'individu; ou, quand il veut l'expliquer, le secret se dérobe à lui comme à tous les autres philosophes: il est tenté d'apercevoir partout les Idées, seulement les Idées, avec leurs « rapports » innombrables, *κοινωνίαι*, d'où naît, dit-il, l'infinité des apparences sensibles et des sensations qui leur correspondent. L'opinion et la sensation se rapprochent peu à peu de la raison, dont elles avaient été d'abord si profondément distinguées, et la sensation ne semble plus être autre chose qu'une pensée confuse, de même que le sensible se résout dans un mélange confus

1. Voir le *Théétète*, 184, et plus haut, p. 128.

des Idées. Les phénomènes corporels et les opinions individuelles ne sont plus que des relations multiples au sein de l'unité; l'imperfection, toujours distincte de la perfection, n'en est cependant plus séparée. Tel est l'idéalisme, le monisme immanent vers lequel est entraîné Platon toutes les fois qu'il essaye de creuser le problème. Mais, si le problème de la connaissance rationnelle l'attire, la solution l'inquiète, et il préfère le plus souvent se mettre à l'abri derrière les symboles ou les dogmes.

## CHAPITRE III

### DE LA CERTITUDE ET DE L'ERREUR

- I. DE LA CERTITUDE. — L'Idée de la science, principe de toute certitude. Qu'il n'y a ni affirmation, ni négation, ni doute possible sans l'Idée de la vérité absolue.
- II. DE L'ERREUR. — Théories du *Théétète*, du *Ménon*, du *Sophiste* et du *Cratyle*. Comment la dernière explication de l'erreur se trouve dans la participation mutuelle des Idées et dans l'Idée du non-être.

I. La croyance de Platon à la pénétration réciproque de la pensée et de l'être, de l'âme et de la vérité, explique l'autorité objective qu'il accorde, parfois avec excès, aux conceptions de l'intelligence. Tout ce qui est dans la raison est pour lui dans les choses; la pensée pure et l'être pur sont identiques à leur origine, et s'il fallait établir des degrés de dignité entre la pensée et l'existence réalisée, ce n'est pas à l'existence, mais à la pensée, que Platon donnerait le premier rang. Dans le *Timée*, nous verrons Dieu produire et ordonner toutes choses sur son Idée et en vue de son Idée. Le premier principe, le Bien, enveloppe l'être universel, l'univers, mais ne donne de réalité à cet être qu'en se le rendant intelligible par son Idée. L'Idée ou l'intelligibilité est donc le fonds substantiel de l'existence universelle, avec laquelle d'ailleurs elle se confond au sein du Bien.

De là la certitude absolue de la raison. Cette certitude, se communiquant à la pensée tout entière quand la pensée se conforme aux lois de la raison, met l'âme humaine en possession de la vérité éternelle.

La certitude de la raison est impliquée dans tout acte de la pensée, et aucune opération logique, d'après Platon, ne serait possible si elle ne contenait pas l'affirmation de la raison par elle-même. N'y a-t-il pas, en effet, une Idée nécessaire et absolue que suppose toute opération de la pensée, à savoir l'Idée même de la pensée en soi ou de la science en soi? « C'est seulement par l'Idée de la science, dit Platon dans le *Parménide*, que nous pouvons connaître. » Et en effet, toutes les fois que je pense, je conçois nécessairement, sous une forme implicite, l'idéal même ou, si l'on veut, la réalité même de la pensée et de la vérité, de la science et de la certitude. Un jugement peut-il avoir lieu dans mon esprit sans une notion plus élevée qui me fasse concevoir en général, comme essence nécessaire de toute pensée, la connaissance d'un objet réel par un sujet pensant, ou, en d'autres termes, de l'intelligible par une intelligence? Dans ce rapport de la vérité et de la pensée consistent la science et la certitude, dont l'idéal est ainsi présent à mon intelligence comme une fin à laquelle elle doit atteindre. Quand nous disons : *je suis certain*, et même quand nous disons : *je doute*, — nous comparons notre science ou notre incertitude à ce type suprême de la « science en soi » identique à la « vérité en soi », et nous jugeons si l'un des termes est conforme à l'autre, si l'image est conforme à l'original.

Mais, par cela même que cette Idée de la science véritable est toujours présente à notre esprit, nous y participons naturellement, et l'idéal est déjà en partie réalisé dans l'âme : il est réalisé dans la raison, dans la *νόησις*. Il y a donc une certitude dont l'âme est en possession par sa nature même et qu'elle ne peut jamais perdre, même dans le scepticisme le plus absolu : dire que rien n'est

absolument vrai, c'est encore concevoir la vérité d'une manière absolue. Ainsi la science en soi n'est point séparée de nous par un intervalle infranchissable, comme le croyait d'abord Socrate en entendant les objections de Parménide. La science pure existe et en elle-même et en nous; elle constitue un fonds de certitude sur lequel peuvent s'appuyer toutes les constructions logiques.

Nous comprenons maintenant pourquoi la science ne peut se définir, et pourquoi l'entretien de Socrate et de Théétète n'aboutit point à une définition véritable. Socrate montre que ceux qui veulent définir la science la définissent avec elle-même. Tout ce qu'on peut dire, c'est que la science a pour objet les Idées et la vérité, et qu'elle provient de la raison ou νοῦς; mais la science ne se définit pas et ne se décompose pas. Il n'y a pas d'autre terme de comparaison pour la science que la science elle-même, et il est impossible de parler de la science sans employer des mots, « tels que connaître, savoir, concevoir, ignorer », qui déjà renferment l'idée de la science<sup>1</sup>. La science ne peut que prendre conscience d'elle-même dans la simplicité de sa pure essence. Cette conscience est le type de la certitude; elle est le point de départ de la logique, et en même temps elle en est le but; car l'Idée de la science en général est pour Platon la dernière mesure, le dernier terme de comparaison dans toutes les recherches particulières. Au-dessus ou au delà, il n'y a rien. Le rationnel, dans sa pureté, est le terme de notre activité intellectuelle.

II. Telles sont les doctrines de Platon sur la science et la certitude. Mais il est une chose plus difficile à expliquer que la science: c'est l'erreur. La difficulté est plus grande encore pour Platon que pour tout autre; le *Théétète*, le *Ménon* et le *Sophiste* montrent assez combien cette ques-

1. *Théét.*, 196, e.

tion le préoccupait. C'est qu'il retrouvait là l'éternel problème dont il cherchait en vain la solution.

Les Idées et la perfection existent, mais comment l'imparfait peut-il exister? L'intelligible est réel, mais qu'est-ce alors que la réalité sensible? La vérité existe et la raison la connaît, mais qu'est-ce alors que l'erreur? En toutes choses, ce qui est simple et clair pour Platon, c'est l'existence de l'unité et du bien; ce qui est difficile et obscur, c'est la multiplicité et le mal. Les yeux fixés sur les Idées, il ne voudrait voir qu'elles; ce monde de l'imperfection et de l'erreur lui semble alors comme un rêve pénible dont l'âme est obsédée et dont elle voudrait se réveiller pour ne plus apercevoir que la vérité intelligible<sup>1</sup>. Sous les formes les plus diverses Platon reconnaît un même mystère. Aussi sa théorie de l'erreur est-elle intimement liée à sa théorie du sensible et de la matière conçue comme un non-être relatif. La *matière* explique l'imperfection, elle explique le mal, elle explique le sensible et la sensation : elle explique l'erreur.

On a voulu rendre compte de l'erreur en considérant le faux jugement comme une *méprise* par laquelle nous confondons les deux termes d'une comparaison. Nous avons déjà vu que Platon, dans le *Théétète*, repousse cette théorie<sup>2</sup>. Il y a, dit-il, quatre hypothèses qu'on peut faire, dans le cas où tout faux jugement serait une erreur de comparaison. Si les deux termes vous sont également et parfaitement connus, pas de comparaison possible, ni de méprise; si l'un est connu et l'autre complètement inconnu, même difficulté, car peut-on comparer ce qu'on sait à ce qu'on ne sait pas? Enfin, si les deux termes sont connus, vous ne pouvez plus les confondre, à moins de dire que vous connaissez et ne connaissez pas en même temps le même objet. Et il faut bien, en effet, qu'on

1. *Timée*, 52, b.

2. Voir plus haut, p. 28.

aboutisse à cette proposition, qu'il existe un état de l'âme qui ne soit ni la science ni l'ignorance absolue : l'opinion ; et un état des choses qui ne soit ni l'être ni le non-être : la génération.

On ne peut pas errer sur ce qu'on sait, disaient les sophistes ; et on ne peut pas errer sur ce qu'on ne sait pas, puisqu'on n'en a pas même l'idée. Ce dilemme repose sur le sens absolu qu'on donne au mot de savoir. Sans doute il n'y a pas d'erreur dans le savoir proprement dit ; mais toute pensée est-elle science parfaite ou complète ignorance ? tout être est-il *être absolu* ou *non-être absolu* ?

On trouve dans le *Ménon* une première réponse. De même que la science est une simple réminiscence, de même l'ignorance n'est point absolue : c'est seulement un oubli. « Celui qui ignore a donc en lui-même des opinions vraies sur ce qu'il ignore ? — Apparemment. — Ces opinions viennent de se réveiller comme un songe chez ton esclave. Et si on l'interroge souvent et en diverses façons sur les mêmes objets, à la fin il en aura une connaissance aussi exacte que qui que ce soit <sup>1</sup>. » L'objection des sophistes repose donc sur un faux rapport de contradiction absolue établi entre la science et l'ignorance. Celle-ci n'est point la négation complète de celle-là ; l'ignorance, au fond, est encore la science, mais une science implicite qui existe sous un certain rapport et sous l'autre n'existe pas. Au fond de toutes les objections sophistiques on retrouve la même fausse doctrine sur le rapport des contraires.

Platon se trouvait ainsi amené naturellement à chercher la dernière explication de l'erreur dans la théorie métaphysique du vrai et du faux, de l'être et de son contraire. La question se posait ainsi : l'erreur est-elle l'absolue négation de la vérité ? Si l'on se décide pour l'affirmative,

1. *Ménon*, p. 82, sqq.

l'erreur devient entièrement inexplicable, et le sophiste triomphe. Quand on accusera un sophiste de pratiquer l'art du mensonge et de tromper les hommes en leur faisant prendre l'apparence pour la réalité, il répondra que la notion même d'*apparence* est contradictoire, que la *réalité* seule existe et qu'elle est seule concevable. « Véritablement nous en sommes à une question fort épineuse; car *paraître* et sembler sans *être*, dire sans rien dire de vrai, tout cela présente un abîme de difficultés, et dans tous les temps, autrefois comme aujourd'hui <sup>1</sup>. » C'est, en effet, la question du *phénomène* et de l'*être*, dans laquelle est engagée la philosophie tout entière. « Comment prétendre qu'il y a réellement des paroles et des pensées fausses, et, en s'exprimant ainsi, ne pas tomber en contradiction avec soi-même? C'est ce qu'il n'est pas aisé de comprendre, Théétète. — Et pourquoi? — C'est supposer hardiment que le *non-être* est; autrement le faux ne saurait être. Or voici, mon cher enfant, ce que le grand Parménide nous enseignait jadis quand nous étions à ton âge, et au commencement et à la fin de ses leçons, en prose et en vers: — Jamais, disait-il, tu ne comprendras que ce qui n'est pas est: éloigne ta pensée de cette recherche. » — C'est ainsi que Platon élève sans cesse la logique à la hauteur de la métaphysique.

« Ce qui n'est *en aucune manière*, continue l'étranger éléate, osons-nous l'exprimer? » Le non-être n'est aucune chose; celui qui en parle ne dit donc aucune chose: il parle en ne disant rien; ou plutôt *il faut dire qu'il ne parle pas du tout*. « Tu comprends donc qu'il est impossible et d'énoncer proprement le non-être, et d'en dire quelque chose, et de le concevoir en lui-même; qu'il est insaisissable à la pensée et au langage, à la parole et au raisonnement. » On reconnaît la formule qui termine la septième thèse du *Parménide* sur le « non-être absolu

1. *Soph.*, tr. Cousin, 222, — 230, b.

de l'un », inconcevable et innommable, excluant tous les contraires.

Voici maintenant l'antithèse, qui offre aussi la plus remarquable analogie avec celle du *Parménide*.

Le non-être, disions-nous, est inconcevable et ineffable. Mais, « en établissant que le non-être n'admet ni la pluralité ni l'unité (c'est-à-dire qu'il exclut tous les contraires), je lui ai attribué l'unité, car j'ai déjà dit *le* non-être... En affirmant qu'on ne pouvait ni en raisonner, ni en parler, ni l'exprimer, j'en raisonnais comme de quelque chose d'un. » De même, « en disant les non-existences, ne leur attribuons-nous pas la pluralité du nombre? » En conséquence, ce même non-être qui excluait tous les contraires les admet tous maintenant. Même conclusion dans le *Parménide*.

Le sophiste va triompher de cet embarras. « Tu dis qu'une fausse opinion admet ce qui n'est pas? — C'est tout simple. — Est-ce en admettant que ce qui n'est pas n'est pas, ou bien en admettant que ce qui n'est d'aucune manière existe de quelque manière? — C'est en attribuant quelque existence à ce qui n'est pas. » Mais « nous avons précédemment reconnu que ce qui n'est pas est insaisissable au langage et à la pensée. Nous sommes donc en contradiction avec nos principes, puisque nous définissons l'erreur la conception de ce qui n'est pas et l'attribution de l'être au non-être.

Donc, ou il n'y a pas d'erreur, ou le non-être existe de quelque manière.

C'est à cette dernière conclusion, on le sait, que le *Sophiste* aboutit. L'être, sous certains rapports, n'est pas; le non-être, sous certains rapports, est. Le non-être, par rapport à une chose, c'est simplement ce qui n'est pas cette chose et est autre chose. Le non-être, c'est la partie de l'être que l'on ne considère pas actuellement. De même l'ignorance est la partie de la vérité que l'on ne possède pas actuellement sous la forme explicite de la réminis-

cence. La science répond à l'absolu de l'être; l'ignorance est tout entière dans le non-être relatif.

« Il nous reste à considérer si le non-être se mêle à l'opinion et au discours. S'il ne s'y mêle point, il s'ensuit que tout sera vrai. S'il s'y mêle, l'opinion et le discours seront faux; car penser ou dire le non-être (c'est-à-dire *autre chose* que ce dont il s'agit, et non pas *aucune* chose), c'est proprement ce qui fait le faux dans l'esprit et dans le discours <sup>1</sup>. »

Les noms expriment les *genres*, et les verbes l'*union des genres*. « Les mots ne représentent ni action ni inaction, ni existence d'un être non plus que d'un non-être, tant qu'on ne mêle pas les verbes aux noms <sup>2</sup>. » La vérité et l'erreur ne sont donc pas dans les genres, mais dans la manière dont l'esprit les unit. Aristote, fidèle encore sur ce point à la théorie de Platon, dira plus tard : « Le vrai et le faux sont dans la synthèse de l'esprit <sup>3</sup>. »

Comparons ces deux propositions : « Théétète est assis », et « Théétète, avec qui je parle, vole ». Le premier jugement est vrai, « il dit ce qui est, comme étant, sur ton compte. — Précisément. — Le faux dit *autre chose* que ce qui est. — Oui. — Il dit comme étant ce qui n'est pas. — A peu près. — C'est-à-dire ce qui est *autre que ce qui est sur ton compte*. Car nous avons dit qu'il y a pour chaque chose beaucoup d'être et beaucoup de non-être. » — Ainsi ce faux jugement qui attribue le vol à Théétète, « *parle de quelque chose* <sup>4</sup>. » « S'il ne parlait de rien, ce ne serait pas un discours; car nous avons établi comme impossible que ce qui est un discours ne soit dit de rien. — Cela est parfaitement juste. — Mais *ce qui est autre par rapport à toi*, affirmé de toi *comme étant le même*; ce qui *n'est pas*, affirmé de toi *comme*

1. *Soph.*, p. 252, 254, 257, sqq.

2. *Soph.*, 304, tr. Cousin. — 252, sqq.

3. *Ib.*, 306.

4. *Ib.*, 308.

*étant*; un pareil assemblage de noms et de verbes a tout l'air d'être réellement et véritablement un discours faux<sup>1</sup>. »

Si l'erreur existe dans le discours, elle pourra exister aussi dans ce *discours intérieur* qui est l'opinion, et par lequel l'âme *affirme et nie* en silence. L'erreur pourra exister aussi dans l'imagination, qui est une *combinaison de sensation et d'opinion*<sup>2</sup>. Dans tous les cas, l'erreur est un mélange de genres qui ne peuvent s'unir. Le sujet du faux jugement existe; l'attribut existe aussi, mais il n'existe pas relativement au sujet. L'erreur est donc dans l'affirmation, dans le verbe qui exprime l'union ou la séparation des idées, c'est-à-dire leur rapport.

C'est dans la *participation* que se trouve, en définitive, l'explication de l'erreur. Le *Cratyle* le montre. Dans ce dialogue, Platon distingue les *objets réels* et les *images*, et fait voir que toute image est nécessairement incomplète et mêlée d'éléments étrangers; sinon elle serait indiscernable de l'objet, qu'elle reproduirait de tout point<sup>3</sup>. Donc une image *est* et *n'est pas* l'objet. Les choses visibles sont l'image des Idées intelligibles auxquelles elles participent, elles sont et ne sont pas conformes aux Idées, elles contiennent un mélange d'Idées : conséquemment l'être et le non-être y sont corrélatifs. De là la possibilité de confondre une image avec une autre, de rapporter à une Idée la représentation qui ne lui convient pas, comme quelqu'un qui rapporterait à un homme l'image d'une femme, à une femme l'image d'un homme<sup>4</sup>. Chaque chose étant *ceci* et en même temps *autre* chose, on peut confondre ce par quoi elle est *la même* que l'Idée et ce par quoi elle est *autre*. Dans les Idées pures, chacune étant elle-même sans mélange d'autres Idées, l'erreur est impossible; elle est aussi impossible dans la sphère de

1. *Soph.*, 310.

2. *Ib.*, 311.

3. Voir plus loin notre analyse du *Cratyle*, chap. v.

4. *Ibid.*

l'unité absolue ou du bien ; mais il n'en est plus de même dans la sphère du *mixte* ou du sensible.

Cette théorie est parfaitement d'accord avec toute la doctrine des Idées. Le faux étant une relation entre deux choses vraies, l'apparence sera un rapport entre des réalités ; le phénomène, un rapport entre un être et un non-être ; le sensible, un rapport de confusion entre les choses intelligibles ; la *matière*, enfin, sera le relatif conçu en lui-même et d'une manière générale, par opposition à l'absolu des Idées.

Ainsi Platon arrive toujours, par les voies les plus différentes, à cette conclusion que les Idées seules existent ; tout le reste se résout plus ou moins directement dans une relation des Idées, qui produit le multiple au sein même de l'unité. Cette relation, c'est la matière, origine du sensible, origine de l'imperfection et du mal, origine de l'erreur.

« Eh bien ! puisque nous reconnaissons que les genres sont susceptibles de mélange, n'est-il pas nécessaire de posséder une certaine science pour conduire son raisonnement, quand on veut démontrer quels sont ceux de ces genres qui s'accordent entre eux et ceux qui ne s'accordent pas?... Diviser par genres, ne pas prendre pour différents ceux qui sont identiques, ni pour identiques ceux qui sont différents, ne dirons-nous pas que c'est là l'œuvre de la science dialectique?... C'est donc en quelque endroit semblable que nous trouverons le philosophe, quoique celui-là ne soit pas non plus facile à bien voir. Pourtant la difficulté est ici d'une tout autre sorte que pour le sophiste. — Comment? — L'un *s'enfuit dans les ténèbres du non-être*, et s'y établit comme dans une retraite qui lui est familière ; c'est l'obscurité du lieu qui le rend difficile à reconnaître. Mais pour le philosophe, dont la pensée est en commerce perpétuel avec l'Idée de l'être, c'est à cause de l'éclat de cette région qu'il n'est nullement aisé de l'apercevoir <sup>1</sup>. »

1. *Soph.*, 352, sqq.

## CHAPITRE IV

### RÉSULTATS DE LA DIALECTIQUE, LA PHILOSOPHIE ET LES DIVERSES SCIENCES

- I. LA PHILOSOPHIE. — Qu'elle a son objet et sa fin dans l'idée de la science en soi. Son caractère d'universalité.
- II. LES DIVERSES SCIENCES. Leurs rapports avec la philosophie. Arithmétique, géométrie, stéréométrie, astronomie, musique, physique, psychologie.

#### I. — LA PHILOSOPHIE.

« Si jamais un être peut posséder la science en soi, ne penseras-tu pas que c'est à Dieu seul et à nul autre que peut appartenir la science parfaite? — Nécessairement <sup>1</sup>. » Quant à l'homme qui participe à cette science, « le nom de *sage* est trop grand pour lui et ne convient qu'à Dieu seul; mais celui de philosophe est mieux en harmonie avec la condition humaine <sup>2</sup>. Notre science, en effet, est toujours à venir, et elle varie toujours parce qu'elle n'est jamais complète <sup>3</sup>. « Non seulement nos connaissances naissent et meurent en nous, et nous ne sommes jamais les mêmes par rapport à elles, mais chacune d'elles

1. *Parm.*, 134, c.

2. *Phædr.*, 278, d. *ib.*, 246, a. *Phædr.*, 63, a.

3. *Conv.*, 407.

en particulier éprouve les mêmes vicissitudes. Ce qu'on appelle réfléchir se rapporte à une connaissance qui s'efface; car l'oubli est l'extinction d'une connaissance. Or la réflexion, formant en nous un nouveau souvenir à la place de celui qui s'en va, conserve en nous la science, si bien qu'elle semble la même. Ainsi se conservent tous les êtres mortels; ils ne restent pas absolument et toujours les mêmes comme ce qui est divin <sup>1</sup>. »

L'Idée de la science en soi est un idéal auquel doit tendre toute âme raisonnable. Cet idéal est déjà réalisé imparfaitement en nous, par cela même que nous le concevons avec une certitude absolue; nous pouvons nous en rapprocher sans cesse, nous pouvons presque l'atteindre <sup>2</sup>. La philosophie tient le milieu entre la science parfaite et l'ignorance absolue. Elle occupe, entre la sphère supérieure et la sphère inférieure, la région intermédiaire de l'amour <sup>3</sup>.

La philosophie est proprement l'amour de la Vérité, non de telle ou telle vérité particulière, mais de la Vérité universelle ou des Idées. « Le vrai philosophe n'est présent que de corps dans la cité qu'il habite. Son âme, regardant tous les objets sensibles comme indignes d'elle, se promène de tous côtés, mesurant, selon l'expression de Pindare, et les profondeurs de la terre et l'immensité de sa surface; s'élevant jusqu'aux cieux pour y contempler la course des astres; portant un œil curieux sur la nature intime de toutes les grandes classes d'êtres dont se compose cet univers, et ne s'abaissant à aucun des objets qui sont tout près d'elle. Non seulement un philosophe ne sait pas ce que fait son voisin; il ignore presque si c'est un homme ou un autre animal. Mais ce que c'est que l'homme, et quel caractère le distingue des autres êtres

1. *Conv.*, 407, e.

2. *Conv.*, 241, b. *Σχέδον ἄν τι ἀπτοίτο τοῦ τέλους.* *De Leg.*, VII, 804, c. *De Rep.*, VI, 505, a.

3. *Conv.*, *ibid.*

pour l'action ou la passion, voilà ce qu'il cherche et ce qu'il se tourmente à découvrir <sup>1</sup>. » De ces questions : « *Quelle injustice te fais-tu?* » ou : « *Quelle injustice me fais-tu?* » le philosophe passe « à la considération de *la justice et de l'injustice en elles-mêmes*, du caractère qui les distingue l'une de l'autre et de tout le reste <sup>2</sup>. »

« Reconnaissons qu'il est dans la nature des philosophes de s'attacher à la poursuite de la science qui peut leur dévoiler l'essence immuable, inaccessible aux vicissitudes de la génération et de la corruption; qu'ils *aiment cette science tout entière*, sans renoncer volontairement à aucune de ses parties, grande ou petite, plus ou moins importante <sup>3</sup>. »

« Quand on dit de quelqu'un qu'il aime une chose, veut-on dire qu'il n'en aime que telle ou telle partie ou qu'il l'aime dans sa totalité?... — Dans sa totalité. — Nous ne disons pas de quelqu'un qui fait le difficile en fait de sciences, surtout s'il est jeune et n'est pas en état de se rendre raison de ce qui est utile et ne l'est pas, qu'il aime les sciences et qu'il est philosophe;... mais celui qui montre du goût pour toutes sortes de sciences, qui s'y livre avec ardeur et qui est insatiable d'apprendre, ne mérite-t-il pas ce nom? » — « Les philosophes sont ceux qui sont amateurs du spectacle de la vérité... Les autres hommes, dont la curiosité est toute dans les yeux et dans les oreilles, aiment les belles voix, les belles couleurs, les belles figures et tous les ouvrages où il entre quelque chose de semblable; mais leur intelligence est incapable d'apercevoir et d'aimer le *beau lui-même* .. Or qu'est-ce que la vie d'un homme qui connaît de belles choses, dans une ignorance absolue du *beau lui-même*, et qui n'est pas capable de suivre ceux qui voudraient le lui faire connaître? Est-ce un rêve ou une réalité? Prends garde : qu'est-

1. *Théét.*, C., 123.

2. *Ib.*, 131.

3. *Rép.*, VII, 4.

ce que rêver? N'est-ce pas, qu'on dorme ou qu'on veille, prendre la ressemblance d'une chose pour la chose même? » Ainsi font ces amateurs de spectacles sensibles, qui préfèrent l'ombre à la réalité. Ce sont des amis de l'opinion (φιλόδοξοι) et non des amis de la sagesse (φιλόσοφοι). « Il faudra donc appeler philosophes ceux-là seuls qui s'attachent à la contemplation du *principe essentiel des choses* <sup>1</sup>? »

Ainsi se précise et se formule dans Platon l'Idée antique de la science première. Pour les anciens, le caractère philosophique consistait dans la généralité des idées, sans égard à la diversité accidentelle des objets. Ils définissaient la philosophie la science de l'universel, la science des sciences; et comme le point de vue de la généralité leur paraissait correspondre à ce qu'il y a de plus essentiel dans l'existence, ils définissaient encore la philosophie la science des premiers principes et des premières causes, ou la science de l'être en tant qu'être <sup>2</sup>. Voir la multiplicité dans l'unité, le relatif dans l'absolu, le passager dans l'éternel, le mobile dans l'immuable, c'est le but suprême de la pensée, et la philosophie est cette vision de toutes choses en Dieu.

La philosophie est donc la science maîtresse, régulatrice, synoptique : « Ὁ μὲν γὰρ συνοπτικός (τῶν μαθημάτων) ὁ διαλεκτικός <sup>3</sup>. Les autres sciences ont leur objet et leur fin ailleurs qu'en elles-mêmes; « *elles sont science d'autre chose et non d'elles-mêmes*, tandis que la sagesse est tout à la fois la science des autres sciences et la science d'elle-même <sup>4</sup> ». Aussi la philosophie, essentiellement désintéressée, est-elle le partage des hommes libres <sup>5</sup>,

1. *Rép.*, V, *ibid.* et *passim*.

2. *Soph.*, 254, a.

3. *Rép.*, VII, 537, c. *Id.*, 534, e. 'Αρ' οὖν δοκεῖ σοι ὡσπερ τρίγωνος τοῖς μαθήμασιν ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι.

4. Αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι ἄλλου εἰσὶν ἐπιστήμαι, ἑαυτῶν δ' οὐ, ἡ δὲ μονὴ τῶν τε ἄλλων ἐπιστημῶν ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς. (*Charm.*, 166, c.)

5. *Theét.*, C., 130 et suiv.

parce qu'elle est libre elle-même et indépendante par rapport aux intérêts de la vie vulgaire et aux autres connaissances.

## II. — LES DIVERSES SCIENCES. — LEURS RAPPORTS AVEC LA PHILOSOPHIE

La science, une en soi, se multiplie pour nous et se divise. Elle nous semble « partagée en plusieurs sciences, et quelques sciences paraissent dissemblables entre elles <sup>1</sup> ». Mais, « *comme tout est lié dans la nature, et que l'âme autrefois a tout appris* » (c'est-à-dire qu'elle enveloppe obscurément la science universelle), « rien n'empêche qu'*en se rappelant une seule chose, — ce que les hommes appellent apprendre, — on ne trouve de soi-même tout le reste, pourvu qu'on ait du courage et qu'on ne se lasse point de chercher* <sup>2</sup> ». Cette recherche est l'œuvre de la philosophie. Les autres études ne deviennent des sciences véritables que quand la philosophie, s'emparant de leurs résultats pour les coordonner en vue du bien <sup>3</sup>, embrasse dans son unité la multiplicité de leurs objets et les élève à la hauteur de la science universelle.

Platon passe en revue, dans le VII<sup>e</sup> livre de la *République*, les études qui peuvent servir d'auxiliaires ou de préparation à la philosophie. Il donne le premier rang à la science des nombres, à la condition toutefois qu'on la considère non comme une fin, mais comme un moyen de parvenir à un degré supérieur. « Cette science pourrait bien être une de celles que nous cherchons, qui élèvent l'âme à la pure intelligence et l'amènent à la contemplation de l'être; mais personne ne sait s'en servir comme il faut... Cette science donne à l'âme un puissant élan vers la région

1. *Phileb.*, C., 297. — 55, sqq.

2. *Ménon*, p. 95.

3. *Euthyd.*, 290, c.

supérieure, et l'oblige à raisonner sur les nombres tels qu'ils sont en eux-mêmes sans jamais souffrir que ses calculs roulent sur des nombres visibles et palpables... — Admirables calculateurs (pourrait-on dire aux arithméticiens), de quels nombres parlez-vous? Où sont ces unités telles que vous les supposez, parfaitement égales entre elles, sans qu'il y ait la moindre différence, et qui ne sont point composées de parties? — Ils répondront, je crois, qu'ils parlent de ces nombres qui ne tombent point sous les sens, et qu'on ne peut saisir autrement que par la pensée. — Ainsi tu vois que nous ne pouvons absolument nous passer de cette science, puisqu'il est évident qu'elle oblige l'âme à se servir de la pure intelligence pour connaître la vérité <sup>1</sup>. » Platon ne pouvait manquer d'accorder cette place d'honneur à l'arithmétique générale, puisqu'il y a une analogie frappante entre les nombres et les Idées, qui semblent même parfois se confondre.

La géométrie est voisine de l'arithmétique, bien qu'elle lui soit inférieure comme moins générale, car les lois des nombres dominent celles des figures. « Si la géométrie porte l'âme à contempler l'essence des choses, elle nous convient; si elle s'arrête à leurs accidents, elle ne nous convient pas. Or la moindre teinture de géométrie ne nous permet pas de contester que cette science n'a absolument aucun rapport avec le langage qu'emploient ceux qui en font leur occupation. — Comment? — Leur langage est vraiment plaisant, quoique nécessaire. Ils parlent de quarrer, de prolonger, d'ajouter, et emploient d'autres expressions semblables, comme s'ils opéraient réellement, et que toutes leurs démonstrations tendissent à la pratique. Mais cette science n'a, tout entière, d'autre objet que la connaissance <sup>2</sup>. » Il y a, dit Platon dans le *Politique*, une double science de la mesure. *L'une considère*

1. *Rép.*, VII.

2. *Rép.*, *ibid.*

*la grandeur et la petitesse dans leurs rapports, l'autre absolument et en elles-mêmes.* « Il ne faut pas nous borner à prendre le grand et le petit dans leur rapport l'un avec l'autre; il faut plutôt reconnaître deux sortes de mesures du grand et du petit, selon qu'on les compare entre eux ou au milieu <sup>1</sup>. » Par ce milieu, Platon entend une conciliation des contraires dans un terme parfait et réel, qui est le *convenable*, le *légitime*, le *nécessaire*, *également éloigné des deux extrêmes*, en un mot l'Idée.

À la géométrie se rattache la science des solides ou stéréométrie, que Platon regrette de ne pas voir mieux constituée.

Quant à la science des solides en mouvement, elle occupe la quatrième place. Ce n'est pas, comme on pourrait le croire, parce qu'elle oblige les yeux à regarder en haut : c'est de l'âme et non des yeux qu'il s'agit. « Pour moi, je ne puis reconnaître d'autre science qui fasse regarder l'âme en haut, que celle qui a pour objet ce qui est et ce qu'on ne voit pas, que l'on acquière cette science en regardant en haut, la bouche béante, ou en baissant la tête et clignant les yeux. Tandis que si quelqu'un regarde en haut, la bouche béante, pour apprendre quelque chose de sensible, je nie même qu'il apprenne quelque chose, parce que *rien de sensible n'est objet de science*, et je soutiens que de cette manière son âme ne regarde point en haut, mais en bas, fût-il couché à la renverse sur la terre ou sur la mer... Certes les ornements dont la voûte des cieux est décorée doivent être considérés comme ce qu'il y a de plus beau et de plus accompli dans leur ordre; néanmoins, comme toute cette magnificence appartient à l'ordre des choses visibles, j'entends qu'il la faut considérer comme très inférieure à cette magnificence véritable *que produisent la vraie vitesse et la vraie len-*

1. *Polit.*, 284, e.

teur, dans leurs mouvements respectifs, et dans ceux des grands corps auxquels elles sont attachées, selon le vrai nombre et toutes les vraies figures <sup>1</sup>. »

Les mouvements respectifs des Idées désignent ici, non des mouvements sensibles, mais des rapports et des lois intelligibles. Le mouvement, comme tout le reste, a son Idée, dont la relation avec les Idées du même ordre produit une astronomie supérieure. La beauté dont notre ciel resplendit est le symbole des beautés du ciel intelligible et des lois de la pensée <sup>2</sup>. « Les mouvements et les révolutions du ciel et de tous les corps célestes ressemblent essentiellement aux mouvements de l'intelligence, à ses procédés et à ses raisonnements : c'est la même marche de part et d'autre. »

La musique est sœur de l'astronomie, disent les Pythagoriciens. « Comme les yeux ont été faits pour l'astronomie, les oreilles l'ont été pour les mouvements harmoniques. » Mais tous ces musiciens, « qui ne laissent aucun repos aux cordes et les fatiguent par leurs expériences... cherchent des nombres dans les accords qui frappent l'oreille. Ils ne vont pas jusqu'à y voir de simples données pour découvrir quels sont les nombres harmoniques et ceux qui ne le sont pas, ni d'où vient entre eux cette différence. »

Arithmétique, géométrie, astronomie, musique, toutes ces sciences s'exercent sur les images des êtres véritables, et habituent l'organe de l'intelligence à contempler des reflets lumineux avant de contempler le foyer même de la lumière. Seule, la dialectique passe des images du bien au bien lui-même; c'est la seule méthode qui tente de parvenir régulièrement à l'essence de chaque chose. « La géométrie et les sciences qui l'accompagnent ont quelque relation avec l'être; mais la connaissance qu'elles

1. *Rép.*, VII, 92, C.

2. *Rép.*, VII, 98, C.

en ont ressemblé à un songe, et il leur sera impossible de le voir de cette vue nette et sûre qui distingue la veille, tant *qu'elles resteront dans le cercle des données matérielles* sur lesquelles elles travaillent, faute de pouvoir *en rendre raison*. En effet, quand les principes sont pris on ne sait d'où, et quand les conclusions et les propositions intermédiaires ne portent que sur de pareils principes, le moyen qu'un tel tissu d'hypothèses fasse jamais une science? — Cela est impossible. — Il n'y a donc que la méthode dialectique qui, *écartant les hypothèses*, va droit au principe pour l'établir solidement... Nous avons appelé plusieurs fois les autres études du nom de sciences pour nous conformer à l'usage; mais il faudrait leur donner un autre nom qui tienne le milieu entre l'obscurité de l'opinion et l'évidence de la science: nous nous sommes servis quelque part plus haut du nom de connaissance discursive. »

Platon ne passe en revue, dans le XII<sup>e</sup> livre de la *République*, que les connaissances de ce genre, qui rentrent dans la *διάνοια*. Elles ont pour caractère l'abstraction et la généralité, et sont principalement logiques. C'est pour cette raison que Platon les préfère aux autres, car on se souvient du rapport intime qui unit la logique à la dialectique.

Les lois les plus générales formulées par la pensée n'ont besoin que d'être rattachées à la dialectique pour devenir les lois des choses. La plus haute abstraction est moins éloignée qu'on ne pourrait le croire de la plus haute réalité.

Au-dessous des sciences de raisonnement, Platon rejetait les connaissances purement expérimentales, qu'elles aient pour objet la nature ou l'homme. L'étude de la nature, considérée en elle-même, n'est point pour Platon une science, mais un ensemble d'*opinions*. Le sensible varie; Platon en conclut que l'étude de la nature doit être également variable. Le sensible est indéfini; la connais-

sance du sensible devra être incertaine : on s'y contente de la vraisemblance <sup>1</sup>. « Lorsque quelqu'un veut étudier la nature, il s'occupe toute sa vie autour de cet univers, pour savoir comment il a été produit, et quels sont les effets et les causes de ce qui s'y passe. Or n'est-il pas vrai que l'objet du travail entrepris par cet homme n'est point ce qui existe toujours, mais *ce qui se fait, ce qui se fera, ce qui s'est fait*? Mais peut-on dire qu'il y ait quelque chose d'évident, selon la plus exacte vérité, dans des choses dont aucune partie n'a jamais existé, ni n'existera, ni n'existe dans le même état? Comment aurions-nous des connaissances fixes sur ce qui n'a aucune fixité? Ce n'est point de ces choses passagères que s'occupe la science, laquelle s'attache à la vérité en elle-même <sup>2</sup>. »

Est-ce à dire que la physique doive être négligée? Platon ne veut supprimer aucune étude, mais il veut transformer toutes les connaissances en leur donnant une portée dialectique. Ce qui, pris en soi, n'est rien à ses yeux, peut être beaucoup comme moyen d'atteindre plus haut. Il aperçoit, jusque dans les sensations et les opinions sensibles, quelque chose d'accessible à la connaissance rationnelle, et qui conséquemment doit faire partie de la philosophie. C'est ainsi qu'il recherche l'essence et l'Idée du chaud et du froid <sup>3</sup>, du mouvement et du repos <sup>4</sup>, du feu et des autres éléments <sup>5</sup>. Nous avons vu dans le *Parménide* cette pensée vraiment philosophique, que les choses les plus petites et les plus basses en apparence ne doivent point être dédaignées : car partout il y a quelque image confuse de l'idéal pour celui qui sait le reconnaître ; partout il y a un élément rationnel dont la dialectique doit s'emparer. La philosophie n'exclut donc

1. *Timée*, 27, d ; 29, d ; 37, b. *Phil.*, 59, a.

2. *Phil.*, 59, a, b, c.

3. *Phaed.*, p. 103, d.

4. *Parm.*, 129, d.

5. *Tim.*, 51, b.

rien de son domaine; loin de là, elle embrasse toutes choses.

Si l'étude de la nature matérielle est utile au philosophe, à plus forte raison l'étude de la nature spirituelle aura pour lui une grande importance. Platon n'a pas oublié le précepte de Socrate : — Connais-toi toi-même, — mais il a rendu à la philosophie sa portée métaphysique et son universalité. C'est moins tel ou tel homme en particulier, c'est moins lui-même qu'il veut connaître, que l'homme en soi et l'Idée dont nous sommes la réalisation. Ce qu'il y a de plus grand dans l'homme, c'est l'âme; or l'âme elle-même, d'après Platon, ne peut être bien connue si l'on ne connaît toute la Nature <sup>1</sup>. En toutes choses il poursuit donc l'universel, et dans l'*humain* il ne recherche guère que le *divin*. C'est ce qui ressort du passage même où Platon semble exposer avec le plus de clarté ce que les modernes ont appelé la méthode psychologique.

« Si l'inscription du temple de Delphes parlait à l'œil, comme elle parle à l'homme, et qu'elle lui dit : *Regarde-toi toi-même*; que croirions-nous qu'elle lui dirait? Ne croirions-nous pas qu'elle lui dirait de se regarder dans une chose dans laquelle l'œil pût se voir?... N'y a-t-il point dans l'œil quelque petit endroit qui fait le même effet qu'un miroir, et qu'on appelle la pupille?... Un œil donc, pour se voir lui-même, doit regarder dans un autre œil, et dans cette partie de l'œil qui est la plus belle et qui a seule la faculté de voir... Mon cher Alcibiade, n'en est-il pas de même de l'âme? Pour se voir, ne doit-elle pas se regarder dans l'âme, et dans cette partie de l'âme où réside toute sa vertu, qui est la sagesse, ou dans quelque autre chose à laquelle cette partie de l'âme ressemble? — Il me paraît, Socrate. — Mais pouvons-nous trouver quelque partie de l'âme plus

1. *Phæd.*, 270, C.

intellectuelle que celle à laquelle se rapportent la science et la sagesse? — Non, certainement. — Cette partie de l'âme est donc sa *partie divine*; et c'est en y regardant, en y contemplant l'essence de ce qui est divin, Dieu et la sagesse, qu'on pourra se connaître soi-même parfaitement <sup>1</sup>. »

Platon décrit ici la méthode psychologique, et il l'a lui-même pratiquée plus d'une fois, comme le prouvent sa théorie des degrés de la connaissance et sa doctrine des Idées tout entière; mais ce qu'il cherche dans l'âme, c'est la raison, et dans la raison, c'est Dieu. La conscience, pour lui, n'est guère que la raison s'apercevant elle-même; et comme la raison est d'une nature semblable à celle des Idées, ce sont encore les Idées qui sont le véritable objet de la conscience. Partout, en tout, dans la nature, dans l'âme, Platon retrouve les Idées. Sa méthode est beaucoup moins psychologique, au sens moderne du mot, que métaphysique et logique; elle est d'ailleurs assez compréhensive pour n'exclure aucun procédé intellectuel, ni même aucune ressource morale. La dialectique, méthode à la fois formelle et réelle, c'est l'âme tout entière s'élevant d'idée en idée et de sentiment en sentiment jusqu'au principe suprême du bien, et se servant de toutes les sciences, de toutes les connaissances, de toutes les opinions, comme de degrés intermédiaires et de moyens relatifs <sup>2</sup>.

1. *Alcib.*, 52.

2. Voir principalement, sur ce sujet, l'*Euthydème* (288-290). Le but du dialogue est de distinguer la méthode dialectique des autres méthodes et la science philosophique des autres sciences. Platon compare les mathématiques, l'astronomie et les autres connaissances secondaires aux chasseurs qui prennent ce qu'ils trouvent, mais sans savoir en tirer parti ni l'approprier eux-mêmes, aux ouvriers qui fabriquent des instruments (par exemple des lyres) sans savoir s'en servir eux-mêmes. Seule la dialectique fait connaître l'usage des autres sciences; seule elle est à la fois science des moyens et de la fin, des conséquences et du principe, des choses et de leur Idée. « La

philosophie est la recherche de la vraie science,... de celle qui peut nous être utile par elle-même,... et dans laquelle coïncident ces deux opérations : savoir faire et savoir se servir de la chose faite. » (288, d.) Par là même la spéculation et la pratique coïncident pour le dialecticien : métaphysique et morale ne font qu'un. Un autre dialogue, le *Second Hippias*, n'a d'autre but que de mettre en lumière cette conception socratique de la philosophie comme science du principe et de la fin des choses, et comme unité de la spéculation et de la pratique. C'est ce que nous avons démontré dans un travail particulier sur le *Second Hippias*.

## CHAPITRE V

### RAPPORTS DES IDÉES AU LANGAGE

I. Le *discours* et la disposition des mots; syntaxe de la proposition. Théorie du *Sophiste*. Les lois de la syntaxe ne sont point arbitraires et reflètent les Idées. — II. Les *éléments du discours*, ou les mots. Explication du *Cratyle*. Portée métaphysique du dialogue. Les mots sont-ils entièrement naturels ou entièrement conventionnels? 1° *Nature essentielle* de l'action de nommer; l'Idée du nom. — 2° *Origine du langage*. — 3° *Formation du langage*; lois philosophiques et philologiques de cette formation. L'imitation matérielle et l'imitation idéale. — D'après quelles règles le langage doit être réformé: les mots composés et leur étymologie. Les mots élémentaires et les racines. — Système étymologique de Platon. Comparaison avec les doctrines des philologues modernes. — Conclusion du dialogue: nécessité d'étudier les choses non dans leurs noms, mais dans leurs Idées.

La dialectique, qui est à son origine l'art de converser, ne peut manquer d'être unie par d'étroits rapports à la science du langage.

Le langage est-il entièrement conventionnel, ou a-t-il ses lois résultant comme tout le reste et de la nature des Idées et de leur mutuelle participation? — Telle est la question que Platon avait à résoudre.

Il faut distinguer dans le langage: 1° la disposition des mots dans le discours ou syntaxe de la proposition; 2° les mots eux-mêmes ou éléments du discours. La pre-

mière partie est traitée dans le *Sophiste*, la seconde dans le *Cratyle*.

I. C'est dans la syntaxe que l'arbitraire a le moins de place, et qu'on observe les rapports les plus intimes entre les signes et les pensées. Dans le *Sophiste*, après avoir exposé la théorie de la communication mutuelle des différents genres, Platon en cherche la vérification dans le langage. « Qu'est-ce que nous devons considérer dans les noms? — S'ils peuvent tous être associés les uns aux autres, ou si au contraire il n'y en a pas qui puissent être mêlés, ou si enfin les uns le peuvent et les autres ne le peuvent pas <sup>1</sup>. » Suit une analyse des conditions essentielles et universelles du langage. « Nous avons deux espèces de signes pour représenter ce qui est au moyen de la voix... Nous appelons *verbe* le signe représentatif des actions, et *nom* le signe vocal qu'on applique à ceux qui font ces actions... Les noms seuls, prononcés de suite, ne forment pas un discours, et il en est de même d'une suite de verbes sans mélange de noms... ils ne représentent ni action ni inaction, ni existence d'un être pas plus que d'un non-être. Mais dès qu'on les mêle, ils s'accordent, et il en résulte aussitôt un discours <sup>2</sup>. » Tout discours est *vrai* ou *faux*; vrai, quand le verbe unit dans la proposition des choses unies dans la réalité; faux, quand le mélange des mots ne représente pas la véritable communication des genres <sup>3</sup>. Nous retrouvons donc déjà dans les premières lois de la parole les lois des Idées elles-mêmes, et la théorie de la participation se vérifie dans la syntaxe de la proposition sans que le hasard et la convention y aient la moindre part.

L'harmonie du langage et de la pensée est telle que

1. *Soph.*, tr. Cousin, 302. — 259, e, sqq.

2. *Ibid.*

3. Voir plus haut, sur la vérité et l'erreur, livre IV, chap. III.

quelques philosophes vont jusqu'à identifier le jugement et la proposition. Certains critiques ont prétendu que Platon lui-même aboutissait à ce résultat, ou du moins qu'il faisait dépendre la pensée du langage <sup>1</sup>. De Bonald voulut chercher un appui à ses doctrines dans le passage suivant du *Sophiste* : « Je dis que pensée et discours, *c'est la même chose*, avec cette seule différence que le *dialogue intérieur* de l'âme avec elle-même, et sans la voix, s'appelle pensée, tandis que ce qui vient de la pensée par la bouche avec des sons articulés s'appelle discours. — Fort bien. — De plus, il y a quelque chose que nous savons être contenu dans le discours. — Quoi? — L'affirmation et la négation. — Oui. — Et quand cela se fait en silence dans l'âme par la pensée, n'est-ce pas opinion qu'il faut l'appeler? — Assurément <sup>2</sup>. » — On a prétendu, d'après ces phrases, que Platon considérait le langage comme la condition essentielle de la pensée et qu'on pouvait ainsi traduire sa théorie : « Nous pensons notre parole et nous parlons notre pensée. » — Mais d'abord il ne s'agit ici que de l'*opinion*, non du *raisonnement* ou de la *raison*. En outre, Platon fait dépendre l'union des mots de la participation des genres et des Idées; loin de vouloir tout sacrifier aux signes, il veut montrer que les signes sont soumis aux lois de la réalité. Enfin la comparaison ingénieuse de l'opinion avec le langage ne peut être prise comme une définition scientifique. Si Platon parle du discours avant de parler de l'opinion et de l'imagination, c'est qu'il est plus facile de comprendre les lois de l'esprit quand on les étudie sous les formes précises du langage où elles se reflètent. La parole est à la pensée ce qu'un miroir est à l'objet. Loin de vouloir identifier ces deux choses, Platon va les distinguer avec le plus grand

1. Voir, outre de Bonald, G. Bauer, *Einleit. Schrift des A. T.*, p. 46; Zobel, *Ursprunge der Sprache*, Magdebourg, 1773, p. 8.

2. *Id.*, 310.

soin dans le *Cratyle*, où il réfute ceux qui veulent absorber la science dans les mots, au lieu de subordonner les mots aux Idées.

II. « Le *Cratyle*, dit Proclus dans son commentaire, nous enseigne la valeur propre des mots, et c'est par cette étude que doit commencer quiconque veut devenir dialecticien <sup>1</sup>. » — Et en effet le procédé logique le plus important pour le dialecticien est la définition. Mais combien la définition des mots n'est-elle pas voisine de la définition des choses! C'est en vertu de ce rapport intime qui unit le mot à la notion, que Proclus appelle le *Cratyle* « un dialogue dialectique ». Ce n'est pas, ajoute-t-il, « la dialectique péripatéticienne, qui est tout abstraite <sup>2</sup>, mais celle du grand Platon, qui place la dialectique après les mathématiques et après l'éthique, comme l'introduction à la haute philosophie, à la connaissance de la cause unique de toutes choses, le Bien ». « Comme, dans le *Parménide*, Platon fait connaître la dialectique, non la vaine, mais celle qui entre dans le fond des choses, de même ici il traite de la grammaire dans son rapport avec la science des êtres... Évidemment il veut enseigner les principes des êtres et de la dialectique, puisqu'il parle en même temps et des noms et de ce qu'ils désignent <sup>3</sup>. »

Le *Cratyle* est en effet un dialogue très métaphysique et d'une importance sérieuse, outre l'intérêt qu'il offre au point de vue de la philologie <sup>4</sup>.

1. Notes sur le *Cratyle* dans la traduction de Cousin, p. 501.

2. C'est-à-dire qu'elle est une logique formelle, où l'on n'étudie que des abstractions indépendamment de la réalité.

3. *Id.*

4. L'interprétation du *Cratyle* a d'ailleurs donné lieu à de nombreuses controverses. Voir principalement Schleiermacher, II, 322; Stallbaum, *Argum.* 44; Grote, *Plato*, II, 501; Ast., *Societ. Philol.*, Leipzig, III, 19; *Leb. und Schr. Plat.*, 351; Socher, p. 163; Classen, *De primordiis grammaticæ Græcæ*, p. 36; Renan, *Origines du langage*, p. 146; Lenormant, *Cratyle*.

Deux systèmes principaux sont aux prises dans le *Cratyle*. Hermogène pense que « la propriété des noms réside dans la convention et le consentement des hommes. Le vrai nom d'un objet est celui qu'on lui impose : si, à ce nom, on en substitue un autre, il n'est pas moins propre que le précédent, de même que, si nous venons à changer le nom de nos esclaves, les nouveaux noms qu'il nous plaît de leur donner ne valent pas moins que les anciens <sup>1</sup>. »

Cette opinion, suivant Proclus, était celle de Démocrite. — « Démocrite, qui attribuait les noms à une institution humaine, cherchait à établir sa doctrine par quatre arguments. Il tirait le premier de l'homonymie : on donne le même nom à des choses différentes ; les noms ne sont donc pas conformes à la nature. Il prenait le second de la synonymie : si des noms différents pouvaient convenir à une seule et même chose, la réciproque serait vraie, ce qui est impossible. Il alléguait pour troisième preuve le changement des noms (par exemple, celui d'*Aristoclès* en celui de *Platon*). Enfin il arguait du défaut d'analogie. Pourquoi n'y a-t-il pas un verbe qui vienne de *δικαιοσύνη*, comme *φρονεῖν* de *φρόνησις*? Il concluait que les noms viennent du hasard et non de la nature <sup>2</sup>. »

D'après l'école d'Héraclite, au contraire, la connaissance des noms, qui n'ont rien d'arbitraire, donne la connaissance des choses <sup>3</sup>. Cratyle est fidèle à l'opinion de

1. *Crat.*, 384, 385. — Grote (*Plato*, II, 201) croit trouver là une contradiction. Si les noms sont conventionnels, dit-il, un individu ne pourra pas les changer. — Mais il pourra les changer, pourvu qu'il s'entende avec les autres.

2. Notes sur le *Crat.*, p. 504. Aristote adopta l'opinion de Démocrite. (*De interpr.*, I, 3.)

3. V. Proclus, *Comm. in Parm.*, IV, p. 12. Καὶ ἀλλὰ τοῦ Ἡρακλιτείου, τὴν διὰ τῶν ὀνομάτων ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ὄρον. — L'opinion d'Héraclite fut aussi celle des Stoïciens. Voir Origène, *Contr. Cels.*, I, ch. 34, et Aulu-Gell., X, 4.

son maître. « Selon lui, ce n'est pas un *nom* que la désignation d'un objet par tel ou tel son d'après une convention arbitraire; il veut qu'il y ait dans les noms une certaine propriété naturelle qui se retrouve la même et chez les Grecs et chez les Barbares <sup>1</sup>. » Un nom qui ne nommerait pas et ne serait point naturel, disait-il, ne serait pas un nom; de même que celui qui dit faux ne dit rien.

Socrate, appelé par Hermogène à décider entre Démocrite et Héraclite, réfute successivement ce qu'il y a d'exagéré et d'exclusif dans leurs opinions. Il commence par la doctrine du langage conventionnel (*θέσει, οὐ φύσει*), et, pour en montrer l'inexactitude, il s'appuie sur la nature essentielle de l'*action de nommer*, sur l'origine du langage, enfin sur les lois philosophiques et philologiques de sa formation.

1. Socrate fait d'abord comprendre à Hermogène que l'action de *nommer* doit avoir son essence, sa loi naturelle, son Idée. Toutes nos actions sont déterminées non pas seulement par notre manière de sentir, comme le croyait Protagoras, mais aussi par la nature des choses auxquelles elles s'appliquent <sup>2</sup>. « Car les choses ont en elles-mêmes une réalité constante; elles ne sont ni relatives à nous ni dépendantes de nous, et elles ne varient pas au gré de notre manière de voir, mais elles subsistent en elles-mêmes selon leur essence et leur constitution naturelle <sup>3</sup>. » « Si l'on veut couper, c'est à condition d'employer ce qu'il faut pour couper. Si l'on veut démêler le tissu, on devra se servir de ce qu'il faut pour cela... Or le nom est un instrument d'enseignement qui sert à démêler les

1. *Cratyle*, trad. Cousin, 8. — 384, a, b, c, sqq.

2. Ce passage, où Platon considère la parole comme une action exercée sur un objet, a pour correspondant, dans le *Sophiste* (p. 448), le passage où la connaissance est représentée comme une action ayant également son objet.

3. *Crat.*, tr. Cousin, 11. — 387, c.

choses comme le battant à démêler des fils <sup>1</sup>. » En d'autres termes, le nom est un instrument d'analyse par lequel on distingue les choses; ce qui ne l'empêche pas d'être en même temps l'expression d'une synthèse par laquelle on réunit sous un même signe les choses qui ont des caractères communs. Mais toute opération dialectique, toute action de la pensée a sa loi et son type. Le nom, comme le battant lui-même, doit donc avoir son Idée; et à ce premier titre il n'a rien de conventionnel <sup>2</sup>. »

2. En second lieu, le battant est l'œuvre du menuisier, mais de quel artisan le nom est-il l'ouvrage? — C'est la question de l'origine des langues <sup>3</sup>. La réponse de Socrate paraît d'abord assez étonnante. « Ne penses-tu pas que c'est la loi qui nous donne les noms? — Il y a apparence... — Ainsi, Hermogène, il n'appartient pas à tout homme d'imposer des noms aux choses, mais à un véritable artisan de noms. Ce faiseur de noms, c'est, à ce qu'il paraît, le législateur, de tous les artisans le plus rare parmi les hommes. » On sait que, dans l'antiquité, le terme de νόμος désignait d'abord l'usage, puis la loi. Les premières lois, en effet, ne furent que les premiers usages. Et d'où vinrent d'abord les usages, si ce n'est des peuples eux-mêmes et du développement de leur intelligence? Le premier législateur, Platon le dira tout à l'heure, est donc l'intelligence; c'est elle qui a peu à peu créé la langue, non pas en promulguant des lois formelles (opi-

1. *Crat.*, tr. Cousin, 17. — 387, e.

2. Deuschle (*Die Platonische Sprach-philosophie*, p. 59, Marburg, 1853) traite la comparaison du nom avec le battant comme une plaisanterie. Schleiermacher, dans sa note, la croit sérieuse, avec raison selon nous. Sur l'Idée du battant, voir plus haut, livre II, chap. II. Aristote rejette cette expression d'« instruments didascaliques » et prétend que le mot désigne les choses par pure convention : Λόγος σημαντικός οὐχ ὡς ὄργανον, ἀλλά θέσει. (*De interpr.*, I, 3.)

3. Cette question préoccupait beaucoup l'antiquité, comme on le voit d'après les commentaires d'Ammonius Hermias et de Boèce.

nion trop absurbe pour être adoptée par Socrate), mais en produisant les *coutumes*, fruit de la raison commune. C'est de cette manière demi-sérieuse, demi-symbolique, qu'on peut interpréter la pensée de Platon. C'est là aussi, très probablement, ce que voulait dire Pythagore, qui professait la même opinion que Platon. On lui demandait : « Quel est de tous les êtres le plus sage? — C'est le nombre, répondit-il. — Et après le nombre? — C'est, dit-il, *celui qui a donné le nom aux choses* <sup>1</sup>. » Platon se souvenait peut-être de cette parole en écrivant le *Cratyle*. Proclus, qui la cite, y voit avec raison un symbole. Mais il l'interprète d'une façon bien détournée. « Le nombre, dit-il, c'est le monde intelligible; et par celui qui a donné les noms, Pythagore voulait désigner *l'âme, qui doit l'être à l'intelligence*. » Il serait plus simple d'entendre l'intelligence elle-même. Le nombre, *qui est le plus sage de tous les êtres*, exprime la réalité même considérée dans ses rapports intelligibles et immuables. *Celui qui a donné des noms aux choses*, c'est l'esprit. « Qui fait, selon toi, dit Platon lui-même, que les choses s'appellent ainsi qu'elles s'appellent? N'est-ce pas celui qui a inventé les noms? — Or il faut que ce soit *l'intelligence* ou des dieux ou des hommes, ou des uns et des autres. Donc, ce qui a appelé les choses par leur nom, τὸ καλέσαν, et le *beau*, τὸ καλόν, sont la même chose, à savoir l'intelligence <sup>2</sup>. » L'origine du langage et de ses lois est donc bien, pour Platon, le travail de l'intelligence conformément aux lois des choses.

Dans ce travail, en effet, l'intelligence se règle, avec une sagesse instinctive ou réfléchie, sur la nature même des objets et sur leurs essences intelligibles. « Considère, dit Platon, sur quoi se règle le législateur [l'intelligence commune], en établissant les noms. Reporte-toi à ce que

1. Proclus, *ib.*, voir *Cratyle*, tr. Cousin, 95.

2. *Crat.*, Cousin, 95. — 389, a, b; 390.

nous disions tout à l'heure. Sur quoi se règle le menuisier qui fait le battant? N'est-ce pas sur la nature même de l'opération du tissage? — Assurément. — Et si, au milieu de ce travail, ce battant vient à se briser, est-ce à l'imitation de celui-ci qu'il en fabriquera un autre, ou ne se reportera-t-il pas plutôt à l'*Idée même qui lui avait servi de modèle* pour faire le premier?... Et cette Idée, ne serait-il pas juste de l'appeler le *battant par excellence*?... Le législateur doit aussi former avec les sons et les syllabes les noms qui conviennent aux choses; il faut qu'il les fasse et qu'il les institue en tenant ses regards attachés sur l'*Idée du nom*, s'il veut être un bon instituteur de noms... Pourvu qu'il approprie convenablement à chaque chose l'*Idée du nom*, de quelques syllabes qu'il se serve, le nom n'en vaudra ni plus ni moins, pour appartenir à notre pays ou à tout autre... Et qui, enfin, devra diriger et juger ensuite l'ouvrage du législateur, soit chez nous, soit chez les barbares? N'est-ce pas celui même qui devra s'en servir? — Oui. — *Et celui qui sait interroger et répondre, ne l'appelles-tu pas dialecticien*?... Ainsi le nom, ouvrage du législateur, devra, pour être bon, être fait sous la direction d'un dialecticien<sup>1</sup>... » Les lois de la dialectique, en effet, sont les lois de la pensée et des choses, par conséquent aussi les lois de la parole. Ainsi reparaît, à propos du langage, la théorie des Idées.

« Cratyle, continue Socrate, a donc raison de dire qu'il y a des noms naturels aux choses... Les noms véritablement propres se trouveront surtout, selon toute apparence, parmi ceux qui se rapportent aux choses éternelles et à la nature. Ceux-ci, en effet, ont dû être établis avec un soin tout particulier. Peut-être même plusieurs viennent-ils d'une puissance plus haute et plus divine que celle des hommes<sup>2</sup>. » On a voulu retrouver dans cette phrase l'ori-

1. *Soph.*, tr. Cousin, 24.

2. *Crat.*, *ib.*, sqq.

gine surnaturelle du langage. C'est aller un peu vite, car il ne s'agit ici que d'une partie des noms, et d'autre part il faut se garder de prendre à la lettre tous les passages où Socrate rend hommage aux croyances religieuses de ses contemporains. D'ailleurs, si ceux qui invoquent ce passage du *Cratyle* s'étaient donné la peine de lire le dialogue jusqu'au bout, ils auraient vu que Platon réfute lui-même cette opinion d'une origine surnaturelle. « La meilleure réponse à faire, lui dit Cratyle, ce serait, je pense, de dire que c'est quelque puissance supérieure à l'humanité qui a établi les premiers noms; d'où il suivrait nécessairement que ces noms sont tout à fait propres aux choses. » — « Mais, objecte Socrate, penses-tu que celui qui les institua, soit démon, soit dieu, ait pu se contredire lui-même? » Et il montre qu'il y a entre les croyances qui ont présidé à la formation des noms une contradiction des plus flagrantes, qu'on ne peut attribuer à un dieu. Mais voici un passage plus décisif, où Platon tourne en ridicule l'intervention de la Divinité dans ce problème : « Nous n'avons rien de mieux à dire sur la vérité des mots primitifs, à moins de faire comme les auteurs des tragédies, qui ont recours dans l'embarras aux machines de théâtre et font apparaître les dieux, et de nous tirer d'affaire en alléguant que ce sont les dieux eux-mêmes qui ont institué les premiers noms, et que, par conséquent, ces noms sont convenables. Sera-ce donc là notre meilleur et dernier argument ? »

La part du divin, dans l'origine du langage, se réduit, pour Platon, à la part de l'inspiration et de l'instinct. Il ne croit pas que la formation des mots ait été une œuvre de science (*ἐπιστήμη*), car elle porte la trace de bien des imperfections. C'est une œuvre de simple opinion (*δόξα*), et on se rappelle que l'opinion et l'inspiration (poétique, artistique ou autre) sont choses voisines, aux yeux

1. *Crat.*, C., p. 117.

de Platon. Le législateur qui a institué les noms n'avait qu'une vue confuse des *Idées*, et ce législateur n'est autre que l'intelligence commune, dont l'œuvre a besoin d'être réformée par le dialecticien.

Telle est l'origine du langage, à savoir : une connaissance confuse des *Idées* chez ceux qui ont établi les *coutumes* et les *lois* de la parole, une *opinion* qui a engendré des *contradictions*.

3. Maintenant, recherchons comment s'est opérée la formation du langage, comment les mots ont pris naissance et d'après quelles règles ils doivent être réformés.

Cette partie du *Cratyle*, où apparaît la philologie à son berceau, auprès de la plus profonde philosophie, a considérablement embarrassé les interprètes. Toute l'antiquité n'y a rien vu que de très sérieux, et Proclus rapporte avec respect ou discute avec gravité les étymologies de Platon les plus inadmissibles. Mais nos modernes Allemands, philologues exercés en même temps que subtils critiques, sont demeurés stupéfaits devant la philologie platonicienne. Stallbaum ne voit dans le *Cratyle* qu'une perpétuelle ironie, dirigée comme toujours contre les sophistes : car Stallbaum voit les sophistes un peu partout et les fait intervenir comme le *Deus ex machinâ* dont parle Platon<sup>1</sup>. Même opinion dans Schleiermacher<sup>2</sup>, Steinhart<sup>3</sup>, Dittich<sup>4</sup> et Lassalle<sup>5</sup>. Grote, au contraire, soutient avec

1. Stallb., *Prol. Cratyl.*, p. 44: « Quibus verbis haud dubie notantur sophistæ, qui... verborum originationem temerè et ad suum arbitrium tractabant..... p. 4 : Protagoreorum *joculari imitatione*. »

2. *Introd. ad Cratyl.*, 8-16. — Schleiermacher, qui fait souvent intervenir Antisthène, prétend que Platon se plaisait à répandre sur son ennemi une pleine mesure de ridicule (p. 17-21). Lassalle montre que ni Antisthène ni Protagoras ne sont en cause. (*Heracleitos*, II, 376-384.)

3. *Einleitung zum Cratyl.*, 551-552.

4. *De Cratyl. Plat.*, 1841 (Leipzig), « *acerbissima irrisio* » (p. 48).

5. *Heracleitos*, II, 379-384. — Sydenham, dans sa traduction du *Philèbe* (p. 33), se rapproche davantage de la vérité : « Le

raison qu'il faut prendre au sérieux ce que l'antiquité tout entière a admis sérieusement <sup>1</sup>; que, d'ailleurs, les étymologies de Platon dans ses autres dialogues, ou celles d'Aristote, des stoïciens et des alexandrins, sont tout à fait comparables pour l'étrangeté à celles du *Cratyle*. Mais Grote rejette toute la métaphysique qui accompagne cette philologie <sup>2</sup>, et il la trouve même en contradiction avec certaines théories du *Sophiste* et du *Théétète*. Il nous semble que les idées métaphysiques de Platon sont au contraire fort remarquables sur ce point et qu'il a devancé les plus illustres des modernes, tels que Grimm et Max Müller.

Platon commence par poser en principe que la formation des mots consiste dans une certaine imitation des objets, et qu'il faut déterminer l'exacte nature de cette imitation.

« Si nous étions privés de langue et de voix et que nous voulussions nous désigner mutuellement les choses..., c'est au moyen du corps que l'on représenterait les objets, en lui faisant imiter ce qu'on voudrait représenter. — Oui. — Or, puisque c'est de la voix, des lèvres et de la langue que nous voulons nous servir pour cet usage, nous ne pouvons y parvenir autrement qu'en leur faisant imiter les choses à *quelques égards*. Le nom est donc une imitation par la voix; et imiter ainsi les choses, c'est les nommer <sup>3</sup>. »

Mais rendons-nous bien compte de ce que peut être et de ce que doit être une imitation. Peut-elle et doit-elle

*Cratyle* est un dialogue où l'on enseigne la nature des choses, soit permanentes, soit passagères, par des étymologies supposées de noms ou de mots. » Il y a en effet une grande part de symbolisme métaphysique dans le *Cratyle*; mais nous croyons que la philologie y tient aussi une grande place.

1. C'est aussi l'avis de M. Lenormant, dans son édition du *Cratyle*. (*Comm.*, p. 8.)

2. Grote, *Plato and the other companions of Sokr.*, II, 501-552.

3. *Crat.*, 423.

reproduire *tout* ce qui est dans l'objet? Non, car alors l'objet et son signe seraient indiscernables. C'est ce que Cratyle ne comprend pas d'abord. « Si nous venons, dit-il, à ajouter, retrancher ou seulement déplacer quelqu'un de ces éléments, on ne pourra plus dire que nous écrivons ce mot, et que seulement nous ne l'écrivons pas comme il faut; je dis que nous ne l'écrivons plus du tout et qu'il devient tout autre du moment qu'on lui a fait subir quelque-une de ces modifications. » Ces paroles de Cratyle sont une conséquence et une application du principe qu'il a posé précédemment : « Socrate, quand je dis ce que je dis, puis-je dire ce qui n'est pas? Dire le faux, ne serait-ce pas dire ce qui n'est pas?... Je n'admets pas qu'on puisse parler faux <sup>1</sup>. » On reconnaît l'application au langage de la doctrine sophistique sur l'erreur : de même qu'on ne peut juger faux, on ne peut parler faux ; car on prononce ou l'on ne prononce pas un mot; il n'y a point de milieu, d'après Cratyle, comme il n'y a point de milieu entre l'être et le néant, d'après Parménide. Si donc on altère ce mot, ce n'est plus lui qu'on prononce, mais un autre. A ce sophisme Socrate oppose la théorie générale de l'imitation. Cratyle serait irréfutable si toute imitation devait reproduire *de tout point* l'objet, car la moindre modification dans le signe l'empêcherait de correspondre au même objet; le signe ne *signifierait* plus la même chose; il ne serait pas seulement un signe *inexact*, mais un signe *nul* de cette chose. De là l'impossibilité de parler faussement d'une chose quelconque. « J'ai bien peur, Cratyle, répond Socrate, que cette manière de voir ne soit pas juste. — Comment cela? — Il se peut bien qu'il en soit comme tu le dis, pour tout ce dont l'existence ou la non-existence dépend d'un nombre déterminé <sup>2</sup>. Par exemple, si à dix ou à tout autre nombre tu ajoutes ou tu retran-

1. *Crat.*, 423 et sqq.

2. *Cratyl.*, 432, a. Ὅσα ἐκ τινος ἀριθμοῦ ἀναγκαῖον εἶναι ἢ μὴ εἶναι.

ches quelque chose, tu as aussitôt un nombre différent. Mais la justesse d'une chose qui consiste, comme l'image, dans une certaine qualité, n'est pas soumise aux mêmes conditions. Au contraire, pour être image, il ne faut pas que l'image représente complètement la chose imitée<sup>1</sup>. » Par exemple, si l'image de Cratyle était de tout point indiscernable de Cratyle, elle serait identique à Cratyle lui-même. « Tu vois donc, mon ami, que nous devons modifier l'idée que nous nous étions faite de la propriété d'une image; et ne pas vouloir, à toute force, que ce ne soit plus une image dès qu'il y manque quelque chose ou qu'il s'y trouve quelque chose de trop. Ne sens-tu pas de combien il s'en faut que les images renferment exactement tout ce qui se rencontre dans leurs modèles? Véritablement, Cratyle, ce serait une plaisante aventure si les choses et leurs noms devenaient semblables de tout point. Tout se trouverait double, et il n'y aurait plus moyen de distinguer où serait le nom et où serait la chose... Accorde-nous donc que dans un mot peut être introduite telle lettre qui ne soit pas convenable; et si une lettre dans un mot, un mot dans la phrase; si un mot dans la phrase, une phrase dans le discours, sans qu'il faille contester pour cela que les mots et le discours expriment la chose, du moment que l'on y trouve le caractère distinctif de cette chose<sup>2</sup>. » Ainsi reparaît la possibilité de parler faux, c'est-à-dire de représenter une chose de manière à la faire distinguer des autres sans cependant la représenter absolument telle qu'elle est<sup>3</sup>.

1. Πῶς τίνας. C'est la distinction de l'essence absolue et de la qualité relative.

2. P. 135.

3. Aristote (*de Interpret.*, I, 2) dit que les noms ou les mots ne peuvent être ni vrais ni faux, que les propositions seules sont vraies ou fausses. Grote (*Plato*, II, 202) approuve cette objection d'Aristote à Platon. Mais Platon ne nie pas que la vérité d'un jugement suppose deux termes; il l'a fait voir lui-même dans le *Sophiste*. Seulement il ajoute que les mots peu-

Il faut être bien inattentif, comme l'ont été trop de commentateurs, pour ne pas voir que, dans ces pages importantes, Platon vise bien au delà de la grammaire et ouvre une échappée dans les profondeurs de sa métaphysique. Ne reconnaît-on pas le rapport de l'image à la réalité qui constitue la participation, la *μίμησις* et la *μέθεξις*? Toute la théorie des Idées roule sur un rapport de signe à chose signifiée, d'image à original. Le *sensible* est une imitation de l'*Idée*, et cette imitation peut être plus ou moins complète. Les objets du monde sensible peuvent varier, se perfectionner ou décroître, sans cesser d'être l'image de la même Idée dominante, qui constitue leur caractère distinctif et leur définition. Les Idées, au contraire, comme les nombres, sont ou ne sont pas. A deux ajoutez un; ce n'est pas seulement une modification de deux : ce n'est absolument plus *deux*, c'est *trois*. Ainsi sont toutes les Idées, parce qu'elles sont absolument et parfaitement (*παντελῶς ὄν*) : il n'y a pas deux beautés parfaites; il n'y en a qu'une, qui est ou n'est pas. Mais il y a un nombre indéfini de beautés imparfaites, qui sont telle qualité, tel degré de beauté (*ποιοῦ τινος*); là est le domaine de l'indéfini (*ἄπειρον*), parce que ce sont de simples images des Idées. Or, en tant qu'*images*, elles ressem-

vent avoir aussi leur genre de vérité, lorsqu'ils sont la représentation exacte des choses. On sait dans quel sens élevé Platon prend ce mot de vérité : il entend par là non pas seulement la conformité de nos notions aux choses, mais la conformité des choses mêmes à leurs Idées. Le nom *vrai* est celui qui est fait d'après le *type* du nom. C'est ainsi que tel nom emprunté à la nomenclature chimique des modernes sera exact et vrai s'il est conforme aux règles. Grote rapproche de ce qu'il appelle l'erreur de Platon un passage analogue du *Phédon*, où Platon distingue les plaisirs *vrais* et les plaisirs *faux*. Mais il s'agit toujours ici de cette vérité supérieure, objective et non pas seulement subjective, réelle et non pas seulement formelle, qui consiste dans la conformité des choses aux Idées. Hegel prend le mot de vérité dans le même sens, et dans le langage ordinaire on dit aussi la vraie justice, l'État véritable, le vrai bonheur, etc.

blent nécessairement à leur original; mais, nous venons de le voir, elles ne peuvent pousser la ressemblance jusqu'à l'identité. C'est ce qui rend possible l'imperfection, le mal et l'erreur. Dans l'erreur, vous avez une représentation inexacte des choses : ce n'est pas la chose même, ce n'est pas non plus un néant; c'est un mélange d'être et de non-être, par lequel vous confondez le *même* et l'*autre* qui se trouvent « répandus partout ». Chaque objet étant une multiplicité, vous pouvez l'altérer plus ou moins par l'erreur, sans le détruire; au contraire, l'Idée, étant une et absolue, ne peut être altérée sans périr tout entière : elle est posée ou elle est supprimée, point de milieu; mais il y a un milieu dans le monde sensible, et un milieu indéfiniment variable.

Le *Cratyle* n'est que l'application au langage de cette théorie du *Sophiste*. Le mot est un *microcosme*, et Platon voit s'y réfléchir en petit toute sa théorie des Idées. Le mot est un monde sensible fait à l'image d'un monde intelligible; et de même, le monde sensible tout entier n'est qu'un mot éternellement prononcé qui exprime le suprême idéal : c'est, diront les platoniciens du christianisme, la parole de Dieu éternellement proférée.

Chaque mot de la langue humaine est donc soumis aux mêmes lois que le grand univers; car il est une imitation, une participation plus ou moins parfaite de quelque réalité essentielle. « Une chose sera donc nommée si son caractère essentiel se retrouve dans le nom, lors même que tous les traits convenables n'y seraient pas rassemblés; le nom sera bon si ces traits y sont tous, mauvais s'il n'y en a que fort peu <sup>1</sup>. » D'où il résulte que le nom n'est ni assez conventionnel pour être sans rapport avec la chose, ni assez naturel pour pouvoir remplacer la chose même, comme le soutenait Cratyle.

Tels sont les principes métaphysiques posés par Platon;

1. *Crat.*, 390.

telle est l'application au langage de la doctrine du *sensible* conçu comme *imitation* des Idées.

Maintenant, de quelle manière cette imitation des choses au moyen des mots a-t-elle été accomplie par les premiers inventeurs du langage, et de quelle manière doit-elle être réformée par les dialecticiens ?

Ici se retrouvent en présence, sur le terrain de la philologie, les deux doctrines qui se partagent la philosophie : le sensualisme et l'idéalisme.

D'après l'école sensualiste, le mot est l'imitation de la chose dans ce qu'elle a de sensible et de matériel ; l'onomatopée est le type du mot. D'après l'école idéaliste, le mot est l'imitation de la chose dans ce qu'elle a d'intelligible et de rationnel ; ce n'est point de l'onomatopée, mais de la généralisation que le langage procède. Ces deux écoles se disputent encore de nos jours la philologie, et nous les trouvons déjà aux prises dans le *Cratyle*.

« Se borner à dire que le nom est une imitation par la voix, et qu'imiter ainsi les choses c'est les nommer, ne me paraît pas encore satisfaisant, mon cher ami. — Comment ? — Nous serions forcés de reconnaître que ceux qui imitent le bêlement des brebis et le chant du coq, *nomment* par cela même les animaux qu'ils imitent. Faudrait-il donc admettre cette conséquence ? — Non pas ; quelle est donc, Socrate, l'imitation qui constitue le nom ? — D'abord, à ce qu'il me semble, ce n'est pas celle, quoique produite aussi avec la voix, qui imite comme imite la musique ; en second lieu, ce n'est pas l'imitation des objets mêmes de l'imitation musicale ; ce n'est pas là en quoi consiste le nom. Je m'explique : tous les objets n'ont-ils pas une forme et un son ? la plupart n'ont-ils pas aussi une couleur ? — Sans doute. — Il ne me semble pas que l'art de nommer consiste dans l'imitation de ces qualités. C'est plutôt l'art du musicien ou du peintre, n'est-il pas vrai ? — Oui. — Mais quoi ? Ne penses-tu pas que chaque objet a son *essence*, aussi bien que sa couleur et que les autres

qualités dont nous venons de parler. Et d'abord la couleur et le son n'ont-ils pas eux-mêmes leur essence, ainsi que toutes les autres choses qui méritent le nom d'être (τῆς προσρῆσεως τοῦ εἶναι) <sup>1</sup>? — Je le crois. — Eh bien, si au moyen de lettres et de syllabes quelqu'un parvenait à imiter de chaque chose son essence, cette imitation ne ferait-elle pas connaître ce qu'est la chose imitée? — Assurément. — Et si tu appellais peintre, musicien, les autres imitateurs, quel nom donnerais-tu à celui-ci? — Ce serait, je pense, le nom de l'art qui nous occupe depuis si longtemps, celui de l'institution des noms. »

Platon, on le voit, rejette le sensualisme philologique comme il a rejeté le sensualisme philosophique. Il n'admet pas que le procédé constitutif du langage soit l'onomatopée. La doctrine de Platon était fort en discrédit au XVIII<sup>e</sup> siècle. Herder lui-même a d'abord soutenu la théorie de l'imitation matérielle dans un mémoire couronné par l'Académie de Berlin <sup>2</sup>. De nos jours, l'onomatopée a conservé des partisans <sup>3</sup>. Selon d'autres philologues, il

1. *Crat.*, 424, a, b, c.

2. Voir Steinthal, *Der Ursprung der Sprache* (Berlin, 1758).

3. Voir : Hensleigh Wedgwood, *Etymology of the english language*; Farrar, *Chapters on language*; Renan, *Origines du langage*. « L'imitation ou l'onomatopée, dit M. Renan, paraît avoir été le procédé ordinaire d'après lequel les premiers hommes formèrent leurs appellations... Le système que Platon a si subtilement développé dans le *Cratyle* — cette thèse qu'il y a des dénominations naturelles, et que la propriété des mots se reconnaît à l'imitation plus ou moins exacte de l'objet — pourrait tout au plus s'appliquer aux noms formés par onomatopée : et pour ceux-ci mêmes, la loi dont nous parlons n'établit qu'une convenance. Ces appellations n'ont pas uniquement leur cause dans l'objet appelé — (sans quoi elles seraient les mêmes dans toutes les langues), — mais dans l'objet appelé, vu à travers les dispositions personnelles du sujet appelant (p. 136, 147). »

M. Renan ne semble pas avoir compris la vraie pensée de Platon. Il croit que ce dernier entend par propriété des mots l'imitation matérielle des choses, tandis que Platon entend l'imitation de l'essence intelligible. De plus, Platon ne nie pas

ne faut demander la vraie nature du langage et les vraies lois de sa formation à aucune des écoles sensualistes, ni à l'école de l'Onomatopée ni à celle de l'Interjection <sup>1</sup>. « Nous ne pouvons nier, dit Max Müller, qu'une langue puisse avoir été formée d'après le principe d'une semblable imitation; mais nous disons que jusqu'ici on n'a découvert aucun langage ainsi formé <sup>2</sup>. » « Je doute que ce procédé mérite le nom de langage <sup>3</sup>. » « Les onomatopées sont les *jeux* (playthings) et non les lois du langage <sup>4</sup>. » Les onomatopées n'ont qu'une part très minime dans les langues; elles sont rares même dans les noms d'animaux, où elles devraient être le plus fréquentes (chien, chat, cheval, taureau, etc.). D'ailleurs l'onomatopée est fort incommode à cause de son caractère individuel. Max Müller fait les mêmes objections au système de Condillac et de son école, qui dérive le langage de l'interjection. « A vrai dire, le langage proprement dit commence quand l'interjection cesse <sup>5</sup>. » Enfin, si les éléments *constitutifs* du langage étaient des cris ou l'imitation des sons de la nature, il serait difficile de comprendre pourquoi certains animaux, comme le perroquet et l'oiseau-moqueur, seraient sans langage. L'imitation grossière des objets n'est donc que la matière brute de

la part du *sujet* pensant dans la production des mots; il accorde à Protégoras et à Cratyle que les premiers auteurs de noms se sont faits eux-mêmes pour une bonne part la *mesure des choses*, à tel point qu'ils ont cru voir partout un *écoulement* universel et ont nommé les choses conformément à cette pensée. Mais, d'après Platon, le dialecticien doit ramener peu à peu les noms à la mesure des *Idées*.

1. Max Müller (*Science of lang.*, t. I) appelle en plaisantant la première la doctrine Bow-wow (imitation de l'aboïement du chien), et la seconde, la doctrine Pooh-Pooh! (interjection qui sert à appeler un chien).

2. *Lectures on the Science of language* (Longman), first series, 374.

3. *Ib.*

4. *Ib.*, 374.

5. *Ib.*, 383.

la parole, à laquelle il faut que la pensée ajoute sa forme propre. La parole commence où commence l'Idée.

Si donc c'est le propre de l'homme, selon Platon, que de concevoir le général et l'universel, c'est dans les lois de la raison qu'il faut chercher les vraies lois du langage : λόγος ne signifie-t-il pas tout ensemble raison et parole? L'homme a nommé les objets le jour où il a pu les définir.

C'est une vieille controverse parmi les philosophes que de savoir si le premier objet d'appellation, comme de connaissance, *primum cognitum*, *primum appellatum*, fut particulier ou général; en d'autres termes, si les premiers noms furent des noms propres ou des noms génériques. Beaucoup de philologues modernes répondent conformément à la dialectique platonicienne, qui veut que le point de départ de la pensée et du langage ne soit ni la pure sensation ni l'Idée pure, mais un mélange des deux. Sans doute, comme l'ont soutenu Locke, Condillac, Adam Smith, Brown, Dugald-Stewart, l'intelligence a d'abord appliqué les noms à des objets particuliers pour les étendre ensuite aux objets du même genre. Par exemple, la première caverne qui fut appelée de ce nom donna sans doute son nom à toutes les autres cavernes. Le premier palais construit sur le Palatin donna son nom à ceux mêmes qui n'étaient point construits sur cette colline. « Supposons, dit Adam Smith, un homme assez ignorant pour ne pas connaître le mot général de rivière, mais familier avec le mot de Tamise : si on le transporte auprès d'une autre rivière, il l'appellera certainement *une Tamise*. » Déjà cette induction, si elle avait lieu <sup>1</sup>, supposerait, d'après les

1. Il est douteux qu'elle eût lieu. Notre ignorant, transporté devant une rivière autre que la Tamise, ne l'appellerait pas Tamise, mais bien *de l'eau*, terme général. C'est ce que font les enfants. Qu'on leur montre un étang, puis une rivière, puis une autre, ils diront toujours : *eau*. On aura même de la peine à leur faire adopter des noms différents pour les

principes platoniciens, un élément intellectuel sans lequel l'appellation particulière serait stérile et à jamais bornée. Mais ce n'est là qu'une extension ultérieure du mot déjà formé. Ce qui est capital, c'est de rechercher avec Platon comment a été formé le mot lui-même, indépendamment de sa généralisation ultérieure, et à quelle faculté il a dû sa première apparition. Or c'est là que la pensée de Platon est originale : le mot n'est pour lui que le signe et le résumé d'une définition de choses, il est un produit de dialectique. Remontez à la racine des noms : ils exprimaient tous originairement, selon Platon, un *attribut* caractéristique et plus ou moins *essentiel*, pris dans la multiplicité des attributs de l'objet et posé à part dans son unité. Que cet attribut fût une qualité ou une action, il était toujours une idée générale, et c'est cette idée générale qui fut l'antécédent et la condition du langage. L'onomatopée même est une définition incomplète et grossière, qui n'en suppose pas moins, selon les platoniciens, une généralisation. Imiter le chant d'un oiseau pour le désigner, c'est le définir par son chant. Il est possible que les onomatopées aient été fort nombreuses à l'origine des langues; cela est même certain <sup>1</sup>; mais ce qui distingue pour Platon l'onomatopée humaine du caquetage des perroquets, c'est que la première est une « définition » et un vrai « nom », tandis que le second ne correspond pas à une Idée et n'est qu'un jeu <sup>2</sup>.

diverses *espèces* d'un même genre : étang, rivière, ruisseau, Seine, Garonne. Ils sont beaucoup plus portés à généraliser et à simplifier qu'à particulariser et à se perdre dans la complexité des différences. Ils vont plus volontiers, dirait Platon, vers l'*Idée* et l'unité que vers la *matière indéfinie*.

1. C'est ce que M. Max Müller ne semble pas reconnaître : sa théorie est beaucoup trop exclusive.

2. Et encore on pourra supposer, si l'on veut, que le perroquet a déjà une notion vague des objets et une vague intention, sinon de les désigner aux autres, du moins de se les désigner à lui-même.

Pour illustrer la théorie platonicienne par des exemples empruntés à la philologie moderne, le mot *antra* (*antrum*) signifie *intérieur* (*internum*). *Antar* en sanskrit a le sens d'*entre*, *inter*. Cette appellation n'aurait donc pu être donnée à un antre particulier si l'idée générale d'*intérieur* n'avait pas été présente à la pensée des aryens. Pour nommer l'*antre*, on l'a défini dialectiquement, et le nom a été, dirait Platon, « une imitation de l'essence ». Le mot *entrailles* (intérieur du corps) a la même racine (ἔντερα en grec, *antra* en sanskrit). *Caverne* signifie cavité; la racine *cav* vient du sanskrit *Ku*, qui se retrouve dans *Κοῦλος*, *cælum*, ciel. Le *serpent* (en sanskrit *sarpa*) signifie le *rampant*. *Anguis* et ἄχις, ἔχιδνα, signifie l'*étouffeur* (*angere*, *angor*, en sanskrit *anh*). Le mot même de *nom*, *nomen*, *nâman* en sanskrit, ou *gnaman* (co-gnomen), a pour racine *gnâ*, qui signifie l'acte de connaître (co-gnoscere). Le mot anglais *moon*, la lune, signifie le *mesureur*: *mâ*, *man*, en sanskrit, voulut dire d'abord mesurer, puis penser. Le mot *man* en anglais, *mann* en allemand (homme), signifie le *penseur*. C'est donc en définissant l'homme par sa plus haute faculté qu'on l'a nommé <sup>1</sup>. Ainsi l'*onomatopée* n'a pu servir que pour définir et nommer les objets dont la caractéristique est le son qu'ils produisent; même pour ceux-là on a souvent préféré les appellations rationnelles. Soutenir que le langage a été une simple extension inductive des noms particuliers au genre, c'est donc ne voir les choses que sous le rapport exotérique de la quantité et de l'extension; Platon, lui, pénètre dans la compréhension de l'objet à nommer, dans le domaine ésotérique de la qualité et de l'essence, et il prend sur le fait l'acte rationnel qui, après avoir dégagé d'une multiplicité d'attributs (τὸ ἀπειρον) la déter-

1. C'est l'appellation sanskrite et germanique. L'appellation latine et néo-latine (*homo*, *homme*) vient d'une définition moins élevée et signifie le terrestre (*humus*, *humilis*).

mination essentielle ( $\tau\acute{o}$   $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ ), exprime l'Idée ou le nombre ainsi conçu par un nom qui en participe comme l'image du modèle <sup>1</sup>.

1. Leibnitz développe admirablement la théorie platonicienne dans les passages suivants :

« Les termes généraux ne servent pas seulement à la perfection des langues, mais même ils sont nécessaires pour leur constitution essentielle. Car, si par les choses particulières on entend les individuelles, il serait impossible de parler s'il n'y avait que des noms propres et point d'appellatifs, c'est-à-dire s'il n'y avait des mots que pour les individus; puisqu'à tout moment il en revient de nouveaux lorsqu'il s'agit des individus, des accidents, et particulièrement des actions, qui sont ce qu'on désigne le plus; mais, si par les choses particulières on entend les plus basses espèces (*species infimas*), outre qu'il est difficile bien souvent de les déterminer, il est manifeste que ce sont déjà des universaux fondés sur la similitude. Donc, comme il ne s'agit que de similitude plus ou moins étendue, selon que l'on parle des genres ou des espèces, il est naturel de marquer toute sorte de similitudes ou convenances, et par conséquent d'employer des termes généraux de tous degrés; et même les plus généraux, étant moins chargés par rapport aux idées ou essences qu'ils renferment, quoiqu'ils soient plus compréhensifs par rapport aux individus à qui ils conviennent, étaient bien souvent les plus aisés à former et sont les plus utiles. Aussi voyez-vous que les enfants et ceux qui ne savent que peu la langue qu'ils veulent parler ou la matière dont ils parlent, se servent de termes généraux, comme « chose, plante, animaux », au lieu d'employer les termes propres, qui leur manquent. Et il est sûr que tous les noms propres ou individuels ont été originellement appellatifs ou généraux..... J'oserais dire que presque tous les noms sont originellement des termes généraux, parce qu'il arrivera fort rarement qu'on inventera un nom exprès sans raison pour marquer un tel individu. On peut donc dire que les noms des individus étaient des noms d'espèce qu'on donnait par excellence ou autrement à quelque individu, comme le nom de grosse tête à celui de toute la ville qui l'avait la plus grande ou qui était le plus considéré des grosses têtes qu'on connaissait. C'est ainsi même qu'on donne les noms des genres aux espèces, c'est-à-dire qu'on se contentera d'un terme plus général ou plus vague pour désigner des espèces plus particulières, lorsqu'on ne se soucie point des différences : comme, par exemple, on se contente du nom général d'absinthe, quoiqu'il y en ait tant d'espèces

Cette doctrine, que chaque mot est originairement un prédicat, et que les noms, quoique signes de conceptions individuelles, « sont tous, sans exception, dérivés d'idées générales <sup>1</sup> », est toute platonicienne. Elle ramène la pensée et la parole, λόγος, à un même fait tout ensemble intérieur et extérieur; comme le disait Platon : « Pensée et discours c'est la même chose, avec cette différence que le dialogue intérieur de l'âme avec elle-même et sans la voix s'appelle pensée, tandis que ce qui vient de la pensée par la bouche avec des sons articulés s'appelle discours <sup>2</sup>. »

Après avoir posé le principe général de sa méthode étymologique, Platon en a donné des applications assez nombreuses. Ces applications ne pouvaient avoir évidemment la même valeur que la méthode elle-même, à cause des connaissances positives, soit historiques, soit philologiques, qui manquaient aux anciens. Néanmoins on a beaucoup exagéré le caractère arbitraire de ces applications, qui ont paru à quelques-uns des jeux de l'ironie.

Les exemples donnés par Platon sont de deux sortes : les uns relatifs aux mots dérivés, les autres aux mots primitifs. Parmi les mots dérivés, Platon donne la première place aux noms des dieux et des héros. « Ne serait-il pas juste, dit-il, de commencer par les dieux <sup>3</sup>? » Il est clair, en effet, que les noms des dieux doivent être le résumé des doctrines religieuses et métaphysiques auxquelles s'élevèrent les premiers peuples. C'est dans ces noms que la trace de l'Idée doit être le plus visible, et la philologie moderne s'accorde avec Platon pour chercher dans les noms sacrés la pensée religieuse et philosophique des peuples. Platon a même fait preuve d'une grande profon-

qu'un des Bauhin en a rempli un livre exprès. » (*Essais sur l'entend.*, III, 1, 3.)

1. Max Muller, I, 401.

2. *Soph.*, 310.

3. *Ib.*, 21.

deur en disant que les premiers hommes semblent avoir été préoccupés, comme Héraclite, de l'idée du mouvement universel. C'est là, en effet, ce qui dut frapper tout d'abord les esprits : c'est le premier degré de la dialectique. Les philologues modernes, eux aussi, retrouvent dans les noms sacrés de la Grèce et de l'Inde l'idée dominante des révolutions de la nature : succession des jours et des nuits, de la lumière et des ténèbres, de la chaleur et du froid, de l'hiver et de l'été, de la végétation et de la stérilité, de la veille et du sommeil. « Quelle peut être la raison de ce nom de dieu, θεός? » se demande Platon. Voici ce que je soupçonne. Je crois que les anciens habitants de la Grèce ne reconnaissaient d'autres dieux (comme aujourd'hui une grande partie des Barbares) que le soleil, la lune, la terre, les astres et le ciel; et en observant leur mouvement et leur course perpétuelle, ils les auront appelés dieux, θεοί, d'après cette propriété de courir, θεῖν; et ce nom s'étendit par la suite aux nouvelles divinités qu'ils reconnurent <sup>1</sup>. » Remarquons que les deux moments dialectiques de l'appellation sont ici parfaitement indiqués : 1° acte par lequel on saisit dans la *compréhension* de l'objet l'essence générale ou attribut caractéristique; 2° acte par lequel on accroit l'*extension* du mot formé en l'appliquant par induction aux choses du même genre.

Quant à la véritable étymologie de θεός <sup>2</sup>, Platon ne pouvait la connaître; mais il est dans le vrai en cherchant dans les phénomènes célestes la première origine du nom des divinités. Il est dans le vrai aussi quand il croit à l'intérêt et à l'importance de ces recherches étymologiques, persuadé que chaque mot renferme toute une histoire, toute une religion, toute une philosophie. Que de choses, par exemple, ne nous révèle pas ce nom de Dieu, dont

1. *Cratyle*, 797, c.

2. Voir Max Muller, t. II, p. 453.

Platon s'efforçait de trouver la première origine! Si ce nom pouvait s'ouvrir en quelque sorte devant nos yeux et nous montrer toutes les significations par lesquels l'a fait passer une dialectique intérieure, n'y retrouverions-nous pas tous les degrés de la grande dialectique humaine? Le mot sanscrit *div* ou *deva* désigna d'abord, sinon la course des astres, comme le croyait Platon, du moins leur pure lumière, principalement cette clarté du jour qui rend toutes choses perceptibles et sans laquelle il n'y a ni chaleur, ni vie, ni activité. Puis, au-dessus de cette lumière visible, la pensée humaine entrevit et adora la lumière intelligible, et soupçonna avant Platon que le soleil qui éclaire le monde matériel est l'image et le symbole de celui qui resplendit dans un monde supérieur. Mais la race aryenne ne pensa pas tout d'abord que ce foyer du monde intellectuel doit être unique : elle appela divins, elle appela dieux les objets multiples où se disperse et se réfléchit sa lumière, forces de la nature, idées de l'intelligence, vertus de l'âme. Les mots *deva*, *θεός*, *deus*, furent des noms communs et l'expression d'un genre plutôt que d'une individualité. Pourtant Platon, à l'exemple de Socrate et des autres sages, prononce déjà le nom de *θεός* pour désigner la personnalité suprême, simple et unique. Mais c'est seulement depuis le christianisme que le nom de Dieu est devenu exclusivement propre à l'individualité de l'être absolu : perdant peu à peu toute signification matérielle, toute empreinte sensible et même tout caractère de pluralité, ce mot n'éveille plus aujourd'hui dans la pensée humaine ni l'image de la lumière visible, ni le sentiment vague du divin, ni les notions multiples des puissances célestes, mais l'Idée pure et unique de l'être parfait : Dieu! — C'est ainsi que notre race, après avoir fait d'un dieu plusieurs, a fait de plusieurs dieux un seul.

Platon applique aux autres noms des divinités une méthode analogue, qu'il faut moins juger dans le détail que dans l'esprit qui anime l'ensemble. Jupiter (*Ζεῦς*)

signifie pour Platon la Vie (ζῆν); Vesta, qu'on invoquait la première dans les sacrifices, est l'Essence des choses (ἔστιά); *Rhèa*, qui vient ensuite, est la *génération* ou *écoulement* universel (ροή); *Chronos* est le temps ou le courant perpétuel (χροῦνος); *Déméter* est la terre qui donne comme une mère; *Héra* est l'air; *Persephoné* est la sagesse qui atteint les choses malgré le mouvement qui les emporte; *Athénè* est la pensée de Dieu (ἀθεοῦ νοά); *Héphaïstos* est le dieu *lumineux*; *Arès*, le dieu *mâle* et fort; *Hermès*, l'*interprète* qui a inventé la parole (l'intelligence); *Pan*, aux deux natures, exprime *toutes choses*, emportées par le courant éternel. Les noms du feu et de l'air (πῦρ et ἀήρ) désignent le flux perpétuel de ces éléments (par exemple ἀήρ ἀεὶ ρεῖν). — Assurément, il y a du vrai dans ce symbolisme philologique; les détails sont inexacts, mais la pensée générale est ingénieuse et profonde. « Il me semble, conclut avec raison Socrate, que je n'ai pas mal deviné en imaginant, comme je le faisais tout à l'heure, que les hommes de l'antiquité la plus reculée, qui ont institué les noms, ont dû éprouver le même accident que celui qui arrive aujourd'hui à la plupart de nos philosophes :... la tête leur a tourné, et ils croient que ce sont les choses mêmes qui roulent de la sorte, et qui de leur nature n'ont rien de stable ni de fixe; ce n'est, à les en croire, que flux et révolutions, mouvement et génération perpétuelle <sup>1</sup>. »

Mais les mots dérivés supposent des mots primitifs et le langage se ramène en dernière analyse à des racines élémentaires. C'est ce que Platon a compris. « Tant qu'on ignore, en quelque manière que ce soit, en quoi consiste la justesse des mots primitifs, il est impossible de rien connaître aux mots dérivés, qui ne peuvent s'expliquer que par les primitifs <sup>2</sup>. » Cette question est celle qui

1. Max Muller, t. II, p. 80.

2. *Ib.*, p. 117.

embarrasse le plus Platon; c'est à ce sujet qu'il se moque de ceux qui font intervenir la divinité. D'autre part, il rejette la convention arbitraire, et le dernier parti auquel il s'arrête lui semble une idée conciliatrice. Il veut bien qu'on attribue au divin la formation du langage, pourvu qu'on entende par là le *naturel*: « Je poserai en principe que ce qu'on appelle naturel fut l'œuvre d'un art divin : Θήσω τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θεία τέχνη. » C'est une certaine harmonie *naturelle* et *divine* entre les sons et les choses qui paraît à Platon la meilleure solution du problème; et l'intelligence des hommes primitifs a naturellement saisi ce rapport établi par Dieu même. « Pour moi, les idées que je me fais sur les mots primitifs me paraissent à moi-même téméraires et bizarres. Je te les dirai si tu veux. Si, de ton côté, tu as quelque chose de mieux à me proposer, tu voudras bien m'en faire part. D'abord, il me semble voir dans la lettre ρ l'instrument propre à l'expression de toute espèce de mouvement... C'est la lettre qui oblige la langue à se mouvoir et à vibrer le plus rapidement <sup>1</sup>. » Les sifflantes φ, ψ, σ, ξ, rendent « tout ce qui présente l'idée de souffle ». — La pression que les lettres δ et τ font éprouver à la langue est quelque chose de très convenable à l'imitation de ce qui lie ou arrête (δεσμός, στάσις). Le λ exprime le coulant, le gluant, etc.

Les philologues modernes admettent, eux aussi, l'existence d'un certain nombre de *types phonétiques* qui ont servi d'éléments au langage <sup>2</sup>. Ils admettent en outre que ces types ont une certaine propriété naturelle et une

1. *Crat.*, 418.

2. Max Muller, t. II, Leibnitz (*Essais*, III, u) et Grimm (*Ursprung der Sprache*, Berlin, 1858) ont des vues analogues sur le pouvoir expressif et symbolique des racines et des lettres. (« Rein Buchstabe ursprünglich steht bedeutungslos oder ueberflüssig », p. 40.) Mêmes réflexions sur le *rhô*, le *lambda* et les autres lettres. Cf. Renan, *ibid.*, 137.

harmonie avec les choses. Ils admettent enfin que les hommes ont saisi par instinct cette harmonie, et qu'ils ont employé par instinct les articulations convenables pour désigner les objets de leurs impressions. Cet instinct naturel à l'homme a pu s'oblitérer, s'atrophier et disparaître à la longue, comme tout instinct et toute fonction qui demeure sans exercice. L'enfant civilisé trouve la besogne toute faite, grâce à la langue qu'on lui apprend; il a d'ailleurs en partie perdu cette espèce de sens musical et de faculté expressive qu'avaient les hommes primitifs. Les physiiciens ont remarqué que chaque objet, dans la nature, rend un son qui lui est propre. Les divers métaux se distinguent par la nature des vibrations qu'ils produisent et du son qu'ils rendent. « L'homme, lui aussi, vibre et rend des sons <sup>1</sup> », surtout l'homme primitif. Pensée ingénieuse et platonicienne d'esprit. Les nombres régissent tout : ils soumettent à leurs lois le mouvement universel et l'universelle vibration des choses. Il y a des harmonies entre les divers mouvements, entre les diverses vibrations; il y a aussi des harmonies entre l'extérieur et l'intérieur, entre le son des choses et cet écho qu'elles trouvent dans le langage humain. En s'appliquant à ces phénomènes, la raison, la faculté dialectique, a produit les langues : elle a imprimé aux sons et aux mots l'empreinte de l'Idée. Les mots surgirent dans les siècles primitifs, comme les produits multiples d'un art instinctif et d'une instinctive dialectique. Puis, la loi de *sélection* et d'*élimination* s'appliqua aux mots comme à tout le reste. Les plus expressifs et aussi les plus rationnels survécurent dans cette sorte de *combat pour l'existence*. Ceux qui imitaient le mieux l'Idée et en offraient la meilleure réalisation participèrent à son éternité immuable et lui empruntèrent un élément d'immortalité. Les langues ont leur printemps et leur automne; au printemps, que de

1. Max Muller, *ib.*

feuilles nouvelles! les plus fortes et les plus vigoureuses restent seules sur l'arbre. Telle est la loi des choses que Platon avait déjà formulée : ce qui imite l'Idée subsiste, ce qui n'en est qu'une confuse et lointaine image disparaît; l'avenir appartient à l'Idée; qu'il s'agisse des espèces ou des mots, la loi est la même.

Telle est donc, en définitive, selon le platonisme, la formation des noms. Tout le formel du langage a son principe dans une combinaison rationnelle et dans une imitation de l'Idée; tout le matériel des langues a son principe dans l'instinct « naturel » que « Dieu a donné à l'homme ». Quant à la propriété des noms, « elle consiste à représenter la chose telle qu'elle est ». « Les mots, conclut Socrate, sont donc faits pour enseigner. »

IV. Est-ce à dire que Cratyle ait complètement raison, et faut-il soutenir avec lui que, tout nom étant propre et parfait, l'étude des noms doit remplacer l'étude des Idées? La première partie du dialogue était destinée à confirmer ce qu'il y a de vrai dans l'opinion de l'école d'Héraclite; la seconde est destinée à en réfuter les exagérations.

Le nom est l'image de l'objet, sans doute; mais cette image n'est pas toujours fidèle. Nous l'avons vu, les premiers auteurs de noms les ont souvent faits sur la mesure de leurs impressions variables, au lieu de les faire sur la mesure des choses; aussi le dialecticien, loin de se faire esclave du langage, a pour mission de le réformer et de le rendre de plus en plus scientifique, de plus en plus semblable à l'essence des choses. L'idéal serait que chaque mot fût une exacte définition de l'objet. Platon eût applaudi à l'idée d'une langue rationnelle et d'une caractéristique universelle. Il montre même un penchant à réglementer le langage, comme tout le reste, sous la discipline de la philosophie. Il confierait volontiers à un législateur philosophe le soin de donner des lois au langage, comme au culte, comme aux beaux-arts. Sous ce rapport,

le *Cratyle* ressemble au *Politique* et à la *République*. Cratyle avait donc tort de vouloir mettre à la place des Idées leur image souvent infidèle. « Supposons un homme qui, dans la recherche de la nature des choses, ne prendrait d'autres guides que les noms; ne penses-tu pas qu'il courrait grand risque de se tromper? — Comment cela? — Il est bien clair que celui qui a composé les noms les a formés d'après la manière dont il concevait les objets eux-mêmes. N'est-il pas vrai? — Oui. — Et si celui-là ne les connaissait pas bien, et qu'il leur ait donné des noms conformes à sa manière de les concevoir, que pouvons-nous faire en le suivant que de nous tromper<sup>1</sup>? » D'ailleurs, comment saisir dans les mots toute la pensée de ceux qui ont fait le langage? « Nous disions que les noms nous représentent le monde comme livré à un mouvement et à un flux universel? N'est-ce pas là le sens que tu leur attribues? — Assurément, et ce sens est tout à fait juste. » Mais il y aussi une foule d'autres noms qui paraissent exprimer le repos. « Allons-nous donc, pour nous assurer de la propriété des mots, les compter comme des cailloux de scrutin, et tenir pour vrai le sens indiqué par le plus grand nombre? »

De plus, en supposant même que les mots fussent tous des images fidèles, ils seront toujours de simples images; or, nous l'avons vu, l'image ne peut jamais être identique à l'objet. Le mot n'aura donc jamais le privilège de remplacer les choses.

Enfin, le système d'Héraclite et de Cratyle contient un cercle vicieux. « Les premiers instituteurs des premiers noms l'ont-ils fait avec la connaissance des choses qu'ils nommaient? » Comment avaient-ils cette connaissance si l'on ne connaît les choses que par les noms? Se tirera-t-on de ce dilemme en faisant intervenir la divinité? L'embaras sera toujours le même. Car, encore une fois, il y a

1. Max Muller, 145. — 434, sqq.

deux espèces contraires de noms : « ceux qui se rapportent à l'Idée du repos, et ceux qui se rapportent à l'Idée du mouvement... Voilà donc une guerre civile entre les noms, et chaque parti prétendra être seul légitime. Auquel donnerons-nous raison, et d'après quel principe? ce ne pourra pas être en vertu d'autres noms, puisqu'il n'y en a point<sup>1</sup>. » Nous sommes donc toujours forcés de prendre pour juges les choses elles-mêmes, et de comparer les images aux objets, « de demander à la vérité ce qu'elle est en elle-même et de s'assurer ensuite si l'image y répond ».

En conséquence, « ce n'est pas dans les noms, mais dans les choses mêmes, qu'il faut étudier les choses<sup>2</sup> ». Et cette étude, loin de donner raison aux instituteurs du langage, qui ne voient partout que mobilité, nous fait comprendre au contraire que le langage même serait impossible s'il n'y avait rien de stable. « Devons-nous dire que le beau et le bon existent en eux-mêmes?... Je ne demande pas si un beau visage, ou tout autre objet beau (car tout cela est dans un flux perpétuel), mais si le beau lui-même ne subsiste pas toujours tel qu'il est. — Il le faut bien. — S'il passait incessamment, serait-il possible de dire qu'il existe et qu'il est? Tandis que nous parlons, ne serait-il pas déjà autre, et n'aurait-il pas perdu sa première forme<sup>3</sup>? » Le langage serait donc impossible, comme la connaissance, s'il n'y avait rien de fixe et de déterminé. Toute affirmation implique l'être, dans ce qu'il a d'immuable et d'éternel; et la moindre parole que la bouche prononce est pour Platon une preuve de l'existence des Idées.

En résumé, le but du *Cratyle* est de faire voir que les éléments du langage ne sont ni aussi rationnels et aussi propres que le prétend l'école d'Héraclite, ni aussi arbi-

1. Max Muller, 451. — 436, sqq.

2. *Ib.*, 453, 450, sqq.

3. *Ib.*, 460, sqq.

traires et aussi impropres que le prétend l'école de Démocrite. Œuvre de raison et de sensibilité tout ensemble, mais surtout de raison, les mots sont une imitation incomplète de l'essence. Ils ont leur origine dans une confuse vision de l'Idée; ils ont leur loi et leur fin dans la connaissance claire et réfléchie de l'Idée. La tendance des langues est de s'identifier progressivement avec les Idées mêmes, mais sans jamais pouvoir entièrement les remplacer. Le dialecticien est le maître et non l'esclave de la parole; il s'en sert comme le démiurge se sert de la matière, s'efforçant de la rendre le plus semblable qu'il est possible à sa propre pensée : παραπλήσια ἑαυτοῦ<sup>1</sup>.

1. C'est après une longue analyse du *Cratyle* que Grote arrive à cette conclusion : « Aucun commun objet didactique ne se montre à travers les Dialogues; chacun est une composition distincte sur un argument particulier. (No common didactic purpose pervading the Dialogues; each is a distinct composition, working out its own peculiar argument. *Plato, and the other*, II, 550.) » Grote motive cette opinion par les contradictions qu'il aperçoit entre le *Cratyle* et les autres dialogues, surtout le *Théétète* et le *Sophiste*. A l'en croire, la théorie de l'erreur est traitée trois fois différemment et contradictoirement dans ces trois dialogues. Pour nous, nous sommes étonnés de ce paradoxe. N'avons-nous pas montré que, dans le *Sophiste*, l'erreur de jugement vient d'une confusion entre les images sensibles des Idées? et cette confusion vient de ce qu'elles sont naturellement imparfaites, le non-être s'y mêlant à l'être. Or, dans le *Cratyle*, l'erreur de proposition s'explique par une confusion d'images vocales; et ce qui rend cette confusion possible, c'est que l'image par sa nature même est imparfaite (ou contient du non-être, c'est-à-dire un mélange d'éléments étrangers). « Lorsqu'on applique à une chose une image qui lui ressemble, que l'image soit un nom ou la représentation d'un être animé, je dis que cette application est faite avec propriété; et si c'est de noms qu'il s'agit, je dis de plus qu'elle est vraie. » (*Cratyle*, p. 129, tr. Cousin.) Si ce n'est pas là la théorie même du *Sophiste* et une allusion au monde sensible, qui, lui aussi, est une image d'Idées, nous avouons ne rien comprendre à Platon. De plus, nous demandons si l'on peut méconnaître la perpétuelle application dans le *Cratyle* de la théorie des Idées et de leur participation mutuelle? A en croire Grote, le *Cratyle* est un dialogue négatif,

sans conclusion dogmatique. N'est-il pas évident au contraire que le *Cratyle* conclut à la théorie des Idées, et Platon ne le dit-il pas formellement dans les dernières pages?

« Si nous devons trouver, dit Grote, une intention commune qui traverse et relie tous les Dialogues, ce n'est pas une intention didactique dans le sens propre du mot. La valeur des Dialogues consiste, non dans le résultat de la discussion, mais dans la discussion même; non dans la conclusion, mais dans les prémisses pour ou contre cette conclusion. » (*Ib.*, p. 551.) Qu'il y ait des dialogues de ce genre, nous ne le nions pas; mais ceux mêmes qui ne concluent pas ouvertement ont encore une conclusion sous-entendue; et c'est toujours la théorie des Idées. Grote est vraiment malheureux dans son choix quand il prend le *Cratyle* pour exemple et pour preuve de sa manière d'entendre Platon. Lui qui a si bien compris la logique platonicienne, demeure trop étranger à la métaphysique. Pour ne voir aucun lien entre le *Cratyle* et les autres Dialogues, il faut fermer les yeux. Nous espérons avoir montré que le *Cratyle* est au contraire tout rempli de métaphysique, et en particulier qu'il est étroitement uni au *Sophiste*. La liberté extrême de la forme, dans Platon, n'empêche pas l'unité *systématique* de la pensée. Platon pourrait appliquer au savant critique anglais et à ceux qui croient sa pensée toujours flottante ce qu'il dit d'Héraclite et de son école dans le *Cratyle* : « A force de tourner en tous sens dans leur recherche, la tête leur aura tourné à eux-mêmes, et ce vertige leur aura fait voir toutes choses dans un mouvement perpétuel. Mais ils ne s'avisent guère d'aller chercher dans leur disposition intérieure l'explication de leur manière de voir; ils croient que ce sont les choses mêmes qui roulent de la sorte et qui, de leur nature, n'ont rien de stable ni de fixe : ce n'est, à les en croire, que flux et révolutions, mouvement et génération perpétuelle. » (P. 80, C.) Platon, qui a rejeté le flux universel, n'a sans doute pas voulu le mettre dans ses propres pensées. Il est donc fort à craindre que Grote, quand il voit partout des contradictions et des différences, ne se constitue lui-même la *mesure* des pensées de Platon, malgré son intention d'être un miroir fidèle et passif. Comment, d'ailleurs, la critique positiviste aurait-elle pu bien comprendre l'idéalisme platonicien? — Les mêmes remarques s'appliquent à cette légion de commentateurs allemands qui aperçoivent de perpétuelles contradictions entre les dialogues et qui en rejettent un grand nombre sans ce prétexte.



## LIVRE VII

### RAPPORT DES IDÉES A LA SENSIBILITÉ L'AMOUR — LE BEAU — L'ART

---

#### CHAPITRE PREMIER

##### THÉORIE DE L'AMOUR

- I. L'AMOUR DANS LA NATURE. Discours d'Eryximaque. Théories d'Héraclite et d'Empédocle. — II. L'AMOUR DANS LES AMES. Les deux Vénus. Discours d'Aristophane et d'Agathon. Discours de Socrate. Mythe de la naissance de l'Amour. Comment il est fils de l'Idée du Bien et de la matière. — III. L'AMOUR DANS SON PRINCIPE. Principe et fin de l'Amour en Dieu. Désir de l'immortalité. Production du bien dans le bien par le bien. Discours de Diotime. L'Idée de la beauté éternelle, objet suprême de l'Amour. Le *Premier Aimable*.

« Je ne sais qu'une petite science, disait Socrate : l'amour. » Ce que Socrate appelait, avec son ironie habituelle, une petite science, est aux yeux de Platon la science tout entière : l'amour, c'est encore la dialectique.

L'amour séparé de l'intelligence risquerait de s'égarer, et quand même il ne s'égarerait pas, il ressemblerait « à l'aveugle marchant dans le droit chemin <sup>1</sup> » ; mais l'intelligence, à son tour, sans l'amour qui lui imprime

1. *Meno, loc. cit.*

son essor, resterait impuissante et immobile : elle aurait beau entrevoir l'intelligible, elle ne s'élancerait point à sa poursuite. Nous l'avons vu déjà : « semblable à des yeux qui ne pourraient se tourner des ténèbres vers la lumière qu'avec le corps tout entier, l'organe de l'intelligence doit se tourner, avec l'âme tout entière, de la contemplation de ce qui *naît* vers la contemplation de ce qui *est* ». L'analyse philosophique, dans le développement de l'intelligence, aperçoit les effets visibles d'une puissance cachée, l'amour. Sans ce mobile intérieur, la marche dialectique ne pourrait commencer. Sans le *désir de la sagesse*, il n'y aurait point de *philosophie*.

Suivons donc Socrate au banquet d'Agathon et étudions l'amour dans la nature extérieure, dans l'homme et en Dieu.

#### I. — L'AMOUR DANS LA NATURE.

De même qu'Anaxagore, avant Socrate et Platon, avait proclamé déjà la souveraineté de l'Intelligence, de même Empédocle avait compris la puissance de l'amour. Mais ces deux sages n'ont guère aperçu l'intelligence et l'amour que dans la Nature, soumise à leur empire; ils ne les ont point étudiés dans l'homme.

Le médecin Eryximaque, dans le *Banquet*, représente le point de vue naturaliste de la philosophie qui précéda Socrate; et nous montre les effets de l'amour dans le monde extérieur. « L'amour ne réside pas seulement dans l'âme des hommes; il se rencontre aussi dans la nature corporelle, dans les animaux, dans les productions de la terre, en un mot, dans tous les êtres <sup>1</sup>. » Pour les corps, par exemple, il y a différents organes, et ces organes sont composés de quatre éléments : de l'eau, de la terre, de

1. *Banquet*, tr. Cousin, 265. — 180, a, b.

l'air, du feu. Lorsque ces éléments sont unis dans de justes proportions, l'ordre et la santé règnent dans les corps ; mais lorsque l'un de ces éléments prédomine de manière à contrarier l'action des autres, à l'affaiblir ou à la détruire, il y a trouble, désordre et maladie. Alors intervient la médecine, qui rétablit la concorde entre les éléments les plus ennemis et leur inspire un amour mutuel. La médecine est donc la science de l'amour dans les corps <sup>1</sup>.

Il y a aussi une science de l'amour en fait de rythme et d'harmonie : c'est la musique. « L'unité, dit Héraclite <sup>2</sup>, en s'opposant à elle-même, produit l'accord : par exemple, l'harmonie d'un arc ou d'une lyre. » Mais il aurait dû ajouter qu'elle produit cette harmonie en retournant à elle-même ; car l'opposition seule ne suffit pas pour engendrer l'harmonie : il faut encore le retour à l'unité. « L'accord ne peut pas se former de choses opposées, tant qu'elles demeurent opposées ; l'opposition, tant qu'elle ne s'est pas résolue en accord, ne peut donc produire l'harmonie. » C'est là le grand principe qui domine le monde physique, moral et intellectuel. Partout l'unité se développe dans la multiplicité : de là l'opposition et la différence ; partout aussi la multiplicité retourne à l'unité, et c'est ce retour, cette dialectique intérieure, qui fait l'harmonie universelle et l'universel amour. Les sages, voisins des dieux, dont Empédocle est le dernier représentant, avaient bien raison de dire : « Un est plusieurs, et, grâce à l'amour, plusieurs sont un. »

Comme la médecine, comme la musique, l'agriculture a pour objet l'amour. Lorsque les éléments qui composent les corps contractent les uns pour les autres un amour réglé et composent une harmonie sage et bien tempérée, l'année devient fertile et salutaire aux hommes, aux plantes, à tous les animaux.

1. *Banquet*, tr. Cousin, 266.

2. *Ibid.* Cf. *Plut., Isis et Osiris*, Stephan., 429, 155.

La connaissance de l'amour dans les mouvements des cieux et les révolutions de l'année s'appelle astronomie.

Enfin, la religion est l'ouvrière de l'amour entre les dieux et les hommes, par la science qu'elle a de ce qu'il y a de juste et d'impie dans les inclinations des hommes, et par l'harmonie qu'elle s'efforce d'y établir.

Telle est la puissance universelle de l'amour : tout ce qui se fait de bien dans l'univers est son ouvrage. Il introduit partout l'ordre, le nombre et l'harmonie ; et comme l'ordre est l'objet de la science, on peut dire indifféremment, ou que toute science a pour objet les Idées, ou qu'elle a pour objet l'Amour.

Mais, si nous reconnaissons dans la Nature entière les effets de l'amour, c'est que nous avons nous-mêmes senti sa merveilleuse influence. C'est dans notre âme que nous en puisons l'idée, pour appliquer ensuite cette idée au monde sensible ; c'est donc surtout dans notre âme qu'il faut étudier l'amour.

## II. — L'AMOUR DANS LES AMES.

Il y a deux degrés dans la connaissance : l'opinion qui s'attache au sensible, et la science qui s'attache à l'intelligible ; de même il y a deux degrés dans l'amour : l'un, correspondant au monde matériel, et l'autre au monde intellectuel <sup>1</sup>.

L'amour de la Vénus populaire est populaire aussi et n'inspire que des actions basses. Il est épris du corps et non de l'âme : il règne sur les hommes grossiers et esclaves de la matière. Mais l'amour de la Vénus céleste s'adresse à l'âme et non au corps. Ce n'est point son propre plaisir qu'il recherche, mais le bonheur de l'objet aimé. Son but est de perfectionner celui qu'il aime dans la science et la

1. *Banq.*, 254.

vertu. Au lieu d'une union matérielle et passagère, il recherche l'harmonie des âmes.

Quelle est l'origine de ces deux amours, et d'abord de l'amour populaire ? Empédocle avait supposé que les amants formaient autrefois une seule et même nature : Dieu les sépara, et depuis ce temps, saisis d'une inquiétude perpétuelle, ils vont partout cherchant cette moitié d'eux-mêmes qu'il ont perdue. Aristophane, dans le *Banquet*, recouvre de tous les ornements de son imagination bouffonne cette tradition pythagoricienne et orphique, venue peut-être de l'Orient<sup>1</sup>. Mais sous l'ironie de la forme se cache sans doute une pensée profonde. L'amour n'est-il pas l'union de deux êtres qui se complètent, comme s'ils retrouvaient l'un dans l'autre ce qu'ils auraient perdu autrefois ? Chaque sexe n'a-t-il pas les qualités mêmes qui manquent au sexe opposé, sinon entièrement, du moins en partie ? Dieu n'a pas voulu qu'aucun de nous pût se suffire à lui-même ; et comment l'homme se suffirait-il, puisqu'il est imparfait ? Au lieu de l'égoïsme personnel, qui se concentre en soi comme s'il était un Dieu, il faut à l'homme la force expansive de l'amour, qui l'excite à se développer en se répandant dans les autres âmes. Enfin, peut-être faut-il voir dans le discours symbolique d'Aristophane l'application à l'humanité de ce que le médecin Eryximaque avait découvert dans la Nature. A l'origine de toutes choses est l'unité, qui se divise ensuite et devient multiple, mais pour revenir un jour à elle-même. La nature humaine, mâle et femelle tout ensemble, est l'unité primitive à laquelle a succédé la séparation ; l'amour est le retour à l'unité, qui est la loi intime de tous les êtres.

Mais le discours d'Aristophane n'est encore qu'une réponse provisoire à la grande question des origines de l'amour. Pour bien comprendre même la Vénus popu-

1. *Orphic.*, IX, Herm. 266. Cf. Timée de Locres.

laire, il faut connaître la Vénus Uranie. Elle seule peut nous initier à tous les mystères de l'amour.

Phèdre et Agathon, dans le *Banquet*, célèbrent à l'envi les qualités de l'amour céleste et ses effets bienfaisants sur l'âme. C'est lui qui inspire à l'homme ce qu'il faut pour se bien conduire, la honte du mal, l'émulation du bien. Le courage, le dévouement, l'héroïsme sont les effets de cet amour. Il animait Alceste quand elle descendit au tombeau à la place de son époux; il animait Achille quand il recherchait la mort pour venger Patrocle; et si Orphée perdit Eurydice pour la seconde fois, c'est que, lâche comme un musicien qu'il était, il aima mieux descendre vivant aux enfers que de mourir avec courage pour retrouver celle qu'il avait perdue. S'il faut juger de la cause par les effets, l'amour doit posséder toutes les perfections. Il est éternellement jeune, puisqu'il s'attache à la jeunesse; il est beau et délicat, puisqu'il recherche la beauté et ne saurait rien produire dans le désordre et la laideur. Son essence subtile est quelque chose de divin qui pénètre dans toutes les âmes. Il est juste, il est fort, il est intelligent; il réunit les hommes en familles, les familles en sociétés; ses liens puissants embrassent, non seulement les objets sensibles et les âmes humaines, mais encore les dieux : car, avant le règne de l'amour, les dieux luttaient les uns avec les autres. C'était alors l'empire de la Nécessité, et sous sa loi toutes choses s'agitaient en désordre; l'Amour parut, et il engendra l'universelle harmonie <sup>1</sup>.

Ainsi parle Agathon, et il parle en poète plutôt qu'en philosophe, bien qu'il nous fasse entrevoir, lui aussi, une partie de la vérité. Mais ces éloges de l'amour ne sont point des explications scientifiques. Seul, Socrate va nous faire pénétrer, par sa méthode analytique, l'essence

1. *Orphic.*, IX, Herm. 487. Cf. le passage du *Timée* sur les deux causes : la Nécessité, et la Pensée identique à l'Amour.

même de l'amour, son principe, son développement et sa fin.

Pour bien comprendre la nature d'un sentiment, il ne faut pas le considérer seulement dans l'âme, mais encore, mais surtout dans son objet. Qui dit amour suppose nécessairement deux termes : ce qui aime, ce qui est aimé. « L'amour est-il l'amour de quelque chose, ou de rien? — De quelque chose, certainement. — Retiens bien ce que tu avances là, et souviens-toi de quoi l'amour est amour, selon toi <sup>1</sup>. » Ainsi se pose nettement la nécessité d'un objet pour l'amour, de même que Platon nous a montré la nécessité d'un objet pour la pensée. Commençons par considérer l'amour en lui-même. « Avant d'aller plus loin, dis-moi si l'amour désire la chose dont il est l'amour. — Il la désire. » Dans l'âme humaine, en effet, l'amour est inséparable du besoin, bien que l'amour considéré dans sa nature absolue diffère essentiellement du désir. « Mais, reprend Socrate, l'amour est-il possesseur de la chose qu'il aime? — Vraisemblablement il ne la possède pas... — Si l'on objectait qu'un homme riche e sain peut dire : Je souhaite les richesses et la santé, et, par conséquent, je désire ce que je possède, nous lui répondrions : Mon cher, ton désir ne peut tomber que sur l'avenir; car, présentement, il est certain que tu possèdes ces biens... Ainsi désirer, dans ce cas comme toujours, cela n'est-il pas aimer et désirer ce dont on n'est pas sûr, ce qui n'est pas encore présent, ce qu'on ne possède pas, ce qu'on n'est pas, ce dont on manque <sup>2</sup>? Or l'amour est l'amour de la beauté, et non de la laideur. Donc, s'il aime la beauté, c'est que la beauté lui manque, et on ne peut dire véritablement que l'amour soit beau. Et comme le beau est *inséparable du bon*, l'amour manque aussi de bonté. »

1. *Conv.*, p. 189, sqq.

2. *Conv.*, p. 202, sqq.

Quoi donc? l'amour serait-il laid et mauvais? — « Parle mieux, crois-tu que tout ce qui n'est pas beau soit nécessairement laid? — Je le crois. — Et crois-tu qu'on ne puisse manquer de science sans être absolument ignorant? ou ne penses-tu pas qu'il y a un milieu entre la science et l'ignorance? Pour avoir reconnu que l'amour n'est ni beau ni bon, tu n'es pas dans la nécessité de le croire laid et mauvais<sup>1</sup>. »

L'amour, ne possédant ni la beauté ni la bonté, ne peut jouir de la béatitude. Par conséquent, il ne faut pas l'appeler un dieu. C'est quelque chose d'intermédiaire entre le mortel et l'immortel; c'est un génie bienfaisant, un grand démon qui tient le milieu entre les dieux et les hommes. « Quelle est la fonction d'un démon? — D'être l'interprète et l'entremetteur entre les dieux et les hommes : les démons entretiennent l'harmonie des deux sphères; ils sont le lien qui unit le grand tout<sup>2</sup>. »

Platon, dans le *Timée*, appelle la raison cette partie de l'âme qu'un démon habite; l'âme elle-même, dans ce qu'elle a de supérieur et d'immortel, est à ses yeux un démon. La raison et l'amour sont pour lui une seule et même puissance, à la fois divine et humaine, intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, lien de la terre et du ciel. La raison et l'amour sont choses humaines, parce qu'elles possèdent, non pas la science ou la perfection réelle, mais seulement la virtualité de la science et de la perfection. On se rappelle la distinction de la possession virtuelle ou  $\kappa\tau\tilde{\eta}\sigma\iota\varsigma$  et de la possession actuelle ou  $\xi\tilde{\eta}\varsigma$ , que contient le *Théétète*. Toute la théorie de l'amour, comme celle de la réminiscence, est dans cette distinction. C'est ce que prouve le mythe charmant et profond où Socrate nous raconte la naissance de l'Amour.

1. Application de la théorie du *Sophiste* sur la différence entre le non-être relatif et le non-être absolu, entre la *privation* d'une chose et le *contraire* de cette chose.

2. *Conv.*, *ib.*, sqq.

A la naissance de Vénus, le dieu de l'Abondance, enivré de nectar, s'unit à la déesse de la Pauvreté : de leur union naquit l'Amour. Il tient à la fois de son père et de sa mère. D'un côté, il est toujours pauvre, et non pas délicat et beau, comme le prétendait Agathon : en digne fils de sa mère, il est perpétuellement misérable. D'un autre côté, suivant le naturel de son père, il est toujours à la piste de ce qui est beau et bon : il est mâle, entreprenant, robuste, passant toute sa vie à philosopher, enchanteur et magicien. « Sa nature n'est ni d'un immortel ni d'un mortel ; mais tour à tour, dans la même journée, il est florissant, plein de vie, tant que tout abonde chez lui ; puis il s'en va mourant, puis il revit encore, grâce à ce qu'il tient de son père. Tout ce qu'il acquiert lui échappe sans cesse : de sorte que l'Amour n'est jamais ni absolument opulent ni absolument misérable ; de même qu'entre la sagesse et l'ignorance il reste sur la limite <sup>1</sup>. » — Les dieux n'ont point le désir de la sagesse, car ils la possèdent ; ils ne sont donc point *philosophes*. Pareillement, celui qui est dans l'absolue ignorance, n'ayant pas l'idée de la science, ne peut philosopher. La même doctrine se retrouve dans le *Lysis*. « Ceux qui possèdent la sagesse ne l'aiment plus ; et ceux-là ne l'aiment pas non plus qui poussent l'ignorance jusqu'à n'avoir pas le sentiment du bien <sup>2</sup>. » L'amour, qui tient le milieu entre sage et ignorant, peut seul être amoureux de la sagesse : il est donc essentiellement *philosophe*. « Tout cela par le fait de sa naissance : car il vient d'un père sage et qui est dans l'abondance, et d'une mère qui n'est ni l'un ni l'autre. Telle est la nature de ce démon. »

L'allégorie est transparente, et il est facile d'en saisir le sens métaphysique. La région du désir et de l'amour

1. *Conv.*, p. 202. — 204, a, b, c.

2. *Lysis*, tr. Cousin, 67.

est celle des êtres imparfaits. Le *devenir*, la *génération*, l'*amour*, tiennent le milieu entre le non-être et l'être, entre la matière et les Idées, entre le mal et le bien. De là ce mouvement perpétuel qui leur fait poursuivre un but toujours inaccessible ; et tout mouvement, tout développement, est une étonnante union des contraires, comme le *Parménide* l'a montré. Tout ce qu'un être changeant acquiert lui échappe sans cesse : il n'est pas absolument misérable, il n'est pas non plus absolument riche ; il est riche et misérable tout ensemble. Qu'est-ce que la philosophie, sinon le mouvement de l'âme imparfaite vers la perfection ? Qu'est-ce que l'amour, sinon la philosophie même ? Aimer la sagesse, c'est être bon sous un certain rapport, comme Platon le montre dans le *Lysis* ; car on n'aime qu'à condition d'avoir quelque idée de ce qu'on aime, on n'a quelque idée d'une chose qu'à condition d'y participer plus ou moins, et un être qui ne serait bon d'aucune manière ne pourrait aimer le bien. Le désir suppose donc un certain degré de perfection, une union primitive avec le bien, union incomplète qui aspire à se compléter. Sous ce rapport, l'amour est supérieur à l'intelligence même, car l'intelligence se borne à la contemplation de son objet ; dans l'amour, il y a plus qu'un rapprochement, il y a une union intime. L'amour naît de la possession déjà actuelle du bien ; le désir naît de la virtualité qui vient borner cette possession. Né d'une union imparfaite, le désir tend vers l'union parfaite, et si cette union pouvait être consommée, le désir s'évanouirait sans doute, mais il resterait le véritable amour. De même, l'amour est le fond de l'intelligence, car on ne connaît que ce qui vous est déjà uni en quelque manière ; l'analyse discursive de l'intelligence suppose une synthèse antérieure dans laquelle le sujet participe de l'objet.

Nous pouvons donc traduire ainsi le mythe de Platon, en le rattachant à sa doctrine métaphysique. La Pauvreté, mère de l'Amour ou du Désir, est la matière, virtualité

indéfinie qui peut tout devenir et qui n'est rien <sup>1</sup>. Le dieu de l'Abondance, père de l'Amour, c'est le Bien, « éternellement enivré de nectar », éternellement heureux par la possession des Idées et de l'intelligible. A la naissance de Vénus ou de la beauté visible, c'est-à-dire du Cosmos ou de l'ordre universel, Dieu s'unit à la matière informe et la féconda en lui communiquant une partie du bien qu'il possède. L'amour est la participation déjà actuelle, mais imparfaite, de la matière aux Idées; le désir est le mouvement qui pousse l'être incomplet à développer ses puissances; et la béatitude, Diotime va nous le montrer, est l'union entière de l'âme avec Dieu : c'est encore l'amour, mais dans sa perfection absolue, dégagé de tous les tourments et de toutes les inquiétudes du désir.

### III. — L'AMOUR DANS SON PRINCIPE ET DANS SA FIN.

« Tu te figurais, Socrate, si j'ai bien saisi le sens de tes paroles, que l'amour est l'objet aimé, non le sujet aimant; et c'est, je pense, pour cela que l'amour t'a semblé si beau; car tout objet aimable est par cela même beau, charmant, accompli, céleste; mais ce qui aime doit être conçu autrement, et je l'ai peint sous ses vraies couleurs. — Eh bien, soit, étrangère, tu raisones à merveille; mais, l'amour étant tel que tu viens de le dire, de quelle utilité est-il aux hommes? — C'est, à présent, Socrate, ce que je vais tâcher de t'apprendre. Nous savons ce que c'est que l'amour, d'où il vient, et que la beauté est son objet. » Mais celui qui aime le beau, ou le bon, ne veut-il pas se l'approprier? Et s'il se l'approprie, que lui adviendra-t-il? — Il deviendra heureux. « C'est par la possession des bonnes choses que les heureux sont heureux. Et il

1. La mère de l'Amour, dit Platon, n'est ni sage ni riche. La matière est effectivement inintelligente et vide. Cf. *Timée*, 51, a.

n'est plus besoin de demander, en outre, pour quelle raison celui qui veut être heureux veut l'être : tout est fini, je pense, par cette réponse. — Il est vrai, Diotime. — Mais cette volonté, cet amour, dis-moi, penses-tu qu'ils soient communs à tous les hommes, et que tous veuillent toujours avoir ce qui est bon? Qu'en penses-tu? — Oui, Diotime, cela me paraît commun à tous les hommes. »

Ainsi l'amour a une fin, qui est le bien identique à la béatitude. Au delà, l'âme ne peut plus rien désirer; la pensée et l'amour se reposent dans la béatitude qui naît de la possession du bien. Il y a des biens relatifs, objet d'un amour relatif comme eux, et un bien absolu, objet d'un amour absolu. On aime la médecine en vue de la santé, la santé en vue de la vie, la vie en vue de quelque autre bien. « Il faut donc arriver, dit Platon dans le *Lysis*, à un principe qui, sans nous renvoyer sans cesse du relatif au relatif, nous conduise enfin à ce qui est absolument aimable, à ce qui est la chose aimée pour elle-même... Il faut prendre garde que toutes les autres choses que nous aimons en vue de la chose aimée par excellence n'en prennent l'apparence à nos yeux et ne nous séduisent à les aimer pour elles-mêmes. » — « Nous répétons souvent que nous aimons l'or et l'argent; rien n'est plus faux : ce que nous aimons, c'est l'objet pour lequel nous recherchons l'or, l'argent et tous les autres biens, moins un seul qui est aimé pour lui-même <sup>1</sup>. » Ce dernier seul mérite le nom de bien, et Platon nous apprend, dans le *Banquet*, qu'il est par rapport à nous la béatitude.

Tendre à ce bien, ajoute-t-il, c'est l'essence de toute volonté. Est-il un seul homme qui ne recherche le bonheur, et ne le recherche par la loi même de sa nature? Ainsi c'est l'amour qui fait le fond de toute volonté, de toute activité : il est le principe du mouvement dans les êtres, que ce mouvement soit libre et accompagné de cons-

1. *Lysis*, p. 219, d : πρῶτον φίλον, le premier désirable.

cience, comme chez l'homme; ou fatal et inconscient, comme dans la nature.

Le bien auquel tend toute volonté, ce n'est pas tel ou tel bien, mais *le bien*, dans toute la simplicité de ce mot. Nous aimons donc le bien et le bonheur, non pas quelque temps et dans certaines limites, mais pour tous les temps et d'une manière indéfinie. Le désir du bien se confond par là même avec le désir de l'immortalité.

« On a dit que chercher la moitié de soi-même, c'est aimer; pour moi, je dirais plutôt qu'aimer ce n'est chercher ni la moitié ni le tout de soi-même, quand ni cette moitié ni ce tout ne sont bons, témoins tous ceux qui se font couper le bras ou la jambe à cause du mal qu'ils y trouvent, bien que ces membres leur appartiennent. En effet, ce n'est pas ce qui est nôtre que nous aimons, je pense; à moins que l'on appelle sien et personnel tout ce qui est bon, et étranger tout ce qui est mauvais; car ce qu'aiment les hommes, c'est uniquement le bon. — Oui. — Comment! ne faut-il pas ajouter qu'ils aiment que le bon soit à eux? — Oui. — Et plus encore, qu'il soit toujours à eux? — Soit. — Ainsi, en résumé, l'amour consiste à *vouloir posséder toujours le bon*? — Rien de plus juste. — Tel est l'amour en général. »

« Mais quelle est la recherche et la poursuite particulière du bon à laquelle s'applique proprement le nom d'amour? que peut-ce être?.. Je vais te le dire : c'est la *production dans la beauté, selon le corps et selon l'esprit*. » La production selon le corps est la Vénus populaire; l'autre est la Vénus Uranie.

« Tous les hommes sont féconds selon le corps et selon l'esprit; et à peine arrivés à un certain âge, notre nature demande à produire. Or elle ne peut produire dans la laideur, mais dans la beauté. L'union de l'homme avec la femme est production; et cette production est œuvre divine; fécondation, génération, voilà ce qui fait l'immortalité de l'animal mortel... Or, d'après ce que nous avons

reconnu précédemment, il est nécessaire que le désir de l'immortalité s'attache à ce qui est bon, puisque l'amour consiste à vouloir posséder toujours le bon. D'où il résulte évidemment que l'immortalité est aussi l'objet de l'amour. »

« N'as-tu pas observé, Socrate, dans quelle crise étrange se trouvent tous les animaux volatiles et terrestres, quand arrive le désir d'engendrer? comme ils sont malades et en peine d'amour, d'abord quand ils ont à s'accoupler entre eux; ensuite quand il s'agit de nourrir leur progéniture; toujours prêts pour sa défense, même les plus faibles, à combattre contre les plus forts et à mourir pour elle, s'imposant la faim et mille autres sacrifices pour la faire vivre? A l'égard des hommes, on pourrait dire que c'est par raison qu'ils agissent ainsi : mais les animaux, pourrais-tu me dire d'où viennent ces dispositions si amoureuses?... C'est encore ici comme précédemment le même principe, d'après lequel la nature mortelle tend à se perpétuer autant que possible et à se rendre immortelle. Les êtres périssables ne restent pas constamment et absolument les mêmes comme ce qui est divin, mais ceux qui s'en vont et vieillissent laissent après eux de nouveaux individus semblables à ce qu'ils ont été eux-mêmes. » C'est ainsi que l'amour, enchaînant les êtres les uns aux autres, imite dans le domaine du temps l'immobilité de l'Idée éternelle. « Ne t'étonne donc plus, Socrate, que naturellement tous les êtres attachent tant de prix à leurs rejetons; car l'ardeur, l'amour dont chacun est tourmenté sans cesse a pour but l'immortalité <sup>1</sup>. »

Voilà l'explication de la Vénus terrestre; mais, toute terrestre qu'on l'appelle, elle aussi est divine. Il semble au premier abord qu'elle ait pour objet une jouissance grossière et une fin toute matérielle; mais voici que, sous le regard du philosophe, elle se transforme et s'élève au-

1. *Conv.*, p. 207, 208, sqq.

dessus de la matière, poursuivant l'éternel et l'infini. Un désir immense de l'immortalité travaille la Nature, et c'est ce désir qui fait sa vie. Il n'est pas un seul être qui échappe à cette puissance de l'amour, pas même les plus vils animaux. Aussitôt qu'ils aiment, n'admirez-vous pas quelle force divine les arrache à leur égoïsme individuel et les pousse à se dévouer pour l'objet de leur amour! En les voyant, l'homme se reconnaît lui-même, comme dans une image imparfaite, mais encore touchante, de sa propre personnalité; ou plutôt il reconnaît, en eux comme en lui, quelque chose de supérieur à lui-même, quelque chose qui vient d'en haut. Ce désir qui tourmente la Nature, est-ce donc encore la Vénus terrestre, n'est-ce pas déjà la Vénus du ciel?

Cependant il y a une fécondité plus belle que la fécondité selon le corps : c'est celle de l'âme. L'âme aussi engendre pour acquérir l'immortalité; mais cette immortalité est celle de la gloire, et les productions qu'engendre l'âme, ce sont ses vertus. Voilà le véritable désir qui enflammait Admète, et Achille, et Codrus. Les grandes âmes recherchent des âmes qui leur ressemblent, pour s'unir à elles par des liens invisibles et impérissables. Leur lien est plus intime que celui de la famille, et leur affection bien plus forte, puisque leurs enfants sont plus beaux et plus immortels. Considérez, en effet, quels enfants Lycurgue a laissés à Sparte, sa patrie, Solon à Athènes, Homère et Hésiode à l'humanité! De tels enfants leur ont valu des temples; mais les enfants des hommes, issus d'une femme, n'en ont jamais fait élever à personne.

Pénétrons maintenant avec Diotime dans les derniers mystères de l'amour. Elle va découvrir à nos yeux cette échelle dialectique dont le premier degré touche à la terre et le dernier au royaume des Dieux. Pour s'élever de l'un à l'autre, l'amour doit suivre une marche régulière et sûre comme celle de l'intelligence; celle-ci avait besoin de

points d'appui et s'élevait d'hypothèse en hypothèse jusqu'à la vérité suprême; l'amour, lui aussi, s'élèvera de beauté en beauté jusqu'au principe absolu d'où toute beauté découle.

Ce qui attire d'abord l'admiration de l'âme, ce sont les belles formes, les belles couleurs, les beaux sons, en un mot la beauté physique, surtout celle du corps humain. En l'apercevant, une émotion soudaine s'empare de nous, sans que nous puissions en dire la cause, sans que nous puissions comprendre la transformation inattendue qui s'accomplit dans notre être. A la vue de l'objet aimé, nous demeurons frappés d'étonnement et de joie, comme si nous le reconnaissons. Il semble que nous retrouvions un bien trop longtemps perdu et presque oublié, mais dont l'absence nous causait une incessante inquiétude. Et ce n'est pas là une apparence trompeuse : la beauté est vraiment notre bien, et nous l'avons jadis possédée. Mêlées au chœur des bienheureux, nos âmes, à la suite de Jupiter, avaient contemplé dans la vie antérieure le plus magnifique des spectacles, celui des essences éternelles, parmi lesquelles brille la Beauté. « Tombés en ce monde, nous l'avons reconnue plus distinctement que toutes les autres, par l'intermédiaire du plus lumineux de nos sens. La vue, en effet, est le plus subtil des organes du corps, et cependant elle n'aperçoit pas la sagesse! » De quel ineffable amour la sagesse emplirait nos âmes si son image se présentait à nos yeux aussi distinctement que celle de la beauté! « Mais, seule, la beauté a reçu en partage d'être à la fois la chose la plus manifeste comme la plus aimable <sup>1</sup>. » A la vue d'un visage qu'elle éclaire d'un de ses rayons, l'amant frémit, ses souvenirs s'éveillent, quelque chose de ses anciennes émotions lui revient; puis il contemple cet objet aimable et le révère à l'égal d'un dieu; et s'il ne craignait de voir traiter son enthousiasme de folie, il sacri-

1. *Phèdre*, tr. Cousin, 58. — 250, a, b, c.

fierait à l'objet bien-aimé comme à l'image d'un dieu, comme à un dieu même <sup>1</sup>.

Mais ce serait confondre l'image avec la réalité, le reflet avec la lumière, l'objet qu'on aime pour ce qu'il tient d'un autre avec celui qu'on aime pour lui-même. La beauté qui réside dans un corps n'est-elle pas sœur de la beauté qui réside dans les autres? ne faut-il pas ramener toutes ces beautés éparses à un seul et même type qui les contient dans son unité : la beauté sensible? Une fois pénétré de cette pensée, l'amant dépouille sa passion de ce qu'elle a d'exclusif, il admire la beauté des formes partout où elle brille à ses regards. Alors il s'aperçoit que ce qui donne aux formes leur grâce, c'est qu'elles expriment au sein de la matière les qualités de l'âme. N'est-ce pas la vie, le mouvement, la riche variété et en même temps l'ordre et l'unité, que nous admirons dans le corps? Et d'où viennent la vie et l'unité, sinon de l'âme, principe du mouvement et de l'harmonie? Élevez-vous donc de l'effet à la cause, et que votre amour s'attache non plus à la beauté du corps, mais à celle de l'âme. Puis reconnaissez de nouveau que toutes les belles âmes sont belles par la même beauté, et concevez un type universel de la beauté morale. Ce n'est pas tout; l'âme apparaît d'abord comme principe d'activité, et ce sont les belles actions qui excitent nos premières amours. Mais, sous l'action, n'apercevons-nous pas quelque chose de plus intime dont elle n'est que la manifestation extérieure? Une action noble et généreuse ne fait que traduire au dehors la noblesse et la générosité des sentiments. Passons donc de la sphère de l'activité dans celle du sentiment, qui lui est supérieure. Sommes-nous arrivés au terme de notre marche? Pas encore; car un sentiment n'est beau que par la pensée qui l'engendre. Le cœur ne s'émeut que de ce qui est aperçu par l'intelligence avec plus ou moins d'obscurité. Montons donc plus

1. *Phèdre*, 250, e.

haut, des beaux sentiments passons dans la sphère des belles connaissances. Là est le domaine propre de toutes les sciences et de la philosophie, dont la vue seule peut satisfaire l'intelligence. Et pourtant ce n'est pas encore le dernier degré de l'initiation dialectique. Si la science du beau et du bien satisfait la raison, il faut au cœur autre chose encore : le cœur veut la possession même du beau et du bien ; entraîné par la force de l'amour, il ne peut se reposer dans la sphère de la science et de la philosophie, car il serait encore séparé de ce qu'il recherche ; plus haut, plus haut encore ! qu'un dernier élan unisse l'âme amoureuse à l'objet même de son amour, à la beauté universelle et immuable, fin suprême de la pensée et du désir. « O mon cher Socrate, ce qui peut donner du prix à cette vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle... Je le demande, quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité, non plus revêtu de chair et de couleurs humaines, et de tous les vains agréments condamnés à périr ; à qui il serait donné de voir face à face, sous sa forme unique, la beauté divine <sup>1</sup> ! »

Cette union avec Dieu n'est point l'anéantissement de l'âme ni celui de l'amour. Loin de là, c'est la vie véritable, et c'est l'amour dans son essence immortelle. L'union n'est pas l'unité absolue, ou du moins c'est une unité qui n'exclut point la distinction. L'amant et l'aimé sont deux, ils ne perdent point la conscience d'eux-mêmes ; ils sont deux, et cependant ils ne sont plus qu'un. Ce mystère de la « coexistence de l'un et du multiple », dont l'intelligence poursuit en vain l'explication, il est réalisé dans l'amour.

1. *Conv.*, p. 215-223.

## APPENDICE

EXTRAITS DU RAPPORT PRÉSENTÉ AU NOM DE LA SECTION DE  
PHILOSOPHIE A L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLI-  
TIQUES SUR LE CONCOURS RELATIF AUX IDÉES DE PLATON.  
PAR M. CH. LÉVÊQUE.

Lu en décembre 1867.

---

Sur la proposition de la section de philosophie et sous l'inspiration de l'illustre rénovateur du platonisme en France, qui depuis nous a été si cruellement enlevé, l'Académie avait mis au concours, en 1864, pour un prix extraordinaire de cinq mille francs à prendre sur la fondation Bordin, la question suivante : *Examen de la théorie des Idées de Platon.*

Ce programme était vaste et difficile à remplir. Il exigeait des concurrents, d'abord une étude approfondie et une intelligence toute particulière de la philosophie platonicienne; puis une connaissance exacte des systèmes antiques qui l'ont préparée comme de ceux qui en sont plus ou moins sortis; et enfin une raison métaphysique capable de juger cette philosophie en elle-même et d'y découvrir les éléments durables que la science actuelle doit recueillir et adopter. Une réunion de pareilles qualités est rare, et les espérances de l'Académie auraient pu être trompées. Mais une main vigoureuse avait dès longtemps remué le terrain, répandu les semences et préparé la moisson. Ce serait aujourd'hui une vive joie pour M. Cousin de voir quels beaux fruits a produits son énergique persévérance, en poursuivant le but pendant cin-

quante années, depuis 1817, où il commença à traduire Platon, jusqu'à l'heure où ce concours a été fermé. Quatre mémoires, en effet, ont répondu à votre appel. Trois sont dignes à des titres divers de votre estime et de vos récompenses; et le premier, celui pour lequel nous demanderons la totalité de ce prix extraordinaire que vous avez promis, est une œuvre considérable, où se révèle avec éclat un beau talent d'écrivain, de critique et surtout de philosophe.....

Le mémoire n° 3 comprend quatre volumes petit in-folio, formant ensemble un total de seize cent vingt-huit pages. Malgré cette vaste étendue et à part quelques répétitions qu'il sera aisé de faire disparaître, l'ouvrage est composé avec beaucoup d'art. Toutes les parties en sont fortement coordonnées autour d'un centre unique; et ce centre, c'est la théorie des Idées de Platon. Point de digressions; aucun hors-d'œuvre. Le style est plein, ferme, juste, toujours grave, parfois élevé et même éloquent, sans recherche cependant et sans préoccupation de l'effet à produire: voilà pour les qualités extérieures. Quant à l'esprit de l'auteur, il remplit dans la plus large mesure les conditions requises par le sujet, et, disons-le sur-le-champ, il a comblé, dépassé même toutes les espérances. Il possède une science profonde et complète de la matière; les textes, qu'il semble savoir par cœur, obéissent sans effort à son appel et viennent docilement se ranger à leur place dans le cadre immense de l'ouvrage. Critique exercé et d'une clairvoyance singulière, il porte sur les systèmes anciens et modernes des jugements qui sont à lui et invente, pour les confirmer ou les combattre, des arguments nouveaux. Bien plus, il pense pour son propre compte: il a une théorie; et si, dominé par ses opinions personnelles, il a eu parfois le tort de plier à son gré et d'interpréter arbitrairement les doctrines qu'il expose et qu'il apprécie<sup>1</sup>, il a le mérite d'en avoir parfail-

1. En publiant notre mémoire, nous nous sommes attaché à ne rien laisser qui pût paraître arbitraire et non appuyé sur les textes. Dans la seconde édition, nous avons encore mis plus de précision et d'exactitude. Mais aujourd'hui, loin de croire que nous avons prêté trop à Platon, nous craindrions plutôt de ne pas lui avoir prêté assez et nous lui appliquerions

tement compris la valeur essentielle et d'en avoir mis les éléments durables en pleine et vive lumière.

Son mémoire se divise naturellement en trois grandes parties : l'analyse de la théorie des Idées et l'histoire des doctrines qui l'ont préparée et de celles qui en sont issues forment les deux premières. La conclusion forme à elle seule une troisième partie. Imprimée séparément, chacune de ces parties pourrait être un livre remarquable et qui se suffirait à lui-même. Et il est à noter que le talent de l'auteur, qui se fait sentir partout, éclate cependant avec plus de force dans les deux parties les plus difficiles à traiter, c'est-à-dire dans l'exposition et la conclusion critique...

Le plan adopté par l'auteur pour l'exposition de sa première partie est excellent et lui a permis de donner de la théorie des Idées une analyse à la fois complète, lumineuse et profonde. Il traite successivement de l'existence des Idées, — de la nature des Idées, — des objets dont il y a des Idées, — du rapport des Idées aux choses, — du rapport des Idées entre elles, — du rapport des Idées à l'intelligence humaine, — du rapport des Idées à la sensibilité, — du rapport des Idées à l'activité, — du rapport des Idées à Dieu, — et enfin des rapports de Dieu au monde. Il passe ainsi en revue tous les aspects de la philosophie de Platon, sans en rompre jamais l'unité et sans imposer nos classifications modernes aux pensées de ce libre génie. Cette exposition est un modèle de clarté et de méthode : on voit s'y disposer et s'y enchaîner naturellement, non seulement les détails de la doctrine elle-même, mais aussi les solutions et les discussions diverses auxquelles le platonisme a donné lieu dans tous les temps.

L'auteur du mémoire reproduit d'abord la réponse de Platon à cette première question : « Y a-t-il des Idées? » D'après lui, Platon a démontré que l'Idée existe comme condition de la connaissance et comme condition de l'exis-

volontiers ce qu'il a dit lui-même de Parménide : « Il me paraît à la fois vénérable et redoutable, et il m'a semblé qu'il y avait dans ses discours une profondeur tout à fait extraordinaire. Aussi j'ai peur que nous n'ayons pas bien saisi ses paroles, et encore moins sa pensée. »

tence. L'Idée est la condition de la connaissance, Platon l'a prouvé par la psychologie et la logique. Il a établi que sans l'Idée il n'y a ni sensation, ni opinion, ni raisonnement, ni pensée intuitive, ni science en un mot. Puis, essayant de découvrir la définition platonicienne de la science, l'auteur du mémoire arrive à cette formule qui n'est pas de Platon, mais que le maître eût sans doute reconnue et signée : « La science est ce qui a pour objet l'universalité et la perfection. » Passant ensuite à l'Idée envisagée comme condition de l'existence, il explique parfaitement que, selon Platon, l'Idée est nécessaire, parce qu'il faut, pour les êtres, un principe d'essence, un type de perfection, un principe des genres naturels, et enfin une cause finale expliquant l'action de la cause efficiente, et que l'Idée est tout cela. Ce chapitre, où l'auteur a su mettre à profit les travaux antérieurs en y ajoutant d'utiles détails et une précision nouvelle, a paru excellent.

La question de savoir quels sont les objets dont il y a des Idées est l'une des plus épineuses que présente le platonisme. Platon n'a point dissimulé qu'il en était fort embarrassé, et ceux qui entreprennent d'expliquer sa pensée ne sauraient être plus à leur aise que lui. L'auteur du mémoire n'a point prétendu en savoir là-dessus plus long que Platon lui-même, et il faut l'en louer. Mais peut-être n'a-t-il pas toujours assez profité des textes qu'il avait sous la main. Par exemple, il rencontre cette opinion soutenue par d'éminents critiques, que l'âme dans les *Dialogues* n'est qu'une Idée. Il discute fort bien cette opinion et s'abstient de l'adopter. Toutefois il y incline, et quand il s'en éloigne c'est pour déclarer que « l'idée de la substance individuelle manquait à Platon, qui consultait moins la conscience que la raison ». Il est regrettable que l'auteur du mémoire n'ait pas au moins cité et examiné, en cette occasion, quelques passages du X<sup>e</sup> livre des *Lois*, où l'âme est appelée par Platon *un nombre qui se meut lui-même*, et aussi *un mouvement qui se meut lui-même*<sup>1</sup>. Ces passages ne trahissent-ils pas une certaine

1. Cette lacune a été comblée, et on a essayé de mettre en pleine lumière l'animisme universel qui se trouve, en effet, dans Platon, mais qui toutefois n'implique pas une idée nette de

intervention de la conscience, un sentiment très psychologique de la force individuelle?... Quoi qu'il en soit, de telles expressions appelaient une attention sérieuse et auraient dû être commentées.

Mais, en ce qui touche les Idées du non-être et du mal, l'auteur semble avoir rencontré et mis en évidence la véritable pensée de Platon. Il dit et il démontre que, d'après les textes du *Sophiste*, le non-être n'est pas une négation absolue. En effet la négation absolue de toute chose, ce serait, selon Platon, le pur néant, contraire absolu de l'être, qui, n'étant même pas concevable, ne saurait être ni objet de science ni objet de discussion. Le non-être platonicien n'est que la négation relative, la négation partielle de l'être positif et réel; il n'est pas le rien; il peut donc avoir son Idée. Et il en est de même du mal. Proclus a eu tort de nier énergiquement l'existence d'une Idée du mal. Cette Idée existe : mais il faut reconnaître, dit Platon, que le mal n'est autre chose que la négation ou la limite d'un bien, d'une qualité positive. Le mal absolu serait identique au néant absolu, qui n'a rien à démêler avec la science et dont Platon ne s'occupe seulement pas (p. 443).

La question du rapport des Idées aux choses et des Idées entre elles se ramène au difficile et obscur problème de la participation, c'est-à-dire des rapports de Dieu avec le monde, du fini avec l'infini. Dans quel dialogue en doit-on chercher la solution? Est-ce dans le *Timée*? Est-ce dans le *Parménide*?

L'auteur du mémoire numéro 3 a sur ce point une opinion hardie, nouvelle, qu'il soutient avec vigueur et qui mérite la plus grande attention. Il estime que le dualisme du *Timée*, comme il l'appelle (p. 156), a un caractère symbolique et plus ou moins exotérique; que cette doctrine est provisoire et qu'on ne peut guère la considérer comme le dernier mot de Platon. Ce dernier mot serait dans le *Parménide*, dont la métaphysique pro-

l'individualité. Si l'âme est un nombre qui se meut, et si le nombre est lui-même l'Idée tombée dans le multiple, « mêlée » au « non-être », il en résulte que l'âme est bien près d'être un « mélange » d'Idées, une sorte de rapport très complexe et très spécial des Idées, plutôt qu'une substance individuelle.

fonde ébranlerait par ses objections, effacerait, et finalement remplacerait par l'unité le dualisme des Idées et de la matière essayée provisoirement dans le *Timée*. A cette occasion, l'auteur propose une interprétation du *Parménide* qui lui appartient tout à fait et qui révèle une singulière force d'esprit. Il est impossible de le suivre ici dans les détours de cette discussion où il se joue avec une souplesse et une aisance surprenantes. Reproduisons du moins sa conclusion, qui se trouve à la page 230 : « Les contraires qui comparaissent dans le *Parménide*, dit-il, ne sont donc point inconciliables : ils ont un sujet commun où ils coexistent. Ce sujet n'est pas la matière ; ce ne sont pas non plus les Idées, car les Idées étant multiples sont le domaine de la différence ; c'est quelque chose de supérieur aux Idées mêmes, qui les embrasse toutes et les concilie. Qu'est-ce que ce principe supérieur à l'essence et à la pensée, sinon l'Unité ? » — Assurément cette solution n'est pas sans provoquer certaines objections assez graves. L'auteur n'a point démontré historiquement cette antériorité chronologique du *Timée* par rapport au *Parménide*, sur laquelle il s'appuie<sup>1</sup>. Il n'a point non plus mis hors de doute ce dogmatisme du *Parménide* qui, d'après lui, ne serait que voilé par tant de thèses et d'antithèses accumulées. Qui sait si Platon n'a pas cédé un jour de sa vie à la séduction, si puissante pour un esprit grec, de la dialectique subtile de l'éléatisme ? L'auteur du mémoire n'aurait-il pas dû établir plus fortement les bases de son interprétation<sup>2</sup> ? Ces objections, qui ont leur valeur, n'ont cependant pas empêché la section d'apprécier la vigueur métaphysique dont cette analyse si remarquable fournit la preuve à chaque page.

L'auteur traite ensuite des rapports de l'Idée avec l'intelligence humaine. Sa description des divers procédés et des degrés successifs de la dialectique est excellente. Mais

1. Notre interprétation est absolument indépendante de la question chronologique. L'antériorité du *Timée* est aujourd'hui admise par Teichmüller et plusieurs autres critiques, mais cela ne nous importe en rien. Dans le *Timée*, Platon pythagorise ; dans le *Parménide*, il éléatise.

2. On a essayé de le faire dans les chapitres consacrés au *Parménide*.

il aurait dû condenser davantage et expliquer en termes plus clairs la théorie du langage dans le *Cratyle* <sup>1</sup>.

L'étude de l'Idée dans son rapport avec la sensibilité, c'est-à-dire de l'idéal attirant l'âme à lui par l'amour, conduit l'auteur du mémoire à l'esthétique de Platon. En présence de cet attrayant aspect de la doctrine platonicienne, il n'a point imité la sèche brièveté que nous avons notée et regrettée dans le mémoire n° 2. Loin de là : embrassant la théorie de la beauté dans son ensemble et la rattachant aux Idées par les liens les plus naturels, il a montré toutes les conséquences que Platon en a déduites et toutes les applications qu'il en a faites. Tout en se servant des travaux antérieurs, l'auteur a su non seulement être lui-même, mais encore présenter les résultats de ses propres méditations dans un cadre complet et sous une forme attachante. On a surtout remarqué l'habileté avec laquelle il a rétabli et groupé les pensées de Platon au sujet de l'amour considéré d'abord dans la nature, puis dans l'âme, puis enfin en Dieu lui-même.

Le tableau de la morale platonicienne est contenu dans le chapitre intitulé : *Rapports des Idées à l'activité*. A la morale de Platon l'auteur a cru devoir rattacher la psychologie du maître, et, avant de parler de la loi morale, il a traité de la personnalité humaine et par conséquent de la liberté. Il lui a semblé certain que Platon n'a pas eu la vraie notion de la personne individuelle. Cette assertion, qui reparait ici pour la seconde fois, a de quoi surprendre un peu; car à la page précédente (386, t. 1<sup>er</sup>), interprétant le langage de Platon selon l'esprit et non selon la lettre, il avait dit : « La division réelle ne peut convenir qu'à la substance étendue, et l'âme ne peut être divisée physiquement en plusieurs choses de même nature que le tout et susceptibles d'une existence à part. Chaque âme est donc indivisible sous ce rapport. » L'auteur a beau chercher, il ne trouve dans l'âme, telle que l'a conçue Platon, qu'une pluralité mathématique ou numérique. Mais une pluralité pareille n'atteint nullement l'unité individuelle de la substance <sup>2</sup>.

1. Ce chapitre a été refait entièrement.

2. On a fait droit, dans une certaine mesure, à ces observations, et on a essayé d'établir la vraie doctrine de Platon sur l'âme.

En ce qui touche la volonté libre, l'auteur du mémoire discute à fond la question, et il conclut que Platon d'une part n'est point fataliste, mais que d'autre part il n'a eu la notion de l'activité libre que sous une forme obscure et populaire. Peut-être cette opinion eût-elle été un peu différente si l'on avait tenu compte de la théorie si curieuse et si étendue du volontaire et de l'involontaire dans le IX<sup>e</sup> livre des *Lois*. Dans tous les cas, il convenait de discuter ces importants passages, dont l'auteur du mémoire ne dit rien <sup>1</sup>. Mais, à part ces réserves, nous n'avons que des éloges à donner à ce très remarquable chapitre.

La première partie du mémoire est dignement terminée par le IX<sup>e</sup> livre, qui a pour titre : *Rapports des Idées à Dieu*, et par le X<sup>e</sup>, intitulé : *Rapports de Dieu au monde*. Là, dans une suite d'excellents chapitres dont le lien est toujours la théorie des Idées, on voit se développer ce que l'auteur appelle, comme le programme, la théodicée de Platon. Cette ampleur, cette abondance, cette richesse d'aperçus, lui auraient absolument manqué s'il se fût placé au même point de vue que l'auteur du mémoire n<sup>o</sup> 2. Mais il a adopté une manière de voir tout à fait contraire. « On ne comprendra jamais, dit-il, que celui qui a écrit le *Parménide* ait abouti à une sorte de polythéisme métaphysique. » Il croit donc au monothéisme dans Platon; il proclame hautement son opinion et il en démontre la vérité.

Cette démonstration consiste essentiellement dans une analyse originale et profonde de l'idée du Bien, telle qu'elle est présentée dans les *Dialogues*. L'auteur révèle ici toute la souplesse et aussi toute la vigueur de cette intelligence philosophique dont il est doué. Pour donner une idée des résultats remarquables auxquels il arrive, nous citerons ce qu'il dit de l'amour en Dieu, considéré comme l'épanouissement du Bien et comme la cause qui a porté Dieu à créer le monde :

1. Tout le travail sur la liberté dans Platon a été refondu, et on peut le considérer comme entièrement nouveau. Nous avons de plus fait un travail spécial sur le *Second Hippias*, où la question de la liberté dans Socrate et Platon est, si nous ne nous trompons, entièrement et définitivement élucidée.

« Celui qui est le Bien même ne peut agir que conformément à sa nature; il est nécessairement bon dans tous les sens du mot : bon parce qu'il possède le bien, bon parce qu'il répand le bien. Pourquoi donc Dieu ne produirait-il pas? Y a-t-il au dehors de lui quelque obstacle qui s'oppose au libre développement de sa nature, comme il y a au dehors de nous des obstacles qui nous rendent impuissants et stériles avant que nous ayons atteint un certain degré de perfection? Dieu est la perfection même et sa nature est à jamais accomplie. Pourquoi donc, encore une fois, ne produirait-il pas? Est-il jaloux du bien qu'il possède et veut-il le renfermer à jamais en lui-même? Pensée impie qui prête à Dieu l'égoïsme et la stérilité de l'homme méchant! Non, Dieu, qui est le Bien et qui est bon en lui-même, est bon pour les autres êtres qu'il conçoit éternellement comme possibles et comme pouvant être bons à son image. Alors s'accomplit en Dieu ce mystère de l'amour dont nous voyons en nous-mêmes l'imitation imparfaite : l'être souverainement bon et beau conçoit un modèle de beauté qui est le *vivant intelligible*, identique à lui-même, et il produit dans la beauté une œuvre belle et bonne, image de sa propre perfection : Πάντα ἐγέννησεν παραπλήσια ἑαυτῷ. Ainsi dans le Père qui engendre le monde, comme dans l'homme, l'amour conserve son essence : il est la production du bien dans le bien par le bien même. » (T. II, p. 545-546.)

Il est difficile d'expliquer plus heureusement et plus clairement Platon avec les textes mêmes et les expressions de Platon. A cette citation, nous pourrions en ajouter beaucoup d'autres non moins frappantes. Cette forme de commentaire à la fois libre et exacte, fidèle à l'esprit des textes et cependant vivante et personnelle, n'est-elle pas la véritable méthode d'exposition de l'histoire de la philosophie? On voit avec quel talent supérieur l'auteur du mémoire n° 3 sait l'employer.

Les dernières pages de cette première partie sont consacrées à l'explication et à la défense de l'optimisme de Platon. Résistons au désir de multiplier les citations et d'allonger outre mesure ce rapport déjà si étendu. Cependant l'Académie nous permettra de lui faire connaître encore le passage suivant, où le dogme philosophique de l'immortalité de l'âme est solidement et justement rat-

taché aux pensées de Platon sur la nature du bien et sur l'essence négative du mal : « C'est ainsi, dit l'auteur du mémoire, c'est ainsi que Platon, faisant sortir de la théorie des Idées l'optimisme qu'elle contient nécessairement, considère le mal ou comme relatif ou comme passager et réparable : aux objections tirées du mal de l'âme et de l'injuste répartition des biens et des maux, il répond par la doctrine de l'immortalité, intimement liée à celle de la Providence. » (P. 620, t. II.)

Ce savant et profond travail sur le Dieu de Platon a provoqué d'unanimes éloges; on y a cependant mêlé le regret que l'auteur du mémoire n'ait pas recherché spécialement en quoi le Dieu identique au Bien est une substance personnelle. Ce point était à la fois délicat et important, et tout à fait digne des curieuses réflexions d'un esprit que les difficultés ne repoussent ni ne découragent <sup>1</sup>.

La partie historique du mémoire n'est nullement inférieure à l'exposition de la doctrine platonicienne. C'est toujours la même science, la même sagacité, la même force de critique appliquées avec le même succès à des recherches un peu différentes. On ne peut dire que le talent de l'auteur du mémoire y faiblisse un seul instant. Aucun de ses concurrents n'a traité comme lui la question des antécédents de la théorie des Idées : aucun n'a su, comme lui, rattacher à Platon chacun de ses prédécesseurs par le lien métaphysique ou dialectique. « Anaxagore, dit-il, a connu l'intelligence, il n'a pas connu l'intelligible. » En parlant des pythagoriciens, il a marqué par quelques traits profonds les ressemblances qui les rapprochent de Platon et les différences qui les éloignent (p. 680-685). Parmi ces différences, celle qu'il ne faut jamais perdre de vue, c'est que, pour Platon, le principe suprême, le Bien, est pur de tout mélange, de toute imperfection, de tout mal, tandis que le Dieu de Pythagore est un mélange de bien et de mal, germe de toute perfection, mais aussi de l'imperfection (p. 681).

Les pages consacrées à Socrate sont excellentes. L'auteur y montre avec une rare sûreté les premières lueurs du platonisme dans la maïeutique, cet antécédent de

1. Cette lacune a été remplie.

la réminiscence, dans l'amour socratique, qui, comme l'amour platonique, a son origine et sa fin dans l'idée du bien. Et Socrate ne s'élève-t-il pas à Dieu par l'ordre intelligible du monde, de même que Platon montera plus tard d'Idée en Idée jusqu'à l'Idée suprême, cause de l'essence et de l'existence?

Mais où l'auteur du mémoire a montré la plus grande pénétration et en même temps la plus rare justesse, c'est dans l'hitoire et l'appréciation de la polémique d'Aristote contre la théorie des Idées. C'est un morceau de premier ordre qui, publié séparément, serait un ouvrage considérable. Toute la matière du débat y est rassemblée et condensée. Aucune objection n'est omise, et chacune est examinée, pesée, réfutée. Avec un art consommé, l'auteur démontre qu'au fond presque toute la théorie de Platon se retrouve dans celle de son disciple et que la plupart des reproches adressés à Platon par Aristote retombent sur la doctrine de celui-ci, en sorte que son système réfute sa polémique. Certes, malgré tant de contraires apparences, Aristote est encore, après Platon, le plus grand et le plus fidèle de tous les platoniciens; et, en rencontrant sur son chemin les représentants dégénérés de l'Académie, l'auteur du mémoire a pu s'écrier avec vérité : « Où donc est le véritable platonisme? Est-ce dans l'Académie, où l'on vénère Platon sans le comprendre? N'est-ce pas plutôt dans le Lycée, où Platon est attaqué, mais où triomphent ses doctrines les plus admirables? » Ce rapprochement toutefois n'aboutit point à une confusion des deux philosophies : dans le mémoire n° 3, les différences, les nuances même sont marquées, et les lignes de démarcation fermement maintenues.

Après de fortes considérations sur le stoïcisme et l'épicurisme, après un coup d'œil jeté sur les doctrines orientales qui ont préparé jusqu'à un certain point l'école d'Alexandrie, l'auteur aborde l'examen du néoplatonisme.

Dans cette analyse de systèmes tout hérissés de difficultés, sa science reste aussi étendue et aussi profonde, son exposition aussi nette, ses vues aussi neuves. Il pénètre dans les replis les plus secrets et dans les détours les plus obscurs de la philosophie des hypostases et des émanations. Son explication du *πρόοδος* ou procession des êtres

par l'émanation a été jugée très originale. Mais, dans cette partie de son travail, sa critique est moins ferme et moins assurée. Ce n'est pas qu'il n'ait très bien compris ce que demandait le programme et qu'il n'ait mis dans un jour tout nouveau les efforts qu'ont faits les Alexandrins pour concilier Platon et Aristote au sujet de l'un et du multiple, de l'Idée et du monde sensible, de la forme et de la matière. A part un endroit où il confond à tort les *Hénades* avec les *Idées* dans la métaphysique de Proclus, le résumé des conceptions des deux maîtres alexandrins est exact autant que lumineux. Cependant l'auteur du mémoire semble hésiter et varier quand il apprécie la tentative alexandrine. D'abord Plotin l'éblouit et obtient de cet esprit si clairvoyant d'ordinaire des éloges presque sans restriction. Il trouve que les *Ennéades* contiennent « une philosophie le plus souvent admirable, dont la valeur ne lui semble pas avoir été justement appréciée ». Il a des excuses et même des louanges pour des opinions de Plotin regardées jusqu'ici comme des erreurs. Il dit, par exemple, que si le Dieu de Plotin ne pense pas, ce n'est pas que la pensée lui manque, mais au contraire à cause de l'éminence même de sa pensée (p. 4129<sup>1</sup>). — Mais, répondra-t-on, comment l'éminence de la pensée consisterait-elle à ne pas penser? La philosophie de Plotin, comme celle de Proclus, a des enivrements redoutables auxquels l'historien des systèmes doit savoir résister. Dans un autre endroit, l'auteur du mémoire subit encore la fascination dangereuse de cette métaphysique ardue et subtile à la fois. Pour justifier l'extase, où l'âme perd absolument le sentiment d'elle-même et ne se distingue plus de l'unité divine, il propose résolument l'explication que voici : « Cette union avec Dieu supprime la pensée non par défaut et anéantissement, mais par plénitude et infinité. » (P. 4190.) Dans cette méthode d'interprétation qui conduirait non seulement à l'approbation, mais à l'admiration du néoplatonisme, il y a un péril sérieux<sup>2</sup>.

1. Nous croyons encore aujourd'hui que c'est là la véritable doctrine de Plotin; Dieu a *plus* que la pensée; il a donc l'éminence de la pensée même.

2. Nous croyons avoir entièrement justifié, en l'éclaircissant, notre interprétation du néoplatonisme.

Au reste, ce péri', l'auteur l'a aperçu plus loin. A la fin de son mémoire, son jugement sur les Alexandrins se modifie : « Ils ne se sont pas, écrit-il page 1613, ils ne se sont pas assez clairement expliqués sur la nature du principe suprême et conciliateur auquel se termine leur dialectique. On se demande encore si ce principe est pour eux l'absolue virtualité ou la réalité absolue, ou quelque chose de réel et de virtuel à la fois; et un examen plus approfondi fait comprendre que Plotin s'est borné à juxtaposer les principes, au lieu d'en démontrer l'absolue identité dans l'être parfait. » — Tel est à l'égard du néoplatonisme le dernier mot de l'auteur du mémoire; et c'est sur cette opinion exprimée au terme même de son immense travail qu'il est équitable de le juger lui-même.

La *conclusion critique* remplit le quatrième volume tout entier. Elle est divisée en trois livres, qui traitent, le premier : *de l'Idée, loi de la connaissance*; le second : *de l'Idée, loi de l'existence*; le troisième : *des principales applications de la théorie des Idées*. C'est un véritable traité de philosophie platonicienne où éclatent plus vivement encore que dans les précédents volumes et les qualités personnelles de l'auteur et son incontestable supériorité sur ses concurrents. Toutefois ce beau travail n'a pas laissé que de donner lieu à quelques observations critiques. Peut-être, à cause même de la vaste étendue du sujet et de la méthode dialectique qui constamment y est employée, la marche des pensées est un peu lente, elle revient sur elle-même, elle amène certaines répétitions. L'appréciation de la doctrine platonicienne ne s'y présente pas assez comme le but spécial du volume, et des philosophes modernes, comme Leibnitz et Kant, obtiennent de l'auteur non moins de place et d'attention que Platon lui-même. Il a paru s'occuper bien fréquemment de Hegel et interpréter quelquefois avec un peu de liberté les conceptions, singulièrement obscures du reste, qui composent le fond de la philosophie du *devenir*<sup>1</sup>.

Mais, si l'on prend ce quatrième volume pour ce qu'il est en réalité, c'est-à-dire pour une défense du platonisme

1. Nous avons profité de ces critiques dans notre troisième partie, qui a été plus remaniée que le reste de l'ouvrage.

au double point de vue de l'histoire et de la théorie, on est frappé et ravi de la puissance déployée par l'auteur. Il était évidemment maître de sa pensée avant d'entreprendre cet ouvrage. Aussi la conduit-il comme il veut, où il veut, sans tâtonnements et sans défaillances. Il s'empare de la théorie des Idées de Platon, l'explique, la confirme; puis, y ajoutant des considérations nouvelles et des arguments originaux, il s'en sert pour réfuter tour à tour l'empirisme positiviste, le criticisme de Kant, la dialectique de Hegel, les théories hasardées de Darwin et de ses partisans <sup>1</sup>. L'examen, la défense des preuves ontologiques de l'existence de Dieu devient, sous cette plume hardie, forte et presque toujours sûre, un morceau où la théodicée est comme renouvelée.

Celui qui se meut avec tant d'aisance et de vigueur au milieu des questions les plus compliquées et les plus ardues est vraiment un philosophe. Au spiritualisme qu'il a embrassé il apporte un précieux secours <sup>2</sup>. Ce mémoire ne contient pas seulement des promesses et des espérances : l'arbre est jeune peut-être, comme on en peut juger à la chaleur et à la richesse de la sève; mais, quel que soit son âge, il porte d'excellents fruits.

Afin de justifier ces éloges qui, dans la section, ont été répétés et unanimes, nous citerons la conclusion dernière du quatrième volume :

« Le platonisme est tout entier dans ces deux principes :

« L'Être le meilleur en soi est aussi le plus réel en soi et le plus actuel : sa bonté est sa raison d'être.

« L'Être le meilleur en soi est aussi le meilleur pour les autres, le plus puissant, le plus aimant, le plus fécond; sa bonté est leur raison d'être.

1. La partie relative à Hegel a été supprimée. Quant à la théorie de Darwin, elle ne semble avoir en elle-même rien de contraire aux données métaphysiques; c'est une question d'histoire naturelle.

2. Malgré les graves réserves qu'aujourd'hui, après des années de méditation philosophique, nous serions obligé de faire au spiritualisme platonicien, nous avons respecté et maintenu scrupuleusement dans cette seconde édition l'esprit de la première, parce que l'idéalisme de Platon répond, selon nous, et répondra sans doute toujours à une des grandes conceptions possibles de l'univers.

« C'est là le degré le plus élevé auquel puisse atteindre la pensée, le terme de toute dialectique, de toute science, de toute philosophie. La raison n'est satisfaite que quand elle est remontée au delà même de l'essence, au delà de l'intelligence, jusqu'au Bien. Les panthéistes veulent s'arrêter à la substance nécessaire, à ce que Platon appelait l'essence; et voilà que sous cette essence ainsi isolée, au lieu de l'être, on découvre le néant. Aristote monte plus haut, mais il s'arrête à l'intelligence, et voilà que cette pensée de la pensée, absorbée dans la contemplation d'elle-même et comme dans une sorte d'égoïsme stérile, ne semble plus qu'une pensée sans pensée. Plus haut, plus haut encore, par delà l'essence, par delà l'intelligence, Platon aperçoit le Bien, et dans le bien en soi il entrevoit le bien pour autrui, que le christianisme appellera la bonté. Qu'est-ce que l'être sans la pensée? Qu'est-ce que la pensée sans l'amour, c'est-à-dire sans le Bien?

« Le Bien seul est le Dieu vivant, Idée des Idées, être des êtres. En l'adorant, nous adorons le suprême idéal et aussi la suprême réalité; en l'aimant, nous ne faisons que répondre à son amour; en le cherchant, nous ne faisons que céder à l'attrait de sa beauté éternellement féconde. C'est lui que tous les êtres poursuivent et que poursuivent ceux mêmes qui le nient. Qu'importe le nom qu'on lui donne? Il est l'idéal, mais il est aussi l'Être; il est l'intelligible, mais il est aussi le réel; il est le Bien immanent, mais il est aussi le Bien expansif et aimant; il est le vrai, il est le beau, il est l'ordre, l'harmonie, la perfection; tous ces noms expriment une de ses faces, aucun n'épuise son infinité.

« Si cependant il est un nom qui lui convienne encore plus que tout autre, parce que ce nom, embrassant toutes choses, est vaste et infini non seulement comme l'être et la pensée, mais comme l'amour, c'est celui que Platon prononça avant le christianisme et sous lequel il adora la perfection divine : c'est le nom de Bonté. » (P. 1626-1638.)

Nous n'ajouterons rien à ces éloquentes paroles. L'Académie connaît maintenant les concurrents qu'elle doit juger. En présence de ces travaux, surtout en présence des mémoires n° 2 et n° 3, qui donnent enfin à la philosophie française une complète exposition du platonisme; en

présence aussi des deux esprits qui s'y révèlent et dont l'un est très distingué, l'autre éminent, puissant même par la science et la pensée, l'Académie peut se réjouir d'avoir mis au concours ce magnifique et difficile sujet et d'avoir promis au vainqueur une récompense extraordinaire.

La section propose à l'Académie de décerner :

Au Mémoire n° 3 (A. Fouillée), la totalité du prix, qui est de *cinq mille francs* ;

Au mémoire n° 2 (A. Chaignet), un second prix, pour lequel la section prie l'Académie de prendre sur ses fonds en réserve une somme de *quinze cents francs* ;

Au mémoire n° 1, une mention honorable.

Au nom de la section de philosophie :

*Le Rapporteur,*

CH. LÉVÊQUE.

## TABLE DES MATIÈRES

---

DÉDICACE.....	V
PRÉFACE DE LA PREMIÈRE ÉDITION.....	VII
PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION.....	VIII

### LIVRE PREMIER

#### Existence des idées.

##### CHAPITRE I. — MÉTHODE DE DÉMONSTRATION PLATONICIENNE.

I. Platon démontrait-il l'existence des Idées?.....	1
II. Méthode de démonstration platonicienne. Preuves indiquées par Platon et par Aristote. Classification des preuves inductives et déductives.....	3
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.....	8

##### 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 <i>Théétète</i> .....	14
II. L'opinion. Analyse des jugements médiats et comparatifs. La définition.....	23

III. La pensée discursive et le raisonnement déductif. Éléments de la méthode géométrique : les figures, la démonstration, les principes et les axiomes....	28
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.	31

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.....	48
II. L'Idée, type de perfection.....	58
III. L'Idée, principe des genres.....	62
IV. L'Idée, cause finale.....	66

LIVRE II

Nature des Idées.

CHAPITRE I. — 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.....	71
I. Distinction de l'Idée et de la notion générale.....	73
II. Union de l'Idée et de la notion générale.....	77
III. L'unité de l'Idée résulte de sa perfection.....	78

CHAPITRE II. — L'IDÉE, PRINCIPE DE DISTINCTION.

Comment l'Idée, en même temps qu'elle unit, différencie les êtres. — Réfutation, dans le <i>Sophiste</i> , 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.	80
---	----

## LIVRE III

## De quoi y a-t-il idée?

CHAPITRE I. — PRINCIPES GÉNÉRAUX ET MÉTHODE GÉNÉRALE POUR DÉTERMINER DE QUELLES CHOSES IL Y A IDÉE...	93
CHAPITRE II. — LES QUALITÉS.	
I. Y a-t-il des Idées des conceptions universelles (le bien, le beau, le juste)?.....	100
II. Y a-t-il des Idées des conceptions générales (genres et espèces, réels ou artificiels)?.....	101
CHAPITRE III. — LES EXISTENCES.	
I. Y a-t-il une idée de l' « être »?.....	110
II. Y a-t-il des idées des êtres individuels? 1° Les corps; 2° les âmes.....	112
CHAPITRE IV. — LES RELATIONS.	
I. Des relations en général.....	121
II. Des négations et de l'idée du non-être.....	123
III. De l'idée du mal.....	127
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.....	129

## LIVRE IV

## Rapport des idées aux choses.

CHAPITRE I. — PARTICIPATION DES CHOSES AUX IDÉES.	
I. Hypothèse pythagoricienne de l'imitation ( <i>μίμνησις</i> )...	138
II. Hypothèse de la participation de deux principes coéternels ( <i>μείθεξις</i> ). Caractère exotérique du dualisme dans le <i>Timée</i> .....	139

- 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, *κοινωνία, μίξις*... 142

## LIVRE V

## Rapports des idées entre elles.

CHAPITRE I. — RAPPORTS DES IDÉES ENTRE ELLES. SUITE  
DE LA PARTICIPATION.

- I. Des contradictoires et des contraires d'après le *Phédon* et le *Sophiste*..... 157
- 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.... 165
- III. Thèses sur la participation mutuelle des Idées..... 166
- 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..... 171
- Deuxième thèse*. Si l'Un est, dans un sens relatif, quelles en sont les conséquences? (Antithèse.) Les Idées et le monde intelligible..... 182
- 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..... 192
- Quatrième hypothèse*. Si l'Un existe dans un sens relatif, que sont les autres choses, en supposant qu'elles en participent? (Thèse.) La génération sensible ou matière seconde..... 194
- Cinquième hypothèse*. Si l'Un existe dans un sens absolu, que sont les autres choses, en supposant qu'elles

n'en participent pas? (Antithèse.) La matière première et <i>amorphe</i> .....	196
<i>Sixième hypothèse.</i> Si l'Un n'est pas, dans un sens relatif, qu'en résulte-t-il pour lui? (Thèse.) — Non-être tout relatif de l'Un.....	197
<i>Septième hypothèse.</i> Si l'Un n'est pas, dans un sens absolu, qu'en résulte-t-il pour lui? (Antithèse.) Le non-être absolu de l'Un est inconcevable.....	199
<i>Huitième hypothèse.</i> Si l'Un n'est pas, dans un sens relatif, qu'en résulte-t-il pour les autres choses? (Thèse.) Non-être relatif des apparences phénoménales.....	200
<i>Nuvième hypothèse.</i> Si l'Un n'existe pas, dans un sens absolu, quelles sont les conséquences pour les autres choses? Impossibilité de toutes les existences et de tous les phénomènes.....	201
IV. Application à la participation des choses aux Idées. Qu'est-ce que le sensible?.....	214

## LIVRE VI

**Rapport des idées à l'intelligence. — La dialectique et la réminiscence.**

## CHAPITRE I. — DE LA DIALECTIQUE.

I. Partie préparatoire de la dialectique. La purification.	215
II. Les opérations logiques de la dialectique. L'Idée, principe de la définition. — 1° La division. 2° L'induction. 3° La définition.....	217

## CHAPITRE II. — MÉTAPHYSIQUE DE LA DIALECTIQUE PLATONICIENNE.

I. La réminiscence. — Distinction de la réminiscence et de l'innéité. La réminiscence est-elle pour Platon un symbole, un dogme, une opération intellectuelle? Réfutation de la proposition sophiste : On ne peut chercher ce qu'on ne connaît pas. Distinction de la science virtuelle et de la science actuelle. Nécessité d'une union primitive entre l'intelligence et l'intelligible; symboles par lesquels Platon la représente.....	225
II. L'intuition. — Allégories platoniciennes sur la vie	

antérieure. — Comment le problème de la participation reparaît à propos de la connaissance intuitive. Rapports de l'intelligence avec l'intelligible. Retour au *Sophiste*. La passivité et l'activité dans la connaissance. Comparaison de la doctrine platonicienne avec celle des Mégariques. Retour au *Parménide*. L'Idée de la science nécessaire à la science des Idées. Unité suprême de la pensée et de l'être dans l'intuition rationnelle..... 231

### CHAPITRE III. — DE LA CERTITUDE ET DE L'ERREUR.

- I. De la certitude. — L'Idée de la science, principe de toute certitude. Qu'il n'y a ni affirmation, ni négation, ni doute possible sans l'Idée de la vérité absolue..... 243
- II. De l'erreur. — Théories du *Théétète*, du *Ménon*, du *Sophiste* et du *Cratyle*. Comment la dernière explication de l'erreur se trouve dans la participation mutuelle des Idées et dans l'Idée du non-être.... 245

### CHAPITRE IV. — RÉSULTATS DE LA DIALECTIQUE, LA PHILOSOPHIE ET LES DIVERSES SCIENCES.

- I. La philosophie. — Qu'elle a son objet et sa fin dans l'Idée de la science en soi. Son caractère d'universalité..... 253
- II. Les diverses sciences. Leurs rapports avec la philosophie. Arithmétique, géométrie, stéréométrie, astronomie, musique, physique, psychologie..... 257

### CHAPITRE V. — RAPPORT DES IDÉES AU LANGAGE.

- I. Le discours et la disposition des mots; syntaxe de la proposition. Théorie du *Sophiste*. Les lois de la syntaxe ne sont point arbitraires et reflètent les Idées..... 267
- II. Les éléments du discours, ou les mots. Explication du *Cratyle*. Portée métaphysique du dialogue. Les mots sont-ils entièrement naturels ou entièrement conventionnels? 1° Nature essentielle de l'action de nommer; l'Idée du nom. — 2° Origine du langage. — 3° Formation du langage; lois philosophiques et philologiques de cette formation. L'imitation

matérielle et l'imitation idéale. — D'après quelles règles le langage doit être réformé : les mots composés et leur étymologie. Les mots élémentaires et les racines. — Système étymologique de Platon. Comparaison avec les doctrines des philologues modernes. — Conclusion du dialogue : nécessité d'étudier les choses non dans leurs noms, mais dans leurs idées.....	269
--	-----

## LIVRE VII

**Rapport des idées à la sensibilité. — L'amour.  
Le beau. — L'art.**

## CHAPITRE I. — THÉORIE DE L'AMOUR.

I. L'Amour dans la nature. Discours d'Eryximaque. Théories d'Héraclite et d'Empédocle.....	302
II. L'Amour dans les âmes. Les deux Vénus. Discours d'Aristophane et d'Agathon. Discours de Socrate. Mythe de la naissance de l'Amour. Comment il est fils de l'Idée du Bien et de la matière.....	304
III. L'Amour dans son principe. Principe et fin de l'Amour en Dieu. Désir de l'immortalité. Production du bien dans le bien par le bien. Discours de Diotime. L'Idée de la beauté éternelle, objet suprême de l'Amour. Le Premier Aimable.....	311

## APPENDICE

Extraits du rapport présenté au nom de la section de philosophie à l'Académie des sciences morales et politiques sur le concours relatif aux idées de Platon, par M. Ch. Lévêque.....	319
---	-----



LIBRAIRIE HACHETTE ET C<sup>ie</sup>

BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79, A PARIS

---

LES  
GRANDS ÉCRIVAINS FRANÇAIS

ÉTUDES SUR LA VIE

LES ŒUVRES ET L'INFLUENCE DES PRINCIPAUX AUTEURS  
DE NOTRE LITTÉRATURE

Notre siècle a eu, dès son début, et léguera au siècle prochain un goût profond pour les recherches historiques. Il s'y est livré avec une ardeur, une méthode et un succès que les âges antérieurs n'avaient pas connus. L'histoire du globe et de ses habitants a été refaite en entier; la pioche de l'archéologue a rendu à la lumière les os des guerriers de Mycènes et le propre visage de Sésostris. Les ruines expliquées, les hiéroglyphes traduits ont permis de reconstituer l'existence des illustres morts, parfois de pénétrer jusque dans leur âme.

Avec une passion plus intense encore, parce qu'elle était mêlée de tendresse, notre siècle s'est appliqué à faire revivre les grands écrivains de toutes les littératures, dépositaires du génie des nations, interprètes de la pensée des peuples. Il n'a pas manqué en France d'érudits pour s'occuper de cette tâche; on a publié les œuvres et débrouillé la biographie de ces hommes fameux que nous chérissons comme des ancêtres et qui ont contribué, plus même que les princes et les capitaines, à la formation de la France moderne, pour ne pas dire du monde moderne.

Car c'est là une de nos gloires, l'œuvre de la France a été accomplie moins par les armes que par la pensée, et l'action de notre pays sur le monde a toujours été indépendante de ses triomphes militaires : on l'a vue prépondérante aux heures les plus douloureuses de l'histoire nationale. C'est pourquoi les maîtres esprits de notre littérature intéressent non seulement leurs descendants directs, mais encore une nombreuse postérité européenne éparse au delà des frontières.

Beaucoup d'ouvrages, dont toutes ces raisons justifient du reste la publication, ont donc été consacrés aux grands écrivains français. Et cependant ces génies puissants et charmants ont-ils dans le monde la place qui leur est due? Nullement, et pas même en France.

Nous sommes habitués maintenant à ce que toute chose soit aisée; on a clarifié les grammaires et les sciences comme on a simplifié les voyages; l'impossible d'hier est devenu l'usuel d'aujourd'hui. C'est pourquoi, souvent, les anciens traités de littérature nous rebutent et les éditions complètes ne nous attirent point : ils conviennent pour les heures d'étude qui sont rares en dehors des occupations obligatoires, mais non pour les heures de repos qui sont plus fréquentes. Aussi, les œuvres des grands hommes complètes et intactes, immobiles comme des portraits de famille, vénérées, mais rarement contemplées, restent dans leur bel alignement sur les hauts rayons des bibliothèques.

On les aime et on les néglige. Ces grands hommes

semblent trop lointains, trop différents, trop savants, trop inaccessibles. L'idée de l'édition en beaucoup de volumes, des notes qui détourneront le regard, l'appareil scientifique qui les entoure, peut-être le vague souvenir du collège, de l'étude classique, du devoir juvénile, oppriment l'esprit; et l'heure qui s'ouvrirait vide s'est déjà enfuie; et l'on s'habitue ainsi à laisser à part nos vieux auteurs, majestés muettes, sans rechercher leur conversation familière.

L'objet de la présente collection est de ramener près du foyer ces grands hommes logés dans des temples qu'on ne visite pas assez, et de rétablir entre les descendants et les ancêtres l'union d'idées et de propos qui, seule, peut assurer, malgré les changements que le temps impose, l'intègre conservation du génie national. On trouvera dans les volumes en cours de publication des renseignements précis sur la vie, l'œuvre et l'influence de chacun des écrivains qui ont marqué dans la littérature universelle ou qui représentent un côté original de l'esprit français. Les livres sont courts, le prix en est faible; ils sont ainsi à la portée de tous. Ils sont conformes, pour le format, le papier et l'impression, au spécimen que le lecteur a sous les yeux. Ils donnent, sur les points douteux, le dernier état de la science, et par là ils peuvent être utiles même aux spécialistes. Enfin une reproduction exacte d'un portrait authentique permet aux lecteurs de faire, en quelque manière, la connaissance physique de nos grands écrivains.

En somme, rappeler leur rôle, aujourd'hui mieux

Car c'est là une de nos gloires, l'œuvre de la France a été accomplie moins par les armes que par la pensée, et l'action de notre pays sur le monde a toujours été indépendante de ses triomphes militaires : on l'a vue prépondérante aux heures les plus douloureuses de l'histoire nationale. C'est pourquoi les maîtres esprits de notre littérature intéressent non seulement leurs descendants directs, mais encore une nombreuse postérité européenne éparse au delà des frontières.

Beaucoup d'ouvrages, dont toutes ces raisons justifient du reste la publication, ont donc été consacrés aux grands écrivains français. Et cependant ces génies puissants et charmants ont-ils dans le monde la place qui leur est due? Nullement, et pas même en France.

Nous sommes habitués maintenant à ce que toute chose soit aisée; on a clarifié les grammaires et les sciences comme on a simplifié les voyages; l'impossible d'hier est devenu l'usuel d'aujourd'hui. C'est pourquoi, souvent, les anciens traités de littérature nous rebutent et les éditions complètes ne nous attirent point : ils conviennent pour les heures d'étude qui sont rares en dehors des occupations obligatoires, mais non pour les heures de repos qui sont plus fréquentes. Aussi, les œuvres des grands hommes complètes et intactes, immobiles comme des portraits de famille, vénérées, mais rarement contemplées, restent dans leur bel alignement sur les hauts rayons des bibliothèques.

On les aime et on les néglige. Ces grands hommes

**RABELAIS**, par M. RENÉ MILLET.

**J.-J. ROUSSEAU**, par M. ARTHUR CHUQUET  
professeur au Collège de France.

**LESAGE**, par M. EUGÈNE LINTILHAC.

**VAUVENARGUES**, par M. MAURICE PALÉOLOGUE.

**DESCARTES**, par M. ALFRED FOUILLÉE  
membre de l'Institut.

**VICTOR HUGO**, par M. LÉOPOLD MABILLEAU  
professeur de Faculté.

**ALFRED DE MUSSET**, par M. ARVÈDE BARINE.

**JOSEPH DE MAISTRE**, par M. GEORGE COGORDAN.

**FROISSART**, par Mme MARY DARMESTETER.

**DIDEROT**, par M. JOSEPH-REINACH.

**GUIZOT**, par M. A. BARDOUX  
membre de l'Institut.

**MONTAIGNE**, par M. PAUL STAPFER  
professeur de Faculté.

**LA ROCHEFOUCAULD**, par M. J. BOURDEAU

**LACORDAIRE**, par M. le comte D'HAUSSONVILLE  
de l'Académie française.

**ROYER-COLLARD**, par M. E. SPULLER.

**LA FONTAINE** par M. G. LAFENESTRE  
membre de l'Institut.

- THIERS**, *par M. P. DE RÉMUSAT*  
sénateur, membre de l'Institut.
- D'ALEMBERT**, *par M. JOSEPH BERTRAND*  
de l'Académie française.
- MADAME DE STAEL**, *par M. ALBERT SOREL*  
de l'Académie française.
- THÉOPHILE GAUTIER**, *par M. MAXIME DU CAMP*  
de l'Académie française.
- BERNARDIN DE SAINT-PIERRE**,  
*par M. ARVÈDE BARINE.*
- MADAME DE LAFAYETTE**,  
*par M. le comte D'HAUSSONVILLE*  
de l'Académie française.
- MIRABEAU**, *par M. EDMOND ROUSSE*  
de l'Académie française.
- RUTEBEUF**, *par M. CLÉDAT*  
professeur de Faculté.
- STENDHAL**, *par M. ÉDOUARD ROD.*
- ALFRED DE VIGNY**,  
*par M. MAURICE PALÉOLOGUE.*
- BOILEAU**, *par M. G. LANSON.*  
professeur de Faculté.
- CHATEAUBRIAND**, *par M. de LESCURE.*
- FÉNELON**, *par M. Paul JANET.*  
membre de l'Institut.
- SAINT-SIMON**, *par M. GASTON BOISSIER*  
secrétaire perpétuel de l'Académie française.

**RABELAIS**, par *M. RENÉ MILLET.*

**J.-J. ROUSSEAU**, par *M. ARTHUR CHUQUET*  
professeur au Collège de France.

**LESAGE**, par *M. EUGÈNE LINTILHAC.*

**VAUVENARGUES**, par *M. MAURICE PALÉOLOGUE.*

**DESCARTES**, par *M. ALFRED FOUILLÉE*  
membre de l'Institut.

**VICTOR HUGO**, par *M. LÉOPOLD MABILLEAU*  
professeur de Faculté.

**ALFRED DE MUSSET**, par *M. ARVÈDE BARINE.*

**JOSEPH DE MAISTRE**, par *M. GEORGE COGORDAN.*

**FROISSART**, par *Mme MARY DARMESTETER.*

**DIDEROT**, par *M. JOSEPH-REINACH.*

**GUIZOT**, par *M. A. BARDOUX*  
membre de l'Institut.

**MONTAIGNE**, par *M. PAUL STAPFER*  
professeur de Faculté.

**LA ROCHEFOUCAULD**, par *M. J. BOURDEAU*

**LACORDAIRE**, par *M. le comte D'HAUSSONVILLE*  
de l'Académie française.

**ROYER-COLLARD**, par *M. E. SPULLER.*

**LA FONTAINE** par *M. G. LAFENESTRE*  
membre de l'Institut.

