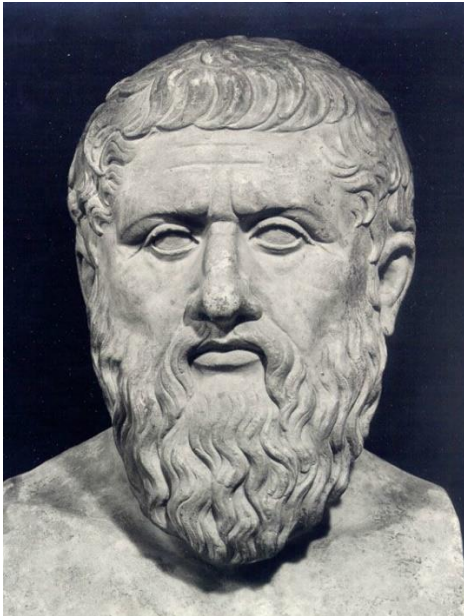


Fiche 3 - Platon



Vie

Platon est né vers 427 av. J.-C. à Athènes. Sans doute appelé Aristocle, il reçut le surnom de Platon (*platos* signifie large) de son professeur de gymnastique en raison de sa large carrure et de sa force physique. Il appartenait à une des lignées les plus prestigieuses de l'aristocratie athénienne. Du côté paternel, il descendait du dernier roi d'Athènes, tandis que du côté maternel il était lié, par ses oncles Charmide et Critias, au parti oligarchique pro-spartiate des Trente Tyrans. Ce parti gouverna Athènes après la défaite qui mit fin à la guerre du Péloponnèse (431-404). La famille de Platon y paya sa tribu puisque ses deux frères, Glaucon et Adimante, laissèrent la vie durant la bataille de Mégare. Lorsque la guerre cessa enfin, Platon avait 23 ans. Les fortifications de la ville étaient détruites et sa puissance maritime ruinée. Avec la prise de pouvoir des Trente, les démocrates qui ne s'étaient pas enfuis furent mis à mort dans une atmosphère de terreur. Le régime démocratique fut rétabli après une année sanglante. Les démocrates rentrés d'exil tentèrent de lutter contre une lutte intestine entre partisans des tyrans et amis de la démocratie. Après mise à mort des personnes les plus compromises, une amnistie générale parvint mal à étouffer les haines qui continuaient à se ressentir. Non seulement la jeunesse de jeunesse de Platon se déroula dans sur fond de la guerre incessante qui opposait Athènes et Sparte, mais encore, il eut, sa vie durant, à continuer à subir l'atmosphère d'une ville qui peinait à se relever politiquement et économiquement de sa défaite. D'où son souci premier de trouver un gouvernement propice à l'entente sociale et la prospérité.

Les fondements de cette réforme ne lui vinrent pas de l'enseignement du sophiste Cratyle, qu'il suivit dans sa jeunesse, mais de Socrate, qu'il commença à fréquenter lorsqu'il avait environ 20 ans. La rencontre de Platon avec cet homme étrange a de quoi étonner. Fils d'un tailleur de pierre et d'une sage-femme, Socrate n'était pas du même milieu social que Platon. Il arpentait les rues et les places d'Athènes en conversant avec les gens qu'il rencontrait. Ce qu'il disait tranchait nettement avec les discours des sophistes, chargés d'instruire les jeunes athéniens dans les voies de la rhétorique, afin qu'ils puissent être armés pour la gouverner un jour. Refusant toute doctrine, Socrate avait pour habitude de mener son interlocuteur à dévoiler l'inanité de son prétendu savoir. De question en question, il le provoquait à faire un examen de lui-même et l'acculait finalement à reconnaître l'incohérence entre son dire et son agir. Malgré l'embarras dans lequel Socrate les mettait, certains jeunes aristocrates, dont Platon, étaient frappés par son intégrité et l'authenticité de sa démarche philosophique. Les dirigeants d'Athènes, anticipant les conséquences qu'une telle prise de conscience pourrait avoir sur l'organisation politique, accusèrent Socrate de « pervertir les mœurs de la jeunesse ». Après une parodie de procès, auquel Platon refusa de participer, Socrate fut condamné à boire la cigüe. Bien qu'il eût l'occasion de s'exiler, il préféra mourir, manifestant jusqu'au bout la cohérence de sa démarche. Cet événement fut le point de départ de la véritable passion que Platon voua toute sa vie à la philosophie. Son premier acte fut d'écrire une *Apologie de Socrate* (voir texte), défendant ainsi l'honneur du « plus juste des hommes ». Cet écrit de circonstance fut le premier d'une longue série de dialogues dans lesquels Socrate, qui n'avait laissé aucun texte, jouait le rôle de meneur de la dialectique.

Après la rédaction de ses premiers écrits, appelés « dialogues de jeunesse », Platon entreprit un voyage dans la Grande Grèce, vers 388. En Italie du Sud, il fit la rencontre du philosophe pythagoricien Archytas, gouverneur de Tarente. Ensuite, il décida de partir à Syracuse afin de mettre en pratique ses propres théories politiques. Il fut introduit dans l'entourage de Denys l'Ancien grâce à l'amitié de Dion, cousin et beau-frère du Tyran. Devenu son conseiller, il tenta de réformer son mode de gouvernement par la philosophie. Sa tentative échoua si bien qu'il fut emprisonné et forcé d'embarquer sur un navire spartiate. Vendu sur l'île d'Égine comme esclave, il eut la chance d'être reconnu par un certain Annicéris, dont il s'était lié d'amitié à Cyrène, qui le racheta pour le libérer. Suite à ces péripéties, Platon pu regagner Athènes.

Agé de 40 ans (vers 387), Platon fonde l'Académie. Cette école semble avoir été appelée ainsi parce que l'endroit où elle fut installée appartenait aux héritiers d'un héros athénien appelé *Academos*. Créée pour enseigner aux jeunes gens l'art de gouverner la « Cité » (polis), l'Académie, en raison des multiples disciplines qui y étaient enseignées, pourrait passer pour une université avant la lettre. Cependant, il faudrait corriger la vision que nous avons de l'enseignement universitaire en insistant sur la relation de maître à disciple, qui est essentielle à la philosophie antique. Que les étudiants soient des disciples nécessite de considérer que l'Académie n'était pas seulement un lieu d'enseignement que l'on quittait les cours, mais une véritable communauté de vie. L'apprentissage de vie y allait de pair avec l'apprentissage scolaire. On y mangeait ensemble et l'on s'y exerçait aussi bien aux activités telles que la

gymnastique et la musique qu'aux autres disciplines plus théoriques. Admis dès sa vingtième année, le disciple apprenait d'abord l'*arithmétique*, la *géométrie*, la théorie de la *musique* et l'*astronomie* (*République*, VII, 522c8 – 531 c7)¹. Ce n'était qu'à partir de sa trentième année que le disciple serait formé à l'art de la discussion. En effet, selon Platon, la *dialectique* et la *rhétorique* ne pouvaient être enseignées qu'à un homme assez mûr pour ne pas se laisser séduire par le plaisir provoqué par les joutes verbales.

Il ne t'a pas échappé en effet, je pense, que tous les jeunes gens, quand pour la première fois ils goûtent aux argumentations, en usent comme d'un jeu, y recourant toujours dans un dessein de controverse et que, à l'exemple de ceux qui les ont radicalement réfutés, eux-mêmes en réfutent d'autres, prenant plaisir, comme de tous jeunes chiens, à tirailler et à déchirer avec l'argument, chaque fois qu'on est près d'eux... Quand cependant, ils auront en personne réfuté nombre de gens et que nombre de gens les auront réfutés, d'une chute brutale et rapide, les voici arrivés à ne croire à rien de ce qu'ils croient auparavant. Or... l'homme plus âgé ne consentirait pas à prendre part à ce délire ; mais il imitera celui qui consent à dialoguer et à envisager le vrai, plutôt que d'imiter celui qui, dans la controverse, joue un jeu pour le plaisir de jouer².

Platon tenait ainsi à endiguer les défauts produits par l'enseignement des sophistes qui mettaient les techniques oratoires à portée de jeunes trop inexpérimentés. Il tenait surtout à éviter les dégâts que de tels travers pouvaient avoir pour conséquences dans les décisions politiques. Donc, à proprement parler, Platon ne s'oppose pas aux techniques enseignées par les sophistes mais à l'usage néfaste qui peut en être fait.

Aux alentours de la fondation de l'Académie (-387), Platon rédigea d'abord les « dialogues de transition ». Ces derniers furent suivis des dialogues platoniciens les plus connus : *Phédon*, *Banquet*, *Phèdre* et *République*. Ces « dialogues de la maturité » furent suivis d'une dernière vague d'écrits, les dialogues métaphysiques et politiques, appelés aussi « dialogues de vieillesse ».

Au printemps 366, âgé d'une soixantaine d'années, Platon retourna à Syracuse persuadé par son ami Dion que le nouveau roi, Denys II, était plus malléable que son père. Réservant un accueil flatteur à Platon, il ne voulut pas se soumettre au mode de vie ascétique que lui proposait le philosophe. Il bannit Dion et retint Platon dans la citadelle de l'île d'Ortygie avant l'autoriser à repartir. En 361, sans se faire d'illusion de la réussite de sa démarche, Platon tenta un troisième séjour à Siracuse pour plaider la cause de son ami Dion auprès de Denys. Il ne pu avoir gain de cause et se retrouva rejeté de l'acropole à la merci de mercenaires qui lui étaient hostiles. Une fois encore, il eut la vie sauve grâce à l'intervention d'un ami. Sur la demande de

¹ Platon énumère les quatre arts qui seront repris dans le quadrivium médiéval. Cependant, il serait erroné de penser que le trivium médiéval existe déjà à l'époque de Platon. La triade des trois sciences : *grammaire*, *dialectique* et *rhétorique* n'apparaît comme telle qu'avec le néoplatonisme à partir du second siècle ap. J.-C (Ilsetraut Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Etudes augustiniennes, 1984).

² Platon, *République*, VII, 539 b2 – C8.

Platon, Archytas de Tarente fit envoyer un navire en Sicile avec une ambassade chargée d'intercéder auprès de Denys pour permettre à Platon d'y embarquer. En raison des alliances entre Tarente et Syracuse, la mission diplomatique réussit et Platon pu à nouveau regagner Athènes non sans d'abord retrouver Dion pour lui raconter son échec. La suite de l'histoire nous apprendra que Dion renversa Denys, mais qu'il installa à Syracuse une dictature pire que ce dernier. Cela lui valut d'être assassiné plus tard par l'un de ses amis, excédé son attitude.

Toutes ses péripéties nous sont racontées par Platon lui-même dans la *Lettre VII*, rédigée dans sa vieillesse. Platon mourut en 347, à l'âge de 80 ans, avant d'avoir rédigé la totalité de son œuvre sur les Lois.

Œuvre

- 399-390 « Dialogues de jeunesse » (de type socratique) :
Hippias mineur, Euthyphron, Lachès, Ion, Charmide, Protagoras, Hippias majeur, Apologie de Socrate, Criton, Alcibiade (apocryphe ?).

- 390-385 « Dialogues de transition » (fondation de l'Académie) :
Gorgias, Ménon, Lysis, Ménexène, Euthydème, Cratyle

- 385-370 « Dialogues de la maturité » (cœur de la pensée platonicienne) :
Phédon, Banquet, Phèdre, République.

- 370-347 « Dialogues de vieillesse » (les plus techniques) :
Théétète, Parménide, Sophiste, Politique, Timée, Critias, Philèbe, Lois (I-XII), Lettre VII

D'un Socrate à l'autre

Dans les 24 dialogues de Platon où Socrate est mentionné, on rencontre deux philosophes très différents portant ce nom. L'individu reste le même : toujours laid, impudent, amusant, exaspérant, interminablement bavard. Il s'agit du même intellectuel infatigable qui domine tous ses interlocuteurs par la force de sa personnalité et par son énergie spirituelle. Cependant, on peut repérer 10 points révélateurs qui font ressortir deux types de philosophie (S1 : *Apologie, Charmide, Criton, Gorgias* ; S2 : *République, Phédon, Phèdre, Ménon*)³ :

1) Champ de leur réflexion philosophique : S1 n'examine que des thèses morales tandis que S2 ouvre sa philosophie à l'épistémologie, la politique et la métaphysique. Aucun philosophe n'a eu un champ de réflexion plus étroit que S1 et aucun plus large que S2.

2) Intérêts scientifiques : S1 ne manifeste aucun intérêt pour les mathématiques tandis que S2 est un mathématicien accompli.

3) Pratique de la philosophie : S1 adresse sa philosophie à tout homme du peuple quel qu'il soit alors que S2 s'adresse uniquement à une élite intellectuelle.

4) Théorie métaphysique de l'âme : pour S1, l'âme est le sujet empirique qui agit. S'il manifeste sa foi dans l'immortalité, il ne cherche pas à la démontrer. Or, S2 ne se lasse pas de la démontrer, en corollaire avec la doctrine de la réminiscence.

5) Théorie métaphysique de la forme : S1 n'a pas de théorie des Formes, il est perplexe à propos de l'essence des choses. Pour S2, l'existence des Formes est une hypothèse par laquelle les philosophes se distinguent de la foule.

6) Dimension religieuse : la relation de S1 avec le monde divin est pratique, éthique et non mystique. Pour S2, les créatures temporelles peuvent dans la contemplation de la Formes, s'unir à l'éternel de façon créative par le savoir et l'amour.

7) Théorie politique : S1 ne présente pas de théorie cohérente quelconque de l'Etat, tandis que S2 propose un projet audacieux de changement de société très structuré : gouvernement, famille, vie économique, guerre, éducation, art, pouvoir religieux.

8) Psychologie morale : selon S1, l'intellect est tout-puissant pour contrôler les mobiles d'une action. Cette position est rejetée par S2 pour qui la passion et l'appétit peuvent être des mobiles autonomes.

³ Voir M. Canto-Sperber (dir.), *Philosophie grecque*, en collaboration avec J. Barnes, L. Brisson, J. Brunschwig, G. Vlastos, Paris, PUF, 2^{ème} éd., 1998.

9) Connaissance morale : S1 assure n'avoir aucun savoir moral, tout simplement parce qu'il croit que la connaissance est la vertu. S2 accorde une autorité absolue aux philosophes afin de modeler les actions et les dispositions des hommes de la Cité.

10) Méthode d'investigation philosophique : la méthode pratiquée par S1 est l'elenchos. L'instance de dernier recours pour résoudre un conflit moral est la discussion dialoguée entre deux personnes. Pour faire apparaître la contradiction, S1 utilise deux formes de raisonnement syllogistique (la négation découle nécessairement d'un sous ensemble de croyances), épagogique (par analogie de propositions qu'impliquent les croyances). Dans les dialogues de transition (*Lysis*, *Hippias majeur*, *Ethydème*), l'elenchos disparaît subitement : Socrate n'obtient plus la vérité en l'extirpant d'interlocuteurs qui ne sont pas d'accord avec lui. Les thèses importantes qu'il réfute à présent sont à la fois proposées et combattues par lui-même. Il n'examine plus « soi-même et autrui » (*Apologie*, 28e) mais seulement soi-même. S2 remplace S1. Il souscrit entièrement à la doctrine de la réminiscence. Il passe à une nouvelle méthode d'investigation philosophique empruntée aux mathématiques, la méthode de l'hypothèse.

Pensée

Les dialogues se présentent sous forme de « drame » philosophiques. Platon restitue une enquête qui se laisse réellement guider par la recherche de la vérité. Le dialogue suit un cours sinueux, avec détours et digressions. Dans ce drame, plusieurs acteurs prennent part.

Chaque dialogue est centré sur un objet particulier dont la nature est soumise à examen :

- une vertu : la piété dans l'*Euthyphron*, la justice dans la *République*
- une discipline : la rhétorique dans le *Gorgias*
- une réalité psychologique : l'amour dans le *Banquet*, le plaisir dans le *Philèbe*.

L'Académie et l'enseignement oral de Platon (199-202) :

On a beaucoup discuté sur un certain enseignement oral de Platon qui serait différent de son enseignement écrit, réservé à des initiés. N'est-il pas plus sage de resituer oralité et écriture dans l'époque de l'Antiquité, sans s'imaginer une grande distinction entre les deux modes d'enseignement ?

Le monde où Platon a vécu n'est pas encore une civilisation de l'écriture. La perfection des textes antiques ne doit pas nous faire oublier que l'oeuvre écrite est liée à une culture de l'oralité. Les livres antiques étaient toujours lus à haute voix, mais si on était seul (plus tard, à la fin de l'Antiquité, Augustin est étonné de voir Ambroise dans une séance de lecture silencieuse).

La transmission du savoir

Platon est convaincu que le savoir ne se transmet pas à la manière d'un contenu qui se déverse d'un esprit à l'autre. Il le dit sous forme de l'ironie socratique : « Quel bonheur ce serait, Agathon, si le savoir était chose de telle sorte que, de ce qui est plus plein, il pût couler dans ce qui est le plus vide. »⁴

La question du langage est au centre de sa réflexion philosophique. Pour Platon, le signe linguistique est un indice imparfait de la réalité. Tout ne peut s'exprimer dans le discours. Il en est ainsi car la vérité se dévoile (*alètheia*) à même la vie : « **la vérité jaillit soudain dans l'âme** » au contact de l'être (*Lettre VII*, 341c-342a). Cette expérience vive n'est pas entièrement communicable. Il est donc très difficile de vouloir communiquer de manière directe une connaissance sur le premier principe. Puisque **la présence immédiate de la chose à l'intelligence n'est pas communicable**, il faut recourir à la médiation selon **quatre modes** : le **nom**, la **définition**, l'**image** et la **science**. Ces modes permettent d'accéder à la contemplation de la lumière par une approche crépusculaire : « péniblement frottés les uns contre les autres » (*Lettre VII*, 344 b) :

Dans tous les êtres, on distingue **trois éléments** qui permettent d'acquérir la science : elle-même, la science, est la **quatrième** : il faut placer en cinquième lieu l'**objet**, vraiment connaissable et réel. Le premier élément, c'est le **nom** ; le second, la **définition** ; le troisième l'**image** ; le quatrième la **science**. Soit un exemple pour comprendre ma pensée et appliquez-le à tout. **Cercle**, voilà quelque chose d'exprimé dont le **nom** est celui même que je viens de prononcer. Deuxièmement, sa **définition**, composée de noms et de verbes : ce dont les extrémités sont à une distance parfaitement égale du centre. Telle est la définition de ce qu'on appelle rond, circonférence, cercle. Troisièmement, le **dessin** qu'on trace et que l'on efface, la forme qu'on tourne au tour et qui périt. Mais le **cercle en soi**, auquel on rapporte toutes ces représentations, n'éprouve rien de semblable, car il est tout autre. Quatrièmement, la **science**, l'intelligence, l'opinion vraie, relatives à ces objets : elles constituent **une seule classe** et ne résident **ni** dans les sons proférés, **ni** dans les figures matérielles, mais **dans les âmes**. Par où il est évident qu'elles se distinguent du **cercle réel** et des trois modes que j'ai dits. De ces éléments, c'est l'intelligence qui, par affinité et ressemblance, se rapproche le plus du **cinquième élément** ; les autres s'en éloignent davantage [...] Tout cercle concret, dessiné ou fabriqué au tour, est plein de l'élément contraire au cinquième [...] mais le cercle en soi ne contient ni peu ni prou de la nature opposée à la sienne⁵.

⁴ Platon, *Banquet*, 175d.

⁵ Platon, *Lettre VII*, 342b-343a. Cité dans F. Farago, *Le langage*, Paris, Armand Colin, coll. Cursus, 1999, p. 16.

Dans le dialogue du *Cratyle*, dédié à la question du langage, Platon présente deux thèses opposées : la **thèse naturaliste**, soutenue par Cratyle, selon laquelle les mots ressemblent aux choses par nature, et la **thèse conventionnaliste**, soutenue par Hermogène, selon laquelle les mots et les choses sont liés par convention. Mais **Socrate renvoie « dos à dos » les deux thèses**⁶. D'une part, il faut admettre que le lien n'est pas purement conventionnel à la mesure subjective de l'homme (selon Protagoras), car « il est évident que les choses ont en elle-même un certain être permanent, qui n'est pas relatif à nous, qui n'est pas notre fait, et que les choses existent par elles-mêmes selon l'être que leur confère la nature » (*Cratyle*, 385e-387b). Mais, d'autre part, lorsqu'on s'adresse à l'autre en utilisant un nom désignant la chose, **on ne lui communique pas le lien naturel** que nous avons avec elle. Cela signifie que **le langage est à la fois relation aux choses et relation à autrui** (388c). Si tel est le cas, cela veut alors dire qu'**entre les mots et les choses**, un **troisième terme** doit intervenir. Pour Platon il s'agit de l'intentionnalité du regard : « N'est ce pas **le regard tendu vers l'essence** idéale du nom en soi qu'il doit fabriquer, instituer tous les noms, s'il est lui-même fait pour devenir un maître de l'institution des noms ? » (*Cratyle*, 389d). L'homme est « bon législateur » des mots dans la mesure où il décèle l'essence même des choses en les visant par son âme. L'essence est en effet ce qui protège le langage de tout arbitraire.

Platon s'approche par là d'une découverte ultérieure. A savoir, le *concept* qui se forme dans l'âme au contact de la *chose* est alors traduit en *mot*. Dans ce **triangle mots-concepts-choses**, on pourra alors affirmer que le lien entre la chose et le concept est naturel, tandis que le lien entre le concept et le mot est conventionnel⁷.

Le premier philosophe de la connaissance

La critique des faux savoirs

La capacité de définir son objet est le signe le plus sûr d'un savoir réel. Mais quand Socrate pose la question : « qu'est-ce que x, objet de votre savoir ? », il n'entend pas qu'on lui donne une définition lexicale, ou encore moins un exemple ou une illustration concrète. Ainsi, le sophiste Hippias est ridiculisé parce qu'il définit la beauté par une belle jeune fille. De même pour définir la vertu, il ne suffit pas de multiplier les exemples. Socrate veut rechercher « le beau lui-même (*auto to kalon*), ce qui pare toutes choses de beauté » (*Hippias majeur*, 289d).

⁶ « Si Platon renvoie Cratyle et Hermogène dos à dos, du P. J. About, c'est qu'il est la conscience contradictoire d'une double expérience due à un double héritage : celui de la manière ionienne de philosopher, où la 'physis' est l'essence se dévoilant et se révélant – celui de la sophistique où l'être et le langage, s'étant dédoublés, le langage devient ployable en tous sens. La thèse de Platon est l'expression de cette déchirure ; tout discours humain porte la marque d'une brisure, il dit l'être, mais il ne le dit pas comme il pourrait et devrait le dire. Le mythe du nomothète signifie qu'il y a un paradis perdu de la connaissance : celui où le mot avait toute sa densité ontologique, – en langage heideggérien, 'laissant être et paraître' tout ce qui est. » (Platon, *Bordas*, p. 17 cité dans F. Farago, *Le langage*, op. cit. , p. 18).

⁷ Voir Cl. Panaccio, *Les mots, les Concepts et les Choses. La sémantique d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui* (« Analytiques », 3), Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1991 ; A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996, rééd. 2014 ; O. Boulnois, *Être et représentation : une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot, XIII-XIVe siècle*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1999.

Il demande « quelle est la véritable essence (*ousia*) de telle vertu ? » (*Eutyphron*, 11a).

Il faut donc mettre en évidence le caractère générique d'une chose, c'est-à-dire le caractère commun ou universel d'un ensemble d'objets, désigné en grec par *eidos* (idée) ou *ousia* (essence).

Donc, Socrate enjoint ses interlocuteurs de **se détourner des formes concrètes et multiples** qui leur « apparaissent » (de *phainesthai*=qui a donné « phénomène ») dans le monde empirique pour viser l'*eidos* unique d'une réalité.

Cependant, dans ce premier stade de la pensée platonicienne (les dialogues de jeunesse), **rien ne permet de conclure que l'*eidos* soit une réalité** d'un autre ordre, c'est-à-dire **séparée**, de la réalité des objets auxquels elle confère sa qualité. La dialectique est la méthode par laquelle l'*eidos* est recherchée.

- La dialectique : réfutation et maïeutique

« Le dialecticien connaît l'art d'interroger et de répondre, l'art de conduire méthodiquement une discussion. » (*Cratyle*, 390c).

La dialectique donne lieu à deux méthodes pour critiquer les fausses certitudes et discriminer les jugements vrais des faux :

La **réfutation** (*elenchos*) : montre que la thèse soutenue par l'interlocuteur aboutit à une contradiction. Ex : Lachès, cherchant à définir le courage, admet qu'il est une « puissance de l'âme », mais également une belle et bonne chose. Or, une puissance de l'âme dépourvue d'intelligence ne peut être une bonne chose. Il faut donc reconnaître soit que le courage est une puissance de l'âme qui peut être déraisonnable, soit renoncer à le considérer sans autre qualification comme puissance de l'âme (Lachès, 192c-193 e). La procédure de l'*elenchos* permet donc de dégager ce que l'interlocuteur pense vraiment, c'est-à-dire le conduire à « dire ce qu'il pense », sans dissimulation. De là, l'*elenchos* permet d'éliminer les définitions fausses. Mais cette procédure n'est pas à même de pouvoir cerner la véritable définition de l'essence. La **maïeutique** (ou art de la sage-femme, comme la mère de Socrate) : Platon compare le travail de la pensée au travail de l'enfantement. L'être dont l'intelligence est remplie d'idées et de jugements désire en être délivré. Seul l'amour lui permettra de mettre au monde ses pensées en fécondant une autre âme (cf. *Banquet*). Cette conception s'oppose aux sophistes qui pensent que l'âme est un réceptacle destiné à accueillir des pensées (*Protagoras*, 314b). Elle est liée aux thèses de la connaissance innée, et à celui de la réminiscence ou remémoration. La maïeutique va plus loin que l'*elenchos* parce qu'elle peut aboutir à instaurer les conditions d'une véritable connaissance des réalités.

- Réminiscence et connaissance

De nombreux commentateurs ont vu dans le *Ménon* une étape décisive de la pensée de Platon. Contemporain de la fondation de l'Académie, il présente dans sa partie centrale un long développement où est présenté pour la première fois la définition platonicienne de la connaissance, comme processus de la remémoration.

Un **paradoxe** est proposé à *Ménon*, visant à prouver l'impossibilité de toute recherche : **soit on ne sait pas ce qu'on cherche et on ne peut ni le chercher ni savoir que l'on a trouvé, soit on sait ce qu'on cherche et le chercher n'a plus aucun sens.**

Socrate ne résout pas à proprement parler le dilemme mais propose comme seule réponse qui vaille l'hypothèse d'une remémoration de l'âme de vérités antérieurement connues.

Cette hypothèse pose en même temps l'immortalité de l'âme.

La recherche n'est donc jamais qu'une réactivation de connaissance apprise antérieurement, dépendant des incarnations précédentes (*Ménon*, 81c). Mais étant donné que la conscience a oublié sa connaissance, il faut faire un véritable travail d'anamnèse (*anamnèsis*).

Cette théorie explique aussi comment notre connaissance s'accroît, en passant du latent au patent.

La sensation, l'opinion vraie et la connaissance

On peut être dans le vrai à propos d'une chose tout en n'ayant qu'une opinion. D'où, on est incapable de justifier cette vérité. Pour Platon, les « opinions vraies ne valent pas grand-chose tant que l'on ne les a pas reliées par un raisonnement qui en donne l'explication » (*Ménon*, 97 e -98 a). Platon n'exclut donc pas qu'un travail d'approfondissement puisse se faire à partir d'opinions vraies en recherchant des liens de causalité.

La critique de la « connaissance » (*epistèmè*) comme « sensation » (*aisthèsis*) occupe la plus grosse partie du *Théétète*. L'identité de la sensation et de la « représentation mentale » (*phantasia*) fait que la connaissance ne dure que le temps de l'impression subjective. Les nombreuses sensations que nous éprouvons ne sont pas « assises en nous comme dans un cheval de bois » mais elles convergent « vers une sorte d'âme, par laquelle, se servant des sensations comme d'instruments, nous percevons tous les sensibles » (*Théétète*, 184 d).

La connaissance ne réside point dans les impressions mais « dans le raisonnement sur les impressions » (186 d).

2. Les formes et la dialectique

Pourquoi les Formes ?

Image d'Épinal : il existe des réalités intelligibles (Formes) **séparées** du monde sensible, qui n'est qu'une pâle imitation du monde intelligible.

La théorie des Formes proprement dites n'est présentée que dans les dialogues de la maturité : *Banquet*, *Phédon*, *Phèdre*, *République*.

Les dialogues suivants (*Parménide*, *Sophiste*, *Politique*, *Philèbe*, *Timée*) visent plutôt à s'interroger sur la structure d'intelligibilité du réel.

Tout au long de la première partie du *Parménide* (jusqu'en 135 e), *Parménide* avance de redoutables critiques contre l'existence des Formes (« la Forme en soi »), soutenue par Socrate. Mais à la fin de cette partie, il encourage Socrate à conserver la théorie des Formes. Sans cette hypothèse, « on ne s'aurait plus où tourner sa pensée » et « la puissance de la dialectique » serait anéantie (135 c).

La théorie des formes n'est pas un dogme mais la réponse la plus cohérente à un ensemble de problèmes qui s'est présenté à la pensée.

Dans la réalité sensible toujours changeante, Socrate fait admettre qu'il doit y avoir une « certaine stabilité de leur propre essence » (*Cratyle*, 386a).

C'est dans le *Phédon* que la dissociation entre l'invisible, dont l'âme est parente, et le corps, lié au visible, est la plus nettement affirmée comme la condition de la recherche philosophique : « l'âme est trainée par le corps dans la direction de se qui ne garde jamais son identité » et « c'est là-bas qu'elle s'élanche, dans la direction de ce qui est pur, qui possède

toujours l'existence, qui ne meurt point, qui se comporte toujours de la même façon » (*Phédon*, 79 c-d).

Deux visées principales commandent la théorie des Formes :

- Trouver une unité intelligible qui puisse être au fondement des multiples réalités qui partagent une même dénomination (ex : la beauté de toutes choses belles). Cette visée est présente partout où Platon parle des Formes.
- Rechercher une réalité exempte de contradictions. Parce que les Formes ignorent la génération et la corruption, accroissement et décroissement, elles sont toujours « absolument ».

Les Formes et les sensibles

Comment comprendre la **séparation** (*khôrismos*) entre les **Formes** et les sensibles ?

La réalité individuelle a une existence indépendante de la Forme. La Forme est une sorte de définition essentielle, qui n'est pas accessible d'emblée.

De manière générale, deux modes concurrents servent à décrire le rapport du monde sensible au monde intelligible :

une relation de participation

une relation de ressemblance ou de modèle à copie.

Participation :

La beauté de la fleur est produite par la « présence » (*parousia*) du beau (*Phédon*, 100 c-d).

Il ne s'agit ni d'une relation de production par la Forme ni d'une relation d'émanation à partir de la Forme, mais d'une causalité directe exercée par la Forme (232).

C'est en ce sens que l'on peut dire que l'ontologie platonicienne est un réalisme des Formes ou des Idées. Non seulement les Formes sont de vraies réalités mais elles sont toute la réalité. Mais priver les réalités empiriques de tout statut ontologique suscite de redoutables difficultés conceptuelles. Car, dès l'Antiquité, Aristote soulignait l'incapacité des Formes à causer quoi que ce soit. Platon lui-même ne laisse pas d'adresser de nombreuses objections à sa propre théorie.

Ressemblance :

Si les Formes sont des « paradigmes » (*paradeigma*) et les choses sensibles des images et des « copies » (*homoiômata*) qui leur ressemblent, par quel critère juge-t-on la ressemblance entre le modèle et la copie (*Parménide*, 132d) ? Il faudra toujours admettre l'éclosion de nouvelles Formes dans la mesure où la relation de ressemblance n'est pas elle-même ressemblante (argument du troisième homme).

Cette relation de ressemblance est reprise aux livres VI et VII de la République pour expliquer la ligne de partage entre le monde sensible et le monde intelligible, qui est aussi une hiérarchisation des modes de connaissance.

Le Parménide :

Dans le *Parménide*, Platon met en scène un dialogue entre Parménide, Zénon et Socrate. Le dialogue s'engage à partir de la lecture d'un argument de Zénon qui conduit à prouver l'« inexistence du multiple ». La question qui se pose est de savoir si Zénon est dans la même logique que Parménide pour qui « le Tout est Un » (128 b). L'affirmation de l'Un est-elle la négation du multiple ? Socrate sort de cette alternative en se tournant vers les « formes » qui permettent d'allier la multiplicité dans l'Un et l'unité dans le multiple. Surgit alors à l'horizon la notion de « participation » (131 a). Après avoir évacué plusieurs fausses notions de participation par les formes, Parménide et Socrate se retrouvent devant des difficultés insurmontables pour la connaissance humaine. Parménide propose alors à Socrate de revenir à l'argument de Zénon en énonçant le schéma de la dialectique à poursuivre :

« s'il y a pluralité, chercher ce qui en doit résulter
et pour les plusieurs par rapport à eux-mêmes et par rapport à l'Un,
et pour l'Un par rapport à soi et par rapport aux plusieurs ;
s'il n'y a pas pluralité, examiner encore ce qui en résultera et pour l'Un et pour les
plusieurs
soit par rapport à eux-mêmes
soit par rapport les uns aux autres » (136 a-b).

Cette dialectique va être envisagée sous les aspects de la ressemblance et de la dissemblance, du mouvement et du repos, de la genèse et de la destruction, de l'être et du non-être.

1. Première hypothèse

Le *Parménide* mis en récit par Platon propose de commencer par sa propre hypothèse à savoir, que l'Un est un, et n'est pas plusieurs (137 d). Dès cette **première hypothèse** apparaissent des distorsions avec le *Poème* de Parménide. Les affirmations tranchées du Poème (l'Un est tout, demeurant en soi, immobile, se tenant dans son propre contour, le même, être continu) sont reprises pour les dépasser, dans une **double négation de positions opposées**. L'Un « ne sera point un tout, n'aura point de parties » (137 d) ; « ni en soi, ni en autre que soi » (138 b) ; « ni immobile, ni mû » (139 b) ; « l'Un ne sera ni a soi, ni à autre que soi » (139 e) ; « ni semblable ni dissemblable » (140 b). Cet ensemble de propositions culmine par le fait que l'Un ne participe ni à l'espace, ni au temps. Spatialement, « il ne sera donc jamais égal ni à soi ni à autre que soi et ne sera jamais ni plus petit ni plus grand que soi ou qu'un autre » (140 d). Temporellement, « il n'est point dans un temps » (141 d). Comme on ne peut dire de l'Un, qu'il a été, qu'il est ou qu'il sera, il faut donc l'exclure de l'être : « l'un ne participe donc d'aucune façon à l'être » (141 e).

2. Deuxième hypothèse

L'aboutissement à cet Un totalement inexprimable et inconnaissable introduit la **seconde hypothèse** : « Si l'un est, se peut-il qu'il ne participe pas à l'être » (142 b). L'« Un qui est » (142 d), c'est-à-dire l'Un qui participe au genre être, est le sujet de cette hypothèse. Sont alors reprises une à une, les notions de la première hypothèse. **A la place d'être doublement niées, elles sont doublement affirmées** : « ce qui est un est donc bien un tout et possède parties » (142 d) ; « l'Un est nécessairement en soi et en autre que soi » (145 e) ; « immobile et mû »

(146 a) ; « identique à eux et à soi » (147 b) ; « semblable et dissemblable à soi-même » (148 d). Cette énumération s'achève sur la participation de l'Un à l'espace et au temps. L'Un qui est, parce qu'il est à la fois le tout et ses parties, est déclaré « égal et supérieur et inférieur en nombres à soi-même et aux autres » (151 d-e). En tant que ses parties naissent et meurent et que certaines sont plus vieilles ou plus jeunes que d'autres, « l'Un devient plus vieux et plus jeune que soi et que les autres » mais, en tant qu'il est le tout, « l'Un n'est ni devient ni plus vieux ni plus jeune que soi ni que les autres » (155 c). Parce qu'il « fut, est, sera », on peut l'exprimer, le connaître et en donner une définition.

La recherche sur la synchronisation opérée par Platon entre l'Un et le multiple ou entre la plénitude ontologique se rassemblant en elle-même et le devenir conduit à **deux hypothèses opposées**. A ce stade, le « parricide » (*Sophiste*, 241 d) n'est pas encore perpétré car les deux hypothèses ne sont pas unifiées. C'est avec le *Sophiste* que **le parricide a lieu**, lorsque, **pour expliquer la coexistence de l'Un et du multiple**, Platon introduit le mélange dans la pureté ontologique parménidienne par la notion de limitation de l'être par du non-être. Alors que dans le *Parménide*, c'est la thèse de l'Un qui est regardée comme le propre du *Poème* de Parménide, dans le *Sophiste*, c'est le concept de l'être qui retient l'attention.

Le Sophiste (voir texte) :

Au début du *Sophiste*, un dialogue s'engage entre un Etranger d'Elée et Théétète, pour définir le terme « sophiste ». Après avoir passé en revue quatre définitions insuffisantes, la démonstration centrale se noue autour d'une cinquième définition. Le sophiste y apparaît comme le magicien de paroles, c'est-à-dire celui qui rend vrai ce qui est faux, et qui fait être ce qui n'est pas. Cette définition contraint les deux hommes à démontrer qu'il y a du non-être à la fois dans la réalité (237 a – 259 d) et dans le discours (260 a – 264 b).

Se basant sur une citation d'un vers du *Poème* de Parménide : « Non, jamais tu ne plieras de force les non-êtres à être ; De cette route de recherche écarte plutôt ta pensée » (*Fragm.* VII) (237 a), la dialectique s'engage à partir de la question : « à quel objet doit-on appliquer le nom de 'non-être' ? ». Dès qu'on trouve « quelque chose », il s'agit de l'être et non du non-être. On ne peut donc pas énoncer le non-être puisqu'il ne s'applique à rien. Mais, la question se complique lorsque l'on envisage que du non-être pourrait s'accoler à quelque être (238 a). Quoiqu'il en soit, un argument récuratif l'emporte. En posant la question de l'existence ou non du 'non-être', les deux philosophes sont déjà entrain de dire que, d'une certaine manière, le non-être est sinon ils n'auraient même pas pu énoncer la question. Il faut donc avoir l'audace de remettre en question la thèse du père Parménide en établissant que « le non-être est, sous un certain rapport, et que l'être, à son tour, en quelque façon, n'est pas » (241 d).

1. Capacité d'intellection : mouvement-repos

La question première est de savoir si « être » est la même chose que « Un ». Il faut **distinguer** l'Un en soi, de la **première hypothèse** du Parménide, et l'« Un qui est », de la **seconde hypothèse**. Le premier Un est indivisible, le second Un est un tout divisible en parties. Cela pose un **problème** : **l'être peut-il être « Un et Tout ? »** (245 b). S'il n'est pas « Tout », il s'en suit que l'être est marqué par la privation : « privé qu'il est de soi-même, l'être ne sera pas être » (245 c). L'être est donc tout. Les deux philosophes passent en revue les théories

- des « **Fils de la terre** », qui enferment l'être exclusivement dans le **corporel**,
- et des « **Amis des formes** », qui envisagent l'être uniquement comme **incorporel**.

De ces deux unitarismes, la dialectique sort en affirmant le couple action-passion, face aux « Fils de la terre », et ensuite le couple **mouvement-repos**, face aux « Amis des formes ». Si l'on supprime le « mouvement » et le « repos » de l'être, on supprime du même coup la capacité d'intellection car « s'il n'y a qu'immobilité, il n'y a d'intellect nulle part » (249 b). Il faut donc affirmer que l'être, qui est le tout, est à la fois immobile et mû (249 d). Mais ce n'est pas là une définition de l'être puisque immobilité et mouvement sont des contraires. L'être, qui les « rassemble sous lui » en les « dominant du regard » (250 b), est donc « quelque chose d'autre » que « mouvement et repos » (250 c).

Dès lors, l'Etranger et Théétète se penchent sur la question de savoir **comment le mouvement et le repos peuvent être unis à l'être**. Trois hypothèses sont proposées par l'Etranger :

- soit ils sont inaliés, c'est-à-dire incapables de participation mutuelle ;
- soit les associations mutuelles sont toujours réalisables en tous sens ;
- soit seules certaines associations sont possibles (251 d-e).

Si l'on choisit la première ou la seconde hypothèse, il faut renoncer à tout discours cohérent, soit par manque de lien, soit par confusion due à l'identification des contraires. **Seule la troisième hypothèse s'impose**. L'être, le mouvement, et le repos se prêtent ou se refusent au « **mélange mutuel** » (252 a-e), un peu comme les lettres qui entrent soit en « **accord** » soit en « **désaccord** » entre elles.

A partir d'eux, que l'on nomme les « genres », se détermine une grammaire. La science qui consiste à guider le discours par leur utilisation est la « science dialectique » (253 d). Le philosophe, par opposition au sophiste, est l'homme qui manie la dialectique en vue de découvrir le vrai. Le philosophe ne peut se réfugier comme le sophiste « dans l'obscurité du non-être » (254 a) où le vrai n'est pas distingué du faux.

2. Détermination des grands genres

Pour que la dialectique puisse s'exercer, il faut déterminer les « grands genres » (*mégista genè*) et fixer leurs « rapports mutuels » (254 d). Les trois premiers genres sont l'être, le mouvement et le repos. Alors que l'« être » peut se mêler au « mouvement » et au « repos », car les « deux sont », ces deux derniers sont en désaccord entre eux. En conséquence, « chacun d'eux (de ces trois genres) est autre que les deux qui restent et même que soi » (254 d). Se pose alors la question de savoir si le « même » et l'« autre » ne sont pas deux genres (254 e). A cette question, les philosophes répondent par l'affirmative, car ni le « même » ni l'« autre » ne peuvent être assimilés purement et simplement à l'un des trois premiers genres. Synthèse des grands genres dans leur accord et désaccord (255 e - 257 e) :

- le mouvement est autre que (n'est pas) le repos.
- le même est autre que (n'est pas) l'autre.
- le mouvement est le même (participe à) et autre que (n'est pas) l'être.
- le repos est le même (participe à) et autre que (n'est pas) l'être.
- l'autre est le même (participe à) et autre que (n'est pas) l'être.

- le même est le même (participe à) et autre que (n'est pas) l'être.
- le mouvement est le même, par rapport à soi, et est autre que (n'est pas) le même, en communauté avec l'autre.
- le mouvement est autre que (n'est pas) l'autre.

L'apparition de la notion de « non-être » provient de l'affirmation que chaque genre est autre que l'être. « Dans toute leur suite (des genres), en effet, la nature de l'autre fait chacun d'eux autre que l'être et, par là-même, non-être » (256 d-e). L'énonciation du « non-être » n'est point l'énonciation du contraire de l'être mais de son altérité (257 b).

Le discours fait partie des « genres de l'être » (260 a). Comme le non-être (n'est pas) se distribue sur toute la suite des êtres, il faut donc examiner s'il ne se mêle pas à l'opinion et au discours. On pourra alors confondre le sophiste qui s'obstine à affirmer qu'il n'y a pas de fausseté dans le discours.