

Thèse de Doctorat de l'Université de Bourgogne

Ecole doctorale LISIT

Centre Georges Chevrier

Année 2016

**LES OBJETS MATHÉMATIQUES
DANS LA THÉORIE PLATONICIENNE
DE LA CONNAISSANCE ET DE L'ACTION**

TOME II

ANNEXE

Spécialité : Philosophie

Doctorant : Xavier Rivière

Directeur de Thèse : Alain Boutot, Professeur, Université de Bourgogne

Jury

Michel Bastit, Professeur, Université de Bourgogne

Alain Boutot, Professeur, Université de Bourgogne

Jean-Joël Duhot, Maître de Conférences HDR émérite, Université Lyon III

Michel Fattal, Maître de Conférences HDR, Université Grenoble Alpes

**ARGUMENTS EN FAVEUR DE L'AUTHENTICITÉ DE LA
LETTRE II – ADRESSÉE À DENYS II – ET DE LA *LETTRE VII*
– ADRESSÉE AUX PROCHES ET AUX PARTISANS DE
DION* – NOTAMMENT DE LEUR CONTENU
PHILOSOPHIQUE, EN 312d-314c ET 341b-345c.**

* ET ACCESSOIREMENT DES *LETTRES I* ET *III*, ADRESSÉES À DENYS II, DE LA *LETTRE VI*, ADRESSÉE À HERMIAS, ÉRASTOS ET CORISCOS, DE LA *LETTRE VIII*, ADRESSÉE AUX PROCHES ET AUX PARTISANS DE DION, ET DE LA *LETTRE XI*, ADRESSÉE À LAODAMAS.

TABLE DES MATIÈRES

*Annexe : Arguments en faveur de l'authenticité
des lettres II et VII*

Avant-propos	390
Texte	392
Notes	412
Bibliographie	520

Avant-propos

Lorsque nous avons commencé nos recherches, dans le cadre de la réalisation de notre thèse, nous nous étions fixés de ne pas tenir compte des *Lettres* qu'une tradition très ancienne attribue pourtant à Platon ¹. Nous souhaitions les ignorer complètement, étant donné que leur authenticité restait – et reste toujours – très débattue ou, du moins, très sujette à l'être, qui plus est, la thèse de leur inauthenticité l'emportant largement en défense et en audience (l'authenticité de la *Lettre VII* ne faisant même pas l'unanimité), eu égard notamment à ce qui serait censé être leur hétérodoxie ou encore, au contraire, leur conformisme, voire leur servilité, au regard des dialogues (quand ce n'est pas au regard les unes des autres). Nous ne souhaitions donc pas ajouter la difficulté d'utilisation de ces textes à celui du traitement du sujet de notre thèse. C'est ainsi que nous étions déjà très avancés dans nos travaux, sans jamais avoir relu une seule fois ces *Lettres* – que nous avons lu, pour la dernière fois, une dizaine d'années auparavant – lorsque, à un moment où nous souhaitions plus ou moins emprunter des chemins inhabituels, afin de pouvoir considérer des versants de la pensée et de l'œuvre de Platon qui nous seraient restés inconnus ou méconnus, nous nous sommes vaguement souvenus que, dans l'une de ces *Lettres*, il était question d'une présentation de la réalité divisée et ordonnée sur trois niveaux ou selon trois ordres, ainsi que d'une *sphère*, et que, dans une autre, il était question de la définition du cercle (toutes choses qui, a priori, n'étaient pas sans recouper la doxographie aristotélicienne sur Platon, selon laquelle celui-ci distinguait les êtres sensibles, puis les êtres mathématiques, et enfin les Formes). La thématique d'au moins deux de ces *Lettres* ne pouvait donc pas être entièrement étrangère à celle qui nous occupait principalement jusque-là. Nous nous sommes donc mis à relire ces

¹ Selon Diogène Laërce (III^e siècle ap. J.-C.), des lettres censées avoir été écrites par Platon étaient déjà connues d'Aristophane de Byzance (~257-~183), qui fut directeur de la bibliothèque d'Alexandrie (~195-~185), Diogène pouvant même sembler laisser entendre que leur nombre et leurs destinataires étaient alors identiques à ceux que connut Thrasyllle de Mendès (début du I^{er} siècle ap. J.-C.), au moment d'établir son édition des œuvres complètes, et qui sont ceux des lettres qui nous ont été transmises (cf. *Vies et doctrines* III 61-62), malgré que le même Diogène mentionne, ailleurs, l'existence de deux autres lettres, l'une adressée à Denys I, l'autre, à Dion (cf. *ibid.* III 21 et VIII 84), dont aucune ne figure dans le lot de treize que nous connaissons, pas plus, d'ailleurs, qu'elles ne figurent parmi les cinq quasi certainement apocryphes que certains éditeurs ajoutent – le plus souvent par souci d'exhaustivité, en matière d'histoire littéraire (cf. édition Hercher, *Lettres de Platon* XIV et XV et *Lettres socratiques* XXIV, XXV et XXVI) – à nos treize, lesquelles sont les seules à figurer sur les principaux manuscrits, témoins de la tradition la plus sûre. Que le lot d'Aristophane et celui de Thrasyllle puissent être identiques, au moins partiellement, est ce que vient corroborer le fait que Cicéron (106-43) connaissait nos VII et IX (cf. notamment *Tusculanes* V 35 et *Des vrais biens et des vrais maux* II 14). Du reste, notons que si, au tournant des III^e et II^e siècles, des lettres existantes étaient tenues pour être de Platon, il est très peu probable qu'elles n'auraient plus figuré dans une collection épistolaire ultérieure, étant donné le très grand soin et la très grande exigence dont semble avoir toujours bénéficié la conservation des textes de Platon (nonobstant le cas des lettres à Denys I et à Dion que nous venons de mentionner, lesquelles auraient pu, dès l'époque, soit n'avoir été connues qu'indirectement, soit avoir été identifiées comme pseudépigraphes – ce qu'aurait pu manquer de relever Diogène – et, pour cette raison, rejetées, comme pourrait l'attester, pour ce qui est de la seconde, le fait que son auteur y demandait à Dion d'acheter *les ouvrages pythagoriciens – ta biblia ta Puthagorika* – dont l'historicité reste incertaine – cf. fin de la note III b). Au pire, la collection originelle des *Lettres* de Platon devrait donc n'avoir contenu que deux lettres, la VII et la IX.

lettres. Sans tarder, un processus d'interprétation s'est enclenché – en tous points, conforme à ce que nous avons découvert, jusque-là, de la doctrine de Platon – processus qui ne devait pas nous quitter et qui s'est même ensuite renforcé, en attirant à lui et en intégrant le contenu d'autres lettres, jusqu'à nous faire finalement admettre la forte probabilité que les *Lettres I, II, III, VI, VII, VIII* et *XI* soient authentiques. Cette redécouverte – si ce n'est découverte – des *Lettres* n'a donc en rien transformé, ni même infléchi, le cours du développement de notre réflexion, mais, au contraire, s'est trouvé l'affermir et le dynamiser, notamment en confirmant, comme principe essentiel de la doctrine platonicienne, l'existence séparée des *eidê* – entendus comme n'étant ni proprement intelligibles, ni proprement sensibles, puisque, de toute manière, et de fait, comme étant situés au-delà de toute intellection et de toute sensation humaines. Cette existence séparée des *eidê* constitue le pendant de l'existence échue à l'homme, laquelle est essentiellement caractérisée par le défaut de connaissance de la *réelle réalité*, à savoir, non pas tant, précisément, de la réalité échue à l'homme (dont, d'ailleurs, paradoxalement, le défaut de connaissance est constitutif) que de celle dont celui-ci s'est trouvé déchu (les *eidê* eux-mêmes) (réalité dont, d'ailleurs, aucun défaut de connaissance ne peut être constitutif, sauf à ce que l'*évidence* – *idea* – soit absurdement privée d'elle-même). Cette redécouverte n'est pas non plus venu compléter le fond de notre commentaire sur la doctrine de Platon, tant, d'une part, leurs contenus respectifs se trouvaient, au mieux, coïncider, au pire, converger, et tant, d'autre part, notre objectif de ne prendre en considération, dans l'œuvre de Platon, que les dialogues (authentiques) ne nous a quasiment jamais quitté (le lecteur ne trouvera, dans notre thèse proprement dite – i.e. le tome I – que de très rares et très brèves références à l'une ou l'autre des *Lettres*). Tout au plus nous a-t-elle permis de ne pas hésiter à donner plus de tranchant à certaines de nos considérations ou plus d'acquiescement à certaines de nos intuitions, que nous avons produits jusque-là, et à celles que nous étions disposés à produire. C'est ainsi que l'étude de ces *Lettres* constitue, tout à la fois, un rebondissement et une extension de notre travail principal, qui suffisent à justifier sa présence sous la forme d'une annexe. Son traitement à part est aussi largement justifié, d'une part, par le fait qu'il ne pouvait être question de risquer d'obérer notre thèse proprement dite, en y incluant des considérations tirées ou portant sur des écrits tenus par la plupart des spécialistes pour certainement pseudépigraphes (seules les *Lettres VII* et *VIII* échappant à une majorité d'avis défavorables aussi tranchés), et, d'autre part, par le fait que cette question de l'examen de l'authenticité ne pouvait que nécessiter un traitement spécifique, et par les matériaux utilisés, et par les différentes approches requises : historiques, biographiques, linguistiques, stylistiques, épistémologiques, mathématiques, psychologiques et, bien sûr, philosophiques, traitement qui, du reste, ne pouvait éviter de procéder par de longues analyses, toutes choses qui n'auraient pu que tendre à oblitérer notre propos principal.

Tu declares, à ce que rapporte Archédème, que tu n'as pas reçu assez d'éclaircissements sur la nature du « premier » (tês tou prôtou phuseôs)².

Les trois rois³ :

- Le dieu parmi les *eidê* : *roi de toutes choses, autour [de lui] se trouvent toutes choses (peri ton pantôn basilea pant'esti)* ; c'est en vue de lui que tout existe et c'est lui qui est cause d'absolument tout ce qui est beau (*kai ekeinou heneka panta, kai ekeino aition apantôn tôn kalôn*) (I) (II).

- Le dieu parmi les *mathêmata* (ou *noêta*) : *autour [de lui – second] se trouvent les choses du second rang (deuteron de peri ta deutera)* (toutes présentes dans la *khôra*).

- Le dieu parmi les *aisthêta* (ou *sômata*) : *autour [de lui – troisième] se trouvent les choses du troisième rang (kai triton peri ta trita)* (toutes présentes dans la *khôra*) (III).

Quelle est la nature du « premier » ? Autrement dit – ou plutôt, avant même cette question – qui est désigné par « premier » ?

Peut-il s'agir de celui qui manque, au début du *Timée* ? Etant donné que la question qu'y pose Socrate ne porte manifestement pas sur une action relatée dans l'un des dialogues que nous connaissons (ou tels que nous les connaissons), et si l'on écarte l'hypothèse que l'auteur se cantonne à y mettre en scène, de manière vivante, en un prologue littéraire, les protagonistes du dialogue qui commence, peut-être faut-il y voir un début de dialogue crypté. Ainsi, lit-on : – Socrate : *un, deux, trois* (i.e. *Timée, Hermocrate, Critias*), *mais notre quatrième, mon cher Timée, celui qui faisait partie du groupe de ceux que j'avais invités au banquet que j'ai offert hier, et qui compte parmi ceux qui, aujourd'hui, m'ont convié à ce banquet, où est-il ? (eis, duo, treis : ho de dê tetartos hêmin, ô phile Timaie, pou tôn khthes men daitumonôn, ta nun de estiatorôn)* Timée : *Il est tombé malade, Socrate (astheneia tis autôi sunepesen, ô Sôkrates)* ; *car, s'il n'avait tenu qu'à lui, il n'eût pas manqué cette réunion (ou gar an ekôn têsde apeleipeto tês sunousias)*. S : *Il vous faudra donc, toi et ceux que je viens de nommer, tenir le rôle de l'absent, n'est-ce pas ? (oukoun son tôn de te ergon kai to huper tou apantos anaplêroun meros)* T : *Assurément, et dans la mesure du possible, nous n'y faillirons point (panu men oun, kai kata dunamin ge ouden elleipsomen)* (...) ⁴. Ainsi, a-t-on : *celui, d'une part, qui faisait partie du groupe de ceux que j'avais*

² Lettre II 312d.

³ cf. *ibid.* 312e. Nous préférons assigner, d'entrée, les noms de *roi* et de *dieu* aux êtres présents aux trois rangs, bien que notre propos consistera, pour une grande part – et au moins implicitement – à examiner si cette assignation est justifiée ou en quoi elle pourrait l'être. En effet, le texte n'utilise que le seul nom de *roi* et pour le seul être du premier rang.

⁴ *Timée* 17a. – En rappel ou en anticipation de notre propos (notamment celui de la note III, censée avoir été lue, et celui de la note XII, à venir), il n'est sans doute pas inutile d'apporter, d'entrée, quelques précisions : selon certains témoignages, pour écrire le *Timée*, Platon aurait emprunté à la doctrine de pythagoriciens. En outre, la doctrine des trois rois mentionnée dans la *Lettre II* pourrait devoir beaucoup à l'enseignement du pythagoricien Ion de Chios (~490–~420), que la *Souda* nous présente comme *poète tragique et lyrique ainsi que philosophe (tragikos kai lurikos kai philosophos)* (Adler I 487). Or, les pythagoriciens usaient de la cryptique (pratique consistant à transmettre ses pensées, de façon dissimulée, au travers de propos offrant plusieurs niveaux hétérogènes de compréhension) et imposaient le secret aux détenteurs de leur doctrine, lesquels ne pouvaient qu'être eux-mêmes pythagoriciens ou bénéficiaires, au mieux, d'indiscrétions, au pire, d'un enseignement secondaire

invités au banquet que j'ai offert hier – groupe constitué des mêmes trois hommes présents aujourd'hui, comme l'indique la suite immédiate du texte, et constitué aussi, comme le texte ne ferait donc, cette fois, que le sous-entendre, outre, éventuellement, d'autres hommes encore, des trois dieux de la *Lettre II*, voire du seul premier d'entre eux, si on admet que les deux derniers relèvent de la fiction ⁵ – pour traiter de la meilleure constitution politique possible (autrement dit de la meilleure organisation humaine possible), constitution dont, en 17c-20b, Socrate va rappeler les grandes lignes, en résumant son propos de la veille (d'ailleurs, semblable à celui qu'il avait tenu ou allait tenir, aux livres II-V de *La République* – selon qu'on admet la postériorité ou l'antériorité du *Timée* par rapport à ce dialogue, du moins quant à leurs actions respectives) ; et, *celui*, d'autre part, comme pourrait bien, là encore, le sous-entendre le texte, qui n'était (déjà) pas présent, la veille, alors qu'il aurait bien pu s'être senti ne pas être vraiment invité, voire s'être senti exclu, de fait, dans la mesure où, du point de vue des participants, la question à l'ordre du jour aurait été censée, de fait, ne concerner que les hommes, en tant qu'appelés à traiter, de par eux-mêmes et pour eux-mêmes, de leur propre situation (de déchéance – autrement dit de séparation du divin – le premier des trois rangs de la *Lettre II*) ; et (*celui*) qui compte parmi ceux qui, aujourd'hui, m'ont convié – i.e. les mêmes conviés, la veille – pour traiter, cette fois, de la question proprement divine (celle de l'origine du monde et de sa forme parfaite, réellement réelle) et qui pourrait être tombé malade (ou, plus exactement, en état de faiblesse – la formule *astheneia tis autôi sunepesen* disant bien exactement : *tombé dans un certain état de faiblesse* – à savoir, paradoxalement, dans un état de surpuissance, tenant dans la différence entre divinité et humanité) ⁶ d'avoir à le faire avec des êtres qui ne sont pas en mesure de l'accompagner, si ce n'est simplement de le comprendre. Le *quatrième* donc et donc bien le *premier* – celui qui serait en mesure de prononcer un discours vrai sur l'origine du monde – et, sans doute, plus encore, sur ce qu'est le réellement réel (la réalité eidétique), en lequel il serait, lui-même, censé se tenir – et non un *discours vraisemblable* (*eikôs logos*) sur le même sujet, comme celui que va tenir, par la suite, Timée de Locres. La question pouvant être alors de savoir si ce *premier* qu'évoquerait le *Timée*, et qui s'y trouverait nommé *quatrième*, doit bien impérativement s'entendre comme étant un dieu et non un homme. D'emblée, le fait qu'il ait fait partie d'un groupe d'invités à un banquet d'hommes ⁷, qu'il soit tombé malade (IV) et qu'il dépende de quelque chose – qui, de fait, lui est autre (en l'occurrence, le domaine où il

ouvert à un plus ou moins large public. Pour autant, nous ne pensons pas que la doctrine de Platon ait jamais été purement et simplement, ni même principalement, pythagoricienne. Sans compter que Ion de Chios, connu surtout, dès l'Antiquité, comme auteur de poésies et de tragédies à succès, pourrait n'avoir été qu'un pythagoricien marginal, soit un dissident, soit un simple pythagorisant (influencé par un enseignement secondaire ou par des indiscretions).

⁵ cf. infra.

⁶ Le grec utilise trois mots pour dire *la maladie*, qu'il est possible de classer, par intensité ou gravité croissante : *hê astheneia*, la faiblesse, la chétivité ; *hê arrôstia* ou *to arrôstêma*, la faiblesse, l'indisposition ; *hê nosos* ou *to nosêma*, la maladie proprement dite, c'est-à-dire l'altération (lésion) de l'organisme. Le propos de Platon n'est pas sans paraître faire écho à celui d'Eschyle, qui, en termes similaires, parle de *la faiblesse impuissante, pareille aux songes, qui enchaîne la race aveugle des hommes (oligodrarian akinun, isoneiron, hai to phôtôn alaon genos empepodismenon)* (*Prométhée enchaîné* 548-550).

⁷ cf. la mention d'un banquet de dieux, en *Phèdre* 247a-b.

est censé intervenir et qui, en retour, est censé le conditionner) – pouvant le faire ranger dans la seconde catégorie. Il pourrait donc éventuellement s’agir de l’homme non déchu de sa condition originelle (éternelle, eidétique), l’homme parfait, pleinement au contact du dieu, voire assimilé à lui, condition en laquelle il jouissait (jouirait) de la pleine et entière connaissance et de la pleine et entière aisance, l’homme notamment capable de dire comment il convient d’être, dans l’univers, tout en le faisant être (i.e. en le maintenant dans sa forme originelle, éternelle). Dans la mesure où cet homme, qui n’est pas nommé, se laisse ramener à la figure générique de l’humanité parfaite, il va de soi que, paradoxalement, après qu’il soit tombé malade, celui qui le remplace ne peut qu’appartenir à l’humanité en question et donc qu’être lui-même malade, autrement dit n’être rien d’autre que notre homme, en tant que malade (état de faiblesse qu’évoque bien, en effet, l’expression *ne pas faillir dans la mesure du possible* qu’adopte, pour son propre compte, Timée) ; au gré de quoi, tout compte fait, la présence de Timée (de même que celle des trois autres) a quelque chose de l’absence, à l’instar du récit qu’il va faire, récit vraisemblable et non pas vrai. Timée pourrait donc bien se trouver être le substitut de l’homme parfait aussi bien que du dieu – ce dernier étant celui duquel le premier tient son existence, son essence et sa perfection – et donc le substitut du *premier* de la *Lettre II* – dieu véritable – rabaisé (par délégation ou plutôt par pure et simple représentation, aussi bien en l’intellect de Timée que, d’abord et surtout, en celui de Platon, l’auteur du dialogue), au rang de quatrième, et, sans doute, plus exactement encore, au rang d’un être hors classement, un peu en marge des trois (parallèlement ou analogiquement au fait que, dans l’action obvie du *Timée*, c’est celui qui est censé être le semblable des trois présents et qui est celui que Timée représente, qui se trouve en marge de ces derniers), quoiqu’il soit présent dans le domaine des deux derniers (domaine d’où il parle... deux derniers qui, d’ailleurs, pourraient simplement tenir lieu de la forme sous laquelle le dieu véritable se communiquerait à lui, voire, aussi paradoxal que cela puisse paraître, de prime abord, avec lesquels, lui-même pourrait même se confondre – dans les deux cas, dans la mesure où les dieux en question n’en constitueraient qu’un seul et même, fictif, en tant que pure représentation du dieu créateur, en l’esprit humain, lequel, en pensant intelligiblement et sensiblement – en concevant et imaginant – ce dieu, serait alors censé penser au mieux et accéderait, ce faisant, soit à une pseudo-communication – ou pseudo-inspiration – *pseudês epipnoia* – du dieu véritable, soit à l’assimilation à une pseudo-divinité ou divinité virtuelle ⁸). Ce hors-classement ou cette déchéance dans l’ordre de la pure représentation sont, d’ailleurs, paradoxalement loin de l’empêcher d’être *estimé s’être élevé au sommet de l’ensemble de la philosophie (philosophias kat’emên doxan ep’akron hapasês elêluthen)* ⁹, mais le font plutôt

⁸ cf. notre analyse du propos de Numénios, dans la note 582 des *Objets mathématiques*, sur lequel nous reviendrons, d’ailleurs.

⁹ *ibid.* 20a. – Timée de Locres, dont, au demeurant, l’existence reste incertaine, Platon étant le seul à nous en parler, qui plus est, en des termes ne pouvant logiquement pas s’appliquer à un homme qui aurait été inconnu de la quasi-totalité de ses contemporains et des historiens (cf. 20a et 27a) ; du moins, si l’on excepte ceux qui en parlent, à la suite de l’auteur du *Timée*, soit en se contentant de le nommer comme étant la source à laquelle puise ce dernier (notamment Cicéron, qui les fait, cependant, se rencontrer – cf. note III), soit en paraphrasant ou résumant le *Timée*, pour en attribuer la doctrine au seul Timée (notamment Aristote – à ce propos, voir la fin de la note XI b**), soit encore, à une époque plus tardive, en citant le traité pseudépigraphique, attribué à Timée, *Sur la nature et l’âme du monde (Peri phusios kosmou kai psukhas)*, postérieur à Platon et Aristote et résumant la doctrine du premier, en y ajoutant quelques éléments de la doctrine du second et de celle de Xénocrate (notamment Proclus). Le

présupposer l'avoir fait, dans la mesure où être parvenu au sommet de la philosophie, pour peu que cela soit le cas – voire possible – ne peut pas signifier avoir atteint la vérité (le réellement réel), mais, tout au plus, avoir atteint le plus haut degré de lucidité sur la déchéance commune à l'univers engendré et à l'homme engendré dont ce dernier soit par lui-même capable. *S'il n'avait tenu qu'à lui...* il aurait bien été là, réellement réel, pour parler aux convives présents, du réellement réel... or cela tient aussi, outre à la déchéance de ces derniers, qui les rend étrangers, non réceptifs de sa parole, au principe de cette déchéance qu'est le principe démiurgique de leur représentation du monde, ainsi que de leur monde lui-même, ne serait-ce que dans la mesure où ce dernier n'est jamais que tel qu'ils le perçoivent et le comprennent, que tel qu'ils sont disposés à le percevoir et le comprendre, et qui est principe paradoxal (duel) à la fois de réalisation et d'irréalisation, de perfection et d'imperfection.

Or, toi [Denys], dans ton jardin, sous tes lauriers (le laurier, symbole d'Apollon, dieu du Soleil, de la lumière et de la vérité, le dieu qui, debout sur les cimes, voit clair et loin – dieu dont Denys prétendait être fils, ayant même fait inscrire dans la pierre être *né d'une mère doriennne à la suite de son union avec Apollon Phoibos – dôridos ek mêtros phoibou koinômasi blastôn* – sans doute en vertu du fait que les Doriens – censés être descendants de Doros, fils d'Hellen, lui-même fils de Zeus, à l'instar d'Apollon – étaient les grands rivaux des Ioniens, cette rivalité ayant pu, dans l'esprit d'un Denys, s'incarner au mieux en celle entre Syracusains, à la population doriennne, et Athéniens, à la population ionienne, sans compter que ce peuple hellénophone pourrait avoir envahi la Grèce, à la fin du deuxième millénaire, et avoir représenté, dans l'imaginaire de nombreux habitants du continent et des îles, l'excellence grecque – à quoi s'ajoute probablement le jeu de mots avec le nom de sa mère, Doris ¹⁰ ;

fait que la tradition la plus ancienne désignant la doctrine pythagoriciennne comme étant la source du *Timée* relie toujours uniquement cette doctrine à Philolaos de Crotone, quand ce n'est pas à ce dernier et à Archytas de Tarente ou Ocellos de Lucanie (cf. *Lettre XII* et celle à laquelle elle est censée répondre, la *Lettre d'Archytas*), soit qu'elle fasse d'eux les auteurs de cette doctrine, soit qu'elle en fasse ses dépositaires, n'est pas pour appuyer l'historicité du Locrien. A noter que, de son côté, quatre siècles plus tard, Philon d'Alexandrie (qui, au demeurant, prétend avoir lu un ouvrage d'Ocellos, intitulé *Sur la nature de l'univers – Peri tês tou pantos phuseôs* – cf. *De l'éternité du monde* 12) jugera que c'est Moïse qui avait atteint la cime de la philosophie (*Môusês de kai philosophias ep'autên phthasas akrotêta*) (*De la fabrication du monde* 8).

¹⁰ cf. Plutarque, *Sur la fortune d'Alexandre* 338b et Thucydide, *Histoire de la guerre de Péloponnèse* VII 57. Nonobstant que plusieurs sources confirment que *Dôris* était le vrai nom de la mère de Denys II (cf. Diodore, *Bibliothèque historique* XIV 44, Valère Maxime, *Des faits et des paroles mémorables* IX 13 et Plutarque, *Vie de Dion* 3), et que, d'autre part, étant originaire de Locres, cette dernière était très probablement doriennne, la mention de *dôris*, soit comme adjectif (signifiant *dorien* ou *dorique*), soit comme nom de femme, peut être éventuellement comprise (interprétée) comme étant une allusion au nom commun *dôris*, qui, dérivé de *doru* (dont le sens premier est *bois sur pied* et, par extension, *bois coupé* ou *équarri* et *bois de construction*), peut signifier *terre boisée* (comme l'était la *Doride*, autre signification possible du terme, pris comme nom propre), dans la mesure où, de son côté, ce nom commun peut être lui-même compris comme étant une allusion à la *hulê* ou *khôra* ou *Dyade indéfinie*, termes dont nous avons expliqué le rapprochement et la synonymie possibles (cf. note 4 des *Objets mathématiques*), par opposition à la Monade, identifiée à Apollon (cf. infra, note 15). Sur la métaphore sexuelle de l'accouplement et de la fécondation pour exprimer le rapport entre la Monade et la Dyade indéfinie et, plus largement ou couramment, le rapport entre le principe formel et le principe matériel,

inscription dont l'interpellation *filis de Denys et de Doris*, en 313a, entend vraisemblablement prendre le contre-pied ¹¹ – *or, toi (...) tu as toi-même réfléchi et trouvé une réponse personnelle* (sur les questions que je traite) (...) *Si c'est le cas, tu m'épargneras bien des discours* ¹² (sous-entendu des discours vraisemblables ou ne faisant qu'approcher la vérité, des discours indéfiniment acculés à la vraisemblance ou à l'approximation, à être critiqués, interrogés et repris), sous-entendu : donc, toi, tu prétends être arrivé à connaître la réalité du premier rang, en elle-même, dont tu prétends même procéder (provenir) – si ce n'est précisément que tu prétends n'être arrivé qu'à connaître un parfait pis-aller de cette même réalité, pis-aller dont tu prétends bénéficier, en prétendant pouvoir faire comme si tu procédais (directement) de la réalité en question ¹³ – tu prétends, par délégation du dieu lui-même, tenir sa place, lui que tu prétends même pouvoir nommer du nom d'*Apollon* – d'ailleurs bien imprudemment ou inconsidérément (les Grecs n'étant, en effet, pas sans savoir – ou pas sans pouvoir savoir, sans pouvoir prendre pleinement conscience de – ce qu'est, en vérité, ce dieu ¹⁴). *Apollon* : est-ce donc dire – malgré que cette étymologie ne soit pas vraiment mentionnée, en *Cratyle* 404e-406a – *A-pollon* – *Non multiple* ? ¹⁵ Auquel cas, un tel nom pourrait bien figurer négativement

voir Aristote, *Métaphysique* A6 988a1-6 ; Xénocrate, de son côté, ayant pu carrément prôner l'identité, plutôt que la métaphore (cf. citation, dans la note III).

¹¹ Au passage, notons que, dans le cas de Platon, ce sont d'autres que lui qui l'ont tenu pour fils d'*Apollon*, à sa mort et plus tard – cf. Olympiodore, *Vie de Platon* 2 164-167, Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 2 et 45, Anonyme, *Prolégomènes à la philosophie de Platon* 1 26-60 et *Souda*, Adler II 1707.

¹² *Lettre II* 313a-b.

¹³ cf. *infra*.

¹⁴ cf. *infra*, et l'allusion probable, en *République* 509b-c, où l'exclamation de Glaucon « *Par Apollon, quelle prodigieuse supériorité !* » (*Apollon, daimonias huperbolês*), juste après que Socrate a parlé du Bien, qui est situé *au-delà de l'essence, surpassant celle-ci en ancienneté et en puissance* (*epekeina tês ousias presbeia kai dunamei huperekhontos*), signifierait qu'*Apollon* est transcendé par le Bien et, du même coup, par la réalité divine véritable ; en effet, Socrate semble aussitôt reprocher à son interlocuteur de s'être exprimé ainsi, en ayant paru invoquer ironiquement – sciemment ou non – comme pour le tourner en dérision, le dieu en question ; il semble ainsi rejeter sur son interlocuteur la responsabilité d'avoir commis une impiété, relativement à la religion populaire et officielle, si ce n'est une indiscretion, en attirant l'attention sur le fait que c'est bien la divinité d'*Apollon* qui se trouve être remise en cause.

¹⁵ Étymologie admise par les pythagoriciens, selon Plotin – cf. *Ennéades* V 5 6, 26-30 – corroboré par Johannes Lydus : *Selon les pythagoriciens (...) [le nom de] monade est attribué à Apollon, c'est-à-dire à Helios, qui est appelé Apollon, du fait de son existence à l'écart de la pluralité* (aussi traduisible par : *étrangère à la pluralité*) (*kata tous puthagoreious (...) anapheretai de hê monas eis Apollôna, toutestin eis tôn hena Hêlion, hos Appollôn legetai dia to apôthen einai tôn pollôn*) (*Sur les mois* II 4 – cf. 12) ; ainsi que par Plutarque, *Isis et Osiris* 10, Modératus de Gadès, in Stobée, *Eclog. Phys.* I 20 et Nicomaque de Gérèse, *Introduction à l'arithmétique* 143a. De quoi, on rapprochera, tout au plus, chez Platon, *Cratyle* 405c, où Socrate affirme que *sous le rapport de la divination* (*Apollon* étant le dieu qu'invoque et qui inspire la pythie, à Delphes), *et du vrai aussi bien que du simple – car c'est tout un – il serait donc nommé le plus correctement du monde comme le nomment les Thessaliens : Aploun* (*kata de tên mantikên kai to alêthes te kai to haploun – tauton gar estin – hôsper oun hoi thettaloi kalousin auton, orthotat'an kaloito : Aploun*). Affirmation qui, du reste, n'est pas sans perdre de sa valeur, au moment où, en 428a, son auteur relativise l'ensemble de sa démarche d'accompagnement d'Hermogène, dans sa recherche des étymologies.

l'unité véritable, en ce que, paradoxalement, celle-ci n'existe pas autrement que négativement, au sommet du multiple (la réalité eikonique), en tant qu'elle est paradoxalement non constitutive de la multiplicité – en quoi, elle est l'indice, à la fois présent et absent, de la non mathématicité de la réalité véritable (eidétique) ; négativité présente au sommet, en tant que négativité du sommet lui-même, à l'instar du point – inexistant – censé terminer l'angle. A la différence de ce que prétend l'auteur des *Prologomènes à la philosophie de Platon*, en 1 52-53, Apollon n'est pas plus séparé du multiple qu'il n'est contenu en lui ; par ailleurs, contrairement à une idée aujourd'hui très répandue, et comme nous l'avons déjà laissé entendre, il n'est pas, pour les Grecs eux-mêmes, le dieu parfait et pur, mais le dieu qui se parfait et se purifie, en un mot, il n'est pas vrai dieu, en ce qu'il n'est pas dieu inconditionné, mais dieu qui tend ou aspire à l'inconditionné. Aussi, pour reprendre notre interprétation de l'adresse à Denys : tu prétends être, en quelque sorte, le premier, qui sait et qui dit vrai – ou plutôt qui sait faire comme s'il savait et disait vrai (à la différence de Timée – i.e. Platon lui-même – qui ne sait pas et ne dit que le vraisemblable et ne s'en cache surtout pas, ne se prive surtout pas de le dire – à l'opposé d'un Apollon qui cherche à se priver de ses défauts ou de ses blessures, et réussit même à le faire, du moins apparemment et pour un temps seulement – celui de la purification), tu prétends être, en quelque sorte, l'avènement de l'eidétique dans l'eikonique (i.e. du réellement réel, dans l'intelligible et le sensible).

Cela étant, l'âme humaine, eu égard à ces choses (hê oun anthrôpinê psukhê peri auta) (celles des trois rangs précités, toutes censées être apparentées et pouvoir se réduire, à titre de choses réellement réelles, à celles du premier, en vertu de la *participation – methexis* – et de la restitution au principe premier, participation et restitution qui sont en mesure de procéder de ce dernier, à l'instar d'un rêve, qui n'est pas sans participer du réel et qui, au réveil, se dissipe, au moment de sa résorption en lui, précisément révélé, à l'état de veille – dimension paradigmatique du rêve sur laquelle nous reviendrons), *aspire à savoir de quelle sorte de choses il s'agit, en portant ses regards vers ce qui lui est apparenté, sans que rien ne la satisfasse (oregetai mathein poi'atta estin, blepousa eis ta autês suggenê, hôn ouden hikanôs ekhei)* (soit qu'elle regarde vers ce qui lui est censément apparenté, quoique cela lui soit invisible, inaccessible : les choses du premier rang, qui, au demeurant, étant donné qu'elles partagent, avec elle, l'immatérialité, sont les seules à pouvoir lui être absolument apparentées ¹⁶, soit qu'elle regarde vers ce qui lui est manifestement apparenté et qui lui est visible, accessible : les choses des deux derniers rangs – sur lesquels, comme l'affirme explicitement Socrate, en *République* 509d, *ils sont deux à être rois, l'un sur le genre et le lieu de l'intelligible, l'autre, [sur ceux] du visible – duo autô einai, kai basileuein to men noêtou genous te kai topou, to d'au horatou ;* si, en *République* 611e, il est bien question d'une *parenté de l'âme avec le divin, comme avec l'immortel et avec l'éternel – hês suggenês ousa tôi te theiôi kai athanatôi kai tôi aei onti* – la chose ne saurait être évidente à l'âme elle-même, qu'au cas où elle serait éveillée, à savoir pleinement présente à elle-même et au réellement réel, ce qui n'est pas le cas, à l'instant même où elle ne fait qu'aspirer à l'Evidence, comme le mentionne, d'ailleurs, le reste de la même phrase ¹⁷). *Eh bien, dans le cas du roi et des réalités dont j'ai parlé (tou dê basileôs peri kai hôn eipon)* (en les disant être *toutes choses*, étant donné qu'elles sont les seules à être réellement – à savoir, les

¹⁶ cf. notre commentaire de *Phédon* 84a-b, en note IX.

¹⁷ cf. *ibid.* 490b.

réalités du premier rang – les autres ne faisant que procéder d’elles et pouvant s’y réduire, s’y résorber), *on ne trouve rien d’apparenté (ouden estin toiouton – il n’y a rien de tel)* (il s’agit, sans doute, ici, de la mention la plus explicite, dans toute l’œuvre de Platon, d’une part, de la radicale séparation des *eidê* – néanmoins, il va de soi, à condition que l’on ait préalablement compris que ces derniers sont les choses du premier rang – et, d’autre part, du fait qu’ils ne sont pas accessibles, au moins pleinement et entièrement, autrement dit – quitte à user d’un pléonasme – dans toute leur *évidence* ; à moins qu’il ne s’agisse, plus encore ou plus précisément, de la mention de leur essence, tout à fait propre, à savoir ni sensible, ni intelligible – le sensible et l’intelligible pouvant n’en être que la dénaturation, à l’instar de ces sensations et de ces pensées que l’on estime avoir, pendant un rêve – alors que, de son côté, la *Lettre VII* peut paraître rester comme un cran en dessous, dans la formulation : *l’intellection qui, pour ce qui est de la parenté et de la ressemblance, se rapproche le plus du cinquième élément – i.e. de la chose en soi, l’eidôs – toutôn de eggutata men suggeneiai kai homoiotêti tou pemptou nous peplêsiaken* ¹⁸). Par suite, donc, l’âme demande : *mais quelle sorte de choses est-ce, en fin de compte ? (to dê meta touto hê psukhê phêsin – alla poion ti mên)* ¹⁹

L’âme est censée pouvoir connaître la chose en soi, laquelle est censée constituer le cinquième facteur de la connaissance ²⁰, en lequel se rejoignent les quatre premiers facteurs : *premièrement, le nom (onoma), deuxièmement, la définition (logos), troisièmement, la représentation (eidôlon – simulacre : ce qui est dessiné et effacé, ce qui est fabriqué au tour et détruit – zôgraphoumenon te kai exaleiphomenon kai torneuomenon kai apollumenon), et quatrièmement, la science (epistêmê), l’intellection (noûs) et l’opinion vraie (alêthês doxa)*, ces trois dernières étant trois composants alternatifs (i.e. réciproquement substituables) du quatrième facteur (V), lequel porte sur les trois premiers (*peri taut’estin*), dont il consiste à juger de l’adéquation réciproque, de la juste assignation réciproque ²¹ – quatrième facteur contenu en l’âme, celle-ci, au demeurant, se demandant toujours finalement ce qu’il en est de la chose en soi, qui n’est aucun des quatre facteurs, mais doit en constituer un cinquième ²², qu’elle ne contient pas, ni même n’atteint, mais par rapport auquel elle est censée être, en tant qu’âme intellectuelle – c’est-à-dire âme qui s’avance, en aval du processus d’induction (intellection), au terme duquel elle est censée trouver un être séparé – le facteur qui a *le plus de parenté et de*

¹⁸ 342c-d.

¹⁹ *Lettre II* 313a – En *Phèdre* 249b-c, Socrate ne manque pas d’étayer notre identification de *la totalité des choses (panta)*, présentes au premier rang, lorsqu’il parle de *ces réalités auxquelles ce qui est dieu doit sa divinité (ekeinois (...) pros hoisper theos ôn theios estin)* et dont chacune n’est autre que *l’être qui est réellement (to on ontôs)* et dont *l’homme doit avoir l’intelligence, selon ce qui s’appelle la Forme (dei anthrôpon sunienai kat’eidôs legomen)*.

²⁰ *Facteur* ou *élément* traduisent le mot *hekaston*, qui signifie, avant tout, *individu, chose distincte*, laquelle distinction présuppose une appartenance ou une relation à une pluralité. La traduction par *facteur* ou *élément* est, en outre, ici, tributaire de la fonction constitutive de *l’hekaston* en question. Ainsi, par exemple, si la définition est bien une *chose distincte*, elle se rapporte néanmoins nécessairement à un être, dont elle est alors *facteur* (ou *élément*) de la connaissance.

²¹ cf. *Lettre VII* 342b-d.

²² cf. *ibid.* 342a et 342d.

ressemblance ²³, et, en lieu et place duquel, elle trouve un pis-aller de cinquième facteur, qu'elle produit, elle-même et en elle-même, et qui n'est autre qu'un certain *noêma* (i.e. une certaine pensée – une pensée étant, du reste, toujours ce à quoi est seul à accéder celui qui *la* pense, par le fait même qu'il *la* pense) – un certain *noêma*, en effet, dans la mesure où science et intellection ne manquent pas d'être, elles-mêmes, constituées de *noêmata* – ce *noêma* pis-aller de cinquième facteur pouvant être, au demeurant, le contenu de l'*eidôn sophia*, dont il est question dans la *Lettre VI* ²⁴ et que *Parménide* 132a-135e, à bien lire, laissait présager, à titre d'expédient court-circuitant la relation aporétique entre l'eidétique et le noétique, Socrate y avançant, en effet, l'hypothèse qu'il convienne que [la Forme] ne vienne à l'existence nulle part ailleurs qu'en l'âme – oudamou [tôi eidêi] prosêkêi eggignesthai allothi ê en psukhais) ²⁵. L'âme intellectuelle est la région la plus belle (*khôra têi kallistêi*) de l'homme sérieux (i.e. l'homme qui s'applique à des choses sérieuses – *tôn ontôn spoudaiôn* – c'est-à-dire à la recherche de la vérité) ²⁶ – l'ensemble des quatre facteurs étant ainsi, au passage, clairement désigné comme présent dans la *khôra*. Aussi, lorsque Platon s'applique à exposer le processus (mécanisme) de la connaissance, au travers de la quintuple distinction, on comprend que, pour illustrer son propos, il ne puisse que choisir, comme exemple (*paradeigma*) de chose en soi (cinquième facteur ou élément), un objet mathématique – qui plus est, le plus excellent, celui ayant parfaites plénitude et évidence : le cercle (qui est dit le cercle en soi – *autos ho kuklos* ²⁷) – à savoir un être non eidétique, mais néanmoins le plus à même de pouvoir être tenu pour un être eidétique, autrement dit le plus proche d'en être un (Peut-être, d'ailleurs, est-ce ce à quoi Platon fait allusion, lorsqu'il avertit laconiquement : *la petite sphère n'est pas exacte* – *to sphairion ouk orthôs ekhei* – Archédème t'expliquera, quand il sera arrivé, signifiant ainsi que l'objet mathématique n'est pas l'*eidōs* (VI)). Comment eût-il pu autrement rendre le processus

²³ cf. supra.

²⁴ cf. note X d**.

²⁵ 132b – On ne manquera pas de faire le rapprochement avec *Banquet* 210a-212a, en notant bien que ce qui est censé y être finalement et soudainement (*exaiphnês*) (210e – cf. *Lettre VII* 341c) contemplé, comme étant le Beau en soi, ne peut que constituer un tel pis-aller, du reste, sous réserve que, une nouvelle fois, le propos de Socrate n'ait qu'une dimension purement programmatique ou anticipative, ou encore conjecturale – autrement dit non expérientielle, non effective – comme nous l'avons déjà fait remarqué, à propos d'autres passages d'autres dialogues – ce qu'une lecture attentive du texte n'est d'ailleurs pas pour infirmer.

²⁶ *Lettre VII* 344c. En *Définitions* 415d-e, le *spoudaios* – l'honnête homme, l'homme sérieux – est défini comme celui qui possède l'excellence qui lui est propre (*ho ekhôn tèn autou aretên*) (cf. Aristote, *Ethique à Eudème* II 1 1219a19-25), autrement dit l'excellence qui est propre à sa nature et donc, sans doute, avant tout, propre à la nature humaine, en général. Puisqu'il s'agit, ici, de l'âme, qui plus est de l'intellect, l'excellence – autrement dit, la vertu – en question ne peut qu'être celle que pratique, par excellence, le philosophe : chercher la vérité, en vue de l'assimilation au divin. La nature du philosophe est celle qui exprime, réalise, au mieux, la nature humaine. Du même coup, cette excellence du philosophe (et donc de l'homme) reste paradoxalement une simple disposition à l'excellence véritable (une recherche de l'excellence véritable), ou, plus exactement, une simple disposition au divin – à la vérité – dans la mesure où la vertu ne peut qu'avoir lieu dans un rapport au vice, sa raison d'être n'étant autre que d'en prémunir son détenteur ; or, Dieu n'a pas à se prémunir du vice.

²⁷ *ibid.* 342c.

évident, si ce n'est plausible ? Quoi donc d'autre l'âme eût-elle pu se mettre sous le regard qui eût pu être tenu hypothétiquement pour eidétique, lui permettant ainsi de se persuader – se conditionner à penser – qu'il y a bien un réel en soi à considérer ? L'objet mathématique est connu, appréhendé ; il est ce avec quoi, assurément, l'intellect – et donc l'âme elle-même, en sa région la plus haute – offre le plus de parenté et de ressemblance, voire parenté et ressemblance parfaites, ne serait ce que parce qu'elle le trouve être produit en elle-même et par elle-même ²⁸.

L'âme est le quatrième facteur, présent aux deuxième et troisième rangs (ontologiquement), mais aussi, par substitution, par lieutenance, comme pis-aller, au premier rang (chronologiquement) – dont elle fait, du même coup, un pseudo premier rang – puisqu'elle est ce de quoi procède le discours vraisemblable de la production du monde sensible (voire du monde intelligible), le discours de l'agencement de la *khôra*, voire le discours de la distinction des trois rois, qu'elle doit donc précéder.

*Voici, fils de Denys et de Doris, la question qui est la cause de tous les maux (to erôtêma ho pantôn aition estin kakôn), ou plutôt voici la douleur de l'enfantement, que provoque cette question dans l'âme (mallon de hê peri toutou ôdis en têi psukhei eggignomêne), laquelle, si on ne la délivre pas, n'a aucune chance d'atteindre jamais réellement la vérité (hên ei mê ti exairethêsetai, tês alêtheias ontôs ou mê pote tukhê) ²⁹ (VII). La philosophie est accouchement de l'âme à la vérité, accouchement toujours en cours, toujours dans l'impasse, toujours discours aporétique : aucune chance de savoir si le discours sur les trois rois est vrai, ou, plus exactement, de savoir la seule vérité véritable : l'*eidôs*... là d'où pourrait bien se révéler (et/ou s'oublier ?) le caractère illusoire des deuxième et troisième rois, voire du quatrième, le producteur de discours vraisemblables, comme au gré d'une sorte de réveil, d'une sorte de sortie de rêve ³⁰. L'aporie dont il est ici question n'est pas sans coïncider avec celle procédant de l'utilisation isolée de l'un des quatre facteurs de la connaissance, qui rend celui-ci plurivoque et déconcertant, puisque sans référence à la connaissance réelle, à savoir la connaissance du cinquième facteur ³¹, et ce, dans la mesure même où une telle utilisation n'est jamais absolument évitée par quiconque (VIII) ; laquelle aporie n'est pas, à son tour, sans coïncider avec celle à laquelle se trouveraient, d'emblée, confrontés les lecteurs des écrits qui prétendraient exposer explicitement (i.e.*

²⁸ Ce qui n'empêche pas que, en tant qu'elle est *ce qui se meut soi-même (to auto kinoun) (Phèdre 245c)*, sa parenté et sa ressemblance radicales se rapportent assurément à ce qu'un commentateur du *Parménide* nomme, en pouvant bien citer Platon, l'Un qui est *l'agir pur (to energein katharon)* (cf. *Les objets mathématiques II 2 A*). Mais, pour autant, pour reprendre notre expression, est-ce, là, ce que l'âme peut se mettre sous le regard ? N'est-ce pas plutôt, précisément, ce qu'elle ne peut, tout au plus, qu'*avoir de la peine à voir (mogis horasthai)*, à l'instar de *l'Evidence du Bien* (cf. *La République 517c*) ?

²⁹ *Lettre II 313a*.

³⁰ cf. *infra* et Plutarque, *De l'amour 19* – On fera le rapprochement avec *République 521c* : *C'est une conversion de l'âme, passant d'une sorte de jour nocturne au jour authentique et qui est la voie pour monter au réel, voie dont nous dirons précisément qu'elle est philosophie véritable (psukhês periagôgê ek nukterinês tinos hêmèras eis alêthinên, tou ontos ousan epanodon, hên dê philosophian alêthê phêsomen einai)*.

³¹ cf. *Lettre VII 343c*.

positivement) toutes ces questions que Platon tient pour essentielles ³², dans la mesure où ces lecteurs n'arriveraient pas à surmonter l'obstacle que constitue chaque facteur pris isolément, pour entrer dans le domaine de la dialectique, là où les trois premiers facteurs (si ce n'est aussi les trois constitutifs du quatrième) se confrontent, s'accordent ou se rejettent, au gré du *cheminement dialectique* (*poreia dialektikê*) ³³, et dans la mesure où ils n'arriveraient pas à cheminer quelque peu pour se rendre compte à quel point le chemin – et pas seulement son accès – est en lui-même difficile, si ce n'est impossible, dans la mesure où il s'avère incessamment chemin qui ne conduit qu'à lui-même, à son prolongement, à un ajustement et une intensification indéfinis de l'intellection, décrits en 341c-d ³⁴, à moins qu'il ne débouche, au gré d'une sorte de crochet, sur une ouverture inattendue, expérience négative de la vérité, qui rend lucide, mais lucide exclusivement sur soi-même, sur la condition humaine, lucide sur l'ignorance, et que Platon semble bien suggérer avoir été et être toujours uniquement la sienne ³⁵. Tous ceux qui n'empruntent pas le chemin, mais qui s'imaginent l'avoir emprunté et, plus encore – et ceci en est la conséquence – l'avoir trouvé être chemin qui aboutit, autrement dit avoir trouvé quelque chose de plein et entier, *selon* le chemin lui-même, et pouvoir donc l'exprimer positivement (pleinement et entièrement) par écrit, *eux-mêmes ne sont pas eux-mêmes à eux-mêmes* (*hoitines de, oud'autoi autous*) ³⁶, autrement dit, en variant la traduction : *ils ne sont pas présents à eux-mêmes* ou *ils ne savent pas ce qu'ils valent* (ou *ce qu'ils sont*) *eux-mêmes* ou encore *ils ne se connaissent pas eux-mêmes*, affirmation qui renvoie vraisemblablement au précepte delphique que Socrate avait fait sien : *connais-toi* (*gnôthi sauton*) ³⁷, Socrate ayant, du reste, qualifié sa propre sagesse (*sophia*) de *sagesse de rien du tout* (*phaulê*), *discutable* (*amphisbêtêsimos* – i.e. toujours pas délivrée de la dialectique, toujours livrée, de nouveau, à l'examen et à la critique), *juste une sorte de rêve* (*hosper onar*) ³⁸ (en quoi, elle peut être assimilée à la connaissance du moi comme déficience), par opposition à celle, prétendue ou dissimulatrice, du poète tragédien Agathon, praticien, et sans doute théoricien, du discours antithétique, sagesse pleine et entière, éclatante, brillante, autrement dit toute d'apparence (en quoi, elle peut être assimilée à un masque dissimulant la déficience), sagesse assurée, d'avance, de réunir des auditoires nombreux et unanimes, par l'usage de procédés de langage auxquels elle ne fait jamais que s'assimiler, et n'étant pas sans rappeler celle dont Denys tient justement à s'assurer ³⁹.

³² cf. *ibid.* 344c et *infra*.

³³ *La République* 532b.

³⁴ cf. *infra*.

³⁵ cf. *Lettre II* 313b.

³⁶ *Lettre VII* 341b.

³⁷ *Charmide* 165a, *Phèdre* 229e-230a et *Philèbe* 48c-49a.

³⁸ *Le Banquet* 175e.

³⁹ cf. 344e-345a. Le mot qu'attribue Athénée à Agathon étant, d'ailleurs, sans doute révélateur du personnage et donnant sans doute un début d'explication à son succès : *Si je dis la vérité, je ne te plairai pas ; mais si je te plais en quelque chose, je ne dirai pas la vérité* (*eis men phrasô talêthes, oukhis euphranô, ei d'euphranô tis, oukhi talêthes phrasô*) (*Les Deipnosophistes* V 13 211e). Par-delà le fait que l'on tiendrait, ici,

Il y a, au moins, une chose que je puis affirmer avec force, concernant tous ceux qui ont écrit ou écriront, eux qui tous se déclarent compétents sur ce qui fait l'objet de mes préoccupations (hosoi phasin eidenai peri ôn egô spoudazô), soit qu'ils en aient entendu parler par moi ou par d'autres, soit qu'ils prétendent en avoir fait eux-mêmes la découverte (eit'emou akêkootês eit'allôn eith'hôs eurontes autoi) ; ces gens, du moins c'est mon avis, ne peuvent rien comprendre en la matière (toutous ouk estin kata ge tèn emên doxan peri tou pragmatos epaiein ouden) (prétendre produire un logos qui saisisse et transmette positivement quelque chose de la matière en question, c'est n'avoir pas compris que le logos ne peut pas comprendre – recevoir, contenir – ce dont il est question, autrement dit c'est n'avoir rien compris). Là-dessus, en tout cas, de moi du moins, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura même jamais (oukoun emon ge peri autôn estin suggramma oude mêpote genêtai), car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs (rhêton gar oudamôs estin hôs alla mathêmata) (affirmation qui établit une vérité se manifestant en creux : c'est le discours lui-même qui, révélant sa déficience intrinsèque, au gré de la dialectique, révèle qu'il ne peut atteindre et contenir aucune vérité véritable – au sens de pleine et entière, claire et distincte – aucun savoir véritable – et ce,

l'indication que, étant donné qu'il semble bien avoir toujours plu (du moins quasiment – cf. infra – restriction qui, au demeurant, n'étonnera personne), Agathon n'aurait jamais été soucieux de la vérité – et que même s'il a pu déplaire – ne serait-ce qu'à mi-chemin de son propos, à savoir au moment où celui-ci s'apprête à être retourné, sur le mode antithétique, en amorçant un retournement de la situation, comme en témoigne l'anecdote rapportée par Elie (cf. *Histoires variées* II 21), et comme on le comprend déjà avec notre citation (premier temps : tu es peiné de n'être pas conforme à la vérité ; deuxième temps : tu devrais être peiné de ta peine, redouter ton plaisir, qui risque de te laisser dans l'ignorance de la vérité) – même s'il a pu déplaire, donc, c'était, de toute façon, censément au bénéfice de la vérité et donc de façon absolument justifiée (le personnage s'en tirant finalement, à bon compte, dans tous les cas) – par-delà ce fait, donc, on devine le prolongement implicite suivant : *Gageons que tu es d'accord avec mon propos (ne serait-ce qu'au gré de son universalité implicite, autrement dit au gré de sa valeur de maxime, qui fait que personne n'échappe à ce qu'il le concerne) et que finalement ça te plaît (de te croire en accord avec la vérité)... et que donc c'est faux (si ça te plaît, c'est que je mens)... et vrai ! (puisque c'est exactement ce que je te disais : quand ça te plaît, c'est que c'est faux !)* De prime abord, on serait tenté de faire le rapprochement avec la sagesse de Socrate qui est dite, par celui-ci même, n'être qu'une sorte de rêve, si ce n'était pas que, d'une part, le propos d'Agathon sous-entend que la vérité est connue, au moins partiellement, et, pour le reste, connaissable, par l'homme, en sa condition actuelle, sans quoi il n'a aucun sens, et surtout, à vrai dire, qu'elle est connue et connaissable, en tant que pure semblance de vérité (autrement dit, implicitement, comme inexistante), sans quoi le jeu des équivoques y serait impossible (a), et que, d'autre part, Socrate, ne cherche jamais à user de l'aporie, de telle sorte qu'elle finisse par briller de la semblance évoquée à l'instant, autrement dit n'en fait jamais un but doctrinal, ne renonce jamais à la recherche de la vérité véritable et ne cesse jamais d'avoir une démarche intellectuelle induisant la transcendance, à savoir celle de la vérité elle-même – dont, à vrai dire, après tout, pour reprendre les termes empruntés par Agathon, rien ne permet d'être sûr, à l'avance, qu'elle soit finalement déplaisante pour quiconque, dans la mesure même où elle aurait un pouvoir de purification et de transformation, au gré indistinctement de son accomplissement et de sa manifestation.

(a) Au demeurant, si Agathon a dû quitter Athènes, quelques années avant sa mort, ce pourrait bien être pour avoir commis, eu égard à l'opinion de la foule, une imprudence ou une maladresse, outre graves, inhabituelles de sa part, comme l'indiquerait le témoignage d'Aristote, en *Ethique à Eudème* III 5 1232b4-10.

avant toutes choses, à propos de la question de l'origine – i.e. le principe et la cause – de l'Univers ; le savoir n'étant savoir qu'en tant qu'il est formulé – à savoir, précisément, *logos* – le savoir dont il est, ici, question, est donc un savoir formulé en creux, négativement), *mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste (ek pollês sunousias gignomenês peri to pragma)* (à l'issue de nombreuses alternances de questions et réponses, en vue de trouver la vérité, à l'issue de nombreuses réponses toujours matière à de nouvelles questions, en une suite sans fin), *et lorsqu'on y a consacré sa vie (auto kai tou suzên), soudain (exaiphnês), à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit (hoion apo puros pêdêsantos exaphthen phôs), se produit dans l'âme et s'accroît désormais tout seul (en têi psukhei genomenon auto eauto êdê trephei)* (l'essentiel demeurant, ici, implicite, puisque n'étant ni le corps du feu, ni l'étincelle qui s'en détache, ni même la lumière qui jaillit de celle-ci, mais ce qui est révélé, par contraste, par la lumière, en quelque sorte l'échec paradoxal de celle-ci, qui est celle des facultés psychiques humaines : l'ombragé, l'invisible, l'absence, là au travers de quoi il est désormais donné au regard – celui de *l'œil de l'âme – to tês psukhês omma* ⁴⁰ – de s'étendre à l'infini, de s'accroître, en aspirant à la vision du réellement réel) ⁴¹ (IX) (X). *Je n'ai jamais rien écrit, moi, sur ces questions ; de Platon, il n'y a aucun traité les concernant et il n'y en aura pas non plus (dia tauta ouden pôpot'egô peri toutôn gegrapsa, oud'estin suggramma Platônos ouden oud'estai).* *Ceux qu'on lui attribue maintenant sont de Socrate, lorsqu'il était jeune et beau (to de nun legomena Sôkratous estin kalou kai neou gegonotos)* ⁴², dernière mention qui peut être comprise comme renvoyant au Socrate eidétique (réellement réel), produisant un discours vrai (et non des questions, voire un discours vraisemblable, à l'instar de son substitut, Platon), Socrate, tel qu'il n'a jamais existé (dans l'univers en devenir), mais Socrate espéré, désiré (On trouvera néanmoins deux autres interprétations possibles de cette mention – sans doute plus vraisemblables, ne serait-ce que parce que plus fidèles au texte – à la fin de la note III b et au début de la note VII b). Ainsi, les discours avancés par certains comme discours vrais, ne sont que des discours usurpés, des discours véhiculant une apparence de savoir, discours n'avertissant pas de leur pure et simple vraisemblance (à supposer, d'ailleurs, qu'ils aient même cette qualité), à la différence de ceux produits par Platon.

Il reste qu'on se demande alors inévitablement pourquoi Platon ne s'est pas exprimé ouvertement, publiquement, sur la question – dans ces deux lettres, comme ailleurs. Pourquoi n'a-t-il pas dit carrément que *l'eidos* demeure vraisemblablement inintelligible, hors de portée de l'intellect, sans pleine et entière parenté avec lui ? Pourquoi s'est-il cantonné à avertir simplement de la difficulté du discours visant la vérité, au lieu de dire carrément que le discours vrai est impossible, sauf à l'être négativement ou allusivement, ou encore tendanciellement ? Car c'est ce qu'il fait encore, lorsqu'il avertit, de façon sibylline, c'est-à-dire, avant tout, en étant pour le moins justement imprécis, quant à cela même sur quoi porte son avertissement : *sur ces questions, de Platon il n'y a aucun traité les concernant et il n'y en aura pas.* De quelles questions s'agit-il ? S'agit-il de celles qui sont, d'emblée, posées par le réel lui-même (notamment en tant qu'habité par l'homme et même partiellement et éminemment constitué de lui), au travers de l'exigence qui lui est immanente qu'il soit connu (autrement

⁴⁰ cf. *La République* 508d et 533d et *Le Sophiste* 254a.

⁴¹ *Lettre VII* 341c-d.

⁴² *Lettre II* 314c.

dit toutes les questions prenant la forme *ti esti – qu'est-ce que c'est ?* – et concernant notamment les réalités proprement humaines) ? Or, ces questions-là, tous les dialogues ne font rien d'autre que les traiter, les aborder, certes aporétiquement ou hypothétiquement, mais, enfin, il reste qu'ils les traitent, les abordent, les exposent. Il s'agit donc plutôt des questions en quelque sorte préalables à la connaissance du réel lui-même, à savoir les questions des conditions de la connaissance – questions, d'ailleurs, introduites par les dialogues eux-mêmes, où elles ne manquent pas d'affleurer, si ce n'est, justement, de s'exprimer négativement (voir notamment le *Théétète* et le *Parménide*), et ce, corrélativement, si ce n'est intrinsèquement, à celles visant directement à connaître le réel (ce qui n'est jamais aussi évident que lorsque c'est la question *Qu'est-ce que la science ?* qui se trouve posée, comme dans le *Théétète*), et qui, pour peu qu'on se penche sérieusement sur elles (toutes), se révèlent être les conditions de l'ignorance (voir notamment le *Ménon*, le *Charmide* et les deux dialogues précités) (toutes se réduisant à l'aporie Un-Multiple). Ainsi, par exemple, comment pourra-t-on distinguer la question de savoir si la justice est connaissable de celle de savoir comment elle le serait, qui plus est, du même coup, sans les assimiler, d'emblée, à celle de savoir ce qu'elle est, et inversement ?... l'ordre inverse étant bien celui constamment adopté, dans les dialogues, conformément à ce que nous avons dit, plus haut.

De par son souci politique, Platon ne peut pas se permettre, plus encore que de dire que l'intégralité de son discours n'est que de l'ordre du vraisemblable (à savoir, tout compte fait, de ce qui est à l'image de l'homme, en sa déchéance), voire de l'hypothétique – et ce, au gré d'une mise en évidence intrinsèque à celui-ci (ce que, malgré tout, il arrive à faire, en bon socratique, comme nous l'avons dit) – de dire que les fondements mêmes de tout discours positif et de toute science irréalisent (infirmement, sapent), d'avance, ceux-ci (non pas tant du fait que ces fondements devraient être paradoxalement connus, au travers d'un discours positif les ayant, à son tour, pour fondements, que du fait qu'ils sont connus, au travers d'une intuition qui est toujours en manque d'être bien déterminée – i.e. claire et distincte – et donc bien énonçable, à savoir celle-là même de la Monade et de la Dyade indéfinie, intuition en laquelle, c'est, d'ailleurs, la Monade qui se dérobe le plus) – en vertu de quoi, du reste, il n'est jamais donné que de *se rendre semblable au dieu, autant que cela se peut à un homme* (*eis hoson dunaton anthrôpôi homoiousthai theôi*)⁴³, qui plus est, sans doute, au dieu qui, en tant qu'assurément apte à être objet d'intellection – dans la mesure même où il se trouverait être à la mesure de l'intellect humain, qui le concevrait – ne serait jamais qu'un dieu censé être *juste au plus haut degré* (*dikaiotatos*)⁴⁴ et constituer *au plus haut degré la mesure de toutes choses* (*pantôn khrêmatôn metron malista*)⁴⁵, choses avec lesquelles il pourrait donc se trouver entretenir un rapport démiurgique (ou post-démiurgique), auquel cas, il pourrait bien ne pas s'agir du premier dieu, seul sans doute à pouvoir être tenu pour dieu véritable, dieu présent au-delà même de la vertu (*aretê*) (laquelle suppose, en effet, une relation avec le défaut, le vice – *kakia*

⁴³ *La République* 613b-c – cf. 500c-d ; en *Timée* 29e, c'est le dieu démiurge – figure anthropomorphique, s'il en est – qui, au moment de produire le monde, *souhaita que toutes choses devinssent le plus possible semblables à lui* (*ôn panta hoti malista eboulêthê genesthai paraplêsia eautôi*).

⁴⁴ *Théétète* 176c (a-c).

⁴⁵ *Les Lois* 716c – cf. 631c-d ; cf. la conception pythagoricienne du dieu exprimée en *Gorgias* 507e-508a.

– condition de son exercice et, du même coup, de son existence) ⁴⁶ (dieu véritable dont, du reste, il n'est pas du tout établi que les *visions divines* que, en *Banquet* 222a, est dit avoir Socrate ⁴⁷, puissent le concerner, et ce, de l'aveu formulé ultérieurement par Socrate lui-même ⁴⁸), mais bien d'un dieu dont on ne fait que se figurer savoir qu'il est dieu – conception anthropomorphique d'un dieu inscrit au sommet d'une hiérarchie humaine, qui vise à pallier l'absence de vision de ce qu'est réellement le dieu (réel).

Ainsi, Platon ne peut pas se permettre de prononcer le métadiscours (à supposer, d'ailleurs, qu'il le puisse ⁴⁹) qui rendrait ouvertement (révélerait) caduque toute intention de science et de pouvoir (au sens de science et pouvoir absolus, c'est-à-dire réels) (caducité dont témoigne, d'ailleurs, plutôt paradoxalement, le fait que *réflexion et pouvoir important* – *phronêsis te kai dunamis megalê* – se poursuivent et se recherchent, tendent à ne faire qu'un, comme il le dit, en 310e). Il doit ménager son image d'homme de pouvoir et surtout d'homme de savoir, autrement dit d'homme auquel il sera toujours le mieux venu de s'adresser pour régler les questions théoriques et pratiques (XI). Il doit garantir (persuader) qu'une faculté de savoir, de dire juste, de gouverner juste, existe bel et bien, et qu'elle existe chez lui – qu'elle y existe, à titre de réalité, et ne constitue pas l'élément d'une sorte de rêve (rêve tributaire de la *khôra*, qui nous fait rêver les yeux ouverts – *oneiropoloumen blepontes* ⁵⁰) (alors même que, précisément, rien ne peut l'infirmier) – rêve dont l'enseignement du caractère réel reviendrait paradoxalement – puisque à l'intérieur du rêve lui-même – à prétendre enseigner (réellement) au public (i.e. à prétendre la réveiller, en l'éveillant au fait) qu'elle est elle-même une réalité onirique peuplant un rêve (et donc, paradoxalement, une réalité néanmoins composée d'êtres bien réels, dans la mesure où le rêve en question ne peut qu'être commun à tous les individus – y compris Platon, pour qui un tel rêve n'en est, d'ailleurs, tout au plus, que vraisemblablement un ⁵¹ – tout le monde, en effet, s'entendant ou s'accordant couramment sur une expérience commune du réel ; et donc dans la mesure où ce rêve ne peut qu'être étrangement commun à des individus bien réels – au demeurant, le propre du rêveur étant bien qu'il est destiné au réveil, voire simplement apte à être (r)éveillé, autrement

⁴⁶ cf. *Philèbe* 33b, *Lettre III* 315c, Aristote, *Grande Morale* II 7, 2, Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon* XXVIII 181 41-182 1 (cité en note I C) et Plotin, *Ennéades* I 2. A rapprocher de la notion d'indissociabilité de la Providence et du Mal qu'aurait soutenue Pythagore, selon Calcidius – cf. *Commentaire sur le Timée* II 297 sq. De même, à rapprocher de la notion de Bien, exposée en *Lysis* 219c-220e : dans l'absolu, le Bien n'a même pas à être Bien, ce qu'il ne peut être que relativement au Mal.

⁴⁷ cf. note VII b.

⁴⁸ cf. *Phédon* 82a-c et *La République* 506d-e.

⁴⁹ cf. infra.

⁵⁰ *Timée* 52b – à rapprocher de la citation tirée du *Banquet*, supra, ainsi que de la note II et de *République* 476c-d et 520c-d, passages de *La République* qu'il convient justement de nuancer, en ayant à l'esprit que, comme nous l'avons dit, à plusieurs reprises, la contemplation du vrai, du beau, du juste et du bon – dont il y est justement question – demeure programmatique, n'étant jamais acquise, ni même accessible, en la disposition humaine actuelle.

⁵¹ cf. infra.

dit à se retrouver lui-même, tel qu'en lui-même, à savoir réellement réel). Autrement dit, il ne peut pas s'agir de prétendre renseigner le public de ce à propos de quoi Platon lui-même formule l'avertissement suivant : *Prends garde pourtant que cela ne tombe jamais dans l'oreille de gens non avertis (eulabou mentoi mê pote ekpesêi tauta eis anthrôpous apaideutous). Car, à mon avis, il n'y a pratiquement pas de doctrines qui, plus que celles-ci, prêtent au rire du grand nombre (skhedon gar, hôs emoi dokei, ouk estin toutôn pros tous pollous katagelastotera akousmata)*⁵² (XII) – à rapprocher du passage de la *Lettre VII*⁵³, où le rire (*katagelôn*) est celui de l'homme avide de richesses et dont l'âme est pauvre et est déclenché par l'incroyance – sans doute parfaitement irrationnelle, aux yeux de Platon – à l'égard du fait que la vie et le monde que nous connaissons trouvent leur solution dans une autre vie et un autre monde⁵⁴.

Malgré tout, on ajoutera une autre explication possible à l'attitude de Platon, d'ailleurs tout à fait compatible avec la précédente, si ce n'est la recoupant : une obligeance à l'égard de l'humanité, en sa condition actuelle, laquelle tient dans son inaptitude à atteindre par elle-même la Vérité et le Bien, condition dont il aurait jugé préférable de ne pas l'instruire (excepté sans doute quelques uns de ses membres, sélectionnés spontanément, sur la seule base de leur simple disposition à recevoir et comprendre une telle instruction), tout en s'appliquant néanmoins – voire tout en s'imaginant le faire (la nuance étant, au demeurant, cruciale, dans la mesure où elle pourrait bien impliquer la possibilité d'un résultat contraire à l'intention, comme le projet politique exposé dans *La République* et dans *Les Lois*, s'il devait être pris au premier degré, ne manquerait pas, en grande partie, de le confirmer) – à jouer le rôle de démineur des présomptions et des ambitions néfastes (les secondes procédant des premières) susceptibles de se lever en elle, à partir même de sa déficience, et dont elle ne pourrait qu'être la victime (démarche qui se trouve coïncider avec l'organisation de l'Etat que nous exposons, en note X c*, mais aussi avec ce que nous avons fait valoir, dans l'avant-dernière parenthèse), autrement dit en s'appliquant à la préserver de ce que, en *République* 520c-d, il nomme – probablement, ici, au second degré – *un rêve d'Etat (hê polis oikêseitai < onar), comme c'est le cas aujourd'hui (hôs nun), un Etat dont les gouvernants se disputent sur des ombres les uns contre les autres, et forment des factions pour la conquête du pouvoir, comme s'il s'agissait d'un grand bien (hai pollai hupo skiamakhountôn te pros allêlous kai stasiazontôn peri tou*

⁵² *Lettre II* 314a – Bien sûr, on pense à *République* 517d-518b, où celui qui vient de regarder, en direction de la lumière diffusée par le Bien, se trouve avoir la vue troublée, au moment de regarder vers la réalité d'en bas, là où, avant de s'être accoutumé à l'obscurité régnante, sa maladresse, son ignorance des réalités changeantes et simulatrices, le livrent à la risée de ceux qui s'y trouvent. Du même ordre est le commentaire de l'épisode de Thalès et de la servante thrace, en *Théétète* 174a-c. Il reste que, dans les deux cas, ce n'est pas la doctrine en elle-même qui provoque le rire, mais seulement l'apparence qu'elle occasionne, relativement à des regards étrangers.

⁵³ 335a-b – cf. *Lettre VIII* 355c.

⁵⁴ Le fait qu'une telle doctrine aurait été tournée en dérision par le grand nombre – ou aurait été simplement susceptible de l'être, au cas où elle n'aurait pas été encore exprimée au grand public – et, du même coup, le fait qu'elle aurait exposé – ou risqué d'exposer – celui qui la professait à être marginalisé ou rejeté, aurait pu être l'une des raisons pour lesquelles les disciples de Platon, et notamment ceux destinés à lui succéder à la tête de l'Académie, n'auraient pas insisté à la conserver en l'état, fût-ce uniquement à leur usage personnel ou secret, et n'auraient pas hésité à la modifier, voire à la dénaturer.

arkhein oikountai, hōs megalou tinos agathou ontos)... sans compter qu'il n'avait – comme quiconque, d'ailleurs – sans doute pas les moyens de faire cette révélation, avec suffisamment de persuasion, y compris, d'ailleurs, d'abord à l'égard de lui-même. Comment, en effet, anéantir un rêve, de l'intérieur du rêve lui-même ? Et, d'abord, plus encore... comment s'assurer de l'existence réelle du rêve, de l'intérieur du rêve lui-même ?⁵⁵ – d'une part, le rêve ne pouvant, tout compte fait, tout au plus, qu'en être *vraisemblablement* un (incertitude qui n'est même pas levée, lors de ce qu'on appelle le rêve lucide, dans la mesure où la conscience y demeure enclose dans le rêve, incapable qu'elle est alors – quoiqu'elle puisse en dire, après coup – de juger de l'existence et de l'essence d'un extérieur du rêve), et, d'autre part, le réel (dont le rêve est, d'ailleurs, paradoxalement censé faire partie, étant constitutif de la réalité humaine), ne pouvant qu'être *vraisemblablement* le réel... les deux cas ayant lieu indistinctement (XIV)⁵⁶ – au demeurant, la cause principale du soupçon que l'on soit en train de rêver pouvant être la suivante : dans la mesure où le propre d'une illusion est que l'on ne s'en rend compte que lorsqu'on en sort, par la suite, la condition humaine étant jugée mauvaise et donc jugée être cela même de quoi il convient de sortir, elle est, du même coup, préjugée être une illusion, puisque être ce dont on ne peut que sortir, si elle conserve quelque sens, ou plutôt si nous, qui y sommes, y cherchons bien quelque sens ou y sommes bien disposés à quelque sens (XV). Ainsi, la vraisemblance (ou hypothèse) de l'identité du réel et du rêve procède de – voire exprime – la vraisemblance – parfaitement rationnelle – de l'existence d'un réellement réel, dont le réel, qui est nôtre, ne serait qu'une imitation, en soi déficiente (ne serait-ce que dans la mesure où elle n'en serait ni plus ni moins qu'un redoublement imparfait, redoublement, dès lors, en soi, doublement absurde), à moins qu'il ne fût carrément qu'un pur et simple simulacre (*eidōlon*) (au sens radical et exclusif de *ce qui se donne pour une réalité*) – à savoir une réalité même pas appliquée ou portée à être semblable ou participative d'un modèle, mais dont la déficience intrinsèque – qui est constatable, à l'aune de la pure et simple insatisfaction qu'elle procure, autrement dit sans être rapportée à une perfection préalable (ainsi, par exemple, peut-on être insatisfait de se retrouver mouillé, en marchant sous la pluie, sans penser qu'on ne l'avait pas été, sous un parapluie, ou, simplement, qu'on ne l'y serait pas, dans la mesure où l'on n'aurait jamais vu un tel ustensile, que ce soit par la sensation ou par l'imagination) – ne peut que laisser, somme toute, malgré elle, induire l'existence séparée d'une réalité pleine et entière, parfaite et stable – dernière vraisemblance (celle du réellement réel) résultant donc ni plus ni moins que de l'insatisfaction éprouvée face à l'imperfection du réel. En somme, c'est, avant tout, l'existence du vrai (le réellement réel) qui est vraisemblable, en tant que, de par sa propre effectivité négative – à savoir effectivité en creux ou en échec – et donc plus qu'hypothétique – et elle-même vraisemblable (d'une vraisemblance simultanée, voire indistincte, de celle du vrai lui-même), elle est induite de ce qui, justement, porte en soi la marque de la déficience, du défaut, indifféremment d'être insatisfaisant. Toutes considérations, à coup sûr, implicites, en *Cratyle* 439c, lorsque Socrate évoque *la question qu'il (lui) arrive souvent de se poser, en rêve (ho egôgê pollakis oneirôttô) : devons-nous dire qu'il existe un Beau et un Bon en soi, et de même pour*

⁵⁵ cf. *Théétète* 158b-d, *La République* 476c et *Philèbe* 20b-c.

⁵⁶ cf. *La République* 476e-477b et 478b-c et note V.

chacune des réalités individuellement ? (*poteron phômen ti einai auto kalon kai agathon kai en hekaston tôn ontôn outô*)⁵⁷.

D'ailleurs, c'est peut-être à une telle doctrine identifiant (du moins, hypothétiquement) l'existence d'ici-bas à un rêve, que fait allusion le témoignage a priori étrange de Tertullien concernant la mort de Platon (XVI). Selon Tertullien, Platon serait mort, *pendant un rêve (per somnium)*⁵⁸, témoignage à rapprocher de celui rapporté par la *Souda*, selon lequel *il mourut pendant son sommeil (hupnôn apebiô)*⁵⁹, mais, par contre, peut-être à bien distinguer de celui rapporté par l'auteur anonyme des *Prolégomènes*, selon lequel, *sur le point de mourir (mellein teleutan)*, il fit le rêve (*enupnion*) de devenir un cygne bondissant d'arbre en arbre et échappant ainsi aux chasseurs, rêve dont Simmias de Thèbes aurait entendu parler (*akousas*)⁶⁰, et dont, effectivement, quiconque d'autre que le rêveur doit bien avoir entendu parler pour en parler, à son tour, ce qui indiquerait donc que Platon se soit réveillé, pour en faire le récit, avant de mourir⁶¹. Ainsi, il va de soi que le premier témoignage ne peut pas être objectif, dans la mesure où seul le rêveur peut être informé de l'existence de son propre rêve, fût-ce,

⁵⁷ A rapprocher de *Phèdre* 277d-e, où *l'ignorance complète, qu'on soit éveillé ou qu'on rêve, du juste et de l'injuste, du bien et du mal, ne peut, en vérité, échapper au blâme qu'elle mérite (to gar agnoein, hupar te kai onar, dikaiôn kai aidikôn peri kai kakôn kai agathôn, ouk ekpheugei têi alêtheiai mê ouk eponeidiston einai)* ; et, par ailleurs, de *Politique* 277d (à rapprocher, à son tour, de *République* 534c-d), où, dans l'optique de la connaissance, le recours au paradigme est censé préserver d'un rêve. Rêve qui, pour autant, dans la doctrine de Platon – comme nous espérons le faire valoir – pourrait bien avoir eu, lui-même, une fonction paradigmatique, qui plus est, dans son cas, absolument centrale, essentielle, et, du reste, plus ou moins cachée, peut-être dans la crainte qu'elle ne soit tournée en dérision.

⁵⁸ *Traité de l'âme* 52, 3. – Selon Lactance, *Platon rêvait Dieu, mais ne le connaissait pas ([Plato] somniauerat Deum, non cognouerat)* (*Des institutions divines* V 15).

⁵⁹ Adler II 1707.

⁶⁰ cf. I 37-46.

⁶¹ cf. infra et début de la note XI b. Après avoir entendu ce prétendu rêve, Simmias l'aurait interprété, en affirmant *que tous les hommes s'efforceraient de saisir la pensée de Platon, que nul n'en serait capable, mais que chacun l'interpréterait selon son propre sentiment (pros to dokoun autôi)*. Sa signification pourrait néanmoins plus sûrement être la suivante : le cygne, symbole d'Apollon, l'est, en l'occurrence, ici, aussi de l'homme, dans sa quête d'absolu (propre aussi à Apollon), quête dont le présent rêve se veut une illustration ou une évocation. La scène joue sur la verticalité et l'unité inhérentes à l'arbre, d'une part, et, d'autre part, sur l'horizontalité et la multiplicité inhérentes au passage d'un arbre à l'autre ; l'arbre, que les racines rattachent au monde d'ici-bas – et sans doute plus encore que l'arbre lui-même, la position occupée en lui – symbolise l'intellection, le concept, la théorie (la vision des choses), alors que la chasse, de son côté, symbolise la dialectique, notamment dans sa dimension réfutative, qui oblige à passer – fait passer – d'une conception (ou théorie) à une autre. Au moment de mourir, l'homme s'essaye toujours, plus encore qu'à la transcendance, à la séparation, qui implique de n'être plus comme dans un arbre, de n'être plus dans l'ordre de l'intellection, à la merci d'un raisonnement susceptible, au mieux, de vous obliger à changer de conception (comme ne manque pas de le faire parfois Platon), au pire, de vous faire choir à terre, au rang des sophistes, dont tout l'art consiste à changer et faire changer de conception et, finalement, à neutraliser, pour le simple plaisir et le simple avantage (expédient, échappatoire, ou encore monnayage) de le faire, mais bien d'être dans l'ordre eidétique, autrement dit dans l'ordre de la vérité.

d'ailleurs, au réveil, l'état de somnolence pouvant, au demeurant, être feint (dernier argument valant, d'ailleurs, aussi pour le troisième témoignage, au cas où l'on aurait d'abord supposé que Platon eût parlé, tout en dormant, à savoir, précisément, et au demeurant, sans que l'on ait finalement pu être sûr qu'il eût alors parlé *de* son rêve – i.e. de ce qui s'y déroulait – auquel cas, il devrait s'être souvenu de celui-ci, pour en parler, et donc devrait n'avoir pas été en train de dormir, conformément au critère établi par Descartes ⁶² – ou simplement *dans* son rêve – qui eût pu consister, par exemple, en une simple conversation) ; de même, à vrai dire, que peut ne pas être objectif le deuxième témoignage (qui, d'ailleurs, pourrait bien dériver du premier), dans la mesure où le sommeil peut être lui aussi feint (voire simplement apparent) ; et, du reste, de même encore que peuvent ne pas l'être, quoique différemment des trois déjà mentionnés, ceux – peut-être encore plus avisés doctrinalement qu'eux – soutenant qu'auraient été retrouvés, sous l'oreiller de Platon, après sa mort, les *Mimes* (*Mimoi*) de Sophron de Syracuse – ouvrage comique (aujourd'hui perdu) dont chacun des livres renfermait, soit une suite de portraits féminins, soit une suite de portraits masculins, valant, tous, autant d'études de caractères, ouvrage qu'il aurait été le premier à rapporter de Sicile et qu'il aurait utilisé comme source d'inspiration, sur le plan de la forme littéraire et sur le plan de la psychologie des personnages, pour la rédaction de ses propres dialogues ⁶³ ; ces *mimes* ou *imitations* peuvent, en effet, être tenus pour être à l'image du rêve, en tant que celui-ci est chose imitable et chose qui imite, aussi bien que pour être à l'image du réel, en tant que, là encore, celui-ci est chose imitable et chose qui imite... le réellement réel. Ces témoignages (à l'exception donc de celui des *Prolégomènes*, qui pourrait, malgré tout, relever d'une même source commune à tous, mais dont il serait une altération profonde du sens) – et notamment le premier, qui, à lui seul, est suffisamment évocateur (quoique l'on puisse toujours soupçonner une erreur d'écriture facile entre *somnum* – sommeil – et *somnium* – rêve – voire la croyance, qui pourrait avoir été celle de l'auteur, que le sommeil se passe entièrement à rêver, en vertu de quoi les deux termes auraient été, pour lui, synonymes) – ne pourraient donc que renvoyer à la doctrine qui aurait été celle de Platon : mourir, ce n'est jamais que sortir d'un rêve – ou *comme* sortir d'un rêve, ou encore cela semble, a priori, être sortir d'un rêve – pour accéder au réellement réel ⁶⁴.

⁶² cf. fin de la *Sixième Méditation* – cf. *Les objets mathématiques*, note 155 b. Critère qui, au demeurant, nous semble avoir été bien connu de Platon, comme nous en rendons compte, en note XIV.

⁶³ cf. Valère Maxime, *Des faits et des paroles mémorables* VIII 7 3, Quintilien, *Les institutions oratoires* I 10 17, Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 18, Athénée, *Les Deipnosophistes* XI 504b, Olympiodore, *Vie de Platon* 65-69 (pour qui, si Platon a bien imité les personnages de Sophron dans ses dialogues, ce fut un ouvrage de Sophron et un autre d'Aristophane qui furent retrouvés dans son lit, à sa mort, deux auteurs que, toujours selon Olympiodore, il appréciait, tout autant), et une allusion possible, en Philodème, *Acad. Phil. Ind. Herc.* col. I 1-8. En *République* 451c, Platon semble faire lui-même une allusion à cette source (Pour ce qui est d'Aristophane, cf. *Le Banquet* 176a-b, 177d-e, 185c-e, 188e-193d, 212c, 213c et surtout 223c-d, où Aristophane – qui, comme dans la quasi-totalité des autres occurrences, voit retournée contre lui l'arme de la comédie – s'endort, suivi d'Agathon, au moment où Socrate est en train de dire qu'un bon auteur est celui qui sait composer des tragédies aussi bien que des comédies) – cf. Aristote, *Poétique* 1 1447a28-b11 – Sur le genre littéraire de l'imitation, cf. *La République* 395c-397b et 603b-605c sq.

⁶⁴ On ne manquera pas de faire le rapprochement avec *Phédon* 109b-110a et, d'un autre point de vue, avec *Apologie de Socrate* 30e-31a et 40c-42a ; et, par ailleurs, avec deux allusions possibles, l'une

Un tel dilemme concernant la nature réelle de notre existence actuelle semble bien avoir été sous-entendu par Platon, en 341d⁶⁵, lorsqu'il affirme implicitement avoir fait tout son possible pour s'exprimer, au mieux, sans la moindre intention de dissimuler quoi que ce soit, à qui que ce soit, bien au contraire – que ce soit oralement ou scripturairement. Du même coup, si le contenu philosophique des *Lettres II* et *VII* constitue bien la clé (quant à elle, indéniablement cryptée, en tout cas allusive ou succincte) permettant ou facilitant la lecture pleine et entière des dialogues (et dont on admettra qu'elle pourrait n'en avoir été, avant tout, qu'un résumé, dont le cryptage, s'il a bien eu lieu, n'aurait tenu qu'à des circonstances particulières et passagères, un résumé en clair n'ayant pu que faire ressortir certains éléments de doctrine que Platon préférait occasionnellement dissimuler, au moins partiellement, ayant pu éprouver une certaine réticence à exprimer trop clairement certains éléments qui pourraient avoir été empruntés aux pythagoriciens, maniaques du secret et de l'élitisme, dans la perspective d'être toujours admis à les fréquenter ou de ne pas subir toute autre forme de punition de leur part, ou encore une certaine réticence à exprimer des idées nouvelles pouvant froisser ou heurter les Athéniens de l'époque⁶⁶), ce contenu n'en demeure pas moins pleinement et entièrement exprimé, au travers de ces mêmes dialogues. En vertu

d'Aristote, en *Métaphysique* $\Lambda 7$ 1072b14-30, et l'autre d'Alcinoos, en *Enseignement des doctrines de Platon* XIV 169 35-41.

⁶⁵ cité en note X a*.

⁶⁶ Comme, par exemple, la remise en cause de l'existence des dieux du panthéon grec, quoiqu'un auteur comme Euripide ne se fût déjà pas privé d'évoquer la question, comme les vers 569-575 d'*Iphigénie en Tauride*, composée vers 414, en offrent un bel exemple. Si, pour bon nombre de Grecs, la fiction de leurs dieux ne faisaient guère de doute, ils pouvaient néanmoins tenir pour très inconvenant qu'il en fût fait état publiquement et surtout officiellement. Euripide dont Satyros de Callatis nous donne la citation suivante : *les dieux voient plus que les hommes (tous meizona blepontas anthrôpôn theous)*, avant de reconnaître, en *une telle conception des dieux (toiautê huponoia peri theôn)*, une conception socratique (*sôkratikê*), selon laquelle, *ce qui est invisible aux mortels est facilement visible aux [dieux] immortels (tôi gar onti ta thnêtois aorata tois athanatois eukatopta)* (*Vie d'Euripide* – papyrus d'Oxyrhynque VII 1176, fg. 39, col. II) (cf. Xénophon, *Mémoires* I 1 6-9 et 3 4). Sur Socrate et Euripide, voir la note 449 a des *Objets mathématiques*. D'autres témoignages identifient ou permettent d'identifier la pensée de Socrate à celle, cette fois, d'Antisthène, selon laquelle il n'existe qu'un seul dieu, distinct de la pluralité des dieux, qui relèvent des lois humaines (cf. Philodème de Gadara, *De la piété* 7, Minucius Felix, *Octavius* 19 et Lactance, *Des institutions divines* I 5 et *De la colère de Dieu* 11), dieu non représentable au moyen d'images (cf. Théodoret, *Thérapeutique des maladies helléniques* I 75 et Clément d'Alexandrie, *Protreptique* VI 75) (Pour d'autres références, notamment chez Cicéron, cf. note X d*). Unicité et non anthropomorphisme de Dieu qu'avait déjà défendue, en plus de son unité, de son éternité et de son identification au Tout, Xénophane de Colophon (cf. notamment Pseudo-Aristote, *Mémoires*, Xénophane, *Gorgias* III-IV et Simplicius, *Commentaire sur la Physique* 22). Peut-être faut-il voir une signification doctrinale, dans le fait que, à l'encontre de la chronologie, certains attribuent à ce dernier, en la personne d'Archélaos, le même maître qu'eurent Socrate et Euripide (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* IX 18, Pseudo-Lucien, *De la longévité* 20 et *Souda*, Adler A 4084 – cf. note III b***), quoique, a priori, une confusion avec Xénophon soit plus probable (cf. Jacques Brunschwig, in Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, note 5, p. 1060, et note 1, p. 1061). Au demeurant, chacun de leur côté, Platon et Aristote minimisent l'importance philosophique du Colophonien (cf. *Le Sophiste* 242c et *Métaphysique* A5 986b21-27).

de quoi, il est tout à fait pertinent d'admettre qu'il n'existe pas de doctrine secrète ou cryptée, chez Platon, pas d'enseignement réservé à qui que ce soit (si ce n'est, tout au plus, de fait, à celui qui y accède, en vertu d'une disposition intellectuelle et morale lui permettant de le recevoir, à l'instant même où on le lui formule) ; ce qui, à vrai dire, ne parvient pas à lever le doute sur le fait que Platon aurait pu consigner autrement ce qu'il avait à dire d'essentiel, dans des écrits qui ne nous seraient pas parvenus – bien que cela demeure très peu probable.

Finalement, s'il fallait trouver une alternative à notre précédente interprétation du prétendu ultime rêve de Platon, il se pourrait qu'un fragment du *Peri philosophias* d'Aristote (une œuvre de jeunesse) nous livre la clé de compréhension de cette histoire d'un Platon mort pendant un rêve : *Quand l'âme s'est ramassée sur elle-même, dans le sommeil (hotan (...) en tõi hupnoun kath'autên genêtai hê psukhê), alors, ayant retrouvé sa vraie nature, elle voit à l'avance et prédit les choses futures (tote tèn idion apolabousa phusin promanteuetai te kai proagoreuei ta mellonta). Tel est aussi son pouvoir à l'heure de la mort, quand elle se sépare du corps (toiautê de esti kai en tõi kata ton thanaton khôrizesthai tòn sômatôn)* ⁶⁷. En mourant pendant son sommeil, qui plus est, pendant un rêve (bel et bien nécessaire au dormeur, pour que lui soient prédites les choses futures), Platon aurait réalisé au mieux – en quelque sorte, à la puissance deux – sa séparation psychique d'avec son corps. La mort de Platon pourrait donc avoir eu lieu, soit alors qu'il dormait (du moins, alors qu'il était censé dormir), sur quoi serait venu se greffer une interprétation tribulaire de la doctrine contenue dans ce fragment (sans doute autant platonicienne que pythagoricienne ⁶⁸, et à laquelle Aristote renoncera ultérieurement, du moins, pour ce qui est de l'existence des rêves prédictifs, qu'il assimilera à de pures coïncidences ou à des communications démoniques – i.e. naturelles – d'événements potentiels, ayant lieu en des âmes agitées, qui reçoivent toutes sortes de visions d'événements, dont certains se réalisent et d'autres ne se réalisent pas ⁶⁹), soit dans une autre circonstance, auquel cas, la doctrine contenue dans le fragment aurait impliqué l'invention d'une mort survenue pendant le sommeil, afin que cette mort revête le plus grand des prestiges, comme elle aurait été censée le mériter. Dans les deux cas, le rêve de Platon et son interprétation par Simmias – qui en fait un rêve prédictif ⁷⁰ – que rapporte l'auteur des *Prolégomènes*, pourrait éventuellement s'inscrire dans la même veine que le témoignage de Tertullien, témoignage dont, cependant, en contrepartie, il livrerait la signification tout autre que celle que nous mentionnions. Qui plus est, Simmias pourrait avoir lui-même inventé le rêve en question.

⁶⁷ in Sextus Empiricus, *Contre les physiciens* I 20-21.

⁶⁸ cf. *Criton* 44a-b, *Phédon* 67c et 83a-b et *Timée* 71e, *Vie de Pythagore* 5, in Photius, *Bibliothèque* 249, Cicéron, *De la divination* I 30, Plutarque, *Sur la disparition des oracles* 432b-c, Homère et Pythagore, in Proclus, *Commentaire sur La République* III 129 22-26 et 130 13-14, et Homère, *Odyssée* XI 222.

⁶⁹ cf. *De la divination dans le sommeil* 463a31-b32 – cf. 464a32-35 et *Ethique à Eudème* VIII 2 1248a30-b3, où le rêve juste (*euthoneiros*), qu'effectue le mélancolique, individu à l'âme instable, est dit procéder d'un principe supérieur à l'intellect et à la délibération (*arkhên (...) kreittôn tou nou kai tês bouleuseôs*) (1248a33).

⁷⁰ cf. note 61.

Notes

I. – A) Concernant le sens à donner à cette tripartition et la question de savoir si le titre de roi ne s'applique qu'au *premier* – à propos duquel seul, en effet, il est mentionné explicitement, dans la lettre – ou bien à chacun des trois, le texte de *République* 595a-598d pourrait bien nous aider. En effet, dans ce passage, sont distingués trois types de personnages, disposés hiérarchiquement : d'abord l'artisan divin, placé au rang de *roi et de la vérité* (*basileôs kai tês alêtheias*) (597e), *qui a fait un seul lit* (il s'agit d'un exemple d'objet produit par lui (a)), *celui-là dont toute l'essence est d'être lit* (*epoiêsen mian monon auten ekeinên ho estin klinê*) (597c), puis l'artisan humain, à savoir tel ou tel artisan ayant fait tel ou tel lit, et enfin l'imitateur de l'œuvre du second, qu'est le peintre ou le poète. Une lecture minimale du texte – à savoir, surtout littérale – permet de douter que l'artisan humain imite l'œuvre de l'artisan divin (la Forme ou l'être réel), dans la mesure où il s'avère ni plus ni moins que *regarder vers les Formes* (diriger ou tendre son regard vers les Formes) (*pros tèn idean blepôn*) (596b) (à savoir vers les êtres parfaits devant être pris pour modèles) (nous verrons que la *Lettre II* utilise le même verbe, en 312e, pour nommer le rapport de l'âme à ce à quoi elle est censée être apparentée), autrement dit s'avère ni plus ni moins que s'efforcer de les regarder, de les considérer ; lecture que ne remet, d'ailleurs, pas nécessairement en cause celle de *Timée* 28a et 29a, où il est question de l'artisan divin qui, lui aussi, *a regardé [vers ce qui est immuable]* (*pros to kata tauta ekhon*) (...) *vers le modèle éternel* (*pros to aidion [paradeigma] eblepen*), mais dont nous avons, par ailleurs, suffisamment mentionné la dimension anthropomorphique et hypothétique, si ce n'est fictive – que l'emploi du verbe en question peut, d'ailleurs, sous-entendre – pour qu'un tel rapprochement puisse gêner notre lecture (au demeurant, étayée par des occurrences comme *Phédon* 99e, où *regarder vers les choses avec les yeux* – *blepôn pros ta pragmata tois ommasi* – est l'équivalent d'*essayer de les saisir avec l'un des sens* – *hekastêi tôn aisthêseôn epikheirôn heptesthai autôn* – et *Phèdre* 253a, où *regarder dans la direction du dieu* – *pros ton theon blepein* – est distinct du fait de *l'atteindre* – *ephaptomenoi autou*). En conséquence, l'artisan humain ne serait pas seulement, ni d'abord, voire pas tant, le producteur des objets fabriqués (sensibles) que celui des objets conçus (intelligibles) – sortes d'êtres intermédiaires que son regard intellectif rencontre, en étant censé être orienté ou s'orienter vers les Formes – c'est-à-dire qu'il serait l'auteur de la façon dont il se figure les êtres parfaits et uniques, autrement dit l'auteur des conceptions (*noêmata*) de ce que sont censés être ces derniers. Par ailleurs, même si le texte n'attribue explicitement la royauté et la divinité qu'au personnage du premier rang, il ne nous semble pas fautif, eu égard au texte lui-même, de les attribuer aussi aux personnages des rangs suivants (quitte à unifier la pluralité des artisans ou des imitateurs, nécessairement présents à chaque rang, en un unique et même artisan ou en un unique et même imitateur, dont le pouvoir s'étendrait sur toutes choses de son rang (b)), en ayant bien en tête qu'il s'agit alors de pseudo-royautés et de pseudo-divinités, à l'instar des pseudo-réalités sur lesquelles elles sont censées régner. Du reste, l'une des questions qui ne manquent pas de se poser, à la lecture de ce texte, est de savoir si le dieu, situé au premier rang, correspond au démiurge du monde sensible (et intelligible) ou s'il n'est dit artisan qu'au gré d'une allégorie consistant à offrir au lecteur l'idéal d'une action participant parfaitement de l'unité (le dieu ne produisant qu'un seul lit... et qu'un seul monde), alors même que ce même dieu serait, quant à lui, censé se trouver éternellement et exclusivement présent au milieu du réellement réel, tout aussi éternel (inengendré et inengendable) que

lui. Il est difficile de trancher, sans compter que les deux solutions pourraient bien paradoxalement être simultanément vraies, en vertu du fait que, comme nous l'avons rappelé, le dieu démiurge lui-même relèverait d'une conception humaine... inévitablement présente au deuxième rang, la représentation de la réalité du premier rang ne pouvant que relever d'une gageure. Pour plus d'éclaircissement sur cette question et sur le contenu général de ce passage de *La République*, voir la note 284 (et accessoirement, les notes 551 et 582) et 468 b de notre étude *Les objets mathématiques*.

a. – Exemple dont on notera, d'ailleurs – quoiqu'il s'agisse là d'une pure et simple hypothèse, qui plus est, sans véritable importance – qu'il pourrait bien n'avoir pas été choisi au hasard par Platon, tel un indice qu'il ne lui aurait pas déplu de laisser, dans le dialogue. Le lit, c'est ce sur quoi on s'allonge pour dormir... et rêver. Le fait qu'il soit un objet associé au principe démiurgique pouvant bien indiquer (connoter) que ce dernier relève d'une conception purement fictionnelle et purement anthropomorphique de l'origine de l'univers (ce qui, au passage, constituait bien une raison de choisir, comme exemple d'être produit, un artefact et non un être naturel). Interprétation que ne manque, d'ailleurs, pas de pouvoir appuyer le fait que le second exemple d'artefact produit par le dieu, que nous donne Platon, se trouve être une table... la table étant ce devant quoi on s'assied... pour écrire... l'auteur ayant pu ainsi signifier que son propre discours – notamment énonciateur du principe démiurgique, au livre X, et descriptif de la cité idéale, aux livres IV et V – ne relevait jamais que de l'exposé d'une sorte de rêve (comme on noterait, par écrit, un rêve, à la sortie du lit), ne constituait jamais qu'un *récit fabuleux* (*muthologêma* – conte), comme il le qualifie, d'ailleurs, lui-même, presque à la sauvette, aux livres II et VI (376d et 501e) (ce qu'on ne manquera pas de rapprocher de l'injonction de faire *une oeuvre d'art – mousikên* – qui est faite, plusieurs fois, en rêve, à Socrate, et que, à l'état de veille, se sachant philosophe et non *diseur de mythe – muthologikos* – celui-ci finit néanmoins par interpréter comme injonction d'inventer des *fables – muthoi* – cf. *Phédon* 60d-61b – cf. *ibid.* 61e, *La République* 548b et *Phèdre* 259d), voire, au mieux, jamais qu'un *discours vraisemblable* (*eikôs logos*) – comme il fera qualifier explicitement celui de Timée par Timée lui-même – et non un discours vrai. D'ailleurs, le fait de décrire le dieu créateur comme produisant un artefact renforce la dimension extravagante, pour ne pas dire onirique, de cette description (cf. note 582 des *Objets mathématiques*) – ce que, en outre, n'est pas pour atténuer le fait de le considérer aussi comme un roi démiurge, si, du moins, à l'instar de Numénios – d'ailleurs, en conformité avec la représentation commune traditionnelle – on associe bien préalablement la notion de roi (du reste, associée, par le même Numénios, exclusivement au *premier dieu – prôton theon* – tenu, par le même, pour *père du dieu démiurge – tou dêmiourgountos theou patera*) à celle de *celui qui ne fait aucune oeuvre* (*argon ergôn sumpantôn*) (*Sur le Bien*, in Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* XI 18 537b3-4 et c12-13) (cf. *Politique* 260c-e, où la *technique royale – tekhnê basilikê* – est définie comme *science prescriptive – gnôstikê epatiktikê* – et *autoprescriptive – autepitaktikê*). Au demeurant, on tiendra aussi compte du fait que l'attribution par Platon du nom de *roi* au premier dieu pourrait bien n'avoir été que relative, comme nous l'expliquons, dans la note 468 b de notre étude *Les objets mathématiques*, et comme ne peut, d'ailleurs, pas l'infirmier la mention, en *Philèbe* 30d, de l'existence d'une *intelligence royale* (*basilikon noun*), en une *âme royale* (*basilikên psukhên*), celle de Zeus – justement assimilable au deuxième dieu (cf. *infra*, fin de la note X c**) – censé régner sur l'univers entier (cf. *ibid.* 28c-e), quoique cette mention contrevienne à un dieu artisan, qu'est pourtant censé être le deuxième dieu, selon notre interprétation et celle de Numénios ; ambiguïté ou dilemme qui pourrait, d'ailleurs, avoir été à l'origine de la

distinction xénocratique entre Zeus Hypate et Zeus Néate, dont nous parlons, dans la note III.

b. – Chose d'autant plus facile à admettre que chacun d'eux, si ce n'est les deux indistinctement (cf. l'unification des deuxième et troisième dieux, selon Numénios – cf. note I C et *Les objets mathématiques*, note 582), constituerait un même et unique personnage en train de rêver et dont, par définition, le contenu du rêve – entre autres, nécessairement peuplé d'une pluralité (au moins potentielle ou latente) de personnages – ne pourrait que constituer, pour lui, l'ensemble de la réalité et, en outre, se trouverait être de l'ordre de la sensation aussi bien que de l'intellection ou encore du raisonnement (comme chacun peut en faire l'expérience, lorsqu'il rêve). Celui qui rêve est seul auteur et témoin de son rêve, lequel, qui plus est, est censé s'étendre à toutes les choses existantes ou, plus exactement, tenues pour telles. On connaît les mots d'Héraclite concernant rêve et réalité, Héraclite, dont la pensée joua vraisemblablement un rôle majeur dans la formation de Platon – Platon qui, à la mort de Socrate, selon Diogène Laërce, serait devenu l'ami et l'élève, outre du parménidien Hermogène, d'un disciple de l'Ephésien, Cratyle (ceux-là mêmes qu'il fera s'opposer, dans le dialogue *Cratyle*), connu pour avoir radicalisé la doctrine de son maître, en soutenant que le devenir perpétuel du monde sensible laisse celui-ci, non seulement hors de la portée de la science (point commun, s'il en est, avec le rêve, lequel, à la rigueur, peut contenir de la science, mais, par définition, acquise antérieurement, c'est-à-dire à l'état de veille), comme le pensait ce dernier (cf. *Théétète* 152d-e et 180d), mais aussi hors de la portée du jugement et surtout de la parole, censés saisir et formuler l'immédiat et le momentané ; Aristote lui faisant même rencontrer le disciple d'Héraclite et subir son influence doctrinale, avant sa rencontre avec Socrate, période pendant laquelle, de son côté, Diogène Laërce, rapportant un témoignage d'Alexandre de Milet, le fait adepte de la doctrine d'Héraclite ; autant d'informations qui peuvent être rapprochées du fait que, peu après la mort de Socrate, il aurait, selon Hermodore de Syracuse, cité par Diogène, rejoint l'école d'Euclide de Mégare, où étaient pratiqués la lecture de Parménide et l'examen dialectique, et donc, où pouvaient être pris en compte et traités les problèmes inhérents aux doctrines d'Héraclite et de Cratyle (cf. *Cratyle* 439c-440e et *Théétète*, réf. infra, Aristote, *Métaphysique* A6 987a32-987b1 et Γ5 1010a10-15, Diogène Laërce, *Vies et doctrines* II 106-107 et III 5-6 et 8, et Apulée, *La doctrine de Platon* I 2) (ce dont pourraient porter la marque deux textes, qui, d'ailleurs, ne sont pas sans se recouper, qui plus est, le second n'étant pas sans répondre à la problématique du premier : d'une part, en Plutarque, *Contre Colotès* 22-23, l'énonciation de la doctrine d'un successeur d'Euclide, Stilpon, selon laquelle la prédication – le jugement d'attribution – ne peut que consister à *affirmer le divers du divers – tous heteron heterou katégorountas* – et, à ce titre, qu'être impossible, et, d'autre part, en *Théétète* 181c-183b, le traitement de la doctrine de *ceux qui déclarent que tout se meut – tois ta panta phaskousin kineisthai* – qui établit, par induction, l'abstraction et la généralité de la *qualité – poiôtês*). Cet encadrement chronologique – que l'on pourra qualifier d'héraclitéen ou d'héraclito-parménidien – de la période proprement socratique pourrait indiquer un ressort profond de la pensée de Platon (ce que viendrait encore étayer notamment le témoignage d'Eudème de Rhodes, rapporté par Simplicius, en *Commentaire sur la Physique* 431 8, cité dans la note 100 d* des *Objets mathématiques*). Au demeurant, indépendamment même de l'accentuation de la doctrine d'Héraclite par Cratyle, il est à remarquer que, si le monde sensible est censé être commun à tous ceux qui y vivent, il est néanmoins vrai que ne peut pas l'être – en tout cas, systématiquement – sa représentation, à savoir l'opinion, dont il est, d'emblée, la cause (ce que, à notre époque, on

nommerait, par exemple, la *vision des choses* ou la *vision du monde*), opinion à laquelle tend, d'ailleurs, aussi à s'assimiler – en tout cas, n'évite pas parfaitement de s'assimiler – la science elle-même (cf. note V). Les pensées d'Héraclite les plus pertinentes, eu égard à la problématique qui nous intéresse, sont les suivantes : *Il y a pour les éveillés un monde unique et commun, mais chacun des endormis se détourne dans un monde particulier* (tois egrégorosin hena kai koinon kosmon einai, tôn de koimômenôn hekaston eis idion apostrephesthai) (fg. 9). *Alors que le discours vrai est universel, les nombreux vivent en ayant la pensée comme une chose particulière* (tou logou d'eontos xunou zôousin hoi polloi hôs idian ekhontes phronêsin) (fg. 7). *Les dormeurs sont ouvriers et co-ouvriers de ce qui se fait dans le monde* (tous katheudontas ergatas einai kai sunergous tôn en tôi kosmôi ginomenôn) (fg. 12). Sur l'importance probable, voire le rôle central probable, de la notion de rêve, dans la doctrine de Platon, voir notamment les derniers paragraphes du développement auquel se rattache cette note I.

B) Notre interprétation de la tripartition peut aussi s'appuyer sur l'exposé des trois Etats (*poleis*), effectué en Lois 739a-747e, où sont distingués : **1) au premier rang (...) la cité, la constitution et les lois excellentes, où se réalise absolument pour toute la cité le vieux dicton qui veut que « tout est réellement commun entre amis »** (prôtê (...) polis (...) kai politeia kai nomoi aristoi, hopou to palai legomenon an gignêtai kata pasan tèn polin hoti malista : (...) ontôs esti koina ta philôn) (739b-c), en un mot, l'Etat parfait – la cité eidétique – dont la description qu'en fait Platon, en 739b-d, en résumant purement et simplement son propos des livres IV et surtout V de *La République* (communauté des biens, des femmes, des enfants, des occupations et de l'éducation, désindividualisation des membres de la cité au profit de la seule individualité de l'Etat, unanimité absolue), laisse entendre qu'il ne s'agit que d'une caricature d'Etat unifié, purement et simplement irréalisable (caractéristique qui, d'ailleurs, ne manquait pas de s'exprimer, au moins sur le mode interrogatif, tout au long du fameux livre V de *La République* – cf. 452e, 471c et 472e-473a), la description de l'Etat parfait ne pouvant elle-même que relever d'une gageure. Cette irréalisabilité radicale laisse entendre que l'auteur tient son propos pour tel, comme s'il s'était ingénié, si ce n'est amusé (à ce propos, il convient de ne pas oublier la façon dont il nomme son propre discours, en ce domaine : *muthologêma* – discours fabuleux, conte – cf. note I A a – de même que le rapprochement qu'il effectue, à plusieurs reprises, dans son œuvre, entre le jeu et le sérieux – cf. note XII f), à produire une conception et une définition de ce qu'il sait assurément inconcevable et indicible, et, du même coup, à produire une forme excessive pouvant – voire devant – servir, bien plutôt que de modèle qu'il conviendrait, au moins, de tendre à faire passer dans la réalité, à la fois, de butoir et de repoussoir à toute prétention dans ce domaine (même si, bien sûr, on ne doit pas écarter complètement l'hypothèse qu'il aurait finalement obtenu ce résultat, à son insu et malgré lui, ce que peut, d'ailleurs, étayer le fait qu'il ne semble tenir, au pire, son propos que pour *discutable* – *amphisbêtêtos* – cf. 636a, 702d et 745e). Considération méliorative que – malgré ce que nous venons de dire, dans la parenthèse – n'est paradoxalement pas sans étayer le fait qu'il semble avoir radicalisé son propos, depuis *La République*, en indiquant que les fameux principes devraient concerner tous les membres de la cité et non plus seulement les Gardiens (On retrouvera un procédé comparable, voire complémentaire ou subsidiaire, à propos de l'Athènes idéale, dans le mythe de l'Atlantide – procédé complémentaire ou subsidiaire, dans la mesure où, cette fois, le produit de l'imagination n'a rien de répugnant, du moins comparé à la société imaginée dans *La République*, et tendrait donc à susciter une certaine foi, en mesure de transcender les conceptions humaines hasardeuses du Bien – cf. *Les objets mathématiques*, note 276 B a – de son côté, en *Banquet* 189d-193d, le mythe de

l'androgynie s'assimilant assurément au procédé, dans sa forme la plus répulsive – évidence que Platon ne se prive d'ailleurs pas d'assumer ouvertement, en le faisant prononcer par l'auteur comique Aristophane, dont les avertissements sur le sérieux du contenu de son discours – cf. 189b et 193d-e – n'ont, tout au plus, qu'une fonction pratique visant à assurer le bon déroulement des prises de parole successives des participants au banquet, que le rire ne doit pas venir perturber, ainsi qu'une fonction ironique, l'auteur se tournant lui-même en dérision, à son insu et malgré lui, à l'instant d'exprimer sa prétention à produire une œuvre sérieuse, mais dont le contenu s'avère finalement ni plus ni moins qu'inepte) ; **2**) au deuxième rang, *l'Etat que nous avons, à cette heure, entrepris de fonder* ([*tên politeia*] de *nun hêmeis epikheirêkamen*) (739e), à savoir sous l'espèce même des *Lois* (notamment les livres IV et V, et notamment 739e-747e), que lui, Platon, est en train d'écrire – en quoi, est parfaitement désigné l'Etat qui est purement et simplement de l'ordre de la représentation, *du discours* (*tô logôi, kata logon*), et, implicitement, de l'intellection (ce que l'on appellera proprement la Constitution) (sous réserve de ce que nous disons, plus bas, de la réalité de ce deuxième Etat, qui englobe aussi le troisième, en vertu du fait que l'intelligible n'est jamais absolument séparé du sensible et jamais exempt d'avoir à le prendre en compte, pour ne pas dire en charge) ; Etat dont il n'est pas étonnant, d'une part, qu'il occupe l'essentiel de son propos, au moment même d'exposer les trois sortes d'Etat (le premier étant, comme on l'a dit, proprement inconnaissable et inatteignable, et le troisième, comme on va le dire, intrinsèquement indéterminé et indéterminable, au sens d'inachevé et inachevable), et, d'autre part, que la détermination proprement mathématique y soit omniprésente (746e-747a étant, à cet égard, tout ce qu'il y a de plus explicite et principiel). Cet Etat est dit être *deuxième pour l'unité* (*hê mia deuterôs*) (739e), affirmation qui fait sans doute allusion au fait que l'unité véritable et première, propre à la réalité eidétique (l'Etat eidétique), ou, du moins, censée en être le principe (la voie) d'accès, est bien l'unité impensable et irréprésentable, l'unité non mathématique – ni arithmétique, ni géométrique – et non mathématisable, l'unité deuxième n'étant d'ailleurs pas sans trouver une belle illustration de sa fausseté (secondité et divisibilité), autrement dit du fait qu'elle est dyadique, dans le fait qu'elle est, comme on l'a déjà évoqué, celle d'un Etat duel, le deuxième Etat étant, en effet, lié au troisième, au point qu'ils en constituent, à eux deux, un seul, comme Platon lui-même nous avait mis sur la voie de l'admettre, dès le début du livre, au moment où il distinguait ce qui est supérieur et divin et ce qui est inférieur et humain, ce qui est humain étant ce en quoi se renouvelle la division entre supérieur et inférieur (726a-727b sq.) (Unité dyadique de l'Etat à considérer, bien sûr, parallèlement à ce que nous disons, par ailleurs, des deuxième et troisième dieux qui n'en font qu'un, notamment conformément au commentaire de Numénios – cf. note I C). Enfin, la situation de cet Etat au deuxième rang, autrement dit le fait que cet Etat ne soit pas le meilleur, n'est admissible ou avouable que pour qui n'est *pas habitué à un législateur qui ne soit pas un tyran* (739a), autrement dit que pour qui ne vit pas sous le règne de quelqu'un se prenant pour le principe absolu, et conditionnant (contraignant) plus ou moins ceux sur qui il règne, soit à s'y résigner, soit à y adhérer, autrement dit sous le règne de quelqu'un se prenant pour un être en mesure de rendre toutes choses belles et bonnes, autour de lui (en quelque sorte, de les ramener à l'ordre eidétique) – en réalité, ni plus ni moins qu'à son gré et à son aune exclusifs, à sa guise – et persuadant plus ou moins ses sujets qu'il en est bien ainsi. Il convient, en effet, de bien relever la différence existant entre la mention, en 709e, d'un tyran vertueux (intellectuellement et moralement) soumis au législateur (à savoir au philosophe, qu'est Platon lui-même) – tyran qui, s'il est toujours *celui qui, dans la cité, exerce son autorité, selon ses propres vues* (*arkhôn poleôs kata tên eautou dianoian*), pour reprendre la

définition du tyran donnée en *Définitions* 415c, n'en est pas moins désormais celui dont les vues sont devenues celles du philosophe – et la mention, en 739a, d'un tyran ordinaire, c'est-à-dire vicieux (ordinaire, en ce qu'il est vicieux, puisqu'il s'agit du tyran dont quiconque a déjà pu faire l'expérience), qui s'identifie au législateur, dans la mesure même où il en fait office : dans le premier cas, le tyran règne exclusivement sur la cité du troisième rang, à laquelle il lui revient de faire appliquer, vaille que vaille, les préceptes édictés par le législateur ; dans le second, il règne sur la cité totale (i.e. la cité en laquelle, les trois rangs sont prétendument confondus) ; du même coup, on ne doit pas se méprendre sur l'autre mention, en 735d – intermédiaire aux deux précédentes, selon la chronologie du texte lui-même – du tyran qui est un législateur, en charge de purifier le corps social des éléments inférieurs (mauvais), dont la présence est nuisible à la beauté et à la bonté de l'ensemble et de chacun des autres éléments, dans la mesure où cette mention intervient avant la bifurcation de l'exposé (en 739a) qu'est le recours à la « tripartition » de l'Etat, autrement dit dans la mesure où elle intervient ni plus ni moins qu'à titre d'hypothèse ou d'aporie, dont il ne fait guère de doute que Platon estime ensuite devoir se défaire, étant probablement aussi gêné par cette tournure eugéniste de l'exposé qu'a pu l'être le lecteur lui-même (gêne, d'ailleurs, probablement d'ordre, avant tout, purement intellectuel, chez Platon, pour qui il ne peut que s'agir d'une véritable absurdité : comment enlever de la réalité humaine, ce qui est le substrat et le principe à la fois d'elle-même et de sa propre déficience : la dyade indéfinie, le défaut, la matière ?) ; 3) enfin, au troisième rang, *l'Etat que, s'il plait à Dieu, nous mènerons à bien* (*ean theos ethelêi, diaperanoumetha*) (739e) (a), affirmation qui n'est autre qu'une évocation de l'Etat qui, spontanément, a lieu dans les faits ou aura lieu dans les faits – on pourrait dire l'Etat en chair et en os – et dont la conduite et l'achèvement, conformément à l'Etat du second rang, sont soumis à un si grand nombre d'aléas et de vicissitudes, que l'invocation de Dieu n'est sans doute pas de trop (cf. 712b), et que, comme il est dit au livre IV (709a-d sq.), la technique la plus évoluée et la tyrannie la plus vertueuse et la plus chanceuse (notamment quant au législateur qui est mis à sa disposition) seront toujours susceptibles de s'y révéler déficientes, insuffisantes ; ce qui est encore souligné, en ce même livre V (745e-746d), avec comme conséquence l'amendement inévitable, au moins dans les faits (autrement dit, quant à l'action – *ergon*), du second Etat.

a. – *Quant à celui du troisième rang, après cela, s'il plait à Dieu, nous le mènerons à bien* (*tritên de meta tauta, ean theos ethelêi, diaperanoumetha*). De prime abord, on pourrait penser que le texte recèle, ici, une ambiguïté, le verbe *diaperainô* pouvant se traduire par *mener à terme* ou par *exposer* (*raconter, traiter*) *jusqu'au bout* (certains traduisant, d'ailleurs, en une solution intermédiaire, par [*l'Etat*] *dont, s'il plait à Dieu, nous traiterons plus tard*). Il reste que, dans la mesure où, dans ce passage du livre V (que désigne manifestement la mention *après cela – meta tauta* – et sur lequel il est donc censé faire porter exclusivement son jugement), Platon n'a pas encore entamé l'exposé de l'Etat en question (Notons, d'ailleurs, au passage, que, dans le cas contraire, il conviendrait de traduire par *l'Etat dont, s'il plait à Dieu, nous achèverons plus tard l'exposé – ou le traitement*), la première traduction semble s'imposer : il s'agit vraisemblablement, dans son esprit, de la réalisation concrète de l'Etat et non de sa formulation (même si, a priori, cette dernière peut être tenue pour préalable indispensable à la première). Du reste, au cas où l'on choisirait la deuxième traduction, il conviendrait alors de relever une incohérence de la part de l'auteur, dans la mesure où l'on peut, malgré tout, tenir pour certain que l'exposé en question a déjà été effectué, au livre antérieur (livre IV, dans son intégralité) (du moins, quelque peu effectué, dans la mesure où,

en fait, un véritable exposé de ce type devrait prendre la forme d'un récit épousant les moindres singularités et les moindres contingences constitutives du cours de l'humanité, autrement dit prendre la forme d'une sorte de roman irréalisable, pour ne pas dire impossible même à commencer) – incohérence qui, au passage, pourrait, à la rigueur, être admise comme étant une nouvelle preuve de l'inachèvement des *Lois*.

C) Concernant plus particulièrement la réalité du premier rang, on pense au jugement suivant d'Aristote : (...) *Sur la question de savoir quelle science a droit au nom de Sagesse (khrê kalein tôn epistêmôn sophian) (...) en tant qu'elle est la science souveraine et dominatrice, à laquelle il est juste que les autres sciences obéissent sans réplique, comme des servantes (hêi men gar arkhikôtatê kai hêgemonikôtatê kai hêi hôspe doulas oud'anteipein tas allas epistêmas dikaion), c'est la science de la fin et du Bien (hê tou telous kai tagathou toiautê) qui devrait recevoir pareille dénomination (les autres choses n'existant qu'en vue du Bien) (toutou gar heneka tallâ). D'un autre côté, en tant que la Philosophie a été définie comme la science des premières causes et de ce qui est connaissable par excellence (hêi de tôn prôtôn aitiôn kai tou malista epistêtou diôristhê einai), c'est la science de la substance formelle qui serait la Sagesse (hê tês ousias an eiê toiautê) (Métaphysique B2 996b8-13) (Sur la primauté, la séparation et la causalité du Bien, cf. *Ethique à Eudème* I 8 1217b1-15 et 1218a36-b27, et sur la notion de sagesse, cf. *ibid.* VIII 1, et, *infra*, note X d**). Néanmoins, cette distinction entre science du Bien (cause finale) et science de la Forme (cause formelle) est étrangère à la pensée de Platon (jusque dans le contexte de la création démiurgique, qui en apporte même la preuve éminente, l'univers engendré n'y étant dit être bon et divin que relativement à l'univers qui lui sert de modèle et qui est seul à être absolument bon, car notamment inengendré – autrement dit, non soumis à la génération et à la corruption – autrement dit encore, seul à être le Bien en soi ou Bien réellement réel). Selon Platon, le Bien ne peut être connu qu'indifféremment de ce dont il est l'effet, ou, plus exactement, que dans le prolongement rétrocessif de – le retour à – ce dont il est l'effet et qui n'est autre que lui-même, en son évidence (*idea*) (cf. *Les objets mathématiques*, II 2 A) – autrement dit qu'en tant que son effectivité est éternelle, à laquelle il s'identifie absolument. Il n'est donc fin, tout au plus, que pour la connaissance – autrement dit, qu'au gré d'une assimilation ou appropriation (au sens où l'on s'y approprie – s'y rend propre – soi-même) – laquelle s'actualise toujours plus (du moins, est censée s'actualiser toujours plus), au gré de la connaissance progressive de la réalité du Bien, qui est éternelle, *le Bien (étant) lui-même éternellement (to agathon autôi einai aei) (Le Banquet 206a)*. En cherchant à savoir, l'homme cherche plus qu'à obtenir une simple satisfaction d'ordre intellectuel, il cherche à accéder à un ordre tout autre que celui qui, précisément, légitime la division de la science en science de ce qu'il faut savoir pour savoir (cela constituerait-il même un modèle induisant l'action d'apprendre) et science de ce qu'il faut faire (ce qui reste à faire et à savoir faire), laquelle division, d'ailleurs, n'est pas aussi tranchée qu'il peut paraître, de prime abord, outre du fait qu'il y aura toujours modèle et donc forme (représentation ou concept) de ce qui est à faire (s'il est bien vrai qu'il y a toujours à faire), du fait que l'action est couramment le motif (principe) d'une recherche de ce qui reste à savoir, en vue de l'action elle-même (de son achèvement) aussi bien qu'en vue du pur savoir (cf. *Charmide* 172c-175a) ; toutes considérations qui reviennent à dire que, en cherchant à savoir, l'homme cherche à accéder à l'ordre de la pleine et entière réalité, lequel, manifestement, lui demeure inaccessible, indifféremment du fait qu'il ne connaît pas suffisamment l'évidence du Bien ([tên tou agathou idean] oukh hikanôs (oiden)) (*La République* 505a) (cf. Cicéron, *Premières Académiques* II 9 29). Le paradoxe est que, s'il venait à connaître pleinement et entièrement celle-ci, tout ce qu'il tenait*

en estime, en vue d'elle (à savoir, les moyens censés permettre de l'atteindre – par exemple, la médecine), n'existerait plus, pour la simple raison que c'était la présence du Mal, la condition mauvaise (la maladie), qui la lui faisait apparaître estimable, désirable, utile, autrement dit qui justifiait sa présence, comme tel (ibid 505a-b, *Philèbe* 21c-22a et *Lysis* 218c-222a). Au moment d'expliquer pourquoi Aristote n'a pas rendu compte de la doctrine de Platon comme faisant état du Bien, et comme cause efficiente et comme cause finale, alors que ce dernier est pourtant censé avoir mentionné, d'une part, la *tâche de découvrir et faire connaître le fabricant et le père de l'univers*, et, d'autre part, *qu'autour du roi, toutes choses existent : c'est en vue de lui qu'elles sont toutes* (cf. *Timée* 28c et *Lettre II* 312d), Alexandre d'Aphrodise n'a donc pas tort d'avancer l'hypothèse selon laquelle [Platon] *n'aurait pas fait [du Bien] une cause des choses inscrites dans la génération et la corruption (tôn en genesēi kai phthorai ou tithetai tauta aitia)* (*Commentaire sur la Métaphysique* I 6 60 14-15), qui plus est, tout en pouvant, du même coup, laisser entendre qu'il soupçonne judicieusement le contenu véritable de sa doctrine : d'une part, la fiction démiurgique comme simple moyen de se représenter la création de l'univers et d'en rendre compte, création qui n'en reste pas moins éternelle, à savoir inaccessible à toute approche spatio-temporelle et hylémorphique, et, d'autre part, la réalité et la science véritables qui ne peuvent s'offrir qu'identiquement, en la plénitude et l'entièreté (plutôt qu'en l'achèvement, qui implique une déficience antérieure) de l'être lui-même. Pouvant servir à étayer notre propos, on trouve, chez Alcinoos, le jugement suivant : *Le bien est un principe de ce qui est avantageux, et ce principe dépend du dieu (toi tēs ôpheleias arkhê to agathon, touto de ek theou êrtêtai) : ce serait donc faire s'accorder la fin avec le principe que de s'assimiler au dieu (akolouthon oun têi arkhêi to telos ein an to exomoiôthênai theôi), au dieu, évidemment, qui est dans le ciel, et non pas, par Zeus, au dieu supracéleste, qui n'a pas de vertu, mais qui est meilleure qu'elle (theôi dêlonoti tôi epouraniôi, mê tôi ma Dia huperouraniôi, hos ouk aretên ekhei, ameinôn d'esti tautês) : de sorte que l'on peut dire, avec raison, que le malheur est une mauvaise disposition de notre démon, et le bonheur, une bonne disposition de notre démon (hothen orthôs an tis phain tên men kakodaimonian tou daimonos einai kakôsin, tên de eudaimonian tou daimonos euexian)* (*Enseignement des doctrines de Platon* XXVIII 181 41-182 1 – sur l'origine xénocratique de cette doctrine, cf. Aristote, *Topiques* II 6 112a36-38 et Plutarque, *Questions platoniques* VIII, cité infra, en note III). Où il apparaît clairement qu'au rang du premier dieu – dieu qui se tient au-delà du ciel (i.e. du monde engendré) (rang inaccessible à l'homme – cf. ibid. IV 154 21-29 (a)) et dont dépend le principe, à savoir le deuxième dieu lui-même, auquel il conviendrait de s'assimiler et qui est vraisemblablement l'Intellect (à savoir l'intellect démiurgique) (comme on le trouve établi chez Numénios – cf. *Les objets mathématiques*, note 582 – et chez Alcinoos lui-même, cf. ibid. XXVII 179 39-42, et comme cela est manifestement sous-entendu en *Phèdre* 247c-e, où le dieu dont la pensée – *dianoia* – (est) *nourrie d'intellection et de savoir sans mélange – nôti te kai epistêmêi akêratôti trephomenê* – est évidemment situé au second rang, d'où il est censé contempler ce qui se tient dans le lieu supracéleste – *ho huperouranios topos* – rang du premier dieu – ce qu'il ne peut faire qu'en recevant l'objet de sa contemplation, sous la forme de vertus – Justice et Sagesse – et non parce qu'il s'agirait, en soi, de vertus – lesquelles, en effet, sont corrélatives aux vices – ce que corrobore, d'ailleurs, *Banquet* 212a, où celui qui est censé avoir contemplé le Beau en soi et être entré en contact avec le réel authentique – *to alêthês – engendre – genesthai* – des vertus – véritables et non simulées – qu'il n'a donc pas trouvées présentes en ce dernier – cf. infra, dans notre développement auquel se rattache cette note I, notre commentaire sur *Théétète* 176a-c – à rapprocher d'Aristote, *Ethique à Nicomaque* VII 1 1145a22-27 et *Grande Morale* II 7, 2, et Plotin, *Ennéades* I 2 6) (b) – au rang du premier dieu, donc, rien n'est à faire, ni à savoir (du moins, au

sens que, inévitablement, nous donnons à ces termes et qui, d'ailleurs, implique toujours qu'il reste à savoir et à faire, autrement dit qui implique toujours que rien n'est su ni fait parfaitement, dans la mesure où, précisément, *tout* n'y est pas... de ce qui ne fait qu'un – ne serait-ce qu'en vertu de l'incertitude qu'il demeurât, en définitive, du connaissable et du faisable, au-delà du connu et du fait, afin que tout soit connu ou fait. C'est pourquoi résonne assurément comme un enseignement platonicien le propos suivant, qu'Aristote nous dit, d'ailleurs, de façon plutôt sibylline, avoir trouvé écrit dans le discours (*en tõi logõi geggramenon*), en pouvant faire ainsi allusion à l'un des traités *Sur le Bien* (*Peri agathou*) (probablement le sien) dans lesquels les principaux auditeurs de Platon rapportèrent et traitèrent individuellement l'enseignement de ce dernier sur la question : *la Forme même du Bien n'est utile à aucune science ou elle l'est également à toutes ; en outre, elle n'est pas faisable* (*ê gar oudemiai khrêsimon auto to tou agathou eidos ê pasais homoiôs, eti ou prakton*) (*Ethique à Eudème I 8 1218a36-37*) (où l'usage du terme *eidos*, et non *idea* comme on pouvait s'y attendre, est, au demeurant, des plus révélateurs et vient corroborer notre distinction établie dans la note 3 des *Objets mathématiques*). De son côté, dans le texte que nous avons cité précédemment, Alcinoos peut laisser supposer qu'une certaine divinisation demeure à la portée de l'homme, dans la mesure où croître en vertu demeure évidemment possible et tend à faire accéder à la vertu suprême pleine et entière, à savoir la Sagesse (*sophia*), dont est censé disposer l'Intellect divin (le deuxième dieu), lequel se tient au principe de l'univers – or, à supposer qu'elle puisse avoir lieu complètement, cette accession n'implique, de toute manière, qu'un changement de degré et non de nature, en vertu de quoi il ne peut donc s'agir que d'une pseudo-divinisation (assimilation au deuxième dieu et non au premier). Sur le premier et le deuxième dieux, voir aussi *Les objets mathématiques*, II 2 A.

a. – Texte d'Alcinoos dont on remarquera qu'il recoupe exactement notre identification des trois rois : *La raison (ho logos) se présente sous deux formes : l'une est totalement insaisissable et certaine (pantelôs halêptos te kai atrekês), l'autre est à l'abri de l'erreur dans la connaissance des réalités expérimentables (kata tèn tòn pragmatôn gnôsin adiapseustos) ; la première appartient au dieu (premier roi) et ne peut pas appartenir à l'homme (theôi dunatos, anthrôpôi de adunatos). Cette dernière, elle aussi, présente deux formes : l'une concerne les intelligibles (peri ta noêta) (deuxième roi), l'autre, les sensibles (peri ta aisthêta) (troisième roi) ; celle qui concerne les intelligibles est la science ou raison scientifique (epistêmê te kai epistêmonikos logos) ; celle qui concerne les sensibles est la raison opinative ou l'opinion (doxastikos te kai doxa). Si, par ailleurs, on prend en compte le témoignage de Proclus selon lequel Numénus fait correspondre le troisième dieu à l'intellect qui use de l'intelligence discursive (ton dianoooumenon) (Commentaire sur le Timée III 103) (voir le reste de la citation, dans la note 582 des *Objets mathématiques*), on tiendra compte du fait que Platon considérait le nom *discursion* (*dianoia*) comme un nom qui marque plus d'évidence que celui d'opinion et plus d'obscurité que celui de science (enargesterou men ê doxês, amudroteron de ê epistêmês) (*La République* 533d), raison pour laquelle il l'attribuait aux disciplines mathématiques (*mathêmatikai tekhnai*), plus directement et profondément impliquées dans la *khôra* (espèce difficile et obscure – *khalepon kai amudron eidos* – *Timée* 49a) que ne l'est la science proprement dite (censée pouvoir être celle des *eidê*, mais étant, en fait, celle de leurs substituts que sont leurs représentations noétiques) – intermédialité sémantique marquant une communauté de présence (ou connaturalité) de la pensée du deuxième dieu et de celle du troisième et garantissant l'unité des deux, voire l'unité des deux dieux eux-mêmes, comme l'entendait justement Numénus. Il reste qu'il convient sans doute de placer les mathématiques proprement dites (i.e. pures, voire appliquées, et non concrètes) au rang du*

deuxième dieu, le troisième ayant forcément à considérer le produit ultime de l'action démiurgique, à savoir les *aisthêta*, parmi lesquels il doit donc inévitablement se trouver, en tant que lui-même doté de la faculté sensitive et opinative (à moins d'admettre que cette faculté ne soit exclusivement réservée à ceux que Platon nomme les *dieux jeunes* – *neoi theoi* – dieux récents censés n'être autres que, outre les astres, les dieux de la mythologie traditionnelle et, à ce titre, sans doute d'une divinité moindre – notamment précaire – que celle de leur principe et cause, leur père, le dieu démiurge principal, et qui semblent bien avoir été plus directement chargés par celui-ci de la production du corporel proprement dit, du moins celui propre aux trois espèces de vivants autres que les astres – lesquels astres sont garants de l'harmonie et donc de l'indissolubilité de l'univers, sous réserve de la volonté divine transcendante – : l'espèce ailée, l'espèce aquatique et l'espèce dotée de pieds – cf. *Timée* 40d-43a).

b. – Il convient néanmoins de prendre en compte que le dieu qu'évoque Platon, en ce passage du *Phèdre*, n'est qu'un dieu cosmique, parmi d'autres, lesquels, à la suite de Zeus, sont en mesure de parvenir *sur le dos du ciel* (*ho tou ouranou nôtos*) pour y contempler *ce qui est réellement réel* (*ho estin on ontôs*), cela même qui est en mesure de se dérober à leur regard, au gré de la révolution de la sphère céleste elle-même (autrement dit, au gré du devenir, serait-il régulier) (cf. *Timée* 41e). Autrement dit, si on le rapporte au dieu démiurge, il s'agit d'un dieu dont la fonction est de surveiller et de préserver l'ordre du monde voulu – en tout cas, établi – par celui-ci (cf. les considérations de Xénocrate sur Zeus, en note III). Quant au fait que Platon aurait admis l'existence d'un dieu qui se tient au-delà de la vertu et, du même coup, au-delà de la mathématisation du Bien (cf. *Les objets mathématiques*, I 1 D), il permettrait d'expliquer diverses considérations présentes notamment aux livres VI et VII de *La République* et aussi dans le commentaire d'Aristote sur la doctrine de Platon – voire dans son témoignage sur cette même doctrine, dans la mesure où, selon nous (comme nous en avons déjà rendu compte), *Ethique à Eudème* I 8 1218a25-29 (et, plus largement, l'intégralité de I 8) concerne bien directement Platon. Le fait que le Bien soit dit avoir un *rejeton* (*ekgonos*) : le Soleil – sans doute plus métaphorique qu'autre chose – (cf. *La République* 508b-c) va de pair avec le fait qu'il soit ce à quoi les êtres (à savoir, d'une part, hypothétiquement, les eidétiques, et, d'autre part, assurément, les intelligibles) doivent non seulement d'être connus (à l'instar du Soleil, qui éclaire), mais encore d'exister et d'être ce qu'ils sont (à l'instar du Soleil, qui fait naître et croître) (cf. *ibid.* 509b, cit. infra), mais alors même que ce qui est en mesure d'être désigné plus adéquatement – autrement dit de manière moins métaphorique – comme rejeton est le nombre (*to arithmon*), lequel est dit *tendre vers* (*ephiesthai* – viser, désirer) l'Un (comme vers son principe) (cf. *Ethique à Eudème* *ibid.*, *Ethique à Nicomaque* I 4 1096a11-22 et *Philèbe* 20d et 53d-54c) – en quoi, ce dernier se trouve bien être le substitut du Bien, dans l'ordre intelligible, et, du même coup, rejeton lui-même (i.e. rejeton éminent et absolument primitif et, du reste, paradoxalement, insaisissable – cf. seconde partie du *Parménide*) (Pour s'aider à comprendre la nature de ce double *rejet*, on peut avoir recours à l'image des rayons du Soleil, dont la pluralité – i.e. le nombre – procède du Soleil en soi – assimilable à l'unité – et sont, en contrepartie, censés pouvoir faire retour vers le principe lui-même, lequel, dans l'absolu, n'est pas le Soleil – ou l'Un – mais, au-delà du Soleil – ou de l'Un – le principe eidétique, situé au-delà du sensible et de l'intelligible, puisque au-delà de leur principe, qu'est l'Un – lequel n'est ni mathématique, ni mathématisable, autrement que dans son rapport à la Dyade, et donc se ramène, en soi, au *non étant* – *mê on* – si ce n'est, du reste, à *l'unité par delà l'étant*, *pur agir* et *acte d'être* – cf. infra). Qu'Aristote, qui

rapporte cette tension du nombre vers l'Un comme étant défendue par d'autres que lui, tienne à préciser qu'il y voit une *démonstration hasardeuse* (*parabolos apodeixis*) – hasardeuse, en ce qu'elle n'explique pas bien en quoi consiste cette tension et en ce qu'elle l'identifie à du désir, désir dont il reste à prouver qu'il appartient bien au nombre – devant alors se comprendre comme étant, au moins partiellement, une sorte de retour implicite à l'envoyeur : toi, Platon, qui parle du Soleil comme d'une métaphore du Bien, voire de l'Un (l'Un en soi et non l'Un intelligible, nécessairement dyadique), dont tu fais le principe et la fin du nombre (et du nommé), considère que c'est plus encore ce que tu tiens précisément pour être le rapport du nombre à l'Un, et que tu tiens pour un rapport de désir, qui relève de la métaphore, qui plus est, d'une métaphore dommageable, eu égard à la recherche de la vérité, en son exigence rationnelle (puisque tel est bien sous cet angle qu'Aristote semble la juger). Dans le cadre d'une telle conception platonicienne de la transposition (représentation) intellectuelle du Bien en soi, sous l'espèce de l'Un, s'expliquent alors parfaitement des affirmations comme les suivantes, habituellement considérées comme plutôt énigmatiques : *Lorsque, par la pratique du dialogue, sans recourir à aucun des sens (tôi dialegesthai epikherêi aneu pasôn tôn aisthêseôn), on s'efforce, au moyen de la raison, de prendre son élan jusqu'à ce qu'est chaque chose en elle-même (dia tou logou ep'auto ho estin hekastou horman) ; lorsque l'on ne se départit point de cet effort, que l'on n'ait auparavant saisi par la seule intellection ce qu'est le Bien en lui-même (auto ho estin agathon autêi noêsei labêi), alors on est rendu au terme de l'intelligible (gignetai tôn tou noêtou telei) (La République 532a-b). Dans la région du connaissable, tout au bout (en tôn gnôstô teleutaia), l'Evidence du Bien, que l'on a de la peine à voir (hê idea tou agathou kai mogis horasthai), mais qui, une fois vue, apparaît au raisonnement comme étant, en définitive, la cause universelle de toute exactitude et de toute beauté (ophtheisa de sullogistea einai hôs ara pasi pantôn hautê orthôn te kai kalôn aitia) (ibid. 517b-c). Ce que l'on a de la peine à voir, n'est-ce pas précisément l'Un, cela seul qui est censé être exclusif de quelque étendue que ce soit ? Auquel cas, sa vision se ramène à la vision immanente à l'acte ultime de l'intelligence s'autosaisissant (acte que cette vision constitue intégralement), en tant que saisie de l'unité irréductible, qui est, à vrai dire, plutôt point de fuite de l'intellection (vers l'eidétique) que, non seulement unité réelle, mais unité simplement dyadique et statique – unité pouvant néanmoins être saisie et tenue artificiellement pour – autrement dit postulée – ultime et, en cela, pour réelle, sous l'espèce de la ligne insécable (telle que l'entendait Xénocrate), qui est bien censée être – en tant qu'unité principielle – ce par quoi l'être (composé) est connu, ce par quoi il existe et ce par quoi il est ce qu'il est (i.e. de quoi il est constitué ou composé) (cf. note V) ; à moins qu'il ne s'agisse justement – de façon encore plus invisible (n'étant alors plus que négativement visible) et de façon probablement plus conforme à la pensée authentique – en tout cas, ultime – de Platon – de l'Un qui, avec encore plus d'évidence que dans le cas précédent (à l'instant où il n'y a plus rien à voir positivement), n'est pas (en soi), n'étant pas même l'Un indéfiniment divisible (i.e. réductible à un *plus un* ou *plus véritablement un*) mais l'Un auquel s'identifie (si ce n'est, se substitue) l'acte d'être (*to einai*) ou pur agir (*to energein katharon*), situés au-delà de l'essence et de l'étant (*epekeina ousias kai ontos*) (et dont on admettra qu'ils sont privés de la moindre détermination) (cf. *Les objets mathématiques*, II 2 A)*. En somme, ce ne sont pas seulement les nombres qui tendent vers l'Un, mais encore, ultimement, l'Un lui-même qui tend vers l'eidétique, lequel est, en soi, a-mathématique, quitte à ce que, au travers de cette tension, il ne s'avère pouvoir être tout au plus et tout au moins que cet Un-agir et Un-être, à la racine du déploiement de l'eikonique, c'est-à-dire à la racine de la génération. Ainsi, *pour les connaissables, ce n'est pas seulement, disons-le, d'être connus qu'ils doivent au Bien (kai tois gignôskomenois toinun mê monon to gignôskesthai phanai hupo tou agathou pareinai), mais de lui ils**

reçoivent, en outre, et l'existence et l'essence (*alla kai to einai te kai tèn ousian hup'ekainou autois proseinai*), quoique le Bien ne soit pas essence (*ouk ousias ontos tou agathou*), mais qu'il soit encore au-delà de l'essence, surpassant celle-ci en ancienneté et en pouvoir (*all'eti epekeina tès ousias presbeia kai dunamei huperekhontos*) (ibid. 509b), affirmation qu'il est alors possible de comprendre de deux manières, voire trois, tel que nous ne doutons pas que Platon en laisse sciemment la possibilité : soit comme évoquant le Bien en soi, situé dans l'au-delà absolu, inaccessible, qu'est la réalité eidétique (inengendrée et inconnaissable), au-delà dont il ne se distingue pas, étant, à la suite, principe (modèle) de la réalité engendrée et connaissable (d'abord intelligible, puis sensible) (le terme *ousia* ne servant à désigner, en l'occurrence, dans ce passage, que cette réalité-là, comme le sous-entend, d'ailleurs, la temporalité du rapport entre le Bien et la réalité, celui-là étant plus ancien que celle-ci) – étant ainsi le père dont il est question de remettre à plus tard le récit (*diêgêsis*) le concernant, en lui substituant, pour l'heure, celui concernant le fils, à savoir le rejeton, qu'est censé être le Soleil (cf. ibid. 506e), mais qu'est plus sûrement l'Un lui-même, lequel ne peut, d'ailleurs, vraisemblablement pas être l'objet d'un récit, excepté, de façon tout à fait rudimentaire, en son assimilation à l'Un-agir et Un-être (*einai*) (au demeurant, cet échelon du fils pouvant se ramener, voire s'assimiler, à l'échelon du démiurge, le récit le concernant étant alors l'exposé mathématique et démiurgique censé rendre compte du réel, tel qu'on le trouve précisément dans la suite de *La République* et dans le *Timée*, et dont l'inaccessibilité de l'Un lui-même et de l'eidétique se trouverait être principe et cause – sur cette question, voir notamment *Les objets mathématiques*, note 582) ; soit comme évoquant son substitut, le rejeton véritable – l'Un – dont on a, en effet, tout lieu de penser qu'il n'est pas une réalité (*ousia*) (engendrée) mais qu'il se situe au-delà de la réalité (engendrée), dans la mesure où il est continuellement cela même que l'intelligence tend à saisir – au travers du fait de tendre à saisir l'eidétique – et dont elle ne recueille qu'une sorte d'aperçu, à savoir ce qu'elle tient pour l'Un lui-même – à savoir, soit sa représentation sous l'espèce de la ligne réalisée tenue pour insécable – et qui n'est autre que son propre acte ultime (au-delà duquel, elle ne peut plus rien penser, n'a plus rien à penser, positivement) – soit sa représentation fugace et incertaine, sous la forme de l'Un, *pur agir et acte d'être* (s'il est bien vrai que *pour se faire une idée de la nature de quoi que ce soit (...) [il convient de] déterminer quelle puissance il recèle : puissance d'agir par nature sur quoi, puissance d'être affecté par quoi – dianoeisthai peri hotououn (...) skopein tèn dunamin autou, tina pros ti pepyken eis to dran ekhon ê tina eis to pathein hupo tou – Phèdre 270d*) – ce qu'elle fait, au gré de sa tension à s'extraire de l'engendré et à atteindre l'inengendré (cf. note X f).

* Qu'on adopte le point de vue de la première hypothèse ou celui de la seconde, on est vraisemblablement face à ce en quoi consiste ce que découvre le *raisonnement (sullogistea)* mentionné par Platon, en 517b-c. A rapprocher de *Phèdre* 249b, où il s'agit de saisir ce qu'on appelle *Forme*, en allant d'une pluralité de sensations vers l'unité qu'on embrasse au terme d'un *raisonnement (sunienai kat'eidos legomenon, ek pollôn ion aisthêsôn eis hen logismôî sunairoumenon)*. On notera la concordance de toutes ces citations avec le témoignage de Numénios (cité in *Les objets mathématiques*, note 100 b) évoquant un *raisonnement (sullogismos)* qu'aurait effectué Platon, au terme duquel, il aurait rendu évidente l'identité du Bien et de l'Un.

II. – On pense aussi au jugement que formule Plutarque de Chéronée, à l'occasion d'un bref exposé des raisons pour lesquelles Platon a jugé que le dieu n'avait pu que procéder géométriquement pour créer le monde sensible : *un dieu n'a en aucune façon besoin de mathématiques, en guise d'instrument qui doive le détourner des choses créées et conduire son*

intelligence sur les choses subsistant par elles-mêmes (ou ti pou kai theos deitai mathêmatos hoion organon strephontos apo tôn genêtôn kai periagontos epi ta onta tèn dianoian) (allusion à *République VII*), *car ces choses sont en lui, avec lui, autour de lui (en autôi gar estin ekeimôi kai sun autôi kai peri auton)* (*Propos de table VIII, II, 1*) (cf. *Parménide 134b*), affirmation qui signifie implicitement, d'une part, qu'il n'en a pas plus besoin pour les considérer, en elles-mêmes, elles – choses du premier rang – dans la familiarité desquelles il se trouve, et, d'autre part, que, si les mathématiques ont été l'instrument de production du monde sensible, conformément à un modèle dont le dieu avait la vision directe (dont la nature reste à déterminer), alors que, pour autant, ces mêmes mathématiques ne peuvent être l'instrument par lequel l'homme pourrait accéder à la vision directe (intellection) du modèle, même si elles peuvent sembler y disposer. En outre, on pense aussi au témoignage d'Aristote, déjà mentionné, selon lequel certains pensent que *l'Un est le Bien lui-même parce que les nombres tendent vers lui* (*Ethique à Eudème I 8 1218a25-26 sq.*) (cf. supra note I C b), à savoir tendent à se résorber en lui, au gré du processus d'intellection qui a les nombres et, par-dessus tout, *l'un* lui-même (qu'il s'agisse de l'unité élémentaire ou de l'unité unifiante ou encore de l'Un, proprement séparé) pour principes (i.e. pour causes finales) (cf. II A 2), et qui se trouve viser un être a-mathématique, en lequel consiste l'effet éternel – l'effectivité éternelle – du Bien. Toutes choses engendrées étant engendrées mathématiquement, toutes tendent, comme à rebours, vers leur principe absolu, situé au delà des principes mathématiques, au gré d'une aspiration à retrouver (réintégrer) l'origine, à échapper à leur condition qui consiste à n'être que participatif de l'être réel, autrement dit à échapper au Mal – dont le principe, si ce n'est lui-même, le Mal – est assimilable à la Dyade indéfinie – qui est l'un des deux principes, sinon le principe essentiel, de la génération. Cause absolue de tout ce qui est beau et bon, le Bien ne l'est pas des êtres engendrés, qui ont pour cause à la fois le Bien et le Mal, quoiqu'ils n'aient justement même pas le Bien – le Bien en soi ou Evidence du Bien (*idea tou agathou*) – pour cause directe, dans la mesure où celui-ci n'est jamais que représenté, en la pensée du démiurge, sous l'espèce d'une réalité mathématique (intelligible) et sensible, et peut donc même être tenu pour participatif du Mal, dans la mesure où il n'est plus que le Bien déchu au rang de principe d'une réalité étrangère au réellement réel. L'univers engendré n'existe paradoxalement qu'en vue de se résorber en son modèle, qui, en soi, n'est ni plus ni moins que le réellement réel. Du reste, sans doute convient-il de comprendre que toutes les choses qui existent (au sens premier de *ex-sistere*), à savoir les choses des deux derniers rangs, demeurent toutes en vue du Bien, dans la mesure précise où elles sont toutes en mesure de – disposées à – se résorber en les choses du premier rang, à savoir en la Forme (ou Evidence) du Bien et celle de l'Être (ainsi qu'il arrive, lors d'un rêve, lorsque, au réveil, toutes choses rêvées se trouvent dissipées, sous la forme même du réel).

III. – A propos de la concordance évidente entre la *Lettre II*, telle que nous la comprenons, et les fragments du traité *Sur le Bien* du néopythagoricien et médioplatonicien Numénios (II^e siècle ap. J.-C.), il convient de se reporter à la note 582 de notre étude *Les objets mathématiques*. La plupart des commentateurs d'aujourd'hui s'accordent à penser que cette lettre a été écrite dans les milieux pythagoriciens, après la mort de Platon (plutôt dans les milieux néopythagoriciens – soit à partir du II^e s. av. J.-C.), notamment en guise de commentaire (crypté) de la *Lettre VII* (cf. infra note XII) (a). Au cas où elle n'aurait pas eu Platon pour auteur – ce que, indépendamment même de toute considération doctrinale, rend plutôt improbable le fait qu'en émane une profonde spontanéité – il reste qu'elle aurait dû être écrite par une personne très au fait de l'intégralité de sa doctrine, soit qu'elle fût parvenue à

la découvrir, par elle-même, exclusivement à la lecture des dialogues (et de la *Lettre VII*), soit qu'elle l'eût surtout reçue d'une tradition écrite ou orale (ayant pu être plus ou moins lacunaire), aujourd'hui disparue (On pense éventuellement aux notes prises par certains disciples de Platon, à l'occasion de sa leçon *Sur le Bien*). Du reste, il convient de mentionner qu'une théorie établissant l'existence hiérarchique de trois dieux semble bien avoir existé chez Xénocrate, qui aurait identifié ces derniers, dans l'ordre, à la Monade, à la Dyade et au Ciel : *Xénocrate (...) faisait de la Monade et de la Dyade des dieux (tên monada kai tên duada theous), dont la première, comme principe mâle, occupe le rang de Père et règne au ciel (tên men hôs arrena patros ekhousan taxin, en ouranôi basileuousan). Il l'appelle aussi Zeus et Impair et Intellect, qui est pour lui le premier dieu (hêtina prosagoreuei kai Zêna kai peritton kai noun, hostis estin autô prôtos theos). L'autre principe, comme femelle, prend la place de la Mère des dieux (i.e. des astres, dont l'ensemble constitue, du même coup, une divinité de troisième rang ou un troisième dieu, comme la suite l'indique). Elle préside au domaine au-dessous du ciel. C'est pour lui l'âme de l'univers (tên de hôs thêleian mêtros theôn dikên, tês hupo ton ouranon lêxeôs hêgoumenên, hêtis estin autôi psukhêi tou pantos). Le ciel aussi est un dieu, et les astres de feu sont les dieux olympiens, et les démons invisibles d'en-dessous de la lune sont les autres dieux (theon de einai kai ton ouranon kai tous asteras purôdeis olumpious theous, kai heterous huposelênous daimonas aoratous) (in Stobée, *Eclogae* I 62 – cf. Plutarque, *Questions platoniques* VIII 1007f, cité infra), triade (si on laisse de côté la réalité démonique) qui ne serait pas sans pouvoir coïncider avec celle de la *Lettre II*, dans la mesure où la Monade serait l'insaisissable ou l'inconnaissable (autrement dit l'autosuffisant, qui ne se laisse même pas appréhender de l'extérieur), la Dyade, le premier des intelligibles (voire le lieu des intelligibles, tout intelligible étant connaissable et donc représentable comme composé, composé dont la forme première et générale, si ce n'est le substrat, est la Dyade), et le Ciel, la première imitation de l'intelligible (voire le lieu du sensible). Il reste que, comme cela vient d'être dit, Xénocrate identifie aussi le premier dieu à l'Intellect, ce que confirme, d'ailleurs, un autre témoignage, selon lequel, il affirme qu'il y a trois sortes de réalités, la sensible, l'intelligible et celle qui est composée <des deux premières> et opinable (treis phêsîn ousias einai, tên men aisthêtên tên de noêtên tên de suntheton kai doxastên), la sensible étant celle qui est dans le ciel (autrement dit sous le ciel, voire jusqu'au ciel lui-même – cf. infra) (hôn aisthêtên men einai tên entos ouranou), l'intelligible, celle qui est parmi toutes choses au-delà du ciel (noêtên de pantôn tôn ektos ouranou) (réalité que serait donc principalement la Monade, qui, supracéleste, se trouverait intelliger tous les intelligibles – i.e. les Nombres-Formes, les Grandeurs-Formes et/ou les objets mathématiques proprement dits, selon l'ambiguïté pertinemment relevée par Aristote, en *Métaphysique* M6 1080b28-30, M8 1083b1-8 et M9 1086a5-11 – et, au moyen d'eux, régner au ou sur le ciel), et l'opposable et composée, celle qui est du ciel lui-même (autrement dit le ciel lui-même), car elle est visible par la sensation, mais intelligible par l'astronomie (doxastên de kai suntheton tên autou tou ouranou, horatê men gar esti têt aisthêsei, noêtê de di'astrologias) (réalité qui est un mixte d'intelligible et de sensible et qui a pour substrat la Dyade) (Sextus Empiricus, *Contre les logiciens* I 147-149) (cf. *Phèdre* 247c-248b) (Pour les différentes acceptions du mot *ouranos*, voir Aristote, *Traité du ciel* I 9 278b10-21). Si, comme Platon, on admet que l'au-delà absolu du ciel (*absolu*, au sens notamment de *séparé, non contigu* – ce qu'Aristote traduit plutôt abusivement par *nulle part – mêde pou* – *Physique* III 4 203a8-10 – nonobstant 203b25 – cf. *Les objets mathématiques*, I 2 B b) est, pour l'intellect humain, l'absolument inconnaissable, il reste que, en suivant Platon, il est justement possible de ranger sous le genre de l'opinion, l'intellection elle-même (i.e. l'intellection humaine), dans la mesure où celle-ci n'atteint jamais un objet réellement séparé (être en soi) (comme nous le développons, en note V) (même pas, à vrai dire, dans le cas des objets*

mathématiques), auquel cas, les Formes qu'est censé viser intellectuellement, au-delà du ciel, Xénocrate (étant, d'ailleurs, en cela, fidèle à la formulation présente dans les dialogues, qui les tiennent, ouvertement, quoique plutôt supposément, pour intelligibles), ne seraient bien, du point de vue de Platon (et non de Xénocrate – cf. infra et supra), que supposées être intelligibles, en tant qu'objets inconnus et donc objets simplement anticipés comme pouvant être atteints et saisis par l'intellection, à savoir par une intellection se devant de parvenir à sa pleine et entière réalisation. Or, il convient néanmoins de prendre en compte que, pour Xénocrate, les Formes ne sont pas autre chose que des Nombres et des Grandeurs, lesquels se trouvent répondre parfaitement à ce qu'il (Xénocrate) déclare être le critère de l'existence de la réalité qui est hors du ciel et intelligible, (à savoir) la science (*tês men ektos ouranou kai noêtês ousias kritêrion apephaineto tèn epistêmên*), selon la doctrine que continue de nous rapporter Sextus Empiricus, à la suite de l'extrait précité (au demeurant, le critère pour la réalité sensible étant la sensation – *aisthêsis* – et celui pour la réalité mixte, l'opinion – *doxa*). Si la position de Xénocrate n'est donc pas sans pouvoir être considérée comme étant interne à celle de Platon, force est d'admettre qu'elle en constitue aussi une amputation, dans la mesure où elle a lieu par abandon (oubli) du réellement réel, si ce n'est par une sorte de délocalisation de celui-ci dans l'ordre du réel connaissable et ordonnable. Du reste, puisque Xénocrate a été contemporain, disciple et intime de Platon (qu'il accompagna même, lors d'un de ses voyages auprès de Denys II – cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* IV 6 et, infra, note XII f), ses propos peuvent être considérés comme allant dans le sens de l'authenticité de la *Lettre II*, dans la mesure même où ils peuvent être tenus pour relever de la doctrine contenue dans celle-ci, tout en permettant aussi son explicitation. Ceci est d'autant plus vrai qu'il convient de prendre en compte un autre témoignage, selon lequel il admettait la dualité de Zeus (dualité verticale à ne pas confondre avec la dualité horizontale – quoiqu'elle ait son principe et son substrat en elle – laquelle est proprement dyadique et dispensatrice des biens et des maux, dualité que Platon, et sans doute, à sa suite, Xénocrate lui-même, dénie à Zeus – cf. *La République* 379d-e) : Xénocrate appelle Zeus Hypate (Supérieur) celui qui se tient parmi les êtres dont la nature est toujours la même, et Zeus Néate (Inférieur), celui qui règne sur les êtres sublunaires (*Xenokratês Dia ton men en tois kata ta auta kai hôsautôs ekhousin hupaton kalei, neaton de ton huposelênên*) (Plutarque, *Questions platoniques* VIII 1007f), considération qui, si on la rapporte à celles déjà citées, revient inévitablement à placer le premier Zeus, dans la réalité intelligible, et le second, dans la réalité sensible (voire dans l'opérable), et considération qui n'est alors pas sans pouvoir coïncider avec la mention des deuxième et troisième dieux de la *Lettre II* – deuxième et troisième que, du reste, quelqu'un comme Numénios considère justement comme n'en faisant qu'un (cf. note I C), unique dieu auquel on admettra alors que ne peut que lui convenir d'être nommé d'un seul et même nom, quitte à ce que celui-ci reçoive une épithète différente, selon sa condition ou sa fonction différentes. Pour finir, il convient d'ajouter que, toujours selon Numénios, Socrate lui-même *posait trois dieux et philosophait à leur propos* (*treis theous tithemenou Sôkratous kai philosophountos autois*) (in Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* XIV 4 728a51-52), témoignage dont on ne retrouve l'équivalent – du moins, explicite, évident – ni dans les dialogues de Platon, ni ailleurs (b).

a. – Paul T. Keyser considère que le passage 312d-313a est inspiré de la doctrine d'Eudore d'Alexandrie, fondateur de l'École néopythagoricienne de la même ville, aux alentours de 40 av. J.-C., philosophe dont, selon Simplicius, la doctrine prétendait reprendre celle des pythagoriciens authentiques, en établissant l'Un comme seul véritable principe (*principe de toutes choses – pantôn arkhên*) dominant une dualité d'éléments suprêmes (*anôtatô stoikheia*), à

savoir un second Un (la Monade) et la Dyade indéfinie (i.e. l'*apeiron* ou la matière), *les deux Un étant chacun à leur tour principes (arkhai amphô hen onta palin)* (cf. *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, 181 22-30) (cf. Keyser, *Orreries, the date of [Plato] Letter II, and Eudorius of Alexandria* – notamment p. 263-264). A la rigueur, cette doctrine d'Eudore pourrait être comprise comme étant une reprise de ce que nous considérons être la doctrine platonicienne, dans la mesure où le premier Un serait le premier dieu, entendu comme principe de la ligne (et donc de l'étant), absolument inétendu, qui engendre l'unité linéaire (déjà divisible et donc pseudo-unité) et la connaissance (puisque la manifestation et la composition) qui en procède, unité que serait donc le second Un d'Eudore (voir une autre explication, à la note 468 a des *Objets mathématiques*), la Dyade indéfinie, quant à elle, étant présente concomitamment et corrélativement à la réalisation de la ligne (qu'est déjà l'unité linéaire), en tant que puissance de son accroissement ou de sa diminution, de sa division ou de sa prolongation (cf. *Les objets mathématiques*, II 2 A). Il reste que, chez Platon, la Dyade indéfinie n'est sans doute pas divine, quoique, paradoxalement, elle soit nécessaire à la génération, notamment celle du troisième dieu lui-même, ce troisième dieu s'identifiant au corps du deuxième (et donc, en tant que prolongement de celui-ci, s'identifiant à l'accomplissement du même, sous l'espèce d'un unique dieu, en lieu et place des deuxième et troisième), corps que le dieu est en mesure de s'offrir à lui-même (en tant qu'unifié et donc multiple toujours un)... (au demeurant, tout ceci pouvant, bien sûr, n'avoir lieu que par représentation, en l'intellect et l'imagination humains). Pour ce qui est des objections linguistiques que Keyser avance, à l'encontre de l'authenticité de la lettre (cf. *ibid.* p. 251-257), et qui tendraient à la dater entre le deuxième et le premier siècles avant J.-C., comme il reconnaît lui-même, d'entrée, aucune n'est suffisante, étant donné notamment la part énorme de la production littéraire des IV^e et III^e s. qui a disparu. Platon se serait livré à sept innovations, en matière d'usage de termes déjà existants, innovations dont on notera qu'elles auraient simplement consisté à élargir leur champ d'application (par exemple, en dotant un verbe, jusque-là intransitif, de la forme transitive, comme en 313e, avec *emporeusetai* – *faire commerce*) et qu'aucune ne pouvait dérouter un lecteur du IV^e siècle, le laisser ignorant du sens (du moins celui obvie) du texte qu'il avait sous les yeux ; bien plus, ce lecteur pouvant (comme le font, d'ailleurs, le plus souvent, les traducteurs modernes), pour au moins deux d'entre elles, les ignorer, en reconnaissant des expressions habituelles, somme toute, comme s'il n'y avait pas eu d'innovation (en 310e, avec *tosoutoi hoi paradegmenoi eisin autên* – *tant sont nombreux ceux qui en ont reçu la tradition* et non *qui en ont entendu parler* – et en 312b, avec *diabeboêtai* – *on a crié*, et non *colporté*). Celle avec le verbe *prospusetai* (313d) – lequel aurait été nouvellement utilisé en un sens psychologique et pour désigner le fait pour une chose d'une certaine espèce de *s'implanter en*, *s'attacher à*, une autre d'une autre espèce – en l'occurrence, une doctrine en l'âme – manque d'être évidente, si l'on compare avec *Philèbe* 64c et *Lettre VII* 344a. A quoi nous ajouterons que Platon aurait fait ces innovations dans un texte auquel il pourrait avoir été soucieux de donner une tournure pythagoricienne, comme nous l'expliquons, dans la note XII, et, pour cela, en utilisant un langage pouvant au moins connoter (évoquer) l'initiation – hypothèse avec laquelle s'accordent, d'ailleurs, parfaitement toutes les occurrences relevées par Keyser, quoique sans doute, au mieux, celles que nous n'avons pas encore mentionnées : en 312a, *summarturus* – *co-témoin* – étant censé ne pouvoir être *summarturus*, à l'époque de Platon, qu'un dieu, et non un homme, comme dans la lettre ; *touto d'ouk euages moi apebê* – *mais les choses n'ont pas tourné comme il fallait pour moi* – *comme il fallait, correctement*, et non *brillamment, clairement* ou *purement*, comme le signifie *euages*, à l'époque de Platon ; en 314a-c, *ekpesê*, *ekpesonton* et *ekpesein*, trois occurrences d'une même innovation, signifiant la

divulgation et non *l'exil*, la *perte*, comme à l'époque de Platon ; et en 314a, *enthousiastikôtera* – les plus inspirantes, forme active inconnue avant cette lettre, mais que l'on trouve chez Aristote, en *Politique* VIII 7 1341b34-1342a4, où Keyser semble suspecter une interpolation) (Concernant d'autres mobiles éventuels de la forme littéraire adoptée par Platon, voir la fin de la note XII d). Dans ce domaine de l'innovation linguistique, l'histoire de la littérature mondiale ne manque pas de recéler au moins aussi étonnant et pourtant vrai. Nous nous contenterons d'un seul exemple : le mot *investigation* (dérivé du latin *investigatio*) est utilisé pour la première fois (en dehors de quelques rares usages administratifs antérieurs) par Montaigne, dans ses *Essais* (1588), au moment d'évoquer un (...) genre de bien croyants qui procèdent par une longue et religieuse investigation (I 54), et ne le sera plus jamais, dans l'ensemble de la production littéraire et scientifique francophone (qui, au demeurant, nous a sans doute été bien mieux transmise que celle de l'Antiquité), avant que Rousseau ne s'imagine avoir *hasardé le mot* (comprendre l'avoir inventé) – comme il le précisera ultérieurement, dans sa *Lettre sur une nouvelle réfutation* – en parlant d'*investigation des sciences*, dans son *Discours à l'Académie de Dijon* (1750).

b. – Tout au plus, en *Euthydème* 302c-d (301e-303a), Dionysodore arrête-t-il l'énumération des dieux que reconnaît Socrate à trois : Apollon, Zeus et Athéna*, mais dans la mesure où, comme il le note lui-même, cela suffit amplement à sa démonstration (sophistique) du fait que les dieux que Socrate admet comme siens doivent être, en tant qu'ils sont siens (à savoir en sa possession), des êtres sur lesquels il a autorité et notamment sur lesquels il a droit et pouvoir de vie et de mort. Il aurait bien pu arrêter son énumération à deux ou à quatre, voire à un, c'est-à-dire, dans ce dernier cas, avant même que Socrate n'ait évoqué, de lui-même, Apollon et Athéna, en complément de Zeus, que lui, Dionysodore, venait de nommer. D'ailleurs, ces trois dieux ne sont pas sans nécessairement impliquer leurs traditionnels ascendants, conjoints congénères et descendants, ce qui, de fait, augmente d'autant le nombre de dieux qu'est censé reconnaître Socrate. Enfin, ce dernier ne philosophe en rien à leur propos, puisque c'est Dionysodore qui mène la discussion, purement sophistique : puisqu'ils sont à toi et puisque ce sont des êtres animés, donc tu peux les sacrifier à des dieux. Du reste, si la question se pose de savoir si Socrate a bien reconnu trois divinités nouvelles, celles dont il serait justement question dans la *Lettre II*, se pose aussi la question de savoir s'il a bien reconnu ouvertement, soit par conviction, soit par précaution, les trois dieux mentionnés dans l'*Euthydème* (Au passage, on peut même se demander si Platon n'a pas mentionné cette discussion entre Dionysodore et Socrate faisant état de trois dieux traditionnels, afin de brouiller les pistes, quant aux croyances réelles de ce dernier, dont certains auraient pu savoir, sans plus, qu'elles portaient sur une triade.) Face au risque encouru à mettre des divinités nouvelles en avant et à philosopher à leur propos (et étant, d'ailleurs, entendu, comme nous allons l'établir, qu'il pouvait s'agir d'une doctrine – au moins partiellement – d'origine pythagoricienne et, à ce titre, ne devant pas être divulguée), Platon, de son côté, les reprenant à son compte, aurait eu tout lieu d'en parler à demi-mot, dans une lettre que, qui plus est, il conseille à son destinataire de détruire. Vient, bien sûr, à l'appui de notre interprétation, l'acte d'accusation porté contre Socrate, tel que nous le rapporte Platon : *Socrate est, au regard de la loi, coupable de reconnaître non pas les dieux que la cité reconnaît, mais au lieu de ceux-là, des divinités nouvelles (Sôkratê phêsîn adikein theous ous hê polis nomizei ou nomizonta, hetera de daimonia kaina)* (*Apologie de Socrate* 24b-c – cf. *Euthyphron* 3b), jugement dont l'énoncé exact aurait été, selon Diogène Laërce : *Socrate est, au regard de la loi, coupable de ne pas reconnaître les dieux que la cité reconnaît et d'introduire des divinités nouvelles*

(*adikei Sôkratês, hous men hê polis nomizei theous ou nomizôn, hetera de kaina daimonia eisêgoumenos*) (*Vies et doctrines* II 40) (cf. Xénophon, *Mémorables* I 1 1). On note ce qui serait donc la substitution par Platon du verbe *reconnaître* (*nomizein*) au verbe *introduire* (*eisêgesthai*) (l'emploi de ce mot par Diogène étant, du reste, appuyé par Xénophon, qui utilise néanmoins un synonyme : *eisepherein* – *apporter*). Le verbe *nomizein* est repris dans l'*Euthyphron*, en 3b, où Socrate se dit être accusé de *fabriquer des divinités nouvelles et de ne pas reconnaître les anciennes* (*kainous poiounta theous tous d'arkhaious ou nomizonta*) – au demeurant, l'emploi du *poiein*, à la place du second *nomizein* de l'*Apologie*, pouvant bien accréditer les témoignages de Diogène et de Xénophon. Ensuite, en 3c, il relève que les Athéniens n'aiment pas *qu'on se pose en professeur de son propre savoir* (*didaskalikon tês autou sophias*), ce qui est une allusion explicite et directe à la science religieuse et divinatoire qu'Euthyphron vient de revendiquer et dont les Athéniens se moquent, mais aussi, à n'en pas douter, une allusion implicite et paradoxale au fait que, quant à lui, Socrate, en 2c, il avait admis laisser paraître, pour ne pas dire admis faire connaître, (*son*) *ignorance* (*tên emên amathian*) (sous-entendu en toutes choses), comme si, tout compte fait, l'ignorance pouvait être enseignée, à titre d'ouverture ou de prédisposition à la réalité et à la divinité véritables. La substitution opérée par Platon (à moins qu'elle n'ait eu lieu dans l'autre sens) consistait-elle à faire valoir l'universalité, voire, du même coup, la réelle divinité (pour ne pas dire la réalité), des divinités de Socrate et, au passage, leur transnationalité, ou à dissimuler le fait que, tout en pouvant, d'ailleurs, être universelles, elles étaient originaires (au moins, par le culte ou la théologie) d'une nation étrangère ou encore d'une société secrète (comme, par exemple, celle des pythagoriciens), voire de l'entendement de Socrate lui-même, comme l'indiquerait le fait qu'il se dise lui-même être accusé d'en *façonner* ? Quoi qu'il en soit, dans chacun des prétendus énoncés du verdict, on note le même passage de *dieux* (*theoi*) à *divinités* (*daimonia*), l'adjectif substantivé *daimonion* pouvant, d'ailleurs, désigner soit un phénomène produit par un *daimôn* (démon) – comme celui dissuadant régulièrement Socrate d'agir, encore nommé *daimonion sêmeion* (*signe démonique*) (*Euthydème* 272e et *Phèdre* 242b) ou encore *theion ti kai daimonion* (*quelque chose de divin et de démonique*) (*Apologie de Socrate* 31c-d) – soit une réalité se tenant dans l'ordre des démons (i.e. présente à leur rang et d'abord pour eux-mêmes). On sait, par ailleurs, ce que dit Platon de l'intellect humain (ou âme intellectuelle) : *En fait, un dieu a donné à chacun de nous, comme démon* (i.e. comme présence protectrice et directrice), *cette espèce-là d'âme dont nous disons, ce qui est parfaitement exact, qu'elle habite dans la partie supérieure de notre corps, et qu'elle nous élève au-dessus de la terre vers ce qui, dans le ciel, lui est apparenté* (*pros de tên en ouranôi suggeneian*), *car nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste* (*Timée* 90a – cf. *Phèdre* 246d-247e). Si, comme nous l'avons établi (cf. *Les objets mathématiques*, note 582), l'intellect humain (assimilé par Platon à un *daimôn*) est ce qui produit (identifie) la distinction des trois dieux (ou rois), on admettra sans peine que le *daimonia* de l'acte d'accusation peut alors désigner cette triple distinction elle-même. Du reste, on l'admettra d'autant plus facilement que, chez Socrate, l'intellect s'avère essentiellement producteur d'aporie (aporie dont la traduction pratique n'est autre que le signe démonique – cf. infra note X d*) et que le premier dieu, seul dieu à pouvoir être tenu pour réellement réel et, à ce titre, seul dieu à pouvoir échapper à l'appellation de démon (tous situés dans l'univers engendré), demeure – à l'instar des *eidê*, parmi lesquels il se trouve – inconnaissable (voire innommable) (cf. citation de Porphyre, en *Les objets mathématiques*, note 468 b), et n'est donc présent à l'intellect humain tout au plus que sous l'espèce d'un *daimonion*, autrement dit d'une indication sans consistance, fugace, à laquelle l'homme ne peut attacher d'autre signification que celle de l'existence d'un ailleurs, parfait, éternel et hors de portée de la sensation et de l'intellection.

D'ailleurs, ceci pourrait recouper ce que dit Socrate au rhapsode Ion, grand familier et génial interprète de l'œuvre d'Homère, que, dans l'*Ion*, Platon nous présente comme originaire d'Ephèse, mais dont il fait peu de doute qu'il est, dans l'esprit même de Platon, le poète et philosophe Ion de Chios, disciple de Pythagore (Chios d'ailleurs situé très près d'Ephèse et patrie d'Homère – cf. infra) – comme l'affirme, d'ailleurs, le scoliaste, au vers 832 de *La Paix* d'Aristophane, quoique, en attribuant, par erreur (ou par antonomase), le dialogue à (un) Socrate (erreur qui pourrait néanmoins témoigner d'une maladresse dans l'utilisation d'une source qui aurait été bien informée du fait que le contenu du dialogue relevait d'une doctrine dont Socrate aurait été l'auteur ou l'adepte), et surtout sans relever que l'identité entre les deux Ion implique l'anachronisme que nous mentionnons, plus bas, et la manière dont, précisément, Platon en use. Ion de Chios était l'auteur d'un ouvrage intitulé *Triagmos* (ou *Triagmoi* – cf. infra) (souvent traduit par *Triade*, mais qu'il serait sans doute plus juste de traduire, outre par *Triagme*, par *Triplication* ou *Triple*, voire par *Compte par trois*), dans lequel il affirmait, d'entrée : *Toutes choses sont trois et rien n'est ni plus ni moins que ces trois (panta tria, kai pleon toude, pleon elassôn toutôn triôn henos). Ce qui fait la valeur de chaque être particulier, c'est la triade formée de l'intelligence, de la force et de la fortune (hekastou aretê trias, sunesis kai kratos kai tukhê)* (in Harpocraton, *Lexique – Ion*) (cf. Aristote, *Traité du ciel* I 1 268a10-20). Or, lors de son dialogue avec Ion (cf. *Ion*, notamment 533d-536d), Socrate parle du dieu (*theos*) qui inspire et enthousiasme, d'abord le poète, puis son interprète (le rhapsode et/ou acteur de théâtre) et enfin son auditeur et/ou spectateur, à l'image de la pierre d'Héraclée (l'aimant) qui tient suspendus (à laquelle *sont suspendus – êrtêtai* – à laquelle *se suspendent – exartatai* – et dont *la puissance dépend – hê dunamis anêrtêtai*) (533e), accrochés à elle, à la chaîne, un premier anneau, puis un deuxième et enfin un troisième, en transmettant sa propriété à chacun d'eux, pierre d'Héraclée, qui, à l'époque, ne manquait pas d'être énigmatique, sujette à spéculation, quant à ses propriétés (Thalès la concevait dotée d'une âme – cf. Aristote, *De l'âme* I 2 405a19 – cf. Porphyre, *De l'abstinence* IV 20 – Empédocle, d'une manière dont s'inspirera probablement Platon, en *Timée* 80c, cité infra – cf. Alexandre d'Aphrodise, *Questions* II 23 – et Démocrite et Diogène d'Apollonie, chacun encore d'une autre manière – cf. *ibid.*), et même innommable autrement que du nom du lieu où on la trouvait (tous les auteurs précités, y compris Aristote, semblant, d'ailleurs, l'avoir dénommée simplement *la pierre – ho lithos* – terme sans doute générique, sous lequel ils rangeaient aussi d'autres pierres aux propriétés comparables, telle l'ambre) (Au passage, on notera qu'il n'est pas impossible que Platon ait dissimulé le pays d'origine de Ion, pour illustrer le fait que celui-ci n'était que le deuxième anneau (auquel est, en effet, assignable la rhapsodie) relié au (procédant du) premier – la ville portuaire (du moins, à cette époque) d'Ephèse étant comme au contact de l'île de Chios, à laquelle elle est reliée... par le fluide de la mer Egée** ; une autre raison, au demeurant, pouvant être le fait que, reprenant une thèse produite par le Ion historique, tout en la faisant exprimer par Socrate, mais en tenant à la rendre à son auteur, il aurait choisi, par pure commodité – peut-être, d'ailleurs, au cours de la rédaction – de maquiller l'identité du premier (afin que la thèse lui soit implicitement restituée ou restituable), ce qui aurait, d'ailleurs, pu aussi l'entraîner à situer la date de l'action, après la mort de celui-ci, comme l'atteste l'annonce par Ion d'Ephèse que sa ville est sous domination politique et militaire athénienne – cf. 541c – laquelle commença aux alentours de 415, alors que Ion de Chios était mort depuis environ cinq ans ; une autre, enfin, pouvant être qu'il se serait senti poussé à tenir compte de ce que nous tendons à démontrer, à savoir que Socrate avait faite sienne cette thèse, au moins sur le plan métaphysique et théologique, à moins que, comme nous l'avons déjà suggéré, il ne l'eût carrément défendue, en premier, étant le contemporain de

Ion***). Le dieu est cet être à la fois transcendant et immanent, totalement caché aux hommes, mais dont la manifestation s'opère par ses effets – lesquels, si on tient compte des propos tenus par Socrate, dans *l'Euthyphron*, nous feraient autrement défaut, mais aussi pour l'avènement desquels nous sommes indispensables, sans quoi, d'ailleurs, c'est aussi au dieu lui-même qu'ils pourraient bien faire défaut (cf. *ibid.* 14d-e), ceci sans doute, par delà même – en aval de – la question de la présence de l'univers, et donc celle de sa création ou effectuation (cf. *ibid.* 10c), qui relève, à n'en pas douter, du fait que *rien de bon n'existe pour nous que ce ne soit eux (les dieux) qui nous l'ont donné (ouden gar hêmin estin agathon hoti an mê ekeinoi dôsin)* (*ibid.* 15a) (le pluriel pouvant s'expliquer, ici, avant tout, par le fait que la discussion engagée avec Euthyphron porte sur le panthéon grec). Ces effets s'opèrent de la manière suivante : premièrement, au travers de l'intelligence et de la parole (d'emblée, intérieures) (le sens propre du mot *sunesis* étant *rencontre* ou *jonction*, et le sens figuré : *compréhension* ou *intelligence* : le premier anneau se tient à la rencontre de la pierre ou du dieu, dont, par définition, il ne peut comprendre que ce qu'il en reçoit, ce qu'il en reçoit pouvant même n'être pas constitutif du dieu en question, mais bel et bien *créé*)**** ; deuxièmement, au travers du sensible, la production sensible (sonore et visuelle – verbale et gestuelle) (recoupant la force) (le sens premier du mot *kratos* étant *force du corps* ou *vigueur*) ; troisièmement, au travers de sa réception pleine et entière (l'écoute et le spectacle) (assimilable à la bonne chance ou bonheur – la bonne chance, dans son plein accomplissement – ce pour quoi l'auditeur n'est absolument pour rien, dans la mesure où son état s'assimile à la pure passivité ou réceptivité – ce que dit bien le mot *tukhê*) (cf. *Euthydème* 278e-281e, *Les Lois* 697b et Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 80-81) (On notera que, si le mot *tukhê* est absent de *l'Ion*, on le trouve en *Ménon* 99a, en une occurrence pouvant s'appliquer – et ce, logiquement, eu égard même à *l'Ion* et à notre interprétation de la citation de Ion de Chios – à chacun des trois échelons : *ce qui est un effet de la chance n'est pas un effet dirigé par l'homme – ta apo tukhês tinos orthôs gignomena ouk anthôpinêi hêgemoniai gignetai* – occurrence d'autant plus intéressante qu'elle s'inscrit dans un texte dont le thème coïncide parfaitement avec celui de *l'Ion* : le fait pour certains, de ne pas agir droitement, au moyen de la science – *epistêmê* – ou de l'art – *tekhnê* – mais parce qu'ils sont *inspirés par le souffle du dieu dont ils sont possédés – enthousiazeîn, epipnous ontas kai katekhomenous ek tou theou* – 99d – ce qui se produit alors, en eux, se produisant *grâce à une dispensation divine – theia moira* – 100b – cf. *Lettre VII* 326b – laquelle *se produit sans que la pensée lui vienne en aide – paragignomenê aneu nou hois an paragignêtai* – 99e-100a – dernier point, notamment, qu'on ne manquera pas de rapprocher du témoignage de Xénophon, cité *infra* – étant, du reste, bien admis que la *tukhê* peut être mauvaise, nuisible, maléfique – *mauvaise fortune – kakê tukhê* – cf. *Lettre VII* 325b et 337d et *Les Lois* 877a – sauf à être proprement *divine – theia tukhê* – cf. *ibid.* 327e et 336e et *La République* 592a). Il reste à savoir si Socrate pourrait avoir tenu pour dieux ces trois échelons ou composants du réel (ce qui relèverait du panthéisme – hypothèse qu'un lecteur habitué des œuvres de Platon et de Xénophon est spontanément porté à rejeter) ou bien encore s'il pourrait avoir situé un dieu à chacun de ces échelons. Auquel cas, le fait qu'il n'aurait pas parlé d'un quatrième dieu (voire d'un seul et unique), pourtant a priori censé être le dieu véritable, présent en amont des trois, au départ de la parole, pourrait signifier qu'il tenait ceux-ci, soit pour le constituant, soit pour l'exprimant, dans les deux cas, de telle sorte qu'ils ne soient pas dissociables de lui (la dernière hypothèse n'étant, d'ailleurs, pas sans pouvoir coïncider avec des textes pythagoriciens, sans doute indûment qualifiés d'orphiques – cf. *Les Lois* 715e et Pseudo-Aristote, *Traité du monde* 7 – comme l'indiqueraient justement les témoignages déjà mentionnés de Clément d'Alexandrie, Diogène Laërce et Cicéron).

Néanmoins, il reste que ce dieu véritable, censé être en amont de la réalité triadique, pourrait bien être celui dont il parle, lors d'un entretien avec Euthydème, que rapporte Xénophon : *le dieu qui ordonne et tient rassemblé l'univers, où tout est beau et bon (ho to holon kosmon suntattôn te kai sunekôn en ôi panta kala kai agatha esti), et qui maintient tout intact, sain et jeune, pour l'usage des générations successives, et se fait obéir infailliblement et plus vite que la pensée (kai aei men khrômenoïis atribê te kai hugia kai agêrata parekhôn, thatton de noêmatos hupêretounta anamartêtôs), ce dieu-là se manifeste par les œuvres les plus sublimes, mais nous ne le voyons pas les diriger (outos ta megista men prattôn horatai, tade de oikonomôn aoratos hêmin estin) (Mémoires IV 3, 13).* D'emblée, on note, bien sûr, l'usage du verbe *sunekhein*, qui coïncide avec la *sunesis* d'Ion de Chios (la *jonction* – *sunesis* – s'avère être une *continuité* – *sunekheia* – laquelle n'est assurée entre les êtres *rassemblés* – *sunekhes* – que parce que ce qui les tient rassemblés leur est lui-même joint et donc continu), verbe que nous avons traduit par *tenir rassemblé*, mais que nous aurions pu, tout aussi bien, traduire par *tenir attaché* ou *retenir* ou encore *conserver* (Au passage, on pourra se demander si tout est maintenu *intact, sain et jeune*, au gré d'un renouvellement propre à la *génération* – *genesis* – retour du printemps, retour des naissances, etc. – ou bien au gré d'un effet immuable, éternel, ayant lieu dans un ordre dont participe celui soumis au renouvellement). Ensuite, on note le fait que le dieu *se fait obéir infailliblement et plus vite que la pensée*, ce qui coïncide bien avec le fait qu'il se trouve justement être en amont du premier anneau, en lequel seul est censée se tenir la pensée (du moins, celle humaine)*****. Puis, on note le fait que le dieu *se manifeste par les œuvres les plus sublimes*, qui n'est pas sans coïncider avec le deuxième anneau, qui est le stade de l'expression corporelle. Enfin, on note que *nous ne le voyons pas* (sous-entendu : *nous ne pouvons pas le voir*) *diriger [ces] œuvres*, ce qui coïncide bien avec le fait que cette direction est de l'ordre de la pure pensée, bien plus, de l'ordre de ce qui est en amont de la pensée (du moins, celle humaine), c'est-à-dire de ce qui est encore moins phénoménal (ou susceptible de l'être) que la pensée (humaine) elle-même. Pourtant, une autre interprétation du rapport théologique de Socrate à la triade d'Ion – d'ailleurs, pas vraiment exclusive de la précédente (il pourrait même s'agir de sa simple reformulation par Platon) – reste encore possible : il aurait décalé la triade annelée vers le haut, le premier anneau se trouvant être alors le dieu véritable (premier roi de la *Lettre II*)*****, le deuxième se trouvant être le dieu-intellect (deuxième roi), et le troisième, le dieu-corps (troisième roi), le troisième anneau de Ion, assimilable à une réalité purement passive ou réceptrice n'ayant pu avoir, à ses yeux, le rang de dieu, et ayant donc dû disparaître de la triade proprement dite, à l'instant où cette réalité se serait trouvée être, à ses yeux, dans l'absolu, plutôt assimilable à la *khôra* (laquelle, en son absolu, hors classement, ne s'en trouve pas moins être le substrat et le contenant des deux derniers anneaux ou rois), sans compter que, si on admet que, en cet en-deçà du troisième roi, existe bien une réalité déterminée constituant le sujet de la royauté (notamment celle des deuxième et troisième rois), on n'aura pas de mal à l'identifier, plus largement encore, au commun des mortels (sur lequel règnerait donc une sorte de Pythagore, tel que l'entendaient justement les pythagoriciens, selon le témoignage d'Aristote, dans son ouvrage *Sur les pythagoriciens*, à savoir comme étant un être situé entre le dieu et l'homme (cf. Jamblique, *Vie de Pythagore* 31) et, du reste, un être assimilable au second dieu dont parle le néo-pythagorien (et médio-platonicien) Numénios (dieu réunissant, en lui, le deuxième et le troisième) (cf. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* XI 22 544b). Du reste, que le dieu soit trois, n'est-ce pas ce que dit implicitement la formule même de Ion ? *Toutes choses sont trois... Toutes... donc y compris, voire d'abord, le dieu lui-même******. Quoique le témoignage de Numénios nous annonçant que *Socrate posait trois dieux et philosophait à leur*

propos demeure bien trop succinct pour nous permettre de le relier directement et étroitement, outre à la doxographie de Xénophon, au propos de Ion, il convient néanmoins aussi de le lire accompagné de ce que dit encore le même Numénius, quelques lignes plus loin, manifestement en rapport étroit avec lui : *Platon, lui, pythagorisait (il savait bien que Socrate n'avait pas eu d'autre source – que Pythagore ou un ou des pythagoriciens – pour tenir ces mêmes propos et qu'il avait parlé en connaissance de cause) (êidei de ton Sôkratên mêdamothen ê ekeithen dê ta auta tauta eipein kai gnonta eirêkenai)* (ibid. 728c 57-59) – précision qui, malgré qu'elle peut consister en une amplification ou, carrément, en une extrapolation de l'origine pythagoricienne de la doctrine de Socrate par le néo-pythagoricien Numénius, n'est pas pour nous éloigner d'Ion de Chios, disciple de Pythagore (outre, éventuellement, pas pour nous éloigner du pythagoricien Damon d'Athènes, musicien et praticien de la recherche des termes corrects, à l'instar de Prodicos de Céos – cf. note IX b – et dont Socrate aurait suivi les leçons, selon un témoignage d'Alexandre Polyhistor rapporté par Diogène Laërce – cf. *Vies et doctrines* II 19 – que peut bien étayer Platon, en *République* 400a-c et 424c et *Lachès* 197d – lui qui, au demeurant, aurait suivi les leçons de musique d'un disciple de Damon, Dracon – cf. (Pseudo-?)Plutarque, *Sur la musique* 10, Olympiodore, *Vie de Platon* 2 43-44 et Anonyme, *Prolégomènes à la philosophie de Platon* 2 36-38). Enfin, il convient d'admettre que le renseignement fourni par Platon, dans la *Lettre II*, selon lequel *sur ces questions de Platon (à savoir celles mentionnées dans la lettre, parmi lesquelles notamment la doctrine des trois rois), il n'y a aucun traité les concernant et il n'y en aura pas non plus. Ceux qu'on lui attribue maintenant (ta nun legomena) sont de Socrate, lorsqu'il était jeune et beau******, puisse faire allusion au traité *Triade* (le pluriel *Triades* mentionné par certains pouvant, d'ailleurs, indiquer que l'ouvrage se divisait en plusieurs livres, dont chacun pouvait concerner un domaine spécifique de la réalité – un genre d'êtres – disposition de l'ouvrage à laquelle pourrait faire allusion le pluriel *ta legomena* employé par Platon), dans la mesure où celui-ci aurait été, soit écrit par Socrate lui-même, soit, plus sûrement, inspiré, voire dicté, par Socrate à Epigène (cf. supra, note ***) (dont l'âge devrait rendre possible qu'il ait connu Socrate jeune, ce qui ferait de lui le fils d'Antiphon, grand oncle adoptif de Platon), quitte, d'ailleurs, à ce que, dans les deux cas, cela eût été sur la base d'un enseignement d'Ion de Chios. Du reste, il est possible que l'existence du titre, soit au singulier – chez Harpocraton, qui est le seul à faire état d'une controverse sur la paternité de l'ouvrage, dans laquelle les deux noms d'Ion et d'Epigène sont mentionnés – soit au pluriel – chez Diogène Laërce, Clément d'Alexandrie et la *Souda*, qui ne parlent que d'Ion (voire aussi d'Orphée, alias Pythagore, chez la dernière) – renvoie bel et bien à deux ouvrages distincts, écrits par deux auteurs distincts : celui au pluriel, portant éventuellement la marque d'une démarche pluridisciplinaire, facilement assignable à un pythagoricien (cf. *La République* 531d, Porphyre, *Commentaire sur les Harmoniques de Ptolémée* 56 et Nicomaque de Gêse, *Introduction arithmétique* I III 4, deux derniers textes que nous citons partiellement, en note VIII b), pourrait alors être attribué à Ion, et celui au singulier, portant mieux la marque socratique, à Epigène (Du reste, concernant le premier cas, on n'oubliera pas de mentionner les *trois livres pythagoriciens – tria biblia puthagorika* – que, selon divers témoignages – notamment celui de Satyros de Callatis – rapportés par Diogène Laërce, se seraient procurés Platon, auprès de Philolaos de Crotona, qui les *rendit publics – exênegke* – et dont l'auteur pourrait avoir été soit Philolaos lui-même, soit Lysis de Tarente – cf. *Vies et doctrines* III 9 et VIII 15 et 84 – cf. le témoignage similaire de Cicéron, en *République* I 10 16, qui ne précise pas le nombre d'ouvrages, peut-être afin de tenir compte, à la fois, des témoignages susmentionnés et de celui d'Hermippe de Smyrne, rapporté en *Vies et doctrines* VIII 85, selon lequel il s'agissait

d'un seul livre – *biblion hen* – écrit par Philolaos lui-même – cf. *Des vrais biens et des vrais maux* V 29 et *Tusculanes* I 17 – trois textes cicéroniens qui ne font état – quoique de façon non limitative – de rencontres de Platon qu'avec Archytas et Timée, excepté le second qui ajoute les noms d'Echécrate et Arion, comme le fera Valère Maxime, en *Des faits et des paroles mémorables* VIII 7, 3 ; et *livres pythagoriciens* dont il pourrait bien être encore question, en VIII 6, sous la désignation de la trilogie sans doute abusivement attribuée à Pythagore : *Sur l'éducation, Sur la politique, Sur la nature*, chacun de ces livres ayant bien pu, en effet, à son tour, avoir la forme d'un exposé triple, justifiant ainsi, d'autant plus, le pluriel *Triagmoi* – cf. *Souda*, Adler Π 3120).

* On pourra, d'ailleurs, faire le rapprochement avec la mention – en *Lois* 745b – de la triade *Hestia, Zeus et Athéna* assignée au *lieu sacré* de la cité des Magnètes – son acropole – sous réserve de ce que nous disons, par la suite, et du fait que cette mention est effectuée par l'Étranger d'Athènes et non par Socrate (Néanmoins, sur ce point, cf. note XI b**). En effet, *Hestia* n'est pas sans lien étroit, ni sans similitude, avec *Apollon*, notamment si l'on se réfère aux *Hymnes homériques* : *Hestia habite à jamais dans les hautes demeures (en dômasin hupsêloisin) des dieux immortels et des hommes qui marchent sur la terre* (XXIX 1-3) ; elle *veille sur la demeure sacrée d'Apollon, dans la divine Pythô* (XXIII 1-2). De son côté, *Eschyle* identifie son siège à l'*omphalos* de Delphes, le centre du monde, là où *Apollon* inspire la *pythie* (cf. *Euménides* 165 et 168).

** Etant, d'un autre côté, très proche d'Héraclée du Latmos, elle-même alors cité portuaire (les deux cités eurent un accès direct à la mer, jusqu'au quatorzième siècle après Jésus Christ, pour la première, et jusqu'aux environs du premier siècle après Jésus Christ, pour la seconde, dates auxquelles leurs accès à la mer furent définitivement ensablés), cité du Latmos (à la frontière de la Carie et de l'Ionie) d'où est vraisemblablement censée être originaire la pierre (plus exactement des environs du site de la cité plutôt que du site lui-même, qui ne contient pas d'aimant), et dont Ephèse est, là encore, séparée par un fluide, à savoir – outre, de nouveau, celui de la mer Egée – celui du fleuve Méandre (les deux cités étant sur le continent, il convenait qu'un cours d'eau les séparât, pour que fussent distingués leurs domaines respectifs : l'un, divin, l'autre, rhapsodique – cours d'eau, du reste, à la seule destination de la mer Egée, ce qui tend bien à exclure son rôle de lien entre les deux cités et, du même coup, entre les deux ordres, divin et rhapsodique, tout en lui faisant indiquer, par la même occasion, le fluide qui assure ce lien, via Chios, l'ordre poétique). Du reste, à l'appui de ce rapprochement entre fluide aquatique et fluide magnétique, on notera qu'il figure explicitement, en *Timée* 80c : *pour le mouvement des cours d'eau, et aussi pour la chute de la foudre et les merveilleux effets de l'ambre qui attire, ainsi que les pierres d'Héraclée, en tous ces faits il n'est jamais aucune attraction (pantôn toutôn olkê men ouk estin oudeni pote) ; mais c'est qu'il n'est aucun vide, et que ces objets exercent les uns sur les autres une poussée circulaire (to de kenon einai mêden periôthein te auta tauta eis allêla)* (au passage, on notera la similitude entre la circularité de ce mouvement et celle des anneaux), *se séparent et se réunissent pour revenir tous, après permutation, chacun à sa place ; ce sont ces modifications, mutuellement combinées, qui produisent ces effets merveilleux (tethaumatourgemena)*. Si le procédé des trois anneaux doit trouver sa pleine et entière application, on obtient donc, dans l'ordre : premièrement, en amont des trois anneaux, qu'il retient, le dieu, inspirateur, qui se situe à Héraclée ; deuxièmement, Homère, poète, qui se situe à Chios ; troisièmement, Ion, rhapsode, qui se situe à Ephèse ; quant au quatrième échelon, celui de l'auditeur, où doit-on admettre qu'il se situe, puisque le dialogue ne nous apporte aucune précision, à son sujet ? La lecture de *Diogène Laërce* (cf. *Vies et doctrines* II 23 et note III b**) pourrait nous mettre sur la voie de l'île de Samos – au demeurant, l'île qui, avec celle de Chios, est la plus grande des îles les plus proches d'Ephèse et d'Héraclée – Samos où, en effet, selon *Diogène*, *Socrate*, dans sa jeunesse, pourrait avoir rencontré Ion lui-même et s'être mis à son écoute. Ainsi, au passage, *Platon* nous laisserait deviner que *Socrate* fut bien auditeur de *Ion* de Chios, qui plus est, à Samos (au demeurant, patrie de *Pythagore*, et probablement aussi patrie d'adoption d'*Esopé*, dans la mesure où il y aurait été esclave –

cf. *Souda*, Adler A 334, Aristote, *Rhétorique* II 20 et Hérodote, *Histoires* II 134 – deux appartenances qu’il convient peut-être de rapprocher de la mention, en *Phédon* 60c-d, d’un Socrate auteur d’un hymne à Apollon – selon Elie, Aristote, dans son ouvrage perdu *Sur les pythagoriciens*, rapportait que les habitants de Croton ajoutaient au nom de Pythagore l’épithète *Apollon Hyperboréen* – cf. *Histoires variées* II 26 – et, en outre, auteur d’une versification des fables d’Esopé). Ainsi ordonnées entre elles, les quatre positions géographiques se trouvent à la fois séparées et reliées par un seul et même fluide, celui de la mer Egée. Enfin, notons que l’appellation *pierre d’Héraclée*, qui semble avoir été bien répandue dans l’Antiquité, pour désigner, de façon parfois générique, l’aimant, en concurrence avec d’autres utilisant parfois d’autres noms de sites, comme celui de Lydie (voisine de l’Ionie), pourrait avoir eu pour origine Platon et n’avoir pas été antérieure au *Ion*, même si, en 533d, elle y est dite être utilisée par la plupart des gens (*hoi polloi*), de préférence à *pierre de Magnésie* (*Magnētis lithos*), que lui avait donné Euripide (cf. fragment de l’*Oïneus* – Nauck 571) (probablement, dans l’esprit de Platon, s’agit-il de *Magnésie du Méandre*, en Ionie, non loin de la frontière de la Carie, à une quarantaine de kilomètres au nord d’Héraclée, et non d’une possible Magnésie de Thessalie, dans la région aujourd’hui homonyme, ou encore de la Magnésie du Sipyle, en Lydie, deux sites qui se trouvent eux-mêmes receler de l’aimant) – Platon, qui pourrait donc l’avoir inventée ou promue pour un besoin strictement littéraire, quasi romanesque (ce que pourrait, d’ailleurs, étayer le fait que Pline l’Ancien la désigne comme le plus mauvais des aimants connus – cf. *Histoire naturelle* XXXVI 25).

*** Diogène Laërce laisse penser qu’ils auraient pu se rencontrer, à l’occasion d’un déplacement à Samos, effectué par Socrate, alors *jeune (neon)*, en compagnie d’Archélaos (cf. *Vies et doctrines* II 23 – cf. *ibid.* II 16, Clément d’Alexandrie, *Stromates* I 63 et *Souda*, Adler A 4084 et Σ 829), Socrate ayant dû être alors âgé d’au moins *environ dix-sept ans (peri ta heptakaideka etē)*, si l’on suit Porphyre, qui en fait l’âge de sa rencontre avec le disciple d’Anaxagore (in Théodoret, *Thérapeutique* XII 65-68). Selon Harpocrate d’Argos (I^{er}-II^e siècles) (cf. *Lexique – Ion*), l’identité de l’auteur de l’ouvrage intitulé *Triagmos* (ou *Triagmoi*, selon certains – cf. *infra*) – *sorte de traité philosophique (philosophon ti suggramma)* – aurait été controversée ; auteur dont un témoignage d’Isocrate n’est pas pour infirmer qu’il s’agirait de Ion de Chios (il attribue, en effet, à ce dernier l’opinion selon laquelle les êtres – ou éléments ou principes – sont au nombre de trois – cf. *Sur l’échange* 268 – témoignage lui-même étayé par un autre, de Philopon, selon lequel, Ion admettait trois éléments : le feu, la terre et l’air – cf. *Commentaire sur le De la génération et de la corruption* 107 18 – Sur l’allusion possible de Platon, en *Sophiste* 242c-d, lire la note 190 de la traduction de Nestor-Luis Cordero, qui argumente en faveur d’une allusion à Phérécyde – Phérécyde que nous-mêmes rapprochons de Ion, *infra*, en note b*****), Callimaque de Cyrène (~305-~240, poète et érudit, auteur du premier catalogue des œuvres réunies à la bibliothèque d’Alexandrie, intitulé *Tables des personnalités dans chaque branche du savoir et tables de leurs écrits – Pinakes tôn en pasēi paidēiai dialampsantôn kai ôn sunegrapsan* – réputé pour être soucieux d’exhaustivité et d’exactitude en matière historique – cf. *Souda*, Adler K 227), de son côté, y voyant un certain Epigène (à condition, néanmoins, de corriger, à la suite de Diels, le *hōs Epigenous* du texte d’Harpocrate, qui est assurément une faute, en *hupo Epigenous*, qui signifie que Callimaque le jugeait avoir été écrit *par Epigène* – cf. *infra*). Si on se cantonne à l’hypothèse la plus vraisemblable, selon laquelle cet Epigène vivait à l’époque – ou à peu près à l’époque – de Ion (la plus vraisemblable, en effet, dans la mesure où la controverse semble bien avoir précédé, de longue date, Callimaque ; on comprendrait, d’ailleurs, difficilement, qu’un texte dont on a, a priori, tout lieu de supposer qu’il ait eu de l’importance ait pu être attribué, pour la première fois, à un auteur aussi prisé des Grecs que Ion, seulement après sa mort, voire un siècle et demi après – ce à quoi semble, d’ailleurs, s’opposer le témoignage d’Isocrate – à moins, bien sûr, qu’il ne se soit agi d’un pseudépigraphe – Ion dont l’œuvre avait probablement été intégralement identifiée et rassemblée, de son vivant – sans compter que le titre de *Triade* a pu être utilisé par plusieurs auteurs, parmi lesquels nos deux Ion et Epigène, comme nous le verrons), reste alors à savoir si, dans l’esprit de Callimaque, cet Epigène était : **1**) soit le fils d’Antiphon de Céphise (Antiphon inconnu autrement que par sa brève mention par Platon, en *Apologie* 33e, aucun indice ne permettant d’induire avec certitude qu’il s’agit d’Antiphon d’Athènes, le

sophiste, que Xénophon nous présente comme habitué à dialoguer avec Socrate – cf. *Mémorables* I 6 – ou encore qu’il s’agit d’Antiphon le devin, qu’Aristote est censé avoir désigné comme rival de Socrate, dans l’une de ses œuvres perdues – cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* II 46 – les deux ayant, du reste, logiquement pu ne faire qu’un ; qui plus est, ces derniers ayant pu aussi ne faire qu’un avec Antiphon de Rhamnonte, orateur, mort en 411, mentionné en *Ménexène* 236a et peut-être évoqué en *Euthydème* 305b-c – sophiste et/ou devin dont Platon ne parle jamais, sauf, précisément, à ce qu’il s’agisse d’Antiphon de Rhamnonte****), tous deux – père et fils – proches de Socrate, le premier ayant assisté à son procès, le second, à sa mort (Epigène dont il est question en *Apologie* ibid. et vraisemblablement en *Phédon* 59b – Epigène visiteur de Socrate en prison que, dans son *Apologie de Socrate*, V 23, Libanios, au IV^e siècle ap. J.-C., nous dit avoir été, au moment même de cette visite, plus âgé que Criton et donc que Socrate lui-même, quoique tout en faisant étonnement de Criton un jeune homme – et donc, si l’on tient compte de ce dernier témoignage, malgré que le fait qu’il soit assurément au moins partiellement faux le rende entièrement suspect, Epigène dont il ne pourrait pas être question chez Xénophon, qui parle d’un Epigène, *jeune – neon – l’un de ceux qui se trouvaient ordinairement – tôn sunontôn tina* – avec Socrate, et dont la condition physique est mauvaise, par manque d’exercice*****), celui-ci ayant donc pu être un fils de Criton – cf. infra – cf. *Mémorables* III 12 – et, en outre, Epigène – qu’il soit fils d’Antiphon ou de Criton – dont il peut être encore question chez Clément d’Alexandrie, qui, juste après avoir mentionné Ion de Chios comme auteur de *Triades – Triagmoi* – dans lesquelles Pythagore était dit avoir fait passer certains de ses poèmes pour des œuvres d’Orphée (selon Hérodote, Pythagore aurait rapporté d’Égypte les pratiques orphiques – cf. *Enquêtes* II 49 et 81 – et selon Aristote, cité par Cicéron et par Philopon, Orphée n’aurait jamais existé – cf. *De la nature des dieux* I 38 107 et *Commentaire sur le traité de l’âme* 186 14-16), mentionne un Epigène auteur d’ouvrages sur la poésie attribuée à Orphée, dans lequel il rendait la *Descente aux enfers* et le *Discours sacré* au pythagoricien Cercops – cf. *Stromates* I 131-135 et Diogène Laërce, *Vies et doctrines* VIII 8 – et, enfin, même Epigène dont il peut être encore question chez Athénée, qui attribue à un Epigène un commentaire sur les tragédies de Ion de Chios – cf. *Les Deipnosophistes* II 468c ; à quoi l’on ajoutera qu’un dialogue intitulé *Epigène* fut écrit par Stilpon de Mégare – ~360~280 – en plus d’autres dialogues portant eux aussi le nom d’un personnage ayant évolué dans le milieu socratique ou platonicien – cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* II 120) ; **2**) soit le fils de Criton, Criton autre proche – si ce n’est le plus proche – de Socrate (tous deux du même âge et du même dème), qui, selon Diogène Laërce, aurait été l’auteur de dialogues socratiques et n’aurait jamais manqué de lui prêter assistance, lorsqu’il était dans le besoin (cf. *Vies et doctrines* II 121), et qui, selon un témoignage de Démétrios de Byzance rapporté par le même Diogène, *épris par la grâce répandue dans son âme (kata psukhên kharitos erasthenta)*, l’aurait tiré de l’atelier où il travaillait et l’aurait éduqué (cf. ibid. 20-21), et qui, selon Platon, lui aurait rendu visite en prison, pour tenter de le faire libérer (cf. *Criton*) (à condition d’écarter le témoignage d’Idoménée de Lampsaque, rapporté là encore par Diogène Laërce, selon lequel ce serait Eschine de Sphettos, autre grand proche de Socrate, qui l’aurait fait, au demeurant, les deux pouvant bien l’avoir fait – cf. *Vies et doctrines* II 60 et III 36), et qui, lors du procès de Socrate, se serait porté garant, en association avec son fils aîné Critobule, Platon et Apollodore, du paiement d’une très forte amende pour la libération de Socrate (cf. *Apologie de Socrate* 38b), et enfin, qui, accompagné du même Critobule, l’aurait le mieux assisté, au moment de sa mort, ayant été le dernier à lui parler et à qui Socrate parle (cf. *Phédon* 118a), et Criton dont, en effet, Diogène Laërce entend nous informer qu’il avait trois autres fils, dont l’un portait le nom d’Epigène (les deux autres se nommant Hermogène et Ctésippe – aucun des trois ne pouvant être l’un des personnages homonymes présents dans les dialogues de Platon, sous réserve qu’Hermogène, fils d’Hipponicos III – cf. *Cratyle* 384a – n’ait été un enfant bâtard ou issu d’un second mariage et donc éventuellement un demi-frère des trois autres, comme pourrait l’indiquer, d’une part, le fait qu’il semble avoir été trop jeune, à l’époque de Platon, pour avoir pu naître de la femme d’Hipponicos – vraisemblablement une première femme, puisqu’il eut une fille légitime, après que celle-ci se soit remariée, en devenant la première épouse de Périclès – cf. Plutarque, *Vie d’Alcibiade* 8 et *Vie de Périclès* 24 8 – et, d’autre part, le fait que son père, pourtant très riche, ne semble lui avoir transmis aucune part d’héritage, à la différence de ce qu’il fit à son frère,

Callias – ce qui en ferait un enfant bâtard plutôt qu’issu d’un second mariage – cf. Xénophon, *Mémorables* II 10, l’allusion en *Cratyle* 384c, et Lysias, *Discours* XIX 48), qui tous furent, à l’instar de leur frère, *auditeurs de Socrate* (*diêkousan Sôkratous*) (cf. *Vies et doctrines* II 121), Platon, quant à lui, lui attribuant deux fils – du moins, à l’époque où est censée se dérouler l’action de l’*Euthydème* (vraisemblablement aux alentours de 430, Criton étant alors âgé d’une quarantaine d’années) – mais sans nommer le plus jeune (cf. *Euthydème* 272d et 306d), et tout en mentionnant, en un autre endroit du même dialogue (273a), un Ctésippe originaire de Péanée (cousin de Ménexène, le fils de l’administrateur Démophon – cf. *Lysis* 203a, 206d et 207b et *Ménexène* 234a-b) (cf. infra), dont et le dème et la manière dont il est évoqué dans le dialogue ne permettent pas de supposer qu’il puisse être fils de Criton. Il reste que, en *Phédon* 59b, dans la première réplique dans laquelle Phédon commence d’énumérer les noms de ceux qui étaient présents à la mort de Socrate, seul celui de Ctésippe se voit apposé le nom de son lieu d’origine, comme si Platon avait pu prendre soin de le différencier d’un autre Ctésippe, qui pourrait donc être fils de Criton (Au cas où l’on écarterait le témoignage de Diogène, le second fils de l’*Euthydème* pourrait être éventuellement l’Archestratos qu’une inscription dit *fils de Criton d’Alopekê* – cf. Debra Nails, *The people of Plato*, p. 42-43 et 114-116) (Au demeurant, deux autres hypothèses, mais moins probables que les précédentes, peuvent être : 1) Epigène de Sicyon, auteur de tragédies, au VI^e s. av. J.-C., que la *Souda* peut, d’ailleurs, paraître confondre partiellement avec Ion de Chios, lorsqu’elle parle de *Triades – Triagmoi* – dont l’auteur aurait été Orphée mais que la tradition attribuerait à Ion le Tragique – cf. *Souda*, Adler O 806 et Θ 282 – 2) Epigène de Byzance, astronome des III^e-II^e s., dont certains des éléments de doctrine rapportés par Sénèque ne sont pas sans pouvoir, au moins de prime abord, éveiller quelque soupçon : Saturne, les comètes et certains phénomènes météorologiques y ont, chacun, trois propriétés ; soupçon néanmoins vite atténué par le fait que, de toute évidence, ces triades ne participent pas de celle hiérarchique du *Triagmos*, et par le fait que les comètes ne sont que de deux sortes et certains phénomènes météorologiques ne résultent que de deux causes – cf. *Questions naturelles* VII 4, 6 et 11 – cf. Pline l’Ancien, *Histoire naturelle* VII 56). Du reste, qu’il ait été fils d’Antiphon ou fils de Criton, il était, de toute façon, proche, voire très proche, de Socrate. Aussi, ce dernier aurait-il pu lui avoir dicté ou inspiré le contenu de l’ouvrage ? Et, au cas où l’Epigène, fils de Criton, n’aurait jamais existé, mais que ce serait, par contre, lui que commettrait l’erreur d’avoir en tête Callimaque (alors abusé par la même source que Diogène – cette source ayant pu consister simplement en une mauvaise lecture de *Phédon* 59b, où, d’une part, le nom de Ctésippe aurait été lu à la suite immédiate de ceux d’Hermogène et d’Epigène, au moment où auraient été omis ceux d’Eschine et d’Antisthène, et où, d’autre part, ces trois noms auraient été censés compléter la filiation *Critobule et son père*, dont la mention précédait celle d’Hermogène et d’Epigène, et ce, malgré qu’il fût précisé que Ctésippe était de Péanée – cf. supra), Socrate aurait-il pu en être lui-même l’auteur ? Ce que, par la suite, Platon aurait pu tenir à dissimuler, ne serait-ce qu’afin de faciliter la réduction de la figure historique de Socrate à celle qu’il tenait à faire valoir (du moins explicitement) dans son œuvre. Du reste, si un Epigène foncièrement socratique a bien été l’auteur du *Triagmos*, c’est pour la même raison que Platon aurait pu tenir à en dissimuler l’identité, la substitution d’identité d’Ion de Chios (duquel Epigène aurait tiré son inspiration, via Socrate ou non) sous celle d’un Ion d’Ephèse, quant à elle, ayant pu alors relever d’un simple jeu ou d’une raison inconnue (Il aurait pu, par exemple, tenir à détacher le Ion philosophe du Ion poète, tout en faisant valoir, tout aussi séparément – mais aussi implicitement – le produit de chacun d’eux, et donc en se trouvant, du même coup, obligé de dissimuler le personnage historique) ; quoiqu’il convienne de ne pas perdre de vue qu’il ne soit jamais fait explicitement mention de ce traité, dans le *Ion*, mais bien d’une thèse similaire ou apparentée à celle qui semble bien y avoir été exprimée ; auquel cas, soit Platon ne pensait pas au *Triagmos*, rédigé par Epigène, soit il y pensait, mais, dans ce dernier cas, sachant que ce dernier avait trouvé son inspiration chez Ion – soit directement, soit indirectement (c’est-à-dire via Socrate, quant à lui, directement inspiré par Ion) – il lui était alors facile de se livrer au jeu que nous évoquions, à savoir le redoublement de la pseudonymie – sans doute afin que l’un et l’autre (Epigène et Ion de Chios) soient soumis au même régime de dissimulation, par honnêteté intellectuelle. Enfin, une dernière hypothèse, reposant sur la correction du *hôs Epigenous* du texte d’Harpocraton en *hôs hupo*

Epigenous, voire *hôs kai Epigenês* (cf. supra), conduirait à une seule et même solution, qui, du même coup, s'imposerait : Callimaque, *comme à la suite d'Epigène ou de même aussi qu'Epigène*, pensait que le *Triagmos* n'était pas de Ion... auquel cas, il resterait à admettre qu'il était de Socrate (cf. *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. III, E 39, p. 183, et I 20, p. 865-866), et, par ailleurs, éventuellement, à admettre que l'Epigène en question serait un critique alexandrin dont Clément d'Alexandrie ferait mention, aux livres I et V de ses *Stromates*.

**** En *Cratyle* 412a, Socrate précise que *parler de « comprendre » revient absolument au même que de dire « savoir »* (*sunienai legêi, tauton pantapasin tôi epistasthai*). En *Phèdre* 249b-c, il précise que, *chez l'homme, l'acte d'intelligence doit avoir lieu, selon ce qui s'appelle la Forme* (*dei anthrôpon sunienai kat' eidos legomenon*). Par ailleurs, on relèvera l'étonnante correspondance avec ce que dit Aristote, d'une part, à propos de la science, qui *est toujours principalement science de ce qui est premier, de ce à quoi toutes les choses sont suspendues, et de ce en raison de quoi elles sont dites* (*pantakhou de kuriôs tou prôtou hê epistêmê, kai ex hou ta alla êrtêtai, kaidi'ho legontai*) (*Métaphysique* Γ2 1003b17), et, d'autre part, avec ce qu'il dit, à propos du premier moteur (*prôtôs kinoun*), qui se tient immobile (*akinêton*), est dieu (*theos*), souverain bien (*malista*) – bien et souverain bien (*to agathon kai to ariston*) (Λ10 1075a12) – et pensée de la pensée (*noêseôs noêsis*), produit le mouvement circulaire et s'offre à l'intellect humain comme étant son plus parfait objet, initialement séparé de lui : *principe auquel sont suspendus le ciel et la nature* (*arkhês êrtêtai ho ouranos kai hê phusis*) (*Métaphysique* Λ7 1072b14-30 et Λ9 – cf. *Traité du ciel*, infra, et *Physique* VIII 5). Le verbe *êrtêtai*, utilisé dans ces deux textes, est bien le même qu'utilise Platon pour les anneaux, dont le fait qu'ils soient suspendus au dieu n'est évidemment pas sans coïncider avec le fait que *ce qui est premier* (aussi nommé *arkhê*, en Γ2 1003b6) – et, à ce titre, objet principal de la science – soit ce à quoi *sont suspendues toutes choses*, en leur présence (manifestation) d'étants et de vivants aussi bien que de dénommés (ce premier étant la réalité éternelle – *to aiei* – à laquelle sont suspendus, dans les autres êtres, l'être et la vie – *othen kai tois allois exêrtêtai* (...)) *to einai te kai zên* – comme il est dit, en *Traité du ciel* I 9 279a28-30 – et, du reste, en sa forme éminente, étant ce que Λ7 nomme explicitement dieu – *vivant éternel parfait* – *zôn aidion ariston* – objet de la science éminente qu'est la théologie) ; et anneaux dont la forme n'est évidemment pas sans évoquer celle du premier mouvement, d'autant plus que celui-ci se trouve être, toujours selon Aristote, le mouvement du premier ciel ou première sphère (cf. *Traité du ciel* II 4 et *Physique* VIII 9), suspendu au premier moteur (aussi nommé *arkhê*, en Λ7 1072b14 et en *Mouvement des animaux* 4 700a5-6), lequel est *principe immobile auquel est suspendue l'organisation du ciel* (*tên tou ouranou sustasin* (...)) *ex akinêtou êrtêtai arkhês*) (*Mouvement des animaux*, réf. supra) ; Platon lui-même admettant, d'ailleurs, qu'il s'agit du mouvement qui offre avec la révolution de l'intellect le plus possible de parenté et de ressemblance (*[kinesis] têi tou nou periodôi pantôs hôs dunaton oikeiotatên te kai homoiân*) (*Les Lois* 898a – cf. *Timée* 34b et 37a sq.). Au demeurant, on notera que, en deux occurrences, qui ne sont d'ailleurs pas sans se compléter – *Ion* 536a et *Timée* 90a-b – Platon utilise un synonyme de *artêsai* (dont *êrtêtai* est la forme parfaite passive) : *anakremasai*, pour affirmer, d'une part, que *Dieu, au moyen de tous [ces anneaux], tire l'âme des hommes là où il le veut, en faisant dépendre leur puissance* (à savoir celle des anneaux) *les uns des autres* (*ho theos dia pantôn toutôn elkei tên psukhên homoiân boulêtai tôn anthrôpon, anakremanus ex allêlôn tên dunamin*) (cf. 533e : *[les anneaux] dont la puissance dépend de la pierre* – *tês lithou hê dunamis anêrtêtai*), et, d'autre part, que *Dieu a suspendu notre tête et notre racine à l'endroit où l'âme a été premièrement engendrée* (i.e. au ciel) (*hê prôtê tês psukhês genesis ephu, to theion tên kephalên kai rizan hêmôn anakremanun*). Enfin, le terme *olkê*, qui signifie traction et aussi attraction, notamment propre à l'aimant (cf. *Timée* 80c – cité en note III b** – où l'usage de cette notion d'attraction, à propos de l'aimant, est néanmoins présenté comme erroné, étant substitué à cette dernière l'explication mécaniste d'une poussée circulaire exercée entre les corps, que ne peut séparer le vide, inexistant), est le terme employé, au livre VII de *La République*, pour signifier la puissance qu'a le savoir [*la mathématique*] de tirer l'âme de ce qui devient vers ce qui est (*mathêma psukhês olkon apo tou gignomenou epi to on*) (521d), ou encore la puissance [qu'a l'étude qui a l'unité pour objet] de tirer l'âme vers la réalité [*peri to hen matheseôs*] *olkon epi tên ousian*) (524e-525a), ou encore celle qu'a la géométrie de tirer l'âme vers la vérité (*olkon* (...)) *psukhês pros alêtheian*) (527b).

**** On trouve dans la *Vie d'Antiphon* du Pseudo-Plutarque (recoupée, en grande partie, par celle écrite par Philostrate d'Athènes, *Vie des sophistes* I 15), la mention suivante : *Antiphon, fils de Sophilos, du dème de Rhamnonte, eut pour maître son propre père, qui exerçait la profession de sophiste (...) Il tint une école de rhétorique et eut avec Socrate, le philosophe, des controverses fréquentes, sur <tous> les sujets (ou sur les discours, voire sur les définitions, selon la traduction choisie – la première trouvant un appui dans le témoignage de Philostrate, selon lequel, il était capable de parler sur tous les sujets – proserêtheis (...) epi tôi peri pantos – ibid. 2), non par esprit de contradiction, mais de manière à réfuter (diatribên de sunestêse kai Sôkratei tôi philosophôi diephereto tèn huper tôn logôn diaphoran ou philoneikôs all'elegktikôs), comme le rapporte Xénophon dans ses Mémoires (in *Vies des dix orateurs*, 832b-c). On ne comprend pas vraiment pourquoi Platon aurait tenu à maquiller son identité, dans l'Apologie, alors qu'il la révélait, dans un autre dialogue, qui plus est, comme étant simple orateur et non, à proprement parler, sophiste, étant, du reste, bien entendu qu'il pouvait éprouver du scrupule à placer un sophiste – qu'aurait donc pu être aussi l'orateur – dans le cercle des proches de Socrate venus l'assister, à son procès. S'il l'avait fait, cela tendrait plutôt à infirmer l'identification de l'Antiphon sophiste à l'Antiphon orateur, aucun des deux, du reste, ne devant être confondu avec l'Antiphon, demi-frère de Platon, ni avec son aïeul et homonyme, tous deux mentionnés en *Parménide* 126b-127a, et dont l'un, à la limite, pourrait être l'Antiphon de Céphise (le dème de Céphise étant dépendant d'Athènes, tout comme, d'ailleurs, le dème d'Alopekê, dont étaient originaires Socrate et Criton, et celui de Collytos, dont était originaire Platon). Dans le cas de l'Antiphon, demi-frère de Platon, son fils, Epigène, aurait été un très jeune enfant, l'année de la mort de Socrate, et aurait donc pu se trouver simplement accompagner les trois fils de Socrate, dont deux étaient très jeunes (Sophronisque et Ménexène, l'autre étant Lamproclès), pour assister à la mort de leur père, ou plus exactement à son moment préliminaire (cf. *Phédon* 116b) (du moins, si l'on écarte le témoignage de Libanios, douteux, selon lequel l'Epigène présent à la mort de Socrate était plus âgé que Criton – cf. infra), Platon ayant ensuite pu tenir à le mentionner nommément dans la liste des adultes présents (les noms des fils de Socrate n'étant, quant à eux, mentionnés nulle part, dans le dialogue, le Ménexène de 59b n'étant qu'un homonyme), pour honorer sa propre famille, ce qu'aurait notamment nécessité le fait que lui-même avait été absent (cf. note IV), ou encore simplement pour encourager dans la voie philosophique Antiphon le Jeune, absent de la liste des présents. Néanmoins, cet Epigène n'aurait pas pu être enseigné oralement – notamment sur la question du *triagmos* – par Socrate. Enfin, dans le cas de l'Antiphon, demi-aïeul de Platon, celui-ci aurait sans doute été très avancé en âge, au moment de sa présence au procès de Socrate, mais son fils, Epigène, qui aurait donc été oncle adoptif de Platon, aurait été en âge – à l'instar de l'Epigène fils de Criton, néanmoins moins âgé que lui – d'avoir son nom normalement mentionné dans la liste des présents à la mort de Socrate. Cet Epigène aurait pu être enseigné oralement par Socrate.*

***** Ici, une lecture croisée de *Ménon* 99e-100a, *Cratyle* 412a-b et *Sophiste* 228c-d semble à-propos : dans le *Cratyle*, au lieu que le terme *compréhension* (*sunesis*) signifie *une conclusion déduite de prémisses* (*sullogismos*), *parler de « comprendre » revient absolument au même que de dire « savoir »* (*sunienai legêi, tauton pantapasin tôi epistasthai sumbainei legomenon*), *car une démarche de l'âme accompagnant les choses – comme le signifierait l'étymologie du mot *epistêmê* : *hepomênê* (suivant) – voilà qui est « aller ensemble »* (*sumporeuesthai gar legei tèn psukhên tois pragmasi to « sunienai »*) ; de son côté, le terme *sophia* étant un terme que les poètes pourraient éclairer, lorsqu'ils disent « s'élança » pour parler d'une chose dont la progression se fait rapidement, dès le début (*legousin peri hotoun an tukhôsîn tôn arkhômenôn takhu proienai « esuthê » phasin*), en suggérant, du même coup, une étymologie commune à *esuthê* (du verbe *seuein*) et *sophia* ; dans *Le Sophiste*, le fait d'ignorer, c'est pour une âme qui s'élançe vers la vérité, et qui, dans son mouvement, vient à s'écarter de l'intelligence de celle-ci, un écart de la pensée (*to agnoein estin ep'alêtheian hormômenês psukhês, paraphorou suneseôs gignomenês, ouden allo plên paraphrosunê*) ; et, dans le *Ménon*, comme nous l'avons vu, l'inspiration divine a lieu, sans que la pensée [de l'inspiré] lui vienne en aide. Lecture croisée au terme de laquelle, il s'avère que le mouvement d'inspiration divine vient suppléer le mouvement défaillant de l'âme humaine vers la vérité.

***** A ce titre, il n'est pas impossible de le rapprocher de l'auteur du *Triagmos*, qui place la force corporelle au deuxième rang, en donnant, du même coup, implicitement plus d'importance à ce qui se trouve au premier rang : la pensée et la parole (intérieure). A cet Epigène *qui est en piètre condition physique* (*to sôma kakôs ekhonta*) et qui *néglige l'exercice du corps* (*hôs idiôtikôs to sôma ekhei*), et qui, en outre, signifie, au moyen d'une boutade, qu'il n'a que faire de se trouver dans cet état, Socrate objecte, entre autres, qu'il ne peut y avoir de pensée efficace que dans un corps en bonne condition : *Dans la fonction même où tu crois qu'il a le moins de part, celle de la pensée* (*epei kai en'hôi dokei elakhistê sômatos khreia einai, en tôi dianoeisthai*), *qui ne sait qu'ici encore la mauvaise santé du corps est souvent cause de fautes graves ?* (*tis ouk oiden hoti kai en toutôi polloi megela sphallontai dia to mê hugiainein to sôma*) *Et parce que le corps est en mauvaise condition, l'oubli, le découragement, la mauvaise humeur, la folie assaillent si violemment l'esprit qu'ils en chassent même les connaissances qu'il possède* (*kai lêthê de kai athumia kai duskolia kai mania pollakis pollois dia tèn tou sômatos kakhexian eis tèn dianoian empiptousin ontôs hôste kai tas epistêmas ekballein*) (ibid. III 12 6 – cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* II 22 et *Timée* 88a-c). Un individu qui considère que son domaine propre est celui de la pensée ou de l'intelligence, autrement dit qui considère que le premier rang de la triade ionienne constitue le domaine exclusif (ou prioritaire) de son occupation, peut bien facilement avouer n'avoir aucunement l'intention de s'occuper de sa forme ou de sa santé physiques, sans estimer, du même coup, se déshonorer ou se déprécier (et ce, d'autant plus qu'il peut légitimement considérer ce premier rang comme le rang suprême) ; sauf, bien sûr, à avoir conscience de contrevenir ainsi à son être propre, lequel, à l'instar de tous les êtres (*panta*), est intrinsèquement triple, auquel cas, il lui faut se cantonner à privilégier le premier rang, sans le faire purement et simplement au détriment des deux autres, en quoi, il se doit au moins d'escompter une absence de déchéance les concernant. Du reste, on notera que le propos de Socrate ne remet pas nécessairement en cause la primauté de la *sunesis*, laquelle est toujours connexion – nécessairement première – à une réalité créée, connexion qui est condition sine qua non de la création, à savoir, in fine, de l'expression sensible. Par ailleurs, on notera que ce qui vaut pour Epigène, fils d'Antiphon, vaut pareillement pour Epigène, fils de Criton (dont nous parlons dans la suite de la note). Autrement dit, il est difficile de décider duquel des deux pourrait bien parler Xénophon. On pourra éventuellement prendre en compte le fait que, selon le même Xénophon, l'Epigène qui est censé avoir eu pour frère Critobule, avait, en la personne de celui-ci, un frère qui était beau et fier de l'être – et donc sans doute aussi soucieux de l'être (cf. *Le Banquet* IV 10-11) – qui plus est, sans doute vigoureux, ne serait-ce que si l'on tient compte du jugement de Socrate, formulé en sa présence et avec son approbation, selon lequel le métier d'agriculteur – qui était le sien et celui de son père – *donne à notre corps la plus grande beauté et la plus grande vigueur* (*ta sômata kallista te kai eurôstotata parekhesthai*) (*Economique* VI 9 – cf. V 4). Néanmoins, par delà le fait même que cet Epigène n'était sans doute pas agriculteur, la parenté n'a jamais systématiquement impliqué une identité de constitution physique et/ou psychique, et, d'autre part, ce même Epigène semble bien être dit d'apparence chétive, du seul fait d'une mauvaise hygiène de vie, et non du fait de sa constitution physique (quoique celle-ci puisse déterminer la première), et donc, il est vrai, peut-être bien du fait de sa constitution psychique.

***** Dieu que l'on devrait donc comprendre comme inspirateur (ce que, de toute façon, il est assurément, dans la mesure où la réalité des deuxième et troisième rangs demeure une imitation de celle du premier, à l'instar d'un rêve, qui demeure une imitation du réel, autrement dit qui ne lui contrevient pas de façon absolue, qui n'est pas sans analogie avec lui – cf. *Le Sophiste* 266b-c), quoique l'on puisse se demander si l'insistance de Socrate à demander à Ion si son métier de rhapsode relève d'un art (*tekhnê*) (ou savoir – *epistêmê*) (lequel, comme on sait, nécessite la science mathématique – cf. *Le Politique* 284d) ou d'une inspiration divine (*theia moira*) (cf. *Ion* 541e-542b), demande s'ajoutant au fait que Ion n'est pas en mesure de répondre, du moins selon la première hypothèse, c'est-à-dire de prouver qu'il relève bien d'un art, se demander, donc, si cela ne recoupe pas, d'une part, le fait que Platon reconnaissait l'existence du savoir, au rang du deuxième roi (rang de l'intelligible), mais en tant que savoir ne portant pas – du moins directement – sur le réellement réel (le premier rang), et donc

comme étant autonome (en tant que dépendant de l'usage de la mathématique) aussi bien que fictif (i.e. relevant de la pure représentation ou vraisemblance), et, d'autre part, le fait qu'il rejetait la parole des poètes (autre que celle instituée) comme venant dérégler et dissiper (subvertir) l'ordre intelligible des choses et notamment celui des choses politiques (cf. *La République X*). Du reste, le fait que le dialogue se termine sur une note positive, à l'égard de l'inspiration divine, dont il est reconnu que pourraient en avoir bénéficié Homère aussi bien que Ion et dont l'existence se trouve donc être bien admise, pourrait signifier que Platon garde toujours en vue, au-dessus de l'ordre épistémique (et technique) proprement dit, l'éventualité permanente d'une communication du divin (le réellement réel), au gré donc de la dissipation de l'ordre fictif des choses – ceci impliquant un éveil, autrement dit la disparition de la réalité ordinaire et illusoire, quitte à ce que cette disparition ne soit qu'engagée (cf. supra, note b*). Il reste que le fait que le *Ion* a probablement été un dialogue de jeunesse peut exposer au risque de commettre des anachronismes, dans la mesure où, s'il contient quasi assurément la doctrine de la *Triade* de Ion de Chios, par contre, la *Lettre II*, ainsi que les dialogues pouvant être tenus pour appuyer, accompagner ou illustrer celle-ci, ont probablement été bien postérieurs au dialogue... avec donc l'incertitude que la doctrine des trois rois ait pu être déjà établie, à l'époque du *Ion*, et donc aussi avec l'incertitude que Socrate en ait bien été l'auteur... quoiqu'une telle hésitation revienne paradoxalement aussi à mettre en doute l'affirmation contenue dans la *Lettre II*, selon laquelle Socrate en aurait été l'auteur, dans sa jeunesse.

***** Il reste que l'on dispose peut-être d'un autre indice, au travers d'une épigramme dédiée à Phérécyde de Syros, qui aurait été le maître de Pythagore (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* I 15 et VIII 2 et Pseudo-Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* 821, 24) : *La sagesse entière en moi est accomplie (tês sophiês pasês en emoi telos) / Mais si tu découvrais plus sage encore que moi, / Dis-le à Pythagore, mon élève (tômôi) : de tous / Il est, de par la Grèce, à coup sûr, le premier (prôtos apantôn) / Je ne suis pas menteur, lorsque je parle ainsi* (in Diogène Laërce, *Vies et doctrines* I 119-120, qui cite Douris, *Saisons* II) : Pythagore serait donc situé au rang du premier anneau (autrement dit assimilé à ce dernier) – ce qui n'a rien pour étonner – et serait ainsi immanquablement disciple d'un être absolument transcendant, dont il recevrait l'inspiration (et qui est désigné sous l'espèce d'un Phérécyde que l'on peut, en effet, supposer être mort et, à ce titre, avoir réintégré la pleine et entière éternité de son âme, dans la mesure où il s'agirait bien d'une épigramme funèbre – cf. infra) ; les trois anneaux étant de l'ordre de la réalité engendrée, rien d'étonnant non plus à ce qu'ils puissent se trouver assimilés à la réalité historico-géographique de la Grèce (En effet, si les deux derniers ne sont pas explicitement évoqués dans l'épigramme, ils se laisseraient deviner au travers de la formule *de par la Grèce – an Hellada gên*). Ainsi, Phérécyde (du moins celui qui le fait parler) ne mentirait pas, qui daignerait reconnaître le premier rang à Pythagore, tout en admettant se situer, quant à lui, hors catégorie et hors classement, à savoir par-dessus tout et indépendamment de tout ; quoique, peut-être, en avouant implicitement aussi qu'il n'a jamais existé, en tant qu'être humain (censé être désormais décédé et en qui serait censée résider la pleine et entière sagesse, inaccessible aux hommes, dans leur condition de mortels, mais pouvant influencer sur eux ou se communiquer à eux), et donc en avouant implicitement que son nom désigne, autant que recouvre, la réalité d'un dieu, inconnaissable et innommable. En effet, comment pourrait-il avoir été historiquement le maître de Pythagore (comme l'indique, entre autres, Diogène – cf. supra), le plus sage parmi les mortels, s'il ne peut l'être que désormais, en tant que décédé, ayant enfin atteint la pleine et entière sagesse (condition sine qua non qu'est bien censé attester le fait qu'il considère sa relation magistérielle à Pythagore comme présente, dans la mesure où il envisage, sans doute à titre d'hypothèse gratuite, une concurrence possible dans ce domaine) ? Du reste, on fera le rapprochement avec une lettre apocryphe du même Phérécyde à Thalès (citée par Diogène Laërce, in *Vies et doctrines* I 122), où l'auteur se montre dans la situation d'un vivant qui, venant d'écrire un ouvrage sur les dieux qui *ne (le) satisfait pas encore (emoi men gar oukô hêndanen) – la certitude des faits n'étant pas établie (sur le sujet), et ne prétendant (quant à lui) pas connaître la vérité, mais seulement ce qu'on peut dire en discutant sur les dieux (esti de ouk atrekêiê prêgmatôn oud'hupiskhomai talêthes eidenai hassa d'an epilegêi theologeôn) – et étant sur le point de mourir, demande*

à Thalès de juger s'il vaut la peine de le publier, une fois qu'il sera mort... situation étrangement équivalente à celle d'un Pythagore qui n'a jamais rien publié, de son vivant... et dont jamais rien n'a été publié, par la suite... alors même qu'un Phérécyde mort, ayant en lui l'entière sagesse accomplie, serait pourtant censé l'avoir enseigné au mieux... quoique, il est vrai, de ce qu'il est possible d'enseigner à un vivant mortel. Sur quoi, l'auteur termine, en avouant, sans nous étonner, qu'il *formule tout sous forme énigmatique (apanta gar anissomai)*. L'épigramme citée plus haut, elle-même, pourrait donc bien avoir été rédigée, sous la forme d'une énigme. Son auteur pourrait-il être Ion ? Immédiatement après l'épigramme, tirée explicitement de l'œuvre de Douris, qui, rappelons-le, ne fait que la citer, Diogène en donne une autre, explicitement funèbre, qu'il attribue explicitement à Ion, celle-ci, à la différence de la première, ne faisant pas parler Phérécyde, mais parlant de lui, tout en pouvant sembler tirer une conclusion de celle qui la précède, bien plus, tout en pouvant sembler signifier subtilement que le contenu de celle-ci relève ni plus ni moins que de l'enseignement de Pythagore lui-même : *Ainsi, auréolé de force et de pudeur, / Au-delà de la mort, il vit avec son âme, / Dans le ravissement, si du moins Pythagore, / Le Sage, a bien dit vrai, lui qui sut embrasser / Et pénétrer au mieux les opinions humaines (peri pantôn anthrôpôn gnômas êdee kaxemathen)*. On admet, en effet, sans peine, qu'elle puisse être ni plus ni moins que le prolongement de la première, les deux ayant alors été écrites par le même auteur, Ion lui-même. Quoi qu'il en soit, la première véhiculerait une doctrine qui n'est pas sans rappeler, au moins partiellement, la royauté tripartite de la *Lettre II* de Platon, quoique ce dernier (ou Socrate) l'aurait donc modifiée, notamment en assignant explicitement – puisque sans user d'un pseudonyme renvoyant à un être humain – au premier rang (paradoxalement hors classement, puisque seul « rang » réellement réel et donc, tout aussi paradoxalement, pseudo-rang) le dieu véritable lui-même, afin de mieux signifier que celui-ci n'a rien d'hypothétique (on serait tenté de dire de *suspendu en l'air* ou de *lancé en l'air*), mais que c'est bien plutôt, au contraire, ce qui est censé devoir trouver sa pleine et entière résolution en lui – à savoir les deux derniers rangs – qui n'est que de l'ordre du vraisemblable et non du vrai. Du reste, il convient de ne pas négliger le témoignage, quoique laconique et anonyme (peut-être dû à Timée de Tauromenium), que nous rapporte, par ailleurs, Diogène, selon lequel Platon aurait participé à des conférences (*logoi*) pythagoriciennes, se serait emparé de certains éléments de la doctrine et les aurait divulgués dans ses écrits, avant d'être interdit, pour ce même motif, de nouvelles participations (cf. *Vies et doctrines* VIII 54-55) (probablement à bien distinguer des témoignages selon lesquels il aurait acheté un ouvrage pythagoricien, qui lui aurait servi pour la rédaction du *Timée* – cf. *ibid.* VIII 84-85, III 9 et VIII 15).

***** Ce qualificatif de *jeune et beau* peut être à nuancer et surtout à expliciter, au moyen de *Théétète* 185e, où Socrate lui-même dit à Théétète – qui avait été présenté, auparavant, en 143e, comme laid et lui ressemblant – que *celui qui tient un beau langage (kalôs legôn)* (en l'occurrence, si l'on en juge aux propos que vient de tenir Théétète, auquel s'applique la remarque : un langage pertinent et exact) *est aussi beau qu'il est bon* (cf. *Gorgias* 463a-d et *Le Banquet* 210b-d), et, d'autre part, au moyen de *Ménon* 76b-c, où il remarque que celui qui se comporte *comme un tyran dans la fleur de l'âge (hate turraneuontes heôs en hôra)* est beau – physiquement – et parle, de façon impérieuse, au contraire de la façon dialectique du philosophe (quoique cette occurrence du *Ménon* soit peu compatible aussi bien avec la précédente qu'avec l'usage du double qualificatif qui est censé être fait dans la *Lettre II*, nonobstant que certains témoignages font état de l'impétuosité et de l'indocilité de Socrate, dans sa jeunesse – cf. *infra*, note X d****). Pouvant chercher à faire la synthèse de toutes ces occurrences – tout en pouvant aussi manier habilement l'ambivalence – l'auteur de la *Lettre socratique XV* (qui est censée avoir été adressée par Xénophon *aux amis de Socrate*, quoique, à l'instar de quasiment toutes les lettres du même lot, elle soit sans doute apocryphe) annonce avoir terminé la lecture d'un ouvrage de Platon (dans lequel il est question, entre autres, de la doctrine de Mégariques, ce qui pourrait le désigner comme étant le *Théétète*, voire *Le Sophiste* ou le *Parménide*), et dont il reconnaît la valeur dialogique, mais dont il accuse l'auteur de faire prononcer à Socrate des paroles imaginaires (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 35 et Athénée, *Les Deipnosophistes* XI 507c-d, où c'est Socrate lui-même qui lui en fait le reproche) et de faire œuvre de poète, *bien qu'il se défende très fort (kan panu aparnêtai)* d'en être un

(ferme dénégation qu'accréditent les témoignages de Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 5, Elie, *Histoire variées* II 30 et Olympiodore, *Vie de Platon* 2 77-79), l'accusation étant résumée par la formule vraisemblablement ironique : *assurément, il s'agit de Socrate jeune et beau* (*Sôkratous mentoi neou kai kalou ontos*), formule qui, au demeurant, peut redoubler dans l'ironie, dans la mesure où elle serait une allusion à la formule employée dans la *Lettre II*. L'ironie de la formule pseudo-xénophonienne pourrait alors se comprendre, de trois manières : 1) conformément à l'occurrence du *Ménon*, le nom de Socrate y serait d'abord une façon de désigner allusivement Platon lui-même, qui, impérieux, parle, en lieu et place de Socrate ; 2) Socrate n'ayant jamais parlé, avec autant de pertinence, d'exactitude et d'attrait, qu'il ne le fait, dans les dialogues de Platon, il y aurait tout lieu de le dire, de façon tout aussi invraisemblable, avoir parlé ainsi, étant jeune et beau (antiphrase que viendrait amplifier une allusion au Socrate interlocuteur de Théétète, dans le dialogue éponyme, un Socrate proche de la mort et ressemblant à son laid vis-à-vis – cf. 142c et 143e) ; 3) l'association, voire assimilation, de la beauté du discours et de la poésie ou fantaisie raillerait la doctrine de Platon (cf. les trois premières références de cette note, et les livres II, III et X de *La République*). Voir une autre explication de l'expression *jeune et beau*, en note VII b.

IV. – Le lecteur des dialogues de Platon en connaît un autre qui était malade, et à une occasion bien précise : la mort de Socrate – à savoir Platon lui-même (Un tel rapprochement avait, d'ailleurs, été effectué par Dercyllidès, éditeur de Platon, au I^{er} siècle av. J.-C., qui allait jusqu'à voir dans l'absent du *Timée* Platon lui-même – cf. Proclus, *Commentaire sur le Timée* I 20 9-10 – Proclus qui, quelques lignes auparavant – 19 29-20 6 – écarte une autre hypothèse, soutenue par certains, qu'il s'agirait de Théétète, décrit, en 142b du dialogue éponyme, comme étant, à son retour de la bataille de Corinthe – probablement celle de 369 – sur le point de mourir, sous le coup de blessures et surtout d'une *maladie* – *nosêma* – ayant régné sur la troupe, au motif qu'il n'était encore qu'adolescent, lorsque Socrate le connut, peu avant de mourir – cf. *ibid.* 142c et *Le Politique* 258a – à quoi on ajoutera qu'aucune bataille de Corinthe connue n'eut lieu, du vivant de Socrate, la première datant de cinq ans après sa mort ; hypothèse, somme toute, moins probable que celle que, quant à nous, à la suite de ce que nous avons dit dans la note III, nous ne pouvons éviter d'avancer et qui verrait en l'absent l'Épigène disciple de Socrate, de piètre condition physique, un Épigène ayant pu avoir de grandes intuitions, mais éventuellement pas l'énergie suffisante pour les traiter et les exposer, de façon pertinente, dans un ouvrage – un ouvrage qui aurait pu devoir s'ajouter à celui du *Triagmoi*, qui pourrait lui-même n'avoir été pas très réussi, pour cette même raison – ou lors d'un simple exposé oral, comme c'est censé être le cas dans le *Timée* ; hypothèse à laquelle peut, d'ailleurs, être aussi ajoutée celle proposant Speusippe, qui pourrait avoir été de santé incertaine, chancelante – cf. début de la note XI b**** et fin de la note XII). Dans le *Phédon*, le personnage éponyme termine l'énumération des personnes qui ont assisté aux derniers instants de Socrate, par l'observation suivante : *Mais Platon, je crois, était malade* (*Platôn de oimai êsthenei*) (59b). Sur le lien possible entre cette prétendue maladie de Platon (qui, au demeurant, a bien pu être réelle) et la mort, en tant qu'il constituerait une métaphore de l'inaccessibilité ou de la séparation des *eidê* pour l'homme d'ici-bas, il convient de faire le rapprochement avec ce que nous disons, à propos de la *Lettre VIII*, en note XII d. Lorsque le personnage du dialogue écrit par Platon, Phédon, dit qu'il (*lui*) *semble* (*oimai*) que Platon était malade, le lecteur est pour le moins fondé à supposer que, à travers lui, c'est l'auteur du dialogue qui s'exprime, et ce, d'autant plus qu'il est alors censé faire parler, au sujet de lui-même, et sur une question dont il est censé pouvoir être le mieux renseigné... mais alors, paradoxalement, sans que l'on comprenne pourquoi ce serait devoir le faire parler dubitativement. S'il s'est agi d'un procédé visant à atténuer l'information de l'absence, tout

en la permettant, afin de s'en faire excuser (absence qui, au cas où le nom aurait été simplement omis dans la liste, n'aurait pas pu manquer d'apparaître, en creux, à un lecteur qui aurait été déjà au courant d'elle, voire dont un lecteur ignorant aurait pu être ultérieurement informé par d'autres voies), il semble que l'effet soit plutôt inverse, le lecteur se demandant aussitôt si Platon ne cherche pas à lui cacher un manquement à l'égard de Socrate, en faisant preuve, de la manière la plus évidente, de légèreté et de duplicité (ratage dont l'expert en matière littéraire qu'était Platon n'aurait pas pu manquer de se rendre compte) (on peut certes penser que, le motif de l'absence étant bien connu de ses contemporains, quoique mis en doute par certains, il prend la précaution de le faire mentionner, sur le mode dubitatif, dans un texte, par définition, fait pour durer, mais sans, pour autant, que l'effet puisse être finalement vraiment autre que celui que nous venons de mentionner), et ce, alors même qu'il aurait très bien pu omettre, comme à son habitude, de se mettre en scène, sans qu'on eût pu lui en tenir rigueur, voire sans qu'on l'eût même remarqué (quoiqu'il y ait une autre exception : *Apologie de Socrate* 34a et 38b, à l'occasion du procès de Socrate, où la mise en scène est tout à son avantage – il est présent et il propose une caution financière pour faire libérer Socrate – autre exception qui pourrait tendre à justifier que, dans le *Phédon*, il essaie d'atténuer le mauvais effet du motif qu'il avait avancé). Qu'il ait semblé à Platon être malade pourrait donc vouloir dire qu'il lui semblait être soudain en état de déchéance, de perte, de défaut, de séparation, eu égard à une réalité dont il ne pouvait faire désormais que supposer l'existence ; que l'existence de Socrate pût continuer après sa mort – voire qu'elle ait déjà pu être une réalité, à part entière, dans le passé – étant le pendant du fait que l'existence d'une réalité parfaite et éternelle pût exister, en un au-delà – d'où la perfection de la métaphore. A l'appui de cette considération, on notera, plus loin, dans le même dialogue, deux occurrences : en 69d, Socrate affirme que, *pour être, moi aussi, du nombre [de ceux qui philosophent véritablement] (Ὄν δὲ καὶ ἐγὼ [hoi pephilosophêkotes orthôs]), je n'ai, dans la mesure du possible, rien négligé, de mon vivant, et aucun effort ne m'a coûté pour parvenir [à habiter avec les dieux, une fois arrivé dans l'Hadès] (kata ge to dunaton ouden apelipon en tōi biōi alla panti tropōi prouthumêthên genesthai [meta theôn oikêsei]). M'y suis-je appliqué correctement, ai-je quelque peu réussi ? Je vais savoir la vérité, en arrivant là-bas, s'il plaît à Dieu, dans quelques heures ; tel est ce que je présume (ei d'orthôs prouthumêthên kai ti ênusamen, ekeise elthontes to saphes eisometha, an theos ethelêi, oligon husteron, hōs emoi dokei) (où dokei est à rapprocher du oimai de 59b) ; ainsi, depuis la mort de Socrate, Platon n'aurait fait que le relayer, sous réserve que le rapprochement entre les deux textes laisse entendre que manquer de sagesse (félicité) – raison pour laquelle on philosophe – pourrait n'être qu'un pseudo-manque, une illusion de manque... mais, à vrai dire, dont la révélation, dans l'au-delà, n'en constituerait pas moins une guérison (qui plus est, guérison, au plus haut point, puisque celle, non plus d'un doute, mais d'une erreur). Plus loin, en 107a-b, Simmias déclare demeurer quelque peu réticent aux arguments avancés par Socrate, qui, pourtant, ne manquent pas de pouvoir le convaincre de l'existence d'une vie après la mort, autrement dit de l'éternité de l'âme, réticence censée avoir lieu, en vertu de la faiblesse humaine (tên anthrōpinên astheneian), dont, bien évidemment, pas plus qu'un autre (et donc – pour ce qui nous intéresse directement – pas plus que Platon, une fois Socrate disparu), Socrate n'est exempt ; jugement qui sous-entend que, malgré les apparences, les raisonnements de Socrate pourraient bien avoir été insuffisants, pourraient bien avoir manqué d'atteindre le fond des choses ou d'y avoir reposé (On admettra, quand même, que la réserve de Simmias se retourne contre elle-même, à l'instant où il est facile d'objecter à celui-ci : comment sais-tu que les raisonnements de Socrate sont minés, en leur principe, par la faiblesse humaine, si tu*

n'es pas en mesure de le faire valoir, autrement dit d'en produire de plus forts que les siens ? Est-ce par simple principe de précaution ? Mais, alors, n'est-ce pas manquer de précaution que de ne pas parier sur une vie après la mort – on pense évidemment, aujourd'hui, à Pascal et son pari – cf. *Pensées* 418 – quoique certes pas à Socrate, tel qu'il s'exprime, en *Apologie de Socrate* 40c-41c ? Ou alors est-ce par simple pétition de principe ? Mais, alors, comment peux-tu poser l'irrémediabilité de la faiblesse humaine, autrement dit sa principialité, à l'instant où tu manques de savoir si la condition humaine se résoud ou non après la mort, autrement dit si l'homme trouve ou non son salut, du moins son accomplissement, après elle ?). Ainsi, parallèlement, l'être divin lui-même – qu'il soit dieu ou homme non déchu – qui viendrait parler à des hommes (déchus) pourrait se sentir malade de se sentir en exil (déporté) de sa condition divine, d'autant plus qu'il se sentirait en défaut de pouvoir faire valoir, auprès d'eux, quoi que ce soit de celle-ci ; si ce n'est carrément qu'il pourrait être réellement malade, et non simplement pourrait croire l'être, dans la mesure où, dans son cas, étant réellement divin, une fois passé dans notre monde, où il revêt une condition morbide ou de déchéance – voire où il se trouve conditionné à la morbidité ou à la déchéance – il aurait bien tout lieu d'être malade. Pour finir, on se rappellera évidemment des derniers mots de Socrate, juste avant de mourir : *Criton, nous devons un coq à Esculape (tôi Asklêpiôi ophelomen alektruona)* (on notera l'usage de la première personne du pluriel). *Payez cette dette, ne soyez pas négligents (alla apodote kai mê amelêsête)* (*Phédon* 118a). Esculape, fils d'Apollon et dieu de la guérison, est le dieu auquel l'humanité, en sa déchéance ou sa morbidité, peut sans doute avoir tout lieu de s'en remettre.

V. – La distinction (réelle et non simplement postulée ou stipulée) entre science (*epistêmê*), intellection (*noêsis, noûs*) et opinion vraie (*alêthês doxa*) n'est sans doute pas, aux yeux de Platon lui-même, aussi évidente qu'on a l'habitude de le dire. En *Théétète* 201c (cf. 201c-205e sq.), Théétète propose une définition de la science – qu'il dit être due à un autre, qu'il ne nomme pas (et dont il n'est pas facile de retrouver l'identité, si tant est que ce personnage ait existé autrement que comme inventé par Platon, auquel cas la définition pourrait bien être due à Platon lui-même, qui l'aurait produite sur le mode hypothétique, l'obstination de Socrate à tenter de la mettre à l'épreuve ayant alors consisté dans l'examen auquel toute personne qui vient de rêver tend à soumettre son rêve, en vue d'élucider son contenu, sa signification, voire, plus généralement, son rapport au réel, Socrate assimilant précisément la définition à un rêve, qui plus est, avant de la reprendre, sous la forme du récit d'un autre rêve qu'il aurait lui-même fait – cf. infra) – cette définition étant : *l'opinion vraie accompagnée de raison (alêthês doxa meta logou)*, autrement dit l'opinion vraie justifiée ou fondée rationnellement, l'opinion étant, du reste, dite vraie (ou droite – *orthê doxa*), dans la mesure où elle s'avère douée d'une stabilité, d'une permanence, c'est-à-dire dans la mesure où elle n'est remise en cause ni par les faits ou les phénomènes, en eux-mêmes sources (objets) du jugement immédiat qu'on appelle justement opinion (cf. *Ménon* 96e-100c et *La République* 475a-480a), ni par une quelconque mise à l'épreuve, au moyen du discours (*l'elegkos*). Cette définition de la science est aussitôt remise en cause par Socrate, qui l'assimile, comme nous l'avons dit, à une proposition tirée d'un rêve, rêve dont, sous prétexte de lui en substituer un autre, il entreprend alors de faire le récit détaillé : la définition (*logos*) assure le lien entre les éléments de la chose qu'elle définit, et c'est à ce titre que – sous-entendu dans son rapport à l'opinion vraie, qui en est l'énoncé général (a) – elle est science de la chose, c'est-à-dire du composé (*sullabê*) et non de chacun des éléments (*stoikheia*), pris à un à un, lesquels sont individuellement désignables et nommables et non pas définissables et connaissables. Or, du

même coup, est implicitement posée, d'une part, la question de savoir si la chose est bien connue, dans la mesure où aucun de ses éléments ne l'est, et, d'autre part, subrepticement, la question de savoir si le tout (*to pan*), en soi parfaitement un (et entier), est la même chose que la totalité (*ta panta* – ou l'ensemble – *to holon*), en soi composée (autrement dit la question de savoir s'il est légitime de diviser la chose pour la saisir dans son intégralité et son unité), alors même qu'il est impossible de dire du tout qu'il n'est pas la totalité et de la totalité qu'elle n'est pas le tout... avec en filigrane – c'est-à-dire, précisément, comme dans un rêve – l'évidence que c'est l'unité elle-même, autrement dit indistinctement l'élément et le tout (non distinguables aussi bien l'un de l'autre que l'un et l'autre, tout donné pouvant être tenu pour constituer un tout aussi bien qu'un élément d'un tout au moins supposé – ce que ne contredit pas *Théétète* 204e-205a), qui n'est pas atteignable, pas saisissable, étant réductible à l'infini et ne pouvant avoir de réalité spatiale (i.e. géométrique) et donc ne pouvant être appréhendée, à l'instar du point (*stigmê*) lui-même (d'où, dans l'absolu, la relativité, pour ne pas dire l'inefficacité – l'impasse – de la méthode exposée en *Philèbe* 15d-17a). Ainsi, inévitablement réductible à la géométrie, la science s'avère, comme elle, buter sur l'élément ultime, qui lui échappe, au gré de quoi, elle échappe à elle-même... et pourrait bien finir par se réveiller et se juger avoir été science de rien du tout, n'avoir pas été science du tout, pour tout dire, n'avoir été rien du tout (si ce n'est une illusion, laquelle, comme on sait, se révèle pour être ce qu'elle est, uniquement à l'instant où l'on en sort et pour peu que l'on se souvienne de son contenu), à l'instar du point qu'il lui fallait paradoxalement atteindre et intégrer à elle-même, comme unique composant, voire qu'il lui fallait simplement considérer comme saisissable (cf. 206c), pour être science véritable (illusion que mentionne, sans la moindre équivoque, *Parménide* 164d, en parlant, à ce propos, d'une action ayant lieu *comme en un rêve dans le sommeil* – *hôsperonar en hupnô* – cf. citation intégrale et commentaire, en note XV – au demeurant, le point n'étant jamais qu'une simple *opinion géométrique* – *geômetrikos dogma* – Aristote, *Métaphysique* A9 992a20 – cela même qui peut avoir lieu en rêve, fût-il éveillé – cf. *Théétète* 158d et *Les Lois* 800a – et être vrai ou faux – cf. *La République* 412e-413a). Aussi, l'ultime définition de la science proposée par Socrate (cf. 208c-210a), selon laquelle il s'agirait de l'énoncé de la *différence spécifique* (*diaphorotês*), outre que, comme il le reconnaît lui-même, elle tombe à plat, dans la mesure où elle suppose absurdement une opinion droite préalable censée désigner l'objet à différencier et que, pourtant, préalablement, elle doit avoir déjà, de par elle-même, différencié (distingué), ne peut concerner l'élément, à savoir la ligne insécable, laquelle n'est insécable que par convention et constitue donc, en fait, un composé ne pouvant offrir aucune de ses parties comme différence, toute ligne étant divisible en parties égales ; ce qui, en l'occurrence – et au moins pour ce qui est de la ligne, notamment celle infinie – revient à invalider la distinction entre les deux méthodes d'analyse, exposée en *Politique* 265a (et 262c-e) : soit *séparer une petite partie relativement à une grande* (*pros mega meros smikron diairein*), pour l'en distinguer, soit *diviser de façon médiane* (*mesotomein*) le tout, selon la différence spécifique ; dans le cas de la ligne infinie, en effet, d'une part, n'importe quelle partie – sans minimum de longueur – pourra être tenue pour avoir été assurément produite par division médiane, l'extrémité de la ligne étant située, à l'infini, et le milieu, n'importe où – alors que, dans le cas de la ligne finie, et pour le même type de partie – à savoir, ayant n'importe quelle longueur – une division médiane n'aura eu lieu que si la partie se trouve être, par hasard, la moitié de la ligne entière ou encore une partie commensurable à cette moitié – division médiane qui, pour autant, dans les deux cas, proprement quantitative, ne pourra être tenue pour s'appliquer à une différence qu'extrinsèquement spécifique, au sens où une partie sera située à gauche ou à droite d'une autre ou du milieu – d'autre part, qui plus est, l'infinité de la ligne

– aussi bien en acte, autrement dit selon l’extension, qu’en puissance, autrement dit selon la division – aura un équivalent dans le fait que n’importe quel genre (*genos*) pourra être tenu pour se diversifier, à l’infini (On rapprochera l’ensemble de ces considérations concernant *Théétète* 201c-210a du propos d’Aristote, en *De la génération et de la corruption* I 2 316a14-316b14). Ainsi, en définitive, au gré de la reprise incessante du raisonnement (qu’il soit de division ou de composition), intrinsèque à la dialectique, il n’y a jamais, au mieux, qu’opinion vraie, à laquelle, de fait, la science se ramène ou tend à se ramener. En *Timée* 51c-52c, autre texte important (ne serait-ce que parce qu’il contient l’unique occurrence de l’expression *eidos noëton* – *forme intelligible* – dans toute l’œuvre écrite de Platon, expression aussitôt interrogée par l’auteur, qui se demande alors si elle ne consiste pas simplement en des mots – cf. 51c), Platon, sans jamais parvenir à se départir, autrement qu’apparemment, d’une grande hésitation, s’essaie à démontrer en quoi l’opinion vraie se distingue de l’intuition (*noësis* – intellection), rapportant même, au passage, que certains assimilent les deux (il pourrait s’agir de Socrate et d’Antisthène... voire, implicitement, de Platon lui-même (b)), et n’arrivant, en définitive, qu’à postuler, sur le mode d’une croyance, leur distinction. Démarche qui culmine en 52b-c, lorsque, après avoir parlé des réalités sensibles (présentes dans la *khôra*), que nous appréhendons *en rêvant les yeux ouverts* (*oneiropoloumen blepontes*), il affirme : *toutes ces choses-là et d’autres qui sont leurs sœurs* (*tauta dê panta toutôn adelpha*) (i.e. les réalités mathématiques, présentes elles aussi dans la *khôra*, dont elles procèdent elles aussi) *et qui touchent à ce qui est du domaine de la veille et de la réalité* (*kai peri tèn aupnon kai alêthôs phusin huparkhousan*) (i.e. le monde de *ce qui est réellement* – *to ontôs ontos* – 52c – la réalité eidétique), *l’illusion dans laquelle nous maintient le rêve* (*hupo tautês tês oneirôxeôs*) (dans lequel nous nous trouvons inmanquablement, puisque ne pouvant considérer que ce qui se tient dans la *khôra*, principe générateur du rêve) *ne nous permet pas de nous éveiller et d’en parler, en faisant les distinctions qu’impose la vérité* (ou *dunatoi gignometha egerthentes diorizomenoi talêthes legein*) (cf. *La République* 476c-d) (cf. *Cratyle* 439c-440b sq.) ; éveil au gré duquel nous dirions, en effet : voici la réalité vraie et voici ce qu’était notre jugement (à condition, du reste, que nous nous en souvenions) : jugement soit ayant impliqué inutilement (i.e. faussement) la distinction entre opinion vraie et intuition, puisque, de toute manière, selon l’une et l’autre, nous considérons la même réalité, c’est-à-dire une illusion, soit ayant impliqué judicieusement cette distinction, puisque enfin, nous voilà sortis de l’illusion, au gré et au terme du cheminement qu’était l’intellection elle-même, dès lors avérée bonne voie, qui nous fit passer au-delà même de la réalité mathématique... à moins que – et nous pensons que là pourrait être la position ou croyance réelle de Platon – l’intellection elle-même se soit dissipée, au gré de la manifestation du réellement réel comme n’étant ni sensible, ni intelligible, deux dernières qualités qui seraient donc intrinsèques à sa déchéance en « réel ». Pour finir, on notera que, dans la *Lettre II* (311d-e), Platon tient, de façon révélatrice, la philosophie pour être la matière d’une opinion vraie produite par le philosophe lui-même, chose qui, a priori, a de quoi étonner. La philosophie ne pourrait-elle finalement rien produire de mieux qu’une opinion vraie... portant sur elle-même ? Ne pourrait-elle pas avoir la science d’elle-même, être la science se sachant elle-même, elle qui est censée être tout ce qu’il y a de plus science (et non, certes, science réelle ou absolue) en l’homme ? Quoique, à vrai dire, précisément, de quoi la science est-elle science ? De quoi la science se sait-elle science ? En quoi la science est-elle science ? Face à l’incertitude, qui lui est absolument inhérente – et qui est même incertitude (ignorance), quant à savoir si elle sait ou ne sait pas, dans la mesure où cela impliquerait qu’elle pût évaluer le bien fondé de son propre cheminement – la philosophie

porte ultimement sur elle-même le jugement vrai (certain) qu'elle est incertaine... jusqu'à y voir plus clair... sur elle-même et le reste (cf. *Parménide* 135c).

a. – A savoir, en tant qu'*opinion exprimée (doxazomenon)*, énoncé général de la chose aussi bien que de sa définition. Ainsi, c'est une chose que de dire *l'océan est vaste* (opinion vraie), et c'en est une autre que de dire qu'il est composé de telle quantité de vagues de telles longueurs et de telles hauteurs, espacées entre elles par telles distances et, en outre, de telles quantités de portions d'eau calme de telles longueurs, etc. – ce qui est censé constituer la définition de la vastitude océanique (définition qui, au demeurant, n'est pas sans évoquer l'impasse du discours long – *makros logos* – telle que la relevait Antisthène – cf. Aristote, *Métaphysique* H3 1043b25-32 – doctrine d'Antisthène dont, justement, il pourrait bien s'agir de l'exposé, en *Théétète* 201d-202c).

b. – Soit qu'il doute infiniment, soit, beaucoup plus sûrement, qu'il taise ce qu'il ne tient pas à formuler explicitement, dans la mesure où cela se trouve précisément recouper ou impliquer, si ce n'est constituer, la doctrine dont il dit que, plus que toute autre, elle est sujette à être la risée du grand nombre (cf. *Lettre II* 314a).

VI. – La formule peut être rapprochée de *Sophiste* 244e-245c, où il est question de la sphère, qui, bien que ne comportant aucune inégalité (asymétrie), n'est pas, pour autant, sans parties, mais demeure *un tout et une totalité (pan kai holon)* (quitte à être la seule figure dont les parties diffèrent spécifiquement d'elle, comme l'explique Aristote, en *Traité du ciel* II 4 286b27-33, qui plus est, en sous-entendant que c'était ce qu'enseignait Platon ; le même Aristote, de son côté, tenant, par ailleurs, à tout prix, à avoir recours à une sphère ou à un cercle absolument eidétiques, autrement dit absolument indivisibles – cf. *Métaphysique* Z11 1036b33-1037a5). En quoi, cette sphère n'est pas identique à l'Un pur, lequel, d'ailleurs, ne saurait exister, dans la mesure où l'être, à l'instant où il est considéré, et donc représenté spatialement, est un tout et, par-dessus tout, *le tout* (la sphère cosmique), indéfiniment divisible en parties (unités), l'unité réelle (pure), quant à elle, à supposer qu'elle existât, au terme de la réduction – ce qui, au demeurant, est impossible – devant alors ne pas être le tout et donc, paradoxalement, ne pas être (puisque seul le tout est l'être en soi... quitte à n'être qu'un tout particulier, n'en ayant pas moins des parties – ainsi quelque unité étendue que ce soit, toujours divisible). Toutes considérations qui reviennent à penser l'Un (à savoir, précisément, l'Un, en tant qu'il ne peut qu'être pensé comme incomposé, et donc qu'être pensé négativement) comme l'indice d'une réalité séparée, proprement a-mathématique, c'est-à-dire inaccessible, précisément à l'instar de l'Un lui-même. Ainsi, la formule *la petite sphère n'est pas correcte* – dans laquelle, *petite sphère* serait censée désigner un minimum sphérique – signifierait que penser la sphère ne permet pas d'approcher l'Un et ce dont il est l'indice (sur la qualification de *petite*, voir aussi, infra, la note VI a et la note VIII) (a). La sphère est censée participer d'un principe, l'Un, qui, plutôt que de se retrouver en elle, demeure l'indice d'une réalité tout autre que celle qui nous est accessible. Au demeurant, notons que : **A**) Si notre interprétation est juste, elle présuppose que l'exposé des cinq facteurs ou éléments, contenu dans la *Lettre VII* (et pas nécessairement la lettre elle-même, l'exposé en question ayant pu être produit, en d'autres circonstances), était connu du destinataire de la *Lettre II*, au moment où il la recevait, ce qui tendrait à étayer l'authenticité de cette dernière, et ce, d'autant plus eu égard à l'authenticité préalable de la *Lettre VII*. **B**) Le verbe *ekhein* étant traduisible soit par *tenir, porter, avoir*, soit par *se tenir, être* – dans ce dernier

cas, le mot étant le plus souvent accompagné d'un adverbe, comme c'est justement le cas, dans l'occurrence qui nous intéresse – et l'adverbe *orthôs* étant traduisible, outre, dans son sens premier, par *droitement, correctement, exactement*, par *loyalement, véridiquement* ou encore par *véritablement, réellement* (autant de sens dont il n'est pas inintéressant de remarquer qu'ils recourent ceux d'*alêthôs*, les deux termes, sous leur forme adjectivale, étant, d'ailleurs, utilisés indifféremment par Platon pour qualifier un même genre d'opinion, quoique pouvant aussi avoir un usage distinct et complémentaire, comme en *Lettre VII* 326b), la phrase peut alors se traduire de plusieurs autres façons : a) *la petite sphère n'est pas réellement*, sous-entendu relativement à la réalité réelle ; b) *la petite sphère ne se tient pas loyalement (ou correctement)*, sous-entendu relativement à l'usage que nous prétendons ou voudrions en faire ou, plus simplement, qui serait censé devoir être le sien, l'usage qui a lieu se trouvant être, du même coup, désigné implicitement comme étant paradigmatique ou métaphorique, autrement dit comme étant tout en supposition ou approximation ou tout en allusion (l'objet mathématique constituant un pis-aller d'*eidôs*) ; autrement dit, pour filer la métaphore, qui pourrait bien avoir été celle de l'auteur, alors que nous la posons devant nous, elle roule, s'échappe, nous fait défaut. Précisément, le terme *sphairion* pouvant aussi désigner le ballon avec lequel on joue (dans la *Lettre XIII*, en 363d, l'auteur, censé être Platon, demande à Denys II de saluer ses *compagnons du jeu de ballon – susphairistas*), il pourrait alors ne faire que désigner métaphoriquement la sphère géométrique, auquel cas on pourrait même traduire : *le ballon ne se comporte pas loyalement (correctement), il fait faux bond*, voire, de façon sans doute anachronique, si on admet que, à cette époque, n'existait pas de ballon pouvant rebondir (quoique, malgré tout, sans doute un ballon plus ou moins rond et à la densité plus ou moins égale, en tous points, conditionnant un tir plus ou moins droit) : *il ne rebondit pas droit* – autrement dit, il nous fait défaut, eu égard à ce que nous voudrions en faire (En *Théétète* 146a, on relèvera trois occurrences qui résonnent étonnamment avec la *Lettre II* : Socrate demande qui prendra la parole, *le premier – prôtos* – pour répondre à la question de savoir ce qu'est la science, et n'échouera pas ensuite, dans son tour de parole, jusqu'à devenir *notre roi – basileusei hêmôn* – exigence de réussite dont il note qu'elle est pareille à celle valant chez les enfants *qui jouent au ballon – sphairizontes* – avant de noter que sa demande obtient comme réponse le silence). Dans tous les cas, cela revient à dire que le *sphairion* n'est pas ce que nous voudrions qu'il soit, voire qu'il n'est pas de la nature ou de l'ordre que nous voudrions (b). Ainsi, qu'elle soit métaphorique ou non, l'expression *petite sphère* renverrait à la science géométrique proprement dite, voire, plus largement, à la science tout court, dans la mesure où la géométrie se trouve être la science fondamentale. Si l'objet mathématique n'est pas correct, c'est bien qu'il ne convient pas à être l'instrument, si ce n'est le contenu, de la science véritable, à savoir de la science de l'être réel, proprement inaccessible (la forme mathématique de la connaissance infirmant, d'emblée, que la connaissance puisse être finalement pleine et entière). Interprétation que vient, d'ailleurs, étayer, quoique assez indirectement, un témoignage de Sosigène d'Alexandrie rapporté par Simplicius : *Platon admet, en principe, que les corps célestes se meuvent d'un mouvement circulaire, uniforme et constamment régulier (kai eirêtai kai proteron hoti ho Platôn tais ouraniais kinêsesi to egkuklion kai homales kai tetagmenon anendoïastôs) ; il pose alors aux mathématiciens ce problème (apodidou problêma tois mathêmatikois prouteine) : Quels sont les mouvements circulaires et parfaitement réguliers qu'il convient de prendre pour hypothèse, afin que l'on puisse sauver les apparences présentées par les astres errants (tinôn hupotethentôn di'homalôn kai egkukliôn kai tetagmenôn kinêseôn dunêsetai diasôthênai ta peri tous planômenous phainomena)* (*Commentaire sur le traité du ciel* 492 31-493 4 – trad. Anastasios Brenner, in *Eudoxe, Platon et la mathématisation des*

phénomènes astronomiques, in *Platon et les pythagoriciens*, p. 214), ce à quoi, Eudoxe de Cnide aurait commencé d'apporter une solution, sous la forme d'un système de sphères concentriques se mouvant dans des sens et à des vitesses différents. Occurrence de l'histoire des sciences que Pierre Duhem commente pertinemment, de la façon suivante : *Dès l'Antiquité, certains philosophes ont fort exactement reconnu que les théories physiques* (il aurait pu tout aussi bien dire *physico-mathématiques*, voire *mathématiques*) *n'étaient nullement des explications ; que leurs hypothèses n'étaient point des jugements sur la nature des choses ; que c'était seulement des prémisses destinées à fournir des conséquences conformes aux lois expérimentales* (*La théorie physique, son objet et sa structure* I 3 § 2, p. 59 – cité par Brenner, *ibid.*, p. 217). Dans le même ordre, on tiendra compte de la comparaison que faisait Socrate le Jeune entre l'animal et le cercle (cf. Aristote, *Métaphysique* Z11 1036b25 (c)), en se rappelant que le cercle est ce qui est tangent à la droite, en un seul point, autant dire en rien tangent, dans la mesure où le point n'est absolument rien (n'est en aucun lieu et n'est lieu de rien). Ce qui, en effet, constitue une bonne image de l'être vivant, et notamment de l'être vivant total qu'est censé être l'univers, lequel ne peut être au contact d'aucun concurrent ou coexistant offrant la plénitude de la convexité. Dès lors, si la *sphère* – dont le cercle est l'équivalent – pourtant censée être l'objet éminent (d), *ne convient pas* – entre autres, sans doute, dans la mesure où elle ne peut pas être à elle-même la cause de son propre mouvement, ne disposant que du mouvement *qui sans cesse meut autre chose et qui est mû par autre chose* (*heteron aei kinousan kai metaballomenên hup'heterou*) et non du mouvement *qui meut soi-même et autre chose* (*eautên kinousan kai heteron*) (cf. *Les Lois* 894c-d) (...au demeurant, à l'instar du ballon, qui doit être mû, de l'extérieur) – c'est que se trouve clairement impliqué un ordre supérieur du réel, l'existence d'une réalité supérieure, la réalité en elle-même, absolument non mathématique. Voir une autre explication, en note VIII.

a. – **A**) Cette interprétation est, d'ailleurs, étayée par le rapprochement entre *Parménide* 164d et le propos d'Aristote, en *De l'âme* I 4 409a11-12, que nous effectuons, en note XV ; qui plus est, ce rapprochement offrant même l'avantage de rendre compte parfaitement de l'usage du qualificatif *petite*, d'une part, et, d'autre part, de s'accorder pleinement aux variantes de traduction que nous faisons valoir, dans la suite de la présente note, et notamment de celle qui dirait : *la petite sphère ne se comporte pas correctement*. **B**) Il convient de prendre en compte que les prétendues clarté et distinction de la perception mathématique sont infirmées par l'obscurité et la confusion de la perception de l'unité élémentaire – l'unité perçue étant, en fait, toujours réductible à une unité plus unité qu'elle – de même qu'elles sont infirmées par celles de tout autre objet mathématique, dans la mesure où celui-ci reste partie prenante d'autres objets de son genre (y compris, d'ailleurs, des objets non découverts, inconnus) et dans la mesure où d'autres objets de son genre sont parties prenantes de lui. Autrement dit, dans le fond, implicitement, c'est la matière qui ne cesse d'être un objet en voie paradoxale à la fois d'élucidation (négative) et d'annihilation (positive) : plus on la résoud en la forme, plus, du même coup, on l'élucide... à l'instant même où on tend à la supprimer, quoique sans pouvoir y parvenir. La petite sphère est-elle donc claire et distincte ? Sa définition est-elle claire et distincte, au sens où elle ne laisserait même pas induire ou soupçonner une objectivité mathématique qui la déborde (dépasse) ou la constitue, à titre de matérialité mathématique (objectivité potentielle) ? La surface (externe) de la sphère n'est-elle pas commune à celle interne du solide pouvant la contenir – si ce n'est la contenant effectivement, dans la mesure où le domaine mathématique est paradoxalement illimité (i.e. existe indifféremment en acte et en puissance) ? Et l'exhaustion de la sphère par le polyèdre

n'est-elle pas interminable, autrement dit le polyèdre n'est-il pas ultimement contenu en elle, la rendant ainsi inconnaissable ? Parallèlement, la sphère elle-même n'est-elle pas ultimement contenue en elle-même ? Et, si l'on admet que la sphère est l'objet mathématique éminent, ne pourra-t-elle pas néanmoins toujours être contenue dans une autre sphère plus grande qu'elle... la laissant ainsi inéluctablement être précisément *petite* ? Toujours petite, toujours contenue, la sphère n'est jamais l'objet suprême et englobant. Toujours composée et divisible, toujours composante et divisante, elle n'est jamais l'objet séparé et évident.

b. – A ce propos, il n'est pas exclu que Calcidius fasse allusion aux passages en question des *Lettres II* et *XIII*, au moment de se livrer à ce qui en serait donc une interprétation – soit qu'il en serait l'auteur, soit qu'il l'emprunterait à un autre – interprétation, du reste, divergente de la nôtre : *Nous ne disons pas que la Terre est une sphère mais qu'elle est sphérique, non pas qu'elle est une balle mais semblable à une balle (non enim nos terram globum esse dicimus sed globosam, nec pilam sed similem pilae)* (*Commentaire sur le Timée I* 63), l'auteur voulant ainsi signifier, entre autres, les irrégularités de sa surface. A rapprocher de *Timée* 33b, où le dieu est dit donner au monde une *forme semblable à une sphère (sphaeroeides)*, et de 44d, où il est dit pareillement faire *sphéroïde* la tête du corps humain.

c. – Comparaison que, selon nous, Aristote mésinterprète, voire dont il ignorait le contenu intégral et authentique, dans la mesure où la matière dont le cercle est occasionnellement fait – l'airain – et celle dont l'animal est nécessairement fait – la chair et l'os – ne peuvent sans doute pas avoir été considérées analogiquement par le Socrate en question. L'analogie ayant plutôt dû consister dans le fait que l'un et l'autre sont nécessairement constitués d'éléments : par exemple, le diamètre égal, pour le premier, et les doigts, pour le second ; au demeurant, à l'inverse de l'animal, le cercle ayant sans doute été considéré comme susceptible d'exister, en pensée, séparément de toute matière seconde.

d. – cf. *Timée* 33b, *La République* 510c (où A.E. Taylor voit une allusion au fait que le mathématicien prétend connaître les figures, alors même qu'il ignore la principale, le cercle, ou, du moins, la façon dont les autres en procèdent – cf. *Note on Plato's Republic VI 510c2-5*, recensée par Y. Lafrance, *Pour interpréter Platon I*, p. 84), Aristote, *Traité du ciel II* 4 286b10-33 sq. et Euclide, *Eléments I*, définition 15 (de laquelle procèdent les définitions suivantes). S'il ne fait aucun doute que Platon avait connaissance de l'inscription des polygones réguliers dans le cercle et des polyèdres réguliers dans la sphère, et connaissance du cercle et de la sphère comme étant les figures les plus symétriques – équilatérales et équiangles (*isopleura kai isogônia*) – tout laisse penser qu'il n'avait pas connaissance du théorème isopérimétrique, selon lequel, parmi toutes les figures planes régulières ou irrégulières ayant un périmètre égal, le cercle est celui qui a la plus grande aire (la même chose valant, relativement à leur volume, pour les polyèdres et la sphère – que l'on dira alors plutôt isépiphanes, c'est-à-dire ayant une surface égale) ; connaissance attestée, au moins partiellement, pour la première fois, chez Archimède (~287-212), à la *Première proposition* de son traité *De la mesure du cercle (kuklou metrêsis)*, et dont la première formulation explicite et intégrale qui nous ait été transmise se trouve chez Claude Ptolémée (~90-~168), en *Collection mathématique I* 13 16-20 (éd. Heiberg). Bien qu'il soit faux de considérer, comme le font certains (cf. notamment Pseudo-Héron d'Alexandrie, *Définitions*, déf. 82), que l'inscription de toutes les figures angulaires dans la figure parfaitement circulaire procède du théorème isopérimétrique, Proclus n'est pas sans voir dans cette dimension *compréhensive (periektikon)* de la sphère une

raison d'avancer l'hypothèse que Platon aurait connu le théorème (ce dont Philopon semble ne pas douter, en *Commentaire sur le traité de l'âme* 55-56 et 139), mais avant de l'infirmier, quelques pages plus loin, en affirmant qu'il a été découvert *en utilisant tantôt ce qui a été démontré par Euclide, tantôt ce qui l'a été par Archimède (ta men khrômenoi tois para tôi Eukleidêi deikhtheisi, ta de tois para tôi Arkhimêdei)* (*Commentaire sur le « Timée »* II 70-71 et 76) (Sur cette question de l'origine et de la datation du théorème, lire F. Acerbi, N. Vinel et B. Vitrac, *Les prolégomènes à l'Almageste*, partie II : *Le traité des figures isopérimétriques*, Sciamus n° 11, p. 92-106 et 160-176).

VII. – L'expression *douleur de l'enfantement* (*ôdis*) se trouve, au pluriel, dans une occurrence similaire, en *République* 490b. Les douleurs en question y sont dites cesser, au moment où l'homme, par le moyen de son âme (intellective), *s'est uni réellement au réel et a engendré intelligence et vérité (migeis tôi ontî ontôs, gennêsas noun kai alêtheian)*. Il s'agit, là, d'autant de renvois implicites, outre à *Banquet* 206e et 211d-212a, à *Théétète* 149a-151d (et 210a-d), passage dans lequel Socrate se compare aux accoucheuses (étant, du reste, lui-même, fils d'une accoucheuse (a)), femmes qui, ayant déjà elles-mêmes enfanté mais ayant passé l'âge d'enfanter (en quoi elles sont appelées *maiai* – le terme *maia* – dont la traduction exacte serait *matrone*, au sens qu'a eu et a encore parfois ce mot, qui dérive du latin *matrona* – *femme mariée, mère de famille* – désignant la mère de famille âgée et la femme d'expérience en matière matrimoniale et familiale, autrement dit la *sage-femme*), se consacrent à faire enfanter, à cette différence, néanmoins, que celles-ci veillent sur des corps en train d'enfanter et non sur des âmes et, en outre, sur des femmes et non sur des hommes. Aux sages-femmes, il n'est pas possible de trier le produit de la procréation, pour peu qu'il soit en vie, produit, somme toute, toujours légitime et digne d'existence (b), de même qu'à Socrate, accoucheur des âmes, il n'est pas possible de trier les paroles, en en révélant certaines comme étant absolument viables (ou probantes), étant, du reste, bien entendu que les paroles dont il aide à la venue ne peuvent être considérées tout au plus que comme vraisemblables (*eikuiiai*) et non pas vraies (*alêtheis*). Ainsi, si on suit bien la totalité du raisonnement exposé dans ce passage, il apparaît que Socrate a déjà enfanté de bonnes paroles (sans quoi il ne pourrait pas être comparé aux sages-femmes, dont le métier, dans sa vérité, dans sa réussite, est de faire venir au jour quelque être humain vivant que ce soit – en quoi, d'ailleurs, la pratique occasionnelle de l'avortement, mentionnée en 149d, est bien désignée, sans surprise, comme lui étant absolument étrangère – le métier de Socrate, dans sa vérité, consistant, quant à lui, à faire venir au jour de bonnes paroles), les mauvaises – les paroles fausses (*pseudai lexeis*) (150b) (l'apposition de l'adjectif *pseudê* au substantif *lexis* – la parole, en son expression, sa tournure – et non au substantif *logos*, la parole, en général, voire en son contenu, son sens – pouvant sous-entendre que la forme, qu'elle soit défectueuse ou excellente, est en mesure d'empêcher indûment la considération du contenu, lequel seul relève absolument du vrai ou du faux – cf. *Apologie de Socrate* 17a-18a) sortant ipso facto du cadre de son métier, se trouvant ipso facto mises en marge de celui-ci, mises hors-jeu, se révélant proprement *hors propos*, à l'instar des mort-nés ou des nouveaux nés morts par amphidromie (cf. infra), dans le cas des sages-femmes (quoique, dans le cas de l'analogie avec l'amphidromie, cela ait lieu à l'épreuve de la réfutation, qui relève du métier du dialecticien, la parole mort-née pouvant, de son côté, être considérée comme étant la parole que son auteur juge spontanément et pertinemment, de lui-même, mauvaise, et que, du même coup, il tait, à laquelle il renonce, d'emblée, autrement dit dont il s'est fait lui-même, intérieurement à lui-même, le réfuteur); métier dont l'analogie, du côté des sages-femmes, serait, en effet, outre la pure et simple extraction du

mort-né, l'amphidromie – pratique consistant pour le père de famille à transporter l'enfant juste né, à bout de bras, autour du domaine familial, afin d'en tester la vigueur et la résistance, pratique pouvant conduire à l'exposition (cf. 160e-161a). Pour autant, les bonnes paroles de Socrate n'ont jamais fait de lui un savant (cf. 150c-d), ce qui sous-entend qu'elles ne furent que des paroles vraisemblables et non pas vraies (le parallèle pouvant être fait avec l'être humain accouché, engendré, tenu pour un être réel et non réellement réel)... à l'instar de toutes les bonnes paroles dont un homme soit capable... sans compter que, comme nous l'avons mentionné, elles s'avèrent toujours consister en la mise à l'épreuve de ce qui est dit et en la réfutation du faux (autant de sens du mot *elegkhos*), dans la perspective de l'obtention du vrai, c'est-à-dire en une mise à disposition de l'âme à la vérité (cf. 210c), auquel cas le vraisemblable consiste alors finalement dans le fait... qu'il y a du vrai, qui doit advenir – ces paroles ayant, du reste, ceci de paradoxal qu'elles sont elles-mêmes – quoique produites sur le mode interrogatif – paroles toujours susceptibles d'être mises à l'épreuve, d'être elles-mêmes interrogées, de la même manière que celui qui pratique l'amphidromie peut être lui-même mis en situation extrême, afin que soit testé sa propre vigueur et sa propre résistance (Il existe, en effet, des questions mal ou non à propos, à moins qu'il n'existe carrément que des questions de cette sorte). On notera, d'ailleurs, que le mot *alêthês* (vrai) n'est employé par Socrate que pour qualifier des paroles éventuelles, des paroles attendues, espérées, mais jamais des paroles obtenues ou tenues (cf. 150c et 151c), ou encore pour désigner ce dont il faut faire cas, pour produire de bonnes paroles (notamment, en ce qu'elles seraient vraies) (cf. 150e).

a. – On notera la quasi-bizarrerie qui consiste à présenter Socrate comme fils d'une accoucheuse, alors même que l'accoucheuse est définie, un peu plus loin, comme femme ne pouvant plus enfanter. Soit Platon veut signifier que la mère de Socrate devint accoucheuse, postérieurement à sa naissance, Socrate pouvant alors être dit rétroactivement fils d'une accoucheuse, soit il veut signifier, de façon allégorique, que sa naissance est extraordinaire, procède d'une origine extraordinaire, une naissance tributaire d'une origine en quelque sorte mixte : d'une part, selon une procréation ordinaire, d'une femme ordinaire, d'autre part, selon une procréation extraordinaire, d'une femme extraordinaire, dans la mesure où son rôle est de mettre au jour absolument – et comme mère et comme accoucheuse – un être lui-même en mesure de rendre absolument évident, de mettre au jour absolument – i.e. et comme concepteur (*noeros*) et comme accoucheur (*maieutikos*) – non pas la vérité en soi (le réellement réel), mais la vérité (le réel) à la portée – si ce n'est à l'échelle – de l'homme, autrement dit de révéler l'homme à lui-même, tel qu'il lui est donné à lui-même de se connaître lui-même, dans l'état et la condition qui sont les siennes.

b. – Ce que peut, d'ailleurs, être tenue pour illustrer, en filigrane, l'existence de Socrate, dont plusieurs témoignages antiques rapportent la laideur et l'insolence (ou l'impétuosité) (*hubris*) (et que, en *Banquet* 215a-b, Platon lui-même semble avoir du mal à se retenir d'augmenter, quoique non sans raison philosophique – et ce, même si, comme on l'a vu, le même Socrate pourrait avoir été tenu par le même Platon pour avoir été beau, dans sa jeunesse, peut-être bien au sens où n'importe qui se trouve l'être, à un moment ou à un autre de cette période, qui est celle des métamorphoses, moment de beauté qui, dans le cas de Socrate, pourrait avoir coïncidé avec son séjour à Samos, lors duquel il pourrait avoir rencontré Ion de Chios, qui pourrait lui avoir inspiré le fameux *traité* – *suggramma* – que la *Lettre II* mentionne comme ayant été rédigé par lui, alors qu'il était *jeune et beau* – cf. note III b). La laideur et l'insolence

– auxquelles il convient sans doute d’ajouter le dénuement – de Socrate (l’insolence ayant pu être un trait de caractère progressivement maîtrisé et/ou utilisé, à seule fin d’une recherche de la vérité sans limite et sans concession pour ses interlocuteurs) pourraient avoir constitué une sorte d’affront à l’idéal de *beauté et bonté* (*kalokagathia*) de la société d’alors (*kalokagathia* qu’Aristote définit comme *vertu complète – aretê teleios* – alliant la possession ou la recherche des biens naturels à leur usage, ou à un comportement, selon les vertus – cf. *Ethique à Eudème* VIII 3) (idéal qui, au demeurant, ne manque pas paradoxalement d’être – qui plus est, au plus haut point – celui de Socrate, quoique d’un Socrate assimilant prioritairement le beau et le bon aux vertus elles-mêmes – cf. notamment *Alcibiade* 115a-116d, *Protagoras* 359e-360d et *Gorgias* 474c-478e, et infra – dont, dans l’absolu, aucune ne devrait pouvoir être distinguée de l’intelligence – *phronêsis* – du beau et du bon – cf. *Ménon* 88a-e et *Phédon* 69a-d et 65b-67b), comme si, rétroactivement, à sa naissance – rétroactivement, dans la mesure où, au moment de naître, il n’aurait pas pu être jugé objectivement non-conforme (inapte) – Socrate avait échappé à être *exposé* (i.e. abandonné dans un espace public, en vue de son éventuelle adoption) (cf. *Théétète* 161a) – exposition qui eût risqué de lui être fatale et dont, rétrospectivement, le bien fondé se trouverait être infirmé, dans la mesure où Alcibiade le compare à un Silène, seul à renfermer une sagesse et une beauté intérieures, *tout ce qu’il convient d’avoir en vue, quand on se propose de devenir un homme accompli (un homme beau et bon) (hoson prosêkei skopein tôi mellonti kalôi kagathôi esesthai)* (cf. *Le Banquet* 215a-217a et 221c-222a – cf. *Alcibiade* 132c-134e), et surtout, dans la mesure – d’ailleurs, non étrangère à la précédente – que nous allons maintenant faire valoir. Une lecture rapide de 150b pourrait faire croire qu’il y est question d’une promotion ou d’une légitimation de l’eugénisme, notamment par l’infanticide. Or, plutôt que de justifier l’exclusion de certaines naissances censées être indignes de l’humanité, le texte sous-entend plutôt que c’est l’humanité entière qui se trouve dans un état indigne. Le souci exprimé par Socrate, comme étant celui des sages-femmes, qu’il n’y ait que de bonnes naissances va de paire avec la constatation du fait qu’il est impossible aux sages-femmes de trier, à la naissance – à savoir pas même ce qui, pourtant, pourrait être tenu pour *sauter aux yeux*, tel les malformés ou les apathiques (en *République* 460c, un tel tri est certes admis comme possible et même souhaitable, mais non dans la perspective de l’élimination ou de l’exposition de tels sujets, que les autorités *cachent, comme il sied, en un lieu que l’on ne nomme pas et que l’on cache – en aporrêtoî te kai adêloî katakrupsousin hôs prepei* – à la différence de ce que préconise Aristote, en *Politique* VII 16 1335b19-36, quoique l’on puisse reconnaître une certaine ambiguïté dans la formule platonicienne, quant à savoir s’il s’agit ou non d’abandonner les nouveaux nés à eux-mêmes) – autrement dit, finalement, c’est le souci que l’humanité entière soit belle et bonne, jugement reposant vraisemblablement, lui-même, implicitement, sur la mémoire du fait que les naissances qui avaient pu, de prime abord, être tenues pour bonnes, ne donnèrent finalement jamais rien de vraiment bon, par la suite (cf. *Les Lois* 783d-e, où il est question de *produire les enfants les plus beaux et les meilleurs, dans la mesure du possible – kallistous kai aristous eis dunamis apodeixomenous paidas*). Décidément, semblent nous dire Socrate et Platon, l’humanité ne s’est jamais révélée être l’humanité réellement réelle, autrement dit la bonne humanité, et ne peut certainement pas le faire par elle-même, même pas chez un quelconque individu la composant, constatation qui inclut celle de l’inaptitude de l’homme à considérer (concevoir, se représenter) ce qu’est un homme parfait et pas seulement à le réaliser (faire) (cf. *Ménon* 89b-e sq. et Aristote, *Protreptique* 100-101) (Si la citation ci-dessus, tirée du *Banquet*, peut paraître épargner à Socrate la première inaptitude, il convient de ne pas perdre de vue qu’elle relève d’un discours passionnel et que, de toutes façons, elle ne peut pas remettre en

cause le jugement dubitatif formulé, cette fois, par l'intéressé lui-même, à propos de ses propres visions de ce qui est bien ou divin, notamment en *République* 533a, *Phèdre* 246c-d et *Lysis* 220e-221a – cf. Cicéron, *De la divination* I 54).

VIII. – On notera, d'ailleurs, comme illustration étonnante de cette inéluctabilité, le fait que la définition du cercle que donne Platon, en 342b : *Ce dont les extrémités se trouvent en tous points à égale distance du centre* (to gar ek tôn eskhatôn epi to meson ison apekhon pantêi) convient aussi à la sphère, sphère dont il est justement question dans la *Lettre II* (a) – qui plus est, sous l'espèce d'une *petite sphère* (sphairion), désignation pouvant chercher à coïncider avec le cercle dont il est question dans la *Lettre VII* et dont on admettra, en effet, qu'il est, en tant que cercle figuré (eidôlon), le cercle dessiné, nécessairement en taille réduite, par le géomètre (qui l'étudie), ou encore, en tant que cercle pensé (noêton), le cercle nécessairement plus petit que tout autre cercle extérieur à la pensée, conformément à l'observation d'Aristote, selon laquelle, *les objets internes* (au sujet pensant) *sont tous plus petits [que les externes]* (panta ta entos elattô [tôn ektôn]) (*De la mémoire et de la réminiscence* 452b14) (cf. *Ethique à Nicomaque* X 7 1177b35), observation qui n'est, d'ailleurs, pas sans recouper le propos de Platon lui-même, en *République* 368d-369a et 441c (b). Cette pluricité et cette plurivocité de la définition de la sphère (et du cercle) reviennent à renforcer le manque d'exactitude, de pertinence ou de loyauté, de la sphère elle-même, mentionné par Platon dans la *Lettre II* (cf. note VI). En effet, si la sphère ne trouve pas sa définition exacte (i.e. pleine et entière, claire et distincte, une et unique), c'est donc qu'elle n'est pas elle-même connue, qu'elle ne se montre pas pleinement et entièrement, et d'un seul tenant, autrement dit pas réellement – ce qu'elle n'est, d'ailleurs, censée pouvoir faire qu'au terme de la rencontre des quatre premiers facteurs, autrement dit sous l'espèce du cinquième, duquel seul, paradoxalement, la juste définition est censément en mesure de découler, ce cinquième facteur impliquant ainsi, à son niveau, quasi concomitamment à lui-même, la forme supérieure de chacun des quatre facteurs, notamment celle de la définition (outre celle de la représentation... vraisemblablement sous l'espèce du cinquième facteur lui-même), forme supérieure dont toute la question consiste à savoir s'il s'agit d'une forme simplement rehaussée, améliorée, *produite*, ou bien archétypale, première, *reçue*, dernière hypothèse qui, dans le cas des objets mathématiques, semble bien se vérifier (pour autant, paradoxalement, sans être incompatible avec le fait que ces mêmes objets ne seraient jamais que produits en l'âme), en conséquence de quoi, on doit bien néanmoins admettre que l'objet mathématique se montre directement, autrement dit réellement, à l'intellect, à la différence de l'*eidōs* ; auquel cas, la mention de l'inexactitude – ou du manque de pertinence – de sa définition qu'aurait cherché à effectuer Platon pourrait n'avoir été qu'un artifice (un procédé) – une métaphore – ayant dû faire office de paradigme (sous réserve d'une possible toujours plus complète définition de ce même objet mathématique), relativement à la définition de l'*eidōs*, absolument inconnaissable. Au demeurant, on ne manquera pas non plus de faire le rapprochement avec *République* 529d, où est affirmé que le vrai ciel, à savoir *le nombre vrai avec toutes les vraies figures (...)* sont surement saisissables par la raison et la pensée (tôi alêthinôi arithmôi kai pasi tois alêthesi skhêmasi (...)) logôï men kai dianoiaï lêpta), affirmation que viendrait donc relativiser, si ce n'est infirmer, celle énonçant l'inexactitude de la sphère, au sens où il y aurait impropriété à identifier l'objet mathématique à la représentation du monde (autrement dit à faire du premier la seconde), quoique cette assimilation eût pourtant été censée rendre vraie cette dernière ; même si, il est vrai, la vérité en question n'est pas celle de l'être en soi, situé par-delà le ciel et indépendant de toute représentation (cf. supra, note I C).

a. – Définition du cercle recoupant celle donnée par Euclide, moins d'un siècle plus tard : *Un cercle est une figure plane contenue par une ligne unique par rapport à laquelle toutes les droites menées à sa rencontre à partir d'un unique point parmi ceux qui sont placés à l'intérieur de la figure, sont égales entre elles* (*kuklos esti skhêma epipedon hupo mias grammês periekhomenon, pros hên aph'henos sêmeiou tôn entos tou skhêmatos keimenôn pasai hai prospiptousai eutheiai isai allêlais eisin*) (*Eléments* I 15). Quant à la sphère, en *Timée* 33b – c'est-à-dire au moins deux siècles avant les *Sphériques* de Théodose, où il en est de même – elle est définie, en termes quasi identiques à ceux employés pour le cercle : *une figure dont le centre est équidistant de tous les points de la périphérie* (*ek mesou pantêi pros tas teleutas ison apekhon*). Voir aussi *Sophiste* 244e et *Parménide* 145b.

b. – D'ailleurs, peut-être faut-il voir dans l'expression *petite sphère* une allusion à la *petite astronomie* dont est censé faire état Pappus d'Alexandrie (III^e-IV^e s.), au livre VI de sa *Collection mathématique* (*sunagogê*), ce livre VI ayant, en effet, reçu, peut-être ultérieurement (cf. infra), le titre de *ho mikros astronomoumenos topos*, nom qui, selon Paul Tannery, se trouve être justifié, même au sens antique, par la nature de ses objets principaux (*Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, p. 35), et donc plutôt que, comme certains le soutiennent, justifié par pure et simple opposition à la *Composition mathématique* (*mathêmatikê suntaxis*) de Claude Ptolémée (~90~168), plus connue sous le nom de *La grande composition* (*hê megalê suntaxis*) ou *Almageste* (arabisation du grec *hê megistê* – *la plus grande*) (ouvrage qui fut renommé, par la suite) (cf. B. Vitrac, *Quand ? Comment ? Pourquoi les textes mathématiques grecs sont-ils parvenus en occident ?* p. 26, *Les prolégomènes à l'Almageste*, Sciamus n° 11, p. 81, et *Dictionnaire des philosophes antiques* III, E 80, p. 256), les deux appellations opposées ayant été alors, selon ces interprètes, censées être corrélatives, dans la mesure où le livre VI de Pappus s'offrait comme une préparation à la lecture de l'œuvre astronomique de Ptolémée, contenue dans l'*Almageste*. Le livre VI de la *Collection* de Pappus renferme des oeuvres de représentants de ladite petite astronomie, parmi lesquels Autolycos de Pitane, immédiatement postérieur à Platon (~360~290) (à côté d'Euclide le géomètre, Hypsiclès d'Alexandrie, Aristarque de Samos et Théodose de Bithynie, auxquels il aurait sans doute pu convenir d'ajouter Eudoxe de Cnide, parfait contemporain de Platon, dont il fut l'élève et le collaborateur, et des travaux duquel semblent bien avoir procédé ceux des premiers, et encore et surtout Philippe d'Oponthe, son élève et secrétaire, dont les fragments 24 à 74b rassemblés par F. Lasserre ne sont, pour le moins, pas pour empêcher son appartenance à cette liste – cf. *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponthe*, p. 380-388). Si cette mention de *petite astronomie* ne figure qu'en marge de certains manuscrits (dont le plus ancien date du XII^e siècle) et pourrait donc avoir été ajoutée postérieurement à Pappus lui-même, voire à ses premières générations de copistes, il reste que cela pourrait avoir été fait, avec le souci de rattacher explicitement le propos de Pappus à une doctrine connue, par une autre source, pour avoir été, sous ce nom, propre aux auteurs en question. Ce que nous nommerons donc *petite astronomie* consistait à étudier les phénomènes réguliers – notamment dans le temps et quant à leur concordance – que leur régularité établissait comme objets d'une connaissance fondamentale et préalable à l'étude des astres proprement dits (théorie des planètes et système du monde – cosmologie), connaissance fondamentale reposant, au demeurant, sur la double hypothèse de la sphéricité du Ciel et de la Terre. Cette science contenait donc l'étude de la géométrie plane et de la géométrie des solides, à côté de l'étude des phénomènes météorologiques (astronomiques), tels que levers et couchers de soleil, éclipses, signes des saisons, etc., à laquelle la géométrie

devait être appliquée. A ce propos, il n'est pas inintéressant de prendre en compte le témoignage d'Aetius, selon lequel, *pour Platon, les signes des saisons estivales et hivernales sont produits par les levers et les couchers des astres* (Platôn tas episêmasias tas te therinas kai tas kheimerinas kata tas tôn asterôn epipolas te kai dusmas ginesthai) (Opinions II XIX 1) (à rapprocher du témoignage concernant Philippe d'Oponte, in Vitruve, *De l'architecture* IX 6), affirmation qui ne renvoie à aucun passage des dialogues et qui pourrait bien attester que Platon s'intéressait à l'intégralité de la matière à laquelle aurait dû s'appliquer cette discipline, si elle avait bien existé, de son vivant (existence que n'est, d'ailleurs, pas sans pouvoir attester un texte d'Archytas de Tarente, cité notamment par Porphyre, en *Commentaire sur les Harmoniques de Ptolémée* 56, où il est dit, à propos des *mathématiciens* – *toi peri ta mathêmata* – que, *puisque'ils jugent correctement du Tout, ils doivent bien voir aussi les objets particuliers, tels qu'ils sont* – *peri gar tas tôn holôn phusios kalôs diagnontes emellon kai peri tôn kata meros, hoia enti, kalôs opseisthai* – Aussi touchant la vitesse des astres, leur lever et leur coucher, nous ont-ils donné une connaissance claire, et aussi en géométrie plane, en arithmétique et en sphérique, sans oublier la musique – *peri te dê tas tôn astrôn takhutatos kai epitolan kai dusiôn paredôkan hamin saphê diagnôsin kai peri gametrias kai arithmôn kai sphairikas kai oukh hêkista môsikas* – cf. Nicomaque de Gêrase, *Institution arithmétique* I III 4 et Jamblique, *Vie de Pythagore* 160 – au demeurant, puisque le terme *sphérique* est connu pour désigner, chez les pythagoriciens eux-mêmes, l'astronomie, autrement dit ni plus ni moins que la science du Tout, il convient ou bien de supposer une erreur dans le texte de Porphyre – que peut éventuellement suggérer le fait que, de son côté, Nicomaque mentionne *l'arithmétique et la géométrie sphérique* – ou bien de suivre Tannery, qui, juste après avoir cité le passage, note : *on voit ainsi que le premier objet de la sphérique pythagorienne avait été naturellement la représentation géométrique des phénomènes considérés par les astronomes contemporains, c'est-à-dire du mouvement diurne et en même temps (sans doute à l'aide des hypothèses les plus simples et les plus grossières) des mouvements propres du soleil et de la lune* – *ibid.* p. 31-32). Quoi qu'il en soit, l'expression *petite sphère* renverrait bien, comme nous l'avons dit (en note VI), à la science géométrique proprement dite et, plus largement, à la science tout court, puisque à la science fondamentale qu'est la géométrie elle-même (quoiqu'il ne soit pas non plus exclu qu'elle puisse renvoyer – qui plus est, en la désignant quasi explicitement, étant donné la double hypothèse initiale de la petite astronomie – à la sphère terrestre, relativement à la grande sphère que serait celle céleste – ce dont le propos de Calcidius que nous citons, en note VI b, pourrait constituer la trace, et ce que confirmerait, quoique peut-être selon un autre point de vue que celui de Calcidius, le témoignage de Théophraste, selon lequel, *dans sa vieillesse, Platon se repentit d'avoir placé la Terre au centre de l'univers, place qui ne lui convenait pas* – *tôi Platôni presbuterôi genomenôi metamelein, hôs ou prosêkousan apodonti têi gêi tèn mesên khôran tou pantos* – Plutarque, *Questions platoniques* VIII 1006c – cf. *Vie de Numa* 11 et *Phédon* 108e-109a – témoignage pouvant bien coïncider avec le propos de Calcidius, au cas où Platon eût rejeté le géocentrisme, parce que la Terre lui aurait paru n'être pas suffisamment sphérique (rejet auquel François Lasserre ne croit pas – cf. *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte*, p. 637-638 et 441-442) ; mais hypothèse néanmoins gênée par le fait que la *Lettre II* a très probablement été écrite une quinzaine d'années avant la mort de son auteur, comme nous en rendons compte, en note XII ; au demeurant, une autre hypothèse, non sans similitude avec la précédente, mais, cette fois, compatible avec cette date, serait que la formule *to sphairion ouk orthôs ekhei* serait une allusion défavorable à la thèse défendue par le pythagoricien Hicétas de Syracuse – vraisemblablement à la suite de Philolaos – lequel Hicétas pourrait même avoir été le tyran de Léontinus homonyme, grand rival politique de Denys et son principal opposant, au

moment de son éviction définitive du pouvoir, dont il fut même le principal acteur – cf. Plutarque, *Vie de Timoléon* 1-2, 7, 9 sq. – cf. *Dictionnaire des philosophes antiques* III, H 115, et Diogène Laërce, *Vies et doctrines* VIII 85, note 3, p. 1012 – thèse selon laquelle, la Terre serait le seul astre à se mouvoir et tournerait sur elle-même, autour de son axe – cf. Cicéron, *Premières Académiques* II 39 – et que la formule, alors traduite par *la petite sphère ne se comporte pas correctement*, condamnerait donc ; en vertu de quoi, d’ailleurs, il conviendrait de se ranger à la lecture de *Timée* 40b-c effectuée par Cicéron et Proclus, à l’encontre de celle effectuée par Aristote – cf. *Les objets mathématiques*, note 104). Quelle que soit l’hypothèse suivie – ou, plus exactement, quelle que soit la variante ou déclinaison de l’hypothèse de départ, pouvant même venir renforcer la notion de *petitesse* (attribut, à la fois, de la figure géométrique et de la Terre, relativement aux sphères célestes) – dire que l’objet mathématique (éminemment désigné sous l’espèce de la sphère – cf. réf. en note VI d) n’est pas correct reviendrait à dire qu’il ne convient pas à être l’instrument de la science véritable (celle de l’être réel – l’être plein et entier, l’être total, l’être en soi), proprement inaccessible. Autolykos étant quasiment contemporain de Platon, on peut, en effet, penser que, déjà du vivant de ce dernier, la *petite astronomie* jouissait d’une existence plus ou moins déclarée, sous ce nom même, ou, du moins, qu’il était d’usage de qualifier les objets géométriques (voire météorologiques) qui allaient la constituer, en tant que discipline véritablement instituée, de *petits*, précisément relativement à l’usage qu’on entendait en faire, à l’échelle (macro)cosmique.

IX. – A priori, on pourrait penser que ce résultat que nous tenons pour être ultimement celui de la dialectique s’accorde mal, voire contredit, ce que Platon tient, par la suite, pour être celui de l’usage des trois premiers facteurs, sous l’espèce du quatrième, présent en l’âme, usage qui est *le procédé qui consiste à passer tous ces facteurs en revue (hê dia pantôn autôn epagôgê), en un mouvement de va-et-vient de l’un à l’autre (anô kai katô metabainousa eph’hekaston), et qui, après beaucoup d’efforts (mogis), fait naître la connaissance (epistêmên eneteken) (343e). Après beaucoup d’efforts (mogis), lorsque sont frottés ces facteurs pris un à un (tribomena pros allêla autôn hekasta) : noms et définitions, visions et sensations (opseis te kai aisthêseis), lorsqu’ils sont mis à l’épreuve (elegkhomena), au cours de contrôles bienveillants (eumenésin elegkhois) et de questions et réponses (erôtêsesin kai apokrisésin) où ne s’immisce pas l’envie (aneu phthonôn khrômenôn), vient tout à coup briller sur chaque chose la lumière de la sagesse et de l’intelligence (exelampse phronêsis peri hekaston kai noûs), avec l’intensité que peuvent supporter les forces humaines (sunteinôn hoti malist’eis dunamin anthrôpinên) (344b). Or, outre la réserve que, par ailleurs, Platon lui-même semble bien exprimer, à propos du résultat de sa recherche (réserve que nous avons déjà mentionnée – cf. 313b), il décrit, ici, un phénomène (l’illumination) qui, bien qu’il semble établir la séparation originaire entre la chose (to hekaston – l’individu, autrement dit la chose en soi) et la lumière qui brille sur elle et qui vient de l’âme, autrement dit une distinction réelle et permanente entre la chose et l’âme, a tout lieu d’être considéré comme ayant intégralement lieu, en celle-ci, notamment si on met ce passage en rapport avec 341d, dont il se veut être l’explicitation, passage où le savoir (mathêma) (l’utilisation de ce terme, en lieu et place d’epistêmê, pouvant, d’ailleurs, être tenue pour révélatrice, dans la mesure où elle pourrait signifier que seuls les objets mathématiques sont le mieux concernés par ce savoir) est dit être à la façon (hoion) de la lumière qui jaillit d’une étincelle qui bondit (a) (autrement dit – au cas où l’on s’autoriserait à écarter l’hypothèse que le hoion serve à introduire une métaphore – être comme une et non être une sortie de l’âme hors d’elle-même) ; intériorité à l’âme que confirme, d’ailleurs, aussitôt l’affirmation selon laquelle ce savoir se produit en l’âme (en têi psukheî) et s’accroît désormais tout seul (cf. *Timée* 37c) (comment ce savoir, s’il avait*

d'abord été dit lumière diffusée par une étincelle qui bondit, autrement dit une étincelle qui est censée passer ailleurs qu'en l'âme – du moins, pouvoir le faire – pourrait-il être dit, aussitôt après, avoir lieu, en l'âme, qui plus est, être qualifié en des termes qui renvoient explicitement à la *khôra* : *genomenon – ce qui naît, devient – trephei – se nourrit, croît ? –* ; si, en *République* 490b, est bien affirmé que celui qui se sera uni réellement [par l'intellect] au réel – *migeis tõi ontî ontôs – vivra et se nourrira véritablement – alêthôs zôê kai trephoito* – c'est sans doute relativement à la métaphore de la *plante céleste* – *phuton ouranion* – formulée en *Timée* 90a, servant à désigner l'homme que l'intellect *enracine* – *rhizan* – dans le ciel, le ciel étant le lieu des mouvements réguliers, éminemment mathématisables, et non celui des *eidê* ; du reste, c'est ce que peut suffire à prouver *Phédon* 84a-b, où l'âme se nourrissant – *trephomenê* – de la contemplation du *vrai* et du *divin* – lesquels peuvent s'identifier aux objets mathématiques, qui, dans ce dialogue, comme dans les autres, sont les seuls objets de réminiscence avérés – cf. note 115 des *Objets mathématiques* – semble bien être cantonnée à sa condition d'avant la mort, la mort étant le moment où elle *parvient auprès de ce qui lui est apparenté et qui est de sa nature* – *eis to suggenes kai eis to toiouton aphikomenê* – cf. *ibid.* 66d-67b – identification que n'est d'ailleurs pas pour infirmer notre commentaire de *Phèdre* 247c-e, *supra*, en note 1 C). Notre interprétation est, d'ailleurs, étayée par le rapprochement possible avec *République* 435a, texte qui n'est pas sans offrir une grande similitude avec celui de la lettre, puisqu'il s'agit de savoir *si, par un examen parallèle [de la Justice telle qu'elle se manifeste dans la Cité et de la Justice telle qu'elle se manifeste dans l'individu], par un frottement, analogue à celui de deux allume-feux, nous ne pourrions faire jaillir la lumière de la Justice (takh'an par'allêla skopountes kai tribontes, hôsper ek pureiôn eklampsai poiêsaimen tên dikaiosunên), et, une fois que celle-ci aura été rendue clairement visible, en rendre stable l'existence en nos propres personnes (kai phaneran genomenên bebaiôsometha autên par'hêmin autois)*. Il est donc évident que, dans la *Lettre VII*, Platon décrit un phénomène qui n'est que de l'ordre de la représentation – décidément indépassable – un phénomène qui ne peut que se substituer à la présentation réelle de l'*eidôs*, ce dernier n'existant qu'en lui-même (et n'étant, d'ailleurs, même pas mentionné – du moins, explicitement – dans aucune des deux lettres). En tant que pis-aller de connaissance de l'*eidôs*, la connaissance acquise (qui se trouve, d'ailleurs, symptomatiquement pouvoir être celle d'artefacts – cf. 342d) consiste dans le résultat d'une accumulation de coïncidences entre les facteurs, coïncidences obtenues au gré de leurs assignations multiples, les uns aux autres (l'usage du pluriel pour chacune des classes de facteurs – *noms et définitions, visions et sensations* – laissant, d'ailleurs, entendre que chaque facteur, en sa particularité, est imparfait, dans la mesure où il ne peut trouver sa complétude – extrinsèque – qu'au travers de l'ensemble des facteurs appartenant au même champ – sémantique, définitionnel, visuel, sensible – que lui – par exemple, le juste, c'est aussi l'accordé, le mesuré, le suffisant, etc. – voire à la même classe – le juste, c'est aussi le justifié, l'ajusté, la justice, etc. – cf. *La République* 434e-435a et *Les Lois* 895d-e – ensemble en lequel il se dissémine, ce qui revient, par exemple, à poser la question de la synonymie (b) ou encore celle des qualités accidentelles, que la définition devrait manifester, en même temps que l'essence même – *to poiôn ti dêloun ê to on* – 342e) ; assignations dont certaines échouent, se révèlent incorrectes, et sont, du même coup, abandonnées, réduites à rien, mais dont d'autres conviennent, communiquent et s'unifient, en nourrissant une sorte de feu central (l'intuition elle-même – *noêsis*) mettant en lumière le cinquième facteur, qui est censé être l'*eidôs* mais s'avère plutôt être ce qui en tient lieu (c), et dont on notera que rien n'est censé pouvoir empêcher l'accroissement du feu qui l'éclaire – c'est-à-dire qui l'a permis, tel une étincelle, d'autant plus lumineuse et montant en intensité que lui-même fût intense (nourri) – rien, si

ce n'est sans doute, comme il est dit, les forces humaines ; en quoi, est clairement signifié qu'il ne s'agit pas de l'*eidos*, inengendré et éclairé (évident) de par sa propre lumière (évidence) (On fera le rapprochement avec le propos d'Aristote, en *Métaphysique* α1 993b7-11, et surtout avec celui de Théophraste, en *Métaphysique* VIII 9b10-13, ce dernier distinguant deux causes d'inaccessibilité de la Réalité, nullement incompatibles : d'une part, en ce que celle-ci manque de procéder d'une cause, sur laquelle l'intelligence pourrait se greffer pour avoir accès à la Réalité elle-même, en remontant rationnellement la chaîne causale, d'autre part, en ce que cette Réalité serait d'une trop éclatante lumière ou évidence, étant donné *la faiblesse de notre [regard] – tèn hêmeteran astheneian* – les deux cas pouvant parfaitement se recouper et n'étant alors pas sans coïncider avec le propos de Platon, tel que nous le comprenons, dans la mesure où l'intensification de l'éclat du cinquième facteur peut bien être tenu pour tendre à approcher l'éclat incomparable et séparé de l'*eidos*). Dès lors, ce qui est éclairé ultimement et, cette fois, réellement, par l'intellection, demeure bien ce qui est éclairé négativement, à savoir ce qui est éclairé par contraste avec la lumière : la *khôra*. Pour finir, nous compléterons et préciserons notre interprétation, de la manière suivante : étant constitué d'une pluralité d'éléments (facteurs), de genres différents, dont chacun, en son genre, se trouve être lui-même pluriel (i.e. divers et/ou varié) : noms, définitions, visions, etc. et en interaction incessante avec d'autres – interaction qui est cause d'indétermination et d'instabilité générales – le facteur que constituent, en leur association, les quatre premiers (cf. 342c), n'a pas de véritable forme déterminée et stable – précisément, à l'image d'un feu – mais plutôt une forme prédéterminée à produire une entité particulière et distincte, stable et déterminée – telle une étincelle, en soi concise et précise – qui est censée valoir pour l'*eidos* : une conception particulière, néanmoins censée être tributaire (censée témoigner) d'une disposition centrale et générale (du moins, générale à l'étendue de l'expérience de celui qui la détient) et être elle-même à vocation générale. Cette conception se trouve être alors principe dynamique d'un savoir, dont elle est comme le germe et la source irradiante, tout savoir devant bien reposer sur des prémisses (Ainsi, par exemple, s'il est possible de concevoir le chêne comme un arbre dont le bois est utilisable en charpenterie, c'est parce qu'il est d'abord établi qu'il est un arbre à bois dur, mais alors même que, en amont, reste la question de savoir comment cette dernière conception, de fait, principielle, s'est trouvée dégagée, indifféremment de celle du chêne lui-même, de la masse cognitive indéterminée ; Platon répond que c'est par un *bond – pêdêma* ou *pêdêsis* – l'emploi de ce terme étant sans doute à rapprocher de celui d'*ekthesis* – action de s'en aller hors de, de s'échapper – par lequel, selon Aristote, les platoniciens désignaient le fait d'abstraire et de généraliser – cf. *Métaphysique* A9 992b9-13 ; la masse cognitive ayant pu être constituée, par exemple, entre autres, de différentes visions du chêne – du moins de *cet arbre* que, pour finir, l'on nommera *chêne* – jeune ou vieux, malade ou sain, donc au bois plus ou moins dur – et de différentes visions d'autres arbres ressemblant au chêne mais étant à bois moins dur, visions associées à la définition de telle espèce d'arbre très dur et à longévité longue et à celle de telle espèce d'arbre dur et à longévité très longue, etc.). En somme, pour parler en langage socratique, cette étincelle n'est ni plus ni moins que ce que l'on croit savoir, ce que l'on tient pour su (un pis-aller de savoir), en lieu et place de le savoir véritablement (c'est-à-dire comme étant une chose en soi) ; ce qui, du même coup, laisse bien présente, à l'orée de l'illumination (celle propre au feu aussi bien qu'à l'étincelle), le domaine obscur, où reste encore à se manifester l'*eidos*, le réellement réel, à réellement savoir. Ainsi, chacun peut-il faire, en lui-même, une double expérience : d'une part, celle, assez confuse, d'une sorte de matériau cognitif en activité (plus ou moins intense), quelque peu déterminé et plus ou moins prédéterminant (à

l'étincelle), foyer du savoir que le sujet pourra ensuite se trouver lui être attesté, avec certitude (comme sous l'espèce d'une étincelle dont la lumière croît et qui doit bien avoir tiré son origine d'une source active et dynamique) – matériau cognitif qui est le produit de son expérience et de sa démarche cognitive initiale, lesquelles ont consisté à acquérir chacun des quatre facteurs (individuellement multiples, c'est-à-dire divers et/ou variés) et à les faire interagir (d) – et, d'autre part, comme cela vient d'être évoqué, celle d'une forme conceptuelle, censée s'être dégagée de cette masse initiale et à laquelle il ne reste plus désormais qu'à vivre sa propre vie autonome, qu'à se déployer en un système de propositions et de notions, toutes procédant d'une notion initiale, dont elles sont censées être l'expression, l'actualisation – ce qui n'est, d'ailleurs, pas sans pouvoir coïncider avec les fameuses *Divisions* (*diêreis* ou *diâreseis*), consistant notamment en l'analyse dichotomique (cf. infra), qu'aurait formulées Platon lui-même et que, après Aristote, Diogène Laërce est censé nous avoir partiellement transmises, quoique, paradoxalement, sous une forme d'où la dichotomie est absente, ce qui ne contrevient certes pas absolument à *Philèbe* 16d et *Politique* 287c, où il est bien précisé que, au besoin, la division peut n'être pas dichotomique, mais qui pourrait aussi témoigner du fait qu'il s'agirait d'une œuvre aristotélicienne inspirée de l'enseignement platonicien, ou encore qu'il s'agirait d'un abrégé abusif de l'œuvre platonicienne (cf. *Vies et doctrines* III 80-109) (cf. note XII a*) ; *Divisions* dont, au demeurant, *Sophiste* 218e-226a, *Politique* 258b-268d et *Phèdre* 265d-266b et 277b-c ne sont évidemment pas pour démentir l'existence, d'autant plus qu'un tel procédé de recherche sur les notions (*têi methodôi tôn logôn*) – qui, dans sa voie la plus longue – voie correcte – consiste, non pas à séparer une partie du reste, plus grand, mais à *diviser de façon médiane – mesotomein* – le tout, selon la différence spécifique (cf. *Le Politique* 265a et 263b) – y est dite *attein(dre) la plus vraie vérité* (*perainei talêthestaton*) (ibid. 266d), en ce qu'elle distingue, au mieux, son objet d'étude, en explorant la totalité de ses conditions d'existence, et en évitant toute considération – hors-sujet – de précellence et de quantité (ainsi, par exemple, à propos du genre humain, plutôt que de distinguer les Grecs du reste de l'humanité, à savoir un ensemble qualitativement et quantitativement déterminé d'un autre entièrement indéterminé, distinguer les hommes et les femmes, puis, parmi les hommes, les fougueux et les modérés, puis, parmi les fougueux, les guerriers et les cultivateurs, etc., en procédant parallèlement pour les femmes) (cf. ibid. 262c-e et 266d-267a) (cf. *Philèbe* 16d).

a. – En *Lois* 677b, l'image de l'étincelle est utilisée, d'une façon pareillement positive, pour désigner, cette fois, les rescapés d'un déluge, *gens de la montagne, qui étaient des bergers, petites étincelles du genre humain qui réussirent à vivre sur les sommets* (*oreioi tines an eien nomês, en koruphais pou smikra zôpura tou tôn anthrôpôn diasêsôsmena genous*). Ici, encore, l'étincelle, c'est ce qui est sauvée de la confusion et qui se détache, en hauteur, pour être considéré.

b. – A moins que celle-ci ne soit équivalence pure et simple entre les termes – perspective que rejetait Prodicos de Céos, inventeur de la *synonymique* ou science de la *rectitude des termes* (*onomatôn orthotês*) (cf. *Euthydème* 277e-278a, *Cratyle* 384b, *Protagoras* 337a-c, *Charmide* 163b-d, *Lachès* 197d, *Ménon* 75e et Aristote, *Topiques* II 6 112b20-26). La synonymie est principe – latent en chaque terme, lequel est toujours porteur d'une certaine confusion, par excès ou défaut sémantique, au regard de ce qui pourrait être à désigner (cf. infra) – de distinctions terminologiques à effectuer, en vue de dégager le terme correct, comme le faisait justement Prodicos ; dégageant basé, selon lui, essentiellement, sur le point de vue (ou la disposition) de celui qui parle, le terme à utiliser étant prioritairement nécessité par ce point de vue,

autrement dit ni plus ni moins que par ce que celui qui parle est en train de considérer, en particulier ; point de vue qui, paradoxalement, en amont, est aussi l'occasion d'une communion dans la confusion de la dénomination, avec celui qui écoute et se trouve parler identiquement – ainsi, pour reprendre l'exemple cité dans *l'Euthydème* (réf. supra), un tel dit *apprendre (manthanein)* ce qu'il ne sait pas, dans la mesure où il le découvre, et un autre dit *apprendre* ce qu'il sait déjà, dans la mesure où il l'examine, ce dernier devant donc plutôt dire *comprendre (sunienai)*. Il convient de ne pas confondre la doctrine de Prodicos, d'une part, avec celle de Protagoras, dans la mesure où cette dernière évoque comme matière de la dénomination la sensation et non la disposition pleine et entière du sujet, eu égard à ce qui lui arrive – en effet, c'est une chose, par exemple, de dire, sous l'effet de la maladie, que le breuvage sucré est amer et qu'il est pénible, c'en est une autre de dire que c'est une joie – et non un plaisir – d'avalier ce même breuvage, dont on présuppose qu'il est un remède (cf. *Théétète* 166d-167b et *Protagoras* 337c), et, d'autre part, avec l'usage dévoyé, purement ludique et/ou lucratif (dernière caractéristique qui n'était certes pas absente de la démarche de Prodicos – cf. *Hippias Majeur* 282c et *Apologie de Socrate* 19e, Pseudo-Platon, *Axiochos* 366b-c et Philostrate, *Vies des sophistes* I 12), qu'en font Euthydème et Dionysodore, Platon, après Socrate, ayant, d'ailleurs, vraisemblablement été très redevable de la doctrine de Prodicos (cf. Aldo Brancacci, *Antisthène, le discours propre*, ch. II, p. 56-58), malgré la restriction exprimée en *Théétète* 184c – dans la mesure où l'on estimerait que, dans ce passage, la dénonciation du maniérisme en matière de discours exact vise, outre des sophistes comme Protagoras et les deux cités à l'instant, Prodicos lui-même (hypothèse que ne parvient pas vraiment à étayer le fait que c'est vers lui que Socrate envoie ceux sur lesquels son art maïeutique n'est d'aucun effet – cf. *ibid.* 151b – ni le fait que le même déclare que l'enseignement qu'il a reçu de lui s'avère finalement insuffisant – cf. *Ménon* 96d). La synonymique n'est pas, en effet, sans recouper la démarche de Platon, telle qu'on la rencontre dans les dialogues ou dans la *Lettre VII*, quoique celui-ci semble avoir, en outre, considéré que la purification terminologique (i.e. le dégagement du terme correct) n'a jamais vraiment lieu d'être close, d'autant plus qu'elle doit encore être opérée sur les termes constituant la définition... lesquels changent, alors que le terme défini se trouve lui-même avoir, être en train ou devoir changer, au gré de la distinction terminologique elle-même ; considération qui pourrait, d'ailleurs, avoir été partagée, d'une part, paradoxalement, par Euthydème et Dionysodore, nonobstant que ceux-ci ne lui auraient donné aucun prolongement – n'en auraient tiré aucune conclusion d'ordre – métaphysique, voire simplement épistémologique, et, d'autre part, par Prodicos lui-même, quoiqu'on ne dispose d'aucun témoignage prouvant assurément que la synonymique était pour lui l'occasion d'une telle démarche infinie.

c. – La connaissance du cinquième facteur, qui s'avère avoir lieu, au gré de l'unification (fusion) irradiante des quatre premiers facteurs, obtenue par frottement (le verbe *tribô* disant *frotter, user* et, d'ailleurs, aussi *passer le temps, tuer le temps* *), laisse néanmoins, en amont (en bas), en quelque sorte sous la forme de leurs représentations (copies), inertes, inutilisées, obscures (*asaphes* – 343b) (i.e. sous la forme d'exemplaires à la disposition de tous), leurs archétypes, à savoir les facteurs par ailleurs utilisés (ainsi, par exemple, les termes d'entrée du dictionnaire, qui demeurent parfaitement indemnes de l'utilisation qu'on en peut faire, si ce n'est paradoxalement extérieurs à cette même utilisation). Ces facteurs inutilisés – ou, plus exactement, épargnés par leur propre utilisation, qui procède par copie – sont alors utilisables séparément, disjointement, par des pseudo-dialecticiens, qui, alors que le détenteur de la connaissance du cinquième facteur tente de leur formuler sa connaissance, se

donnent l'occasion de l'interroger sur chacun d'eux pris isolément, en donnant l'impression de le mettre en difficulté, eu égard à la connaissance, alors même qu'ils ignorent (ou feignent d'ignorer) qu'ils font porter leurs propres efforts sur une matière qui, rendue artificiellement indépendante de la connaissance réelle (à savoir, avant tout, de son processus de formation), permet tous les jeux de langage, tous les sophismes, tous les retournements d'opinion, à l'instant où leur manque d'avoir l'intellection de ce de quoi il s'agit réellement, de ce qui est réellement à nommer, à définir et, d'une façon générale, à représenter – voire de ce qui est censé être nommé, défini et représenté par celui qu'ils interrogent – autrement dit alors qu'ils ignorent que ce n'est pas l'âme de celui qui écrit ou qui parle qui est réfutée (*agnoountôn enionte hôs oukh hê psukhê tou grapsantos ê lexantos elegkhetai*), mais la nature de ces quatre facteurs, nature essentiellement inférieure (*all'hê tôn tettarôn phusis hekastou, pephukuia phaulôs*) (cf. 343a-d – cf. Aristote, *Réfutations sophistiques* 10). Toutes choses qui, évidemment, n'impliquent pas que le détenteur de la connaissance du cinquième facteur ne puisse pas être réellement – à savoir, pertinemment – mis en difficulté, par un vrai dialecticien, c'est-à-dire par un interlocuteur ne manquant pas d'interroger simultanément sur l'ensemble des facteurs inutilisés, autrement dit n'interrogeant jamais sur l'un d'eux, en ignorant ou ne tenant pas compte de sa relation aux autres.

* cf. *Gorgias* 501a, *Phèdre* 260e et 270b et *Philèbe* 55e – Notion de *passé-temps* ou de *routine* que l'on rapprochera du fait que l'illumination du cinquième facteur est annoncée avoir lieu à la fin de la vie, autrement dit à l'instant où non seulement on n'a plus le temps devant soi mais aussi où le processus dialectique, en soi censément processus de résorption du temps (au gré de l'induction de l'universel), s'achève, de fait, en l'intellection ultime (prématurée ou non). A rapprocher de *République* 519b-c et 540a-b, où, après avoir consacré la plus grande partie de sa vie à la philosophie, le futur gouvernant est censé avoir terminé, à cinquante ans, ses études – à savoir sa formation dans l'activité pratique et dans les sciences (*en ergois te kai epistêmiais*) – et avoir enfin vu le Bien en lui-même (*auto to agathon*), et cela donc, avant le terme exact de sa vie, dont l'ultime étape doit être consacrée au service de l'Etat (cf. le témoignage de Cicéron, qui pourrait, d'ailleurs, n'être qu'une interprétation, si ce n'est une paraphrase, du texte de Platon, lequel doit bien sûr être tenu pour inclure *Lettre II* 314a-b : *l'usage, chez les platoniciens, était de cacher leur doctrine, et ils avaient coutume de la découvrir, non pas à quiconque, mais seulement à ceux qui avaient vécu avec eux, jusqu'à un âge avancé – illis morem fuisse occultandi sententiam suam, nec eam cuiquam nisi qui secum ad senectutem usque vixisset, aperire consuesse* – in Saint Augustin, *Contre les Académiciens* III, II, 20, 43). Considération toute optimiste mais aussi et surtout sans doute toute programmatique (si ce n'est propagandiste) (à ce titre, on se demandera pourquoi l'illumination serait censée arriver à cinquante ans et non pas avant ou après, voire jamais, selon la disposition de chacun – ce que semble, d'ailleurs, bien concéder *Lois* 968d-e – comme si cette date butoir avait été fixée, du seul point de vue de la fonctionnalité de l'Etat, laquelle requerrait de motiver et de faire patienter le public étudiant, jusqu'à ce que ceux de ses membres qui n'auraient pas abandonné en cours de route – perte sans doute bien nécessaire à l'établissement d'un groupe restreint de dirigeants – se trouvent être enfin informés de la finalité véritable des études : la connaissance, d'une part, de l'inéluctabilité de l'ignorance, à peine palliée par les conceptions humaines – le cinquième facteur – cf. *Phédon* 85c-d – et, d'autre part, et, en conséquence, de la nécessité de l'organisation présente de l'Etat) – considération programmatique dont la *Lettre VII* semble bien paradoxalement prendre le contre-pied (alors qu'elle en constitue, en fait, le complément – probablement à destination exclusive de ceux ayant atteint le stade de fin d'étude), en tant que, cette fois, considération réaliste (et principale) tenant inscrite au programme la vision ultime de la manifestation négative du Bien, autrement dit la manifestation de son absence (pour l'homme, en sa condition actuelle). On notera, d'ailleurs, que, dans *La République*, le philosophe cinquantenaire est censé dresser la clarté de son âme (notion recoupant celle de l'organe visuel photophore, reposant sur le principe de la connaissance du semblable par le semblable) dans la direction de ce terme (*qu'est le Bien en soi*) (*anaklinantas tèn tês psukhês augên eis [akteon]*)

(et) tourner son regard vers ce qui procure à toutes choses la lumière (*apoblepsai to pasi phôs parekhon*), alors que, dans la *Lettre VII*, c'est l'âme qui se trouve devoir se fournir à elle-même une quelconque lumière, censément extérieure (le cinquième élément), une lumière censément détachée de sa lumière à elle et, pourtant, ne pouvant jamais demeurer ailleurs qu'en elle-même (l'âme), autrement dit un pis-aller de lumière (i.e. de connaissance du réellement réel).

d. – Ce que tout un chacun fait, plus ou moins couramment et plus ou moins à son insu, dans sa propre existence. En effet, s'il ne convient pas de nier le rôle incomparable et parfaitement conscient rempli, en la matière, par la faculté de *juger (discerner) convenablement (kalôs krinesthai)*, dont *République* 582a nous dit que les conditions en sont *l'expérience, la réflexion et le raisonnement (empeiriai te kai phronêsei kai logôi)*, il convient aussi, comme *Philèbe* 55e-56a nous invite à le faire, de ne pas nier le rôle – qu'on a tout lieu de supposer récurrent – de *l'expérience et d'une sorte de routine (emperiai kai tini tribêi)* appuyées par *la conjecture (tês stokhastikês)* – à laquelle, certes, ne peut pas être étranger le jugement – dont l'ensemble est en mesure de suppléer aux *techniques, desquelles auraient été séparées ce qu'elles ont de science du nombre, de la mesure et de la pesée (tekhôn an tis arithmêtikên khôrizai kai metrêtikên kai statikên)*, et qui auraient donc été, *pour ainsi dire, réduites à rien (hôs epos eipein phaulon)* ; privation de scientificité dont *République* 534d laisse entendre qu'elle peut toucher la *dialectique*.

X. – En 344e, Platon précise qu'il n'y a aucun danger d'oublier cela, quand on l'a reçu, une fois, dans son âme (*ean hapax têi psukhêi peri labêi*), car la chose réside dans tout ce qu'il y a de plus bref (*pantôn en brakhutatois keitai*). En 341e, il affirme qu'un petit nombre d'hommes sont capables (*dunatoi*), à l'aide d'une petite indication (*dia smikras endeixeôs*) (a), de trouver par eux-mêmes (*aneureîn autoi*) <de quoi il s'agit>. Au cas où l'on traduirait *brakhutatois* par ce qu'il y a de plus court, l'expression devrait désigner le point (*stigmê*), du reste, non pas le point réel (paradoxalement irréel, autrement dit absolument inexistant, puisque pas plus en la *khôra* qu'ailleurs, et notamment même pas en lui-même), qui, inétendu, ne peut pas être mesuré, mais bien son substitut dans la *khôra* – et notamment dans la *khôra* intelligible – qu'est la ligne tenue pour insécable (*atomos grammê*), autrement dit le point représenté. Or, l'unité linéaire, en tant que plus petite grandeur, ne pouvant jamais être obtenue (par réduction), il est sans doute préférable de traduire, comme on le fait ordinairement, par ce qu'il y a de plus bref (traduction, du reste, sans doute plus conforme à la définition traditionnelle de l'âme, relevée par Aristote, selon laquelle ses caractères essentiels sont *le mouvement, la sensation et l'incorporité – kinêsei, aisthêsei, tôi asômatôi – De l'âme I 2 405b10-12*), expression désignant alors le principe de la ligne, en tant que se situant avant (en amont, en-deçà de) l'unité linéaire déterminée, c'est-à-dire avant toute grandeur, autrement dit avant l'étant (*avant, en-deçà* ou *en amont* pouvant être aussi vu comme *après, au-delà* ou *en aval*, depuis l'étant lui-même) (cf. *Les objets mathématiques*, II 2 A) (b). Ainsi, la petite indication, probablement orale, dont il est question, pourrait être du genre : *Ramène l'un à l'un* (ou encore du genre de celle rapportée par Théopompe d'Athènes et citée supra), autrement dit non pas sectionne indéfiniment la ligne, qu'il convient finalement, par commodité, de tenir pour insécable, puisque toujours là, malgré sa section sans cesse renouvelable (c), mais *quitte la ligne* – quitte la moindre représentation, ce que tu ne pourras faire encore que par représentation ou plutôt, à vrai dire, par assimilation (résorption) du processus de représentation à (en) ce qui n'est pas représentable, puisque étant le domaine même de toute représentation, autrement dit par une vision directe de ce qui se présente alors réellement (immédiatement) : la *khôra*, le vide, le rien (d) – à moins que ce ne soit, justement, par la représentation de l'à vrai dire toute

aussi irreprésentable *Evidence du Bien*, que l'on a de la peine à voir (*hê idea tou agathou kai mogis horasthai*) (*La République* 517c), entendue comme *principe de la ligne* (*arkhê grammês*), autrement dit comme *pur agir et (pur) acte d'être* – *to einai kai to energein katharon* – situé par-delà l'étant (cf. *Les objets mathématiques*, II 2 A). Dans la *khôra*, l'unité, inévitablement étendue (e), ne pouvant être abolie, en vertu du fait que retrancher l'un de l'un, c'est encore obtenir l'un, il reste que ramener cette unité à l'unité véritable (autrement dit à ce qui serait censé se tenir en soi-même, au-delà de toute divisibilité) consisterait à sortir de la *khôra* (et non à s'en tenir à la considérer, en y demeurant, elle qui est illimitée et, du même coup, pluralité illimitée, dans la mesure où toute limite y est dépassable par une autre, et ce, précisément, à l'infini), ce que l'on ne peut faire qu'idéalement – à savoir, en l'occurrence, paradoxalement, puisque au gré d'une perception (*noêsis*) qui ne peut pas manquer d'avoir encore lieu dans la *khôra*, et donc en s'indiquant à soi-même qu'il s'agirait purement et simplement de passer ailleurs et à autre chose, à savoir à et en l'eidétique, mais, néanmoins, en définitive, en se retrouvant transitoirement (en une transition indéfinie) au stade de devoir considérer la *khôra*, telle qu'en elle-même, de devoir la regarder en face, on pourrait presque dire de la faire se regarder elle-même, tellement la vision et ce qui est vu ne se distinguent pas alors (cf. Plotin, *Ennéades* II 4 10, 12-17 sq.) (f), à moins, donc, que ce ne soit en se retrouvant au stade de devoir considérer *l'Evidence du Bien, pur agir*, principe actif par-delà (avant, en amont de) l'étant, principe ne pouvant même pas être entrevu, mais, tout au plus, vu, à la fois indistinctement et fugacement, pour ne pas dire simplement *pré-vu*.

a. – A opposer à *l'exposé détaillé* (*diexêlthon*) (ou développement), que j'ai fait de la façon que j'ai dite (*hôs eipon*) et une seule fois (*hapax monon*), mais que, par la suite, je ne fis plus jamais (345a), exposé détaillé dont on doute qu'il soit l'exposé qu'il dit, auparavant, avoir effectué devant Denys et qui fut *exposé ne détaillant pas tout* (*panta out'egô diexêlthon* – *je m'abstins de tout exposé en détail* – 341a), un exposé qui n'alla pas jusqu'au bout, Denys ayant affecté de savoir beaucoup de choses et, du même coup, poussé Platon à abréger (nouvelle marque de présomption et d'inconstance de la part du tyran, dans la mesure où il est censé avoir fait revenir Platon en Sicile, parce que, après avoir pâti de sa propre défiance à son égard, motivée par des considérations politiques – cf. 330a-b et *Lettre II* 312a – il désirait subitement recevoir un enseignement plus précis – *diakousai enargesteron* – 338e – ce qui avait occasionné, en réponse, dans un premier temps, l'envoi de la *Lettre II*) ; doute que semble, d'ailleurs, bien conforter la question posée, un peu plus loin : *Est-ce que Denys, qui ne m'a prêté l'oreille qu'une fois* (*akousas monon hapax*), *s'imagine savoir à quoi s'en tenir et en sait-il assez* (*outôs eidenai te oietai kai ikanôs oiden*) : soit par suite d'une découverte personnelle (*eite autos eurôn*), soit pour s'être auparavant instruit auprès d'autres personnes (*kai mathôn emprosthen par'heterôn*) ? (345a-b), remarque qui, en effet, implique bien que l'exposé fait, devant lui, fut insuffisant, sous réserve, néanmoins, qu'un exposé de ce type, même suffisant (et, du reste, adapté à l'auditoire), peut n'être pas censé exprimer directement – positivement – son objet (cf. infra), auquel cas un auditeur pourrait n'y avoir rien compris, par manque de disposition, tout en l'ayant suivi intégralement et attentivement. Il reste que l'exposé détaillé que Platon dit avoir fait, une seule fois, pourrait être le fameux *discours public sur le Bien* (*hê peri tagathou akroasis* – traduit généralement par *leçon sur le Bien*), relaté par Aristoxène (Aristoxène dont il n'est pas inintéressant de noter qu'il naquit à Tarente, quelques années avant la mort de Platon, fut élève de pythagoriciens puis d'Aristote et inclina au pythagorisme), qu'aurait, un jour, prononcé Platon, vraisemblablement à Athènes (au Pirée, selon Thémistius), lequel discours aurait porté sur les *mathêmata* (nombres, géométrie, astronomie) et se serait terminé par

l'affirmation que *le Bien est l'Un* (*agathon estin hen*) (ce qui pourrait coïncider avec ce que nous avons dit, plus haut, du Bien qui se trouve ailleurs qu'en l'objet mathématique, en l'occurrence, ailleurs qu'en la ligne, et ailleurs qu'en la *khôra*, à l'instar de l'unité réelle ou, tout au moins, de l'unité qui est *pur agir – energein katharon* – cf. *Les objets mathématiques* III 1 – l'unité réelle n'existant paradoxalement pas) (Du reste, le contenu doxographique du témoignage d'Aristoxène demeure assez ambigu, sa formulation ayant pu être bâclée, alors que l'auteur aurait été pressé, outre de mener à bien sa démonstration principale – cf. infra – de discréditer Platon, en insistant sur son imprévoyance et la désaffection du public – cf. infra), discours qui aurait étonné et finalement révolté ou encore fait ricaner l'auditoire (dernier effet que l'on peut rapprocher de ce que Platon dit, en 314a), alors même que ce même auditoire s'attendait à ce que soit évoqué ce que l'on tient ordinairement pour les biens humains (richesse, santé, quelque autre bonheur extraordinaire, etc.) (cf. *Eléments d'Harmonique* II et note 100 B de notre étude *Les objets mathématiques*). A supposer que, dans les deux cas, il s'agisse bien du même discours, il reste que serait posé le problème de savoir si l'exposé détaillé déconcerta l'auditoire, du fait de son manque d'à propos relativement à l'attente préalable de celui-ci, comme le prétend Aristoxène (dont le but déclaré est de faire valoir, par contraste, le savoir-faire d'Aristote annonçant toujours explicitement, à l'avance, le contenu de ses leçons, mais alors même qu'il a pu aussi tourner la narration de l'événement à sa manière, afin de montrer à quel point Platon était déconnecté de l'attente de l'homme, autrement dit du réel, comme aurait, d'ailleurs, pu chercher à le faire Aristote, duquel il dit tenir l'information et qui aimait la répéter), ou du fait de son incompréhensibilité pure et simple – i.e. du fait de l'incommunicabilité de son contenu réel (incommunicabilité tenant à l'impossibilité de sa forme positive, i.e. pleine et entière, et/ou à la négativité – même relative – du contenu) – ou encore du fait des deux à la fois. Platon ne refit-il plus cet exposé détaillé, parce qu'il comprit alors qu'un tel développement (détail) ne constituait jamais qu'une sorte de labyrinthe dans lequel ne pouvait que se perdre l'auditoire, n'apportait aucune indication utile à celui-ci, à l'instant où lui était ainsi révélée, à lui Platon, la pure et simple inaptitude du plus grand nombre à aborder le sujet sur lequel il portait (inaptitude dont il serait justement question, dans les *Lettres II et VII*), et parce qu'il comprit paradoxalement, du même coup, que ceux qui le comprenaient (car il put y en avoir, ce qu'aurait tu Aristoxène, sans compter que Platon avait pu faire aussi l'exposé en privé) se trouvaient, par ailleurs, être ceux en mesure de se contenter d'une simple *petite indication* ? Quoi qu'il en soit, dans la citation de la *Lettre VII*, *hôs eipon* pourrait bien renvoyer aux simples modalités indispensables à un exposé du type de celui dont il est précisément question dans la même lettre, autrement dit aux principes ou règles à respecter pour l'accomplir (à savoir l'usage des quatre facteurs de la connaissance), et que Platon vient de formuler, avant l'emploi de la locution, en les nommant *doctrine vraie* (*logos alêthês*), *qui condamne celui qui ose écrire la moindre chose de ce genre**, *doctrine que j'ai souvent exposée dans le passé* (342a-344d).

* A savoir du genre de celles que Denys et d'autres ont prétendu avoir mis par écrit (ces autres ayant pu être des auditeurs de la fameuse leçon rapportée par Aristoxène, à laquelle Denys aurait donc pu assister ou, à défaut, dont il aurait pu être informé du contenu par ces derniers – ceux-ci – parmi lesquels Aristote – ayant, en effet, prétendu rapporter le contenu de cette leçon, au travers de divers traités *Sur le Bien*, si l'on en croit Simplicius), ce qu'ils n'auraient pas fait, s'ils les avaient comprises, à savoir notamment comprises comme indicibles, du moins en un discours positif (plein et entier, et livrant pleinement et entièrement son objet). Du reste, Platon donne quelques indices concernant la

nature de ces choses, à deux endroits de la lettre, dont nous citerons le premier, en débordant quelque peu sur son contexte, avant de citer plus étroitement le second : *Il y a au moins une chose que je sais bien, c'est que, par écrit ou oralement, c'est moi qui aurais le mieux exposé la chose* (kaitoi tosonde ge oida, hoti graphenta ê lekthenta hup'emou beltist'an lekthein) ; *et que, à coup sûr, si l'écrit était mauvais, ce n'est pas moi qui en éprouverais le moins de peine* (ka mên hoti gegrammena kakôs oukh hêkist'an eme lupoi). *Mais si je croyais qu'il fallait que la chose fût mise par écrit d'une façon qui convienne au grand nombre, et qu'elle pouvait être mise en formules* (ei de moi ephaineto graptea th'ikanôs einai pros tous pollous kai rhêta), *quelle œuvre plus belle que celle-là eussions-nous pu réaliser, au cours de notre vie : confier à l'écrit ce qui représente une grande utilité pour l'humanité et amener la nature à la lumière, pour que tous puissent la voir ?* (tois te anthrôpoisi mega ophelos grapsai kai tên phusin eis phôs pasin proagagein) *Mais l'entreprise dont je parle relativement à ces questions, n'est pas, à mon avis, une bonne chose pour l'humanité* (all'oute anthrôpoisi hêgoumai tên epikheirêsîn peri autôn legomenên agathon), *si ce n'est pour un petit nombre, tous ceux à qui une courte démonstration suffit pour trouver par eux-mêmes <ce qu'il en est>* (ei mê tisin oligois hoposoi dunatoi aneurein autoi dia smikras endeixeôs) (341d-e), un ouvrage qui prétendrait être de la sorte, *qu'il ait été écrit par Denys (...) ou par quelqu'un de plus ou de moins important que lui* (eit'oun Dionusios egrapsen (...) eite tis elattôn eite meizôn) (jugement pouvant porter sur la disposition à philosopher – le naturel philosophe – philosophou phusis – défini en *République* 484a-497a et déjà évoqué dans la lettre, en 344a – auquel cas, Platon pouvait ranger dans la première catégorie – celle des gens plus importants – des personnes comme Aristote, Xénocrate et Speusippe, et, dans la seconde – celle des gens moins importants – des personnes dont le nom ne nous aurait même pas été transmis), un tel ouvrage, du reste, ayant donc dû porter *sur tel ou tel des principes suprêmes relativement à la nature des choses* (ti tôn peri phuseôs akrôn kai prôtôn) (344d). Force est de constater qu'un tel sujet d'étude s'accorde, d'une part, avec ce que, en *Les objets mathématiques* II 2 A, nous avons dit du principe qui est antérieur à l'étant (to on) et qui est pur agir et (pur) acte d'être (to energein katharon... to einai), que mentionne une possible (si ce n'est probable) citation de Platon et qui pourrait bien être évoqué, en *Parménide* 156c-157a, sous l'espèce de l'instantané, *cette nature d'étrange sorte* (hê exaiphnês autê phusis atopos) (a-topos disant étrange, au sens précis où il s'agit de *ce qui n'est nulle part – pas même en soi-même – ce qui n'a pas (de) lieu*), nature située entre le repos et le mouvement, le même et l'autre, l'un et le multiple, nature pourtant bien censée être existante – parce que censée être *en train de commencer à exister comme étant ce par quoi et en quoi – autrement dit indifféremment de quoi – est censé commencer à exister quoi que ce soit* ; en quoi, elle est censée être nature (phusis) par excellence, sans laquelle, aucun étant et aucune détermination de l'étant ne seraient venus ou ne viendraient à être (instantané qui est donc à ne pas confondre avec le point géométrique, quant à lui, assurément absolument inexistant) (En parlant d'*amener la nature à la lumière* – kai tên phusin eis phôs proagagein – Platon parlerait donc, avant toutes choses, de montrer le commencement de la nature, en somme la phusis – naissance – de la phusis elle-même, autrement dit parlerait de montrer, au mieux, celle-ci ; d'où, pour le moins, l'extrême difficulté) ; et, d'autre part, un tel sujet d'étude s'accorde avec ce que nous savons ou devinons, par ailleurs, d'une part, de la leçon *Sur le Bien* (dont, du reste, la citation que nous évoquions, à l'instant, pourrait bien avoir été tirée) et, d'autre part, de ce qu'Aristote nomme les *leçons* (ou livres) *sur la philosophie* (peri philosophias legomenois) (cf. *De l'âme* I 2 404b18), dans lesquelles Platon aurait rendu compte de l'origine et de la constitution de *l'Animal en soi* (auto to zôon) – expression pouvant désigner l'Univers (engendré) (cf. *Timée* 30c et 31b, où le modèle intelligible de l'Univers, que pense le démiurge, avant de le produire, est appelé *vivant intelligible* – zôon noêton – ou *vivant total* – zôon pantelês) – leçons que, dans leurs commentaires respectifs *Sur le traité de l'âme* (28 et 75-76), Simplicius et Philopon identifient, de façon tout à fait vraisemblable et défendable, à celle *Sur le Bien*. S'il diverge de ces deux derniers témoignages, celui de Thémistius (cf. *Commentaire sur le traité de l'âme*, 11), quoiqu'il leur soit antérieur, a lieu d'être nuancé, dans la mesure où l'auteur est connu pour avoir fait de la paraphrase sa méthode de commentaire, et peut donc être soupçonné d'avoir lu le texte d'Aristote, en se gardant bien de faire cas de ce qu'il pouvait a priori jugé être une complication inutile, autrement dit en comprenant l'expression *peri philosophias legomenois* comme une façon pour Aristote de renvoyer purement et simplement à son propre traité (ou dialogue) *Peri tês philosophias* (lequel, du reste – quoique peut-être à l'insu de

Thémistius – se serait trouvé rapporter la doctrine de Platon, outre celles de certains de ses disciples – cf. infra). Par ailleurs, le fait que le Pseudo-Alexandre (cf. *Commentaire sur la Métaphysique*, 777) mentionne un passage de ce dernier traité, dans lequel est exprimée une thèse alors identifiée par Aristote lui-même comme platonicienne, et, par ailleurs, recoupant celle contenue dans le fameux passage de son traité *De l'âme*, ne signifie pas que Platon n'aurait pas défendu sa thèse, dans des leçons portant sur la philosophie (à savoir exposant oralement, de façon quelque peu systématique et, en tout cas, approfondie, l'ensemble de sa pensée, en mettant notamment l'accent sur la question des principes, comme, d'ailleurs, une autre expression employée par Aristote – *agrapha dogmata* – *Physique* IV 2 209b15 – toujours à propos de la démarche de Platon, le laisse bien entendre), leçons ayant pu être connues, par ailleurs, comme portant *Sur le Bien* (cette dénomination ayant pu, d'ailleurs, ne concerner que l'une d'elles). Bien plus, que Simplicius et Philopon aient soutenu que l'expression *peri philosophias legomenois* désignait, dans l'esprit même d'Aristote, son traité *Sur le Bien*, pourrait laisser entendre que ce dernier n'aurait jamais dépassé le stade de notes (notes, comme on sait, prises lors de la leçon *Sur le Bien*), notes qui n'auraient jamais été vraiment publiées et qu'Aristote aurait, au moins en partie, repris, notamment afin d'en réfuter le contenu, dans son traité *Sur la philosophie*, quant à lui, destiné à la publication (quoique vraisemblablement en y ajoutant, voire en en distinguant mal, la réfutation de positions d'élèves de Platon non conformes à celle de leur maître, telles celles de Xénocrate, Speusippe, Hestiée** et Eudoxe – diversité de positions qui pourrait, d'ailleurs, laisser entendre que la fameuse leçon sur le Bien aurait été le point de départ d'un mouvement d'interprétation et de réflexion se diversifiant, en autant d'auditeurs qualifiés à en saisir quelque chose, quoique pas nécessairement qualifiés, voire simplement disposés, à y saisir ce que Platon souhaitait livrer d'essentiel). Enfin, il convient de tenir compte du fait que le *Commentaire sur le traité de l'âme* d'Alexandre d'Aphrodise – lequel reste le commentateur principal d'Aristote et une source majeure pour tous les autres commentateurs d'Aristote dont les écrits nous ont été transmis – ne nous est pas parvenu, nous laissant ainsi dans l'ignorance quant à savoir comment son auteur entendait le fameux passage du traité d'Aristote en question.

** Si la doxographie et les témoignages concernant explicitement Hestiée de Périnthe sont extrêmement rares et pauvres, il reste que le propos suivant d'Aristote, en *Ethique à Eudème* I 8 1218a15-24 (ouvrage datant à peu près de la même époque que les traités *Sur le Bien* et *Sur la philosophie*), pourrait viser la position qu'il aurait adoptée, à la suite de la leçon sur le Bien : *On doit inverser la méthode de ceux qui actuellement s'attachent à montrer le bien lui-même (anapalin de kai deikteon ê hôs nun deiknuousin to agathon auto), car actuellement ils prennent comme point de départ des êtres dont on n'admet pas communément qu'ils possèdent le bien, pour montrer que des biens communément admis sont bons (nun men gar ek anomologoumenôn ekhein to agathon, ex ekeinôn ta homologoumena einai agatha deiknuousin) : à partir des nombres, que la justice et la santé sont bonnes, car elles représentent des structures d'ordre et des nombres, l'idée étant que le bien appartient aux nombres et aux unités, puisque l'Un est le bien lui-même (ex arithmôn, hoti hê dikaiosunê kai hê hugieia agathon, taxeis gar kai arithmoi, hôs tois arithmois kai tois monasin agathon huparkhon dia to einai to hen auto agathon) – notamment, si on fait le rapprochement avec le propos suivant de Théophraste : Ne vont que jusqu'à un certain point [dans la déduction à partir des principes (apo tôn arkhôn apodidonai)] les philosophes qui posent comme principes l'Un et la Dyade indéfinie. En effet, après avoir engendré les Nombres, les Surfaces et les Solides, ils laissent de côté presque tout le reste (...) A l'exception, toutefois, de Xénocrate. Celui-ci, en effet, assigne, peut-on dire, à chaque être sa place dans le Monde, traitant pareillement des choses sensibles, des objets intelligibles ou mathématiques, ainsi que des choses divines elles-mêmes (cf. note XI b). Hestiée le tente, lui aussi, jusqu'à un certain point, et ne se contente pas, de la manière que nous avons indiquée, de parler des principes (Hestaios mekhri tinos, oukh hôsper eirêtai peri tôn prôtôn monon) (Métaphysique III 6a23-b11). L'expression de la manière que nous avons indiquée (hôsper eirêtai) ne pouvant que renvoyer à la déduction (à partir des principes), il y a donc de fortes chances qu'Hestiée ait eu recours aussi à l'induction (vers les principes), auquel cas, il est évident que le propos d'Aristote le concerne directement (qui parle précisément, entre autres, de ce que l'on doit montrer de manière inverse – anapalin deikteon – traduit, plus haut, par on doit inverser la méthode). Du*

reste, on ne manquera pas de reconnaître, au travers de l'expression *les biens communément admis* (*ta homologoumena agatha*), utilisée par Aristote, le sujet de préoccupation de la très grande majorité – au moins – de ceux qui se seraient rendus à la fameuse leçon, selon Aristoxène : *Chacun (hekaston) s'y était rendu persuadé qu'il apprendrait quelque chose sur ce que l'on tient pour les biens humains* (*ti tôn nomizomenôn toutôn anthrôpinôn agathôn*) : la richesse, la santé (mentionnée par Aristote), la force physique, de manière générale, quelque bonheur extraordinaire (*Eléments harmoniques II*). On peut donc en conclure qu'Hestiée pourrait avoir été membre, à part entière, d'un tel public et qu'il serait devenu élève de Platon, à cette occasion, ou encore qu'il pourrait avoir eu le souci (ou la mission) de renouer avec ce public, dont, par ailleurs, Aristoxène soutient qu'il serait resté désappointé par les propos de Platon.

b. – Il reste, en effet, que l'expression* ne peut pas non plus désigner l'unité temporelle ou encore l'unité mobile, lesquelles, comme le laissent pertinemment entendre les analyses d'Aristote, ne peuvent être différenciées ni entre elles ni de l'unité spatiale. *La continuité des instants entre eux, comme celle des points, est impossible* (*Estô gar adunaton ekhomena einai allêlôn ta nun hôsper stigmê stigmês*) ; si donc il (l'instant) n'est pas détruit dans l'instant consécutif, mais dans un autre (*eiper oun en tôi ephexês ouk ephthartai all'en allôi*), il coexisterait avec les instants intermédiaires, qui sont, en fait, en nombre infini (*en tois metaxu tois nun apeirois ousin hama an eiê*), or c'est impossible (*touto d'adunaton*) (*Physique IV 10 218a19-21*). *L'instant n'est pas plus partie (morion) du temps que l'élément du mouvement ne l'est du mouvement ou les points de la ligne* (*ibid. 11 220a18-20*) (Concernant son indivisibilité, lire VI 3 233b33-234a23). Comme on l'a dit, si on traduisait *brakhutatois* (lettre VII, 344e) par *ce qu'il y a de plus court*, on serait censé désigner la représentation intelligible et figurée (imaginée) de l'unité géométrique, étant, du reste, bien entendu que cette dernière, étant la ligne en son départ (i.e. déjà commencée ou déterminée, autrement dit déjà grandeur), serait aussi la génération en son départ (génération de la ligne et de ce dont la ligne est la limite), et donc censé désigner ce qu'il y aurait, à la fois, de plus court et de plus bref, si ce n'était pas que la représentation en demeure justement impossible, la réduction censée y aboutir ne pouvant qu'avoir lieu à l'infini. Or, si elle est impossible, c'est donc que celles des deux autres unités relevées par Aristote – la temporelle et la mobile – le sont pareillement, dans la mesure où elles n'existent qu'analogiquement et corrélativement à elle (un seul et même instant est censé permettre que le plus petit succède au moins petit, et une seule et même unité de mouvement est censée permettre la division ou séparation par laquelle il y a passage de l'un à l'autre), sans compter que, si l'unité spatiale était obtenue (en sa pure simplicité et pure immobilité), il n'y aurait plus lieu de pouvoir obtenir les deux autres, à l'instant où toute durée et tout mouvement, dont elles sont constitutives, seraient abolis. *L'unité par-delà l'étant*, qui est *pur agir et (pur) acte d'être*, n'est donc, à proprement parler, ni temporelle, ni mobile, ni spatiale (étendue) (cf. *Parménide 156c-157a*). Par ailleurs, elle pourrait bien être dite ce qui a été reçu en l'âme (*têi psukhêi peri labêi*) (et non ce qui a été produit par elle, au gré d'une réduction impossible), quoique, sans doute reçu par représentation ou par participation, aucune âme, en effet, n'étant en mesure de disposer absolument – en quelque sorte, en partage – du principe créateur, ne serait-ce que parce qu'elle-même ne peut qu'avoir été créée, autrement dit que parce qu'elle-même ne peut que se situer, de façon connaturelle à la *khôra*, en aval (i.e. dans le prolongement) du principe créateur, en tant que celui-ci est bien origine absolue (cf. *Les objets mathématiques*, note 120). Il reste alors, à vrai dire, à rendre compte du *brakhutatois* et de sa traduction par *ce qu'il y a de plus bref*, de la manière suivante : en nous-mêmes, nous jugeons que le commencement de toute détermination, en tant qu'il précède la détermination elle-même, c'est-à-dire en tant qu'il est principe actif (générateur) préexistant à ce dont il est principe, est assurément ce qu'il y a de plus bref, puisque ce qu'il y a de même pas

représentable, autrement que négativement et, qui plus est, furtivement. L'imminence absolue de la détermination (i.e. représentation) est bien ce qu'il y a, en nous, de plus bref, étant ce qu'il y a de plus difficile à soutenir (établir et maintenir), tellement, d'habitude, à l'état de veille, nous ne savons nous passer, en nous-mêmes, de quelque représentation que ce soit, et tellement, dans le cas qui nous intéresse, la représentation – négative – passe par deux temps simultanés et contradictoires, autrement dit s'annulant ou se neutralisant : l'un, mouvement de production de la détermination, sans lequel il n'y a pas de principe actif de la détermination, l'autre, mouvement d'annulation de la détermination, sans lequel il n'y a pas d'antériorité ou d'extériorité (et donc là encore pas de principe) à la détermination.

* Qui peut être rapprochée de celle aristotélicienne du *bref moment* (*mikron khronon*) pendant lequel l'intellect humain parvient à penser ce que pense l'intellect divin, quoique l'intellect humain ne semble pas pouvoir disposer, à volonté, d'un tel moment, pendant lequel, en outre, il est censé être séparé de l'âme et atteindre une pensée, non seulement commune au dieu, quant à son objet, mais aussi réellement – autrement dit intégralement – divine (cf. *Métaphysique* Λ7 1072b15).

c. – A ce propos, s'impose la citation de Platon qu'est censé avoir faite le poète comique Théopompe d'Athènes (actif entre 410 et 370), dans son ouvrage intitulé *Héducharès* (aujourd'hui perdu), telle que nous l'a rapportée Diogène Laërce : ...*l'un, en effet, n'est même pas un / et deux est à peine un, comme le dit Platon (hen gar estin oude hen / tô de duo molis hen estin, hôs phêsi Platôn)* (*Vies et doctrines* III 26). S'il est possible d'admettre, à la suite de maints commentateurs, que Théopompe s'essaye, ici, à imiter (si ce n'est à parodier) *Phédon* 96e-97b – où il est question d'une dualité produite, d'abord, par adjonction d'une unité à une autre unité, puis par division d'une même unité, sans que, dans aucun des deux cas, l'on sache ce qui devient unité ou dualité, qui plus est, pour finir, par quelle cause l'unité ou la dualité sont produites, ni en quoi réside (tient) chacune d'elles – renvoi à ce passage du *Phédon* qui n'est certes pas improbable (d'autant plus que, de toute évidence, la problématique n'est pas sans similitude avec celle qui nous intéresse) – il reste qu'il est tout aussi bien possible d'admettre – sans, d'ailleurs, qu'il puisse y avoir, en cela, la moindre incompatibilité avec le rapprochement précédent – que Théopompe s'inspire de *Parménide* 142e-143a, où il est question de *l'un – dans l'hypothèse qu'il est (ei estin) – qui est un tout et qui est donc constitué de parties, dont chacune est divisible, à l'infini, et possède, à son tour, l'être et l'un... de sorte que, nécessairement, [l'un], comme il devient toujours deux, il n'est jamais un (hôte anagkê du'aei gignomenon mêdepote hen einai)* ; affirmation que l'on rapprochera, à son tour, de *Sophiste* 244e-245e, où *l'être (to on) censé être simplement un (hen monon) ne se distingue pas d'une certaine dualité (duo tine), en tant qu'il est nécessairement un, sous l'espèce d'un tout (holon)... duquel la dualité ne peut se distinguer (un tout n'étant lui-même que parce que composé ou divisible, principalement en deux) ; enfin, il est possible de faire le rapprochement avec Parménide 138a-b, où l'un n'est nulle part (ouk estin pou to hen), pas même en lui-même, sauf à être enveloppé et enveloppant, et donc sauf à être deux (duo) ; voire avec République 525e, où [les spécialistes de la science des nombres – notamment sans doute les pythagoriciens] se gaussent (katagelôsi) de qui entreprendra, par la pensée, de fractionner l'unité en tant qu'unité (tis auto to hen epikheirêi tôi logôi temnein) et lui en refusent le droit (ouk apodekhontai) : en fais-tu de menus morceaux ? (ean su kermatizês auto) (moquerie qui n'est pas sans pouvoir caractériser une tradition à laquelle pourrait s'être facilement rattaché Théopompe lui-même) Aussitôt ces gens-là multiplient (ekeinoi pollaplasiousin), par crainte qu'il arrive jamais à l'unité de se manifester, non pas une, mais multiplicité de parties (eulaboumenoi mê pote phanêi to hen mê hen alla polla*

moria). Autant de considérations dont on notera qu'elles ne sont pas sans pouvoir se recouper et sans pouvoir éclairer, en contrepartie, la fameuse probable (du moins, possible) citation de Platon, que nous avons étudiée, dans notre étude *Les objets mathématiques* (II 2 A), et dont nous prolongerons l'étude dans la suite de la présente note, et dont nous supposons qu'elle aurait été extraite de la *leçon sur le Bien : l'un [qui] est lui-même l'être (l'acte d'être) (auto to einai)*... sous-entendu, sauf à n'être pas un. Aussi, peut-être les vers de Théopompe ne constituent-ils jamais qu'une citation tirée de cette fameuse leçon.

d. – Dans la *Lettre III*, adressée à Denys II, Platon rapporte, sur le mode sibyllin, un court extrait du dernier entretien qu'il eut avec le tyran, à Syracuse, quelques jours avant de quitter la Sicile, pour la dernière fois, extrait qui semble être révélateur du fait que, dans l'esprit de Platon, au delà – et donc, tout aussi bien, en deçà – de la géométrie, il n'y a rien qui soit proprement à savoir (rien qui soit en soi et par soi connaissable). Entretien qui se résume de la manière suivante : Denys prétend que, peu après son arrivée à la cour, Platon lui avait donné un conseil – à savoir coloniser les cités grecques de Sicile – et il lui demande s'il s'en souvient, et Platon de lui répondre, en lui suggérant simplement de se souvenir qu'il lui avait aussi conseillé autre chose comme préalable indispensable à ce genre d'action. *Tu me fis alors une réponse pleine de reproches et d'insolence (mal apekrinô memênimenôs kai hubristikôs), à ce que tu t'imaginais (hôs ôiou); par suite, ce sur quoi portait ton insolence, de rêve est devenu, à l'heure qu'il est, réalité (dio to tote soi hubrisma nun hupar ant'oneiratos gegonen). Tu me dis donc, avec un rire plein d'affectation (eipes de kai mala plastôs gelôn), si j'ai bon souvenir : – Tu m'engageais à faire tout cela après m'être instruit, ou alors à ne pas le faire (paideuthenta me ekeleues poiein panta tauta ê mê poiein) – Je répliquai que tes souvenirs étaient tout à fait exacts. – Mais, repris-tu, après m'être instruit en géométrie ou en quoi ? (oukoun paideuthenta, ephêsta, géometrein, ê pôs) – Et moi, la réponse qu'il me venait à l'esprit de faire, je ne la fis pas (kagô to meta tauta ho epêei moi eipein ouk eïpon), par peur que, pour un petit mot (smikrou rhêmatos heneka), au lieu d'avoir le champ libre, je ne sois empêché de m'embarquer selon mon attente. Ce petit mot, que Platon tait, de nouveau, dans sa lettre, pourrait bien être *ouden* (rien). On imagine, en effet, sans peine, que le tyran eût risqué de très mal interpréter la réponse de Platon, à moins qu'il n'eût pu tout simplement qu'acquiescer, contre son gré, à ses tenants et aboutissants, à savoir au fait que la Sagesse (i.e. la science des Formes – cf. infra) demeure inaccessible à l'homme, que, chez celui-ci, savoir ne revient jamais qu'à croire savoir – à tout le moins, croire savoir pleinement et entièrement – (hormis, précisément, dans le cas des objets mathématiques, et encore, sous réserve de l'achèvement d'un tel savoir, qui soit mathématiquement prouvé), conformément à la doctrine des cinq facteurs de la *Lettre VII* (cf. note IX), et qu'il n'est donc pas question de pouvoir être homme parfait, accompli, divinisé (autrement dit, dans l'esprit d'un Denys, de pouvoir être le dieu-roi-législateur d'une cité parfaite) * (tenants et aboutissants dont, auparavant, il n'aurait pas été instruit par Platon ou dont il aurait averti ce dernier qu'il n'était pas question qu'il lui en refasse mention). En outre, une autre phrase, elle aussi, de prime abord, énigmatique, pourrait bien trouver, elle aussi, son explication : *ce sur quoi portait ton insolence, de rêve est devenu, à l'heure qu'il est, réalité*. Phrase qui, rapportée à ce que nous considérons faire partie de la doctrine de Platon, à savoir l'assimilation du réel (sensible et intelligible) à un rêve, reviendrait à reprocher à Denys de n'en avoir pas tenu compte, négligence au gré de laquelle, désormais, ce prétendu réel qu'il aurait dû, en quelque sorte, savoir garder à distance, qu'il aurait dû éviter de tenir pour l'absolu (le réellement réel), dont il aurait dû éviter d'être le jouet, au gré de la relativité et de la précarité des opinions et des actions dont il est la cause (et le produit), lui revient désormais – au moment où lui, Denys,*

s'est définitivement séparé de Platon et de son enseignement et où Dion vient de lancer la rébellion contre lui, dont on a tout lieu de penser que les premiers effets se font sentir, annonceurs de sa chute imminente, au moment où Platon écrit sa lettre – comme étant bien la réalité, une réalité dévoilant finalement, en guise de sanction, sa dualité essentielle : une réalité que l'on croit connaître, alors que c'est elle qui nous connaît (de même que le rêveur croit connaître son rêve comme étant la réalité, à l'instant où c'est le rêve lui-même qui, à l'insu du rêveur, connaît celui-ci pour ce qu'il est réellement : un rêveur), où la condition illusoire du tyran est celle d'un être d'abord tyrannisé, à son insu, par ce qu'il tient pour la réelle réalité. Ainsi, Denys se réveille-t-il (voire vient-il de se réveiller), en constatant avoir rêvé. Il rêvait et son rêve lui revient désormais comme ayant bien existé, un rêve bien réel, puisque désormais *réalisé* (aux deux sens du mot, en français : qui a eu lieu, en tant que rêve, et dont le rêveur a pris conscience de l'existence et de l'essence). Pour en revenir à l'instruction qu'il aurait dû acquérir, si, comme le pensait *Amphinomos* (et, à coup sûr, Platon, dont celui-ci fut l'élève ou le collaborateur), à qui *Aristote* (alors jeune – cf. *Topiques* I 1 100b19) *a frayé la voie (Aristotelous katarxantos) (...) la géométrie ne doit considérer ni la cause efficiente (incapable qu'elle est de considérer le mouvement), ni la cause finale (incapable qu'elle est de considérer si une œuvre est terminée ou non) (tên ge mên aitian kai to dia ti (= ou heneka) (...) hê geometria mê theôrein)* (Proclus, *Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide*, 202), il en résulte que ces causes demeurent inéluctablement hors de portée de la science, la manière d'y accéder allant même jusqu'à demeurer à l'état d'énigme absolue, mais alors même que, en outre, pour Platon, la cause formelle (i.e. l'être parfait, pris pour modèle, autrement dit la Forme) demeure tout aussi inconnaissable, et, à vrai dire, aussi la cause matérielle, en vertu de l'insolubilité de la question de savoir ce que peut bien être une réalité censée être, en soi, absolument indéterminée. Pourtant, il convient d'avoir à l'esprit ce que le pythagoricien Philolaos, maître d'Archytas, dit à propos de la géométrie : *Selon Philolaos, la géométrie est le principe et la cité-mère de toutes les sciences (geometria kata ton Philolaon arkhê kai mêtopolis ousa tôn allôn [mathêmasin])* (Plutarque, *Propos de table VIII, II, I*), propos qui, usant d'une métaphore coloniale, peut bien signifier que toute science autre que la géométrie s'acquiert par géométrisation (autrement dit par mathématisation) de son objet, comme l'implique, d'ailleurs, certainement la remarque de Socrate, selon laquelle, la géométrie est irremplaçable *pour ce qui est de mieux comprendre toutes les sciences (pros pasas mathêseis, hôste kallion apodekhesthai)* (*La République* 527c) (cf. l'avis divergent d'Aristote, selon lequel des connaissances véritables étrangères à la géométrie peuvent précéder l'étude de celle-ci – *Métaphysique* A9 992a24-993a10 – 992b24-29 – B2 996b26-997a25 et M3 1077b31-1078a13, *Ethique à Eudème* I 6 1216b3-25 et *Seconds Analytiques* I 12). On comprend ainsi pourquoi Denys, probablement imbu de doctrine pythagoricienne (cf. note XII) – du moins, d'une certaine vulgate pythagoricienne – et face à quelqu'un dont la doctrine est elle-même tributaire de cette dernière et qui vient probablement de lui apporter quelques compléments d'information à son sujet, avec qui il vient peut-être aussi de passer de longues heures à étudier des questions de géométrie, pose sa question, tout en n'hésitant pas à user d'un ton insolent et vindicatif, qu'il juge sans doute être la marque de son bon droit à ne pas s'instruire plus, si ce n'est à ne pas s'instruire du tout, en vertu de la doctrine platonicienne elle-même (et ce, dans la mesure même où il ne tient paradoxalement pas à s'instruire des tenants et aboutissants de l'aporisme socratico-platonicien, qui constituent comme l'essentiel de la doctrine) : si toute science est réductible à la géométrie, voire si rien d'autre que la géométrie ne peut être science, que puis-je bien apprendre de plus fondamental, voire d'autre, que celle-ci, autrement dit de plus véritablement science, voire d'autrement

science (les principes étant, au demeurant, chez Platon, tenus pour plus réels que ce qui en découle – ce que n’a sans doute pas manqué de relever Théophraste, en *Métaphysique* 6b16-17, en n’ayant pu que ranger Platon parmi les *quelques uns* – *enioi* – qui ont soutenu une telle position – celle de *la vérité résidant en eux (les principes), car la réalité tourne exclusivement autour des principes* – *tên alêtheian en toutois, ta gar onta monon peri tas arkhas* – nonobstant la distinction, du reste, plutôt aristotélicienne, entre la vérité et la réalité, quoique, dans ce témoignage de Théophraste, il ne soit pas non plus question d’*ontôs onta* ; doctrine de l’assimilation des principes à la réalité que l’on retrouve, d’ailleurs, défendue aussi par Aristote – cf. *Seconds Analytiques* I 2 72a29-30 – quoique d’une manière que Théophraste juge incompatible avec elle, puisque en s’étendant en dehors du domaine métaphysique, en un domaine où, selon lui, ce qui procède des principes se trouve avoir *plus de force et, en quelque sorte, de plénitude* – *iskhurotera kai hoion teleôtera* – cf. *ibid.* 6b18-22 – que les principes eux-mêmes, ainsi, par exemple, en mathématique, la figure, relativement au principe de la ligne, duquel elle procède), sans compter que cette science s’avère même ne pouvoir être science d’aucune cause ? On complétera ou rectifiera, du point de vue platonicien, l’affirmation de Philolaos, en disant que la *mère (mêtêr)* est, en définitive, la *khôra* (cf. *Timée* 50d et 51a) – autrement dit le vide (*kenon*) – dès lors, en quelque sorte, *citée-mère* (territoire-mère) de la géométrie elle-même (le terme *khôra* étant, en effet, traduisible, outre par *place*, par *territoire*) (on ne manquera pas de faire le rapprochement avec la mention par Aristote de *la philosophie première* – *tên prokeimenên philosophian* – comme *science* – *epistêmê* – qui examine les difficultés concernant la matière des objets mathématiques – *to diaporêsai peri tês tôn mathêmatikôn hulês* – *Métaphysique* K1 1059b14-21), ni l’une ni l’autre (i.e. ni la *khôra*, ni la géométrie) n’étant, au demeurant, *citée-mère* de la science véritable que serait la science des Formes (*hê tôn eidôn epistêmê* – cf. *Parménide* 134a-b), celle-là même qui pourrait bien être désignée, en *Timée* 53d, au travers de l’appellation de science des *principes encore antérieurs (arkhas anôthen)* aux triangles fondamentaux, à moins que, justement, ne soient ainsi désignées la Monade et la Dyade indéfinie (lesquelles constituent, de fait, une sorte de terminus de la connaissance humaine, quoique, à vrai dire, un terminus plutôt extrinsèque, autrement dit un butoir) **. En *Lois* 704b-c, la *khôra* est dite être l’emplacement de *la cité nouvellement née*, c’est-à-dire de la cité dont *Les Lois* se veulent justement être la constitution. Nous n’irons pas jusqu’à imaginer, en risquant d’extrapoler, que, au moins à un moment, Platon eut le projet de faire table rase des cités grecques – citées, du reste, déjà *dévastées par les Barbares* (à savoir, les Carthaginois, qui occupaient une grande partie de la Sicile, depuis la fin du V^e siècle, et contre lesquels Denys I avait mené une guerre impitoyable, en réponse à leur agression non moins impitoyable) (319c) – ce qui eût pu, par contre, entrer dans les projets de Denys II, nonobstant que, selon Diodore de Sicile, l’un des traits de caractère marquants de celui-ci, depuis qu’il avait pris la succession de son père, était de protéger son oisiveté, en mettant en avant des intentions pacifiques, à l’égard des peuples étrangers, y compris les Carthaginois (cf. *Bibliothèque historique* XVI 5), trait de caractère qui, en l’occurrence, pouvait se trouver quelque peu en accord avec le fait qu’il s’agissait autant sinon plus de reconstruire des cités que de les reconquérir. Tout au long de son séjour, Platon aurait pu avoir l’occasion de se persuader de l’intention recolonisatrice de son hôte (outre de se persuader de son éloignement, décidément avéré, par rapport à la philosophie authentique), jusqu’à tenir à ne pas le conforter, ni de près ni de loin, en ce sens, mais tout en se retenant aussi de l’en dissuader, entre autres, sans doute, pour des raisons tenant à sa propre liberté (cf. 316b et 319c-d), y compris donc jusqu’à ce qui aurait été l’ultime tentative du tyran de lui forcer la main, en cherchant à l’impliquer dans son projet. Il reste que Platon peut toujours être

soupçonné d'avoir été à la recherche d'un territoire désert, où tout était à faire, y compris bâtir (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 21, *Les Lois* 704c et *La République* 496a-497a), raison, justement, pour laquelle il se serait adressé à Denys I puis Denys II (ou, du moins, aurait saisi, à cette fin, l'occasion de s'adresser à eux, que lui offrait chacune de leurs invitations)****, tous deux assurément en mesure de lui tailler un tel territoire (outre de lui fournir les autres moyens matériels), d'autant plus qu'il semble, par ailleurs, avoir toujours refusé de jouer un rôle politique, au sein d'une cité déjà existante, comme, par exemple, Athènes (certes, non sans l'avoir tenté, dans sa jeunesse) (cf. *Lettre VII*, 324b-326b sq. et 330c-331d), ou dans une cité dont la fondation était déjà entamée par d'autres, qui lui demandent alors d'en rédiger la constitution, comme Mégalopolis (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 23 et Elien, *Histoires variées* II 42), Cyrène (cf. Plutarque, *A un prince ignorant* I 779d et Elien, *ibid.* XII 30), voire Krénidès (cf. *Lettre XI*) ou encore, précisément, Syracuse (cf. la rétivité exprimée dans la *Lettre III*, 315e-316a) (Voir aussi *Criton* 50a-54e, où le refus de l'exil par Socrate, qui est refus de choisir de vivre sous d'autres lois, au moment où celles athéniennes le condamnent à mort, semble valoir la reconnaissance de la défaite de toutes les lois existantes, pas même tenues pour perfectibles), ou encore dans une cité dont l'organisation aurait à être partagée avec d'autres cités déjà existantes, comme Athènes ou Sparte (les raisons avancées par l'Étranger d'Athènes étant que ces dernières sont *orgueilleuses – phronousin* – et l'une et l'autre éloignées – *makran apoikousin hekaterai*) (cf. *Les Lois* 753a). Toutes choses qui ne l'empêchent pas d'avoir délégué des hommes de confiance à cette tâche (cf. Plutarque, *Contre Colotès* 32) (cf. Aristote, *La Politique* II 12, notamment 1273b30-31 et 1274a8-14, où le rôle de législateur reconnu à Platon, d'une part, est mentionné être récent et n'être pas celui d'un ancien gouvernant, dans la mesure où son nom n'entre pas directement dans la liste des personnages de cette dernière catégorie, et, d'autre part, est plutôt sous-entendu non appliqué à une cité existante – cf. Athénée, *Les Deipnosophistes* XI 508a-b).

* Sur cette question de l'impossibilité de la perfection ou divinisation (au sens de divinisation de l'homme par l'homme ou auto-divinisation) et sur celle – qui en est tributaire – de la pseudo-divinisation qui prétendrait y suppléer, on se reportera à la mention par Saint Augustin d'une lettre apocryphe d'Alexandre le Grand à sa mère, dans laquelle celui-ci était censé parler de mystères que lui avait dévoilés (sous la pression de l'empereur lui-même, selon Saint Cyprien – cf. *De la vanité des idoles*) un certain Léon, grand prêtre égyptien (peut-être le Léon, auteur d'un traité sur les dieux de l'Égypte, dont parle Clément d'Alexandrie, en *Stromates* I), mystères selon lesquels tous les dieux tenus pour tels par les hommes (i.e. les hommes païens, dans la mesure où la liste des dieux donnés en exemple, dans la lettre, sont tous païens) ne sont jamais que des hommes ayant existé et ayant été indûment haussés au rang de dieux (cf. *La Cité de Dieu* VIII 5 et VII 33-35 – cf. Plutarque, *Vie d'Alexandre* 38 et Minucius Felix, *Octavius* XXI), ce que ne pouvait, d'ailleurs, que faciliter le fait que l'histoire des peuples concernés s'étendait sur des millénaires, facilitant ainsi l'oubli de l'origine des dieux en question (cf. *ibid.* XII 10) – imposture à laquelle, d'ailleurs, semble bien faire allusion la *Lettre II*, comme nous l'avons déjà relevé, lorsqu'elle évoque, en 313a, la prétendue ascendance apollinienne et la prétendue omniscience de Denys (voir aussi, à ce propos, l'insinuation, au début de la *Lettre III*, en 315b-c) (lequel se disait *filis d'Apollon*, Alexandre, de son côté, s'étant laissé ou fait nommer *filis d'Ammon*, par le clergé égyptien de Siwa, à savoir fils d'un dieu que les Grecs assimilaient à Zeus – cf. Plutarque, *ibid.*, Elien, *Histoires variées* II 19, Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* XVII 51, Justin, *Histoire universelle* IX 11 et XII 15 et Aulu Gelle, *Nuits attiques* XIII 4) (cf. *Timée* 40d-e et *La République* 365d-366b). Dévoilement qui n'est évidemment pas sans rappeler la doctrine d'Evhémère de Messène, né vers 315 av. J.-C., auteur d'un roman fantastique intitulé *Inscription sacrée (hiera anagraphê)*, censé relater un voyage qu'il aurait effectué jusqu'à l'île de Panchea, située dans l'océan indien, où il aurait trouvé la preuve (notamment une *inscription sacrée* sur une colonne d'or) que tous les dieux et déesses

du Panthéon grec n'avaient jamais été que des hommes et des femmes ayant réellement existé, quoique sans que l'on parvienne à déterminer s'il entendait ainsi condamner ou simplement relativiser, outre les croyances de ses contemporains, la pratique de la divinisation d'êtres humains – roman traduit en latin par Ennius et connu, depuis, grâce à des citations ou des résumés, soit de l'original grec, perdu, effectués notamment par Diodore de Sicile (cf. *Bibliothèque historique* V 41-46 et surtout l'extrait du livre VI, perdu, cité par Eusèbe de Césarée, in *Préparation évangélique* II 59-61) et Sextus Empiricus (cf. *Contre les physiciens* I 17 et 50-52), soit de la traduction latine, elle-même perdue, effectués notamment par Lactance (cf. *Des institutions divines* I 11, 13-14, 18 et 22). L'incertitude, déjà mentionnée, que la divinisation d'Alexandre ait eu lieu, soit par élection, soit par autoproclamation (la solution ayant, d'ailleurs, pu être intermédiaire, l'élection ayant pu se faire, sous la pression de l'intéressé), n'est d'ailleurs pas sans coïncider avec l'ambiguïté propre à la transmission de la doctrine d'Evhémère sur le sujet, doctrine qui, à ce propos, pourrait bien, elle-même, n'avoir pas été claire ou exclusive (sans doute par souci de généralité), jusqu'à, bien entendu, inclure le cas de l'élection posthume, seul Sextus Empiricus rapportant une histoire parlant uniquement et explicitement d'autoproclamation. Du reste, il convient de prendre en compte que ce que l'on appelle l'évhémérisme s'inscrit vraisemblablement dans une assez large tradition remontant, au moins, jusqu'à l'époque de Platon, à savoir, outre donc, dans une certaine mesure, comme nous nous attachons à le démontrer, à celui-ci même et à Socrate (lesquels pourraient bien, en effet, avoir sacrifié au panthéon traditionnel, tout en ayant relativisé, plus ou moins ouvertement, cette démarche, au gré d'une conjecture ou d'une espérance d'une divinité plus haute et réellement divine), à des auteurs familiers d'eux, aussi divers que Prodicos de Céos (qui aurait soutenu la thèse selon laquelle l'homme divinise tout ce qui lui est utile – cf. Cicéron, *De la nature des dieux* I 15, 38 et 42, 118 et IX 52, Philodème, *De la piété* col. IX 7, Sextus Empiricus, *ibid.* 18 et 52, et, dans une moindre mesure, Minucius Felix, *ibid.* – quoique, les trois premiers ayant pu déformer sa pensée, Prodicos pourrait avoir plutôt soutenu la thèse selon laquelle c'est l'utile qui participe ou procède du dieu, auquel cas, c'est le dieu lui-même qui est utile, par excellence, et accueille, à son rang, celui qui s'est montré utile à l'humanité, en lui ayant montré ce qu'il y a d'utile pour elle dans la nature – cf. Gilbert Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, p. 62-64) et Antisthène (qui prônait l'unicité et l'irreprésentabilité, au moyen d'images, du dieu véritable, situé au-delà de la pluralité des dieux inventés par les hommes – cf. Philodème, *De la piété* col. VII 3-8, Cicéron, *De la nature des dieux* I 13, 32 et Clément d'Alexandrie, *Stromates* V 14, 108), voire, remontant encore plus en amont, jusqu'à un auteur comme Xénophane de Colophon (qui dénonçait l'anthropomorphisme des dieux égyptiens et autres et la duplicité du culte qui en procédait – cf. Plutarque, *Isis et Osiris* 70, 379b et *De la superstition* 13, 171e et Clément d'Alexandrie, *Stromates* V 109 – cf. Aristote, *Métaphysique* Λ8 1074b1-10). Pour en revenir précisément à la lettre apocryphe d'Alexandre, une autre de ses caractéristiques à nous intéresser directement est que son auteur – en disant obéir, là, à une demande pressante de Léon lui-même – recommandait à sa destinataire de la brûler, après l'avoir lue, ce qui constitue le seul cas connu, dans toute l'Antiquité, de lettre formulant une telle recommandation, outre justement celui de la *Lettre II* de Platon (314c) (exceptionnalité qui, d'ailleurs, ne peut pas étonner, dans la mesure où l'on est spontanément porté à penser que les destinataires de telles lettres ne devaient pas manquer de suivre la recommandation, les faisant ainsi passer aux oubliettes). Sauf à admettre que le Pseudo-Alexandre ait pu s'inspirer de Platon, en ayant d'ailleurs pu aussi préalablement comprendre de quoi relevait précisément la *Lettre II*, dans son intégralité, voire quelle était sa signification précise, on doit admettre que l'un et l'autre ont pu disposer d'une source commune. Du reste, il est sans doute plus probable que la lettre apocryphe d'Alexandre (si, du moins, son contenu se limitait à ce qu'en dit Saint Augustin) ait été postérieure à la lettre attribuée à Platon, que l'inverse, dans la mesure où c'est bien cette dernière qui argumente – et, du même coup, justifie ou fonde, autrement dit rend possible – le contenu de la première, et non l'inverse.

** Dans la *Lettre VI*, dont il n'est pas absolument exclu qu'elle soit authentique*** et qui, en tout cas, nous semble avoir été écrite par une personne très au fait de la doctrine authentique de Platon, il est

question d'une *sagesse* (ou science) *des Formes* (*tôn eidôn sophia*) (322d) – *sagesse véritable* (*alêthinê sophia*) (322e) – que ne doivent pas négliger ceux – en l'occurrence, Erastos et Coriscos, deux anciens élèves de l'Académie – qui se destinent désormais au service de l'Etat – en l'occurrence, du tyran Hermias. L'expression est à rapprocher de celle utilisée dans le passage de la *Métaphysique*, cité en note I C, où Aristote se demande quelle science (*epistêmê*) a droit au nom de sagesse (*sophia*). Traditionnellement (c'est-à-dire depuis l'origine du mot), la sagesse est, comme le relève Heidegger, *le pouvoir* – nous dirions plutôt *le fait – de s'y connaître et de s'y reconnaître* (ou *retrouver*) (*La doctrine de Platon sur la vérité*, p. 158), dans un domaine qui, en dernier lieu, est censé être l'univers entier (raison, d'ailleurs, pour laquelle l'auteur de l'*Epinomis* prétend la trouver dans la connaissance du ciel – l'astronomie – et dans la connaissance du nombre, qui en procède, le nombre étant tenu par lui pour principe de toute connaissance – cf. 976c-979b et, infra, note XI) (cf. *Lettre VIII* 355c). Elle est, tout à la fois, *connaissance, habileté, assurance, aisance, exactitude et efficacité*, en un mot, dans le contexte platonicien, *vertu* (*aretê*) qui transcende toutes les autres vertus, relativement à un domaine qui s'avère être indistinctement théorique et pratique (cf. *La République* 428a-429a – et *Théétète* 176c sq., où l'*habileté* – *sophia* – véritable, et non simplement apparente, consiste à se rendre le plus possible semblable au dieu qui se trouve être *entièrement juste, au plus haut degré*) – du reste, dans le cadre de la *philo-sophia* proprement dite, c'est-à-dire de la recherche de la sagesse, la pratique étant condition d'une juste théorisation (cf. *Lettre II* 311d-e). En *République* 428b, elle est assimilée à la *connaissance* (*epistêmê*) et au *bon conseil* (*euboulia*), et en 441e, à la *faculté de raisonner* (*logistikon*) et à la *providence* (*promêtheia*). Les *Définitions* (dont l'auteur, au moins pour une première version, pourrait avoir été Speusippe), quant à elles, la présentent comme *une science indépendante, à sa base, de toute proposition antérieure* (*epistêmê anhypothetos*) ; *une science des réalités éternelles* (*epistêmê tôn aei ontôn*) ; *la science de la cause des existences* (*epistêmê theôrêtikê tês tôn ontôn aitias*) (414b) ; de son côté, Xénocrate la définissant comme *la science des causes premières et de l'essence intelligible* (*epistêmên tôn prôtôn aitiôn kai tês noêtês ousias*) (in Clément d'Alexandrie, *Stromates* II 5) (Au passage, notons que, si l'on peut bien admettre que la géométrie réponde à la première des définitions énoncées dans les *Définitions*, on ne voit pas comment elle pourrait prétendre répondre aux deux suivantes, et notamment à la dernière : s'il est encore possible de tenir les réalités mathématiques pour éternelles, il n'est, par contre, pas possible de les tenir pour causes suffisantes des êtres, tels que nous les connaissons ; doit nécessairement s'y adjoindre la science des Formes). Il reste que, si la sagesse en soi est bien cette science pleine et entière que nous avons évoquée jusque-là – fût-ce à titre de simple faculté pleinement et immédiatement actualisable (autrement dit jamais prenable au dépourvu), auquel cas, d'ailleurs, il peut justement lui falloir être aussi *science de la cause des existences* (notion recoupant celles de *providence*, de *bon conseil* et d'*habileté*), alors même qu'une telle définition peut paradoxalement impliquer, à la fois, son absence, dans l'ordre éternel (où rien n'est à causer, ni à actualiser), et sa présence – attestant une déchéance – dans l'ordre temporel (où tout est à causer ou à actualiser) – si donc la sagesse véritable est bien telle, la seule sagesse accessible à l'homme n'en est inévitablement qu'un simulacre, n'étant, de fait, que le lieu du faux-semblant – faux-semblant masquant notamment l'incomplétude de cette même prétendue sagesse – elle n'est qu'une apparence de savoir (et/ou d'aptitude), une pseudo-sagesse, comme s'attache à le mettre au jour Socrate, chez ceux qu'il rencontre ; la sagesse humaine véritable tenant paradoxalement tout entière dans la constatation et l'assomption de l'absence de sagesse réelle en l'homme et dans l'aspiration à la sagesse réelle (divine), aspiration qui procède des premières, voire qui leur est immanente (dans la mesure où, dès l'instant où je me reconnais manquant de quelque chose, je me trouve conduit vers cette chose) (cf. *Théétète*, supra) (l'aporie – *aporia* – empêchement ou impasse du raisonnement – autrement dit le doute – et le signe démonique – *daimonion sêmeion* – empêchement ou impasse de l'action – autrement dit la retenue, la réserve – étant étroitement liés, voire les deux facettes ou occurrences d'une seule et même réalité, chez Socrate – à savoir celle de sa sagesse, du coup, véritable : la seule et unique sagesse à laquelle un homme puisse prétendre avoir accès, de par lui-même ; le doute étant, au demeurant, principe dynamique de la recherche – en quoi, il s'identifie parfaitement à l'aspiration déjà mentionnée – plutôt que suspension (*epokhê*) définitive et, à vrai dire, dogmatique, du jugement, comme les membres de la deuxième Académie, autour d'Arcésilas, semblent l'avoir interprété – cf.

citations de Sextus Empiricus et Numénius, en note XI b****). C'est pourquoi, en recommandant à Erastos et Coriscos de continuer à faire porter leurs efforts en direction de l'*eidôn sophia*, en se gardant notamment d'entrer trop précipitamment en contact avec un public qui vit aux antipodes d'une telle préoccupation et qui pourrait les en dissuader, et en recommandant à Hermias de les aider en ce sens, notamment en les protégeant d'un tel public (cf. *La République* 496b, *Gorgias* 484c-e et *Théétète* 172d-173b), Platon tiendrait à signifier que la sagesse (ou vertu) consiste essentiellement à se disposer à atteindre la réalité eidétique (l'*eidôn sophia*), à tendre vers elle, et, dans l'ordre politique, à disposer la réalité humaine, de telle sorte qu'elle y tende – quoique tension s'opérant, à l'échelon individuel (du chef) – au risque de perdre (ou de ne pas acquérir) quelque habileté, relativement à une réalité – la réalité engendrée – qui s'avère y être toujours plus étrangère (par effet du cheminement dialectique lui-même, qui tend à séparer du monde d'ici-bas) (cf. *Lettre X* et *La République* 516c-517a). A vrai dire, si la lettre n'avait pas été écrite par Platon, on pourrait suspecter que son contenu constituât une déviance par rapport à sa doctrine authentique (quoiqu'on admettra qu'il s'agit bien là d'un dilemme), dans la mesure où l'*eidôn sophia* pourrait être un substitut à la science des Formes (*hê tôn eidôn epistêmê*), dite inaccessible par Platon lui-même (cf. notamment le *Parménide*) (inaccessibilité qu'il ne conviendrait plus de reconnaître et, bien entendu, encore moins de formuler, dans le contexte de cette lettre) (cf. *Alcibiade* 133b). Cette *eidôn epistêmê* serait alors remplacée par ce qui est en mesure d'en tenir lieu et qui, de fait, n'est autre qu'une pure et simple habileté (*tekhnê, sophia*), notamment habileté à produire des conceptions claires (en somme, le pis-aller qu'est le *cinquième facteur* de la *Lettre VII*) et à les faire passer pour conceptions de ce qu'il convient réellement de faire et de tenir pour principe (pour réalité et pour modèle), et encore, sans doute, habileté à produire un contexte (un environnement) intégralement favorable, propice... à ce que l'on *s'y connaisse et s'y reconnaisse*, dans la mesure même où cela vaudrait, avant tout, pour son producteur ou concepteur, ce contexte se trouvant bien être produit à l'image de ce dernier – quitte, d'ailleurs, à ce qu'il s'établisse lentement, pour la raison que ceux qui, de fait, en sont autant les acteurs que les sujets se montrent, d'emblée, réfractaires à en admettre les principes – auquel cas il s'agirait de les y habituer (cf. *Lois* 752b-c et 653a-c). Par ailleurs, dans cette même *Lettre VI*, il est question du *dieu qui commande en chef à toutes les choses qui sont et qui seront, et qui est le souverain père du chef et de la cause* (*ton tôn pantôn theon hêgemonon tôn te ontôn kai mellontôn, tou te hêgemonos kai aitiou patera kurion*) (323d), affirmation à rapprocher de *Philèbe* 28c-31b, où il est question de *l'intellect (noûs) qui gouverne l'univers entier* (28c-e) et est *parent de la cause [du mélange de la limite et de l'illimité] et à peu près du même genre qu'elle* (*aitias hên suggenês kai toutou skhedon tou genous*) (31a), cette cause, quant à elle, étant à la fois *sagesse et intelligence* (*sophia kai noûs*) (30c) et contenue dans une âme qui, par dessus tout, est celle-là même de l'univers et est *engendrée par la puissance de la cause* (*eggignesthai dia tèn tês aitiâs dunamin*) (30d) (dernière expression qui pourrait bien désigner la *khôra*) ; rapprochement au gré duquel, se trouve établie l'existence d'un être qui transcende tout ce qui est censé être à la portée de l'intelligence humaine, parmi quoi, éminemment, *le chef et la cause*, cet être, paradoxalement, *commandant en chef à toutes les choses qui sont et qui seront*, à savoir, d'une part, à celles qui, réellement réelles, demeurent dans leur perfection et leur immuabilité (éternité), et, d'autre part, à celles soumises au devenir, en quoi elles ne cessent pas d'être celles qui seront. Du même coup, *le chef et la cause* pourraient coïncider avec le *père et fabricant* de l'univers, dont il est question dans le *Timée* (cf. 28c, 48c et 53d), *père et fabricant* censé commander aux principes matériels et mathématiques de l'univers engendré et à l'univers engendré lui-même (cf. *Les objets mathématiques* I 2 A et surtout note 582). Cette définition donnée dans la *Lettre VI* désignerait donc le dieu véritable lui-même, dont la réalité qui l'entoure, à son rang propre (premier rang), est censée avoir été prise pour modèle de la réalité engendrée (deuxième et troisième rangs), ce dieu se trouvant bien être, de fait (et non de droit, dans la mesure où une réalité déçue au rang de ce qui ne cesse de devenir – à savoir l'engendré, tel que nous le connaissons – ne peut avoir été dans son intention) et accessoirement, l'origine souveraine (i.e. proprement intouchable et éternelle) du *chef* que serait l'intellect (déterminant une vision démiurgique et hégémonique du réel) et de la *cause* que serait la sagesse et l'intelligence, considérées comme telles par l'homme, voire que serait leur domaine, la *khôra – cause errante* (cf. *Timée* 48a) – principe de la génération (y compris et d'abord de la cause et du

chef eux-mêmes) – ordre fictif (déchu) des choses qui se trouverait, d’ailleurs, bien recouper le principe de l’*eidôn sophia*, tel que nous en rendions compte précédemment. Par ailleurs, le fait que ce dieu soit dit, dans la même lettre, être celui *que, si nous nous adonnons réellement à la philosophie, nous connaissons tous aussi clairement que le peuvent des hommes bienheureux*, n’a rien d’étonnant, si l’on admet que la philosophie consiste bien en un éveil – voire en une disposition à un éveil – au réellement réel (à ce propos, voir notre interprétation du mythe d’Er, en note XIV). Problématique qui, on l’a compris, recoupe autant, sinon plus, la question de savoir comment il convient de comprendre la notion de création de l’univers – au sens où il s’agit de l’univers réellement réel et non de l’univers que nous tenons pour réel, au gré d’une représentation vraisemblablement anthropomorphique, à savoir démiurgique, de son origine et, du même coup, de sa nature – ce dernier, simplement réel (pour ne pas dire fictif), pouvant bien procéder d’un pseudo engendrement, comme par et dans un rêve – que la question de savoir si l’univers réellement réel a bien été créé ou non.

*** Cette lettre est adressée à trois personnes : **1**) à Hermias, alors tyran d’Atarnée (depuis environ 351) – dont Strabon nous dit que, à l’occasion d’un séjour à Athènes, il fut *un élève de Platon et d’Aristote* (*êkroasato kai Platônos kai Aristotelous*), avant de rentrer dans son pays et de s’associer avec son maître (cf. *Géographie* XIII 1, 57), qu’était Eubule de Bithynie, selon Didyme (cf. *Commentaire sur Démosthène* VI 46-47) et Diogène Laërce (cf. *Vies et doctrines* V 3), dans le but d’instaurer la tyrannie, Eubule, que, selon ce dernier, il assassina (cf. *ibid.*) (Il accueillera Aristote et Xénocrate, à la mort de Platon, en 347, et leur offrira la ville d’Assos, comme lieu de résidence – cf. Strabon, *ibid.*, et Didyme, *ibid.* V 52-63) ; et **2**) à Erastos et Coriscos – originaires de Skepsis, près d’Atarnée, et rangés par Diogène Laërce dans la liste d’élèves de Platon (cf. *Vies et doctrines* III 46). L’auteur de cette lettre, censé être Platon, y mentionne bien connaître les deux derniers mais ne pas connaître le premier, ce qui pourrait signifier qu’Hermias aurait séjourné à Athènes, alors que Platon en était absent (sans doute, à l’occasion de son dernier voyage en Sicile, où il fut de nouveau retenu par Denys, avant de gagner le Péloponnèse pour y rencontrer Dion, voyage qui s’étendit sur plus d’un an, en 361-360 – cf. *Lettre VII* 346c et 347c), ce qui pourrait, d’ailleurs, expliquer que Strabon tienne à mentionner que, une fois à Athènes, Hermias aurait été élève à la fois de Platon et d’Aristote (Didyme indiquant, d’ailleurs, tout au plus – en citant Théopompe de Chios – qu’il *philosopha en compagnie des platoniciens – meta tôn Platôneiôn philosophēi* – *ibid.* V 25), ce qui pourrait être une façon de dire qu’il suivit bien des cours à l’Académie, l’école de Platon, où était dispensé l’enseignement de celui-ci, mais qu’il y fut physiquement l’élève du seul Aristote – Aristote, qui, en l’absence de Platon, devait briller de façon particulière, jusqu’à être le pôle d’attraction principal des auditeurs, mais qui, néanmoins, pour cela, devait être installé à Athènes, depuis un temps suffisamment long pour y avoir reçu l’enseignement suffisant – ancienneté qui n’aurait pas eu lieu, lors du second voyage de Platon en Sicile (qui, lui aussi, s’étendit sur plus d’un an, entre 367 et 365), puisque son arrivée à Athènes date précisément, de ces années-là.

**** D’ailleurs, on notera que cette propension à aller vivre à l’écart aurait pu finir par être accentuée par leur rencontre (cf. *Lettre I*, si on admet son authenticité – cf. *infra*). En outre, à cette raison initiale d’aller à leur rencontre pourraient s’être ajoutées deux autres : d’une part, il trouvait en Dion, présent à la cour de Syracuse, un admirateur et un disciple disposé à essayer de mettre en pratique ses conceptions politiques, qui plus est, le disciple le plus disposé à apprendre qu’il n’ait jamais eu (cf. *Lettre VII* 327a-b), et dont il tient à préciser, par ailleurs, que c’est lui, qui, avec d’autres, l’a *en quelque sorte forcé à partager la table et le foyer de Denys II et à s’associer aux sacrifices offerts par lui* (*bia tina tropon sussiton kai sunestion kai koinônnon hierôn Dionusiôi epoiêsas*) (350c) (cf. *Lettre III* 316c, Plutarque, *Vie de Dion* 11 et Cornélius Népos, *Vies des grands capitaines* X 2) ; d’autre part, ayant observé, chez les Denys père et fils (plus encore, sans doute, chez le second que chez le premier), une propension à la démesure (*hubris*), qu’il pouvait connaître, par ailleurs, pour avoir été présente chez Socrate (plusieurs témoignages antiques semblant bien attester, chez ce dernier, une tendance de ce genre, qui aurait pu avoir libre cours, au moins à une certaine période de sa vie, même si, par ailleurs, ces témoignages peuvent être suspectés de partialité et d’hostilité, notamment si l’on considère leur origine directe, à

laquelle Aristoxène – dont le père, Spintharos, avait néanmoins été élève de Socrate – pourrait n’avoir pas été étranger, comme l’atteste le témoignage de Plutarque – cf. les témoignages rapportés par Cyrille, in *Contre Julien* VI, Théodoret, in *Thérapeutique* XII – tous deux extraits de l’*Histoire de la philosophie* de Porphyre – Plutarque, *De la malignité d’Hérodote* 856c-d et Diogène Laërce, *Vies et doctrines* II 20-21) – et propension qu’il pouvait connaître pour être aussi présente chez lui-même, dans la mesure où tout être humain peut la découvrir en lui-même, sous quelque forme et à quelque degré de manifestation que ce soit, si ce n’est en tant que simple potentialité (cf. *La République* 404d, 571b, 572b et livre IX) (A ce propos, Plutarque rapporte que, face à un homme se conduisant mal, il se demandait : « *Ne suis-je pas de même ?* » – « *ê pou ap’egô toioutos* » – *Des moyens de réprimer la colère* 463e – cf. 463c-d – et *Comment écouter* 6 – question à laquelle pouvait répondre, directement ou non, le précepte suivant d’Antisthène : *Tout ce qui est mauvais, considère-le comme étranger <à toi-même> – ta ponêra nomize panta xenika* – in Diogène Laërce, *Vies et doctrines* VI 12 – ...à moins que ce n’ait été la question qui répondait au précepte, en manière de critique...) – propension qui, loin d’avoir empêché Socrate de se mettre à philosopher, pourrait, au contraire, avoir été, pour lui, l’occasion impérieuse d’un questionnement (cf. *Phèdre* 229e-230a) et d’un retournement, d’une prise de conscience devant le mettre sur la voie de la connaissance de soi et de la maîtrise de soi, et, pour tout dire, amorçant, d’une façon générale, sa recherche de la vérité (A quoi il convient d’ajouter que, au contraire de prôner l’ignorance *des corps laids et des pensées laides* – *tôn aiskhrôn sômatôn kai dianoêmâtôn* – que la comédie se plait à mettre en scène, l’Etranger d’Athènes observe qu’il n’est pas possible de connaître ce qui est sérieux sans connaître ce qui est ridicule, ni, d’ailleurs, de connaître quoi que ce soit, sans connaître son contraire, si l’on cherche à devenir un homme de réflexion – *aneu gar geloïôn ta spoudaia kai tôn pantôn enantiôn ta enantia mathein men ou dunaton, ei mellei tis phronimos esesthai* – *Les Lois* 816d-e) – en ayant, donc, observé cette propension pour le moins déclarée chez les Denys, Platon aurait cru avoir détecté, chez eux, tout au moins chez le fils, une matière propice (et d’autant plus propice qu’elle aurait trouvé un instigateur et un guide, en sa personne, après avoir eu une sorte de préparateur, en celle de Dion) à être informée (éveillée) en homme sensé – Denys le Jeune n’ayant vraisemblablement pas été dénué de grandes capacités intellectuelles (cf. *Lettre VII* 328a et 338d), inversement proportionnelles à son caractère pusillanime, influençable et égocentrique, qui, dans le cadre de l’exercice de la tyrannie, le porte à une vie dissolue et souvent cruelle pour autrui, caractère qu’il hérite notamment de son éducation et/ou manque d’éducation (cf. *ibid.* 332c-d et Plutarque, *Vie de Dion* 9-10) (en *République* 491d-e, il est néanmoins fait état de l’effet désastreux d’un tel contraste entre les facultés et les conditions de leur actualisation, en un texte qui, étant donné sa date de rédaction – certes non exclusive d’éventuelles modifications ultérieures – peut faire allusion au jeune Denys, tel que Platon l’aurait vu évoluer, dans le giron paternel) – caractère que ne manque pas de relever, pour le dénoncer, Platon (cf. notamment *Lettre VII* 326b-c et 351d-e, *Lettre III* 317d, *La République* 404d – que la date de rédaction ferait néanmoins, ici, plutôt viser le père – *Les Lois* 638a-b, voire *Lettre I*) ; ce qu’il ferait donc y compris dans la *Lettre I*, dont l’inauthenticité ne peut pas être assurément établie, voire aucunement, dans la mesure où la déclaration de Platon, en *Lettre VII* 337d, selon laquelle Denys aurait fait une tentative pour réaliser le bien commun (*prakhthênai pasin koina agatha*) (vraisemblablement à l’occasion du deuxième séjour de Platon en Sicile), selon les objectifs fixés par Platon et Dion (cf. *Lettre III*, *infra*, et Cornélius Népos, *Vies des grands capitaines* X 3), n’est pas pour infirmer la déclaration, de prime abord étrange, de 309a-b, selon laquelle lui, Platon, aurait partagé avec vous (i.e. Denys et son entourage) la gestion du pouvoir, investi entre tous de votre plus haute confiance (*dioikôn tèn humeteran arkhên pepisteuemenos pantôn malista*), et, aurait souvent veillé, en maître absolu, à la bonne garde de votre cité (*autokrâtor de pollakis tèn humeteran polin diaphulaxas*), ce qu’il pourrait, à la rigueur, avoir fait – de fait et/ou de droit – à l’occasion d’absences de Denys, quoiqu’il y ait de sérieuses raisons de douter que, sachant ou imaginant son pouvoir menacé, celui-ci ait quitté sa citadelle, ou même sa ville, pendant un temps suffisant. Au demeurant, l’écart entre cette dernière déclaration (de même que celle précédente, quoique, dans son cas, l’écart soit bien moindre) et celle de la *Lettre III*, selon laquelle, en politique, il n’a consenti à entreprendre en commun avec (Denys) que fort peu de choses, et rien qu’au début (*tôn politikôn eme soi koinêi pragmateusamenon hekonta oligâ dê kat’arkhas*), quand (il) s’imaginai(t) aboutir à un résultat, en ne

(s)'occupant avec un sérieux suffisant que d'affaires de peu d'importance et des préambules aux lois (*alla te brakhea attā kai ta peri tōn nomōn prooimia spoudasanta metriōs*) (315e-316a), si elle peut assez difficilement s'expliquer par une différence de contexte dans lequel chacune des deux (ou trois) lettres aurait été écrite, dans la mesure où toutes deux (ou trois) sont bien censées avoir été postérieures au troisième voyage, pourrait néanmoins s'expliquer par une variation de l'humeur, au moment de revivre intérieurement le passé, qui plus est, en l'occurrence, un passé tragique et plus ou moins récent ; ainsi, dans la *Lettre I*, qu'il pourrait avoir écrite dès son retour à Athènes, Platon n'hésiterait pas à faire valoir énergiquement ses services rendus, quitte à forcer (ou paraître forcer) le trait, pour mieux souligner l'ingratitude du tyran qui vient de le renvoyer, après l'avoir emprisonné puis fait résider, en dehors de la citadelle, au milieu des peltastes, remplis d'animosité envers lui ; au passage, à seule fin de le railler et l'humilier, il pourrait même transformer ce qui n'avait été qu'une situation de fait – celle d'un Platon ayant l'ascendant intellectuel et moral sur les courtisans et serviteurs de Denys et sur Denys lui-même, et, de ce fait, prodiguant des conseils écoutés et suivis – en une situation de droit – celle d'un Platon investi du pouvoir, chef de la cité. Du reste, la période de désarroi et d'abattement qui pourrait avoir été celle de la rédaction de la lettre pourrait avoir été l'occasion, chez l'ancien (ou discret) grand amateur de poésie et de tragédie qu'il était (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 5, Elien, *Histoires variées* II 30 et Apulée, *Platon et sa doctrine* I 2), de se complaire à laisser libre cours à des réminiscences littéraires, des souvenirs de lecture d'auteurs anciennement (ou discrètement) favoris, ce qui expliquerait donc qu'il se serait comme spontanément porté à les citer, dans cette même *Lettre I*, en 309d-310a, outre qu'il pouvait ainsi chercher à s'adresser à Denys, sur son terrain familier ou favori, celui de la littérature et de l'éloquence, pour mieux l'atteindre (Pour une dénonciation générale de la tyrannie, censée dépasser le cas des Denys, voir notamment *Gorgias* 468b-481b et *La République* VIII et IX).

e. – Autrement dit, pour inévitablement unité géométrique, puisque, même en étant tenue pour unité arithmétique, c'est-à-dire pour unité discrète dont la fonction est de dénombrer (unité qui est censée pouvoir demeurer en elle-même, à savoir indépendamment de sa fonction, et, en cela même, pour peu qu'il en soit de même pour le point, pouvoir être paradoxalement indistincte de ce dernier, dont la fonction est de situer), elle doit être représentée, autrement dit doit trouver place, en tant que grandeur, indifféremment de ce que Xénocrate nommait la ligne insécable (et qui n'était autre que le point figuré). En prétendant dominer, de l'extérieur, la *khōra*, autrement dit en prétendant n'être pas grandeur, le nombre – à savoir, primordialement, l'unité arithmétique – ne fait pourtant jamais que trouver sa fonction – sa raison d'être – en celle-ci, lesquelles fonction et raison d'être l'y précèdent et, de fait, pour utiliser une métaphore, l'y assignent à résidence ; autrement dit, il ne fait jamais que trouver sa place... en la *khōra*... ne fait jamais que s'y trouver, inévitablement sous la forme d'un nombre duel, nombrant, d'une part, et, d'autre part, nommé, le nommé étant composé d'unités géométriques, étendues (points figurés et non points réels, paradoxalement inexistantes). Il ne peut perdre sa fonction, sans perdre, du même coup, son existence et son essence ; en quoi, il est sans unité formelle : il lui est impossible de simultanément dénombrer et d'être soi-même dénombré, à l'instant même où il en est de même pour le point, auquel il est impossible de simultanément situer le terme de la ligne et d'être soi-même situé (cf. *Parménide* 143c-144c et 138a-b et Descartes, *Règle XIV* § 13-14 AT 445-446).

f. – Ce qu'avait en tête Platon, en écrivant la deuxième partie du *Parménide* (après que la première eût consisté * – notamment en 130b-d, 133b-c, 134b-c et 135a-c – à poser la question de savoir si les Formes (*eidē*) existent séparément du sensible, et à y répondre, au delà de toute attente, que, bien plus encore que d'exister séparément du sensible, elles existent

séparément de l'intellect et, qui plus est, séparément de l'intelligible (connaturel à l'intellect humain) – au sens où cet intelligible séparé serait censé demeurer en lui-même et par lui-même, à savoir indépendamment de toute intellection – cf. Plotin, *Ennéades* V 6 2 – état de séparation attesté par le fait que s'avère décidément inintelligible leur participation supposée, qu'est censée devoir emprunter, à rebours, et donc vérifier, l'intellection, pour les atteindre), ce qu'avait donc en tête Platon, dans la deuxième partie du *Parménide*, s'en trouve éclairé et peut être résumé de la manière suivante : d'une part, l'Un est ce dont le *logos* dit tout – y compris qu'il est et n'est pas – en disant, du même coup, tout (absolument tout ce qu'il est possible de dire – ce que la seconde partie du *Parménide* accomplit bien, en effet, quoique *schématiquement*, à savoir au travers d'une schématisation ou simplification de la totalité du discours physico-mathématique, par conformation à l'objet mathématique qu'est censé être l'Un lui-même) ; d'autre part, l'Un est ce dont le *logos* ne dit rien – notamment en disant qu'il est et n'est pas – en ne disant, du même coup, rien (absolument rien de ce qui est à dire – l'eidétique, le réellement réel). Il est ce dont il y a tout à dire, tout restant à dire – rien n'étant dit. Il est ce en quoi se trouve résorbé ou impliqué le *logos*. Il est ce en deçà de quoi – i.e. dans le domaine noétique – le *logos* se trouve être soit accroissement (inflation) – de l'Un vers le Multiple – soit décroissement (déflation) – du Multiple vers l'Un ; et il est ce au delà de quoi – i.e. dans le domaine eidétique, domaine inaccessible – le *logos* se trouve être réalisation – de lui-même aussi bien que du Réel. Qu'est ce donc que l'Un, finalement ? L'indice (*sêmeion*) qu'il y a tout autre chose que ce que l'on sait et dit, et qui est le Réel lui-même (le réellement réel, la réalité eidétique), mais indice que l'on ne saisit jamais comme appartenant au Réel, mais bien comme indice de sortie du noétique et donc comme appartenant toujours indéfectiblement à ce dernier, alors même qu'il s'y annonce paradoxalement comme ne lui appartenant pas – en tant qu'unité véritable, absolument inconcevable, et, par ailleurs, rappelons-le, certainement pas présente en l'eidétique, si ce n'est en tant que résorbée en la Forme même de l'être réel (à savoir en l'eidétique lui-même) (en quoi, cette unité est bien absolument inexistante, c'est-à-dire *non étant – mê on* – à savoir paradoxalement unité véritable parce que véritablement inexistante) – autrement dit comme lui appartenant d'une façon toujours moins saisissable (appréhendable) et pourtant toujours inéluctablement quelque peu saisie, au gré d'une saisie qui est auto-dessaisissement continu, au gré d'une appréhension qui est dépréhension continuelle. Chercher à connaître l'Un, c'est en quelque sorte se préparer à sortir (s'initier à la sortie) – outre, bien entendu, du sensible – du mathématique, et plus largement du noétique, c'est se préparer à entrer en tout autre chose... c'est se conditionner à l'inconditionné.

* A l'instar du *Philèbe* – notamment en 15b-c, 22c, 58a et sa conclusion générale – telle que nous en rendons compte, dans la note 100 des *Objets mathématiques* – selon laquelle, la Sagesse véritable s'avère autant inaccessible que requérable.

XI. – A ce titre, on notera l'important indice que constitue l'*Epinomis*, ouvrage qui prétend s'offrir comme l'indispensable complément théorique aux *Lois* et qui fut sous-titré *Le Philosophe* (peut-être en référence à l'intention d'écrire un dialogue de ce nom, qu'aurait pu avoir exprimée Platon et que certains auraient même pu juger avoir relevée, en *Sophiste* 253e-254b), mais aussi, et peut-être d'abord, *Le Conseil nocturne* (*nukterinos sullogos ê philosophos*) (locution qui n'est présente qu'à la dernière phrase du dialogue) (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 60) (cf. infra), *Les Lois* étant, au demeurant, un texte dont l'agencement parfois douteux semble confirmer les témoignages affirmant ou laissant entendre que Platon n'en

avait pas achevé la rédaction (Ainsi, selon l'auteur inconnu des *Prolégomènes à la philosophie de Platon* – 24 13-19 – surpris par la mort, Platon les aurait laissées *non corrigées et en désordre* – *adiorthôtous (...) kai sugkekhuménous* – Philippe d'Oponthe s'étant ensuite appliqué à les mettre dans l'état que nous connaissons aujourd'hui – cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 37 et *Souda*, Adler Φ 418 – cf. Plutarque, *Isis et Osiris* 48 370f). Comme nous tenterons de le justifier, l'*Epinomis* n'est sans doute pas de Platon, mais d'une personne très au fait de sa doctrine (peut-être s'agit-il du même Philippe, comme l'affirment, d'ailleurs, les mêmes témoignages de Diogène et de la *Souda*), doctrine dont elle pourrait avoir eu du mal à contenir la formulation dans les limites traditionnelles que Platon lui assignait spontanément, jusqu'à même paraître avoir omis certaines choses et en avoir ajouté d'autres (a), à moins qu'elle n'ait carrément produit sciemment un discours constituant une déviance par rapport à cette même doctrine (b). Il s'agit manifestement du texte platonicien qui révèle le mieux l'ambiguïté à laquelle un platonicien averti (authentique) se trouve inévitablement conduit, dès lors qu'il cherche à rendre explicite son souci de mener de front, si ce n'est indistinctement, philosophie et politique (cf. *La République* 473c-d et 520b-c et *Euthydème* 305c-306c). L'ouvrage part de la considération selon laquelle la science (*epistêmê*) qui procure la Sagesse (*sophia*) (i.e. *la sagesse en soi – autê hê sophia* – 980a) s'avère hors de la portée de l'homme (considération toute socratique) (cf. 973a-974c), puis, au gré d'un subtil glissement, que l'on pourrait qualifier de mathématico-politique, tend à persuader que, néanmoins, grâce à l'étude des mathématiques (sorte de science nouvelle) assignées à *ramener le particulier aux espèces* (*kath'hen tōi kat'eidê prosakteon*) (991c) (ce qui revient ni plus ni moins qu'à tenir ces mêmes mathématiques pour instrument efficace de la connaissance des *eidê*... ou plutôt, inévitablement, de leurs substituts, qui sont autant de variantes du cinquième facteur – laquelle connaissance, de fait, constitue une dévaluation, si ce n'est un oubli – une sorte de relégation au néant – des *eidê* eux-mêmes, que l'on pouvait déjà soupçonner présente, en *Lois* 965b-966b), cette science – et donc la Sagesse – s'avère finalement exister, chez un nombre restreint d'individus – ceux devant constituer le Conseil Nocturne (*nukterinos sullogos*) placé à la tête de l'Etat, Conseil dont il est, là encore, déjà question dans *Les Lois* (951d sq., 961b sq. et 968c sq.) et dont la qualification de nocturne, qui est censée désigner le fait qu'il se réunit de nuit (ou, plus exactement, depuis l'aube jusqu'au lever du jour – aube dont on notera que la lumière va s'accroissant, à l'instar de l'illumination du cinquième facteur) pourrait bien surtout renvoyer à cette obscurité que nous avons dite être éclairée (révélée), par contraste, au gré de la démarche dialectique censée être parvenue à son stade ultime, à savoir au gré de l'illumination du cinquième facteur – l'aube, en son départ, produisant aussi cette révélation par contraste, bien qu'elle finisse par la supprimer complètement, à l'instant précis où, justement, le Conseil est censé clore sa réunion (on notera, au début du dialogue, la tâche fixée par Clinias de *faire la lumière depuis le commencement jusqu'à la fin* – *phanera poiêsontes ex arkhês mekhri telous* – 973b – qui suffit amplement à justifier le premier sous-titre donné au texte – cf. supra) ; toutes choses que corroborerait donc le fait que les Conseillers sont censés être des hommes arrivés à la fin de leur vie, pendant laquelle ils se sont donnés beaucoup de peine à étudier (cf. *Epinomis* 992d), leur vie atteignant alors, en quelque sorte, son maximum d'intensité et d'illumination, tout en étant (du moins, hypothétiquement) au bord de l'obscurité (à leurs yeux) de l'après-mort. La nuit symbolise donc la *khôra*, et la réunion nocturne des gouvernants, le fait que le gouvernement prétende se trouver – être établi – là où rien ne se trouve être sinon lui-même, en un domaine originaire, non pas tant extérieur (sensible) qu'intérieur (intelligible) à l'homme, domaine qui se veut, d'une part, disposition la plus excellente à connaître la vérité

(i.e. à recevoir l'illumination du cinquième facteur, lequel est alors pris pour lui-même et non pour la mise en lumière de l'ignorance humaine, qu'il produit absolument – cette absolutisation du cinquième facteur pouvant être suggérée par le fait que, comme nous l'avons dit, la lumière du jour finisse par se substituer pleinement et entièrement à l'obscurité), et, d'autre part, disposition la plus excellente à tracer le premier trait de la génération (cf. *Les Lois* 894a), les individus le composant étant même censés pouvoir rendre compte de la naissance des dieux, non pas à la manière traditionnelle, mythologique (hésiodique), mais bien scientifique (mathématique) (cf. 980c et 988b-c), l'auteur du dialogue s'interrogeant, du reste, pour savoir si ces dieux sont simplement les astres (dont la divinité tiendrait au fait qu'une âme d'abord séparée, mais, néanmoins, en quelque sorte, déjà astrale, se serait trouvée s'unir à un corps informe, qu'elle aurait façonné et animé d'un mouvement régulier) ou s'ils sont, par delà les astres (et donc par delà l'univers lui-même), des êtres dont les astres sont simplement les images, œuvres de dieux démiurges reflétant ces mêmes dieux (cf. *Epinomis* 983e-984a), avec, en filigrane, une mise en interrogation de la réalité de la création démiurgique (et donc de la réalité d'un dieu démiurge) (comme si, finalement, la démonstration démiurgique de Platon, dans le *Timée*, avait pu laisser insatisfait l'auteur en question – tout comme, d'ailleurs, elle avait sans doute laissé insatisfait Platon lui-même – et pu lui commander de se rabattre à ne considérer comme réel, au plus haut du réel – i.e. au plus réel – que les astres, *intelligents et intelligibles* et déjà existants – i.e. éternellement existants, comme les médioplatoniciens le soutiendront, à la suite d'Aristote – outre à identifier implicitement la démiurgie à un simple exposé logique de la constitution du réel, exposé d'un processus atemporel qui peut donc, par ailleurs, avoir, sous une autre forme, pour principes, des nombres à la fois eidétiques et mathématiques, absolument premiers, conception qu'Aristote semble, d'ailleurs, attribuer à Xénocrate, quoique sans le nommer – cf. *Du Ciel* I 10 279b32-280a11, *Métaphysique* A9 992b9-17, Z2 1028b24-27, M8 1083b1-8 et N4 1091a22-29 sq. – attribution corroborée notamment par une scolie au *Commentaire sur le traité Du Ciel* 489a9-12 de Simplicius – l'assimilation entre nombre mathématique et nombre eidétique étant, du reste, mentionnée comme étant elle-même purement logique ou *de raison* – *tôi logôi* – ibid. M9 1086a9 – auquel cas, la position de Xénocrate aurait pu être une position moyenne, entre la première des deux hypothèses de Philippe, dont il fait peu de doute qu'elle était celle que celui-ci privilégiait, voire entendait mettre exclusivement en avant, et la deuxième, propre à Platon, exposée dans le *Timée*, à savoir la démiurgie – démiurgie donc désormais déréalisée par Xénocrate (quoiqu'elle l'était sans doute aussi déjà, au moins hypothétiquement, par Platon, pour qui le discours de Timée n'était jamais qu'un *discours vraisemblable* – *eikôs logos* – mais alors même qu'il s'agissait sans doute aussi, pour lui, d'exprimer, par ce même discours, en langage compréhensible aux hommes – et donc, d'abord, de se l'exprimer à lui-même – à savoir, en usant de la figure anthropomorphique du dieu artisan – le fait que le monde n'est ni éternel, comme le pensait ou le pensera Aristote, ni engendré spontanément de la matière, comme le pensait notamment Empédocle), cette démiurgie *de raison* se trouvant finalement avoir acquis quelque chose de la cosmogonie immanente de Philippe, laquelle, du reste, conserve l'idée d'un principe et d'une cause de l'univers transcendant la réalité corporelle, quoique bel et bien contenus dans l'univers – cf. *Epinomis* 983b-d sq. – à savoir l'âme intellectuelle ; sans compter qu'il est possible d'entendre que l'au-delà du ciel dont parlait Xénocrate ne signifiait pas, pour lui, l'au-delà de l'univers, ce qui n'a rien d'in vraisemblable et pourrait témoigner de l'alignement pur et simple de sa pensée sur celle de Philippe). En somme, l'*Epinomis* semble bien s'offrir comme une pure et simple façade scientifique et politique, voire théologique et religieuse, dressée devant –

masquant – le domaine indéterminé, voire aporétique, qu'est le domaine proprement philosophique (c'est-à-dire le domaine de la recherche de la vérité).

a. – Le fait que Philippe aurait été le secrétaire du grand auteur qu'était Platon ne pouvant évidemment pas signifier qu'il en aurait été le rédacteur (notamment des œuvres), à quelque moment que ce fût, du moins pour ce qui est de la période d'avant l'achèvement des *Lois*, c'est-à-dire d'avant la mort de leur auteur, mais plutôt que, inversement, il aurait pu recevoir l'empreinte du maître, et d'abord dans son style, ce qui expliquerait la similitude qu'on a l'habitude de relever, sur ce plan, entre *Les Lois* et *l'Epinomis*, outre que – ou à moins que, comme nous le soutenons, par ailleurs – Philippe eût écrit ou réécrit une partie des *Lois*. Phénomène d'empreinte sans doute naturellement plus fréquent et plus prononcé, chez les sujets jeunes – qui plus est, dont la fonction est de transcrire, de copier, c'est-à-dire de prendre un texte pour modèle, au sens strict. Un bel exemple de ce possible phénomène d'empreinte – quoique relevant de l'oralité – pourrait tenir dans l'usage de la périphrase *sumbênai genomenon an* (*s'il arrive que cela ait lieu*) (975a), déjà présent dans la *Lettre VII* (327c) mais, par contre, sans véritable surprise, dans aucun des dialogues tenus pour authentiques, et qui pourrait donc avoir été une expression familière de Platon, qu'il s'interdisait logiquement d'utiliser à l'écrit, hormis éventuellement, plutôt par inadvertance ou par facilité, dans une lettre, restriction que Philippe n'aurait, quant à lui, pas été en mesure de s'imposer. Toutes considérations qui, au passage, pourraient constituer une indication sur l'âge de Philippe, qui, d'ailleurs, ne semble pas marqué par la forme dialogique, pourtant censée être traditionnelle et importante à l'Académie*, comme s'il avait pu intégrer cette dernière tardivement, notamment à une époque où Platon n'aurait plus été très porté sur cette forme – quoique, il est vrai, l'ayant sans doute intégré pour s'occuper principalement, sur le plan des disciplines, de mathématique, et notamment d'astronomie. Autant d'indices qui, en effet, pourraient conduire à admettre que Philippe serait arrivé à l'Académie dirigée par Platon, aux alentours de 355, et qu'il serait né, aux alentours de 375 (peut-être aux alentours de 370). La *Souda* (ibid.) le donne vivant à l'époque de Philippe II de Macédoine, qui est né aux alentours de 382 et a régné de 359 jusqu'à sa mort, en 336, *Souda* qui, du reste, contient peut-être une mention erronée (peut-être une erreur de copie), lorsqu'elle le dit avoir été élève, outre de Platon, de Socrate (mort en 399) (il pourrait s'agir des *Socratiques* ou d'Isocrate ou encore d'Echécrate, de Phlonte) – tout comme, d'ailleurs, le disent, tout aussi invraisemblablement, cette fois à propos d'Aristote, les auteurs de trois *Vitae Aristotelis*, en prétendant rapporter le contenu d'une lettre d'Aristote à Philippe II (cf. infra). Néanmoins, dans les deux cas, il pourrait s'agir de Socrate le Jeune, qui fut mathématicien, auprès de Platon (cf. *Théétète* 147c, *Le Sophiste* 218b, *Le Politique* 257c sq. et Aristote, *Métaphysique* Z11 1036b21-31 – *Sôkratês ho neôteros* vs. Socrate l'Ancien – *ho presbutês* – en *Ethique* à Eudème I 6 1216b3 et *Grande Morale* II 8 § 2, et Socrate le Vieux – *ho gerôn* – en *Ethique* à Eudème VII 1 1235a37), et qui, du reste, pourrait être le Socrate mentionné par ce dernier, dans la *Lettre XI* (écrite vers 360), comme étant malade (et probablement pas loin de mourir – cf. infra) (étant alors âgé d'environ cinquante-cinq ans, puisque du même âge que Théétète, né vers 415 – cf. *Le Sophiste* 218b), quoique, alors, à condition soit d'admettre qu'Aristote ne se soit pas attaché à suivre l'enseignement du Socrate en question, dès son arrivée à Athènes, en 367, s'il est vrai, comme le rapportent la *Vita Aristotelis latina* et la *Vita Aristotelis vulgata*, qu'il vécut trois ans auprès d'un Socrate, jusqu'à ce que celui-ci meurt – ce que n'interdisent pas absolument les textes de la *Vita Aristotelis Marciana*, de sa variante, la *Latina*, et de la *Vulgata*, dont relève, en partie, la précédente (cf. A.H. Chroust, *A brief account of the traditional Vitae Aristotelis*, in

Revue des études grecques, n° 77) – soit de privilégier la mention contenue dans la seule *Marciana* : *il s'attacha à* – i.e. suivit l'enseignement de – *Socrate, à Athènes, et resta avec lui jusqu'à sa mort, excepté pendant une petite période (Athênêsi phoita Sôkratei kai sunên autôi ton mekhri teleutês autou khronon plên oligon onta)* (§ 5), sur celles contenues dans les deux autres *Vitae*, lesquelles, comme nous venons de le dire, délimitent la durée totale passée en commun, jusqu'à la mort de Socrate, à trois ans, soit encore en faisant les deux, et, d'autre part, à condition de suivre l'interprétation judicieuse de François Lasserre (cf. *ibid.*, p. 504), qui soustrait aux vingt ans qu'Aristote passa avec Platon, à partir de son arrivée à Athènes, à l'âge de 17 ans – toutes précisions communes aux trois *Vitae* – les années passées à suivre l'enseignement de Socrate, au lieu de les ajouter (Aristote se tenant alors, en compagnie à la fois de Socrate et de Platon, pendant une même période), la date de naissance d'Aristote étant, en effet, par ailleurs, bien établie à l'année 384 (cf. Diogène Laërce, *Vies et œuvres* V 9-10). Il reste que, en ce qui concerne Philippe d'Oponthe, dans l'hypothèse où il s'agirait de la mention du Socrate mort en 399 et où elle ne constituerait pas une erreur, il pourrait s'agir simplement de la façon qu'avait une certaine tradition de ne pas distinguer l'enseignement de Socrate et celui de Platon, tout en les nommant tous les deux, voire en privilégiant de nommer le premier.

* En admettant (à la suite de François Lasserre, pour qui l'informateur d'Hermodore de Syracuse fut Philippe d'Oponthe lui-même, avant qu'Hermodore ne fût cité, à son tour, par Philodème – *ibid.* col. I 1-43 – cf. *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponthe*, p. 667-669 et 601-603 sq.) que le jugement négatif porté par Hermodore sur cette forme et notamment sur le tour agréable et excitant qu'était censé lui avoir donné Platon et dont certains effets auraient été calamiteux : l'affluence d'un grand nombre d'individus, dont certains se mettaient à *pratiquer une philosophie superficielle (philosophhein phaneran)*, se contentant de satisfaire à l'exigence de désirer apprendre, plutôt que d'apprendre, ou encore allant puiser, en *bavards prétentieux (spermologôn)*, dans les découvertes mathématiques effectuées par certains chercheurs, en admettant donc que ce jugement serait une reprise des propos qu'aurait tenus Philippe devant Hermodore, après la mort de Platon – ce que la description d'un personnage en train de prendre la tête de l'Académie (et qui est donc vraisemblablement Speusippe – nonobstant la corruption du texte), en montrant beaucoup d'habileté à convaincre le public et en lui offrant une simple couverture à son ignorance, tendrait à confirmer, dans la mesure où ce personnage est décrit comme étant tel, par contraste avec un concurrent alors mis à l'écart, concurrent que l'on suppose facilement être Philippe (magnifié, au passage, en *successeur <de Platon> le plus estimable et le plus savant – hêdistou kai sophôtatou diadokhou* – l. 40-41), qui est donc, quant à lui, censé promouvoir une démarche de pensée inverse, à savoir authentique et exigeante, portrait dont on peut, en effet, facilement deviner qu'il fut l'autoportrait effectué implicitement ou explicitement par Philippe lui-même devant Hermodore et qui devait constituer un élément du panorama de la situation à l'Académie, peu avant et peu après la mort de Platon (hypothèse corroborée par l'auteur des *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, qui, pouvant s'inscrire dans une tradition issue du témoignage d'Hermodore, parle de Philippe comme du *successeur [de Platon] à la tête de l'école platonicienne – hos diadokhos gegone tou Platônikou didaskaleiou* – X 24 18-19 – on notera qu'il n'est pas fait nommément mention de l'Académie) (cf. *infra*, note b****). En admettant donc que ce jugement négatif vienne de Philippe, on tiendrait un bon indice, d'une part, en faveur de la rédaction de l'*Epinomis* par lui (l'ouvrage étant exempt de la forme dialoguée, du moins, si l'on excepte 979d-981b, qui pourrait, d'ailleurs, témoigner de la reprise en main du texte par Xénocrate que nous faisons valoir, plus loin), et d'autre part, en faveur de sa venue récente à l'Académie, dans la mesure où les circonstances n'auraient pas eu le temps d'effectuer sur lui leur travail de contagion (notamment littéraire) (sous réserve que, comme nous l'avons supposé, une certaine unité de style reconnaissable entre *Les Lois* et l'*Epinomis* puisse signifier que l'auteur des premières, au cas où il ne s'agirait que de Platon, aurait laissé son empreinte sur l'auteur de la seconde, au cas où il ne s'agirait que de Philippe) ou encore pas eu le temps de le pousser à la sortie

(quoique un poste de secrétaire, qui plus est, vraisemblablement complété par un poste de chercheur en mathématiques, puisse constituer une bonne isolation... à condition, néanmoins, que le secrétaire n'eût pas trop, voire pas du tout, de dialogues à transcrire... nouvel argument en faveur de sa venue tardive).

b. – Sur la base des maigres témoignages déjà cités, on a, en effet, coutume d'attribuer la rédaction de cet ouvrage à Philippe d'Oponthe (ou de Medma – l'actuelle Rosarno, en Italie du Sud – sa ville natale – cf. Stéphane de Byzance, *Ethnika* 440 et Philodème de Gadara, *Academicorum philosophorum index Herculaneensis* col. III 35-36, reconstitué par F. Lasserre), élève et secrétaire de Platon (*anagrapheus tou Platônos kai akoustês*) (Philodème, *ibid.* col. III 37-39, qui reprend vraisemblablement le *Peri Platônos* d'Hermodore de Syracuse, qui contenait une chronique de l'Académie), Philippe qui aurait donc été chargé, sans doute par Platon lui-même (tacitement ou non), de publier *Les Lois*, après la mort de leur auteur, ce même Philippe semblant, du reste, avoir confié à Hermodore, que, au dernier jour de sa vie, alors qu'il était malade mais que la fièvre venait de chuter, Platon aurait inscrit sur des tablettes (vraisemblablement à la hâte et de façon désordonnée, quoique le manuscrit corrompu de Philodème ne permette pas de l'établir, si jamais il contenait l'information, mais ce dont pourrait témoigner l'auteur des *Prolégomènes*, dans le passage déjà cité) le contenu de l'*Epinomis* (là encore, hypothèse la plus vraisemblable, pour le même motif) – si ce n'est le contenu de ce que lui, Philippe, pourrait s'être ingénié à faire passer pour ni plus ni moins que le treizième livre des *Lois* (cf. *Souda*, Adler Φ 418 et Nicomaque de Gêrèse, *Introduction à l'arithmétique* I 3 et *Harmonique*, fg. 7) – avant de les lui remettre (ou, simplement, de les lui laisser, s'il a bien été surpris par la mort, en train d'écrire, comme peut sembler le dire Cicéron, du reste, en se basant peut-être sur le témoignage intégral rapporté par Philodème ; au demeurant, la relative diversité des témoignages concernant sa mort – quoique ce soit chose, là, coutumière, dans l'Antiquité, concernant les hommes illustres – pouvant faire privilégier l'hypothèse qu'il soit mort sans témoin : selon Hermippe de Smyrne, cité par Diogène Laërce, il serait mort, pendant un repas de noce – cf. *Vies et doctrines* III 2 – selon Tertullien, pendant son sommeil – cf. *Traité de l'âme* 52, 3 – cf. *infra* – et selon la *Souda* – imprécise, dans sa formulation – en dormant, pendant ou après un festin auquel il participait – cf. Adler Π 1707) (cf. Philodème, *ibid.* col. V 18-19 et Cicéron, *De la vieillesse* V 13 et VII 23). Pour autant, Philippe pourrait avoir inventé ce témoignage, en vue de dissimuler le fait qu'il était lui-même l'auteur de l'ouvrage, tout en justifiant, au passage, le fait que celui-ci constituait un exposé plutôt désordonné, et, qui sait, dans l'esprit de Philippe lui-même et surtout de ses contemporains, une trahison de la pensée de Platon (trahison dont il pouvait s'agir, au moins à l'usage des plus récalcitrants, susceptibles de manifester leur perplexité ou carrément leur indignation, de laisser supposer que Platon s'y était livré, en un moment de précipitation, étant donné le sentiment, qui aurait été le sien, du peu de temps qu'il lui restait à vivre, voire, simplement, sans même avoir pu relire et corriger son texte, comme cela était, d'ailleurs, censé avoir été le cas pour *Les Lois*, ou encore, si l'argument ne pouvait suffire, en un moment de semi égarement, causé par la fièvre intermittente ; toutes choses qui, étant donné le prestige dont jouissait Platon, n'auraient même pas pu empêcher l'intégration du texte dans les œuvres complètes, d'autant plus que, d'une part, le semi égarement ne pouvait qu'engager à une lecture critique, de tri, à effectuer par chacun et à discuter collectivement, et non à une élimination pure et simple du texte ou à sa correction autoritaire à usage commun, et que, d'autre part, la fièvre ou, plus exactement, ses effets sur le plan de la pensée, pouvaient même être assimilés à du délire (*mania*), dont *Phèdre* 244a-245a nous dit

qu'il est chose bénéfique, et même au plus haut point, lorsqu'il est *l'effet d'une dispensation divine* (*hotan theiai moirai gignêtai*), soit chez le praticien de la *divination* (*mantikê*) (dont le nom est, d'ailleurs, tiré), soit chez l'homme *droitement délirant* (*orthôs manenti*), qui, par lui, trouve le moyen de *libération* (*lusi*) des épreuves et des maladies, soit encore, dans l'âme *tendre et pure* (*hapalên kai abaton psukhên*) d'un poète, où il est *éveil* (*egersis*) palliant l'insuffisance intrinsèque à toute technique poétique, et donc, dans tous les cas, ce dont l'effet peut bien requérir l'interprétation* ; au demeurant, cette fièvre pourrait avoir été, chez le vieillard qu'était alors Platon, qui plus est pressé par la proximité de la mort, la conséquence de l'effort intellectuel intense qu'aurait subitement nécessité la prise en compte et l'intégration de nouveaux éléments de doctrine que venait de lui fournir un visiteur chaldéen, dont fait encore mention Philodème, dans le même passage (cf. infra). Du reste, si cette hypothèse d'une fièvre inventée ou tombant à point était la bonne, un autre témoignage pourrait confirmer notre intuition selon laquelle l'*Epinomis* constituerait un prolongement infidèle, voire un dévoiement, de la pensée de Platon (quoique reposant manifestement sur une très bonne connaissance de celle-ci), un dévoiement substituant à la dialectique et à l'aporisme habituels, le systématisme et le mathématisme (on pourrait même dire le scientisme) si caractéristiques de l'ouvrage** : *Philippe de <Medma>* (le texte dit *Mendé – Mendaios* – ville de Chalcidique, région frontalière de la Macédoine, sous la domination de laquelle elle évolue, depuis 356 – cf. infra, note XI b***** – soit qu'il se soit agi de son lieu de résidence, pendant un temps assez court, avant qu'il ne gagne Oponte, comme pourrait l'indiquer le fait que, après avoir quitté l'Académie, il se serait logiquement intéressé à poursuivre les travaux de Platon, avant de passer, en Locride, à des travaux plus personnels touchant les phénomènes météorologiques, qu'atteste la bibliographie transmise par la *Souda* et les fragments recueillis par Lasserre, soit – hypothèse la plus probable – qu'il s'agisse d'une erreur), *qui fut élève de Platon et fut amené par lui aux mathématiques* (*Philippos de ho <Medmaios> Platônos ôn mathêtês kai hup'êkeinou protrapeis eis ta mathêmata*), *effectua ses propres recherches, selon le plan conçu par son maître, et formula, à son propre usage, les problèmes qu'il estimait devoir contribuer à l'achèvement de sa philosophie* (*tas zêtêseis epoieito kata tas Platônos huphêgêseis, kai tauta prouballen heautôi, osa ôieto têi Platônos philosophiai suntelein*) (Philippe, fg. 15b – in Proclus, *Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide* 67-68) (cf. Philodème, *Acad. Phil. Ind. Herc.* col. Y 4-7). Rien de moins que l'achèvement de la philosophie – et non de l'œuvre – de Platon ! Néanmoins, il reste encore que, dans un passage de sa *Métaphysique*, Théophraste attribue à Xénocrate une théorie recoupant étonnamment celle exposée dans l'*Epinomis* : *Xénocrate assigne, peut-on dire, à chaque être sa place dans le monde* (*hapanta pôs perithêsîn peri ton kosmon*), *traitant pareillement des choses sensibles, des objets intelligibles ou mathématiques, ainsi que des choses divines elles-mêmes* (*homoiôs aisthêta kai noêta kai mathêmata kai eti dê ta theia*) (III 6b6-9), de même, en effet, que l'auteur de l'*Epinomis* situe toutes choses dans l'univers et les traite pareillement, à savoir mathématiquement (y compris les dieux, assimilés aux astres, dont l'ensemble constitue une véritable clôture de l'univers – quoique, comme nous le disons plus loin, dans la présente note, il y ait, de sa part, hésitation sur ce point, hésitation qui pourrait être tributaire de ce que nous avons justement dit, en note III, de la doctrine de Xénocrate, selon laquelle, la réalité divine se trouve répartie sur les trois échelons du réel, que sont l'au-delà du ciel, le ciel et le monde sensible – auquel cas, on pourrait être ici face à une manifestation de l'atténuation du texte de Philippe par Xénocrate, dont nous émettons l'hypothèse, plus bas). Du reste, il paraît évident que l'auteur de l'*Epinomis* et vraisemblablement finisseur des *Lois* a été influencé par la doctrine des Chaldéens, qui prône notamment une théologie astrale (qu'il attribue à des habitants de la Syrie, au moment même où il annonce l'adopter – cf. 987a-d), le

déterminisme astrologique et, enfin, l'éternité du monde (cf. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* II 29-31), bien qu'il paraisse tout aussi évident que ce même auteur se soit réservé d'en faire un usage critique, voire partiel (cf. infra). Aussi, ce peut bien être un leurre que produit Philippe (quoique, sans doute, en rassemblant et agençant, à sa guise, des éléments authentiques de la vie de Platon***), lorsqu'il soutient (toujours dans son propos rapporté par Hermodore puis par Philodème) qu'un représentant de cette doctrine se serait entretenu avec Platon, juste avant qu'il ne contracte la fièvre, puis qu'une Thrace aurait joué de la flûte, devant le même Platon, tout en étant incapable de suivre le rythme dactylique qu'il cherchait à lui imposer ; ce sur quoi, Philippe aurait déclaré à Platon, qu'un barbare se montrait ignorant en toutes choses puisque incapable d'apprendre (*pantêi amathes, ate (...) adunatei mathein*) (Philodème, *ibid.*) – constat formulé, certes explicitement à propos de la Thrace, mais surtout implicitement à propos du Chaldéen, dont une caractéristique essentielle de la doctrine est que, soi-disant complète et achevée, elle se transmet identique de père en fils, en se révélant notamment incapable de faire du nombre l'instrument d'une connaissance évolutive, toujours meilleure, de l'univers... et, du reste, constat valant aussi, en creux, pour le Grec, quant à lui, au contraire, censé être capable de recevoir des barbares ce qui en vaut la peine. Quant à savoir si Philippe se montrait alors disposé à recevoir de ces derniers ce qui en valait la peine, aux yeux de Platon, là est sans aucun doute le point litigieux, dans la mesure où, par exemple, rien n'est moins sûr que Platon ait pu se ranger, comme tend à le faire l'auteur de *l'Epinomis*, à l'idée que le monde soit éternel, du moins engendré par deux principes coexistant d'abord séparément (l'âme et la matière – le principe divin et les éléments) (cf. 981a-e et 983c-984d) (comme peut bien passer pour l'avoir fait quelqu'un comme Anaxagore, même si certains, comme Simplicius, n'y ont vu qu'une *intention de mise en ordre didactique – taxeôs eneka didaskalikês – Commentaire sur la Physique* 1121 25-26), et à celle que les astres soient les dieux les plus grands, à l'égard desquels doit donc s'exercer prioritairement la piété (cf. 984d, 985d-e et 987e-988a). En outre, pour en revenir à des considérations formelles, le style de rédaction de *l'Epinomis* n'étant pas sans similitude avec celui de nombreuses pages des *Lois* (style plutôt raide, voire sentencieux – quoique, dans ce dernier ouvrage, le sujet le requiert – à la différence de celui, animé et fluide, des autres dialogues de Platon****), il n'est pas exclu que l'édition des *Lois* (i.e. ni plus ni moins que la mise à la disposition du public d'au moins un exemplaire du texte) ait été une entreprise collective (ce qu'aurait, d'abord, nécessité, outre l'envie de tout un chacun d'approcher un texte de Platon en formation, la grande masse de documents laissés par celui-ci, peut-être même, parfois, à l'état de notes non rédigées – toutes choses nécessitant éventuellement déchiffrement et interprétation, et, assurément, classement, réécriture, rédaction et copie), entreprise à laquelle, outre l'ancien secrétaire de Platon, le scolarque de l'Académie ou quelqu'un de tout désigné pour le devenir – en l'occurrence Xénocrate, qui remplaça Speusippe, au bout de huit ans, peut-être, entre autres, justement, à la faveur du travail qu'il aurait eu effectué ou qu'il aurait été alors disposé à effectuer, pour mettre en forme le manuscrit, travail ayant donc pu s'achever sous son propre scolarcat***** – aurait eu une part prépondérante, notamment celle consistant à superviser l'entreprise, voire à rédiger ou finir de rédiger ce qui devait l'être, qui plus est, en validant peut-être, au passage, ce que quelqu'un comme Philippe d'Oponthe pouvait s'être permis d'y ajouter (comme on pourrait être en mesure de le suspecter, par exemple, en lisant 966a-b – avec, à l'appui, 818c-d – où il est question que les Gardiens des Lois connaissent mathématiquement, autrement dit positivement, le beau et le bien – qu'on n'osera pas mettre, ici, avec des majuscules – et soient en mesure d'exposer oralement cette connaissance ; à rapprocher d'*Epinomis* 978b, où *la connaissance du juste, du bon, du beau et de*

*tout ce qui est du même ordre, doit précéder, sous la forme d'une opinion vraie, sa mathématisation, celle-ci ayant notamment pour fin de convaincre – sur le mode rationnel, autrement dit sur le mode du savoir – soi-même et autrui de sa vérité, l'opinion pouvant alors être suspectée de n'avoir pas même été a priori vraie, mais seulement a posteriori rendue apparemment vraie, comme s'il s'était agi précisément de prendre acte de l'absence inéluctable de savoir absolu et de la nécessité de lui substituer un pseudo-savoir de cette sorte... quitte à ce que cela puisse être à l'encontre du bon sens, à savoir de ce que, entre autres, on nomme justement opinion vraie – on notera, en effet, le glissement, bien plus, le renversement, par rapport à *République* 479a-b ; ou encore, en lisant 894a, où il est question de la génération de la ligne par accroissement de ce qui est principe, c'est-à-dire par accroissement de la ligne insécable – seul ce qui est déjà longueur pouvant s'accroître – telle que l'entendait justement Xénocrate et vraisemblablement Philippe lui-même, à savoir comme étant, outre une longueur, un indivisible inévitablement postulé – conception qui, au demeurant, pourrait avoir été une cause de dissension avec Speusippe, lequel semble avoir conçu – d'ailleurs, bien inconsiderément – l'unité géométrique comme un minimum réel, autrement dit comme un *étendu* irréductible réel, et non conventionnel – cf. *Les objets mathématiques* II 2 B et note 468 g – pour un troisième argument, voir *Les objets mathématiques* I 1 A). Au demeurant, tout laisse penser que, vraisemblablement quelques mois seulement après la mort de Platon, peut-être sous le coup de la déception de n'avoir pas été désigné scolarque ou, plus sûrement (dans la mesure où il semble avoir été trop jeune pour prétendre au poste, et où la désignation de Speusippe semble bien avoir été effectuée par Platon lui-même, avant sa mort, probablement sur la base de considérations familiales, Speusippe ayant été son neveu, et/ou de considérations de citoyenneté athénienne, Speusippe ayant été le seul des principaux candidats à n'être pas métèque – cf. Cicéron, *Seconds académiques* I 4 et Philodème, *Acad. Phil. Ind.* VI 28-30), de n'avoir pas eu l'influence qu'il souhaitait avoir à l'Académie, Philippe a quitté Athènes (dont il n'aura finalement jamais été citoyen et où il a néanmoins pu retourner, en visiteur, les années suivantes), pour rejoindre directement (sous réserve de ce que nous avons dit, à propos de Mendé) ce qui allait être sa ville d'adoption officielle, Oponte (ville de Locride probablement située à l'emplacement de l'actuelle Atalanti, à une centaine de kilomètres au nord-ouest d'Athènes)*****, et qui donc, même s'il avait été secrétaire du fondateur de l'Académie et, à ce titre, habitué au contenu et à la forme de ses notes, aurait pu difficilement avoir eu le temps, avant de partir, de produire une mise en forme (entre autres, la division en douze livres, que lui attribue la *Souda* – cf. Adler Φ 418), voire un achèvement, de même qu'une copie, un tant soit peu satisfaisants, du texte, le tout s'ajoutant à la rédaction, au moins partielle, de l'*Epinomis* et d'un *Peri Platônos* – lesquelles *Lois*, néanmoins, il est vrai, peuvent être vues comme plutôt inachevées, en l'état même où nous les connaissons, à savoir, vues comme une suite de développements parfois hétéroclites ou assemblés de façon hasardeuse et contenant, outre des digressions, des lacunes et des redondances.*

* Mention méliorative de la *mania* que l'on retrouve aussi, en *Timée* 71a-72a (cf. la place accordée à l'oracle de Delphes, en *Epinomis* 988a et *Lois* 738b-c et 759c-e) ; le délire n'en demeurant pas moins, d'une part, *maladie de l'âme* (*nosos psukhês*), c'est-à-dire *déraison* (*anoia*), de même que l'est l'*ignorance* (*amathia*) (cf. *Timée* 86b), laquelle reste néanmoins *la plus grave des maladies* (*tên megistên noson*) (ibid. 88b et 44c), et, d'autre part, quelque chose d'incompatible avec la divinité et avec celui qui en est aimé (cf. *La République* 382e), soit qu'il faille comprendre qu'il s'agit d'un mauvais délire, autrement dit, en quelque sorte, du délire proprement dit, comme l'indiquerait, en explication de *Phèdre* 244a, *Phèdre*

265a et 266a-b, où sont distingués le délire *résultat d'humaines maladies* (*hupo nosêmatôn anthrôpinôn gignomenên*) et celui *résultat d'un changement divin* (*hupo theias exallagês gignomenên*), distinction qui devrait donc impliquer que la corrélation entre la fièvre de Platon – maladie humaine – et sa pensée inédite, déconcertante, n'aurait pas été faite par ses contemporains, soit qu'il faille comprendre, plus radicalement, que le bon délire n'a lui-même une dimension positive que de façon transitoire, autrement dit relative, en tant que lui-même transition, et, du même coup, en tant que signe d'une déchéance antérieure, qui ne manque pas de perdurer, sous la transition, dont elle demeure la condition, le délire ne pouvant, du même coup, être identifié à l'état de béatitude proprement dit.

** Ce dont pourrait, d'ailleurs, aussi éventuellement témoigner le fait que le nom de Socrate n'y apparaisse à aucun moment (quoique l'on puisse toujours supposer que l'appellation *l'Etranger d'Athènes* était un pseudonyme inventé par Platon pour le désigner), après qu'il aurait donc pu être aussi effacé des *Lois*, *Epinomis* et *Lois étant*, en effet, les deux seuls ouvrages censés avoir été écrits par Platon desquels le nom de Socrate est absent – Socrate, dont, pourtant, peu avant de mourir, Platon aurait encore manifesté l'estime incomparable qu'il lui portait (cf. Plutarque, *Vie de Marius* 46, 1), et Socrate pourtant modèle du légaliste, quoique, il est vrai, aussi victime d'une loi abusive, qu'il pouvait s'agir de chercher à faire oublier, en faisant oublier jusqu'à sa victime, notamment dans un cadre législatif (cf. la diversification et la graduation de la législation, en ce qui concerne le crime d'impiété, en *Lois* 907d-910c). Il reste que, dans le chapitre de *La Politique* (II, 6) où il fait la critique des *Lois*, Aristote parle continuellement de Socrate, en lieu et place de l'Etranger d'Athènes (dont il peut certes savoir qu'il est le pseudonyme de Socrate) ou de Platon, comme s'il avait pu avoir sous les yeux une version des *Lois* antérieure à celle que nous connaissons (ce dont, à la rigueur, pourrait encore témoigner 1265b16-19, où est affirmé que Socrate n'établit pas d'autre différence entre gouvernants et gouvernés que celle, par analogie, entre la chaîne et la trame, propos censé renvoyer à *Lois* 734e-735a, mais – au moins de prime abord – très difficilement compatible avec notamment 632c, 818a, 951a-d et 965a-966d, même si, à vrai dire, un rapprochement entre l'ensemble de ces passages, ouvrant sur leur unification, n'est pas impossible, au moyen de *Politique* 308c-309c). Il reste encore qu'il en parle comme d'un traité qu'il tient manifestement pour achevé ou, à la rigueur, pour quasiment achevé, dernière occurrence qu'il n'aurait pas jugé utile de mentionner, sous réserve de l'interprétation à donner à 1264b39-1265a2. Il aurait pu éventuellement consulter la version en question, avant son départ pour Assos (cf. sous-note, infra), ce qui accrédiaterait bien l'existence d'un travail, plus encore que de simple édition, de transformation de l'œuvre, opéré après la mort de Platon (S'il est vrai que *Les Lois* que nous connaissons furent la dernière œuvre de Platon, que celui-ci était en train de finir d'écrire, au moment de sa mort, on ne comprend pas pourquoi Aristote se serait contenté de parler d'une version bien antérieure à ce qu'aurait été cette dernière, à moins qu'il n'eût pu faire autrement que de quitter Athènes, avec des notes ou des souvenirs de lecture anciens, et que, bien plus tard, revenu à Athènes, il n'eût pas jugé nécessaire de reprendre son travail, notamment eu égard à une version usurpée des *Lois* présentée comme authentique par les maîtres de l'Académie), et ce qui daterait le livre II de *La Politique* de la période d'Assos, lors de laquelle, en effet, la compagnie de son hôte, le tyran Hermias, dont on peut supposer qu'elle se serait avérée assez problématique (Hermias ayant, d'ailleurs, pu lui-même être en quête d'une solution politique), aurait pu éveiller ou excité, en lui, le souci politique. Certes, faisant, depuis le début du livre, la critique de la doctrine politique de Platon, telle qu'exprimée de *La République* jusqu'aux *Lois*, Aristote conserve peut-être l'habitude (prise de façon plutôt justifiée, à propos de *La République*, et comme c'est, d'ailleurs, une manière fréquente chez lui que d'attribuer à un personnage des dialogues de Platon le propos pourtant censé être dû à ce dernier) de ranger celle-ci presque exclusivement sous le nom de Socrate, sans doute par commodité et sans doute aussi parce que, par ailleurs, il a l'habitude de parler de Socrate comme d'un penseur essentiellement moral et politique (voir *Métaphysique* A6 987b1-2, M4 1078b17-19, *Ethique à Eudème* I 6 1216b2-11 et *Des Parties des animaux* I 642a29-31), dont il tend implicitement à faire une sorte de maître à penser de Platon, en cette matière (cf. *Gorgias* 487e-488a et 521d-e et *Apologie de Socrate* 32e-33a, dernier texte duquel ressort l'idée que le principe politique éminent est de se retenir d'agir contre la

justice). Il reste que s'attarder, comme il le fait, au cœur du sixième chapitre (en 1265a11-12), alors même qu'il est censé être concentré sur *Les Lois*, à parler du style des *discours de Socrate* (*hoi tou Sôkratous logoi*) a, quand même, de quoi étonner.

*** Il convient, d'ailleurs, de noter que la mention d'un visiteur chaldéen pourrait se trouver confirmée par ce que dit Sénèque, dans une *Lettre à Lucilius*, lorsqu'il nous apprend que la mort de Platon survint le jour de ses quatre-vingt-un ans et que, à cette occasion, des *mages, qui se trouvaient par hasard à Athènes (magis, qui forte Athenis erant)*, lui offrirent un service funèbre, regardant comme une destinée supérieure à l'humaine (*amplioris sortis quam humanae*) d'avoir accompli le plus parfait des nombres, le produit de neuf multiplié par neuf (VI 58, 31 – cf. Censorinus, *Du jour de la naissance* 14, 12 et 15, 1). Dans la mesure où, à l'époque de l'empire gréco-romain, le nom *chaldéen* désignait un mage ou un astrologue, Sénèque aurait donc cru parler adéquatement (ce qu'il n'est, d'ailleurs, pas sans avoir fait, dans la mesure où un représentant de la doctrine chaldéenne, à l'époque même de Platon, ne pouvait qu'être astrologue, devin et thaumaturge), en substituant au terme *chaldéen* le terme *mage*. Quant à savoir si, à l'époque classique, les mages étaient thaumaturges, autrement dit s'ils pratiquaient la magie, Aristote, dans son traité *Sur l'art des Mages (Magikos)*, soutenait que non (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* I 8), alors que, de son côté, Hérodote apportait un témoignage contraire (cf. *Histoire* VII 113). Au passage, pourraient donc être confirmés, outre l'authenticité (ou la simple vraisemblance) de la scène décrite par Philippe, le fait qu'elle précédait de très peu, voire accompagnait, la mort de Platon – le Chaldéen interlocuteur de ce dernier ayant pu être ni plus ni moins qu'un membre du groupe de *mages* mentionné par Sénèque. Du reste, si l'un, au moins, des deux témoignages, n'était pas authentique, de deux choses l'une, ou bien celui de Sénèque serait tributaire de l'information – erronée ou non – de Philippe (ou d'un autre), qu'il reprendrait partiellement et amplifierait (à moins que l'événement post-mortem eût été mentionné dans un passage corrompu du texte de Philodème ou ailleurs), ou bien celui de Philippe consisterait à avoir tiré prétexte du passage bien réel de Chaldéens à Athènes (telle que pourrait nous en rendre compte convenablement Sénèque) pour produire, après coup, l'histoire fictive de l'entretien que nous connaissons.

**** Et style coïncidant bien avec le tempérament inflexible que Diogène Laërce rapporte comme ayant été celui de Xénocrate (cf. *ibid.* IV 6-15 et 19), un autre indice pouvant être que le même Diogène le décrit comme un esprit lent, que devait aiguillonner Platon, caractéristique qui n'est pas loin d'être tenue implicitement pour une qualité par l'auteur de l'*Epinomis*, qui – contrevenant plutôt, en cela, à la définition du *naturel philosophe*, donnée en *République* 486c-487a – affirme que *les meilleurs naturels sont ceux dont la formation aura été la plus difficile (hai aristai phuseis eisin hai khalepôtata (...) gignôntai)* (989b) et qui nie que l'homme sage soit ni plus ni moins que l'homme qui apprend avec facilité, mémorise sûrement et s'acquitte promptement de sa tâche (976c) (ce dont l'auteur des *Définitions* semble prendre le contre-pied – cf. déf. 70-71, en 413d, et déf. 143 et 148, en 415d-e – comme s'il avait pu être Speusippe – le rival – comme le rapporte l'auteur des *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, en X 26 5-6 – cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* IV 5 – voire un plagiaire de Speusippe), un troisième indice pouvant être une certaine insistance et aisance à parler des *démons (daimones)* (cf. 984d-985d), Xénocrate étant connu, dans l'Antiquité, pour avoir été l'auteur d'une démonologie détaillée, situant les démons dans la région sublunaire et distinguant entre bons et mauvais (cf. Stobée, *Eclogae* I 62, cité en note III ; Plutarque, *Isis et Osiris* 25-26 et *Sur la disparition des oracles* 13-17), un quatrième indice (recoupant le précédent), pouvant être la similitude entre la hiérarchie des réalités divines exposée dans l'*Epinomis* (984d-987c) et celle qui est connue, par ailleurs, pour avoir été soutenue par Xénocrate (cf. Cicéron, *De la nature des dieux* I 13 ; Plutarque, *Questions platoniques* VIII 1007f et Stobée, *ibid.*), un cinquième indice pouvant être la similitude entre la thèse consistant à opposer la connaissance des intelligibles et la connaissance des arts (et des sensibles), autrement dit la sagesse théorique (seule véritable sagesse) et la sagesse pratique, telle qu'on la trouve formulée dans l'*Epinomis* (974d-977b), et celle que Clément d'Alexandrie attribue à Xénocrate (cf. *Stromates* II 5), un sixième indice, que nous avons déjà évoqué, pouvant être l'interprétation de la création démiurgique du *Timée* comme n'étant

qu'un procédé d'exposition de la constitution mathématique de l'univers, interprétation qu'Aristote attribue à Xénocrate (cf. *Du Ciel* I 10 279b32-280a11 et *Métaphysique* Z2 1028b24-27), et qui, comme nous le disions, n'est pas sans recouper la cosmogonie immanente de l'*Epinomis*, régie par *les nombres en soi* (*autôn arithmôn*) dont la science est *la plus importante et la première* (*to megiston kai to prôton*) (990c – cf. 977c-978b sq.), enfin un septième indice pouvant être la mention d'un cinquième élément, l'éther, situé hiérarchiquement entre le feu et l'air (cf. *Epinomis* 984b-c), mention autrement absente de la doctrine platonicienne (cf. infra), hormis de l'avis – vraisemblablement postérieur à la mort de Platon – de Xénocrate, seul connu, en effet – outre, donc, l'auteur de l'apocryphe *Epinomis* – pour avoir prétendu qu'elle était due à Platon, quoique, manifestement, sans contenir l'inversion hiérarchique de l'éther et du feu (cf. *Vie de Platon*, in Simplicius, *Commentaire sur la Physique* 1165, 34-39 et *Commentaire sur le traité du ciel* 12, 21-26) (de leur côté, Cicéron, Atticus et Némésius en attribuant l'origine à Aristote – cf. *Tusculanes* I 26 65, *De la nature des dieux* II 2 15, Eusèbe, *Préparation évangélique* XV 7 804b-806a et Némésius, *De la nature de l'homme* V § 14 – et Sextus Empiricus, au pythagoricien Ocellos de Lucanie, qu'aurait suivi Aristote – cf. *Contre les physiciens* II 316 – Ocellos dont, au demeurant, l'existence n'est pas certaine, et encore moins, en tant qu'écrivain, que semble pourtant chercher à accréditer la *Lettre d'Archytas à Platon*, à laquelle est censée répondre la *Lettre XII*, sous réserve de la signification à donner à l'expression *tois Okkelô ekgonois*, qui peut signifier soit les *productions d'Ocellos*, soit ses *descendants* – cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* VIII 80). Dans l'œuvre de Platon, l'éther n'est qu'une variété d'air, à savoir *la plus pure* (*euagestaton*) (*Timée* 58d), voire, tout au plus, *la partie pure du ciel* (*katharôi tôi ouranôi*), partie la plus haute, inaccessible et inconnue, et dont l'eau et l'air sont le *sédiment* (*hupostathmê*) (*Phédon* 109b-c et 111b) ; éther que l'étymologie proposée par Hermogène, en *Cratyle* 410b, désigne comme étant ce qui *court toujours autour de l'air* (*aei thei peri ton aera*) (cf. Aristote, *Du ciel* I 3 270b16-24 et *Météorologiques* I 3 339b25-29), le même Hermogène semblant bien néanmoins la mentionner, en 408d, comme étant un élément, à part entière, distinct des quatre autres, au demeurant, au moment de faire valoir la divinité des astres et des éléments, ce qui n'est pas sans évoquer l'*Epinomis*, au point de pouvoir faire soupçonner une éventuelle modification du texte, postérieure à Platon, quoique, à partir de 428a, Socrate critique sévèrement la démarche suivie jusque-là par Hermogène, en pouvant bien, du même coup, laisser entendre que la thèse d'un cinquième élément n'aurait jamais été qu'une sorte d'opinion fantaisiste, parmi d'autres – à quoi on ajoutera que, de toute façon, le *Cratyle* est antérieur au *Timée* (Sur la question du cinquième élément, chez les platoniciens, lire François Lasserre, *La naissance des mathématiques à l'époque de Platon*, chapitre IV, p. 121-126). Sept indices auxquels s'ajoute, bien entendu, la citation de Théophraste.

***** Et cela donc, même si, par ailleurs, il semble s'être absenté d'Athènes, en compagnie d'Aristote, dès le début du scolarcat de Speusippe, pour séjourner à Atarnée, auprès du tyran Hermias, ancien élève de l'Académie (Atarnée où deux autres élèves de Platon, Erastos et Coriscos, qui étaient originaires de la région, les avaient vraisemblablement devancés, les quatre – voire les cinq, si l'on compte Hermias, qui aurait alors décidé d'adoucir son régime – y établissant finalement une sorte d'école annexe de l'Académie, grossie, par la suite, par d'autres arrivants, parmi lesquels Théophraste, et bientôt délocalisée à Assos) (cf. supra, note X d**) – exil qui ne pouvait, d'ailleurs, pas l'empêcher de rédiger l'*Epinomis*, ni même, à son retour à Athènes, de poursuivre ou de reprendre le travail que d'autres, parmi lesquels peut-être principalement Philippe d'Oponite, auraient eu effectué, à partir du matériau des *Lois* (Voir aussi ce que nous disons, en note XI b*****). Selon Diogène Laërce, Speusippe, alors paralysé et malade, *envoya un message à Xénocrate lui demandant de venir et de prendre la direction de son école* (*pros Xenokratên diepempeto parakalôn auton elthein kai tèn skholên diadexasthai*) (cf. *Vies et doctrines* IV 3 – cf. *Lettres socratiques*, Hercher XXXII et XXXIII) (message sans doute pas envoyé à Assos, si l'on suit Strabon, pour qui *les philosophes* – et notamment Aristote et Xénocrate – avaient fui la ville, quelques années plus tôt, à l'arrivée d'une armée de mercenaires envoyée par les Perses – cf. *Géographie* XIII 57 – cf. infra) ; et, selon Philodème, soucieux de destituer Speusippe, *intempérant et faible en face du plaisir* (*akratesteros (...) kai tòn hêdonôn hêttôn*) (cf. Diogène Laërce, *ibid.* IV 1, Plutarque, *De l'amitié fraternelle* XXI 491f-492a et Athénée, *Les Deipnosophistes* VII 279e), *les jeunes [de l'Académie]*

choisirent, lors d'un vote, Xénocrate de Chalcédoine pour prendre leur direction (*hoi neaniskoi psêphophorêsantes hostis autôn hêgêssetai Xenokratên eilonto ton Kalkhêdonion*), et les Académiciens déclarèrent [le] choisir, parce qu'ils admiraient son bon sens (*Akadêmeiai legontai prokrinasi ton Xenokratên agasthentes autou tên sôphrosunên*) (cf. *Acad. Phil. Ind.* VI 28-VII 18), argument de la *sôphrosunê* que le portrait d'Héraclide du Pont dressé par Diogène Laërce, en *Vies et doctrines* V 86-93, permet de soupçonner être, par ailleurs, autant une allusion au mandat qui venait de s'achever qu'à la candidature du Pontique – celui-là même que Platon avait placé à la tête de l'Académie, pour le remplacer, lors de son dernier voyage en Sicile (cf. *Souda*, Adler H 461) – candidature qui, tout comme celle de l'autre concurrent de Xénocrate, Ménédème de Pyrrha, échoua, de justesse (cf. Philodème, *ibid.*). Tous ces témoignages peuvent être unifiés, de la façon suivante : sous la pression des jeunes de l'Académie et de prétendants à sa succession, Speusippe, rendu incapable en matière de direction et/ou d'enseignement par la maladie (voire sur le point de mourir, dans la mesure où Xénocrate semble avoir été élu, après son décès – cf. Diogène Laërce, *ibid.* IV 1 et 14 et Eusèbe-Jérôme, *Chronique* 122 19-20) et, directement ou indirectement (dans la mesure où elle aurait été cause de sa maladie), par sa sujétion aux plaisirs (disposition ayant, d'ailleurs, pu être accentuée, tout en étant modifiée, par la maladie, et, du reste, ayant pu se traduire, depuis toujours, par un certain dilettantisme, lui-même peut-être renforcé par un manque d'intérêt – n'ayant peut-être pas cessé de croître – envers l'héritage intellectuel de Platon, manque d'intérêt ayant pu entraîner, entre autres, le délaissement du manuscrit des *Lois* et dont même un public jeune aurait pu s'apercevoir, outre sur la base du témoignage d'anciens, à la simple lecture des dialogues), se résigne à rappeler Xénocrate. Au demeurant, deux autres témoignages, rapportés, là encore, par Diogène Laërce (cf. *Vies et doctrines* III 66 et VII 28), semblent bien établir qu'une édition des œuvres complètes de Platon a été effectuée, sous le scolarcat de Xénocrate. Enfin, il est à noter que Simplicius parle de Xénocrate comme du *plus authentique des disciples de Platon* (*ho gnêsiôtatos tôn Platônos akroatôn*) (*Commentaire sur la physique* 1165), et que, de son côté, Numénus, auteur d'un ouvrage intitulé *Sur l'infidélité de l'Académie à Platon*, porte, dans ce même ouvrage, un jugement pour le moins plus nuancé, si ce n'est carrément équivoque, sur le même Xénocrate (à la doctrine duquel on peut néanmoins soupçonner qu'il est assez favorable, alors même qu'elle n'aurait pas été celle platonicienne authentique), comme, du reste, il en porte sur l'ensemble des premiers successeurs de Platon : *Sous Speusippe (...), sous Xénocrate (...), sous Polémon (...), la doctrine (venant de Platon) ne cessa de garder sensiblement le même caractère (aei to êthos dieteineto tôn dogmatôn skhedon dê tauton), du fait, tout au moins, que n'existaient pas encore cette fameuse « suspension » et d'autres choses de ce genre (enekâ ge tês mêpô epokhês tautêsi tês poluthrulêtou te kai ei dê tinôn toioutôn allôn). En éliminant certaines idées, en en torturant d'autres (epeî eis ge talla pollakêi paraluontes, ta de steblountes), ils (i.e. vraisemblablement déjà les successeurs immédiats précités, comme le suggère la mention antérieure d'une quasi-fidélité et non d'une pleine et entière fidélité de leur part, à l'égard de la doctrine de Platon, ainsi que le contenu de la proposition relative introduite par *enekâ mêpô – du fait, tout au moins – et aussi la restriction ultérieure concernant Xénocrate) ne s'en tinrent pas à l'héritage primitif (ouk enemeinan têi prôtêi diadokhêi) ; partant de là, ils ne tardèrent pas, plus ou moins vite, à se diviser, de propos délibéré ou à leur insu (proairesei ê agnoiai), parfois même pour une autre raison peut-être non dénuée d'ambition. Je ne veux cependant pas médire de Xénocrate, mais seulement défendre Platon (in Eusèbe de Césarée, Préparation évangélique XIV 4 727b10-15). A propos de la suspension de l'assentiment (ou du jugement) (epokhê) et de son lien avec l'Académie, Sextus Empiricus témoigne de la façon suivante : (Pour) Arcésilas, fondateur et chef de la Moyenne Académie (...) la fin est la suspension de l'assentiment (telos men einai tên epokhên) (...) il soutenait que la suspension de l'assentiment est un bien en soi, et l'assentiment, un mal en soi (agathon men einai auton legein tên epokhên, kakon de tên sugkatathesin) (...) Dans la mesure où il mettait à l'épreuve ses disciples par sa méthode aporétique pour voir s'ils étaient naturellement aptes à recevoir les enseignements platoniciens (kai epei tôn hetairôn apopeiran elambane dia tês aporêtikês, ei euphuôs ekhousi pros tên analêpsin tôn platônikôn dogmatôn), il pourrait passer pour un sceptique aporétique (aporêtikon), mais il n'en est pas moins vrai que ce sont les propres enseignements de Platon qu'il livrait aux plus naturellement aptes de ses disciples (Esquisses pyrrhoniennes I 232-234). En rapprochant ce témoignage de celui d'Antiochos d'Ascalon (~125-~69) (dernier scolarque de l'Académie) rapporté par son élève Cicéron**

(cf. *Secondes Académiques* IV), selon lequel Speusippe, Xénocrate et Aristote auraient trahi la pensée de Socrate et de Platon, dans la mesure où ils auraient substitué à la recherche ouverte et aporétique de la vérité, du premier, et à l'enseignement qui en relevait, du second, un système de pensée complet et achevé, on admettra que la démarche d'Arcésilas de Pitane (~315-241) semble avoir été une tentative de retour aux sources – celle proprement socratique aussi bien que celle platonicienne – quoique, probablement, sans éviter l'écueil du scepticisme dogmatique (néanmoins plus avéré, dans la nouvelle Académie, si l'on en croit Sextus – cf. *ibid.* 226 et *infra*) ainsi que celui de l'éristique qui, inévitablement, l'accompagne ou tend à l'accompagner (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* IV 28), autrement dit l'influence en creux de ses propres prédécesseurs et de ses propres adversaires. Par ailleurs, selon Saint Augustin, le même Antiochos, se voulant l'authentique initiateur d'un authentique retour aux sources de la philosophie platonicienne, reproche aux nouveaux académiciens (i.e. les membres de la troisième Académie, fondée par Carnéade de Cyrène (219-128)) de prétendre pouvoir reconnaître le *vraisemblable* (*verisimile*), sans connaître préalablement le *vrai* (*verum*) (cf. *Contre les Académiciens* II 6 – cf. Sextus, *ibid.* 220-231, notamment 226-229). Si l'on peut supposer qu'Antiochos sous-entende, de la sorte, que Platon disposait d'une doctrine qui n'était autre que la connaissance au moins partielle du vrai – ceci, au demeurant, à la différence de ses successeurs immédiats (de la première Académie), qui prétendaient disposer de la connaissance totale (ou en passe de l'être) du vrai (cf. *supra*) – il reste qu'une telle supposition n'est pas sans être gênée par le fait que, comme le dit Socrate, certes d'une façon plutôt ambiguë, *partout celui qui connaît la vérité (pantakhou ho tèn alêtheian eidôs) est – sous-entendu n'est jamais que – celui qui sait le mieux découvrir [la vraisemblance] (kallista [to eikos] epistatai euriskein) puisque les similitudes avec la vérité (homoiotêta tou alêthous) (Phèdre 273d) ; ce qui implique, d'une part, qu'il n'est pas le seul à même de découvrir la vraisemblance – celle-ci pouvant notamment être observée – ou, du moins, être tenue pour être observée – indifféremment de la cohérence et de l'exactitude (homologoumenous (...) kai apêkribômenous), comme l'affirme Timée, en Timée 29c, autrement dit selon un critère strictement interne – et, d'autre part, que la vérité ne peut pas être connue, indépendamment de ce qui lui ressemble, voire ne peut être connue que simultanément à ce qui lui ressemble, dans la mesure où la formule *celui qui sait le mieux* ne peut que signifier implicitement *celui qui se montre savoir le mieux* – et qui, pour cela, a affaire à la ressemblance de ce sur quoi il fait porter son jugement, au moment de le juger être ressemblant et au moment de coexister avec, selon la même modalité de ressemblance (en l'occurrence, pour ce qui le concerne, ressemblance avec celui qui sait) – sauf à ce que l'existence d'un tel savant soit douteuse, et où, d'autre part, là encore, il n'y a pas moyen d'admettre l'existence de celui qui connaît la vérité, autrement qu'en considérant ce qu'il montre de lui-même et qui ne peut donc qu'avoir trait à la vraisemblance. Propos de Socrate qui, selon l'interprétation qui est la nôtre, corrigerait ce qui avait été l'apparent acquiescement – acquiescement par omission – du même Socrate à la réponse négative de Phèdre à une question qu'il venait de lui poser : *Si on ignore la vérité d'une chose, sera-t-on à même, dans les autres choses, de discerner, grande aussi bien que petite, la similitude de la chose qu'on ignore ? (hoios te estai, alêtheian agnoôn hekastou, tèn tou agnooumenou homoiotêta smikran te kai megalên en tois allois diagignôskein) (ibid. 262a), apparent acquiescement qui, au demeurant, dans le cas des réalités célestes et divines (ta ourania kai theia), implique qu'on connaisse un tant soit peu celles-ci, s'il est vrai, comme l'affirme Critias, en faisant notamment allusion au discours que vient de terminer Timée et tout en le paraphrasant, qu'il est possible à l'homme d'en parler avec un peu de vraisemblance (smikrôs eikota legomena) (Critias 107d) (On complètera, en lisant la note 3 b des *Objets mathématiques*). Même au cas où l'on relativiserait la citation de 273d (soit au moyen de celle de 262a, comme pourrait l'autoriser le fait qu'est censée y renvoyer la mention *nous l'avons exposé tout à l'heure – arti diêlthomen* – qui introduit assez étrangement 273d – à moins que cette mention ne soit justement ce qui enlève toute ambiguïté à ce qu'elle introduit – soit en admettant que personne ne connaît absolument la vérité, soit encore – ce qui peut revenir au même – en admettant qu'on ne fait jamais que se figurer connaître la vérité, en ne faisant qu'induire les similitudes et, dans leur prolongement, la vérité elle-même, autrement dit en ne faisant que *se soucier du persuasif, lequel est le vraisemblable – melein tou pithanou, touto d'einai to eikos* – cf. *ibid.* 272e – à savoir, en l'occurrence, comme nous allons le voir plus en détail, une vraisemblance de**

vraisemblable), on peut supposer que la connaissance au moins partielle du vrai, dont nous parlions, n'aurait été, du point de vue même de Platon, qu'un pis-aller de connaissance (une connaissance temporaire, transitoire, précaire), puisque d'abord (...et aussi finalement – les principes en question s'identifiant aussi à des termes) celle de principes – en tête desquels, la Monade et la Dyade indéfinie – qui la révèlent comme incertaine ou indéfinie, ces principes n'étant paradoxalement autres que ceux de la connaissance elle-même, qui la rendent impossible ou inachevable, à l'instant même où, alors qu'elle cherche à les connaître, à titre d'objets les plus éminents, ils la révèlent être pour ce qu'elle est, à savoir, précisément, impossible ou inachevable) ? Saint Augustin rapporte encore, plutôt à l'encontre du témoignage d'Antiochos, que le fondateur de la nouvelle Académie, Carnéade, *donna le nom de vraisemblable à tout ce qu'on croirait devoir faire en ce monde (id quod in hoc mundo ad agendum sequeretur, veri simile nominavit). Car il connaissait parfaitement à quoi cela ressemblait et le cachait prudemment. C'est aussi ce qu'il appelait probable [en grec, pithanon] (Cui enim esset simile et perite norat, et prudenter tegebat, idque etiam probabile appellabat) ; car on peut bien approuver le mérite d'une copie, quand on voit l'original (Probat enim bene imaginem, quisquis euis intuetur exemplum) ; et comment le sage peut-il approuver et suivre la ressemblance de la vérité, s'il ignore la vérité ? (Quomodo enim approbat sapiens, aut quomodo simile sequitur veri, cum ipsum verum quod sid ignoret ?) (ibid. III 18) (témoignage dont on peut soupçonner l'ironie, notamment si on le rapproche de celui de Numénius, pour qui, Carnéade *faisait étalage de mensonges – tel un rideau, à la manière des charlatans – en cachant, derrière, la vérité – parapetasmasin oun ekhrêto tois pseumasi kai êlêtheuen endon lanthanôn kapêlikôteron* – n'hésitant pas à se contredire, d'une discussion à l'autre, ou à user de *réfutations et de revirements pleins de finesse – antilogias te kai strophas leptologous* – à l'intérieur d'une même discussion, afin de pouvoir sortir vainqueur de chacune – cf. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* XIV 8 – témoignage que ne manquent pas d'étayer certains autres de Cicéron – cf. *Premières Académiques* II 18 59 et 21 67 et *Des vrais biens et des vrais maux* II 13 42 et V 7 20 – et de Lactance – cf. *Des institutions divines* V 15). Au bénéfice d'un certain doute, quant à savoir en quoi pouvait consister exactement la pensée d'un auteur qui n'a laissé aucun écrit***** (elle nous fut transmise principalement par la source de Cicéron, Clitomaque de Carthage, son élève et son successeur, qui, au demeurant, avoue ne pas toujours bien saisir la pensée de son maître – cf. Cicéron, *Premières Académiques* II 31 98, 24 78 et 45 139), on peut supposer que Carnéade n'aurait fait que simuler un manque de certitude absolue, parce qu'il aurait souhaité ne faire preuve, à aucune occasion, de manquement à ses propres principes (autrement dit à ses propres certitudes, qui n'auraient pas manqué d'être de l'ordre de l'opinion – cf. Cicéron, *ibid.* et *Premières Académiques* II 25 78 et 35 112), ou encore – voire, du même coup (les principes en question n'étant autres que des opinions cachées, tenues pour certaines) – parce qu'il aurait considéré que seuls les jugements probables étaient en droit d'être exprimés (voire que tous les jugements se révélaient n'être que probables, dès lors qu'ils étaient exprimés, puisque étant alors inévitablement contredits par d'autres jugements, fondés sur l'expérience), et les auraient rangés, selon différents degrés de probabilité, tous nécessairement ordonnés à la certitude principielle ; laquelle, du fait de son statut et de sa fonction particuliers, était préservée de déchoir au rang d'un jugement probable, au gré d'éventuels reclassements de probabilité commandés par l'expérience (Ainsi, par exemple, s'il est plus probable que le courage soit plus grand chez l'adulte que chez le jeune, c'est parce qu'il est certain que le courage est un bien, que la vie ne peut donc qu'enseigner comme tel ; mais, s'il arrive que l'on doive admettre, au gré de l'expérience, qu'il est plus probable qu'il soit plus grand chez le jeune que chez l'adulte, il n'est, pour autant, pas question de dire que le courage n'est probablement pas un bien, comme la vie ne peut qu'être censée l'enseigner. De même, s'il est plus probable que l'obscurité soit plus grande, à telle heure du soir qu'à telle autre antérieure, qu'elle n'y soit moindre, c'est parce qu'il est certain que la nuit succède au soir ; mais s'il arrive que l'on doive admettre, au gré de l'expérience, qu'elle est moins grande, à cette heure, qu'à une autre antérieure, il n'est, pour autant, pas question de dire que la nuit ne succède probablement pas au soir). Pour autant, de tels reclassements ne manquent pas d'être, eux aussi, ordonnés à une vérité qui, sans être exclusive de la certitude préalable, n'en demeure pas moins soudain indéterminée, incomplète, insuffisamment comprise (S'il demeure certain que la nuit succède au soir, il reste néanmoins à rendre compte des*

phénomènes météorologiques ou géographiques et de leur fréquence, dont relève la grande probabilité qu'il fasse plus clair à telle heure du soir qu'à telle autre antérieure) ; une telle insuffisance de la certitude, en vue d'y rapporter explicitement des jugements de vraisemblance, ayant pu être la raison pour laquelle Carnéade se serait retenu de produire un discours censé énoncer le vrai (à savoir, nécessairement, *tout le vrai*) (cf. Lactance, *Des institutions divines* V 17-18). Ainsi, s'expliquerait, au mieux, la doxographie le concernant que nous transmet Numénius : *il faut distinguer incertain et incompréhensible ; car si tout est incompréhensible, tout n'est pas incertain (diaphoran d'ainai adélou kai akatalêptou kai panta men einai akatalêpta, ou panta d'adêla)* (in Eusèbe, *Préparation évangélique* XIV 736d-737a). D'un autre côté, indépendamment de la position de Carnéade, on peut se demander si l'état de veille assimilé à un état de rêve (état qui n'est, d'ailleurs, pas sans pouvoir être tenu pour englober celui de la disjonction entre le contenu latent de la mémoire et la conscience présente, autrement dit pour englober celui du défaut de reconnaissance – et donc connaissance – de ce qui est censé être senti ou pensé dans l'instant – cf. *Phédon* 73c-74c sq. et *Théétète* 191d-200d) n'est pas précisément ce qui échappe à l'objection consistant à devoir se référer à un original pour juger de la vraisemblance, dans la mesure même où l'on n'y fait alors que demeurer dans l'état de pouvoir juger qu'il s'agit vraisemblablement d'une vraisemblance ? Ainsi, par exemple, à l'instant où je rêve marcher sur la lune, je peux n'avoir pas conscience – si ce n'est que je peux ne pas savoir – voire ne peux pas savoir (dans la mesure où je rêve) – autrement qu'en croyant savoir – que des hommes ont réellement marcher sur elle, auparavant, et donc je ne fais qu'être en état de juger, outre qu'il est vrai que je marche sur elle, qu'il est vraisemblable que le fait que je marche sur elle soit vraisemblable, autrement dit que cela soit comme lorsque des hommes marchèrent sur elle, au cas où il y en aurait bien eu qui l'eussent déjà fait. Par ailleurs, sur la base de savoir que le vécu présent devrait être autre – ne serait-ce que du fait de l'insatisfaction que laisse son état d'inachèvement – on admet (suppose) qu'il est vraisemblablement réellement autre (dans un ordre séparé), en tant que réellement réel. En retour, on admet (suppose) que le vécu présent (la réalité présente) n'est que vraisemblablement vraisemblable et non pas vraiment vraisemblable (En somme, l'accès à la vérité devant plus consister en un arrachement à la vraisemblance de la vraisemblance qu'à la vraisemblance seule, laquelle, dans l'absolu, suppose, en effet, un rapport véritable au vrai). Pour finir, on notera la façon discutable qu'a Aristote de traiter le problème : *Le vraisemblable est ce qui se produit d'ordinaire, non pas absolument parlant, comme le définissent quelques-uns (to men gar eikos esti to hôs epi to polu ginomenon, oukh'haplôs de kathaper horizontai tines), mais ce qui est, vis-à-vis des choses contingentes, dans le même rapport que le général au particulier (alla to peri ta endekhomena allôs ekhein, outôs ekhon pros ekeino pros ho eikos hôs to katholou pros to kata meros)* (*Rhétorique* I 2 § 15 – cf. *Physique* VIII 252a32-b4) – il y a, au-dessus des choses contingentes, les choses nécessaires, qui, par nature, échappent aux catégories du vraisemblable et de l'invraisemblable, dans la mesure où leur présence, qui est celle des essences, demeure immuable, autrement dit toujours vraie ; les choses contingentes, quant à elles, étant donné, par définition, l'impossibilité de les subsumer sous la catégorie du nécessaire, ne peuvent l'être éventuellement que sous celle subsumant une fréquence – *polu* – et non une constance, exclusive à la nécessité – à savoir sous la catégorie intermédiaire entre le nécessaire et le contingent, qu'on appelle le vraisemblable (On notera que le *quelques-uns – tines* – peut bien inclure Platon) (cf. *Métaphysique* E2 et 3) ; considération à laquelle fait suite, dans le même ouvrage, une autre, bien moins pertinente, qui part d'une citation du poète Agathon : « *On dirait volontiers peut-être que ceci est vraisemblable, qu'il arrive bien des choses aux mortels qui sont invraisemblables* » (« *takh'an tis eikos auto tout'ainai legoi, brotôi polla tugkhanein ouk eikota* »), ce qu'Aristote commente de la façon suivante : *En effet, tel fait se produit contre la vraisemblance, si bien que, même ce qui est contre la vraisemblance est vraisemblable ; et si cela est, le non-vraisemblable sera vraisemblable, mais non pas absolument (gignetai gar to para to eikos, hôste eikos kai to para to eikos, ei de touto, estai to mê eikos eikos. all'oukh'haplôs)* (ibid. II 24 § 10) – autrement dit, le vraisemblable inclut une part d'indéterminé (inconnu) – à savoir d'indéterminable (imprévisible) – qui en fait un invraisemblable et qui, lorsqu'elle se change en déterminé, au moment où l'insolite (l'imprévu) a lieu, prouve sa pleine et entière vraisemblance – c'est-à-dire la pleine et entière vérité de l'existence des causes dont elle procède – mais, pour autant, sans que, par ailleurs, cela fasse, à coup sûr, de ce qui nous semble a

priori invraisemblable, quelque chose de vraisemblable, à savoir de promis à nous être révélé tel. Or, dans la mesure même où rien ne permet de dire, à l'avance, ce qui va arriver (en effet, tout au plus, peut-on présupposer ou souhaiter, selon le critère de viabilité – la principale raison pour laquelle on est porté à se remémorer positivement le passé, n'est-elle pas qu'on l'a traversé, qu'on y a survécu ? – ou selon le critère de prévisibilité – laquelle est censée permettre de se disposer, de se préparer – que ce qui va arriver va le faire conformément à une forme induite du passé), à la suite, ce qui arrive n'a pas besoin d'être rapporté à un modèle – autrement dit d'être dit vraisemblable ou non – lequel modèle ne peut, en effet, qu'être absolument imparfait (inachevé), à l'instant même où on croit le saisir. Aussi, dans sa propre optique, Aristote n'aurait jamais dû se sentir fondé à utiliser la notion de *vraisemblable*, mais seulement celle de *vrai*. Il aurait dû dire : dans l'absolu, tout ce qui est arrivé, arrive et arrivera, est vrai (en quelque sorte, il aurait dû parler pour ne rien dire). Où l'on remarquera, d'ailleurs, au passage, qu'Agathon – dont il évite de commenter l'intégralité du propos – fut plus pertinent et habile que lui, à traiter du sujet, étant donné son emploi du conditionnel (cela même qu'Aristote évite de prendre en compte).

***** A ce propos, il pourrait être concerné, au plus haut point, par le jugement de Descartes : *Je ne m'étonne aucunement des extravagances qu'on attribue à tous ces anciens philosophes dont nous n'avons point les écrits, ni ne juge pas pour cela que leurs pensées aient été fort déraisonnables, vu qu'ils étaient des meilleurs esprits de leur temps ; mais seulement qu'on nous les a mal rapportées* (Discours de la méthode VI AT 70). On relativisera néanmoins l'usage de la formule *meilleurs esprits de leur temps*, qui n'est pas loin d'introduire une pétition de principe.

***** Ce départ de l'Académie pourrait avoir été, pour lui, l'occasion d'aller à la rencontre de Xénocrate ou, plus sûrement, l'occasion que Xénocrate vienne à sa rencontre, lequel, en effet, comme nous l'avons dit, avait sans doute quitté Assos, en même temps que tous les membres de l'école platonicienne encore sur place, en 342-341 (date de l'invasion d'une armée de mercenaires, envoyée par les Perses pour briser l'alliance conclue récemment entre Hermias et Philippe II de Macédoine, et, du même coup, date de la fin du règne d'Hermias, protecteur de la juridiction spécifique de la ville, arrêté puis transféré à Susa, capitale de l'Empire, avant son exécution, en 341 – cf. Didyme, *Commentaire sur Démosthène* IV-VI, Strabon, *Géographie* XIII 57, Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* XVI 52, et l'allusion probable de Démosthène, en *Dixième philippique* 30, confirmée par une scolie à la *Quatrième*), alors que, de leur côté, Aristote et Théophraste avaient gagné Mytilène (sans, pour autant, avoir eu nécessairement l'intention de quitter définitivement Assos), un an plus tôt (sans doute à l'initiative de Théophraste, originaire de l'île de Lesbos – cf. Denys d'Halicarnasse, *Lettre à Ammaeus* I 5 et *FGrHist* 244 F 38a). Ayant décidé ni de rejoindre Aristote (comme le sous-entendent les témoignages de Philodème et d'Hermippe, qui affirment, l'un et l'autre, qu'Aristote se trouvait en Macédoine, lorsque Xénocrate prit – voire fut rappelé pour prendre – la direction de l'Académie – cf. *Acad. Phil. Ind.* VII 1-2 et Diogène Laërce, *Vies et doctrines* V 2), ni de gagner sa patrie proche (la Bithynie), sans, pour autant, demeurer en Troade, ni encore de gagner une autre région grecque d'Asie Mineure, toutes désormais sous domination perse (nonobstant qu'Erastos et Coriscos avaient rejoint leur ville natale, Skepsis, en Troade), il se serait rapproché d'Athènes, en une région (la Locride) que le roi Philippe II venait de pacifier, en 346, en en devenant le protecteur et tout en laissant présager une unification prochaine de tous les Hellènes, sous son impulsion, circonstances que l'autre métèque qu'était Xénocrate était bien placé pour apprécier, à sa juste mesure, et dont il aurait pu lui aussi décider de profiter. Du reste, à l'instar d'Aristote, qui, à l'invitation de son compatriote (ou plutôt quasi-compatriote, Stagire étant une cité ionienne, à la frontière de la Macédoine) Philippe II, avait quitté Lesbos pour rejoindre la cour de ce dernier, à Pella, dès 343-342, Xénocrate peut bénéficier de la bienveillance ou de l'obligeance du souverain à l'égard des membres de l'Académie (cf. Elien, *Histoires variées* IV 19), qui plus est, à l'égard d'anciens sujets d'Hermias, faveur, du reste, peut-être encore accrue, en ce qui le concerne, du fait d'une sollicitation d'Aristote – tout ceci, malgré le témoignage d'Athénée, selon lequel le souverain n'aurait pas apprécié Platon, au

moins à une certaine occasion (peut-être sous l'influence de Théopompe de Chios mentionnée dans la *Lettre de Speusippe à Philippe – Lettre socratique* Hercher XXX – écrite vers 346, à moins que ce ne soit sous celle d'Aristote) (cf. *Les Deipnosophistes* XI 506e), et malgré le témoignage de Diogène Laërce parlant d'une ambassade d'Athéniens chez Philippe, non datée, conduite par un Xénocrate réfractaire à la réception fastueuse qui lui était faite et qui, pour cette raison, ne fut pas reçu en personne par Philippe (cf. *Vies et doctrines* IV 8-9). Dès lors, on peut penser que, une fois à Oponthe, Xénocrate aurait trouvé l'ancien secrétaire de Platon en possession d'une ébauche (ou d'une première version) de l'*Epinomis*, qu'il venait de réaliser (et qu'il aurait même pu avoir déjà testée, au sein de l'Académie, avec le résultat que l'on sait) et que son hôte lui aurait alors demandé de corriger, de compléter, voire d'achever, selon des indications qu'il lui fournissait, tout en lui réservant d'en être le transcripteur. En effet, on admettrait mal que, une fois élu scolarque, Xénocrate ait pu entériner la présence de l'*Epinomis* dans les œuvres complètes de Platon, sans qu'elle ait été retouchée – notamment atténuée – du moins s'il est vrai que l'œuvre avait d'abord rencontré une véritable opposition, de la part de nombreux membres de l'Académie, parmi lesquels, vraisemblablement, les plus au fait de la doctrine platonicienne.

XII. – *Akousmata* (choses entendues), terme absent des dialogues de Platon, mais qui – en concurrence (si ce n'est, en complément – cf. infra) avec *sumbola* (signes de reconnaissance) – servait à désigner les enseignements oraux des pythagoriciens délivrés à des *auditeurs assemblés* (*homakooi* – coauditeurs), voire à des *gens qui peuvent entendre* (*akousmatikoi* – acousmaticiens), et non à de simples *auditeurs* (*akouontoi*), comme Platon nomme les siens (cf. *Lettre VII* 343d). Peut-être, d'ailleurs, y a-t-il lieu de distinguer *akousmata* et *sumbola*, dans la mesure où les premiers auraient pu être destinés à tout pythagoricien, y compris débutant (ainsi le mot *akousmatikos* aurait même pu désigner le premier venu, en tant qu'il pouvait entendre de simples affirmations ou sentences tenues pour divines et ne requérant peut-être même aucune démonstration et aucun raisonnement, pour que le sens en soit délivré – de simples préceptes, qui, si les tenants et aboutissants – le fond de la doctrine – pouvaient en être difficiles d'accès, n'en demeuraient pas moins des plus évidents à connaître et à suivre – cf. Jamblique, *Vie de Pythagore* 82, dont la source remonte à Aristote et Aristoxène, et *ibid.* 245) – au passage, on tiendrait peut-être la raison pour laquelle Platon n'aurait pas hésité à l'utiliser pour nommer sa propre doctrine, voulant ainsi signifier, non sans une certaine ironie voilée, qu'elle était, quant à elle, destinée, sous une forme unique et entièrement manifeste, à tout le monde... sans compter qu'il pouvait aussi vouloir éviter de froisser Denys, qui, portant de l'intérêt au pythagorisme, n'aurait pas réussi, déjà à cette époque, à se faire admettre au cœur de la secte (cf. infra, note b), mais tout en ne souhaitant pas qu'on le distraie de son intention – les seconds (les *sumbola*), quant à eux, ayant pu être destinés à des disciples plus avancés, à des initiés, appelés *gens qui peuvent apprendre* (*mathêmatikoi* – mathématiciens), autrement dit qui peuvent accéder à la connaissance de réalités, de prime abord, non évidentes (Il reste qu'une telle interprétation est contrariée par le témoignage de Porphyre, selon lequel la forme symbolique – *sumbolikôs* – qui n'aurait été qu'une forme sommaire, aurait été de moindre importance que la forme détaillée, discursive – *diexodikôs* – le même témoignage semblant, en outre, signifier que la première était destinée aux acousmaticiens, et la seconde, aux mathématiciens – cf. *Vie de Pythagore* 36-37 – quoique l'on doive bien admettre que le symbole qui n'est pas rattaché à une forme qui le complète, à laquelle il est censé renvoyer et s'associer, autrement dit qui n'est pas reconnu pour ce qu'il est, peut bien, de fait autant que de droit, être entendu par tous). Malgré cette appartenance du mot *akousma* au vocabulaire pythagorien, Diogène Laërce le fait utiliser par Platon, en rapportant que celui-ci aurait dit : *la vérité est ce qu'il y a de plus agréable à entendre* (*einai te*

hêdion tôn akousmatôn tèn alêtheian), avant d'ajouter aussitôt : *D'autres disent : « dire la vérité » (hoi de to legein talêthê)* (*Vies et doctrines* III 39) (a). Manifestement, Diogène est face à des témoignages ou avis divergents. Les seconds disent : *dire la vérité est ce qu'il y a de plus agréable (voire la vérité est ce qu'il y a de plus agréable à dire)*, le terme *akousma* n'y étant vraisemblablement pas utilisé. Il reste que les pythagoriciens ou leurs doxographes, voire leurs commentateurs (Aristote lui-même, si l'on en croit la longue et probable citation de son *Sur les pythagoriciens* faite par Jamblique, en *Vie de Pythagore* 82-86, où le mot apparaît – unique occurrence pythagoricienne censée être antérieure aux néopythagoriciens, avec celle – si, du moins, on la comprend comme pythagorisante ou calquée sur le pythagorisme – de la *Lettre II*, qui la précéderait), ne sont pas les seuls à utiliser ce terme ; lequel, en effet, semble appartenir au langage commun et avoir une signification des plus obvie, dès l'époque de Platon (cf. Xénophon, *Mémoires* II 1 31 et Aristote, *La Politique* VII 1336b2). Pour autant, à la suite de Ludwig Edelstein (cf. *Plato's seventh letter*, 1966, p. 134-138 – cf. Proclus, *Théologie platonicienne* II, introduction, p. XXI-XXIII), nombreux sont les critiques à trouver dans son usage insolite par Platon, en une occurrence qui lui confère le sens d'*enseignement (doctrine)*, un argument à l'encontre de l'authenticité de la *Lettre II*, d'autant plus qu'une autre expression, sinon deux, s'y trouvant, sont aussi rattachables aux pythagoriciens : *énigme (ainigma)*, voire *parler par énigmes (phrazein di'ainigmôn)* ; en effet, on sait que le mot *ainigma* (notamment au pluriel) était utilisé par ces derniers, pour nommer leur propre enseignement – la locution l'ayant vraisemblablement été aussi, y compris sous des variantes, telles que *dire par énigmes (legein di'ainigmôn)* – au moins dès le I^{er} siècle av. J.-C. et probablement bien avant (soit assurément à l'époque des néopythagoriciens, qui est celle des pseudépigraphes pythagoriciens, entre le II^e siècle av. J.-C. et le II^e siècle ap. J.-C.) (cf. notamment les témoignages d'Androcyde, in Tryphon, *Figures de style* 193, de Démétrius de Byzance, in Athénée, *Les Deipnosophistes* X 77, 452d, et d'Aristote, in Olympiodore, *Commentaire sur le Phédon* I 13, et Pseudo-Nonnus, *Scolie mythologique* IV 17), le mot étant alors ni plus ni moins que synonyme de *sumbola*, si ce n'est d'*akousma* – la quasi-absence de témoignages censés être directement issus de la période d'avant le I^{er} siècle av. J.-C. et le fait que ces mêmes rares témoignages ne soient, là encore, transmis que par des citations faites par des auteurs postérieurs, s'ils peuvent rendre quelque peu douteuse leur authenticité, pourraient bien ne tenir qu'à la rareté et à la mauvaise, si ce n'est absente, transmission, jusqu'à nous, des traités pythagoriciens ou sur les pythagoriciens datant de cette période et dont on sait qu'ils ont existé (On pense notamment au *Sur les pythagoriciens* d'Aristote, que citent Porphyre, Jamblique, Olympiodore et Pseudo-Nonnus, et au traité sur Archytas – différemment nommé, selon les sources – du même auteur, et aux nombreux ouvrages d'Aristoxène sur le sujet). Au demeurant, il pourrait bien n'y avoir jamais eu de traités sur la doctrine pythagoricienne originelle dus à des pythagoriciens primitifs, ou, en tout cas, de très rares (qui plus est, peut-être syncrétiques, déviants – la *Triade* de Ion de Chios pourrait avoir été l'un d'eux – cf. note III b – ou bien alors cryptés) (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* VIII 15 et Jamblique, *Vie de Pythagore* 104, où ne sont probablement évoqués que des textes apocryphes tardifs et, aujourd'hui, pour la plupart, perdus), en vertu des préceptes d'oralité et de secret voulus par Pythagore et qui auraient alors prévalu, dans la secte. A propos du « premier » (dont nous avons parlé) et aussitôt après la phrase que nous citons, au tout début de notre étude, l'auteur de la *Lettre II* écrit : *C'est par énigmes qu'il me faut donc t'en parler (phrasteon dê soi di'ainigmôn)*, pour éviter que, si quelque chose arrivait à cette lettre dans les replis de la terre ou de la mer, celui qui la lirait ne comprenne (*ho anagnous mê gnôï*) (312d). Il n'est pas exclu, soit que Platon ait lui-même fourni aux pythagoriciens cette expression, au moment où

il l'aurait utilisée (notamment dans la *Lettre II*), en pensant qu'elle décrivait bien leur façon de procéder (en *Théétète* 180a, il en fait utiliser une approchante par le mathématicien Théodore de Cyrène, peut-être pythagoricien, à propos des héraclitéens, producteurs de *petites sentences énigmatiques* – *rhêmatiskia ainigmatôdê* – ce qu'il peut faire, d'ailleurs, avec ironie, dans la mesure où Héraclite rejetait la doctrine de Pythagore – cf. frag. 21 et 26 – et dans la mesure où de telles formules héraclitéennes visaient à ne rien laisser pouvoir être saisi et défini – en premier lieu, leur sens même – à l'inverse sans doute de ce que visaient celles pythagoriciennes) (pour ce qui est de l'emploi du terme *akousma*, on fera le rapprochement avec l'allusion probable, en *Phédon* 61d), soit qu'il se soit laissé aller exceptionnellement à utiliser quelques tournures pythagoriciennes, dont celle-ci (attitude à ne pas confondre avec sa tendance de fond à *pythagoriser* que relève, chez lui, Numénius, tendance ayant consisté à exprimer, en demi-teinte, le fond de sa doctrine, tout au long de ses dialogues – cf. Eusèbe, *Préparation évangélique* XIV 4 728c 57-66 – sur les raisons de cette tendance, dont on peut, à la rigueur, admettre l'existence, voir infra), notamment à l'adresse de quelqu'un censé résider à proximité, voire au contact, des centres pythagoriciens, comme Denys, et qui pouvait donc y être accoutumé (ce dernier résidait même fréquemment à Locres – jusqu'à, carrément, en devenir tyran, après sa première destitution du pouvoir syracusain par Dion, en 357 – et eut, du reste, auprès de lui, Archédème, disciple d'Archytas, voire Archytas lui-même – cf. infra et Plutarque, *Vie de Dion* 18) ; sans compter que, lors de son premier voyage dans le sud de l'Italie, d'où il avait ensuite gagné, pour la première fois, la Sicile, où régnait alors Denys I (qui l'avait alors, semble-t-il, lui-même invité, à la demande pressante de Dion, de même que l'invitera, pour son deuxième voyage, à la demande du même, Denys II, qui venait de succéder à son père – cf. 327d, Cornélius Népos, *Vies des grands capitaines* X 2 et Plutarque, *Vie de Dion* 11), lui-même, Platon, était allé à la rencontre de ces centres, notamment celui de Tarente, où il avait rencontré Archytas, et que, comme il le raconte lui-même, à l'occasion de son deuxième voyage en Sicile (où régnait alors Denys II), il avait établi *des liens d'hospitalité et d'amitié entre Archytas et les gens de Tarente* et Denys (cf. *Lettre VII* 338c et 339a-b). On peut même penser qu'il était d'autant plus porté à s'adresser à Denys II, en usant d'un tel langage, qu'on admettrait qu'il se soit finalement retrouvé, plus ou moins malgré lui, en état de concurrence avec les pythagoriciens, à la cour de Syracuse, après les y avoir introduits, tellement, d'ailleurs, était grande la propension de Denys à tomber sous l'influence des êtres en sa présence et à perdre celle de ceux dont il venait d'être séparé (cf. *Lettre III* 316d et Plutarque, *Comment distinguer le flatteur d'avec l'ami* VII 52d) (Denys ayant, du reste, probablement fait, de lui-même, des démarches consistant à faire venir d'autres philosophes que Platon, auprès de lui – cf. 312a et c) ; passage sous influence ou sous régime pythagoriciens dont divers éléments auraient pu contribuer à le persuader : *un bruit insistant, [qui], parti de Sicile, courait, suivant lequel Denys II venait de nouveau d'être pris d'une passion extraordinaire pour la philosophie* (338b), puis Archédème, arrivant de la part de Denys *avec d'autres notables de Sicile, tous rapportant la même nouvelle (...) du progrès fait par Denys II en philosophie* (339b) (cf. *Lettre III* 317b), puis *une très longue lettre* envoyée par Denys lui-même (dont Platon tait le contenu, hormis concernant le fait que le tyran annonce avoir arrangé les affaires de Dion – alors en exil, à Athènes – son demi-oncle et beau-frère et rival, et l'ami du destinataire, selon les souhaits de ce dernier, auquel, par ailleurs, il semble suggérer subtilement la marche à suivre : *tes souhaits seront raisonnables, je le sais bien, et j'y souscrirai* – propos à rapprocher de l'autre courte citation qu'est censé faire de cette même lettre Platon, dans la *Lettre II* : *Comment faut-il que nous nous comportions l'un envers l'autre ?* – 313c – autant de propos pouvant concerner l'enseignement de la philosophie, notamment

relativement à la conception et à l'exercice du pouvoir, autrement dit pouvant concerner la prétention de Platon à réformer en profondeur la conception et la pratique politiques à la cour de Syracuse, et dont on remarque qu'ils invitent à la réciprocité, quoique sans doute quelque peu faussée par le chantage du tyran) (cf. 339c), et enfin *d'autres lettres arrivant régulièrement, envoyées par Archytas et les gens de Tarente et faisant l'éloge de la philosophie de Denys II* (339d) (b) ; tous ces événements (arrivées de rumeurs, de voyageurs et de lettres) semblant s'être déroulés sur une même période, relativement longue (c), jusqu'au réembarquement de Platon pour Syracuse – pour la troisième et dernière fois – et avoir pu créer une sorte de contexte ou de climat pythagorico-dionysien susceptible de conditionner ce dernier (ainsi s'expliquerait, outre le langage de la *Lettre II*, le ressentiment, exprimé en 311e-312c, de n'avoir pas pu l'emporter, par le passé, sur les philosophes présents en Sicile et de n'avoir pas trouvé en Denys lui-même la réceptivité et l'appui qu'il était en droit d'espérer – propos qui semblent chercher à faire la contrepartie des nouvelles reçues – ce qui ne l'empêche pas, à moins que, au contraire, cela ne le pousse carrément, par souci de ménagement de l'avenir, à faire, quelques paragraphes plus loin, en 313c-d, de la connaissance d'autres doctrines que la sienne, parmi lesquelles très probablement celle pythagoricienne, un atout pour mettre à l'épreuve la sienne et ainsi mieux la connaître), période pendant l'intégralité de laquelle, néanmoins, la délégation emmenée par Archédème n'aurait pas continué de séjourner à Athènes, ce qui expliquerait que Platon ait remis la *Lettre II* à ce dernier, au moment où il s'apprêtait à regagner la Sicile. Ainsi, face à des hommes sans doute plus avancés que lui, auprès de Denys, outre par la géographie, par la persuasion, Platon se serait retrouvé plus ou moins obligé d'adopter, pour se faire valoir, une manière de s'exprimer similaire à la leur, quelques unes de leurs formules, si ce n'est le principe d'une transmission cryptée de sa doctrine (du moins de certains de ses éléments) – peut-être bien, en effet, dans la simple intention de parler comme eux, afin de ne pas désappointer Denys, plutôt que pour éviter qu'elle ne tombe carrément dans le domaine public, comme il annonce pourtant le souhaiter (cf. 312d et 314b), quoique, précisément, peut-être bien sans être sincère. Il reste qu'il est toujours possible de supposer qu'il ait voulu la faire échapper aux pythagoriciens eux-mêmes (de la doctrine desquels, d'ailleurs, elle était sans doute partiellement tributaire, étant, du même coup, tenue à garder le secret sur les éléments empruntés, ce qui, à vrai dire, en définitive, ne pouvait que relever de la gageure – cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* VIII 54-55) – quoique pas voulu la faire échapper à Archédème lui-même, qui semble bien mis au fait et, du même coup, sans doute avéré plus platonicien que pythagoricien, ce qui pourrait, d'ailleurs, être la raison pour laquelle il avait été choisi pour être envoyé en mission auprès de Platon ; désir que la doctrine demeurât inconnue ou méconnue des pythagoriciens que pourrait encore prouver le fait qu'il conseille au destinataire de détruire la lettre, après l'avoir lue, plusieurs fois (Vu le contexte pythagoricien et la tournure pythagoricienne de la lettre elle-même, il pourrait aussi s'être agi d'une façon de se faire pardonner de n'avoir pas respecté strictement le précepte pythagoricien de communication exclusivement orale, et ce, indépendamment même de toute considération portant sur le contenu, autrement dit, il pourrait s'être agi d'une simple astuce s'ajoutant à celle du choix du langage par énigmes, le tout ayant eu pour seule fin de plaire à Denys et à une partie de son entourage). Toutes ces considérations tendraient donc plutôt à indiquer que Platon n'était pas fondamentalement désireux de cacher quoi que ce soit de sa doctrine. Par la suite, le fait que les lettres de Platon (d), et notamment celles adressées à Denys et aux amis et aux partisans de Dion, pourraient avoir été ignorées ou méconnues, jusqu'à l'édition ou la mise en ordre d'une édition des œuvres de Platon par

Aristophane de Byzance, à Alexandrie, entre la fin du III^e siècle et le début du II^e (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 61-62) (ignorance dont une certaine critique, si ce n'est la critique en général, tend à oublier ou à minimiser qu'elle ne peut, tout au plus, qu'être supposée, étant donné qu'aucune œuvre d'un membre de l'Académie, jusqu'à sa fermeture, au I^{er} siècle av. J.-C., ne nous est parvenue, hormis celles de son fondateur et quelques-unes pseudépigraphes, la sauvegarde n'étant pas meilleure, du côté des membres de l'école péripatéticienne, dont seules quelques-unes d'Aristote et de Théophraste nous sont parvenues, et parfaitement nulle, du côté d'autres écoles, comme celle mégarique, sans compter le reste de la production littéraire, elle aussi en très grande partie disparue), pourrait tenir au fait qu'elles auraient été conservées dans le milieu pythagoricien (probablement celui de Phlionte, ville qui semble avoir regroupé les derniers pythagoriciens authentiques, que fréquentait Aristoxène, résident de l'Arcadie toute proche – cf. Diogène Laërce, *ibid.* VIII 46 et *Souda*, Adler A 3927), où elles auraient constitué une source réservée, et où la *Lettre II*, notamment, aurait été soumise à une tentative de décryptage – ce à quoi quelqu'un comme Aristoxène pourrait ne pas avoir été étranger (e), Aristoxène qui, face à l'échec de la tentative de décryptage, aurait pu ensuite aller interroger Denys, alors exilé à Corinthe, depuis sa déchéance du pouvoir, Corinthe d'ailleurs voisine de Phlionte (cf. *infra*, note XII b) ; lequel, étant donné le manque d'estime, si ce n'est la détestation, dans laquelle il pouvait tenir la doctrine de Platon (quoique pas nécessairement la personne et encore moins le prestige dont elle jouissait – ayant, du reste, été, dans un premier temps – premier temps ayant, d'ailleurs, pu se renouveler, au gré des changements de circonstances, de ses propres changements d'humeur et des allers et retours de Platon auprès de lui – séduit par sa *franchise digne d'un philosophe* – *horôn auton parrêsian ekhonta axian tês philosophias* – Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* XV 7 – cf. Plutarque, *Comment distinguer le flatteur d'avec l'ami* VII 52d et Elie, *Histoires variées* IV 18), n'aurait pas daigné répondre sur le fond, pour n'en pas faire la publicité, sans compter qu'il pourrait même n'avoir pas été capable de répondre, de façon suffisamment pertinente, voire, comme nous l'avons dit, avoir manqué d'être bien (r)enseigné, à son propos (s'il lui était arrivé, dans le passé, de chercher à faire montre de science platonicienne, devant sa cour, il n'y était pas parvenu, ayant bien pu prouver ainsi un attachement pour la doctrine manquant de sincérité et/ou de fond – cf. *infra*, note b) ; échec d'Aristoxène dont il n'est pas absurde de supposer que, plus tard, au gré d'une sorte de réminiscence, il aurait pu favoriser son emploi de l'expression *quelque chose de tout à fait étrange* (*pantelôs paradoxon ti*), en qualificatif de la fameuse leçon sur le Bien – d'autant plus, si on admet que pouvait être né, dans son esprit, le soupçon que le thème de la leçon et celui de la lettre n'étaient pas sans lien, voire sans se recouper, au moins partiellement – et dont la frustration qui aurait pu en découler, vraisemblablement ajoutée à d'autres raisons – entre autres, une tradition familiale hostile à Socrate et à Platon – aurait pu le conduire à produire les faux que pourraient être les *Lettres IX, XII et XIII*, ayant pu viser à déconsidérer Platon auprès du lectorat. Dans la *Lettre XIII* – qui offre des similitudes linguistiques avec la *II*, comme si elle avait pu la prendre pour référence – il se serait notamment permis de tourner implicitement en dérision le *sphairion* de cette dernière, en en faisant implicitement ni plus ni moins qu'un *ballon* pour *compagnons de jeu* (*susphairistas*) (f), ou encore aurait cherché à insinuer un rapprochement possible entre cette mention et le fait que, au début de la lettre (360b), Platon est censé annoncer envoyer des *écrits pythagoriciens* (*tôn Puthagoreiôn*) à son correspondant, le *sphairion* pouvant être alors tenu pour désigner la représentation sphérique (ou dodécaédrique) de l'univers, chère aux pythagoriciens (dont certains seraient donc bien censés constituer l'entourage de Denys, jusqu'à former son compagnonnage), pythagoriciens

dont, en effet, selon certains témoignages, certains ouvrages auraient été acquis par Platon et lui auraient servi à rédiger le *Timée* (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 9 et VIII 15 et 84 – témoignages dans la catégorie desquels pourraient donc venir se ranger, outre la *Lettre XIII*, la *XII*), ou enfin aurait cherché à insinuer que le roi du premier rang n'était autre que le *Grand Roi*, titre officiel du roi de Perse, qui prétendait à la royauté universelle, personnage dont le rôle direct joué sur le territoire grec avait été anéanti, à l'issue des guerres médiques, en 479, mais qui demeurait détesté par les Grecs (en dehors de rapprochements momentanés, souhaités par certains, notamment pour contrer l'influence macédonienne ou, au contraire, pour la renforcer) et qui était alors Artaxerxès II (363c) ; *Grand Roi* dont le peu d'estime exprimé, plusieurs fois, à son encontre, par Platon, dans les dialogues, n'aurait finalement dû être que purement conventionnel (cf. *Apologie de Socrate* 40e, *Alcibiade* 120a et 123e, *Ménon* 78d, *Gorgias* 470e, 483d-484a et 524e-525a, *Menexène* 241d-e, 244d et 245b, *La République* 553c, *Le Sophiste* 230d-e, *Les Lois* 685c et 695b-696b – cf. Pseudo-Aristote, *Traité du monde* VI 398a7-b7). Au demeurant, une des questions restantes est de savoir si, une fois devenu élève au Lycée, Aristoxène aurait pu informer Aristote de l'énigme sur laquelle il buttait – auquel cas, Aristote pourrait n'avoir pas été plus avancé que lui, dans la résolution, prouvant ainsi, une nouvelle fois, que quelque chose du fond de la doctrine platonicienne lui échappait, soit que cela lui aurait été délibérément caché, soit qu'il y aurait été foncièrement hermétique ou réfractaire (dernière hypothèse la plus probable) – deux hypothèses, d'ailleurs, appuyées à égalité par l'anecdote rapportée par Elie d'un Aristote profitant de l'absence de Xénocrate et de Speusippe – l'un en voyage, l'autre malade – pour harceler, si ce n'est supplicier, de questions philosophiques le chef de l'Académie, alors âgé de quatre-vingts ans et souffrant de troubles de mémoire (g), au demeurant, le même témoignage faisant aussi état du fait que Platon l'avait écarté de la *participation à ses entretiens (koinônia tôn logôn)*, depuis au moins un certain temps (cf. *Histoires variées* III 19). Il reste qu'il n'est pas impossible qu'Aristote ait connu la clé de l'énigme et l'ait livrée à Aristoxène – peut-être même, indirectement, autrement dit malgré lui, si l'on tient compte du témoignage de Lucien de Samosate, selon lequel Aristoxène aurait été le *parasite de Nélée (de Skepsis)*, lequel fut, outre fils de Coriscos (élève de Socrate et de Platon), élève d'Aristote et de Théophraste, avant d'être le dépositaire de leurs écrits et de leurs bibliothèques, après la mort du second, mort dont il n'est pas sûr que celle d'Aristoxène l'ait précédée (cf. *Le parasite* 35, Strabon, *Géographie* XIII 54, Plutarque, *Vie de Sylla* 26 et Athénée de Naucratis, *Les Deipnosophistes* I 4) ; lequel Aristoxène aurait ensuite décidé de l'accentuer, en la maquillant – et, pour ce faire, en la parasitant – au moyen de la *Lettre XIII*. Il en aurait ainsi redoublé la protection, autrement dit le caractère réservé à des initiés (que ceux-ci dussent, d'ailleurs, acquiescer ou non à son contenu)... mais alors même que, tout compte fait, il pouvait ne s'agir paradoxalement que d'une pseudo-énigme, dans la mesure où la *Lettre II* peut être considérée comme ne constituant jamais qu'un résumé de la doctrine socratico-platonicienne, telle qu'exprimée, au grand jour, dans les dialogues (sous réserve que ces derniers puissent chercher à ménager l'ordre théologico-politique de la société athénienne d'alors, d'une part, et, d'autre part, la susceptibilité des pythagoriciens, quant à la divulgation de tout élément de leur doctrine), ou encore une sorte d'instrument de lecture des dialogues devant simplement faciliter ou accélérer celle-ci.

a. – Dans l'unique fragment du traité *Sur les secrets de Platon (Peri tôn para Platôni aporrêtôn)* de Numénius, on trouve la mention, plutôt paradoxale, selon laquelle Platon, qui se souvenait de la condamnation à mort de Socrate, aurait eu recours à des procédés pour dire la vérité, *sans risque (asphalôs)* pour sa vie, lui qui, néanmoins, n'aurait pas préféré vivre plutôt que de dire

la vérité (zên ouk an proeileto mallon ê alêtheuein) (in Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* XIII 4 651a1-2) *. Numénios donne, comme exemple de ce procédé, la mise en scène d'un *piètre théologien s'il en fut (ei tis allos theologeï kakôs)*, en la personne d'Euthyphron, dans le dialogue éponyme, théologien déjà régulièrement tourné en dérision par les Athéniens (il est encore question de lui, à son désavantage, en *Cratyle* 396d-e) ; mise en scène par laquelle Platon aurait cherché à combattre, à travers le discours de ce dernier, les fausses conceptions ou représentations que se faisaient des dieux les Athéniens, dans la mesure où elles ne manquaient pas d'être défendues par Euthyphron lui-même, quoique maladroitement (cf. *Euthyphron* 5d-6c et *La République* 377d-378e). Il reste qu'il n'est pas sûr qu'il faille relier directement ce renseignement (qui, d'ailleurs, peut n'être qu'une simple interprétation) au propos de Diogène Laërce, dans la mesure où sa vraisemblance – au demeurant, bien réelle, pour qui a lu le dialogue – ne peut qu'être relativisée, les Athéniens ayant sans doute eu de fortes chances de trouver agréable le propos de Platon, à l'instant où celui-ci s'en prenait à quelqu'un auquel eux-mêmes s'en prenaient déjà, quoique, certes, pour un motif différent, si ce n'est opposé (son inefficacité à défendre la théologie officielle), quelqu'un dont ils auraient alors pu n'être pas sans lui reprocher de n'avoir pas su défendre leur vision des dieux, face à Socrate ou Platon, à l'opposé donc d'être le moins du monde convaincus par les conceptions de ces derniers. Du reste, on se demandera pourquoi Platon aurait cherché à utiliser de tels procédés, aux résultats si incertains, alors même que, pour lui, le devoir de dire la vérité l'aurait emporté sur celui de rester en vie (cf. *La République* 595c) **. Notons que, dans la *Lettre VII* (en 331c-d), il conseille à *l'homme sensé (to emphrôn)* présent dans la cité de ne pas s'exprimer sur le compte de celle-ci, si cela doit être en vain ou si cela risque d'entraîner sa propre mort, raison pour laquelle, sans doute, il approuve, plus loin, l'attitude de Dion, qui, dans sa quête du pouvoir, a préféré subir l'iniquité (ayant notamment été assassiné) plutôt que de la commettre, sans négliger de prendre ses précautions pour ne pas la subir (*protimêsas to paskhein anosia tou drasai proteron, dieulaboumenos de mê pathein*) (351c). Dans le même ordre, on se rappellera de la déclaration de Socrate, à son procès, selon laquelle s'il s'était occupé des affaires publiques (*ei epratton ta dêmosia*), durant sa vie, en suivant ses propres principes, il n'aurait pas vécu jusque-là (cf. *Apologie de Socrate* 32e-33a et 36b-c), lui qui, pour autant, invitait à voir si la noblesse de l'âme et le bien n'est pas autre chose que de sauver les autres et se sauver soi-même du péril (*hora mê allo ti to gennaion kai to agathon êi ê to sôzein te kai sôzesthai*) (*Gorgias* 512d-e – cf. *Les Lois* 829a), interrogation à laquelle, qui plus est, il répondait par l'affirmative, du moins pour ce qui est de sa propre vie (cf. *Apologie* 28-b-29a et 38e-39b). Pour autant, le conseil donné en 331c-d pourrait s'adresser autant, sinon plus, à l'homme déjà au pouvoir qu'à l'homme y aspirant, à l'instant de viser à faire en sorte que l'homme sensé ne soit pas tenté d'user, d'emblée, de la violence pour, à la fois, se protéger et imposer sa conception d'un meilleur régime politique, et, pour ce faire, précisément, quitte à renverser le régime dont il était, jusque-là, le garant, puisque étant son chef, ce qui risquerait d'entraîner la perte (à vrai dire corps et âme) à la fois de l'homme sensé et de la cité. En quelque sorte, Platon livrerait, ici, autant, sinon plus, un article de constitution qu'un précepte à usage personnel, l'homme sensé étant éventuellement, dans son esprit, déjà gouvernant de la cité, comme l'indique le fait qu'il annonce avoir déjà prodigué un tel conseil à Denys (dont il souhaitait alors qu'il soit homme sensé, autrement dit qu'il souhaitait faire se consacrer à la philosophie et au gouvernement le plus juste possible) – cité avec laquelle son gouvernant doit donc savoir s'y prendre, en vue d'améliorer sa situation.

* On fera le rapprochement avec les quatre aspects du *discours correct* (*orthôs legein*) qu'aurait exposé Platon, dans ses fameuses *Divisions* (*diêreïs* ou *diaireseïs*) (probablement orales), qu'est censé nous avoir transmises Aristote puis, au moins pour les premières d'entre elles, Diogène Laërce, en *Vies et doctrines* III 80-109 (et dont l'existence serait encore attestée par *De la génération et de la corruption* II 3 330b16 et *Lettre XIII* 360b, voire par *Premiers Analytiques* I 31 et *Seconds Analytiques* II 5 91b12-27, qui semblent en être la critique) : 1) *ce qu'il faut dire*, 2) *en combien de mots*, 3) *à qui*, 4) *et à quel moment* (ibid. III 94-95 – cf. *Phèdre* 271e-272a et 275e-276a). De même qu'on fera le rapprochement avec la *Lettre V*, adressée à Perdicas III de Macédoine – lettre dont l'inauthenticité n'est pas assurément établie – dans laquelle est exprimée la nécessité de trouver un langage approprié à chaque régime politique, et dans laquelle, Platon, censé *prétendre savoir ce qui est profitable à la démocratie*, s'exonère de n'avoir pas pris la parole devant l'Assemblée du peuple pour *lui conseiller le meilleur parti à prendre*, alors qu'il en avait l'occasion. *Rien n'eût été plus agréable à Platon que de donner des conseils au peuple d'Athènes, comme si c'était à un père* (*epei pantôn an hêdista kathaper patri sunebouleuen autôi*), *s'il n'avait pas cru qu'il prenait des risques en pure perte et que son action était vaine* (*ei mê matên men kinduneusein ôieto, pleon d'ouden poiêsein*) (322b) (on notera l'utilisation de l'adjectif *hêdus* – *agréable* – commune à la citation faite par Diogène Laërce, en III 39 – cf. infra – et, plus largement, le recoupement de l'ensemble du contenu des deux citations), propos que semble bien étayer, par delà même *Criton* 50e-51c, où une analogie est établie entre la cité (*la patrie – hê patris*) et le père, d'une part, *République* 562e, où il est pris note de l'égalité et de l'indifférenciation qui tend à régner entre père et fils, dans les cités démocratiques, et, d'autre part, *Lois* 929d-e, où, dans le cadre législatif proprement platonicien, il est question de prendre chez soi son père, en le traitant désormais *comme un enfant, tout le reste de sa vie (...)* *si la maladie, la vieillesse, la rudesse du caractère ou toutes ces causes réunies font qu'(il) déraisonne jusqu'à l'extravagance* (*ekphrona apergazêtai diapherontôs tôn pollôn*) (...) *et qu'il ruine sa maison*. Ainsi, Platon renoncerait à s'occuper de la cité démocratique – sa patrie – d'un côté, parce que, selon la loi immanente à celle-ci, il serait réduit à donner des conseils qui ne vaudraient pas plus ou pas moins que ceux d'un autre – fût-il son père – et, d'un autre côté, parce que, même en admettant que celle-ci renonce à la démocratie, il ne pourrait pas la prendre sous sa dépendance, ne pourrait pas prendre sur soi pour s'occuper d'elle, à l'instant où il la jugerait *incurable* (*aniatôs*) (ibid. 322b) et où il jugerait donc n'avoir finalement aucun intérêt à mettre sa propre vie en péril, pour elle... qui, du reste, n'est pas son père... sans compter que, avant même cela, il jugerait sans doute impossible de mettre une cité entière à la retraite, voire absurde de le prétendre ou de l'envisager.

** Plus vraisemblables nous semblent être, à la rigueur, les raisons d'un tel procédé avancées par le Pseudo-Justin (III^e siècle ap. J.-C.), en *Exhortation aux grecs* XX, XXII, XXV, XXVII et XXXII, et qui, au demeurant, pourraient paradoxalement avoir été inspirées, si ce n'est tirées, de notre ouvrage de Numénus, dans la mesure où le thème d'une inspiration hébraïque de Platon qui aurait poussé ce dernier à faire part de celle-ci à ses concitoyens, à demi-mot et en ménageant diverses interprétations possibles, quand ce n'est pas en déviant, de lui-même, de la véritable signification du propos biblique – thème dont nous parle le Pseudo-Justin – n'est évidemment pas sans coïncider avec ce dont Origène nous informe : *le pythagoricien Numénus (...) en plus d'un endroit de ses écrits, cite Moïse et les prophètes* (*pollakhou tôn suggrammatôn autou ektithemenon ta Môuseôs kai tôn prophêtôn*) (*Contre Celse* IV 51), et plus encore avec ce dont nous informe Eusèbe de Césarée : *[Numénus] interprète et tire au clair les dires de Platon et ceux, beaucoup plus anciens, de Moïse* (*ta Platônôs kai polu proteron ta Môseôs epi to saphes diermêneuôn*), avant de conclure, en citant Numénus lui-même : *Qu'est-ce, en effet, que Platon, sinon un Moïse qui parle attique ?* (*ti gar esti Platôn ê Musês attikizôn*) (*Préparation évangélique* XI 10 527a10-12).

b. – Toutes ces démarches consistant à vanter de prétendus progrès de Denys en philosophie peuvent s'expliquer de deux façons, nullement exclusives l'une de l'autre : d'une part, elles procédaient de l'intention avérée de Denys de faire revenir Platon auprès de lui, tant devait être grand le prestige de ce dernier jusqu'en Grande Grèce, voire la curiosité de l'entourage pythagoricien de Denys à l'égard de sa doctrine, ou encore l'impatience de son entourage

platonicien de revoir leur maître parmi eux, notamment afin qu'il puisse en remonter, sur le plan intellectuel, aux courtisans et autres sophistes (proprement dits) alors en activité à la cour (entourage platonicien sans doute, pour une grande part, d'importation, puisque directement issu de l'Académie, comme notamment Polyxène, envoyé auprès du tyran par Platon lui-même – cf. *Lettre II* 314c-d et Plutarque, *Apophtegmes des rois et des capitaines célèbres* 176c-d – et dont le rôle dans la formation de la doctrine platonicienne des Formes pourrait, d'ailleurs, avoir été de premier plan, ayant été l'auteur d'une forme de l'argument du *Troisième Homme*, reprise en *Parménide* 133c-134e et qui établit l'existence des Formes comme étant absolument séparées et inconnaissables à l'homme – cf. Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire sur la Métaphysique* 84 16-21 – Polyxène que, dans la *Lettre II*, Platon semble chercher à protéger de la jalousie et du ressentiment d'un Denys surpassé par le talent dialectique de son hôte et d'autant plus vexé qu'il le soupçonne de se laisser réfuter, lors de discussions philosophiques, afin de ne pas lui déplaire, comme d'autres, à table, s'entrechoqueront et laisseront tomber les plats, pour l'accompagner, parce que devenu à demi aveugle – cf. Plutarque, *Comment distinguer le flatteur d'avec l'ami* 9 – auquel cas, l'envoyé de Platon pourrait avoir lui-même souhaité le retour de son maître, en guise de dérivatif), et, d'autre part, elles pouvaient tendre à faire valoir de réels progrès de Denys en pythagorisme (du moins, en la partie de la doctrine qui aurait été destinée aux *acousmaticiens* ou *pythagoristes*, si on admet que Denys ne fut jamais accepté dans le premier cercle de la secte – cf. infra – celui des *mathématiciens* ou *pythagoriciens*, pour reprendre la distinction qu'est censé rapporter Jamblique, du reste, tout en le faisant de façon contradictoire, d'un texte à l'autre, quant à savoir lequel des deux groupes constituait le cœur de la secte – cf. *Vie de Pythagore* 81 et 87 et *Sur les principes généraux des mathématiques* 76 – contradiction dont W. Burkert pourrait bien avoir donné la vraie raison : dans le second ouvrage, Jamblique, tenant soudainement compte de l'apparition d'un nouveau groupe, celui des *mathématiciens*, qui lui semble plus noble que le premier, le substitue à ce dernier, dans l'ordre d'importance – cf. *Lore and science in ancient pythagoreanism*, p. 192-208), si ce n'est simplement des progrès en bienveillance à l'égard des pythagoriciens, et, au passage, en cryptique (cf. note 4), procédé, du reste, très courant dans la Grèce antique, et, quoique antinomique de la philosophie, auquel on doit bien reconnaître que Platon pourrait avoir lui-même cédé, au moins occasionnellement, quoique, dans son cas, peut-être notamment, outre pour se protéger d'un certain public hostile, pour satisfaire, si ce n'est amadouer – ne serait-ce qu'en flattant leur goût de l'intrigue – des gens comme Denys. Au demeurant, selon Plutarque, Denys avait chargé le *pythagorien Archytas* d'écrire la lettre d'invitation que remit Archédème, à son arrivée (cf. *Vie de Dion* 18) (lettre qui, néanmoins, semble devoir ne pas être confondue – quoique le texte de la *Lettre VII* reste confus sur ce point – avec celle *très longue* que Denys envoya, alors même qu'Archédème aurait été déjà arrivé). On est donc fondé à supposer que le contenu de cette lettre d'invitation portait une forte empreinte pythagoricienne, même si, toujours selon Plutarque, afin de corriger l'image déplorable qu'il avait laissé auprès des philosophes de Grèce présents à sa cour, en négligeant l'enseignement de Platon et en renvoyant celui-ci, pour clore son deuxième séjour à Syracuse, Denys s'était alors essayé à faire une démonstration de savoir et d'éloquence, devant *un public de réputés savants réuni* (*pollous sunêge tôn pepaideusthai dokountôn*) pour la circonstance, notamment avec l'intention de le surpasser, démonstration à l'occasion de laquelle, il s'était efforcé de reprendre *ce qu'il avait entendu Platon dire* (*tois Platônos parakousmasi*), mais tout en y parvenant très mal, et s'était subitement reproché de *n'avoir pas su profiter de sa présence, ni suivi assez longtemps les leçons admirables qu'il lui donnait, et avait donc désiré le revoir* (humiliation publique dont Platon

semble bien cherché à le consoler, à la fin de la *Lettre II*, en 314c-315a, ce qui, à vrai dire, n'est pas pour infirmer l'authenticité de la lettre et pourrait bien indiquer, en retour, que le propos de Plutarque ne relève pas de la simple paraphrase, quand ce n'est pas de la simple interprétation, de *Lettre VII* 338c-e) – témoignage qui, au passage, étant donné le choix préalable du thème platonicien par Plutarque, peut faire l'impasse sur le fait que Denys se serait aussi essayé – que ce soit à cette occasion ou à d'autres – à faire une démonstration de pythagorisme, devant un public qui en était demandeur ou y était réceptif (sans compter que les deux doctrines n'étaient sans doute pas sans offrir des points communs ou de contact). Selon Cicéron et Porphyre – ce dernier rapportant un témoignage tiré de la *Vie de Pythagore* d'Aristoxène (comme le fait aussi Jamblique, en *Vie de Pythagore* 233-236, où ne figure cependant pas l'anecdote, et comme le fait peut-être aussi Cicéron) – une fois définitivement déchu du pouvoir (par le corinthien Timoléon, en 343, alors que Platon est mort), Denys aurait été, pour reprendre les mots du second, *maître d'école à Corinthe* (*grammata en Korinthôi edidasken*) (*Vie de Pythagore* 59 – cf. *Tusculanes* III 12) (Justin l'Historien, de son côté, rapportant que, à l'époque où il était tyran, il avait été déjà occasionnellement *maître d'école* – *magister* – donnant des cours à des enfants, dans les rues de Syracuse, afin de se faire remarquer avantageusement de la population – cf. *Histoire universelle* XXI 5), Corinthe – citée-mère de Syracuse – où, à l'occasion, il aurait manifesté sa fascination persistante pour les pythagoriciens mais aussi le souvenir de son échec à être admis comme leur ami, au moins par certains d'entre eux, en vertu du souci de la secte de *décliner les amitiés étrangères* (*tas allotrias ekklínein philias*) (cf. Porphyre, *ibid.*), Plutarque, quant à lui, dans un récit plus riche et, pour le moins, plus nuancé, contenu dans sa *Vie de Timoléon* (14-16), parlant d'un Denys à Corinthe se livrant, tout au plus, à des cours de chant et à des discussions sur la musique de théâtre et sur les lois de l'harmonie, avec des actrices, et se disant, malgré tout, redevable à Platon de lui avoir, par son enseignement, permis de supporter le sort qui lui était fait, et au regret d'avoir perdu son amitié, du fait d'avoir été trompé par son propre entourage (cf. *Apoptegmes des rois et des capitaines célèbres* 176d et Cornélius Népos, *Vies des grands capitaines* X 3), Plutarque qui, au passage, mentionne sa rencontre avec Aristoxène, à cette même période, rencontre dont ce dernier faisait lui-même mention, dans sa *Vie de Pythagore*, citée par Jamblique (cf. *ibid.*), allant même jusqu'à la qualifier de fréquente.

c. – Et, du reste, bel et bien antérieure au troisième voyage, sans quoi s'expliquerait très difficilement le ton conciliant qu'y adopte Platon (hormis quelques phrases pouvant contrarier, notamment à l'adresse d'un tyran, comme en 313a-c), alors qu'elle devrait être postérieure à la grave dispute survenue entre lui et Denys, lors du dernier séjour à Syracuse, à propos du sort à réserver à Dion, de même que postérieure à la rencontre de concertation avec ce dernier, à Olympie, qui s'ensuivit, lors de laquelle il s'agit de déterminer l'attitude à adopter, à l'égard du tyran (cf. *Lettre VII* 350b et Philodème, *Acad. Phil. Ind. Herc.* col. Z 9-14)... quoique, à vrai dire, la *Lettre III*, dont l'authenticité est mieux établie, sur le plan linguistique et stylistique, et qui s'offre explicitement comme postérieure au dernier voyage, ne soit pas une lettre fermée à la perspective de réconciliation (ou de conciliation !). Le fait que, en 310c-d, Platon mentionne être allé à Olympie et y avoir été prétendument entendu parler en mal de Denys, sans que, du reste, soit précisé si c'était ou non en compagnie de Dion, ne signifie pas forcément que c'était sur le chemin du retour du troisième voyage, lorsqu'il y effectua la fameuse rencontre avec ce dernier (en effet, le texte n'impose aucunement le lien établi, d'ordinaire, par les commentateurs, entre la mention de Dion, au début de la lettre, et celle d'une prétendue médisance de Platon à l'égard de Denys, à

Olympie, quelques lignes plus loin), mais peut-être, plus simplement, qu'il avait l'habitude de s'y arrêter, à chaque retour de Sicile, voire d'y aller, à d'autres occasions (En *Mémorables* III 13 5, Xénophon relativise l'importance du trajet à pied entre Athènes et Olympie, en précisant qu'il est égal à ce qu'un Athénien parcourt habituellement, en cinq à six jours, lors de ses promenades autour de chez lui, dans Athènes et ses environs). A ce propos, Elieen rapporte une anecdote selon laquelle Platon aurait séjourné incognito dans la ville, en vivant en toute simplicité avec ceux avec qui il logeait et partageait son repas et en finissant par établir des liens d'amitié avec eux (cf. *Histoires Variées* IV 9), anecdote qui, si elle peut avoir été inventée pour corriger sa réputation de personnage distant * (cf. *Lettre I* 309b, Aristote, *Problèmes* XXX 1, Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 40 et *Prolégomènes à la philosophie de Platon* 4 17-28), voire pour contrebalancer celle du fameux séjour effectué dans la même ville, à l'occasion de sa rencontre avec Dion, alors que se déroulaient les Jeux olympiques, séjour pendant lequel, selon un témoignage de Néanthe de Cyzique rapporté par Diogène Laërce, *les Grecs se retournèrent sur son passage (tous Hellênas hapantas epistraphênai eis auton)* (*Vies et doctrines* III 25) – anecdote pouvant, cette fois, illustrer la figure d'un Platon soucieux à la fois de paraître et de se distinguer – pourrait néanmoins avoir justement été fondée sur le fait qu'il était connu pour s'être rendu fréquemment dans cette ville (nonobstant le fait que le texte de Diogène peut, à la rigueur, laisser entendre qu'il n'y aurait eu qu'un seul voyage de lui en cette ville : *eis Olumpia aniontos* – hypothèse, du reste, plutôt invraisemblable). Toujours dans la veine d'un contrebalancement auquel aurait pu se livrer un défenseur de Platon, on ne manquera pas de faire le parallèle avec l'anecdote fournie par Démétrios de Magnésie, concernant Démocrite, *venu à Athènes, peu soucieux de s'y faire reconnaître, parce qu'il méprisait la gloire (mê spoudasai gnôsthênai, doxês kataphronôn)* (...) « Je suis venu à Athènes, disait-il, et personne ne m'y a reconnu » (*êlthon gar, phêsîn, eis Athênas kai outis me egnôken*) (in Diogène Laërce, *Vies et doctrines* IX 36 – cf. 37 – cf. Cicéron, *Tusculanes* V 36 et Valère Maxime, *Des faits et des paroles mémorables* VIII 7, 4), Démocrite, dont selon Aristoxène, Platon aurait ardemment jaloué le talent philosophique (cf. *ibid.* IX 40). D'ailleurs, on admettra plus facilement que l'anecdote rapportée par Elieen puisse constituer un embellissement de témoignage authentique qu'une invention pure et simple **. Selon un autre témoignage (anonyme et tardif – VI^e s. ap. J.-C.), il s'y serait même rendu, dans sa jeunesse, en tant que compétiteur olympique, vraisemblablement dans la discipline du pancrace ou de la lutte (cf. témoignages supra et infra), de même qu'à Némée, pour participer aux Jeux néméens, et aurait remporté la victoire, dans les deux cas (cf. *Prolégomènes à la philosophie de Platon* 2 33-34) ; pour autant, le fait que les Jeux olympiques tendent à symboliser le cosmopolitisme (d'abord du monde grec, puis, après l'invasion romaine, au I^{er} s. av. J.-C., du monde grec et barbare), alors que ceux néméens tendent à symboliser le patriotisme (nationalisme) (commémoration des morts au combat, rehaussée par la victoire contre les Perses, en 480), n'étant pas pour diminuer le caractère douteux du témoignage, qui pourrait bien avoir seulement visé à produire une impression d'équilibre et de complétude (cf. le témoignage de Servius, in *Commentaire sur l'Enéide* VI 668, antérieur de deux siècles, parlant lui aussi de victoires athlétiques, mais sans mentionner ni le nombre, ni le ou les jeux lors desquels elles auraient eu lieu).

* Trait de caractère qui n'aurait, d'ailleurs, pas été incompatible avec le fait qu'il *faisait montre de bienveillance à l'égard d'autrui (tois allois apedeiknuto philanthrôpian)*, en prévoyant qu'on lui en témoignerait autant en retour (in Philodème, *ibid.* col. II 1-5 – cf. *Les Lois* 950b-c) (de son côté, Olympiodore parlant d'un Platon *se montrant plein d'urbanité envers tout le monde – politikôteron eauton parekhôn pros hapantas* –

Vie de Platon 2 154-155), quoique ce témoignage de Dicéarque de Messène – encore moins flatteur que ceux le décrivant distant – s’il se trouve certes étayé par la fin de la *Lettre IV* (peut-être authentique), puisse être aussi relativisé, son auteur ayant été (au moins temporairement) l’ami d’Aristoxène – tous deux ayant été, ensemble, élèves d’Aristote – Aristoxène (voire aussi Aristote) dont il pourrait bien avoir partagé l’hostilité à l’égard de Platon, comme le prouverait encore le fait qu’il ait traité de *boursouflé* (*phortikon*) son style littéraire (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 38), ou encore, si c’est bien lui que cite Diogène Laërce, en III 4, le fait qu’il aurait tenu à ne mentionner que la participation du jeune Platon aux Jeux isthmiques, en omettant celle aux Jeux pythiques, plus prestigieux – du moins, s’il est vrai que le jeune Athénien aurait aussi participé à ces derniers, comme le prétendent Apulée (cf. *Platon et sa doctrine* I 2) et Porphyre (cf. *Histoire de la philosophie* fg. 14) – si ce n’est celle aux Jeux olympiques (cf. infra). On effectuera un rapprochement entre le premier témoignage et la *Lettre XIII* (notamment 363a), dont l’auteur ou le commanditaire pourrait avoir été Aristoxène, comme nous le reverrons.

** *Témoignage authentique*, étant donné ce qui nous semble être l’assez grande fiabilité des témoignages d’Elien concernant Platon, et, d’autre part, l’hypothèse de visites plus ou moins régulières de Platon à la ville, hypothèse fondée sur notre lecture de la *Lettre II*, sur le fait que la cité était un centre de toute première importance pour l’ensemble des Grecs et sur le fait que des liens affectifs auraient pu l’unir à cette ville, depuis sa jeunesse (cf. infra). *Embellissement*, si l’on admet, à partir de l’hypothèse précédente – s’ajoutant au fait qu’il était le grand Platon que des résidents autochtones ou de passage pouvaient avoir rencontré, à l’occasion d’un déplacement ou de leur résidence principale à Athènes – qu’il devait être assez connu dans la ville et donc y être assez facilement reconnaissable, quoiqu’il convienne de tenir compte du fait que, pendant la première moitié du IV^e s., la population sédentaire y fut éliminée et/ou remplacée, au moins partiellement, par trois fois, à l’occasion de conflits violents (victoire, sur les Eléens, des Spartiates, qui détruisent la ville, sans en prendre possession, puis des Arcadiens, anciens résidents, et enfin des Eléens qui reprennent possession de leur ville), et que, d’autre part, la population de ce grand centre à la fois religieux, sportif, artistique et politique était sans doute, en grande partie, une population de passage (nonobstant que cette même population était donc sans doute, en partie, athénienne).

d. – Lettres dont nous tenons pour authentiques les *I, II, III, VI, VII, VIII* et *XI*, et hésitons à trancher, concernant les *IV, V, IX, X, XII* et *XIII*. La *Lettre VIII*, adressée, comme la *VII*, aux proches et aux partisans de Dion, après la mort de celui-ci, exprime, comme la *II*, une tripartition de la royauté, mais royauté, cette fois, d’une nature explicitement et strictement politique : en effet, Platon est censé s’y essayer à formuler le conseil politique que donnerait Dion aux destinataires de la lettre, à propos de la situation présente en Sicile, s’il était encore en vie (cf. 355a-357c). Selon Platon, Dion (dont le père s’appelait Hipparinos) placerait comme premier roi de Syracuse, son propre fils (vraisemblablement Hipparinos, bien qu’il ne soit pas nommé – cf. infra – celui qu’il est possible de nommer Hipparinos III), comme deuxième, le fils de Denys I, désigné comme étant Hipparinos (demi-oncle et cousin du précédent et qu’il est possible de nommer Hipparinos II, étant donné la chronologie), et comme troisième, Denys II (autre fils de Denys I, demi-frère du précédent et oncle d’Hipparinos III), à condition qu’il se soit repenti et lavé de sa condition de tyran. L’une des principales objections habituelles à l’encontre de l’authenticité de cette lettre est que le fils de Dion est connu pour être mort avant son père (cf. Plutarque, *Vie de Dion* 55 et Cornélius Népos, *Vies des grands capitaines* X 4), ce que ne pouvait pas ignorer Platon (du moins, si l’on admet que celui-ci n’entende pas désigner un second fils – qui, à la rigueur, pourrait avoir porté le nom d’Aretaios, dérivé de celui de sa mère, nom que, selon Plutarque, l’historien Timée de Tauromenium aurait commis l’erreur de donner au fils aîné, erreur qu’attesterait

notamment le témoignage plus fiable d'un ami de Dion, auquel on pourra ajouter la forte tradition faisant passer le nom du grand-père au petit-fils aîné, Giorgio Pasquali avançant néanmoins l'hypothèse qu'il se serait agi d'un surnom donné au fils aîné, pour éviter la confusion avec son cousin, le fils de Denys I – cf. Plutarque, *ibid.* 31, Pasquali, *Le lettre di Platone*, p. 25-26, et Des Places, *Etudes platoniciennes*, p. 147-148 – second fils de Dion qui a bel et bien existé, quoique né juste après la mort de son père et mort dans ses toutes premières années, et donc, de toute façon, pas en âge de régner – notamment selon les mentalités et les usages de l'époque – et dont Platon aurait pu connaître l'existence, dans la mesure où il aurait écrit sa lettre, du vivant de l'enfant, en ayant alors éventuellement voulu prôner un Dion confiant en l'avenir, celui à la fois de sa cause politique et de sa propre descendance – cf. Plutarque, *ibid.* 57-59). Aussi, peut-être convient-il d'avancer une hypothèse, qui, de prime abord, ne manquera pas d'étonner, et qui, pourtant, n'est pas sans coïncider avec ce que nous avons dit du premier roi de la *Lettre II*, roi totalement séparé de la réalité sensible et intelligible : Platon aurait sciemment proposé de mettre comme premier roi un mort (cf. le cas de Phérécyde, en note III b*****), ce qui expliquerait, d'ailleurs, que le deuxième roi, Hipparinos II, soit étrangement qualifié d'*hosios tropos* (*dont la conduite est en accord avec la piété*), alors même que plusieurs témoignages s'accordent à parler de lui comme d'un personnage dépourvu de conduite pieuse, puisque grand buveur (cf. Elien, *Histoires variées II* 41 et Athénée, *Les Deipnosophistes X* 436a), excepté donc peut-être – du moins, est-on légitimement en droit de le supposer – à l'égard d'un proche défunt (un cousin), dans la mesure où l'enivrement relèverait de l'attachement à un être cher dont on chercherait à oublier l'absence (voir une autre hypothèse, *infra*, et trois autres, in *Lettres*, éd. Luc Brisson – *Lettre VII*, note 7) ; quant à Denys II, on ne s'étonnera pas de le voir assigné au rang *des richesses mises au service du corps et de l'âme* (355b), comme est qualifié le dernier des trois rangs de la royauté – toujours censément par Dion lui-même – dans la même lettre ; triple rang qui semble bien correspondre à la tripartition de l'excellence (*aretê*), exposée en 355b (excellence de l'âme, excellence du corps, excellence des biens au service de l'âme et du corps), soit l'analogue de la tripartition royale, comme le rapprochement avec *République* 427e-445e (notamment 435b et 441c-d) et 580a-588a (où l'expression *l'homme le plus royal – ton basilikôtaton* – 580c – n'est pas sans évoquer une gradation de la royauté) le laisse bien entendre (la sagesse – *sophia* – revenant au premier roi, absent ; le courage – *andreia* – au second, second dont le fait qu'il soit buveur pourrait laisser entendre qu'il trouve dans son breuvage un encouragement, outre face à la situation particulière que nous avons déjà évoquée, face à la condition humaine pénible, si ce n'est désastreuse, à laquelle la sagesse véritable fait défaut – voir *Cratyle* 406c, où le vin *fait croire aux buveurs qu'ils ont de la raison – oiesthai noun ekhein poiei tôn pinontôn tous pollous* – mais aussi *Lois* 672a-d, où, remède ou poison, il symbolise la condition duelle de l'homme – deux textes qui pourraient, d'ailleurs, aussi suggérer que la piété d'Hipparinos II s'exerce à l'égard de Dionysos, *donateur du vin* – *Cratyle* 406c et *Les Lois* 672a – comme le ferait aussi un témoignage rapporté par Diogène Laërce, en *Vies et doctrines III* 39 ; la tempérance – *sôphrosunê* – enfin, revenant au troisième – tempérance qui est assurément la meilleure disposition pour assurer la production et la gestion des biens – cf. *Philèbe* 48c-49a et *Les Lois* 870a-b – en vertu du fait qu'étant essentiellement connaissance de soi et soin de soi, à savoir de son âme, elle détourne de s'occuper de son corps et de ses richesses – cf. *Alcibiade* 131a-c et 133c et *Gorgias* 504d). Notons encore que, si, de prime abord, la triade *excellence de l'âme, excellence du corps, excellence des biens au service de l'âme et du corps* semble être plus en accord avec la triade de Ion de Chios (cf. *supra*, note III b) qu'avec la royauté tripartite de la *Lettre II* (telle que nous

en rendons compte), dans la mesure où l'âme est bien censée devoir se situer au rang des intelligibles, il reste précisément que, dans les faits, elle n'y est pas située, en son excellence (i.e. comme ayant, en elle, la pleine et entière sagesse), mais plutôt telle qu'elle demeure étroitement liée au corps, c'est-à-dire sous son emprise ou sa sollicitation, autrement dit sous le régime des passions, ce qui revient bien à placer le corps, tel qu'étant animé au mieux (possible), au moyen des intelligibles, au rang de l'excellence accessible, et les intelligibles eux-mêmes, au rang d'une réalité connaturelle ou consubstantielle au corporel (le sensible), autrement dit en interdépendance avec lui. A vrai dire, cette restriction n'a même pas lieu d'être, si on admet un simple décentrage (recoupement partiel) entre la triade de Ion de Chios et celle de la *Lettre II*, au gré duquel est assuré leur prolongement ou complémentarité, sous l'espèce d'une tétrade, tel que nous en avons rendu compte, dans la note III b. En définitive, si cette lettre était authentique, la question qui resterait posée serait de savoir si le propos de Platon y est sincère ou s'il constitue un nouvel exposé crypté (pour ne pas dire simplement allégorique) de sa doctrine métaphysique (exposé visant notamment à livrer des indices pour la compréhension de la *Lettre II*) ? Il semble qu'il faille opter pour la seconde solution, d'autant plus que, sur le plan linguistique (à vrai dire, assez peu fiable, notamment lorsqu'il s'agit de juger du vocabulaire et des tournures employés dans des lettres, eu égard à ceux employés dans des œuvres à la fois doctrinales et dialogiques et faisant preuve d'une grande recherche et d'une grande maîtrise littéraires, comme le confirment notamment les témoignages de Denys d'Halicarnasse, en *De l'agencement des mots* 25 et *Mémoire sur les anciens orateurs* III 51, et de Diogène Laërce, en *Vies et doctrines* III 37), cette lettre est, avec la *III* et la *VII*, celle dont l'authenticité pose le moins de problème... moins, notamment, que n'en pose la *Lettre II* (ce qui n'est pas vraiment pour étonner, étant donné ce que nous avons dit du contexte dans lequel Platon aurait écrit cette dernière et de ce qui y aurait alors été son objectif), *Lettre II* dont, pourtant, elle se trouve, en retour, étayer l'authenticité (puisque le contenu) ; quoique, il est vrai, elle ne soit pas non plus sans affaiblir fortement l'argument que nous avançons, à savoir l'hypothèse que le cryptage n'aurait été utilisé, dans la *Lettre II*, qu'à seule fin de plaire à Denys, amateur d'intrigue et aspirant à entrer dans la secte pythagoricienne, car, dans ce cas, on ne comprendrait pas pourquoi Platon réitérerait un tel cryptage, dans une lettre adressée aux amis de Dion et, bien plus encore, à l'ensemble des Syracusains, et même à un public plus large encore, comme il le précise, dès le début de la lettre ; ce qui, si l'on y ajoute la probabilité que le début du *Timée* ait été lui-même crypté, tenderait donc à prouver que Platon cachait vraiment quelque chose, un élément de doctrine pythagoricienne et/ou incompatible avec la mentalité ou les normes des Grecs de son époque.

e. – On peut aussi supposer que c'est en rendant visite à Denys, à Corinthe, dans l'espoir de lui soutirer quelques informations préjudiciables à la réputation de Platon, qu'Aristoxène aurait pu faire l'acquisition de la fameuse lettre, avant de buter sur l'ignorance ou la réticence de son destinataire que nous faisons valoir. Ce dernier pourrait l'avoir eu emportée avec lui, un peu naïvement, quoique non sans habileté, dans le but de se faire valoir, sur le territoire d'une cité qui, dans la période même où il s'y exilait, se rapprochait d'Athènes, pour contrer l'avancée militaire macédonienne (cf. Plutarque, *Vie de Démosthène* 17). Par ailleurs, à la limite, il est possible de tenir compte de l'argument avancé par certains, en faveur d'une connaissance par Aristoxène de la *Lettre VII* : ce dernier semblerait avoir repris, dans sa *Vie de Platon*, un terme qu'utilise Platon, dans cette lettre, pour désigner son dernier voyage en Sicile. En 350d, Platon parle de (*son*) *aventure* et (*sa*) *malchance en Sicile* (tên

peri Sikelian planên kai atukhian) (de même, d'ailleurs, que, dans la *Lettre XI*, écrite vers 360, à l'invitation qui lui a été faite par Laodamas de venir à Thasos, il répond n'être plus à même, physiquement, de (se) lancer à l'aventure – *planasthai* – et d'affronter le genre de risques qu'on rencontre sur terre et sur mer – 358e), Aristoxène, de son côté, parlant de ses aventures et ses voyages (*têi planêi kai têi apodêmiai*), sans mention de leurs destinations (du moins par Aristoclès de Messine, qui le cite partiellement, au livre VII de son *Histoire de la philosophie*, lui-même cité par Eusèbe de Césarée, au livre XV de sa *Préparation évangélique*, ch. 2) – imprécision qui, ajoutée au passage du singulier au pluriel, pourrait, d'ailleurs, laisser penser que Platon aurait effectué d'autres voyages que les trois fameux en Sicile (trois voyages fusionnés, dans l'esprit de leur auteur, en une seule et même aventure), par exemple, à Olympie, comme nous le faisons remarquer plus haut *, pour ne rien dire d'éventuels voyages en Cyrénaïque, en Egypte et en Phénicie (cf. notamment Cicéron, *La République* I 10 et *Des vrais biens et des vrais maux* V 29, Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* I 96, Strabon, *Géographie* XVII 1, Apulée, *La doctrine de Platon* I 3, Plutarque, *Isis et Osiris* 10 et *Vie de Solon* 2 8, Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 6-7, Olympiodore, *Vie de Platon* 2 134-141, Clément d'Alexandrie, *Stromates* I 15, Grégoire de Nazianze, *Liber carmen* I II 10 306-311 et Pseudo-Justin, *Exhortation aux Grecs* XIV, XX et XXII). Si, en soi, l'indice que constitue la double occurrence du mot *planê* (*errance, aventure*), demeure très faible, si ce n'est qu'il demeure à la limite de l'inexistence (on trouve des occurrences similaires chez des auteurs aussi importants que Homère, Hérodote, Isocrate, Strabon et Polybe, dont certains sont antérieurs ou contemporains du IV^e siècle), il reste que, ajouté à ceux – du reste, tout aussi faibles – que nous mentionnons, par ailleurs, il peut alimenter un faisceau de présomptions. Autant d'indices auxquels, au demeurant, il convient d'ajouter un dernier, lui aussi d'une pas moindre faiblesse : le fait qu'Aristoxène, qui n'avait pas connu Platon, aurait pu tenir d'Aristote l'information selon laquelle le chef de l'Académie aurait eu recours à l'aide financière d'un habitant d'Egine – peut-être un banquier de Denys – comme l'indiquerait le rapprochement entre *Lettre XIII* 362b et *Métaphysique* Δ5 1015a25.

* Du reste, on tiendra compte du fait que, juste avant de mourir, Socrate exhorte à rechercher la vérité en Grèce et à l'étranger, et donc, vraisemblablement, pour ce faire, à voyager (cf. *Phédon* 78a). S'agit-il d'un indice du fait que voyager, en quelque sorte tous azimuts, était bien ce qu'avait en tête de faire Platon, au moment de la mort de Socrate, au cas où la rédaction du *Phédon* aurait bien été contemporaine de celle-ci, ou qu'il signifie avoir fait, au cas où elle lui aurait été postérieure de plusieurs années (sans compter qu'il peut aussi avoir retouché certaines de ses œuvres, en y ajoutant certains éléments, longtemps après qu'elles aient été censées avoir été terminées) ?

f. – Néanmoins, on tiendra compte du fait que, à plusieurs reprises dans ses écrits, Platon établit un parallèle entre le jeu et le sérieux, en semblant même relever une certaine compatibilité, si ce n'est affinité, entre eux (cf. notamment *Le Banquet* 197e, *Phèdre* 276b-d, *Les Lois* 688b-c, *La République* 424e et la fin de la *Lettre VI*). En *Phèdre* 276d, il va même jusqu'à considérer son propre travail d'écrivain comme un mixte de jeu et de sérieux, étant donné les limites de l'écriture, qui ne fait que semer des pensées, telles des graines, en vue de leur remémoration et de leur éclosion, en un discours, quant à lui, proprement justificateur et découvreur de la vérité, ce discours étant le discours dialectique, qui est, avant tout, celui de l'âme s'entretenant avec elle-même. De son côté, le jeu du *sphairion* pourrait avoir consisté en de simples exercices de géométrie, peut-être sous forme de devinettes, sans la moindre visée propédeutique et métaphysique, exercices ouverts à n'importe quel public, notamment

parmi les courtisans, et portant sur les figures contenues dans la sphère et sur la sphère elle-même. Pour une autre occurrence de *joueurs de ballon*, en *Théétète* 146a, voir la note VI.

g. – Quoique, dans ce cas précis, l'intention heuristique d'Aristote puisse être mise en doute, dans la mesure où le propos d'Elieen laisse penser qu'il pourrait s'être agi de questions visant principalement à mettre mal à l'aise Platon, voire à le faire en public, afin d'entamer son prestige. Du moins, est-ce ainsi que pourrait l'avoir vécu le témoin auquel se réfère Elieen. Par ailleurs, notons qu'Aristote se serait livré d'autant plus facilement à cet interrogatoire insolent qu'il aurait su que cette attitude ne pouvait pas remettre en cause une nomination à la tête de l'Académie dont il était déjà établi qu'elle lui échappait ; ce dont Xénocrate aurait déjà pu lui aussi être conscient, pour son propre compte, lui qui était alors absent d'Athènes pour un séjour de trois mois dans son pays natal, comme s'il avait cherché à prendre du recul, par rapport à la situation au sein de l'Académie. Notons, enfin, que sa patrie étant Chalcédoine, Atarnée, dont le dirigeant était Hermias, se trouvait sur son chemin. On peut donc penser que Platon l'avait chargé de remettre à ce dernier, ainsi qu'à Erastos et Coriscos, la lettre que nous connaissons (*Lettre VI*). Le fait que Platon ne le mentionne pas dans la lettre pouvant, d'ailleurs, signifier, outre qu'il était quelque peu en froid avec lui, qu'il n'avait pas besoin de le présenter à Hermias, qui l'aurait déjà connu, ce qui indiquerait donc que Xénocrate n'accompagnait pas Platon en Sicile, lors du troisième voyage, mais lors du deuxième (ayant, du reste, sans doute été trop jeune – une huitaine d'années – pour l'avoir fait, lors du premier, comme ne parvient pas à en faire douter la mention par Diogène Laërce, dans une même phrase, du fait qu'il fut, dès sa jeunesse, auditeur de Platon et l'accompagna en Sicile – *outos ek neou Platônos êkousen, alla kai eis Sikelian autôï sunapedêmêsen* – *Vies et doctrines* IV 6 – que vient, d'ailleurs, relativiser celle d'Athénée, selon laquelle, il fut disciple d'Eschine de Sphettos, avant de l'être de Platon – cf. *Les Deipnosophistes* XI 507c – cf. supra, note X d*** ; de son côté, Speusippe ayant fait partie du troisième – cf. Plutarque, *Vie de Dion* 22 – lui dont, au demeurant, la mention dans la *Lettre II* – en 314e – écrite avant ce dernier voyage, n'implique aucunement qu'il ait été alors connu de Denys II, ce qu'il aurait, d'ailleurs, pu être, par une autre voie qu'un voyage avec Platon). Xénocrate aurait alors profité de son passage à Atarnée pour prendre la mesure du bon accueil qu'Hermias était disposé à réserver à des académiciens désireux de s'éloigner d'Athènes, au moins pour un temps. Revenu à Athènes, il aurait d'abord défendu Platon contre Aristote (quoique sans trop heurter ce dernier, au cas où Hermias n'aurait pas eu manqué de lui exprimer la sympathie qu'il devait éprouver à son égard – cf. infra – à moins que l'imminence du scolarcat de Speusippe ne fût en train de vaciller et que Xénocrate entendit en profiter, en oubliant toute perspective d'exil à Atarnée), en le sortant de la situation d'accablement où celui-ci l'avait mis, comme le raconte Elieen (situation de conflit entre les deux élèves de Platon antérieure à leur départ pour Atarnée que semblent bien, d'ailleurs, confirmer Diogène Laërce – cf. *ibid.* V 3 – et Origène – *Contre Celse* II 12), puis, les mois suivants, qui précédaient et/ou suivaient, la mort de Platon, se serait réconcilié avec lui, étant donné peut-être, entre autres, leur intérêt commun à contrer l'influence de Speusippe, dont le scolarcat se préparait, voire s'installait. Atarnée étant la patrie de l'ancien tuteur d'Aristote, Proxène, et, de plus, Aristote ayant connu et même enseigné à Hermias, à Athènes, et, enfin, le fait que les exactions que venait de commettre son compatriote Philippe II, lors de la prise d'Olynthe (en 348), cité alors alliée d'Athènes, pouvait remettre en cause l'hospitalité des Athéniens à l'égard des Macédoniens, ce même Aristote était donc tout à fait disposé à quitter Athènes, en compagnie de Xénocrate, pour se rendre en Eolide, à l'invitation du maître des lieux.

XIII. – Dans le cas de la vraisemblance de rêve, se pose la question du vrai dont il doit y avoir semblance : confusions des pensées ou des sentiments, consécutions bizarres, changements subits de décors, etc. mais aussi impossibilité d’opérer la fameuse distinction – relevée par Descartes, à la fin de la *Sixième Méditation* – entre série continue des vécus (éveillés) et série discontinue des rêves, au demeurant, cette distinction pouvant, à l’occasion, n’être pas un critère suffisant : dans le cas de l’inattention au passé ou dans le cas de l’amnésie, qu’elles soient passagères ou non. Parallèlement, la vraisemblance de réel, outre qu’elle repose sur la cohérence de ce qui s’offre à la conscience et sur la possibilité d’effectuer la distinction cartésienne, se trouve néanmoins toujours irréductible à l’assurance de réel, du fait, précisément, que les rêves ne sont pas tous abracadabrants et du fait de l’hypothèse – certes très improbable (pour ne pas dire invraisemblable) – qu’il se pourrait bien, malgré tout, que la distinction cartésienne puisse être effectuée en rêve. Enfin, pour ce qui est de la conscience à l’œuvre dans le rêve lucide, il convient de noter, premièrement, que tout laisse penser qu’elle relève de la mémoire implicite (inconsciente) qu’il existe du rêve qui se distingue de la réalité (de même que le contenu de tout rêve relève de la mémoire implicite d’éléments vécus que la faculté onirique utilise, de façon inédite), et, deuxièmement, en conséquence, que ce qui se trouve manifestement (i.e. consciemment) arriver en rêve – étant donné, à cet instant, l’impossibilité de l’inscrire dans une suite continue de vécus antérieurs et de le distinguer d’une suite discontinue d’autres rêves – se trouve le faire, au gré d’une telle mémoire implicite... à l’instant même où, précisément, la mémoire requise n’œuvre pas consciemment (explicitement).

XIV. – L’argument, tiré de la *Sixième Méditation* de Descartes (commenté en note 155 b* de notre étude *Les objets mathématiques*), permettant la distinction entre veille et rêve, et dont l’existence consciente – i.e. la connaissance – signifie clairement que nous ne rêvons pas, à l’instant même où elle a lieu, même s’il peut avoir été inconnu de Platon (quoiqu’on puisse en douter fortement, au gré du commentaire sur le mythe d’Er qui va suivre), demeure, de toute manière, ici, sans le moindre effet, dans la mesure où il nous serait impossible de nous remémorer une série d’existences disjointes (distinctes) comme ayant été nôtres, comme on se rappelle justement une série de rêves, parallèlement à nous remémorer la série continue de nos vécus (laquelle ne pourrait que manquer), et, d’autre part, dans la mesure où il s’agirait de distinguer le rêve que serait notre réel, constitué à la fois de ce que nous nommons couramment le réel et le rêve, du réel, que serait le réellement réel et dont la particularité est qu’il nous est inconnu (puisque s’assimilant à la série continue faisant défaut), quoique sans doute pas absolument inconnu, si l’on admet que vaut encore, à son propos, l’analogie qui relie ordinairement le rêve au réel, mais plutôt inconnu (et inconnaissable), tel qu’en lui-même, au gré de la condition qui est la nôtre. Quant au mythe d’Er de Pamphylie, justement (cf. *La République* 614a-621d – à rapprocher de *Phédon* 80d-84b et 107c-115a, *Phèdre* 248a-249d, *Gorgias* 523a-527e, *Timée* 41e-42e et *Les Lois* 904c-905d), qui, exposant la métempsychose (transmigration des âmes), pourrait laisser entendre qu’il serait donné à l’homme de pouvoir se remémorer une suite discontinue d’existences, il fournit surtout, outre le mode d’emploi de la condition d’outre-tombe (ne pas choisir une existence, au gré des passions qui nous animent ici-bas, et donc se satisfaire de celle délaissée par ceux qui choisissent autrement et qui se trouve être justement la meilleure – celle de l’homme modéré – cf. *ibid.* 619a – mode d’emploi dont on note, d’ailleurs, qu’il vaut tout aussi bien pour la condition d’avant la mort, ce qui n’a rien d’étonnant, dans la mesure où l’outre-

tombe n'est censée avoir d'autre finalité qu'un réajustement aux principes de la vie), il nous fournit la démonstration de la supériorité de l'existence du philosophe, comme seule apte à conduire à la béatitude ; lequel philosophe, en effet, s'il est bien mentionné, pour avoir, lui aussi, à choisir, après le jugement « dernier », une nouvelle existence, parmi toutes celles possibles, ne trouvera pas présente dans l'éventaire celle de philosophe (non pas, d'ailleurs, qu'il puisse la chercher – on ne recherche pas la recherche de sagesse, mais bien la sagesse), laquelle existence de philosophe est, du même coup, révélée être hors-jeu ou hors classement, à savoir principe d'un arrachement à l'ordre des choses consacré par la métempsychose (totalement vaine, dans la mesure où elle ne parvient même pas à purifier l'homme de ses passions), métempsychose dans l'économie de laquelle, elle n'entre pas absolument, ayant, quant à elle, pour unique finalité de se défaire définitivement de la condition d'ignorance et d'errance, inséparable de l'assujettissement au devenir et à la contingence (cf. *Phédon* 82b-c, *Phèdre* 248e-249a, et l'allusion probable, en *Politique* 271c). En outre, en relation directe avec notre problématique initiale, il convient de noter que, après chaque jugement « dernier » et chaque choix afférent, l'âme se trouve oublier son existence antérieure, au moment où elle s'abreuve à l'eau amnésiante du fleuve Amélès, dans la plaine caniculaire du Léthé, et se trouve donc dans l'incapacité de se remémorer le moindre segment de la chaîne de ses existences antérieures, y compris, d'ailleurs, celles proprement transitoires d'outre-tombe, censées être purement psychiques, seul, Er faisant exception, qui, n'ayant pas eu à choisir une nouvelle existence et n'ayant pas bu de l'eau de l'Amélès, fut en mesure de se retrouver réveillé dans un (son) corps, comme à la sortie d'un rêve, avec la mémoire parfaite de la condition d'outre-tombe (à savoir le contenu même du mythe), mais tout en n'ayant finalement pas pu atteindre la condition heureuse véritable, impliquant l'emprunt de *la voie toute unie et céleste (poreian leian te kai ouranian)* (ibid. 619d), qu'il est donné au philosophe d'emprunter et qui débouche vraisemblablement (le texte manquant d'être très précis sur ce point – cf. *Les Lois* infra) sur une condition autre que la condition terrestre ordinaire (ou, plus exactement, que la condition épi-terrestre, *épichtonienne – epikthonios* – la condition terrestre – *chthonienne* – comprenant aussi, de façon, d'ailleurs, tout à fait symptomatique, une intra-terrestre ou souterraine – une *hypochthonienne* – qu'est celle-là même de la demeure d'Hadès, là même où toutes les âmes des défunts se rendent, pour recevoir, en le choisissant, leur lot), à savoir qui débouche sur la condition propre aux *Iles des Bienheureux*, dont il avait été question, en 519c, autrement dit sur le réellement réel (*Les Lois* étant plus précises sur cette destination, lorsqu'elles parlent d'un *lieu exceptionnel et entièrement sacré (...)* *lieu autre et meilleur – diapheronta topon hagian holon (...)* *ameinô topon heteron* – 904d-e – à ne sans doute pas confondre avec *le lieu noble, pur, invisible – to gennaion kai katharon kai aidê topon* – qu'est la demeure même d'Hadès, *le dieu bon et sage – ton agathon kai phronimon theon* – *Phédon* 80d)... comme si, tout compte fait, Er n'avait pas pu s'échapper d'une condition onirique... celle-là même que l'on nomme condition humaine, incluant, dans une sorte de même rêve, rêve et réel. Le fait qu'il soit décrit comme s'il sortait d'un rêve, au terme de sa transmigration psychique, de laquelle il était censé avoir tiré un enseignement sur la condition humaine, signifie, bien entendu, que son « rêve » avait été de ceux que les Grecs tenaient pour messages divins, voire de ceux qu'ils tenaient pour simplement véridiques (*euthuoneiriai* – rêves conformes au passé connu (a)), rêves faisant percevoir quelque chose d'au moins aussi réel que ce que l'on perçoit, à l'état de veille, si ce n'est de plus réel encore (ou supérieurement réel) (quoique, du point de vue platonicien, sans doute pas réellement réel) – rêve d'Er en conséquence (en comparaison) duquel, l'état de veille se trouverait donc, de fait, rangé selon une échelle onirique (ou oniro-véridique), à un degré

d'égalité ou de moindre réalité que lui. On en trouverait, d'ailleurs, la preuve dans le fait que le fameux état rêvé d'outre-tombe – ou, plus exactement, l'état d'outre-tombe censé être présent, expérimenté, dans le fameux rêve – est susceptible d'être remémoratif (voire principe d'une remémoration, puisque d'une démultiplication en un divers, de fait, mémorisable) d'une série discontinue d'existences, valant une série discontinue de rêves, en quoi il tend bien à s'identifier clairement et distinctement à un état de veille (ou de mise en veille) et, plus encore, de veille supérieure... si ce n'est que, pour qu'il en soit effectivement ainsi, celui qui y séjourne successivement doit, à chaque séjour, y choisir une nouvelle existence et ne pas y boire l'eau de l'Amélès... cas de figure précisément absent du mythe. Situé au lieu souterrain de la condition humaine (en tant qu'il est accompli, pendant le sommeil), le rêve est aussi l'enveloppe de cette même condition (en tant qu'il est accompli, à l'état de veille, sous l'espèce même de cet état), quoique, alors, à l'état de rêve atténué – outre différent et complémentaire du rêve intense ou plus réel – en lequel, en effet, nous n'avons conscience que d'une seule existence, proprement limitative relativement à l'ensemble des existences que nous ne pouvons pas avoir et que nous avons bien conscience de ne pas pouvoir avoir, notre existence incluant inévitablement la conscience de la suite continue de nos vécus réels, complétée de la suite discontinue de nos vécus rêvés (le tout, à la différence de ce qu'Héraclide du Pont rapportait ou imaginait, à propos de Pythagore, dans l'un de ses dialogues – est-ce à dire, sciemment en contrepoint du propos de Platon ? – cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* VIII 4-5) ; à moins qu'il n'en soit l'enveloppe, à l'état de rêve intensifié, comme pourrait chercher à nous en convaincre le mythe d'Er, quoique uniquement eu égard à son propre contenu – autrement dit, en tant qu'intensification de celui-ci – au sens où ce serait être moins lucide qu'Er que de ne pas avoir compris (à l'instar du commun des mortels) que la seule voie de salut est de philosopher, en vue de s'arracher au cercle vicieux d'une réalité renouvelant sans cesse sa propre imperfection – au demeurant, l'existence de l'homme modéré elle-même n'étant pas vraiment enviable, dans la mesure où elle ne peut pas être autrement qu'en butte à celles des hommes immodérés, quoiqu'il vaille sans doute toujours mieux être victime de l'injustice que de la commettre (cf. *Gorgias* 469b-c, 475b-e, 488e-489a et 508e-509c), si ce n'est en butte à l'immodération, au moins potentielle, d'elle-même, existence de sujet modéré (la vertu du sujet ne pouvant qu'avoir lieu d'abord à l'encontre de son propre vice, en tant qu'une sorte de garde-fou – cf. *Alcibiade* 128e-129a et 133b-135e).

a. – Critère que, en effet, peut sembler remplir le « rêve » d'Er, soit dans la mesure où il ne concerne bien qu'Er lui-même, qui n'y choisit pas une nouvelle existence, du moins selon l'économie et l'éventaire intrinsèques au rêve lui-même, mais qui, au réveil, se retrouve bien avoir repris la sienne propre, originelle, si ce n'est ne l'avoir jamais quitté... quoique, alors, en se retrouvant probablement opter – ou avoir opté implicitement, dans son rêve – pour l'existence de philosophe – toutes choses qu'il aurait finalement pu faire, en étant éveillé ; soit dans la mesure où il concerne tout être humain autre qu'Er, auquel cas, son amnésie interne lui assure bien sa vraisemblance, amnésie sans laquelle, en effet, quiconque parmi les vivants éveillés se retrouverait se souvenir de (ses) multiples existences antérieures...

XV. – Cette doctrine pouvant, d'ailleurs, coïncider avec le raisonnement formulé, en *Parménide* 164d (soit à l'occasion de la dernière déduction tirée de la dernière hypothèse – *s'il – i.e. l'Un – n'est pas un, quelles sont les conséquences pour les autres choses ? – hen ei mê esti, talla ti khrê peponthenai* – 164b – ... est-ce à dire, comme à l'occasion de l'ultime séquence d'un rêve,

avant de sortir de celui-ci ?), raisonnement selon lequel, partant donc de l'hypothèse que l'Un n'est pas, il s'ensuit que ce qui est autre doit l'être relativement à autre chose que l'Un, puisque celui-ci n'est pas, auquel cas, toute chose est une (pour être elle-même, à savoir *distincte* – *hekaston*) et autre qu'une autre, lesquelles sont donc ensemble plusieurs, mais tout en étant aussi chacune plusieurs (sans quoi l'Un serait), et donc aussi autre, en elle-même (relativement à elle-même), en tant que ce qui semble être l'une de ses parties (*semble*, car sinon l'Un serait) est autre que ce qui semble être une autre de ses parties. Ainsi, à ce qu'il semble, chacune des masses que [ces choses] forment est illimitée en pluralité (*eoiken, ho ogkos autôn apeiros esti plêthei*), (et) si on prend ce qui semble être le plus petit, instantanément, comme si on était en train de rêver en dormant (*kan to smikrotaton dokoun einai labêi tis, hôsper onar en hupnôi phainetai exaiphnês*), au lieu de l'unité qu'elle semblait former, cette masse apparaît être plusieurs choses, et alors qu'elle devrait être une chose très petite, elle apparaît extrêmement grande par suite de l'émiettement (*anti henos doxantos einai polla kai anti smikrotatou pammegethes pros ta kermatizomena ex autou*) (cf. *ibid.* 158b-d et *Timée* 56b-c). Texte qu'on ne manquera pas de rapprocher de *République* 533b-c, où il est dit que la géométrie et les disciplines qui en sont les suites (*geômetrias te kai tas tautêi hepomenas*), dont nous disons qu'elles mettent la main sur quelque chose de l'ordre du réel (*has tou ontos ti ephamen epilambanesthai*), nous voyons qu'elles sont comme rêvant le réel (*horômen hôs oneirôtousi men peri ton on*), et qu'il leur est impossible d'en avoir une vision de veille, aussi longtemps que les hypothèses dont elles se servent, elles les laisseront sans y toucher, faute d'être capables de les justifier (*hupar de adunaton autais idein, heôs an hupothesei khrômenai tautas akinêtous eôsi, mê dunamenai logon didonai autôn*), l'hypothèse pouvant être alors, dans notre cas présent – du reste, sans doute le plus décisif, puisque le plus principal et élémentaire, qui puisse être – celle de l'Un qui est, mais qui, si l'on y touche, autrement dit si l'on cherche à en rendre raison, s'avère être indifféremment celle de l'Un qui n'est pas, comme si, dans la perspective de la connaissance véritable – la connaissance du réellement réel – l'élément et le principe mêmes de la mathématique, à savoir l'unité, s'avérait mathématiquement insaisissable, inexistante, illusoire... et avec elle, nécessairement, outre toutes choses (*les autres choses que l'Un – talla tou henos*), la mathématique elle-même. En outre, on ne manquera pas de rapprocher ce même texte, d'une part, de la mention par Aristote des corpuscules (*sômatia mikra*) ou petites sphères de Démocrite (*tôn Dêmokritou sphairiôn*) qui, par hypothèse, deviennent des points (*genôntai stigmai*) (*De l'âme* I 4 409a11-12), mention dont, pour peu qu'on la rapproche de celle de la petite sphère inexacte de la *Lettre II*, peut laisser entendre que, par cette dernière formule, Platon faisait allusion à la problématique même dont il est question dans ce passage du *Parménide* (et dans celui de *La République*) ; et, d'autre part, du surnom donné par Socrate à Prodicos de Céos, le chercheur minutieux et inlassable des termes corrects, autrement dit de la science véritable (cf. note IX b) : *Tantale*, celui qui, assoiffé, voit l'eau disparaître, à l'instant où il tente de s'y abreuver, puis les fruits faire de même, à l'instant où il tente de les saisir (cf. *Protagoras* 315c-316a et *Homère, Odyssée* XI 582) ; Prodicos étant, du reste, celui dont les propos échappent à l'oreille des auditeurs, du fait du bourdonnement de sa voix, dans un local sans fenêtre qui n'est pas sans évoquer la caverne du livre VII de *La République*, le bourdonnement, quant à lui, n'étant pas sans évoquer la masse, l'amas, dont il est question dans le texte du *Parménide* (cf. *Les objets mathématiques*, note 551 b). Propos de Platon, en *Parménide* 164d, que rejoint celui de Pascal : *Connaissons donc notre portée : nous sommes quelque chose, et ne sommes pas tout ; ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant ; et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini* (*Pensées* 199 § 13). En mourant, Platon aurait donc été censé se défaire d'une condition porteuse d'impossibilité, pour ne pas dire d'irréalité, la

quête de l'unité élémentaire censée être la quête du principe, du fondement, à la fois, de la science et du réel, pour gagner enfin une condition porteuse de la réalité de l'unité, laquelle unité, indifféremment en-deçà et au-delà de l'Un qui n'est pas (même pas en lui-même), pourrait bien être, quant à elle, *l'agir pur et l'acte d'être (to energein katharon kai to einai)*, dont nous parle un *Commentaire (anonyme) sur le Parménide* (XII 25-26) (cf. *Les objets mathématiques*, II 2 A) ; lequel *agir pur et acte d'être* est principe réel, en ce qu'il n'a rien d'impossiblement élémentaire et en ce qu'il a tout de l'origine et du principe absolu. Aussi, *la doctrine qui, pratiquement plus que toutes les autres, prête au rire du grand nombre* (*Lettre II*, 314a), que nous avons déjà mentionnée, pourrait avoir consisté, plutôt – ou plus encore – qu'en l'assimilation du réel à un rêve (thèse, somme toute, banale et, du reste, porteuse de sa propre hypothéticité ou relativité, comme nous l'avons déjà expliqué), en l'affirmation de la non éternité du monde et de sa production à partir de rien (*ex oudenos*) (*ouk ex ontôn – à partir de ce qui n'est pas –* comme dira le livre II des *Macchabées* – 7 28) – thèse, en effet, des plus hétérodoxes, en Grèce antique, rejetée par tous les présocratiques (*l'opinion commune des physiciens – tèn koinên doxan tôn phusikôn – étant que rien ne peut être engendré de rien – ou ginomenou oudenos ek tou mê ontos –* Aristote, *Physique* I 4 187a27-29 – cf. 8 191a23-191b27 et *Métaphysique* A3 983b7-8 – *l'opinion des autres, tels Xénophane et Parménide, étant que l'univers est inengendré et incorruptible*) et sans doute par tous les contemporains de Platon – Aristote lui-même (cf. *Physique* I 8) – même s'il arrive à ce dernier d'admettre que la question de *l'éternité du monde ou de sa non éternité (ho kosmos aidios ê ou)* (au demeurant, *non éternité du monde*, en amont, ne signifiant pas nécessairement création *ouk ex ontôn* ou encore *ex amorphou hulês – à partir d'une matière indéterminée –* comme il est dit en *Sagesse* XI 17 – *kosmos* étant bien à prendre, avant tout, au sens d'*agencement*, lequel ne peut qu'être celui d'une matière déterminée, préexistante, voire éternelle) est de celles *au sujet desquelles nous n'avons aucun argument, parce qu'elles sont trop vastes et que nous croyons qu'il est difficile d'en fournir la raison (peri hôn logon mê ekhomen, ontôn megalôn, khalepon hoiomenoi einai to dia ti apodoumai)* ; car même des questions de ce genre peuvent faire l'objet d'une investigation (*kai gar ta toiauta zêtêseien an tis*) (*Les Topiques* I 11 104b15-16 – cf. *Traité du ciel* I 10-12 – notamment 11 – et *De la génération et de la corruption* I 2-3). (a)

a. – Au demeurant, on ne pourra pas ignorer que, dans la première partie (dialoguée) de son ouvrage (perdu) *Sur le sommeil (Peri hupnou)*, Cléarque de Soles (IV^e-III^e s.), ancien élève d'Aristote et auteur de trois ouvrages (perdus) sur Platon (un *Eloge de Platon – Platônos egkômion –* un *Commentaire sur le Timée* et un traité *Sur les sujets mathématiques dans La République de Platon*), fait dire à son ancien maître que, *pendant qu'(il) séjournait en Asie (tote diatribontôn hêmôn peri tèn Asian)* (sans doute, à Assos ou dans sa région, comme semble l'indiquer le fait que son visiteur *descendait de l'intérieur vers la côte – tôn anô topôn eis tous epithalattious hupokatabainôn*), il fit la rencontre d'un Juif (*Ioudaios*), grec non seulement par la langue mais aussi par l'âme (*Hellênikos ên ou têi dialektôi monon, alla kai têi psukhêi*), avec lequel il s'entretint fréquemment et dont le propos avait *quelque chose de merveilleux et de philosophique (thaumasiotêta tina kai philosophian)*, raison pour laquelle, Aristote prévient son interlocuteur que, s'il se met à le lui rapporter, *ses paroles vont (lui) paraître singulières comme des songes (thaumaston oneirois isa soi doxô legein)* ; les citations faites par Flavius Josèphe et Eusèbe de Césarée ne permettant pas d'en savoir plus, Flavius faisant, tout au plus, ajouter, par Aristote, en style indirect, que *ce Juif poussait à un point étonnant la force d'âme et la tempérance dans sa manière de vivre (proseti pollên kai thaumasion karterian tou Ioudaiou andros en têi diaitêi kai sôphrosunên)*, avant de renvoyer le lecteur qui voudrait en savoir plus, à l'ouvrage même de

Cléarque, mais tout en précisant aussi que ce dernier ne mentionne cette rencontre et, à cette occasion, les Juifs, que *dans une digression, car le sujet qu'il traite est différent (en parekbasei (...) to gar prokeimenon ên autôï kath'heteron)* (cf. *Contre Apion* 175-183 et *Préparation évangélique* IX 5 – cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates* I 15 et in Eusèbe, *ibid.* 6) ; ouvrage de Cléarque dont on sait, par ailleurs, qu'y était – entre autres ? – défendue la thèse de la séparabilité et de l'immortalité de l'âme, notamment sous l'angle de leur recoupement avec le sommeil et les expériences de mort imminente (cf. Proclus, *Commentaire sur La République* II 113 19-115 6 et 122 22-123 12). A vrai dire, rien ne permet d'être vraiment assuré qu'une telle rencontre aurait permis à Aristote d'être informé, au mieux, de la doctrine juive – au sens de l'orthodoxie pharisaïque – le Juif en question ayant pu donner dans l'hérésie, la divergence – ce dont Flavius n'aurait éventuellement pas pu bien juger, étant donné le probable manque de précision de la part de Cléarque – quoique, a priori, il semble avoir plutôt donné dans ce que Flavius lui-même, auquel le passage a manifestement plu – et par son contenu propre et par le fait qu'il constitue une occurrence d'un texte défendant la séparabilité et l'éternité de l'âme – tient, par ailleurs, pour être l'orthodoxie pharisaïque, prônant notamment l'éternité de l'âme, la rétribution outre-tombe et la résurrection des morts. Au demeurant, si Aristote fit une telle rencontre, il n'est pas exclu que Platon et/ou Socrate aient pu en faire une similaire (sans parler d'une rencontre indirecte), comme le suggère, d'ailleurs, Saint Augustin, en *Cité de Dieu* VIII 11.

BIBLIOGRAPHIE

TEXTES

PLATON

- Ceuvres complètes*, trad. Léon Robin, 2 vol., Paris, 1977.
Platonis opera, texte grec établi par John Burnet, 5 vol., Oxford, 1900-1907.
Ion, trad. Monique Canto, Paris, 2001.
Alcibiade, trad. Chantal Marboeuf et Jean-François Pradeau, id., 2000.
Phédon, trad. Monique Dixsaut, id., 1991.
La République, trad. Georges Leroux, id., 1993.
Phèdre, trad. Luc Brisson, id., 1997.
Timée, suivi du *Critias*, trad. Luc Brisson, id., 2001.
Le Politique, trad. Luc Brisson et J.-F. Pradeau, id., 2003.
Philèbe, trad. J.-F. Pradeau, id., 2002.
Parménide, trad. Luc Brisson, id., 1999.
Le Sophiste, trad. Nestor L. Cordero, id., 1993.
Théétète, trad. Michel Narcy, id., 1995.
Les Lois, trad. Luc Brisson et J.-F. Pradeau, 2 vol., id., 2006.
Les Lois (livres XI et XII) (texte grec établi et traduit par Auguste Diès), suivies de *l'Epinomis* (texte ét. et trad. par Edouard des Places) (in *Ceuvres complètes* t. XII, 2^e partie), id., 2003.
Lettres (in *Ceuvres complètes* t. XIII, 1^{ère} partie), texte grec établi et traduit par Joseph Souilhé, id., 2003.
Lettres, trad. Luc Brisson, id., 1994.

ARISTOTE

- Physique*, texte grec établi et traduit par Henri Carteron, 2 vol., Paris, 1973 (I), 1996 (II).
Métaphysique, trad. J. Tricot, 2 vol., id., 1974.
Metaphysics, texte grec établi et traduit en anglais par W.-D. Ross, Oxford, 1924.
De l'âme, trad. J. Tricot, Paris, 1977.
Ethique à Eudème, trad. Vianney Décarie, id., 2007.
Ethique à Nicomaque, trad. J. Tricot, id., 1994.
La Politique, id., 1995.
Organon, id., 5 vol., id. : I et II – *Catégories* et *De l'interprétation*, 1984 ; III – *Les premiers analytiques*, 1983 ; IV – *Les seconds analytiques*, 1979 ; V – *Les topiques*, 1984 ; VI – *Les réfutations sophistiques*, 1977.
De la génération et de la corruption, id., 1971.
Traité du ciel, suivi du *Traité pseudo-aristotélicien du monde*, id., 1990.
Petits traités d'histoire naturelle, trad. Pierre-Marie Morel, id., 2000.
Parties des animaux, livre I, trad. J.-M. Le Blond, id., 1995.

De la génération des animaux, trad. J. Barthélémy Saint-Hilaire, in *La Morale d'Aristote*, t. III, id., 1856.

Météorologiques, trad. Jocelyn Groisard, id., 2008.

Protreptique, texte grec fragmentaire établi par W.-D. Ross et A.-H. Chroust et traduit par Yvan Pelletier, id., 1999.

Grande Morale, in *La Morale et la Politique d'Aristote*, trad. François Thurot, id., 1824.

Cinq œuvres perdues (De la richesse, De la prière, De la noblesse, Du plaisir, De l'éducation) – Fragments et témoignages, édités, traduits et commentés sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, id., 1968.

PSEUDO-ARISTOTE

De lineis insecabilibus (Traité des lignes insécables), trad. anglaise Harold H. Joachim, Oxford, 1908.

AUTRES

Anaximandre, *Fragments et témoignages*, traduit et commenté par Marcel Conche, Paris, 1991.

Parménide, *Le poème : fragments*, id., 1999.

Héraclite, *Fragments*, id., 1998.

Philolaos, *Philolaos of Croton, pythagorean and presocratic*, fragments traduits en anglais et commentés par Carl A. Huffman, Cambridge, 1993.

Archytas, *Archytas of Tarentum, pythagorean, philosopher and mathematician king*, id., 2005.

Speusippe, *Speusippus of Athens : a critical study with a collection of the related texts and commentary*, Leonardo Taran, Leiden, 1981.

Id., *Speusippo – Frammenti*, fragments traduits en italien et commentés par Isnardi Parente, Naples, 1980.

Xénocrate, *Senocrate-Ermodoro – Frammenti*, id., 1981.

Théophraste, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, 1948.

Xénophon, *Les Mémorables*, trad. Pierre Chambry, id., 1967 ; trad. Louis-André Dorion, id., 2015.

Autolycos de Pitane, *La sphère en mouvement, Levers et couchers héliques, Testimonia*, texte grec établi et traduit par Germaine Aujac, id., 2002.

Euclide, *Les éléments*, 4 vol., traduction et commentaires par Bernard Vitrac, id., 1990 (I), 1994 (II), 1998 (III), 2001 (IV).

Théon de Smyrne, *Connaissances mathématiques utiles à la lecture de Platon*, trad. J. Dupuis, id., 1892.

Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, éd. John Whittaker, id., 2002.

Atticus, *Fragments*, trad. Edouard Des Places, id., 2002.

Numénios, *Fragments*, id., 2003.

(Anonyme), *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, trad. J. Trouillard, id., 2003.

Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics I*, trad. en anglais par W.E. Dooley, Ithaca, 1989.

Porphyre, *Vie de Pythagore*, texte établi et traduit par Edouard des Places, Paris, 1982.

- Id., *Principes de la théorie des Intelligibles (ou Sentences conduisant aux Intelligibles)*, in *Les Ennéades de Plotin*, t. I, trad. M.-N. Bouillet, id., 1857.
- Id. (?), *Commentaire sur le Parménide (?) – fragments*, in Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, t. II, id., 1968.
- Jamblique, *Vie de Pythagore*, trad. Luc Brisson et Alain-Philippe Segonds, id., 2011.
- Plotin, *Ennéades*, trad. Emile Bréhier, 7 vol., id., 1997 (I), 1993 (II), 1995 (III), 1993 (IV), 1967 (V), 1983 (VI 1), 1989 (VI 2).
- Sextus Empiricus, *Contre les professeurs (Pros mathématikous)*, trad. sous la dir. de Pierre Pellegrin, id., 2002.
- Id., *Contre les physiciens I et Contre les moralistes*, trad. Jean Grenier, suivis des *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. Geneviève Goron, in *Œuvres choisies*, id., 1948.
- Id., *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. Pierre Pellegrin, id., 1997.
- Proclus, *Les commentaires sur le premier livre des éléments d'Euclide*, trad. Paul Ver Eecke, Bruges, 1948.
- Id., *Commentaire sur le Timée*, t. I, II, III et IV, livres I, II, III et IV, trad. A.J. Festugière, Paris, 1967-1968.
- Id., *Commentaire sur La République*, t. II et III, dissertations VII-XVII, id., 2012.
- Id., *Théologie platonicienne*, t. II, livre II, texte grec établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink, id., 2003.
- Olympiodore, *Vie de Platon (extraite du Commentaire sur le premier Alcibiade)*, trad. Nicolas d'Andrès, etc., Fribourg, 2010.
- Plutarque, *Œuvres complètes*, 4 vol., trad. Victor Bétolaud, Paris, 1870.
- Id., *Œuvres morales*, 5 vol., trad. Dominique Ricard, id., 1844.
- Pseudo-Plutarque, *Opinions des philosophes*, in *Œuvres morales*, t. IV – Aetius, *Placita philosophorum*, in *Doxographi Graeci*, texte grec établi et traduit en allemand par H. Diels, Berlin, 1879.
- Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon*, 2 vol., trad. Béatrice Bakhouché, Paris, 2011.
- Philon d'Alexandrie, *De aeternitate mundi (De l'éternité du monde)*, trad. Jean Pouilloux, id., 1969.
- Id., *De opificio mundi (De la fabrication du monde)*, trad. Roger Arnaldez, id., 1961.
- Id., *De somniis (Des rêves)*, trad. Pierre Savinel, id., 1962.
- Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, 2 vol., trad. Séguier de Saint-Brisson, id., 1846. (Ecole platonicienne), *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponite – Témoignages et fragments*, édition, traduction et commentaire par François Lasserre, Naples, 1987.
- Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, éd. M.-O. Goulet-Cazé, Paris, 1999.
- Xénophane, Zénon d'Elée, Socrate, Platon, Eunape, Proclus, Olympiodore, *Fragments de philosophie ancienne*, trad. et comment. Victor Cousin, id., 1855.
- Les Présocratiques*, fragments et témoignages, éd. Jean-Paul Dumont, Paris, 1988.
- Les Mégariques*, id., éd. Robert Muller, id., 1985.
- Les Cyniques grecs*, id., éd. Léonce Paquet, Ottawa, 1995.
- Les Sceptiques grecs*, textes choisis, éd. Jean-Paul Dumont, Paris, 1996.
- Eckhart (Johann), *L'œuvre latine I – Commentaire de la Genèse, précédé des Prologues*, trad. Fernand Brunner, Paris, 2007.
- Descartes, *Œuvres philosophiques*, éd. Ferdinand Alquié, 3 vol., id., I (1976), II (1987), III (1983).
- Id., *Œuvres*, vol. X, éd. Ch. Adam et P. Tannery, id., 1986.

Id., *Exercices pour les éléments des solides*, texte latin établi, traduit et commenté par Pierre Costabel, id., 1987.

Id., *Etude du bon sens, La recherche de la vérité et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, texte établi et traduit par Vincent Carraud et Gilles Olivo, id., 2013.

Id., *Entretien avec Burman*, traduit et annoté par Jean-Marie Beyssade, id., 1981.

Id., *Premiers écrits, Règles pour la direction de l'esprit*, éd. sous la direction de J.-M. Beyssade et D. Kambouchner, *Cœuvres complètes*, tome I, id., 2016.

Id., *Discours de la méthode et Essais*, id., tome III, id., 2009.

Id. *Correspondance*, 2 vol., éditée et annotée par Jean-Robert Armogathe, *Cœuvres complètes*, tome VIII, id., 2013.

Pascal, *Cœuvres complètes*, éd. Louis Lafuma, id., 1963.

Id., *Cœuvres complètes*, t. I, II et IV, texte établi, présenté et annoté par Jean Mesnard, id., 1991.

Leibniz, *Cœuvres*, tome I, éd. Lucy Prenant, id., 1972.

Id., *Discours de métaphysique et autres textes – 1663-1689*, annoté et traduit par Christiane Frémont et Catherine Eugène, id., 2001.

Id., *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités*, introduit et annoté par Jean-Baptiste Rauzy, id., 1998.

Id., *Physique et métaphysique – opuscules de jeunesse*, trad. René Violette, Limoges, 2012.

Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, 1993.

Id., *Dissertation de 1770*, trad. Arnaud Pelletier, id., 2007.

Id., *Quelques opuscules précritiques*, trad. S. Zac, id., 1970.

Maine de Biran, *Commentaires et marginalia – dix-septième siècle*, *Cœuvres*, tome XI-1, id., 1990.

Frege (Gottlob), *Les fondements de l'arithmétique*, trad. Claude Imbert, id., 1969.

Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, t. 1, trad. P. Ricoeur, id., 1985.

Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, id., 1983.

Id., *La doctrine de Platon sur la vérité*, trad. A. Préau, et *Ce qu'est et comment se détermine la « phusis »*, trad. F. Fédier, in *Questions II*, id., 1979.

Wittgenstein, *Grammaire philosophique*, trad. Marie-Anne Lescourret, id., 1980.

ETUDES ET COMMENTAIRES

OUVRAGES

Harold Cherniss, *L'énigme de l'ancienne Académie*, Paris, 1993.

Marie-Dominique Richard, *L'enseignement oral de Platon*, id., 2006.

Aldo Brancacci, *Antisthène – Le discours propre*, id., 2005.

Jean-François Mattéi, *Platon et le miroir du mythe*, id., 1996.

Id., *Pythagore et les pythagoriciens*, id., 2001.

Id. (sous la dir. de –), *La naissance de la raison en Grèce*, id., 2006.

Edouard Des Places, *Etudes platoniciennes 1929-1979*, Leiden, 1981.

Id., *Syngeneia – la parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, 1964.

Id., *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* (in *Cœuvres complètes*, t. XIV), id., 2003.

Armand Delatte, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, Genève, 1999 (réimpression de l'édition de Paris, 1915).

Albert Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque des origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1906.

Collectif, *Platon*, Les études philosophiques, N° 3, juillet-septembre 1995.

Id., *L'interprétation ésotériste de Platon*, textes réunis et présentés par Luc Brisson, id., N° 1, janvier-mars 1998.

Jean-François Pradeau (coordination par –), *Platon – Les formes intelligibles*, Paris, 2001.

Luc Brisson, *Lectures de Platon*, id., 2000.

François Lasserre, *La naissance des mathématiques à l'époque de Platon*, Fribourg, 1990.

Enrico Giusti, *La naissance des objets mathématiques*, Paris, 2000.

Charles Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Naarden, 1969 (réimpression de l'édition de Strasbourg, 1948).

Gaston Milhaud, *Les philosophes géomètres de la Grèce – Platon et ses prédécesseurs*, Paris, 1900.

Maurice Caveing, *La constitution du type mathématique de l'idéalité dans la pensée grecque* : vol. 2 : *La figure et le nombre*, vol. 3 : *L'irrationalité dans les mathématiques grecques jusqu'à Euclide*, Lille, 1997 (vol. 2), 1998 (vol. 3).

Id., *Zénon d'Elée, prolégomènes aux doctrines du continu – Etude historique et critique des fragments et témoignages*, Paris, 1982.

Id., *Le problème des objets dans la pensée mathématique*, id., 2004.

Jean-Louis Gardies, *Du mode d'existence des objets mathématiques*, id., 2004.

Id., *L'organisation des mathématiques grecques de Théétète à Archimède*, id., 1997.

Id., *L'héritage épistémologique d'Eudoxe de Cnide – un essai de reconstitution*, id., 1988.

Collectif, *Mathématiques dans l'Antiquité*, textes réunis et présentés par Jean-Yves Guillaumin, Saint-Etienne, 1992.

Walter Burkert, *Lore and science in the ancient pythagoreanism*, Cambridge – Massachusetts, 1972.

Reynal Sorel, *Orphée et l'orphisme*, Paris, 1995.

Léon Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Hildesheim, 1998 (réimpression de l'édition de Paris, 1908).

Id., *Platon*, Paris, 1968.

Yvon Lafrance, *Pour interpréter Platon*, 2 vol., Saint-Laurent, 1994.

Reginald Hackforth, *The authorship of the platonic epistles*, Manchester, 1913.

Paul Tannery, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Paris, 1893.

Pierre Duhem, *Le système du monde*, t. I – *La cosmologie hellénique*, id., 1913.

Id., *Sauver les apparences*, id., 2003.

David Rabouin, *Mathesis universalis – L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes*, id., 2009.

Alain Boutot, *Heidegger et Platon*, id., 1987.

Victor Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, id., 1970.

Id., *Les dialogues de Platon*, id., 1971.

Id., *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, id., 2003.

G. Romeyer-Dherbey (sous la dir. de –), *Socrate et les socratiques*, id., 2001.

Jean-Luc Périllié (sous la dir. de –), *Platon et les pythagoriciens*, Bruxelles, 2008.

Id., *Oralité et écriture chez Platon*, id., 2011.

Michel Fattal, « Logos », *pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris, 2001.

Id. (sous la dir. de –), *La philosophie de Platon*, 2 tomes, id., 2001 (I), 2005 (II).

Monique Dixsaut, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, id., 2001.
 Id., *Platon*, id., 2003.
 Id. (sous la dir. de –), *Etudes sur La République de Platon – t. 2 : De la science, du bien et des mythes*, id., 2005.
 Id., *Platon et la question de la pensée – Etudes platoniciennes I*, id. 2000.
 Robert Muller, *Introduction à la pensée des Mégariques*, Paris-Bruxelles, 1988.
 Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Paris, 1968.
 Bertrand Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, De la philosophie, Protreptique)*, id., 1981.
 Pantelis Golitsis, *Les commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*, commentaire et choix d'extraits traduits, Berlin-New-York, 2008.
 Rémi Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, 2003.
 Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, id., 1972.
 Id., *Problèmes aristotéliens – philosophie théorique*, id., 2009.
 H.D. Saffrey, *Le « Peri philosophias » d'Aristote et la théorie platonicienne des Idées Nombres*, Leiden, 1971.
 Eric Robertson Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, 1995.
 Id., *Les Grecs et leurs croyances*, id., 2009.
 Jean-Pierre Luminet et Marc Lachièze-Rey, *De l'infini... mystères et limites de l'univers*, id., 2005.
 Roger Penrose, *Les deux infinis et l'esprit humain*, id., 1999.
 Françoise Monnoyeur (sous la dir. de –), *Qu'est-ce que la matière ?*, id., 2000.
 Françoise Balibar, Jean-Marc Lévy-Leblond, Roland Lehoucq, *Qu'est-ce que la matière ?*, id., 2005.

ARTICLES

Suzanne Mansion, *La critique de la théorie des Idées dans le « Peri ideôn » d'Aristote*, *Revue philosophique de Louvain*, t. 47, N° 14, p. 169-202, Louvain, 1949.
 Id., *Deux écrits de jeunesse d'Aristote sur la doctrine des Idées* (compte rendu de l'ouvrage de Paul Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg, 1949), *ibid.*, t. 48, N° 19, p. 398-416, id., 1950.
 Id., *L'objet des mathématiques et l'objet de la dialectique selon Platon*, *ibid.*, t. 67, N° 95, p. 365-388, id., 1969.
 A.E. Taylor, *Forms and numbers : a study in Platonic metaphysics (II)*, *Mind*, n° 36, p. 12-33, London, 1927.
 Francesco Fronterotta, *Une énigme platonicienne : la question des doctrines non-écrites*, *Revue de philosophie ancienne*, t. XI, n° 2, p. 115-157, Bruxelles, 1993.
 Pierre Hadot, *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide*, *Revue des études grecques*, t. 74, n° 351-353, p. 410-438, Paris, juillet-décembre 1961.
 David Rabouin, *La « mathématique universelle » entre mathématique et philosophie, d'Aristote à Proclus*, *Archives de Philosophie*, cahier 68-2, p. 249-268, id., été 2005.
 Bernard Vitrac, *La classification des sciences mathématiques en Grèce ancienne*, *ibid.*, p. 269-301.
 Id., *La définition V.8 des Eléments d'Euclide*, *Centaurus*, n° 38, p. 97-121, Copenhague, 1996.

- Id., *Les mathématiques dans le Timée de Platon : le point de vue d'un historien des sciences*, *Études platoniciennes*, n° 2, p. 11-78, Paris, 2006.
- Id., *Structure et genèse des Éléments d'Euclide*, in *Structure et genèse des Éléments d'Euclide*, p. 501-504, La Rochelle, 2009.
- F. Acerbi, N. Vinel et B. Vitrac, *Les prolégomènes à l'Almageste – introduction générale*, I-III, *Sciamus*, n° 11, p. 53-210, Kyoto, 2010.
- Michel Serfati, *La constitution de l'écriture symbolique mathématique – Symbolique et invention*, *Gazette des mathématiciens*, n° 108, Paris, avril 2006.
- Michel Federspiel, *Sur l'origine du mot « sêmeion » en géométrie*, *Revue des études grecques*, t. 105, n° 502-503, p. 385-405, id., juillet-décembre 1992.
- François Lasserre, *Nombre et connaissance dans la préhistoire du platonisme*, *Museum Helveticum*, n° 15, p. 11-26, Lausanne, 1958.
- Guy Donnay, *Le système astronomique de Platon*, *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 38, n° 1, p. 5-29, Bruxelles, 1960.
- André-Jean Festugière, *Les « mémoires pythagoriques » cités par Alexandre Polyhistor*, *Revue des études grecques*, t. 58, n° 274-278, p. 1-65, Paris, 1945.
- Franck Fischer, *La nature de l'objet dianoétique en « République VI » : bilan de l'interprétation contemporaine*, *Laval théologique et philosophique*, vol. 59, n° 2, p. 279-310, Québec, 2003.
- Aurélien Berra, *Pythagoras' Riddles – The use of the Pythagorean "Akousmata"*, in Cesary Galewicz, *Texts of power, the power of the text. Readings in textual authority across history and cultures*, p. 259-272, Cracovie, 2006.
- Paul T. Keyser, *Orreries, the date of [Plato] Letter II, and Eudorius of Alexandria*, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n° 80, p. 241-267, Berlin, 1998.
- Eugénie Vegléris, *Platon et le rêve de la nuit*, *Ktema*, n° 7 (année 1982), p. 53-65, Strasbourg, 1984.

BIBLIOGRAPHIE COMPLÉMENTAIRE DE L'ANNEXE

TEXTES

- Plutarque, *Les vies des hommes illustres*, 5 vol., trad. D. Ricard, Paris, 1844 (excep. t. V, 1830).
- Id., *Vies parallèles*, 2 vol., trad. Alexis Pierron, id., 1995-1996.
- Pseudo-Plutarque, *Vies des dix orateurs*, trad. Louis Gernet, id., 1923.
- Athénée, *Le banquet des sages (Les Deipnosophistes)*, 5 vol., trad. Lefebvre de Villebrune, id., 1789 (excep. t. V, 1791).
- Cicéron, *Œuvres complètes*, t. III et IV, trad. sous la direction de Désiré Nisard, id., 1840 (III), 1841 (IV).
- Id., *De la vieillesse*, suivi de *De l'amitié* et *Des devoirs*, trad. Charles Appuhn, id., 1933.
- Id., *De la nature des dieux*, id., 1935.
- Cornélius Népos, *Vies des grands capitaines*, trad. sous la direction de D. Nisard, id., 1850.
- Justin (historien), *Histoire universelle*, 2 vol., trad. Jules Pierrot, id., 1827.
- Elien, *Histoires diverses*, trad. B.-J. Dacier, id., 1827.
- Diodore de Sicile, *La bibliothèque historique*, 3 vol., trad. Ferdinand Hoefer, id., 1865.

Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, trad. Emile Saisset, Bar-le-Duc, 1869.
Id., *Quatre-vingt-trois questions*, trad. Augustin Devoille, id., 1867.
Id., *Contre les Académiciens*, trad. Adrien de Riancey, id., 1864.
Lactance, *Des institutions divines*, trad. J.-A.-C. Buchon, in *Choix de monuments primitifs de l'Eglise chrétienne*, Paris, 1882.
Didyme (grammairien), *On Demosthenes*, texte grec établi et traduit en anglais par Philipp Harding, Oxford, 2006.
(Auteurs grecs antiques), *Epistolographoi Hellênikoi – epistolographi graeci*, texte grec établi et traduit en latin par Rudolphus Hercher, Paris, 1873.
Philodème, *Academicorum philosophorum index Herculaneensis*, texte grec établi et annoté par Siegfried Mekler, Berlin, 1902.
Harpocraton, *Harpocratonis lexicon in decem oratores Atticos*, texte grec établi et annoté par Wilhelm Dindorf..., Groningen, 1853.
Souda, *Suda on line : byzantine lexicography*, texte grec établi et traduit en anglais par collectif, Lexington, 2001 – et *Suidae lexicon*, 5 vol., texte grec établi par A. Adler, Stuttgart, 1928-1938.