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 I

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

Résumé :

La connaissance implique une prédisposition à la connaissance, c'est-à-dire la possibilité de la relation entre un sujet (connaissant) et un objet (connaissable). D'un autre côté, il y a un état de fait, qui est la connaissance qui a lieu, de fait : la connaissance courante, ordinaire, toujours incomplète, à laquelle l'homme se trouve incessamment avoir accès ou être en train d'avoir accès. La connaissance véritable – pleine et entière – se trouve située à l'extérieur de ce domaine cognitif ordinaire ; extériorité qui implique une indisposition présente à y avoir accès. La connaissance mathématique est du premier ordre – et ce, éminemment, autrement dit, à la fois, en tant que meilleure connaissance possible et en tant que connaissance révélant, le mieux, au travers de son propre inachèvement, l'inachèvement de toute connaissance accessible (dont elle est constitutive ou auxiliaire). Du second ordre, est la connaissance eidétique (connaissance des Formes – *eidê*, *ideai* – autrement appelées Idées), qui est la connaissance du *réellement réel* (*ontôs on*) (dont l'objet, en sa saisie, ne peut que signer la réelle réalité de la connaissance elle-même). De son côté, la connaissance mathématique induit, en son inachèvement, la connaissance de son principe et élément, qu'est l'unité véritable (c'est-à-dire unique, indivisible et indifférenciée, et donc paradoxalement inconnaissable, en quoi, elle induit, elle-même, l'ordre de la connaissance véritable, qu'est l'ordre eidétique), unité censée trouver, dans l'ordre géométrique, son expression, en tant que mesure et élément communs à tout le mesurable (l'étendu) et, du même coup, à tout le dénombrable ; expression géométrique qui ne manque pas d'être problématique (aporétique), la grandeur demeurant, dans l'absolu, indéfinie, et toute grandeur étant divisible à l'infini, en grandeurs plus petites. Ainsi, se trouve attesté le fait que la disposition cognitive présente (ordinaire) est inéluctablement en deçà d'être disposition à la connaissance véritable, en ce que celle-ci devrait être notamment connaissance du principe, principe que nous pensons trouver désigné, chez Platon, sous l'expression « principe de la ligne », principe dynamique et actif, proprement non mathématique, toujours antérieur à quelque détermination (grandeur) – et, du même coup, à quelque dénombrement – que ce soit.

THE MATHEMATICAL OBJECTS IN THE PLATONIC THEORY OF THE KNOWLEDGE AND THE ACTION

Abstract :

The knowledge implies a predisposition to the knowledge, that is the possibility of the relation between a (knowing) subject and a (knowable) object. On the other hand, there is an established fact, which is the knowledge which has de facto place : the common, ordinary, always incomplete knowledge, to which the man is continuously to have access or to be having access. The real knowledge – full and whole – is situated outside of this ordinary cognitive domain ; exteriority which implies a present indisposition to have access there. The mathematical knowledge is of the first order – and it is true eminently, in other words, at the same time, as better possible knowledge and as knowledge revealing, best, through its

own incompletion, the incompletion of any accessible knowledge (whose it is constitutive or auxiliary). Of the second order, is the eidetic knowledge (knowledge of the Forms – *eidê*, *ideai* – otherwise called Ideas), which is the knowledge of the *really real* (*ontôs on*) (whose the object, in its grasp, can only sign the real reality of the knowledge itself). From her part, the mathematical knowledge leads, in its incompletion, the knowledge of its principle and element, that is the real unit (that is unique, inseparable and undifferentiated, and thus paradoxically unknowable, in what, it leads, itself, the order of the real knowledge, that is the eidetic order), unit supposed to find, in the geometrical order, its expression, as measure and element common to all the measurable (the extent) and, at the same time, to all the countable ; expression which does not miss to be problematic (aporetic), the size remaining, theoretically, indefinite, and any size being divisible in the infinity, in smaller sizes. So, is attested the fact that the present (ordinary) cognitive disposition is inevitably to be disposition to the real knowledge, in the fact that this one should be in particular knowledge of the principle, the principle which we think of finding indicated, at Plato, under the expression "principle of the line", dynamic and active, specifically not mathematical principle, always previous to any determination (size) – and, at the same time, to any enumeration – whatsoever.

Mots clés :

Matière, forme, grandeur, étendue, place, infini, principe de la ligne, élément, monade, dyade indéfinie.

Key words :

Material, form, size, extension, place (*khôra*), infinite, principle of the line, element, monad, undefined dyad.

Avertissement

Nous n'avons pas utilisé de sigles ni d'abréviations pour désigner les auteurs et les titres d'œuvres, sauf, dans de rares cas, lorsque le titre de l'oeuvre revient trop fréquemment et/ou est trop long, par exemple, pour Diogène Laërce : *Vies et œuvres*, au lieu de *Vies et œuvres des philosophes illustres*. Pour toutes les œuvres citées, le titre complet figure soit lors de sa première mention – notamment lorsqu'il n'est pas répertorié dans la bibliographie – soit dans la bibliographie. Pour les éditeurs, il en va parfois autrement. Ainsi, l'édition d'Adam et Tannery des œuvres de Descartes est notée d'un *AT* précédant le (ou les) numéro(s) de la (des) page(s), sans mention du volume ; celle de Rodis-Lewis des œuvres de Malebranche, d'un *RL* ; et celle de Tremesaygues et Pacaud de la *Critique de la Raison pure*, d'un *TP*.

Nous avons nommé tous les titres d'œuvres grecques ou latines, dans leur traduction française. Lorsqu'il nous est arrivé de les citer dans leur langue d'origine, c'est que nous donnons aussi leur traduction française, à un moment ou à un autre de notre étude.

Toutes les références aux *Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide* de Proclus indiquent les pages de l'édition de Paul Ver Eecke de 1948, qui ne contient que la traduction française effectuée par ce dernier, même si nous citons aussi le texte original grec établi par Godofredi Friedlein, en 1873, sous le titre *Procli diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*.

Faute de moyen informatique approprié, nous avons toujours cité le texte grec, dans sa transcription latine ; défaut qui, au demeurant, ne manquera pas de faciliter le rapport au texte original, pour des lecteurs peu ou pas familiers du grec.

TABLE DES MATIÈRES

TOME I :

Introduction 7

I – Mathématique et dialectique 32

1 – Relativement à l'être en soi 32

A – La connaissance et son objet 32

a – La fonction cognitive du nombre 32

b – Nombre et géométrie 62

c – Le nombre, entre théorie et pratique 67

B – L'objectivité mathématique 105

a – Objet et objet mathématique 105

b – L'évidence de l'objet mathématique 128

C – Intermédiarité et opérationnalité de l'objet mathématique 133

D – Visualisation et mathématisation du *noêma* 143

2 – Relativement au devenir 149

A – L'action et son effet 149

B – La *khôra*, domaine non mathématisable de l'objet mathématique 159

a – Le réceptacle et le matériau universels 159

b – *Khôra* et *topos* 194

C – Intermédiarité et immanence de l'objet mathématique 202

II – La Monade et la Dyade indéfinie 214

1 – Un principe hypo-eidétique 214

A – La Monade ou le paradigme impossible 214

B – La Dyade indéfinie, lieu et place de la connaissance 225

2 – Unité et étendue 251

A – Point, ligne insécable et unité par delà l'étant 251

B – Le théorème de Descartes-Euler et autres considérations géométriques et métaphysiques de Descartes, rapportés à la doctrine de Platon 282

III – L'ignorance de l'*eidos* ou l'achoppement mathématique de la connaissance 334

1 – Intelligibilité et Réalité 334

2 – La connaissance, entre médiation et assimilation 359

Conclusion 382

Figure géométrique de la note 533 386

TOME II :

***Annexe* : Arguments en faveur de l'authenticité des *Lettres II* et *VII* 387**

Bibliographie 520

Introduction

Aucun lecteur des dialogues de Platon ne contestera que la question de la pensée soit centrale, dans ces derniers. De même, aucun ne contestera qu'elle s'y déploie essentiellement comme le champ de la recherche de la vérité. La question qui ne manque alors pas de se poser est de savoir si ce champ trouve des limites, à savoir, d'une part, celles négatives ou celles positives, selon que la vérité serait atteinte ou ne serait pas atteinte, mais aussi selon que le champ serait, de lui-même, en mesure de se montrer complet ou incomplet, autrement dit en mesure de manifester ses limites comme étant constitutivement négatives ou positives, et, d'autre part, celles qui seraient en amont ou en aval du champ de la connaissance, à savoir, celles des principes de la connaissance (son départ) ou celles qu'est censé constituer l'objet même de la connaissance (son terme), sans que, paradoxalement, ces deux dernières sortes de limites ne puissent pas aussi n'en faire qu'une (d'où le dilemme censé avoir occupé Platon, de l'avis même d'Aristote – voir, infra, citation). En un mot, puis-je bien connaître le fondement, autrement dit la valeur, de ma connaissance ? Et ce que je suis censé devoir connaître, qui serait donc censé constituer une réalité en soi, n'est-il pas, de fait, une réalité séparée et originelle, qui ne peut pourtant éviter d'englober – du moins, ne peut éviter d'être prédisposée à englober, outre éviter d'être en droit de le faire – le connaissant et donc les principes mêmes de la connaissance, la manière même qu'a la connaissance d'advenir et de s'accomplir, en un sujet, sujet qu'on a finalement pas plus de raison de dire être distinct de la réalité en question que ne pas l'être ?

Si l'action d'apprendre (*mathêsis*) a lieu, il va de soi qu'elle porte sur quelque chose qui constitue un objet, autrement dit un être s'offrant comme distinct de l'agent cognitif ou, du moins, dont la connaissance (l'appréhension, la saisie) inclut, si ce n'est constitue, une distinction entre ce même agent cognitif et lui. Mais, d'un autre côté, la question est de savoir si le processus inductif, par lequel sont saisies des entités abstraites et générales (les *noêmata* – les concepts), censées s'identifier à – plus encore que représenter – des objets qui sont visés, d'emblée, par cette même induction [1] – des objets auxquels celle-ci prétend, d'emblée, tendre – aboutit, de ce fait même, d'une part, à la considération d'êtres en soi (supposés intelligibles) – les *ousiai* ou *eidê* (les Réalités ou Formes) – et, d'autre part, à la considération de la faisabilité des êtres dont l'existence serait censée participer de ces derniers, à savoir la faisabilité des êtres sensibles, voire des êtres intelligibles, dans la mesure où les *eidê* n'auraient fait qu'être présupposés intelligibles, puisque demeurant finalement inconnus. Se manifeste alors le dilemme inévitable relevé en *Philèbe* 27a, selon lequel *ce sont deux choses distinctes et non pas identiques que la cause et ce qui est au service de la cause pour venir à exister* (*allo ara kai ou tauton aitia t'esti kai to douleuon eis genesin aitia*) [2], dilemme tenant tout entier dans le fait que ce qui est engendré ne peut venir que de ce qui se trouve déjà exister, à savoir de ce qui se trouve préexister sous l'espèce de deux, si ce n'est trois, réalités pleines et entières,

[1] Concernant la nature de l'induction (*epagôgê* – voire *sunagôgê*), se reporter aux notes 69 et 71.

[2] cf. *Phédon* 99b et *Timée* 46c-e.

autrement dit autosuffisantes : une Forme [3] (un être en soi, occasionnellement modèle),

[3] Platon utilise indifféremment le mot *eidos* (*forme, aspect, ensemble des caractères* – pouvant être communs à plusieurs êtres, auquel cas, on traduit éventuellement par *espèce* ou *genre*) et le mot *idea* (au sens identique, auquel peut néanmoins être ajouté celui d'*apparence* – *idea* connotant sans doute moins l'être concret, l'être présent, si ce n'est l'être tout court, que ne le fait *eidos*) (Plus tard, probablement sous l'influence des aristotéliciens, Alcinoos fera un usage bien distinct des deux termes, en désignant, par le premier, la forme sensible inscrite dans la matière et, par le second, la réalité censée être intelligible – cf. *Enseignement des doctrines de Platon* VIII-IX – usage distinct dont il convient de ne pas oublier qu'il est absolument absent de l'œuvre de Platon, mais qu'il pointe, en maintes occurrences, dans celle d'Aristote ; ce qui, pour autant, ne signifie pas que, dans l'esprit de Platon, les deux termes étaient parfaitement synonymes, comme nous le verrons). En plus de faire sien l'usage traditionnel des deux termes, Platon les utilise indifféremment, pour nommer une réalité qui, bien que censée être étrangère au sensible et donc censée exister en soi (*auto to eidos – la forme en soi – Parménide* 134b) – autrement dit exister de façon pleine et entière, stable et permanente – réalité *toujours identique à elle-même, soustraite au devenir comme à la mort* (*aei tên autên kai mête genesin mête olethron prosdekhomenên*) (*Philèbe* 15b) – n'est pas, pour autant, assurément connue – en l'occurrence, comme étant pleinement et entièrement intelligible (considération intellectuelle – i.e. science – qui devrait elle-même exister en soi et être Forme – *to tês epistêmês eidos* – ibid. 134b – *science de ce qu'est la vérité – epistêmê tês ho estin alêtheia* – 134a). De l'avis unanime des auteurs de l'Antiquité s'étant exprimés sur le sujet, Platon est le premier à avoir effectué cet usage spécifique des deux termes – lesquels auteurs, d'ailleurs, lorsqu'ils sont latins, s'interrogent pour savoir comment les traduire, et donc sans doute aussi, pour une grande part, comment les comprendre... au point, notamment, d'aller jusqu'à se résigner à ne pas les traduire (cf. Cicéron, *Secondes Académiques* I, et Saint Augustin, *Questions* 46 – *Des idées*) (Kant admettra encore que l'on puisse s'interroger sur la signification que leur accordait Platon, mais tout en renonçant à le faire – cf. *Critique de la Raison pure – Des concepts de la Raison pure*, 2ème sec., TP 263). A l'occasion de cet usage spécifique, proprement platonicien, nous traduisons régulièrement le premier par *Forme* ou *Evident*, et le second par *Evidence* (ou *Forme*) (cf. infra) (et cela, notamment, pour éviter l'usage du terme *idée*, connotant trop *intelligible* – cf. note 101) – *eidos* dont nous tirons directement l'adjectif *eidétique* (*eidêtikos – propre à l'eidos* ; *évident* – vs. *eikonikos – propre à l'eikôn, à l'image* ; *représenté, copié*) pour qualifier *le réellement réel* (*to ontôs on*), autrement dit *la réalité* (*hê ousia*) existant *en soi et par soi* (*autê kath'autên*) (cf., supra, cit. *Philèbe*), c'est-à-dire existant au-delà et en dehors de la réalité mathématique (ou intelligible) et de la réalité sensible, toutes deux tributaires du milieu spatial, pour ne pas dire spatio-temporel (la *khôra*) (cf. *Parménide* 134b). Nous évitons ainsi, outre l'usage des termes *noétique* et *intelligible*, celui des termes *idéal* et *idéel* (cf. explication en II 1 B et note 101). C'est en nous appuyant sur la traduction que fait Heidegger des termes *eidos* et *idea* (cf. *Introduction à la métaphysique* II 1, IV 3 et *La doctrine de Platon sur la vérité*) – termes qu'il traduit indifféremment tantôt par *(das) Aussehend* (*l'ayant l'aspect* – littéralement *le montrant-(à-partir-)de-soi-même* – i.e. *le se-montrant*), tantôt par *(der) Aussehen* (*l'aspect* – lit. *le montrer-(à-partir-)de-soi-même* – i.e. *le se-montrer*) (a) – et, d'autre part, sur sa retraduction en français effectuée par G. Kahn et A. Préau, qui, par conformité à l'étymologie allemande, elle-même conforme à la grecque (les deux mots grecs étant issus du verbe *idein* signifiant *voir*), rend *das Aussehend* par *l'évident*, et *der Aussehen* par *l'évidence*, c'est donc en nous appuyant sur ces traductions successives, que nous traduisons parfois *to eidos* par *l'Evident* (b) – à savoir *l'évident essentiel* (i.e. celui de l'*autê kath'autên ousia* – cf. infra) – (en une traduction non exclusive de celle par *Forme*), et quasiment toujours *hê idea* par *l'Evidence* (*hê enargeia*) – à savoir *l'évidence essentielle* – (en une traduction, elle aussi non exclusive de celle par *Forme* ou par *Evident*, dans la mesure où il n'y a pas d'évidence sans évident, l'un et l'autre étant tout à fait impossibles à distinguer *évidemment* – cf. *Euthyphron* 6d – ce dont rend excellement compte Plotin, en *Ennéades* V 5 7, 1-16, où *la lumière – to phôs* – vaut pour *l'évidence* – et *la forme de la chose sensible – to eidos tou*

aisthêtou – ou *l'objet éclairé – to pephôtismenon* – valent pour *l'évident*), étant bien entendu qu'il s'agit d'évidence dans l'absolu et non relativement à l'âme humaine, en sa condition actuelle, condition en laquelle la *perception* (*aisthêsis*, *noêsis*) est inévitablement sujette à l'incomplétude et à l'instabilité des formes qui s'offrent à elle – dans le cas de la perception sensible (*aisthêsis*) aussi bien que dans le cas de la perception intelligible (*noêsis*) (cf. note 7 et II 1) – autrement dit, en laquelle elle se trouve sujette à la latence et/ou à la confusion des Formes. D'autre part, nous n'hésitons pas à identifier *Forme* (*eidos*, *idea*) et *Réalité* (*ousia*), à l'instar, considérons-nous, de ce que fait Platon. En effet, l'Evidence doit épuiser (i.e. contenir), sur le mode de l'évidence, ce dont elle est évidence, sans quoi elle n'en est pas l'évidence. Rien de l'*ousia* ne demeure latent. Son évidence la laisse sans rien recéler, sans rien occulter d'elle-même. D'ailleurs, le terme *ousia* ne désigne-t-il pas originellement et couramment, avant l'usage spécifique qu'en fait, là encore, pour la première fois, Platon, *les biens*, *la fortune*, autrement dit *la propriété* (*ta oikeia*), sens dont Platon a sans doute bien conscience d'hériter et d'user (cf. *Cratyle* 401c) ? Or, de quoi l'*ousia* sera-t-elle propriété sinon du Bien, qui se tient *par delà la propriété* (*epekeina tês ousias*) (*La République* 509b) et est *le plus lumineux de l'être* (*to tou ontos phanotaton*) (ibid. 518c), c'est-à-dire qui se tient comme propriétaire universel et exclusif mettant le mieux en valeur sa propriété, la révélant au mieux, lui permettant le mieux d'être elle-même (sens du mot *propriété – ousia* – et qualité du Bien que n'est pas pour infirmer *Philèbe* 61a et surtout 64c, où il est question de *se trouver désormais aux portes du bien et de la demeure où séjourne tout ce qui lui est apparenté – epi tois tou agathou nun êdê prothurois kai tês oikêseôs ephestanai tês tou toioutou*). Dira-t-on que l'intellect qui produirait pour lui-même ses propres objets (*noêmata*, *noêta*), produirait, du même coup, les *eidê*, leur garantissant ainsi leur pure évidence ? (cf. notes 98 et 120) Sans doute pas, dans la mesure où, sans perception (*noêsis*) qui s'y rapporte, la Réalité n'en demeure pas moins, en soi, évidente, autrement dit l'Evident même. L'Evidence est un absolu, c'est-à-dire qu'elle se passe de ce qui peut la voir. Ce qui est, d'ailleurs, déjà vrai, dans l'ordre purement sensible : Athènes serait-elle vidée de tous ses habitants, l'Acropole n'en demeurerait pas moins, en soi, évidente (Rappelons, au passage, que, en tant que participe substantivé du verbe *eidenai*, qui signifie *savoir* et qui est issu du verbe *idein*, qui signifie *voir*, le terme *eidos* signifie ou bien *ce qui est su ou vu* ou bien *ce qui peut être su ou vu*, dans la mesure même où, dans les deux cas, ce ne peut être que *ce qui se montre* – étymologie du mot *eidos* dont le texte latin de Calcidius laisse comprendre qu'elle avait été exposée par Théophraste – cf. *Commentaire sur le Timée* 266). Pour reprendre la distinction faite par Heidegger et que nous développons plus loin (en I 1 B), la Réalité est *constante* (*ständige*), c'est-à-dire qu'elle se tient en elle-même (et par elle-même : le Bien – *son* Bien – ne lui étant pas étranger, pas autre : pas de bien sans quelque chose qui soit bien – ce avec quoi, d'ailleurs, n'est pas incompatible, comme nous le verrons, notamment en II 2 A, l'assimilation du Bien à *l'acte d'être – to einai* – que pourrait bien avoir soutenu Platon, dans la mesure où cet *acte d'être* se trouve être aussi *l'agir pur – to energein katharon* – par lequel – voire aussi en lequel – advient immédiatement et incessamment – pour ne pas dire éternellement – *ce qui est – to on*) ; elle n'est pas *obstante* (*gegenständige*), auquel cas elle se tiendrait orientée vers autre chose (et comme par cette autre chose) (ce qu'elle ne peut, tout au plus, faire qu'occasionnellement, autrement dit accessoirement, à l'instant d'être considérée, à partir d'un domaine qui lui est étranger, autrement dit au gré d'une considération non proprement eidétique – du moins, à supposer qu'une telle considération soit possible concernant l'*eidos* lui-même – cf. Plotin, *Ennéades* V 3 8, 21-23), et il entre dans sa constance d'être évidente et, en outre, dans son évidence d'être parfaite, c'est-à-dire sans défaut ni excès (cf. note 98). Le Parthénon privé de toit ou ayant deux toits superposés manque d'évidence, autrement dit manque d'être le Parthénon, de même que manque d'évidence et de réalité n'importe quelle maison ainsi conçue ou fabriquée.

(a) Le terme *sehen* pouvant signifier *montrer* (*zeigen*), dans certaines occurrences, de même, d'ailleurs, qu'en français, *voir*, comme dans les expressions « Le ciel voit ses couleurs pâlir » ou

« La maison voit sa façade s'abîmer ». L'usage indifférent de *Aussehend* et *Aussehen* – autrement dit d'*eidos* et *idea* – (que l'on pourrait donc aussi traduire respectivement par *Se-voyant* et *Se-voir*) pourrait, malgré tout, n'avoir pas été celui de Platon, dans la mesure où la lecture de son œuvre ne rend pas improbable que le terme *idea* y ait été principalement assigné au Bien, quitte à ce que cela ait pu être fait parfois de façon implicite : soit au moment de faire ressortir l'unicité et la perfection (l'indépendance et l'exactitude) propres à chaque Forme (*eidos*) – ce dont le Bien est garant (principe et cause) – *idea* étant, dans ce cas, utilisé en lieu et place d'*eidos*, soit au moment de nommer d'autres « Formes » éminentes, comme celles du Beau et de la Vérité, en signifiant leur proximité ou quasi-similitude avec celle du Bien, ou encore la « Forme » de chacune des dispositions intellectuelles censées permettre d'approcher cette dernière et, ce faisant, d'approcher n'importe quelle Forme, afin, précisément, dirons-nous, de *se la mettre en évidence* (voir, entre autres, *La République* 507b et 517b-c, *Parménide* 132a, 132c et 135c et *Philèbe* 60d, 64a, 65a et 67a). L'*idea* est la simple manifestation (apparition), supposément intelligible, de l'*eidos* – lequel ne peut pas manquer d'être en soi manifeste, autrement dit ne peut pas manquer de l'*idea* elle-même.

(b) Traduit, en grec, d'abord par *to enargês* (*ce qui se montre, ce qui est visible* – étym. *en-argês* : *ce qui se tient dans la clarté*) – *enargês* dont, selon Sextus Empiricus, Théophraste aurait été le premier à faire le critère de la vérité (cf. *Contre les logiciens* I 218) ; ce que semble confirmer Cicéron, mais tout en reprochant au même Théophraste de n'avoir pas su dire en quoi consiste cet *enargês*, autrement dit de n'avoir pas su dire comment l'identifier (comment être sûr que ce qui paraît évident, autrement dit réel et vrai, ne soit pas faux, simulé, illusoire) (cf. *Premières Académiques* II 35 113 – cf. II 18 56-60) ; autant de témoignages qui laissent entendre que Théophraste jugeait avoir accès à un tel critère (en quoi, il pouvait être considéré comme en ayant été l'inventeur, sa façon de l'entendre n'ayant, au demeurant, sans doute pu qu'être difficilement tributaire de l'enseignement d'Aristote sur le critère de la vérité, critère qui s'y avère ambigu, comme pris dans l'alternative selon laquelle le vrai réside tantôt dans la pensée, qui attribue des prédicats à un sujet, tantôt dans la chose, qui, lorsqu'elle est composée, tient liés des accidents à une essence, et, lorsqu'elle est censée être incomposée, s'offre à être saisie, hors toute prédication, mais sans que soit finalement éclaircie la raison de cette dualité du critère, ni comment elle serait susceptible de se résorber en un même critère, car juger ou dire est toujours autre chose qu'avoir été disposé à être jugé ou dit, autrement dit qu'avoir été produit jugeable ou dicible, disposition que, paradoxalement, seul un jugement présent ou une parole présente pourrait identifiée ; enseignement aristotélicien dont on ne s'étonnera donc pas qu'il n'utilise pas la notion d'*enargês* et, corrélativement, ne livre pas le moyen de différencier l'évidence et l'illusion – cf. *Métaphysique* Θ10 – cf. ibid. E4 et K8), à la différence de Platon (dont il fut pourtant l'élève, selon Diogène Laërce – cf. *Vies et doctrines* V 36), qui, d'un même tenant, avait reconnu l'évidence comme critère de la vérité et l'impossibilité de s'assurer de cette même évidence (et qui, donc, pourrait avoir été le premier à avancer ce critère, si tant est qu'un chercheur de vérité l'ayant précédé eût pu faire autre chose que chercher sciemment l'évidence) (cf. *Théétète*, notamment 208c-210b, et note 7 d, pour d'autres références – cf. *Annexe*, note V) ; évidence en lieu et place de laquelle, lui, Platon, prônait le *vraisemblable* (*eikos*), à savoir, non pas ce qui est en mesure d'être jugé et identifié, à l'aune du *vrai* en soi – qui n'est autre que l'*évidence* – mais seulement à l'aune de *la cohérence et de l'exactitude du discours* (*homologoumenous logous kai apêkribômenous*) (*Timée* 29c) visant à dire le vrai ; en vertu de quoi, la vraisemblance ne pouvait que connaître une diversité et des degrés de réalisation (cf. ibid. 29c-d, 44c, 48d, 54a-b, 55d, 56a-b), si ce n'est un manque d'évidence propre, qui, finalement, pousse à *courir le risque* (*diakinduneuteon*) de l'affirmer vraisemblance (72d). Sur Théophraste et l'*eidos*, voir aussi infra. Au demeurant, on se rappelera ce qu'est, pour Descartes, l'évidence, qu'il assimile soit à l'*intuition – une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, représentation si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend*

(*Règle III* AT 368) – soit – ce qui est, d'ailleurs, censé revenir au même – à la *vérité* – à propos de laquelle, *quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire, si nous ne connaissions la vérité ?* (*Lettre à Mersenne du 16 octobre 1639* AT 596-597) – les deux approches étant unifiées dans *(la) règle générale, (selon laquelle) toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies* (y compris et d'abord l'existence du *cogito* et celle de Dieu, être parfait et infini, duquel seul *tout ce qui est en nous [nous] vient*, à nous qui sommes imparfaits et finis, à savoir, notamment, outre l'idée d'infini, celle de perfection, le contraire nous venant du néant, dans son effet purement négatif entamant l'effet divin) (*Troisième méditation* AT 27 – cf. *Discours de la méthode* IV AT 38) – *la connaissance claire (étant) celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif ; de même que nous disons voir clairement les objets, lorsque, étant présents, ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder ; et (la) distincte (étant) celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut* (*Principes* I 45). Règle générale qui laisse Leibniz insatisfait, *quant aux signes distinctifs et aux critères des idées et des connaissances*, la vérité n'étant, selon lui, atteinte que dans *l'idée claire, distincte, adéquate et intuitive*, quatre critères qui ne constituent jamais que quatre degrés d'un seul et unique critère, celui de la pleine et entière application de l'intellect à son objet : *[Une notion claire] est une notion qui suffit à la reconnaissance de l'objet qu'elle représente (...) [La notion] est distincte, quand je peux énumérer séparément un nombre de caractères suffisants pour distinguer l'objet des autres objets (...) Quand tout ce qui rentre dans une notion distincte est, à son tour, connu distinctement, autrement dit lorsque l'analyse est bien poussée jusqu'à son terme, la connaissance est adéquate ; et je ne sais si les hommes peuvent en donner un exemple parfait ; cependant la connaissance des nombres en approche fort (...) Quand une notion est très complexe, nous ne pouvons penser du même coup toutes les notions qu'elle renferme : quand cependant la chose est possible, ou du moins, pour autant qu'elle l'est, j'appelle cette connaissance intuitive (...) Toutes les fois où une connaissance adéquate est donnée, on a aussi une connaissance a priori de sa possibilité [et donc de sa vérité] ; car dans une analyse poussée jusqu'au bout, s'il n'apparaît aucune contradiction, la notion est assurément possible [et donc vraie] *. Mais si les hommes pourront jamais faire des analyses parfaites ; s'ils peuvent réduire leurs pensées, soit jusqu'aux premiers possibles, aux notions irréductibles ; soit (ce qui est équivalent), jusqu'aux attributs mêmes de Dieu sous leur forme absolue : causes premières et raisons dernières des choses, – je n'oserais, certes, pas l'arrêter maintenant* (*Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées – Œuvres*, p. 151-155 – cf. *Introduction à l'encyclopédie secrète*, in *Recherches générales*, p. 131-134).

* La vérité étant non seulement, sur le plan logique, inhérente aux principes du raisonnement analytique, mais encore, sur le plan ontologique, ce qui est principe de l'existence : *du fait qu'il existe quelque chose plutôt que rien, il y a, dans les choses possibles ou dans la possibilité même, c'est-à-dire dans l'essence, une certaine exigence d'existence, ou bien, pour ainsi dire, une prétention à l'existence, en un mot, l'essence tend par elle-même à l'existence* (*quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel (ut sie dicam) praetensionem ad existendum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam*) (*De l'origine radicale des choses* § 4) ; principe auquel seule la compossibilité est en mesure d'apporter une limite, quoique positive, puisque à seule fin d'amener à l'existence *ce qui a la plus grande perfection, c'est-à-dire ce qui enveloppe le plus d'essence* (note en marge de <*Sur les vérités premières*>, in *Recherches générales*, p. 448 – cf. <*Vingt-quatre thèses métaphysiques*>, ibid. p. 467-471). Qu'une notion en laquelle n'apparaît aucune contradiction soit assurément possible, et donc vraie, est ce qu'admettait déjà Descartes, à propos de la *conception [claire et] distincte*, dans ses *Lettres à Mersenne du 15 et du 30 septembre 1640* AT 181 et 191-192 et les *Réponses aux secondes objections* AT 117-119, voire dans la *Sixième Méditation* AT 62, *L'Entretien avec Burman*, texte 26, et les *Remarques que Descartes semble avoir écrites sur ses principes de la philosophie* – recopiées et intitulées par Leibniz – AT t. XI 654, trad. t. IX-2 361 ; et c'est ce qu'admettait aussi déjà, avant lui, Francisco Suarez

(1548-1617), qui appellait *essence réelle celle qui n'enveloppe en soi aucune contradiction et qui n'est pas une pure fiction de l'intellect* (*dicimus essentiam realem esse quae in sese nullam involvit repugnatiam, neque est mere conficta per intellectum*) *(...) (et) qui, par soi, est apte à être ou à exister réellement* (*esse quae ex se apta est esse, seu realiter existere*) (*Disputations métaphysiques* II 4 7). Mais là où Leibniz (et, semble-t-il bien, avant lui, Suarez lui-même) se trompe, c'est lorsqu'il admet que l'on puisse avoir des *notions enveloppant contradiction, [dont] on peut tirer à la fois des conclusions opposées, ce qui est absurde*, et de prendre comme exemple *le mouvement le plus rapide qui implique l'absurde (...) au premier abord il peut paraître possible que nous ayons l'idée du mouvement le plus rapide ; nous comprenons bien ce que nous disons ; et toutefois nous n'avons pas la moindre idée de l'impossible* (*Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées* – *Œuvres*, p. 153-154 – cf. *Lettre à la princesse Elisabeth de fin 1778*, § 7 – ibid. p. 130 – où les notions en question sont *[ce qu']on pense (...) [et] qui n'a point d'idée puisqu'elle est impossible* – cf. infra). Or, pour rester sur cet exemple, comme n'a jamais manqué d'en avoir conscience Platon, *le plus* est un infini et, du même coup, un indéfini, un incompréhensible, un imparfaitement concevable, si ce n'est un inconcevable ; il ne peut être séparé du *moins* ; penser *le plus*, c'est penser indifféremment *un moins que le plus, lequel est toujours moins que lui-même* (cf. *Charmide* 168b-c). Plutôt qu'elles ne renferment l'impossible, les notions (ou pensées) dont parle Leibniz sont donc elles-mêmes impossibles : dans l'absolu, il est impossible d'avoir une notion suffisante du *plus rapide* (A vrai dire, c'est ce qu'il n'est pas loin de reconnaître, en *Discours de métaphysique* XXV, quoiqu'il n'y soit, en définitive, toujours censé s'agir que de l'impossibilité contenue dans la notion, laquelle est alors privée d'*idée* – i.e. de *quelque forme permanente qui demeure lorsque nous ne la contemplons point* – ibid. XXVI – et non de l'impossibilité de la notion elle-même – i.e. de *la forme ou différence de notre pensée (...) expression qu'on conçoit ou forme* – dans la mesure où le contenu peut être *occultement impossible* – ibid. et XXVII – seule sa claire impossibilité impliquant celle de la notion, autrement dit son inexistence). En disant *le mouvement le plus rapide*, nous ne comprenons pas ce que nous disons, à l'instant même d'avoir l'idée du contradictoire, autrement dit de l'impossible. Descartes ne sous-entend pas autre chose, lorsqu'il affirme que *toute impossibilité, ou, s'il m'est permis ici de me servir du mot de l'Ecole, toute implicance* (état de ce qui implique contradiction) *consiste seulement en notre concept ou pensée qui ne peut conjoindre les idées qui se contrarient les une les autres* (*Réponses aux secondes objections* AT 119), autrement dit qui ne peut lui-même exister, en sa cohérence et son unité. Or, d'un autre côté, pour Descartes, Dieu lui-même, qui est infini – ce que n'aurait pas dit Platon, qui le pensait plutôt comme séparé, quitte à ce que cette séparation soit infinie et donc franchissable seulement par le dieu lui-même, toutes choses que n'était, d'ailleurs, pas sans admettre aussi Descartes – cf. *Lettre à Chanut du 1er février 1647*, § 10 – est *quelque chose de plus grand et de plus parfait que [ne sont toutes les perfections créées] (...) et il n'y a rien de plus grand que l'infini* (*Réponses aux cinquièmes objections – contre la Troisième Méditation* IV § 5) ; en quoi, il est incompréhensible et imparfaitement connaissable et concevable. Est-ce à dire qu'il est impossible et donc inexistant, soit parce qu'il renfermerait des qualités qui se contrediraient entre elles, que nous les connaissions toutes ou non, soit parce que sa consistance (essence) que nous serions censés connaître serait insuffisante ou excessive – voire, paradoxalement, les deux, comme ce serait justement le cas, pour ce qui est de son infinité – au regard de ce qu'exigerait l'existence ? Ce n'est pas le cas, puisque nous connaissons l'infini comme ce qui ne peut nous être donné à connaître que par l'infini lui-même. Ainsi, Dieu est-il connaissable et concevable, comme infini et créateur du fini, *autant qu'il suffit pour connaître qu'[il] est possible, et aussi que l'existence nécessaire lui appartient* (ibid. AT 119). Dieu et le *cogito* sont ce dont l'essence et l'existence nous sont le plus assurés, sans, pour autant, nous être compréhensibles ou parfaitement concevables, y compris pour ce qui est du *cogito*, que sa non-réflexivité empêche de se concevoir lui-même, et dont la substance sans l'attribut – qu'est la pensée – lui est plus inconcevable encore, à l'instant même où il ne lui est pas réductible, autrement dit ne lui est pas assimilable.

un matériau (*hulê*) [4] (inévitablement *place* – *khôra* – et pur *indéterminé* – *apeiron* [5])

[4] En ce qui concerne l'*espèce difficile et obscure* (*khalepon kai amudron eidos*) (*Timée* 49a) (a), qu'est la *khôra* – l'opposé de l'*eidos* (l'Evident) – Platon la présente en ces termes : *Toujours, elle reçoit toutes les choses* (*dekhetai aei ta panta*), *et jamais, en aucune manière, sous aucun rapport* (*pote oudamêi oudamos*), *elle ne prend une forme* (*morphên oudemian eilêphen*) *qui ressemble à rien de ce qui peut entrer en elle* (*oudeni tôn eisiontôn homoian*). *Par nature, elle se présente comme le porte-empreinte* (*ekmageion*) *de toutes choses. Modifiée* (*kinoumenon* – mue) *et pourvue de configurations* (*diaskhêmatizomenon*) *par les choses qui entrent en elle, elle apparaît, par suite, tantôt sous un aspect, tantôt sous un autre* (*phainetai de di'ekeina allote alloion*). *Les choses qui entrent en elle et qui en sortent* (*ta de eisionta kai exionta*) *sont des imitations de réalités éternelles* (*tôn ontôn aei mimêmata*), *des empreintes qui proviennent de ces réalités éternelles* (*tupôthenta ap'autôn*), *d'une manière qu'il n'est pas facile de décrire et qui suscite l'étonnement* (*tropon tina dusphraston kai thaumaston*) (ibid. 50b-c). Elle est *un réceptacle* (*hupodokhê*) *(…) absolument dépourvu des caractéristiques de toutes les espèces de choses* (*amorphon hapason eidê tôn ideôn*) *qu'elle est susceptible de recevoir par ailleurs (...) [elle demeure] étrangère à* (*ektos* – au dehors de) *toutes les formes* (*ta panta eidê*) (ibid. 50d-e) ; elle est *une espèce invisible* (*anoraton eidos*) *et dépourvue de figure* (*amorphon*) (cf. 50e : *to parapan skhêma ouden endelôn*), *qui reçoit tout* (*pandekhês*), *qui participe de l'intelligible, d'une façon particulièrement déconcertante* (*metalambanon aporôtata pêi tou noêtou*), *et qui se laisse très difficilement saisir* (*dusalôtotaton auto legontes*) (ibid. 51a) ; elle est un *genre d'être* (*genos*) – qui s'ajoute à l'*eidos* et à l'être sensible, dont elle est *le réceptacle et comme la nourrice* (*hoion tithênê*) (ibid. 49a) – *celui de la place sans cesse* (*tês khôras aei* – i.e. la place, en tant que, jamais, elle ne se laisse abolir par – résorbée en – ce qui l'occupe et donc en tant qu'elle est toujours place disponible pour autre chose), *qui n'admet pas la destruction* (*phthoran ou prosdekhomenon*) (cf. explication précédente – la place ne pouvant être réduite à rien, dans la mesure où elle n'est rien, à savoir, malgré tout, encore quelque chose – l'indéterminé pur qu'est l'espace absolu ou l'étendue pure, attribut de rien et elle-même sans attribut, et, de ce fait, non dimensionnée – quelque chose qui doit être pour être ce qui n'est pas déterminé, ou plus exactement pour être ce qui n'est pas la détermination ou le déterminant – cf. note 315 b* et **), *qui fournit un emplacement* (*hedran parekhon*) *à tout ce qui naît, une réalité qu'on ne peut saisir qu'au terme d'un raisonnement bâtard* (*hapton logismôi nothôi*) *qui ne s'appuie pas sur la sensation* (*met'anaisthêsias*) (b) ; *c'est à peine si on peut y croire* (*mogis piston*) (ibid. 52a-b). Il convient de noter que si, dans le *Timée*, la *khôra* est nommée *réceptacle* (*hupodokhê*), elle n'est jamais nommée *matériau* (*hulê* – i.e. matière), quoiqu'Aristote soutienne, par ailleurs, que *Platon affirme dans le Timée l'identité de la matière et de la place* (*tên hulên kai tên khôran tauto phêsin einai en tôi Timaiôi*) (*Physique* IV 2 209b11-12), et, de façon sans doute encore plus explicite, que *le participant est soit le grand et le petit, soit la matière* (*eite tou megalou kai tou mikrou ontos tou methektikou eite tês hulês*), *comme il est écrit dans le Timée* (*hôsper en tôi Timaiôi gegrapsen*) (ibid. 209b35-210a1) (cf. Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon* VIII 163 3 : *la matière qui reçoit tout – têi pandekhêi hulêi* – et le double témoignage contradictoire de Calcidius, en *Commentaire sur le Timée* 268 et 308), affirmations qui peuvent relever soit d'une simple interprétation du texte, peu scrupuleuse dans sa formulation, soit – voire aussi – d'une reprise du vocabulaire utilisé par Platon, dans ses *enseignements non écrits* (*agrapha dogmata*) (mentionnés, à la ligne 15), comme une lecture attentive (notamment au raisonnement et à l'intention de l'auteur) de la suite de la première citation (l. 12-17) autorise à le croire – et alors même que la mention du *mega kai mikron* (dont, en *Métaphysique* A7 988a25, Aristote nous dit que Platon l'identifiait à la *matière incorporelle – hulê asômatos* – autrement dit à la matière, plus encore que mathématique ou intelligible, absolument indéterminée, qui, selon le même Aristote, ne saurait constituer un *corps commun – sôma koinon* – cf. *De la génération et de la corruption* I 5 320b21-25 – cf. note 516) ne figure pas non plus dans le *Timée* que nous connaissons (Sur cette question, voir notamment la note 255 D, où, par ailleurs, on trouvera la citation intégrale du propos d'Aristote). S'il s'agit d'une simple interprétation, celle-ci s'avère néanmoins juste, un passage comme 50b-c (cité supra) indiquant incontestablement que la *khôra* est bien considérée comme matériau par Platon, voire, qui plus

est, considérée comme matière absolument indéterminée (i.e. absolument informe et illimitée) – celle-là même qu'Aristote nomme *matière première* (*prôtê hulê*), tout en l'admettant *inséparable [de ses attributs] selon le lieu* (*topôi ou khôristê*) (ibid. 320b24) (c) – raison, d'ailleurs, pour laquelle nous n'hésiterons pas à employer le mot *hulê* (outre, d'ailleurs, la locution *mega kai mikron* ou Dyade indéfinie) comme équivalent des mots *khôra* ou *hupodokhê*, en pensant ainsi synthétiser le propos de Platon. S'il s'agit d'une reprise du vocabulaire utilisé dans les enseignements non écrits, on peut penser que Platon y avait recours, afin de souligner la dimension matérielle de la *khôra*, le fait qu'elle constitue le substrat, autant que l'espace (la place), au moment où le cadre oral lui donnait toute liberté d'utiliser, probablement sur le mode expérimental (voire métaphorique ou approximatif), un terme propre au domaine sylvestre (le sens originel du mot étant *bois* – notamment *l'étendue forestière* ou *le bois de construction*, en quoi, le mot désigne aussi un *endroit*, un *territoire*, à la différence de *xulon*, qui ne fait que désigner *le morceau de bois* ou *le bois sur pied*) (le terme ne tardera pas à être aussi employé en rhétorique, pour signifier *lieu commun*, et en médecine, pour signifier *matériau dont la combinaison avec d'autres constitue le corps vivant* – cf. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque* II 1) – et, du reste, un terme dont l'usage pour désigner le pur indéterminé pouvait ne pas manquer de paraître abusif, si ce n'est en-dessous même d'être discutable (ce dont l'écrit – notamment dialogique et critique, comme celui de Platon – aurait présenté le désavantage de laisser la trace, telle une grave anomalie, une absurdité – sans compter qu'il n'est pas exclu qu'Aristote ait eu, sous les yeux, une version du *Timée* antérieure à celle que nous connaissons et que Platon aurait finalement jugé préférable de modifier), et ce, bien sûr, avant que cet usage ne soit finalement entériné (y compris et d'abord – quoique relativement – chez Aristote, lorsqu'il parle de *prôtê hulê*, expression qui, à vrai dire, pourrait bien, elle aussi, être issue de l'enseignement de Platon (d)). Il reste que le *Timée*, qui ne contient qu'une seule occurrence du terme *hulê*, en 69a, la contient au sens de *bois de charpenterie*, pour désigner analogiquement (et non métaphoriquement ou proprement, par effacement de l'analogie, comme le feront, où le font déjà, certains médecins de l'époque, quoique, en dehors de toute intention démiurgique), *les genres de causes constitutives* (*ta tôn aitiôn genê diulasmena*) (*servantes – hupêretousais* – 68e), les réalités élémentaires (les matériaux) (eau, terre, feu, air, léger, lourd, sons, couleurs, etc.) dont dispose le démiurge (du moins l'un de ses enfants, délégué démiurge), au moment d'agencer le corps humain ; en quoi, on reconnaît, somme toute, en cette *hulê*, la matière déterminée (et donc la place déjà occupée, i.e. elle-même déterminée, dans la mesure où les éléments, se plaçant les uns par rapport aux autres, déterminent réciproquement leur place) (matière et place déterminées, qui, néanmoins, n'infirment pas la présence concomitante et sous-jacente de la matière indéterminée et de la place inoccupée, dans la mesure où matière et place demeurent bien déterminées – ou occupées – extérieurement à elles-mêmes – cf. I 2 B a), matière déterminée qui est bien le sens premier du mot *hulê*, qui, comme nous l'avons dit, signifie *bois* (cf. aussi *Philèbe* 54b-c). Par ailleurs, on relèvera qu'un passage des *Lois* (705c) – d'ailleurs contenu dans un autre (704a-709c) riche en occurrences du mot *khôra* (le mot y étant notamment utilisé pour désigner l'emplacement de *la cité nouvellement née*, à savoir la cité dont *Les Lois* s'offrent comme étant la constitution – cf. *Timée* 23b et *Critias* 109c) – pourrait être révélateur du fait que Platon est généralement enclin à assimiler la *khôra* et la *hulê* (d'ailleurs, conjointement à distinguer la *khôra* et le *topos* – voir, à ce propos, I 2 B b). Il y est, en effet, question littéralement du *lieu de la place du bois propre à la construction navale* (*naupêgêsimês hulês ho topos tês khôras*) (Des Places traduit par *le sol de la région pour ce qui est du bois des constructions navales* ; Robin élude le mot *khôra* – qu'il traduit, ailleurs, par *pays* ou *contrée* – à moins que ce ne soit le mot *topos*, qu'il se contenterait de rendre, au travers de la proposition relative *dont il s'agit*, pour signifier que la place en question est précise, déterminée, circonscrite, au moment de traduire l'ensemble par *l'endroit dont il s'agit pour ce qui est du bois propre à construire les navires*, le mot *endroit* pouvant, en effet, traduire *topos* aussi bien que *khôra* ; Brisson et Pradeau, quant à eux, traduisent par *le sol du territoire pour ce qui est du bois nécessaire à*

la construction navale), ce qui signifie que le lieu, qui est toujours lieu de quelque chose (de déterminé), est, en l'occurrence, lieu de la place occupée (déterminée) par le bois (matériau), la place se trouvant, en quelque sorte, ainsi déterminée, sous l'espèce du matériau, autrement dit comme étant matériau, soit visible – i.e. tel ou tel (bois ou cuivre, etc.) – soit invisible – i.e. matière ou substrat du visible (visible qu'est le matériau du premier type, qui occupe et détermine celui du second type) – autrement dit comme étant à la fois l'un et l'autre, aucun des deux n'étant *évidemment* séparables.

(a) Ce qu'elle est, de nature, c'est-à-dire en soi, et non seulement sur le mode de son approche, à la différence de l'*eidos*, qui ne l'est que sur ce dernier mode. On pourrait même aller jusqu'à dire que la *khôra* est à la portée de l'homme – et pour cause, puisqu'elle est là même où il se trouve – mais qu'elle n'en demeure pas moins insaisissable, à savoir (en) retrait dans sa propre avancée sous le regard de l'homme, lequel regard est occupé par les formes sensibles (*aisthêta*) et les formes intelligibles (*noêmata*), alors que, de son côté, l'*eidos* est hors de portée de l'homme, c'est-à-dire en retrait du regard de l'homme dont l'avancée demeure dans son propre retrait, bien que ce même *eidos* demeure en soi parfaitement évident, à savoir l'Evident même.

(b) A savoir un raisonnement qui ne cherche pas à atteindre l'*eidos* (l'être réel) (lequel est comparé au *père* – *patêr* – ibid. 50d), auquel il n'est ni relié, ni reliable, directement, mais qui, partant de l'hypothèse que celui-ci est représentable (*eikonikos*), déduit l'existence d'un emplacement de la représentation : un pur réceptacle totalement indéterminé et irréductible, pour la représentation (*noêma*) duquel, la sensation n'est d'aucune aide, réceptacle qui est, en soi, condition d'effectuation de toute représentation (sensible ou intelligible). Interprétation qui, à vrai dire, n'est pas sans recouper celle de Simplicius, pour qui le *raisonnement bâtard* que Platon applique à la *khôra* n'est autre que le *raisonnement par analogie* qu'Aristote applique à la matière, même si, chez le premier, le propos est censé relever de la métaphysique, alors que, chez le second, il est censé relever de la physique (cf. *Commentaire sur la Physique* 226 25-29 et 227 10-18) – le propos d'Aristote visé par Simplicius étant le suivant : *La nature qui est sujet, elle est connaissable par analogie* (*hê d'hupokeimenê phusis epistêtê kat'analogian*) *: en effet, le rapport de l'airain à la statue, ou du bois au lit, ou en général de la matière et de l'informe à ce qui a forme* (*hôs gar pros andrianta khalkos ê pros klinên xulon ê pros allo ti tôn ekhontôn morphên hê hulê kai to amorphon ekhei*), *tel est le rapport de la matière à la substance, à l'individu particulier, à l'être* (*outôs autê pros ousian ekhei kai to tode ti kai to on*) (*Physique* I 190b7-14).

(c) Voir les références au texte d'Aristote, à fin de la note 277. Ainsi comprise, la matière s'assimile au pur indéterminé (*apeiron*), dont il n'est pas faux de dire qu'il subsiste en soi et par soi, qu'il est substance, contrairement à ce que pense Aristote (cf. *Physique* III 4 203a4-16 et 5 204a8-34 et *Métaphysique* K10 1066b1-21), mais, à vrai dire, aussi, de dire qu'il existe toujours occupé, toujours déterminé, quoique extrinsèquement, à savoir justement par sa propre divisibilité (*diaireton*) (Sur l'impénétrabilité de l'étendue par elle-même, voir II 2 B) (divisibilité dont Aristote pense pouvoir faire un argument pour réfuter sa substantialité, alors que, pour cela, d'une part, il élude l'argument platonicien selon lequel les figures – finies et divisibles – demeurent extérieures à leur propre domaine – cf. *Timée* 50e – qui ne peut donc être touché par leur division, et que, d'autre part, étrangement, il admet, par ailleurs, et ce, à juste titre, que nombres et figures existent en puissance, là où un intellect les découvre, les actualise... où, si ce n'est en l'*apeiron* pur ?... c'est-à-dire en ce qu'il parvient, d'ailleurs, lui-même, à nommer, en d'autres endroits, *matière intelligible*, *matière mathématique* ou encore *matière des objets mathématiques* – cf. *Métaphysique* A9 992b1-3, Z10 1036a8-13, H6 1045a30-b1 et K1 1059b15) (cf. note 100 e**) ; laquelle divisibilité, d'une part, en tant que potentialité – et donc en tant qu'absence de manifestation propre – ne se distingue paradoxalement pas du substrat (lequel, du reste, en soi, demeure bien indivisible, autrement dit

n'étant substrat que parce qu'indivisible), et, d'autre part *, en tant qu'actualisée (i.e. en tant que division), constitue le produit de l'interférence du substrat avec l'*eidos*, produit qu'est l'objet mathématique, lequel se trouve dimensionner l'espace, autrement dit, donner de l'extension au substrat, pour ne pas dire se trouve les amener tous deux à exister, quoique en tant qu'inatteignables et non évidents, par eux-mêmes (comme nous en rendons compte, en II 2 B) ; outre que, par la suite, ce même *apeiron* est occupé et déterminé par les éléments sensibles (*stoikheia*, *morphai*), qui ne sont autres que des associations (agrégations) de copies d'objets mathématiques, ayant lieu en dehors de la région intelligible de la *khôra* – région dont il convient bien d'admettre l'existence, comme nous le verrons, bien que Platon n'en fasse jamais de mention explicite (la raison pouvant en être, d'ailleurs, que la *khôra* intelligible n'est jamais, de fait, que celle en laquelle Platon effectue ses propres conceptions).

* Les deux étant simultanés, dans la mesure où il n'y a pas lieu de distinguer le possible et le réel, le divisible et le divisé, leur différence se révélant inexistante, à l'instant où elle se résorbe paradoxalement dans l'identité de leurs mises au jour respectives. Au passage, on notera qu'Aristote se trompe encore, en soutenant que l'objet mathématique n'est pas divisible, mais que l'est seulement le domaine auquel il s'applique ou dans lequel il se tient. En effet, seul objet mathématique à être indivisible, le point (*stigmê*) est aussi seul à être parfaitement inexistant, puisque absent de la *khôra* (i.e. irreprésentable). Comme il l'indique lui-même, le point, c'est ce qui n'a ni lieu (*topos*) (limite enveloppante) – n'ayant pas de limite intrinsèque, il ne peut en avoir d'extrinsèque (selon sa conception même du lieu) – ni place (*khôra*) (étendue) (cf. *Physique* IV 1 209a7-12 et VI 1 231a26-28). Pour autant, dira-t-on que, selon ce que nous considérons être la conception platonicienne du lieu (assimilé purement et simplement à *l'être – to on*) (cf. I 2 B b), le point a lieu (existe), au-delà de la *khôra* ? La réponse est certainement négative, dans la mesure où, ne pouvant cesser d'être une conception mathématique, qui, du reste, implique sa propre représentation abusive dans l'espace (sous la forme de l'intersection de deux droites, elles-mêmes abusivement représentées, puisque, en réalité, sans largeur), le point (assimilable à l'unité arithmétique – hormis par la fonction) est cet objet mathématique paradoxal qui, en tant que pseudo-réalité spatiale, vaut, au sommet du processus dialectique, l'abandon du domaine mathématique et l'inaccessibilité du domaine eidétique – inaccessibilité que, en tant que prétendu minimum de grandeur, voire réduction à l'infini (tous deux impliqués par sa propre représentation), il ne fait qu'indiquer (pointer) – et domaine eidétique que, évidemment, il ne peut remplacer ou, plus exactement, dont il ne peut tenir la place, inexistante, qui plus est, alors qu'il n'en a pas lui-même (en tant qu'il est point réel et non représenté ou non spatialisé), *eidos* et *point* se confondant alors paradoxalement en une même présence négative de ce qui n'a pas de place : tout ceci, à l'instant où, comme au travers de lui – représenté, à savoir dont la réduction est soit comme momentanément arrêtée, soit en cours, à l'infini – c'est encore la place entière qui voudrait être celle du réellement réel (la réalité eidétique).

(d) Quoiqu'il ne soit pas, non plus, radicalement exclu qu'elle soit issue de l'enseignement de Pythagore, tout comme, d'ailleurs, le serait, du même coup, l'usage du mot *hulê* pour désigner la matière en général, Jamblique nous rapportant, en effet, à propos du Samien, qu'*il considérait que [le cèdre, le laurier, le cyprès, le chêne et la myrrhe] était la première semence de la nature humide, la nourriture de la matière première, la plus commune* (*tautên prôtên gonên tês hugras phuseôs, kai trophên tês prôtês kai koinoteras hulês hupolambanôn*) (*Vie de Pythagore* 154), ce qu'on rapprochera de *Timée* 52d, où la *khôra* est dite *la nourrice du devenir, qui était mouillée, qui était embrasée et qui recevait les formes de la terre et de l'air* (*tên geneseôs tithênên hugrainomenên kai puroumenên kai tas gês te kai aeros morphas dekhomenên*) et qui, donc, avant de pouvoir nourrir, pourrait avoir dû elle-même se nourrir des quatre éléments, à propos desquels, Aristote affirme, quoique assez confusément, que tous se retrouvent dans le bois (cf. *Météorologiques* IV 7 384b15-16 et 10 388a30-32 et *Traité du ciel* III 3 302a20-23), comme l'admettait déjà Empédocle, qui, au demeurant, tenait les arbres pour les

(occasionnellement à modeler ou informer) et un agent (occasionnellement modeleur ou informateur, autrement dit censé pouvoir aussi agir autrement qu'en modelant ou informant) ; dilemme qui, dans l'ordre de la connaissance – lequel est établi, à l'exact rebours de celui de la génération – se traduit, outre par le fait que la connaissance inductive – en soi action – n'atteint pas l'*eidos* (l'Evident, la Forme, l'être en soi ou réel), par le fait qu'elle tend à laisser, derrière elle, un indéterminé, un impensable, tel un rejet ou résidu, à savoir le milieu spatial (si ce n'est spatio-temporel) (la *khôra*) ; lequel, en tant que réceptacle et matériau, constitue pourtant l'un des principes de la génération (*genesis*) et de la production (*poiêsis*), principe que l'on devrait donc pouvoir connaître positivement, bien que, précisément, à l'instant même où on tend à l'abandonner, comme une donnée négative, comme un être qui consiste paradoxalement à *n'être pas* (*ouk einai*)... mais, à vrai dire – et ce n'est pas le moindre des paradoxes – sans que cet abandon ne constitue un défaut, eu égard à la connaissance de l'être en soi (l'être réel, l'*eidos*), soustrait au devenir et, à ce titre, soustrait à la déficience (immanente à la *khôra*), mais alors même que, pour autant – nouveau paradoxe – ce même abandon n'assure pas l'accès à l'être réel, dépourvu de matérialité et, de ce fait même, inconnaissable.

Ainsi, porté à délaisser ce qui s'annonce comme un échec caractérisé et inéluctable – une perte en amont aussi bien qu'en aval (perte qui n'est d'ailleurs pas sans coïncider avec le témoignage d'Aristote, selon lequel *Platon était, à juste titre, embarrassé par la question [de la différence entre les raisonnements qui partent des principes et ceux qui remontent*

---

premiers vivants à avoir été engendrés (cf. Aetius, *Opinions des philosophes* V 26 et Pseudo-Aristote, *Des plantes* 817b35, où le nom d'*Abrucalis* désigne très probablement l'Agrigentin), et qui, selon divers témoignages, avait été l'élève de pythagoriciens (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* VIII 43, 50 et 54-56, Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* X 14, Jamblique, *Vie de Pythagore* 104 et *Souda*, Adler E 1002 et T 481). Pour autant, il n'est pas impossible que la doxographie qu'est censé nous fournir Jamblique ne soit que la reprise d'un faux témoignage dont Aristoxène de Tarente – dont l'ardente hostilité au platonisme était proportionnelle à son ardeur à promouvoir le pythagorisme – aurait été l'auteur (certains éléments de la doctrine platonicienne ayant été alors indûment transférés sur le compte de Pythagore – ce qu'avait, d'ailleurs, pu faire aussi Speusippe, dans son exposé de la doctrine pythagoricienne, quoique, de son côté, sans doute plutôt par facilité, si ce n'est par pur et authentique syncrétisme – cf. Pseudo-Jamblique, *Théologoumènes arithmétiques* 82 sq. – tous deux donnant ainsi le départ d'une tradition qui allait aboutir, outre à une doxographie frelatée du pythagorisme, au néo-pythagorisme), Aristoxène dont on sait qu'il fut l'une des principales sources à laquelle puisa Jamblique, pour écrire sur Pythagore.

[5] Le terme *apeiron* devant être compris comme désignant l'*indéterminé*, aussi bien pour ce qui est de la quantité (ce que dit bien, avant tout, le terme *apeiron* – illimité, infini) que pour ce qui est de la qualité ou de l'essence (ce que dit au mieux le terme *aoristos* – indéfini, indéterminé). Dès l'instant où on limite, en partie, l'espace pur, en soi infini – autrement dit le vide, qui n'est même pas dimensionné (sans haut, ni bas, etc.) – au moyen d'une figure, on le change, du même coup, quant à l'essence ; mieux, on lui confère, pour la première fois, une essence, celle d'être l'espace dimensionné, dans la mesure où, désormais, se trouve, en lui, une présence dimensionnante. Sur cette question, de prime abord, pas évidente, voir II 2 B. Du reste, notons que cette conception de l'*apeiron* n'est pas sans trouver un complément dans la réduction – voire assimilation – cartésienne des qualités physiques aux simples figures, grandeurs et mouvements (cf. note 632).

aux principes] et recherchait si la marche à suivre est de partir des principes ou de remonter aux principes (*eu gar kai ho Platôn êporei [hoti diapherousin hoi apo tôn arkhôn logoi kai hoi epi tas arkhas] kai ezêtei, poteron apo tôn arkhôn ê epi tas arkhas estin hê hodos*) [6] – on est, du même coup, porté à chercher à saisir un principe commun au monde des *eidê* (supposé intelligible) et au monde sensible, en somme, un principe universel, par lequel, leur communauté, voire leur unité (en fait, la réduction ou résorption du second dans le premier), serait établie, sur le plan de la connaissance (*gnôsis*) aussi bien que sur celui de l'action proprement dite (*praxis*)...[7] mais ceci, au risque de le faire présomptueusement,

[6] *Ethique à Nicomaque* I 2 1095a30-b1. A quoi n'est pas sans faire écho le propos suivant de Pascal : *Je m'arrête à l'unique fort des dogmatistes qui est qu'en parlant de bonne foi et sincèrement on ne peut douter des principes naturels. Contre quoi les pyrrhoniens opposent, en un mot, l'incertitude de notre origine qui enferme celle de notre nature. A quoi les dogmatistes sont encore à répondre depuis que le monde dure* (*Pensées* 131, § 4-5).

[7] Sur ce terme de *praxis*, voir la précision importante, en note 214. – Contrairement à nombre de ses commentateurs postérieurs (cf. notamment Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi* 15-16, Plutarque, *Isis et Osiris* 373b, Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon* 156 11 et Plotin, *Ennéades* II 4 4, 8), Platon n'utilise, à aucun endroit de ses écrits, les expressions *monde intelligible* et *monde des Formes*, mais parle, tout au plus, une fois, en *Philèbe* 64b, d'*une sorte de monde incorporel* (*kosmos tis asômatos*) *appelé à gouverner comme il convient un corps animé* (*arxôn kalôs empsukhou somatos*), en désignant par cette formule le *discours semble-t-il achevé* (*ho logos apeirgasthai phainetai*) de Socrate, discours portant sur le mélange (*mixis*) des genres de la limite (*peras*) et de l'illimité (*apeiron*) et censé avoir établi les principes de *la découverte de ce qu'est naturellement le bien en l'homme comme dans la nature et de la prédiction de ce qu'est sa Forme* (*mathein ti pote en t'anthrôpôi kai tôi panti pephuken agathon kai tina idean autên einai pote manteuteon*) (ibid. 64a) (cf. *Phèdre* 264c et note 100 d) – où l'on admettra combien l'expression *monde incorporel* (à coup sûr, synonyme de *monde intelligible*) vaut donc au second degré : il ne s'agit que d'avoir exprimé les conditions d'un *monde intelligible*, lequel, qui plus est, contient inévitablement le genre de l'*apeiron* – autrement dit, en l'occurrence, celui de *la matière intelligible*, la matière étant nécessaire à tout *kosmos*, qui est, par définition, *arrangement* et, du même coup, *embellissement* ou *ornement* (sous-entendu de quelque chose, qui en est le substrat quelque peu déterminé, sans quoi un *arrangement* ou un *embellissement* ne peuvent y avoir lieu) (le mot *kosmos* disant *ordre* et, en un second sens, *ce qui est mis en ordre*) (cf. Plotin, *Ennéades* II 4 4, 9-11, rectifié par III 6 11, notamment l. 15-29, plus conforme à la matière absolue, à savoir indéterminée ; et Calcidius, *Commentaire sur le Timée* 278 et 331) – ce qui suffit à prouver que ce monde ne peut pas être confondu avec la réalité eidétique, proprement immatérielle et inévitablement objet d'une *prédiction* ou *conjecture* (*manteuteon*), et non d'une connaissance ou découverte. D'un autre côté, Platon utilise l'expression *monde visible et tangible* (*kai horatos haptos kosmos*) (*Timée* 31a) (a), autrement dit l'équivalent certain de *monde sensible*, monde qui, au demeurant, est *le monde engendré* (*ho genomenos kosmos*) (ibid. – cf. 28b-c) (engendré comme l'est, d'ailleurs, à sa façon, *le discours semble-t-il achevé* de Socrate déjà mentionné), dernière précision qui, en contrepartie, laisse éventuellement supposer l'existence d'un *monde inengendré et intelligible*, que l'on peut, d'ailleurs, reconnaître, outre sous l'appellation de *monde incorporel* déjà mentionnée, sous l'appellation de *vivant intelligible* (*noêton zôon*) *[qui] tient enveloppé en lui-même (...) tous les vivants intelligibles* (à savoir, censément tous les *eidê*, quoique plus probablement leurs simples représentations noétiques, en l'intellect démiurgique lui-même) et que le démiurge prend pour modèle, lorsqu'il crée le monde sensible, *vivant unique et visible* (ibid. 30c sq. – cf. 28a-b). Du reste, ce cantonnement à ne parler que de *monde sensible* peut s'expliquer de la manière suivante : ce qui fait un monde (*kosmos* – terme traduisible aussi par *univers*) est son agencement et sa cohérence intrinsèques, et, du même coup, sa suffisance (sa plénitude et son entièreté), autrement dit sa totalité (*ta panta*)

exclusive, qui est solitude absolue (cf. ibid. 33a-d – ce que signifie immédiatement le terme *to pan* – l'univers, le tout – lui aussi traduisible par *monde* ou *univers*) – intuition que l'on retrouve plus ou moins sous-jacente à l'argument développé en 31a-b (du reste, proche de celui du *troisième eidos* développé en *Parménide* 132a-133a et *République* 597c), selon lequel le Vivant en soi, qui est aussi *vivant complet* (*pantelês zôon*), ne peut avoir son double de même nature, lequel ne manquerait pas d'être principe (partiel) d'une seconde « copie » (ou seconde dualité) ; sans quoi, simultanément, il aurait aussi son « triple », englobant rétroactivement les deux premiers modèles (à savoir lui-même et son double), sur le mode de la similitude totalisante, auquel cas, toute copie du Vivant en soi devrait être copie du troisième (et unique) (troisième dont, d'ailleurs, on ne parviendrait pas à décider s'il est un composé éternel des deux premiers ou un être initialement simple et secondairement dédoublé, du fait de sa reproduction, à son propre rang (b)) (cf. l'écho de cet argument, en *Timée* 55c-d – cf. Aristote, *Du ciel* I 9). Or, à vue humaine, seul l'ensemble des êtres sensibles et des êtres intelligibles (à savoir intelligés) est en mesure de constituer la totalité (c), puisque, d'une part, le modèle (i.e. l'*eidos*) sur lequel s'est réglée l'action du démiurge demeure inconnu (*agnôston*), autrement dit, de fait, exclu du réel que l'homme est en mesure de considérer – la *noêsis* se révélant ainsi sans objet identifié ou avéré, hormis l'objet mathématique (et, plus largement, hormis tout objet mathématisé ou mathématisable et, en cela même, intelligible), et, du même coup, tout juste bonne à produire pour elle-même ses propres représentations (*noêmata*, *epinoiai*) d'un Réel supposé – et puisque, d'autre part, le démiurge a attribué au monde une âme en mesure (en fait, relative – cf. notes 114 et 255) de prendre le relais de son action stimulatrice, régulatrice et conservatrice, bien que cette âme demeure aussi, par nature, principe de connaissance (*gnôsis*) et donc de rapport intelligible (*noêsis*)... à un intelligible (*noêton*) – ce qu'elle est aussi dans sa version individuelle, autrement dit chez l'homme. Paradoxalement, on est ainsi amené, d'une part, à situer l'*intelligible*, qui est un *invisible* (hormis, dans une certaine mesure, au travers du ciel), au cœur du *visible*, en somme comme étant constitutif du *kosmos*, voire comme lui étant consubstantiel (du reste, le *kosmos* n'étant reconnu pour ce qu'il est, c'est-à-dire agencement, qu'à l'instant même où il l'est intelligiblement, autrement dit qu'à l'instant même où il est reconnu intelligible), et, d'autre part, éventuellement (comme nous pensons que Platon le fait), à ne faire que supposer que l'*eidos* (la réalité eidétique) soit intelligible, en le situant en un au-delà imperceptible (*anoratos*) (cf. entre autres, III 1). On pourrait alors dire que l'existence de ce modèle et de l'action divine qui lui est liée (démiurgie) est l'objet d'une croyance (*pistis* – foi) plutôt que d'une connaissance, chez l'homme, une croyance absolument nécessitée – en quoi, on peut voir un paradoxe – par l'intelligence et la raison humaines se posant inévitablement la question de l'origine radicale et celle d'un ordre parfait de l'être et de l'action. A l'appui de cette considération, on notera que, en *Hippias Majeur* 300c, du fait même qu'*(il se) défie* (*apistô autois*) du produit de l'induction censée viser un *eidos*, pour la raison qu'*(il) risque de <ne faire que> croire voir quelque chose qui est de cette façon* (*kinduneuô dokein men ti horan outôs*) – quelque chose de commun à plusieurs représentations (*eikasiai*, *noêmata*) – et qui, au demeurant, *n'apparaît pas* (*ou phantazetai*) à son interlocuteur, Socrate est sur le point d'y ajouter foi ; que, en *République* 517b, son âme s'oriente et chemine vers un lieu contenant *l'objet de (son) espérance* (ou *attente*) (*hê emê elpis*) (cf. II 1 B) ; que, en 533a, l'induction lui semble aboutir à une vision unique et déterminée, de l'existence de laquelle il déduit qu'*il doit bien y avoir quelque chose de ce genre à voir* (*toiouton ti idein*) (id.) ; et que, en 534c-d, il sous-entend que le lieu éminemment propice à la considération de l'*idea* du Bien et, par conséquent, à celle des *eidê* eux-mêmes, n'est ni plus ni moins que chez Hadès, c'est-à-dire dans le lieu auquel on accède après la mort ; nonobstant que, en *Phédon* 84a-b, il se contente d'affirmer que, après la mort, l'âme s'est débarrassée des *maux de la condition humaine* (*tôn anthrôpinôn kakôn*), qui risquaient, jusque-là, d'entraver sa *contemplation du vrai, du divin et de ce qui n'est point objet d'opinion* (*to alêthes kai to theion kai to adoxaston theômenê*) (cf. 66d-67b). De la sorte, la lecture notamment des livres VI et VII de *La République* (paradigme de la ligne (d) et allégorie de la caverne) – notamment si on la

rapporte à celle de l'ensemble des dialogues, tous foncièrement aporétiques (qui plus est, quant à la recherche de définition d'un universel) – n'interdit pas de penser, bien plus, incite à penser que Platon y pose ce qu'il convient de nommer un objet de foi rationnelle, à savoir l'existence d'un ailleurs et d'un autrement parfaits, celle du *réellement réel* (*ontôs on*) : le Bien et ce dont il détermine l'existence (*einai*) et l'essence (*ousia*) éternelles. Ainsi, face à *la propriété* (*dunamis*) *que possède toute l'étude théorique des sciences* (*hê pragmateia tôn tekhnôn* – le système des sciences – à savoir la mathématique) *(...) d'amener ce qu'il y a de meilleur dans l'âme à monter vers la contemplation de ce qu'il y a de plus excellent dans la réalité* (*epanagôgên tou beltistou en psukhêi pros ten tou aristou en tois ousi thean*), Socrate précise que, s'il *admet qu'il en est bien ainsi* (*apodekhomai houtô*) *; à (son) avis pourtant, ce sont là des choses absolument aussi difficiles à admettre qu'il est difficile, à un autre point de vue, de ne point les admettre* (*kaitoi pantapasi ge moi dokei khalepa men apodekhesthai einai, allon d'au tropon khalepa mê apodekhesthai*) (ibid. 532c-d). En conséquence, des affirmations comme les suivantes : *La Forme* (*eidos*) *(...) inengendrée et indestructible* (*agenêton kai anôlethron*) *(..) voilà ce qui a été attribué comme objet à contempler* (*episkopein* – examiner, observer) *à l'intellection* (*noêsis*) (*Timée* 52a). *Lorsque, par la pratique du dialogue* (*dialegesthai*), *sans recourir à aucun des sens, on s'efforce, au moyen de la raison* (*dia tou logou*), *de prendre son élan jusqu'à ce qu'est chaque chose en elle-même* (*auto ho estin hekaston*) *; lorsque l'on ne se départit point de cet effort, que l'on n'ait auparavant saisi par la seule intellection* (*autêi noêsei labêi*) *ce qu'est le Bien en lui-même* (*auto ho estin agathon*), *alors on est rendu au terme de l'intelligible* (*to tou noêtou telos*) (*La République* 532a-b – à rapprocher, entre autres, de 476c-d), devraient s'entendre comme étant des affirmations uniquement programmatiques ou anticipatives (sortes d'opinions par anticipation – *prosdokiai*) ou encore exhortatives (protreptiques) (l'hypothèse qu'elles auraient été publicitaires, voire propagandistes, ne pouvant même pas être absolument exclue, bien qu'elle ne soit sans doute pas à privilégier – pour un éclaircissement de cette hypothèse, voir *Annexe*, note X d**), c'est-à-dire comme des affirmations désignant l'horizon que la pensée découvre aveuglément – établit quelque peu arbitrairement – par et pour elle-même, dans le prolongement de son effort de vaincre indistinctement sa propre déficience et l'imperfection du monde dans lequel elle se trouve comme enfermée, autrement dit comme idéalisation (sublimation) du processus noétique imparfait qu'elle observe en elle-même, idéalisation allant de pair avec l'admission de l'*idea* du Bien comme étant *le plus grand objet d'étude* (*to megiston mathêma*) (ibid. 505a) (Voir une interprétation complémentaire, en *Annexe*, note I). D'ailleurs, cette interprétation n'est-elle pas suggérée par Socrate lui-même, lorsqu'il affirme : *ce que peut bien être le Bien en lui-même* (*auto ti esti tagathon*) (et donc les *eidê*), *voilà une question, hommes bienheureux, à laquelle il nous faut donner son congé, pour le moment* (*easômen to nun*) *; car, ce point est pour moi manifeste* (*pleon gar moi phainetai*), *c'est trop attendre de la façon dont présentement nous nous y attaquons, qu'on parvienne jusqu'à ce qu'il m'en semble, pour le moment* (*hê kata tên parousan ophmen ephikesthai tou dokountos emoi ta nun*) (506d-e)... pour le moment, laissons cela de côté, mais aussi, pour le moment, je ne fais que supposer de quoi il s'agit, outre en ne pouvant rien dire de certain de ce que c'est (i.e. en ne pouvant le décrire, avec certitude et exactitude – si ce n'est complétude, cf. 475e-476a), en supposant alternativement (i.e. sans pouvoir trancher) qu'il s'agit d'une réalité soit intelligible (et donc accessible), soit inintelligible (et donc absolument séparée), voire en supposant simultanément et confusément qu'il s'agit d'une réalité à la fois intelligible et inintelligible (dans la mesure où, à la fois, j'y pense et n'en pense rien – i.e. rien de ce que c'est en soi)... au gré de quoi, paradoxalement, l'intellection restera toujours en deçà de nous le faire atteindre, sans quoi cela ne devrait pas me paraître à la fois intelligible et inintelligible... du moins, tant qu'il s'agit bien de ce dont j'ai le *semblant* (*dokountos*), en moi, en ce moment. Or, ce moment de l'ignorance et du délaissement de la question ne cessera pas, puisque, par la suite, usant du paradigme du Soleil, *rejeton du Bien* (e), en lieu et place du Bien lui-même, ce paradigme ne sera jamais dépassé, mais plutôt habillé (travesti), idéalisé, « noétisé », en ce dont il était censé mettre sur la voie – le Bien – dont, à l'arrivée, Socrate ne sait manifestement toujours rien, sinon que (et encore n'est-ce jamais de sa part que de la pure et simple supposition), à

l'instar du Soleil, qui confère vie et éclat à ce sur quoi il rayonne, il est ce qui confère existence et évidence (réalité et cogniscibilité) aux *eidê*... mais alors même que, précisément, ceux-ci demeurent ignorés... dès lors, le Bien, à supposer même qu'il existe, est-il réellement ce qui confère existence et évidence aux *eidê* ? Et ceux-ci, à supposer qu'ils existent, sont-ils bien de purs intelligibles ? En ces considérations consiste finalement le message des livres VI et VII de *La République*, comme, d'ailleurs, de toute l'œuvre écrite de Platon. Il reste alors que, si, dans l'absolu, il est absurde de distinguer ne serait-ce que deux mondes, voire simplement d'envisager leur existence – dans la simple mesure où dénombrer deux réalités, c'est déjà les lier entre elles, les agencer en une seule et même réalité, autrement dit en faire un seul et même *monde* – on peut néanmoins le faire, sur un plan strictement méthodologique (comme nous le faisons), c'est-à-dire dans la mesure où la question du rapport entre l'*eidos* et l'*aisthêton* demeure non élucidée – à savoir, somme toute, la question même du *noûs*.

(a) *Monde visible* recoupant *lieu visible* (*horatos topos* ou *horômenos topos – lieu vu – La République* 508c et 516b), auquel s'oppose *lieu intelligible* (ibid. 508c et 517b).

(b) Le modèle ne peut être copié ni un nombre illimité de fois, sauf à inaugurer un univers indéterminé, inachevé, où la matière maintient sa présence, en tant que matière absolument indéterminée (matière absolue), à savoir inutilisée, ni un nombre limité de fois, sauf à ce que la matière soit paradoxalement limite (forme) de la forme globale, à savoir de l'univers, dans la mesure où elle limiterait le nombre d'exemplaires possibles. Objecter au premier terme de l'alternative que l'être vivant, qui est un être achevé – son accroissement et son altération individuels n'étant, en effet, jamais que l'expression de son achèvement initial, préétabli et prédéterminant (à savoir celui de sa nature, qui le prédétermine à certains achèvements particuliers et momentanés) – est bien, dans les faits, principe d'une reproduction illimitée (de son espèce), cette reproduction ayant donc lieu, n'est pas recevable, dans la mesure où l'objection oublie de mentionner que, dans ce cas, la corruption (*phthora*) fait la place (*khôra*) devant la génération (*genesis*), et que, même si ce n'était pas le cas, la génération devrait, de toute manière, trouver sa place, pour avoir lieu, comme l'une des expressions propres à l'être vivant (c'est-à-dire constitutive de lui-même). En outre, objecter au second terme que la matière se trouve finalement épuisée, autrement dit abolie, n'est pas non plus recevable, dans la mesure où l'objection revient à affirmer absurdement que, la matière étant désormais abolie, elle l'était aussi auparavant (initialement), en un temps où chaque être ne manquait pas d'occuper pleinement sa place, à l'instar de l'univers alors présent (achevé, complet) *, ou encore qu'elle a été (ou était) finalement exclue de l'univers (ou de l'être individuel), dont elle entame ainsi désormais extrinsèquement et paradoxalement la totalité (absoluité) (On trouverait plus ou moins cette idée exprimée, en *Timée* 58a, si ce n'était pas que le vide qui y est dit être expulsé du monde sensible demeure paradoxalement de la matière déterminée – i.e. relative au plein – matière qui doit encore trouver sa place ailleurs, tout en demeurant donc dans *l'univers – to pan* – cf. références infra). En effet, toute chose trouvant initialement – i.e. spontanément – sa place, trouve, du même coup, sa matière, et lui retirer sa place, c'est lui retirer sa présence (que ce soit dans l'ordre sensible ou dans l'ordre intelligible), auquel cas, si la matière est abolie, c'est l'univers lui-même qui l'est ; d'un autre côté, la place – ou la matière – existant, elle se trouve être totalement utilisée – pour ne pas dire abolie – sauf à infirmer l'existence de l'univers, comme étant celle du *tout achevé* (*pantelês*) (au sens où il s'agit bien du seul tout possible – en quantité aussi bien qu'en qualité). Toutes ces raisons suffisent à prouver l'imperfection radicale et inéluctable inhérente à toute production (*poiêsis*) et à tout produit (*poiêma*), fussent-ils démiurgiques (i.e. prétendument divins), et, au contraire, la perfection absolue du *réellement réel*, proprement immatériel et donc éternel (éternellement créé) (Sur ces questions, voir, entre autres I 2 B b et III 1).

* Autrement dit, il n'y a pas plus de raison que demeure de la matière, une fois un être produit, une seule fois, qu'une fois celui-ci reproduit, un nombre multiple et déterminé de fois, dans la mesure où, dans les deux cas, on est face à une totalité achevée (complète).

(c) Lequel ensemble des êtres sensibles peut bien, à la rigueur, comme nous le verrons, être tenu pour inclure l'ensemble des intelligibles que sont les conceptions (*noêmata*) humaines, dans la mesure où aucune de celles-ci n'est pleinement dégagée (abstraite) du sensible (et encore moins de la *khôra*, qui est commune à toutes – cf. I 2 B b) – autrement dit achevée, aboutie – alors même que l'intellection (*noêsis*), qui la produit et la porte, vise, ce faisant, à reconstituer (vérifier) le réel, et ce, sous une forme qui, nécessairement – même à supposer qu'elle soit finalement achevée – ne peut être séparée du réel lui-même (sauf à l'entamer), dans la mesure même où elle en est constitutive (à savoir, en premier lieu, dans la mesure où elle est constitutive de la réalité humaine). Réciproquement, si la totalité des Formes (*eidê*) constitue bien l'univers complet et parfait, elle ne peut, en rien, avoir procédé d'une abstraction, au sens où celle-ci aurait été inévitablement, en son départ, délaissement – autrement dit perte – de quelque chose, étant, du reste, bien entendu que ce quelque chose n'aurait pas pu être le néant, sans quoi c'eût été l'abstraction originelle d'avec celui-ci qui n'eût même pas pu avoir lieu, suivant le principe qu'on ne peut séparer quelque chose de rien.

(d) Le paradigme de la ligne (cf. *La République* 509d-511e) établit la division de la faculté psychique en faculté opinative et faculté intellective (division explicite, lors d'un rappel, en 534a), et la division de chacune de celles-ci, de nouveau, en deux : d'un côté, l'*eikasia* (perception sensible ou imagination) et la *pistis* (croyance – ou conviction – sensible), de l'autre, la *dianoia* (pensée discursive, le plus souvent déductive ou analytique – la pensée faisant retour sur elle-même, se prenant pour objet à parcourir – examiner – et à développer, au moyen du raisonnement – ce que certains traduisent par *compréhension*) et la *noêsis* (pensée intuitive, le plus souvent inductive ou synthétique – la pensée tournée vers l'être en lui-même, vers ce qu'il est – l'*ousia* – pour le saisir) ; division du psychisme à laquelle il fait correspondre la division du réel, en domaine sensible et domaine intelligible, eux-mêmes doubles et s'offrant respectivement aux facultés psychiques : d'un côté, l'*eikôn* (l'image – *skia*, *phantasma* – ombre, reflet) et le *zôon* (l'être vivant – l'animal – auquel s'ajoutent le *phuteuton*, l'être naturel autre que le *zôon*, et le *skeuaston*, l'être artificiel, produit de l'art), de l'autre, le *mathêmatikon* et l'*eidos* (*arkhê anhupothetos* – principe anhypothétique – 510b). Ces deux séries correspondantes sont établies, au travers d'une troisième division – paradigmatique – celle d'une ligne, vraisemblablement verticale, divisée en deux *segments inégaux* (*anisa tmêmata*), eux-mêmes, à leur tour, divisés *selon la même proportion* (*ana ton auton logon*) (509d), formule qui, étant donné l'emploi de l'article défini *ton* (cf. 511e), peut renvoyer à la section initiale, mais que, sans même avoir à supposer une extrapolation due à un copiste (autrement dit sans avoir à supprimer l'article en question, que lisent, à leur époque, Plutarque et Proclus), nous voyons plutôt désigner une identité de rapports valant exclusivement entre les deux couples de segments, puisque, d'une part, rien n'indique que la première section n'ait pas été faite au hasard (autrement dit sans le moindre rapport d'égalité), quoique en établissant la partie inférieure plus grande que la supérieure, et, d'autre part, puisque nous voyons en cette formule une allusion à la section d'or, dont nous reparlerons. Quatre segments – auxquels sont respectivement assignés les couples bi-sériels déjà mentionnés (*eikasia-eikôn*, etc.) – qui se trouvent ainsi classés du plus évident au moins évident (le texte privilégiant l'usage du mot *saphês* – *clair* – tout en le considérant manifestement, en l'occurrence, comme synonyme d'*enargês*, utilisé en 511a, voire en 533d – dans l'absolu, *enargês* signifiant, en plus de la clarté, la pureté, le non mélange, autrement dit la distinction – *eilikrinês* – cf. 477a, 478c-d et 479d, où, pour qualifier *ce qui possède l'existence absolument* – *to pantelôs on* – ce dernier mot est utilisé, conjointement à *phanos* – *lumineux* – à moins que ce ne soit *phaneros* – *clair* – comme le mentionne le *Vindobonensis Suppl. Gr. 39* (F), manuscrit qui, s'il comporte de nombreuses erreurs de copie, se rattache directement à des

sources plus anciennes que ne le font les deux autres manuscrits de référence (A et D) – cf. Yvon Lafrance, *Pour interpréter Platon* II, p. 146-149 – cf. quatre variantes : en *Philèbe* 57c, où il s'agit de trouver ce qu'il pourrait y avoir *de clair et de pur – to saphes kai to katharon* – et 59a-b, où il s'agit de dire *quelque chose de clair selon la plus exacte vérité – ti saphes (...) têi akribestatêi alêtheiai* – en *Théétète* 194d, où les impressions de ceux qui, à partir d'elles, *forment des jugements vrais – doxazousin alêthê* – sont *claires et bien espacées – saphê kai en eurukhôriai* – et en *Phédon* 65b, où la vue et l'ouïe sont dites *les sensations corporelles – tôn peri to sôma aisthêseôn* – les plus à même d'être *exactes (et) claires – akribeis (...) sapheis*). Etant donné que, comme le remarque pertinemment Plutarque, *[Platon] ne s'est pas expliqué* (*autos gar ou dedêlôke*) – du moins, à l'écrit – sur quelles longueurs sont à assigner aux différents segments (et ce, jusqu'en 534a, dont il fait, du reste, peu de doute qu'il contient une allusion à des explications données ultérieurement, à l'oral, recours à l'oral dont il serait laissé entendre que le nécessiterait l'inévitable longueur desdites explications) (cf. *Questions platoniques* III 1001d) *, on admettra que le plus évident ne peut être que le plus long, celui-là même qui s'impose le plus à la vue, et, en conséquence, que la ligne se divise très vraisemblablement en deux parties dont l'inférieure est plus grande que la supérieure et dont chacune se divise, à son tour, de la même façon, qui plus est, cette fois, vraisemblablement selon la section d'or (droite divisée en deux segments inégaux dont le rapport du plus grand au plus petit est identique à celui de la droite entière au plus grand), afin que, d'une part, soit signifiée l'unité de la multiplicité inhérente, d'un côté, au sensible, et, de l'autre, à l'intelligible, et que, d'autre part, soient maintenus distincts ces deux domaines, tout en étant établi que leur domaine commun est la Dyade indéfinie, la section d'or ne pouvant, en effet, valoir pour la ligne entière, sans que le segment de la *pistis* et celui de la *dianoia* se trouvent être égaux ** (section d'or à laquelle Socrate pourrait, en effet, faire allusion, en 534d, au moment de pousser son interlocuteur à admettre qu'il ne pourrait souffrir qu'il y eût dans les enfants qu'il aurait à élever *la même irrationalité que dans les lignes – alogous ontas hôsper grammas* – chaque segment de la section d'or d'une *droite exprimable – euthêia rhêtê* – étant, en effet, comme le relève la proposition 6 du livre XIII des *Eléments* d'Euclide, *une droite irrationnelle – [euthêia] alogos – celle appelée « apotomê » – amputation* – étant différence entre la commensurable qu'est la ligne initiale et l'incommensurable qu'est l'autre segment – auquel cas, Socrate pourrait signifier que l'idéal de l'éducation, ce vers quoi elle tend ou doit tendre, ne peut pas se trouver dans le domaine psychique et ontique symbolisé par la ligne et ses segments, lequel domaine, au demeurant, si notre hypothèse est la bonne, se trouve être implicitement assimilé à un rêve, si l'on se rapporte à ce qui est dit, quelques lignes auparavant, en 534c – assimilation sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, notamment dans l'*Annexe* ; du même coup, la première division de la ligne serait elle-même désignée comme effectuée en deux parties irrationnelles, comme nous le supposions. Sur les *irrationnelles*, i.e. les incommensurables, voir note 63). Ainsi est établie la graduation continûment décroissante suivante : d'abord, le segment des ombres ou reflets, instantanément tout entiers visibles, en quoi il est segment de la perception sensible proprement dite (segment le plus long), puis le segment des êtres sensibles eux-mêmes (tridimensionnels), lesquels se montrent, de façon plus consistante, quoique moins évidente (étant donné qu'ils se montrent sous différentes facettes), que les premiers et sont, pour cette raison, objets de croyance (suscitant la croyance) (segment moins long que le précédent), le troisième segment (premier segment de la deuxième partie de la ligne) étant celui des objets mathématiques, lesquels – comme dans le cas du premier segment de la première partie de la ligne – sont instantanément tout entiers visibles, qui plus est, immuables, quoique visibles au terme d'une conversion du regard vers le domaine intelligible (cf. 518c-519b), qui a lieu, au gré d'une réflexion ou introspection, ce qui les rend moins évidents que les sensibles (on fera aussi le rapprochement avec deux jugements d'Aristote, l'un selon lequel, *les objets internes – ta entos* – à l'âme sont *tous plus petits – panta (...) elattô* – que ceux qui lui sont externes – cf. *De la mémoire et de la réminiscence* 452b14 – l'autre selon lequel *l'intellect (...) est petit par son volume – ho noûs (...) tôi ogkôi mikron esti – Ethique à Nicomaque* X 7 1177b35) (segment moins long que chacun

des deux précédents), et enfin le quatrième, échouant à être le segment des *eidê*, immanquablement soustraits à l'intuition, à l'instant où il devrait n'être pas étendu (segment) mais inétendu (point), et qui se trouve être le segment des intelligibles non proprement mathématiques, vers lesquels la dialectique ne parvient pas à orienter ni à guider, pleinement et entièrement – autrement dit, assurément – le regard de l'âme (cf. 518c-d et 533a) (intelligibles constitutifs des *sciences* – *epistêmai* – cf. 533e – autres que celles purement mathématiques, quitte, pour revêtir l'exactitude propre à celles-ci, à ne pouvoir, en définitive, que relever de l'opinion vraie mathématisée, comme le suggère *Lois* 966a-b et comme le propose explicitement *Epinomis* 978b – cf. *Annexe*, note XI b), intelligibles d'une évidence moindre que ceux proprement mathématiques (segment moins long que chacun des trois précédents), alors qu'ils devraient être, en tant qu'identiques aux *eidê* – autrement dit, au gré de l'aboutissement de la dialectique et donc de l'accomplissement de la *noêsis* – ce qu'il y a de *plus clair* (*saphestaton*), comme le dit 511c, en conformité avec 478c et 508a-d, voire 479d (cf. supra), ainsi que *Phédon* 65b-c, qui ajoute à la clarté, l'*exactitude* – *akribês* – synonyme d'*eilikrinês* (Voir notre commentaire, en note 44). On comprend donc pourquoi, en 511d-e, est laissé à Glaucon, l'interlocuteur de Socrate, un semblant de liberté de choisir *une proportion selon laquelle ordonner* (*taxon (...) ana logon*) les différents segments, selon ce qu'il juge être leur degré de *participation à la vérité* (*alêtheias metekhein*), au gré de la *participation des affections qui ont lieu en son âme à l'évidence (*ou *clarté* ou *certitude)* (*[pathêmata en têi psukhêi] saphêneias (...) metekhein*). Que l'être sensible soit plus évident (du moins, plus clair, puisque n'étant pas nécessairement plus – voire aussi – distinct, comme le relève Plutarque) et, du même coup, plus vrai (du moins, plus vraisemblable), que l'être intelligible est ce qu'il peut être difficile de reconnaître et d'énoncer, dans le cadre d'un enseignement philosophique, d'autant plus que, à vrai dire, et après tout, c'est bien à chacun de le faire, selon sa propre disposition psychique (qui plus est, si celle-ci le lui permet, comme pourrait le sous-entendre l'observation faite par Aristote, en *Ethique à Nicomaque* I 2 1095a30-b1). Nous suivons donc la leçon de Wilamowitz, en 511a : *hupo tôn katô apeikastheisin pros ekeina, kai ekeinois hôs enargesi dedoxasmenois te kai tetimêmenois* (cf. Lafrance, ibid., p. 351) : les figures mathématiques, utilisées comme images relativement à la figure en soi – laquelle est censée être objet de la *noêsis*, autrement dit être étrangère à toute approche ou démarche mathématique, hypothético-déductive – *sont imitées par les choses d'en bas, celles-ci étant jugées et estimées évidentes* (sous-entendu plus évidentes que celles d'en haut, autrement dit *les plus évidentes*). En progressant vers la *noêsis* et ses *noêta* (*nooumena*), s'opère une déspatialisation (et détemporalisation) (figurée par le raccourcissement des segments), déspatialisation finalement jamais accomplie, au moment même où la *noêsis* échoue à considérer, à saisir, l'être en soi – l'*eidos*, qui, en son absolu, est l'Evident même – proprement immatériel (non spatial et non temporel) (à savoir, en lequel le spatial et le temporel – le spatio-temporel – le matériel, n'ont plus à être *appris* – *mathêta* – et plus encore, n'ont plus à être condition ou substrat de la connaissance). Selon l'ordre de la connaissance humaine (dont la dimension première, fondamentale, est signifiée, en conclusion de l'allégorie de la caverne, comme étant la cause du *trouble de la vue* – *epitaraxeis ommasin* – consistant en *l'éblouissement par l'excès même de la clarté* – *hupo lamproterou marmarugês* – pour qui passe de la caverne à son extérieur, autrement dit de la partie inférieure de la ligne à sa partie supérieure, l'*ignorance* – *amathia* – étant, du même coup, clairement désignée comme ne faisant que relever d'une indisposition, d'une déficience, humaines – cf. *La République* 518a), l'évidence de la ligne et de ses segments est inversement proportionnelle à l'essentialité de ce qui procède (participe) du Réel, Réel vers lequel il s'agit, pour l'intelligence humaine, de cheminer – raison, d'ailleurs, pour laquelle il conviendrait peut-être, ici, d'éviter de parler de paradigme (terme que Platon n'utilise, d'ailleurs, pas), sauf, à la rigueur, à parler de paradigme renversé, ou en creux ou caché. Ainsi, Platon signifie-t-il, au passage, et plutôt discrètement, que dialectique et *noêsis* demeurent en échec, sans quoi, il aurait représentée cette dernière négativement par un point (lui-même inévitablement représenté sous la forme d'une *ligne insécable* – *atomos grammê* – c'est-à-dire concrètement : une ligne réduite au

minimum visible), qui plus est, séparé de la ligne (sectionnée et sécable), étant donné, par ailleurs, qu'il lui était impossible d'établir le dernier segment comme ligne insécable, non pas tant parce que cela était excessivement difficile à représenter graphiquement (il eût fallu sectionner la seconde demi-ligne, en une ligne divisible, d'un côté, et un point figuré, de l'autre, et ce, au moyen d'un autre point figuré), que parce que cela aurait été faire inconsidérément de l'objet véritable de la *noêsis* un être spatial et temporel, c'est-à-dire un être, par définition, intégré dans l'espace et le temps – lequel spatio-temporel est figuré par la ligne entière.

* A la différence de Proclus, qui considère, sans hésiter, et sans même paraître s'être interrogé, que la partie supérieure de la ligne est *la plus grande* (*to meizon*), l'autre étant *la moins grande* (*to elasson*) (cf. *Commentaire sur la République* 289 6-9), Plutarque livre deux interprétations possibles, sans choisir parmi elles. Leur caractéristique commune est que toutes deux jouent sur l'opposition entre l'Un et le Multiple, l'une assignant au couple Sensible-Intelligible, le couple Multiple-Un, l'autre lui assignant le couple Un-Multiple. Or, selon nous, contrairement à ce que pensent les éditeurs Adam, Chambry, Ross et Jowett et Campbell (cf. Lafrance, ibid., p. 273), il n'y a pas lieu de ne pas comprendre, aussi bien dans le texte de Platon que dans son commentaire par Plutarque, comme pouvant être équivalentes les notions de multiplicité et de clarté (ou vérité) (bien que Plutarque n'use pas explicitement – tout au moins, nommément – de la notion de clarté). En effet, d'un côté, le plus clair ou évident est le sensible, qui est le multiple, par opposition à l'unité, proprement intelligible : d'un seul *eidos*, il est possible de faire plusieurs copies, et d'une copie, il est possible qu'il y ait plusieurs ombres ou reflets ; du reste, *chaque être est toujours plus grand que le principe qui l'a produit* (*arkhês de pasês pleon to ex autês kai meizon*) (*Questions platoniques* III 1002b). Ainsi, en vertu de l'extension et de l'extériorisation – constitutives du déploiement – le sensible peut être tenu pour ce qui se donne le mieux à voir. Pourtant, il reste que, d'un autre côté, le plus clair ou évident est ce que l'âme intellective nous permet de saisir, d'un seul tenant et dans un seul instant, puisque, d'une part, l'âme enveloppe, de l'extérieur, l'univers entier, et que *le contenu est moindre que le contenant* (*to periekhomenon elatton esti tou periekhontos*) (ibid.), et puisque, d'autre part, l'évidence propre à l'indivisible ne peut être propre à un indivisible qui s'assimilerait au plus petit : *dans la nature corporelle, on appelle indivisibles et sans parties les corps les plus petits* (*kai mên ameres ge legetai kai ameriston to men sôma mikrotêti*) (notons, au passage, que cette appellation est fautive, puisque tout corps est divisible, à l'infini, ce qui le rend, d'ailleurs, encore moins évident, comme terme censé être visé par la division) *; <alors que> les êtres incorporels et intelligibles sont tels* (indivisibles et sans parties) *par la simplicité de leur substance, par leur distinction, et par leur exemption de toute différence et défaut d'unité* (*to d'asômaton kai noêton hôs haploun kai eilikrines kai katharon hapases heterotêtos kai diaphoras*) (1002d-e), ce qui est censé les rendre pleinement et entièrement manifestes (le même Plutarque exprime néanmoins un point de vue très différent, en *Sur la disparition des oracles* 428b4-c6, où, sans nier que *posséder le plus de cohésion interne et éviter autant que possible toute division et toute séparation – mallon autôn ekhesthai prosêkei kai pheugein hôs anuston esti tomên hapasan kai diastasin –* est bien ce qui convient aux intelligibles, il affirme que *la puissance d'altérité – hê tou heterou dunamis –* i.e. la matière – est dite *s'attaquer* à ces derniers aussi, et même y *produire des dissimilitudes de rapport et de forme plus importants – haptomenê meizonas eneirgastai (...) tas kata logon kai idean anomoiotêtas –* que dans les sensibles). Autant de contradictions inhérentes à la notion d'évidence qui, bien évidemment, ne sont pas sans recouper l'observation faite par Aristote, en *Ethique à Nicomaque* I 2 1095a30-b1, que nous avons déjà citée.

** Soient a, b, c, d les quatre segments d'une même ligne initialement divisée en deux, a et b constituant la première partie de la ligne, c et d, la seconde partie. Et soit ϕ le nombre d'or 1,6180339887 (valeur approximative), produit de la *proportion* (*analogia*) déterminant la section d'or et s'exprimant (a + b) : a = a : b [= ϕ], pour la première partie de la ligne, et (c + d) : c = c : d [= ϕ], pour la seconde (Appellation « d'or » ou « dorée », numération décimale et symbolisation du

nombre postérieures aux Grecs anciens, Euclide parlant de *section d'extrême et moyenne raison – akron kai meson logon tmêma* – à laquelle il se réfère, pour établir les propositions du livre XIII de ses *Eléments* ; section qui pourrait avoir été connue des pythagoriciens, notamment d'Hippase de Métaponte (V^{ème} siècle av. J.-C.) (qu'une certaine tradition désigne comme divulgateur de l'existence des grandeurs incommensurables et des nombres irrationnels, ces derniers signifiant l'impossibilité d'ordonner les premières selon des rapports de nombres entiers – cf. note 89 – et auquel semble avoir été attribué un *Sur les lignes irrationnelles – Peri tôn alogôn grammotôn* – cf. Elias, *Prolégomènes à la philosophie*, éd. Busse, p. 12-13 – et qui, au demeurant, selon Walter Burkert, pourrait avoir été à l'origine de la transformation d'une partie de la secte fondée par Pythagore en cercle de mathématiciens, mais sans, pour autant, en avoir fait intentionnellement, ni même de fait, le groupe proprement pythagoricien qui allait être connu ultérieurement comme étant celui des *mathêmatikoi* – cf. *Lore and science in ancient pythagoreanism*, p. 192-208, notamment 194 et 205-208 ; Burkert qui, pour autant, met en doute l'origine pythagoricienne, voire hippasienne, de la découverte de la section, p. 451-453 et 459), et section qui fut très probablement connue de Théétète d'Athènes, élève du mathématicien Théodore de Cyrène (classé parmi les pythagoriciens par Jamblique – cf. *Vie de Pythagore* 267), que Platon nous présente comme étant *l'homme le plus fort en matière de calcul et de géométrie* (*tou peri logismous kai ta geômetrika kratistou*) (*Le Politique* 257a), autrement dit, vraisemblablement, dans l'art de faire se rapporter et s'ordonner les grandeurs, puisque l'arithmétique n'est pas mentionnée (tout comme en *Théétète* 145a), et dont il nous laisse entendre qu'il aurait précédé son élève dans ses travaux sur les incommensurables (cf. *Théétète* 145c-147c) ; tous ayant pu avoir besoin de la section pour construire le pentagone régulier, puisqu'elle vaut entre le côté du pentagone et sa diagonale (cf. *Eléments* XIII, prop. 8), bien qu'il soit possible de construire la figure, sans en tenir compte, autrement dit sans relever, d'une façon générale (autrement dit, théorématique), le rapport qui unit les éléments de la section (comme le montre bien Euclide – ou sa source ancienne, qu'il citerait – à la proposition 11 du livre IV de ses *Eléments*) – et, à la suite, pour construire le dodécaèdre et l'icosaèdre réguliers (si le premier était, avec l'hexaèdre et le tétraèdre, connu des pythagoriciens, le second fut découvert, avec l'octaèdre, par Théétète – cf. scolie 1 au livre XIII des *Eléments* d'Euclide, que corrobore la mention, dans la *Souda*, du même Théétète comme ayant été *le premier à construire* (ou *écrire sur*) *ce qu'on appelle les cinq solides – prôtos de ta pente kaloumena sterea egrapse* – Adler Θ 93) (cf. François Lasserre, *La naissance des mathématiques à l'époque de Platon*, ch. 4, p. 116-117) ; Eudoxe de Cnide pourrait l'avoir connue de Platon, en tout cas, du milieu académicien – auquel collabora quasi certainement Théétète – comme peut le laisser entendre Proclus, lorsqu'il affirme qu'*il fit progresser, en la développant, la théorie de la section qui avait débuté sur l'impulsion de Platon, en y appliquant les analyses* (*ta peri tên tomên arkhên labonta para Platônos eis plêthos proêgagen, kai tais analusesin ep'autôn khrêsamenos*) (*Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide – Prologue* II, p. 59-60 – sur l'analyse, cf. note 9) – Platon qui, comme l'a relevé Thomas Heath, semble bien avoir laissé la preuve, en *Hippias Majeur* 303b, qu'il connaissait la section (cf. *A history of greek mathematics* I, p. 304-305 – suivi par Burkert, ibid. p. 453).

Si chacune des deux parties de la ligne est construite selon la section d'or, on a :

$a \times \phi = a + b$
$a = (a + b) : \phi$

$c \times \phi = c + d$
$c = (c + d) : \phi$

Si, de plus, la ligne entière est construite selon la section d'or, on a :

$(a + b) \times \phi = (a + b) + (c + d)$

$((a + b) \times \phi) - (a + b) = c + d$

$[((a + b) \times \phi) : \phi] - ((a + b) : \phi) = (c + d) : \phi$

$(a + b) - ((a + b) : \phi) = (c + d) : \phi$

$(a + b) - a = c$

$b = c$

(e) Cette désignation du Soleil comme étant *le rejeton du Bien* (*to tou agathou ekgonos*) (ibid. 508b) est révélatrice. Le rejeton est ce qui pousse, à partir de la souche, lorsque le tronc d'arbre (pour ne pas dire l'arbre) a disparu. Ainsi, le paradigme du Soleil vaut définitivement pour ce qu'il est censé remplacer et représenter, lui, dont, par la suite, le Bien – du moins, ce qui vaudra alors pour tel – ne pourra jamais être que la transposition noétique. En *Ethique à Nicomaque* I 4 1096a21-22, Aristote utilise le terme – du moins son équivalent *paraphuas*, encore plus explicite – pour qualifier la relation (*pros ti*) – qu'il considère, avec les platoniciens, comme constitutive, entre autres, du nombre – *laquelle (relation) est semblable à un rejeton ou à un accident de l'être* (*paraphuadi gar tout'eoike kai sumbebêkoti tou ontos*), c'est-à-dire semblable à ce qui n'entre pas dans l'essence ou la définition de l'être, parce que cela lui est soit contingent, soit consécutif – deux dimensions de l'accidentalité dont on admettra qu'elles se trouvent unifiées dans le rejeton, lequel est, par rapport à l'arbre originel, à la fois contingent, l'arbre originel n'étant pas censé, dans l'absolu, se reproduire, puisque, avant tout, pas censé disparaître (du moins par sectionnement à sa base), et consécutif, puisqu'il ne peut y avoir de reproduction sans modèle, modèle dont la reproduction consiste en un déploiement tout entier étranger (extérieur) au modèle lui-même. Quel pourra donc être le rejeton (c'est-à-dire le relatif) qui pourra être aussi premier ? A la suite d'Aristote, semblant ignorer l'économie réelle du platonisme, Alexandre d'Aphrodise ne comprend pas en quel sens le nombre pourrait constituer un relatif, tout en étant tenu pour premier, ignorant de quelle primauté il s'agit (autrement dit ignorant que le rejeton du *réellement réel*, lequel réellement réel est en soi premier, se doit d'être un *réel*, à son tour premier, quoique relatif, non pas seulement – voire non pas tant – relatif à ce dont il est le rejeton, qu'au domaine où il se déploie et qui ne peut être celui du *réellement réel*, lequel demeure bien là où il est, à savoir entièrement et éternellement en lui-même, autrement dit séparé *) : *Le nombre est relatif (tout nombre, en effet, est nombre de quelque chose)* (*ho arithmos pros ti – pas gar arithmos tinos esti*), *et si le nombre devient premier par rapport aux êtres – s'il est vrai qu'il est antérieur également à la dyade qu'ils (les platoniciens) ont posé comme principe* – (*kai esti prôtos ho arithmos tôn ontôn, ei ge kai tês duados, hên arkhên hupethento*) (au passage, on note qu'Alexandre se réfère à une interprétation de la doctrine platonicienne qui fait de la dyade indéfinie uniquement le principe de la mathématisation du nombre, entendu comme eidétique, et non aussi le principe de la production de ce dernier, nonobstant que, dans son esprit, le nombre en question pourrait même être la simple *idea* du nombre en général – à ce propos, voir note 598 a), *ce qui est relatif pourrait bien être selon eux antérieur à ce qui existe par soi-même* (*ein an kat'autous to pros ti prôton tou kath'auto ontos*). *Or c'est absurde* (*touto de atopon*). *Car tout ce qui est relatif est postérieur* (*pan gar to pros ti deuteron*). *Le terme « relatif », en effet, signifie un rapport appartenant à une nature préexistante, laquelle est première par rapport à la relation qui lui advient* (*skhesin gar proupokeimenês phuseôs to pros ti sêmainei, hêtis prôton tês sumbebêkuias skheseôs autêi*) ; *le relatif, en effet, est semblable à un rejeton* (*paraphuadi gar eoike to pros ti*), *ainsi qu'il (Aristote) l'a énoncé dans l'Ethique* (*Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* 86). Le nombre surgit (advient) relativement et intérieurement à l'indéterminé (encore nommable, chez Platon, place – *khôra* –

puisqu'en n'évitant pas que cette démarche de résolution s'effectuât, du début à la fin, dans la *khôra* (c'est-à-dire y demeurât – comme prisonnière) ; *khôra* dont on était pourtant censé avoir préalablement admis qu'elle ne pouvait être que le lieu, en quelque sorte, accidentel et assurément paradoxal (en soi, lieu en déficit de ce qui a lieu, hormis du déficit, qui est, du même coup, avant toute autre chose, celui du lieu) de la production du monde sensible. En résumé de la démarche platonicienne, face au monde sensible, monde en devenir et instable, on en vient à chercher, d'une part, la cause de ce devenir et de cette instabilité, et, d'autre part, les principes des êtres qui composent ce monde, en visant à distinguer, parmi ces principes, une réalité parfaite et immuable, soit séparée (auquel cas, sa principialité ne serait qu'accessoire, autrement dit occasionnelle), soit tenant lieu de réalité séparée ; en réponse, on découvre les *formes* (*eidê*) – à savoir, ce qui tient lieu des *formes en soi* (*auta eidê*) (les Formes) : les *noêmata* – dans leur rapport implicite (voire explicite, dans le cas de l'art), à un substrat, la matière, à l'instant où on les abstrait logiquement, dialectiquement, tout en visant à les considérer comme réalités séparées. Loin d'aboutir, en effet, l'induction débouche, de la manière la plus exacte possible, non sur des *noêta* (*intelligibles*) déterminant absolument les êtres sensibles – à savoir, sur les Formes – mais, plus en amont de ces *noêta*, sur des principes de *conceptions vraisemblables* (*eikôs logoi*), principes que sont, en association avec les êtres sensibles, les figures géométriques, puis les principes de ces êtres géométriques, les nombres, et enfin, les principes des nombres, l'Un, dans son rapport à l'indéterminé mathématique, qu'est la Dyade indéfinie (assimilable à l'indéterminé ontologique qu'est la matière ou espace absolus). Ainsi sont censés être atteints les principes les plus universels qui puissent être (du moins, selon l'ordre de la connaissance effective), au gré d'une démarche à la fois de reconnaissance d'un ordre physico-mathématique, inhérent au réel – du moins, censé l'être – et d'établissement de la discipline du même nom que cet ordre. Pour autant, on n'aura pas manqué de remarquer que ces principes demeurent intermédiaires, autrement dit inférieurs aux principes véritables, absolus (les Formes), ceux-là mêmes que, dans leur propre association aux êtres sensibles, ils ne manquent pas d'induire, sous la forme de simples *concepts* (*noêmata*), qui constituent autant de représentations physico-mathématiques du réel. Ce que peut bien être la réalité, en sa plénitude et son entièreté, autrement dit, en sa séparation du principe d'imperfection et d'instabilité – réalité que l'on est alors porté à qualifier de *réelle* – demeure proprement inconnu, inaccessible à la réalité humaine, en sa condition actuelle. Néanmoins, se pose encore inéluctablement la question de savoir si l'on peut considérer avoir trouvé un principe commun au monde des *eidê* (*le réellement réel – to ontôs on*) et au monde sensible et intelligible (le réel), sous

---

matière, vide, dyade indéfinie ou Grand-Petit), lequel doit être tenu pour premier, tout en devant être aussi tenu pour n'être rien (par rapport au lieu de l'être réel et à l'être réel lui-même), et donc tenu pour faire la place, en lui-même, à un premier réel ou premier positif qu'est le nombre lui-même (lequel est originellement relatif, en ce qu'il dénombre les divisions de la *khôra*, qu'il actualise au moyen de sa propre projection ou actualisation géométrique).

* L'utilisation du terme « rejeton » demeure donc allégorique, chez Platon, dans la mesure où ce dont le rejeton est censé être rejeton n'a aucunement cessé d'être, mais n'a qu'apparemment disparu pour laisser place à une pseudo-réalité, tout en simulacre – ce qui n'est pas sans recouper le thème du rêve (cf. *Timée* 52b-c).

l'espèce des *objets mathématiques* (les *mathêmatika* ou *mathêmata*) [8], voire sous l'espèce des premiers d'entre eux – à moins qu'ils ne soient que leurs principes – la Monade (au pouvoir limitatif) et la Dyade (au pouvoir multiplicatif), lesquels se trouveraient donc être aussi les principes les plus universels qui puissent être (dans l'ordre de la connaissance effectuable) ; ce qu'on aurait donc fait, au gré d'une démarche onto-mathématique ou physico-mathématique, pourtant censée ne pouvoir être délivrée de la *khôra*, dans la mesure même où elle lui est connaturelle ; la réponse ayant ainsi, a priori, toute chance d'être négative.

Mais, avant de déployer notre étude sur le fond, il n'est sans doute pas inutile de préciser rapidement dans quel cadre exégétique elle s'inscrit. A notre époque, l'étude de la philosophie de Platon peut être considérée comme se ramifiant, selon trois grandes traditions, lesquelles, pour peu que l'on puisse les résumer brièvement, se présentent de la façon suivante : premièrement, celle ayant pour point de départ l'interprétation de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) – suivi par Harold Cherniss (1904-1987) – laquelle ne prend pas en compte favorablement la doxographie aristotélicienne et considère que Platon exprime intégralement et explicitement sa pensée, dans les seuls dialogues, quitte à ce que celle-ci y soit évolutive et inachevée ; deuxièmement, celle ayant pour point de départ l'interprétation de Léon Robin (1866-1947), laquelle, tout en donnant une grande importance aux dialogues, est loin de négliger le compte-rendu d'Aristote et de ses successeurs, selon lequel, Platon dispensait un enseignement oral sur les principes (notamment sur la Monade, la Dyade indéfinie, le Bien et le *participant – metalêptikon*) et distinguait des nombres eidétiques (substantiels) et des nombres mathématiques, et qui va même jusqu'à en faire la clé de lecture des dialogues, tout au moins ceux de la dernière période, dans la mesure où cet enseignement n'aurait été que le fait d'un Platon âgé (pour autant, le même Robin préférant le témoignage de Théophraste, selon lequel Nombres et Formes proprement dites sont distincts, les premiers transcendant les secondes, à celui d'Aristote, selon lequel ils ne font qu'un) ; enfin, troisièmement, celle ayant pour point de départ l'interprétation de l'école de Tübingen-Milan (seconde moitié du XX^{e} siècle) (Hans Krämer, Konrad Gaiser, Thomas Szlezak et Giovanni Reale), interprétation selon laquelle, Platon, tenant, de son propre aveu, l'expression écrite pour inférieure à l'expression orale, n'a pu exprimer au mieux – qui plus est, par choix – l'essentiel de sa pensée qu'au cours d'exposés oraux, dont la doxographie aristotélicienne et celle plus fragmentaire de quelques autres philosophes non aristotéliciens permettent de reconstituer l'essentiel du contenu (l'aveu platonicien et la doxographie aristotélicienne allant ainsi jusqu'à s'authentifier réciproquement), de leur côté, les dialogues n'ayant pas été loin de ne constituer qu'une œuvre littéraire, vulgarisant quelques thèmes ou quelques notions philosophiques, à destination d'un

[8] Tout *ce qui est appris (su)* (*mathêma*) peut être tenu pour *objet mathématique* (*mathêmatikon*), dans la mesure où cela se trouve être inévitablement mathématisé et être moyen (élément ou principe) pour apprendre autre chose. Nous utilisons régulièrement *mathêma* pour *mathêmatikon*, le contexte devant suffire au lecteur pour déterminer spontanément quel sens restreint doit alors lui être accordé, *mathêma*, au sens de *mathêmatikon*, étant, bien entendu, censé désigner l'élément et le principe universels – en premier lieu, le nombre, parmi lequel, en premier lieu, l'unité composante – absolument commun à toutes les sciences, et, en tant que concret, commun à tous les êtres. Cf. notes 94 et surtout 114 (début).

public peu habitué à la philosophie, voire une œuvre à finalité plus ou moins publicitaire pour l'Académie. A tout bien considérer, si nous devions dire à laquelle des trois traditions nous estimons devoir le plus, si ce n'est à laquelle nous estimons nous rattacher, ce serait assurément la deuxième. Cette filiation, dont, dès le départ, nous avons eu conscience, ne nous a pas empêché de nous livrer, d'entrée, à une lecture des textes défaite de tous préjugés, de tout attachement à des prétendus acquis (ne serait-ce que sur le plan de la méthode, où nous estimons avoir donné le premier et le dernier mots à la seule lecture et à la seule analyse des dialogues), et, en conséquence, elle nous a permis d'introduire des éléments que nous avons espérés novateurs et déterminants pour la compréhension globale de la doctrine platonicienne : notamment le fait que l'intelligible pur se cantonne à l'ordre mathématique, laissant ainsi l'*ontôs on* (l'*eidos*) n'être que ce vers quoi tend l'intellect, sans jamais l'atteindre ; le fait que l'intellection ne soit pas dissociable de l'imagination, l'abstraction demeurant tendancielle et n'étant, somme toute, que tendance à s'extraire à la fois de l'intelligible et du sensible, en vue d'atteindre l'*ontôs on*, lequel transcende toute intellection et toute sensation ; ou encore – ce en quoi, d'ailleurs, nous contrevenons totalement à la lecture de Robin – le fait qu'il n'y a jamais eu de nombres eidétiques (nombres substantiels), dans la doctrine de Platon (affirmation à laquelle nous ne sommes néanmoins pas sans apporter d'importantes nuances, notamment dans les notes 196 et 597 b).

Au demeurant, le lecteur doit être encore averti que notre sujet d'investigation n'a pas tant été le contenu que les mathématiques pouvaient avoir, à l'époque de Platon, ni même celui qu'elles pourraient nous paraître avoir eu, du point de vue de son œuvre, ne serait-ce que parce que notre insuffisance de compétence en mathématiques et en histoire des mathématiques nous l'empêchait ; et, du même coup, il n'a pas tant été la figure d'un Platon mathématicien (notamment au sens de chercheur en mathématiques) – dont, du reste, l'historicité est loin d'être établie – qu'il n'a été le rôle qu'ont pu jouer certaines découvertes mathématiques dans l'établissement de sa doctrine : entre autres, celles touchant les questions de l'infini (notamment au travers de celle des incommensurables ou irrationnels), de l'unité, de la proportion, de la limite et du continu, toutes questions qui, au demeurant, établissent la généralité et l'immuabilité des objets mathématiques et instituent, du même coup, la discipline qui les étudie comme auxiliaire privilégié de la dialectique – celle-ci ne pouvant bien qu'avoir la primauté, étant donné qu'elle vise à atteindre des Formes que ces mêmes objets ne sont censés que préfigurer ; découvertes dont il fut en mesure de bénéficier, grâce aux chercheurs dont il s'était entouré ou qui évoluaient, à leur propre initiative, dans son entourage, et telles qu'il les comprenait ou les interprétait et trouvait judicieux de s'en servir, notamment sur le plan gnoséologique et métaphysique ; toutes choses qui, inversement, ne l'empêchèrent sans doute pas d'être à l'origine de certaines découvertes, en cette matière, notamment en inspirant la démarche analytique aux géomètres et en les poussant sur la voie de recherches physico-mathématiques [9].

[9] Concernant l'analyse, cf. Proclus, *Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide*, Propositions I, prop. 1, p. 187, Favorinus, in Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III, 24, et Hermodore de Syracuse, in Philodème, *Acad. Phil. Ind. Herc.* Y 12-14. Sur cette question, voir aussi la note 103. Concernant ce qu'il convient bien d'appeler, sans risque d'anachronisme, la physico-

Ainsi, notre domaine d'investigation a été déterminé par le rôle que ces découvertes ont pu jouer dans ce que l'on pourra nommer l'économie de la connaissance et de l'être (incluant l'action... et la connaissance, conformément au dilemme que nous énoncions, d'entrée), telle qu'exprimée dans la doctrine platonicienne. Du même coup, nous nous sommes attachés à prendre en compte les mathématiques, telles qu'elles nous ont paru constituer un point de vue déterminant, privilégié, pris sur la doctrine. Notre sujet d'étude est toujours resté la doctrine de Platon, dans son ensemble et dans son fond, mais telle qu'elle nous a paru être éclairée (révélée) par le rôle déterminant ou décisif qu'y joue une certaine conception, et surtout une certaine utilisation, des mathématiques – en ce que, notamment, d'une façon générale, une réflexion mathématique sur les principes ne semble pas pouvoir être vraiment, en tout cas, complètement, distinguée, d'une réflexion métaphysique sur le même sujet, et inversement (en quoi, la lecture d'auteurs comme Descartes, Pascal et Leibniz nous a été utile – ce que, du reste, nous ne nous sommes pas privés de faire valoir, à l'occasion – cette lecture offrant un bon appui à certaines de nos intuitions et à certaines de nos interprétations, sans que, d'ailleurs, à aucun moment, nous ayons pu estimer commettre, en cela, quelque anachronisme). Notre centre d'intérêt est toujours resté la doctrine telle que quelques notions de mathématiques (au demeurant les plus élémentaires – ce qui ne sera pas pour étonner, dans le cas d'un penseur à ce point attacher à la question des principes que fut Platon) nous ont paru y donner accès au mieux, et telle que, en contrepartie, sa compréhension nous a paru attester et faire découvrir un enjeu mathématique (au sens large, c'est-à-dire proprement gnoséologique, épistémologique, voire métaphysique) central.

mathématique, cf. le témoignage de Sosigène, rapporté par Simplicius, cité en note 74 et en note VI de l'*Annexe*.

I – Mathématique et dialectique :

1 – Relativement à l'être en soi :

A – La connaissance et son objet :

a – La fonction cognitive du nombre :

A son stade initial – qui est non pas tant délimité qu'indélimité, puisque, comme nous le verrons, stade se réalisant continuellement (stade indifféremment premier et ultime), en tant que forme de la recherche qui n'atteint pas pleinement et entièrement son objet – la connaissance (*gnôsis*) s'établit comme cheminement (*methodos* – voie de recherche), à savoir comme dialectique (*dialektikê*), qui consiste à *savoir questionner et répondre* (*erôtan kai apokrinesthai epistamenon*) [10], en vue de *connaître* (*gignôskein*) *le réel, le réellement et ce qui, par nature, est toujours même* (*to on kai to ontôs kai to kata tauton aei pephutos*) [11]. Un tel cheminement a en propre de se déterminer lui-même, en fonction de la fin qu'il se trouve, de fait, poursuivre, laquelle ne peut être consciente (i.e. connue) (ce qui revient à dire qu'on ne trouve finalement que ce qu'on ne cherchait pas ou qu'on ne cherche que ce qu'on ne fait qu'espérer ou conjecturer trouver comme un bien, dont, à l'avance, on se représente clairement ou non, et de façon pertinente ou non, en quoi il consiste ou pourrait consister). Le sens premier du mot *methodos*, sens exclusif pour un Grec ancien, ne désigne pas un procédé préétabli, auquel devrait se soumettre la recherche pour être efficace, même s'il est vrai que ce sens n'est pas loin d'être possible, à partir de Platon, qui parle de *donner un point de départ à la recherche, d'après le cheminement qui nous est familier* (*enthende arxômetha episkopountes, ek tês eiôthuias methodou*), lequel cheminement, au demeurant, s'avère être le seul efficace [12] – et qu'il est

---

[10] *Cratyle* 390c. Etymologiquement, le mot *methodos* (*meta-hodos*) signifie *accompagnement*.

[11] *Philèbe* 58a – cf. 15b, *La République* 532a et 533b et Aristote, *Ethique à Nicomaque* I 1 1094a1-2.

[12] *La République* 596a – cf. 533a-c sq. – Cheminement s'effectuant selon trois modalités principales : par induction, par déduction, par division (analyse dichotomique – i.e. par opposition des termes – ou autre que dichotomique – cf. *Philèbe* 16d et *Le Politique* 287c), les trois pouvant s'entremêler (cf. note 71 A) ; autant de manières de conduire la recherche, auxquelles peut se substituer le recours au paradigme (*paradeigma*) – à la fois *exemple*, *modèle*, *comparaison* et *exercice* – (cf. *Ménon* 74b-77a sq., *Le Politique* 277d-279b et *Le Sophiste* 218c-d), qui est notamment censé permettre – du reste, à l'instar de l'induction elle-même – d'éviter la *route interminable* (*aperanton hodon*) (*Théétète* 147c) de la recension des cas particuliers ; dernière route qui, au demeurant, est à distinguer du *plus long des (deux) cheminements* (*makrotera poreia*) propres à l'analyse dichotomique, laquelle analyse, en ce cheminement même, qui est son cheminement correct, constitue la *méthode d'analyse des notions (...) qui atteint la plus vraie vérité* (*têi methodôi tôn logôn (...) perainei talêthestaton*) (*Le Politique* 266d et 265a sq. – cf. *Le Sophiste* 227a-c et la fin de la note IX de l'*Annexe*). En *République* 510b, la méthode inductive se prolonge dans le domaine intelligible, étant donné que la subsomption n'est pas étrangère aux concepts eux-mêmes (censés valoir pour les *eidê*, autrement dit, s'y substituant) ; et en 510c, elle se détermine, selon le domaine (autrement dit, selon la discipline) de la connaissance dont elle est constitutive, en l'occurrence, l'arithmétique et la géométrie.

surtout assurément possible, à partir d'Aristote, pour qui, il est *absurde de chercher en même temps une science et la façon d'atteindre cette science* (*atopon hama zêtein epistêmên kai tropon epistêmês*) [13] – possibilité, d'ailleurs, sur le point d'être actualisée, en *Parties des animaux* I 5 649a2, au travers de l'expression *ho tropos tês methodou* (*la façon du cheminement*), voire en *Physique* VIII 3 253b7, où il s'agit d'écarter les affirmations *opposées au cheminement* (*para tên methodon*), deux occurrences que les traducteurs rendent, d'ordinaire, par *méthode – façon d'atteindre* ; *méthode* que seront censés exposer les *Analytiques* et les *Topiques*, les premières, dans l'ordre de la démonstration – la déduction à partir du vrai – les secondes, dans l'ordre de la dialectique – la déduction à partir du probable, quoique, à vrai dire, ces deux ouvrages s'avèrent plus livrer la méthode de l'exposition scientifique que celle de la recherche scientifique. Un tel procédé préétabli impliquerait que la fin et les moyens soient initialement connus, comme le dénonce, à juste titre, Descartes, chez les tenants d'une dialectique assimilée à la logique formelle (l'analytique) [14], quoique, par ailleurs, quant à lui, sans éviter de se méprendre à considérer surmontable l'échec de Socrate et de Platon à atteindre *les premières causes et les premiers principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir*, et sans éviter de dénaturer, au passage, leur recherche de la vérité, en une simple recherche d'arguments ayant dû servir à justifier, pour ainsi dire a posteriori, leur ignorance... à l'instant où, quant à lui, il ne fait jamais que présumer de sa propre capacité à avoir réussi à atteindre de tels principes et de telles raisons (pour ce qui est des premiers – i.e. la méthode ou logique – dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, et pour ce qui est des secondes – i.e. les données fondamentales du savoir – dans les *Principes de la philosophie*), autrement que, toujours selon lui, prétendait abusivement l'avoir fait Aristote, dont, du reste, il affirme qu'il *a eu moins de franchise* que ses prédécesseurs, en trouvant le moyen de proposer leurs propres principes, *comme vrais et assurés, quoiqu'il n'y ait aucune apparence qu'il les ait jamais estimés tels* [15] (et ce, néanmoins, sans que lui-même, Descartes, puisse éviter d'avouer occasionnellement – probablement sous l'effet contraignant des objections – un noyau d'indétermination commun et à la méthode et à l'objet même du savoir, à savoir le contenu objectif de l'entendement, qui, objectivement, s'avère manquer d'être clair et distinct [16]).

---

[13] *Métaphysique* α3 995a13-14 – cf. Γ3 1005b2-5. Cette *façon d'atteindre* tient notamment dans l'usage de principes que toutes les sciences ont en commun (les *opinions communes – koinai doxai –* ibid. B2 996b28 – ou *axiomes – axiômata*), en tant que toutes portent sur un genre de *l'être en tant qu'être* (*to on hêi on*) et qui est lui-même être (cf. Γ3 1005a24-25). – Même usage de *tropos* (et *kata tropon*), en *Epinomis* 991d-992a, et chez Xénophon, à propos de *la façon de procéder à l'examen* (*ton tropon tês episkepseôs*) de Socrate (*Mémorables* IV 6 1).

[14] cf. *Règles X* § 4-5 AT 405-406 et *IV* § 2 AT 372-373 et *Discours de la méthode* II AT 17. Descartes, pour qui, il y eut *certains chemins, qui (l')ont conduit à des considérations et des maximes, dont (il a) formé une méthode* (*Discours de la méthode* I AT 3 – cf. ibid. sq., *Préambules* AT 214 et *Règle X* AT 403-404).

[15] *Lettre-préface de l'édition française des Principes* § 5. A rapprocher du propos de Pascal, en *Pensées* 199 § 8-14, quant à lui, au contenu, pour le coup, assurément socratico-platonicien.

[16] Sur la distinction entre la réalité objective et la réalité formelle, voir note 101. Pour le reste, voir la *Lettre à Mersenne du 17 mai 1638*, § 6, où sont reconnues les limites de la transposition des mathématiques – dont relève éminemment la méthode dans les sciences (cf. *Règle II*) – à la

Par *methodos*, un Grec ancien entend un procédé qui n'est qu'une meilleure disposition immanente, une *voie de recherche* qui s'avère momentanément, ou bien alors finalement, viable (ce que Descartes appelle la *chance* [17] – quoique, du même coup, chance suppléant non pas tant, comme il le pense, à l'absence d'un mode d'emploi des moyens naturels de la connaissance, chez ceux qui pâtissent de cette absence – mode d'emploi que sont, pour lui, les principes de la logique – qu'à la déficience intrinsèque du mode d'emploi lui-même, dont, à l'usage, l'ensemble s'avère incomplet, et dont certains des composants ne recèlent aucunement le critère de leur propre complétude ou suffisance, autrement dit de leur propre applicabilité ou efficacité [18]). Il entend un procédé que, d'un même coup, découvre et adopte (voire continue d'adopter) spontanément la recherche, autrement dit duquel elle n'est pas différenciable – la fin poursuivie étant évidemment censée devoir être la connaissance parvenue à son terme (autrement dit, la connaissance que l'on anticipe comme parvenue à son terme et dont on présuppose qu'elle le puisse) : la connaissance terminée, autrement dit réelle, la considération du *réellement réel* (*ontôs on*) (l'*eidos* ou l'*ousia*). Toutes ces considérations ne sont, d'ailleurs, pas sans être impliquées par la définition de la méthode dialectique proposée par Zénon d'Elée : *l'exploration et l'errance en tous sens* (*tês dia pantôn diexodou te kai planês*), afin de *rencontrer le vrai et d'en acquérir l'intelligence* (*entukhonta tôi alêthei noun skhein*) [19], méthode qui s'avère néanmoins aporétique, les voies à parcourir et les stades à

---

physique ; voir aussi *Règle VIII*, *Réponses aux quatrièmes objections – Réponses à la première partie*, et *Réponses aux cinquièmes objections – contre la Troisième Méditation* IV § 4. Cf. note 33 et Maurice Caveing, *Le problème des objets dans la pensée mathématique*, ch. I, § *De l'intuition selon Descartes*, p. 33-37.

[17] cf. *Règles IV* AT 371 et *XIII* AT 434.

[18] Ce dont une lecture parallèle de *Philèbe* 15d-17a, *Parménide* 135d-166c, *Théétète* 201c-210a, des *Règles pour la direction de l'esprit* et de la deuxième partie du *Discours de la méthode* constitue sans doute l'une des meilleures preuves possibles (Dans la même perspective, on lira la note V de l'*Annexe*). – C'est ainsi que, si *j'appelle absolu tout ce qui contient en soi, à l'état pur et simple, la nature sur laquelle porte la question : par exemple, tout ce qui est considéré comme indépendant, comme cause, comme simple, universel, un*, etc. (*Règle VI* AT 381), il reste pourtant paradoxalement – et comme l'implique, d'ailleurs, la suite du propos de l'auteur, où l'absolu est dit pouvoir s'entendre relativement, autrement dit s'entendre comme étant plus ou moins absolu (cf. AT 382-383) – à devoir constater que, plus encore *qu'il n'y a que peu de natures pures et simples, dont on puisse avoir l'intuition immédiatement et par elles-mêmes, indépendamment d'aucune autre* (ibid. AT 383), il en existe même qui ne le peuvent absolument pas, à moins que, précisément, il n'en existe qu'une seule à ne le pouvoir, celle-là même qui devrait justement pouvoir être dite la plus *pure et simple*, qui plus est, l'absolument *pure et simple* : l'Un lui-même, comme le démontre remarquablement le *Parménide* ; ce qui, somme toute, revient à dire qu'il n'existe purement et simplement aucune *nature pure et simple* à le pouvoir. Où l'on admettra que les quatre principaux *préceptes dont la logique est composée*, exposés dans la deuxième partie du *Discours de la méthode* (AT 18-19), tombent à plat, demeurent sans la moindre efficacité.

[19] *Parménide* 136d-e – à compléter par 135e-136c – cf. *Philèbe* 11c. Cette voie de recherche tous azimuts n'étant pas antinomique du fait que les philosophes se savent en quête de la vérité, à la différence de ceux qui, se laissant conduire par les désirs qui se rapportent au corps, *ne suivent pas*

atteindre ne manquant pas d'être en nombre infini et, du même coup, les principes, inatteignables [20], et qui, ainsi, atteste implicitement (permet implicitement d'induire) – sur le mode de la conjecture et/ou de l'espérance – l'existence d'un ordre supérieur (celui du *réellement réel*), qui lui demeure inaccessible. Jamais, elle ne sera en mesure de savoir qu'elle n'a ignoré aucune voie, alors même qu'il lui resterait pourtant à pouvoir en être juge (en tant qu'elle est censée être méthode permettant d'atteindre le vrai, quoique, précisément, méthode qui, incessamment, se cherche ou se teste elle-même... ce qu'elle peut justement s'estimer devoir faire encore, à l'instant même où elle jugerait avoir réuni toutes les raisons de ne pouvoir et devoir aller plus loin ou autrement), et ce, d'ailleurs, y compris – si ce n'est éminemment, comme nous l'avons déjà expliqué, dans la note 18 – dans le cas de simplicité et de généralité extrêmes qu'est censé être a priori celui de l'Un (l'objet même d'étude du *Parménide*).

A ce stade initial de la connaissance, qui s'avère donc être son stade continuel – le stade continuellement prolongé ou repris, la connaissance pouvant, en effet, être dite en état de perpétuelle auto-initiation – démarche dialectique et démarche mathématique se confondent. Si la seconde peut être considérée métaphoriquement comme *le prélude de l'air* (*to prooimion tou nomou*) de la *pratique du dialogue* (*dialegesthai*) [21], autrement dit comme ce dont le dialecticien a déjà avantageusement l'*expérience* (*empeiria*), au moment de s'appliquer à chercher à considérer, grâce à *la seule faculté dialectique* (*dialegesthai dunamis monê*), *la réalité vraie elle-même* (*auto to alêthês*) [22] – les *disciplines mathématiques* (*mathêmatikai têkhnai*) se trouvant être, du même coup, *auxiliaires et partenaires* (*sunerithois kai sumperiagôgois*) [23] de *la méthode dialectique* (*hê dialektikê methodos*) (ou *cheminement dialectique – poreia dialektikê*) [24], auxiliariat et partenariat au gré desquels la puissance dialectique est établie comme puissance d'*interroger et de répondre de la façon la plus scientifique* (*erôtan te kai apokrinesthai epistêmonestata*) [25] – il reste que, comme nous le verrons (et c'est, d'ailleurs, tout l'objet de la seconde partie du *Parménide*), elle peut être aussi considérée comme constitutive de la première (à savoir comme disposition de celle-ci et non seulement comme prédisposition à elle). La prédisposition mathématique à la recherche de la vérité demeure donc une sorte de mise en forme qui ne préjuge pas de son utilisation (application) ultérieure, qui soit, d'une part, effective, et, d'autre part,

---

la même route qu'eux, car ils ne savent pas où ils vont (*ou kata tauta poreuontai autois hôs ouk eidosin hopêi erkhontai*) (*Phédon* 82d).

[20] cf. *Parménide* 166c. C'est ce qu'a bien exprimé Pascal, dans la *Pensée 199* (notamment § 12 et 22).

[21] *La République* 531d-532a.

[22] ibid. 533a. – Laquelle faculté dialectique vise à *juger de la bonne façon* (*kalôs krinesthai*) et a, de ce fait, pour facteurs, *l'expérience, la réflexion et le raisonnement* (*empeiriai te kai phronêsei kai logôi*) (*La République* 582a).

[23] ibid. 533d.

[24] ibid. 532b et 533c.

[25] ibid. 534d.

pertinente (efficace), dès lors qu'on n'aurait pas l'intention, d'une part, de procéder avec *la précision et la vérité* (*akribeia kai alêtheia*) dont, parmi toutes les sciences et tous les arts, les mathématiques sont les mieux garantes, et, d'autre part, de découvrir ce qu'est la réalité en soi, notamment au moyen de cette pratique qui consiste à rassembler et confronter diverses propositions portant sur un même sujet, pratique qu'est proprement l'art de dialoguer et, d'ailleurs, aussi et d'abord (et surtout) de penser, *l'âme, quand elle pense, ne faisant rien d'autre que dialoguer, s'interrogeant elle-même et répondant, affirmant et niant* (*hê psukhê dianooumenê ouk allo ti ê dialegesthai, autê heautên erôtôsa kai apokrinomenê, kai phaskousa kai ou phaskousa*) [26]. La réalité en soi – que vise à atteindre la dialectique –

[26] Pour la première citation : *Philèbe* 57d – cf. Aristote, *Métaphysique* M3 1078a9-14 ; pour la seconde : *Théétète* 189e-190a – cf. *Le Sophiste* 263e-264b. Cet état de dialogue intérieur de l'âme avec elle-même est, au demeurant, l'état en vertu duquel, un locuteur peut être amené à penser, au moyen du dialogue, par son interlocuteur extérieur, qui, quant à lui, doit nécessairement, d'entrée, penser ; à moins que, plus encore, précisément, tous deux ne soient à même de penser assurément, de penser au mieux – à savoir, le plus pertinemment et le plus positivement – que chacun de leur côté, à l'instant de penser, au moyen de ce dialogue (cet échange de questions et de réponses) de l'âme avec elle-même ; laquelle, en sa solitude, est, en effet, d'emblée, la mieux placée pour pouvoir juger de la présence et de l'essence de ce sur quoi elle (s')interroge – est interrogée – et répond – reçoit une réponse (cf. *Théétète* 179c-d, *Le Sophiste* 218c, *Protagoras* 331c-e et *Ménon* 75c-d). Comme le remarque Monique Dixsaut : *La question est : faut-il assigner une fonction paradigmatique au dialogue parlé, ou à ce dialogue silencieux qu'est la pensée ? Et la réponse donnée dans ces trois textes* [réf. supra et *Philèbe* 38c-e] *est claire : le paradigme, c'est le dialogue intérieur. Pourquoi, sinon parce qu'un autre peut parfaitement poser à quelqu'un une question qui ne lui semble pas mériter d'être posée, une question donc à laquelle celui-ci peut fort bien répondre, mais sans se l'être véritablement posée à lui-même, sans avoir pris la peine de la penser ? L'échange pourra avoir en ce cas toutes les apparences d'un dialogue entre deux interlocuteurs, questions et réponses auront été formulées oralement, mais il n'y aura eu qu'un faux-semblant de dialogue. A l'évidence, cela ne peut se produire si l'âme se parle à elle-même* (*Platon et la question de la pensée*, p. 53 – cf. p. 47-59). Pour autant, il convient sans doute de se ranger à l'avis de Descartes, lorsqu'il affirme : *par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes* (*Principes* I 9 – cf. *Troisième Méditation* AT 27), la pensée ainsi comprise ne pouvant être celle que Platon se cantonne à désigner par le terme *dianoia* (sur son sens, voir note 7 d), dans des textes qui, au demeurant, ne réduisent pas non plus l'activité psychique consciente à ce dialogue de l'âme avec elle-même, car, si l'opinion (*doxa*) y est dite *achèvement de la pensée* (*dianoias apoteleutêsis*) (*Le Sophiste* 264b), elle y est dite être, pour autant, *ce qui naît, dans l'âme, en pensée, silencieusement* (*touto en psukhêi kata dianoian eggignêtai meta sigês*) (ibid. 264a), et, par ailleurs, être aussi *un discours prononcé (...) silencieusement à soi-même* (*logon eirêmenon (...) sigêi pros auton*) (*Théétète* 190a). Au demeurant, on notera que la théorie antisthénienne de l'énonciation, selon laquelle, *rien ne peut être attribué à un être que son énonciation propre, un seul prédicat étant affirmé d'un seul sujet* (*mêthen axiôn legesthai plên tôi oikeiôi logôi, hen eph'henos*) (Aristote, *Métaphysique* Δ29 1024b32-34 – cf. 1024b26-1025a1), et dont la conséquence est qu'*il n'est possible ni de dire faux* (dans la mesure où quiconque parle est censé parler de quelque chose), *ni de contredire, ni d'opposer deux discours au sujet des mêmes objets* (*ou (...) t'einai pseudê legein oud' antilegein oude duô logô peri tôn autôn pragmatôn anteipein*) (Isocrate, *Eloge d'Hélène* § 1), pourrait avoir constitué une justification de l'opinion selon laquelle la pensée est une réalité irréductiblement individuelle et subjective, opinion dont, du même coup, l'origine socratique serait confirmée (cf. Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire sur la Métaphysique* 434 et Proclus, *Commentaire sur le Cratyle* 37) ; et ce, quoique, pour Socrate, le but de la dialectique demeure un but commun, à savoir celui de *se mettre d'accord sur la chose elle-même, grâce à des définitions* (*peri to pragma auto mallon dia logôn (...) sunômologêsthai*) (*Le*

n'est donc pas, a priori, censée être la réalité mathématique ; voire elle est censée n'être pas mathématique, raison pour laquelle la connaissance, en sa vérité – à savoir, en sa constitution mathématique – s'annonce paradoxalement aporétique. En son inhérence au procédé dialectique, le procédé mathématique est l'unique voie, celle qui, dans tous les cas, se révèle spontanément à qui se lance immédiatement et sincèrement dans la recherche de la vérité [27], quoique cette voie ait toute chance de n'aboutir finalement – et de ne faire aboutir la dialectique elle-même – qu'à la (re)connaissance de son propre échec, c'est-à-dire à la connaissance du fait que le réellement réel (l'*eidos*) demeure inconnaissable (a-mathématique). Ainsi comprise, la méthode est bien la voie frayée, sur-le-champ (certes, de manière plus ou moins ferme et bien orientée, si ce n'est chanceuse, ou, du moins, plus ou moins engageante et pratiquable, autrement dit plus ou moins *selon un chemin déterminé – kath'hodon* [28]) ; ce qu'elle est bien, en effet, même chez qui démontrerait une certaine facilité (agilité) intellectuelle, se manifestant par son acuité et son attrait pour la vérité, facilité acquise au gré d'exercices préalables, en lesquels consiste essentiellement l'étude des mathématiques (dont les résultats ne consistent, de fait, qu'à valider les démonstrations, à confirmer le bien fondé et la viabilité du raisonnement), ne serait-ce que dans la mesure où il lui faudrait encore en user, comme il convient, à savoir, paradoxalement, en se laissant d'abord déterminer par les circonstances – le domaine d'investigation – pour y trouver et y prendre la bonne direction (s'y conduire à bon escient et avec bon sens) ; disposition nécessaire pour poser les bonnes questions et dans le bon ordre, et non à la manière de ceux qui *se plaisent à secouer toute proposition, tantôt dans une direction, enroulant et confondant tout, en une même pâte, tantôt dans le sens contraire, en déroulant et découpant* (*huph'hêdonês enthousiai, te kai panta kinei logon hasmenos, tote men epithatera kuklôn kai sumphurôn eis hen, tote de palin aneilittôn kai diamerizôn*) [29], ou qui *font « un », à l'aventure, et le font bien plus vite ou bien plus lentement qu'il ne faudrait* (*hen men, hopôs an tukhôsi, kai polla thatton kai braduteron poiousi tou deontos*), *après l'un, passant, tout de suite, aux choses illimitées, tandis que celles qui sont intermédiaires leur échappent* (*meta de to hen apeira euthus, ta de mesa autous ekpheugei*), *[alors que] ce sont pourtant ces intermédiaires qui font toute la différence, dans les discussions que nous avons les uns avec les autres, entre la manière dialectique et la manière éristique* (*hois diakekhôristai to dialektikôs palin kai to eristikôs hêmas poieisthai pros allêlous tous logous*) [30], et ce, quoique, dans l'absolu – et ce n'est certainement pas le moindre des paradoxes – l'*un* ne puisse jamais être fait, à la vitesse adéquate, autrement dit jamais être fait, comme nous l'enseigne le *Parménide* (en lequel, fait absolument exceptionnel et sans doute unique, l'*un* se trouve être l'objet d'une étude indifféremment mathématique et dialectique).

Sophiste 218c), autrement dit celui d'atteindre une objectivité pensée et commune et, du même coup, pensable et communicable.

[27] cf. *Philèbe* 15d et 16c-e.

[28] *La République* 435a.

[29] *Philèbe* 15e.

[30] ibid. 17a.

Cette complémentarité de l'approche dialectique et de l'approche mathématique du réel – qui peut aller jusqu'à leur identité – est ce que relèvent, tout en la rendant explicite, Socrate et son interlocuteur, Glaucon, dans le passage suivant de *La République* :

> *Si la vue ou quelque autre sens, est pleinement capable de saisir, indépendamment et en elle-même, l'unité* (*ei men gar hikanôs auto kath'auto horatai ê allêi tini aisthêsei lambanetai to hen*), *alors l'unité ne pourra tirer l'âme du côté de la réalité* (*ouk an holkon eiê epi tên ousian*), *ainsi que nous le disions du doigt* (*hôsper epi tou daktulou elegomen*) [31]. *Mais, si toujours, dans le même temps, quelque contrariété se laisse voir en elle, au point qu'il n'y a rien qui soit évidemment un plutôt que, aussi bien, le contraire* (*ei d'aei ti autôi hama horatai enantiôma, hôste mêden mallon hen ê kai tounantion phainesthai*), *alors la décision d'un arbitre deviendra nécessaire, et l'âme sera forcée, dans ce cas de l'unité, d'éprouver de l'embarras, de chercher, en mettant, au-dedans d'elle-même, la réflexion en branle* (*tou epikrinountos dê deoi an êdê kai anagkazoit'an en autôi psukhê aporein kai zêtein, kinousa en heauteî tên ennoian*), *et de se demander ce que peut bien être l'unité en tant seulement qu'unité* (*kai anerôtan ti pote estin auto to hen*). *Et, de la sorte, un des moyens d'attirer l'âme, de la détourner vers la contemplation du réel, ce doit être l'étude qui a l'unité pour objet* (*kai outô tôn agôgôn an eiê kai metastreptikôn epi tên tou ontos thean hê peri to hen mathêsis*) – *Mais assurément, voilà bien qui n'est pas moins caractéristique de la vision dont l'unité est l'objet* (*ephê, touto g'ekhei oukh'hêkista ê peri auto opsis*) *; car la même chose, dans le même temps, nous la voyons sous l'aspect de l'unité aussi bien que sous celui de la multiplicité infinie* (*ama gar tauton hôs hen te horômen kai hôs apeira to plêthos*) [32].

Lorsque la vue s'exerce sur un objet proche d'être simple – un doigt, pour reprendre l'exemple utilisé par Socrate – cet objet se montre spontanément, tel qu'il est, et, du reste, tel qu'il se conforme quasi parfaitement à ce qui est censé être la forme unique et spécifique dont il relève (participe) [33]. La vue se déplacerait-elle vers un objet de la même

---

[31] ibid. 523c-e et infra.

[32] ibid. 524d-525a.

[33] cf. ibid. 523c sq. et *Phédon* 74a-75d – C'est sans doute intentionnellement que Socrate choisit comme exemple un objet proche d'être simple (*haplous*) – incomposé (*asuntheton*) – dans la mesure où la perception en est aisée, et, à la suite, d'autant plus, l'identification des qualités susceptibles de s'y ajouter (grand, petit ; blanc, noir etc.). N'étant autre que l'indifférencié, le simple absolu n'est pas sensible (ni, du reste, intelligible – voir, à ce propos, l'erreur de Proclus, en *Commentaire sur le Timée* II 257 29-258 9). Sans étendue (*amegethês*) (autrement dit, sans partie – *ameres* – ni haut, ni bas ; ni avant, ni arrière, etc.) et, à la suite, sans qualité, il s'identifie au point (*sêmeion, stigmê*) – pure *opinion géométrique* (*geômetrikos dogma*) (cf. I 2) – ou à l'unité (à vrai dire, indifféremment arithmétique et géométrique, dans la mesure où elle n'existe pas plus d'une façon que de l'autre : dans l'absolu, compter *un* devrait être compter une grandeur minimale, laquelle, n'existant pas – toute grandeur étant réductible à une plus petite – entraîne l'inexistence de l'unité arithmétique elle-même, à l'instant où elle entraîne le report de sa fonction ou de son efficacité, elle qui est un pur relatif) (cf. note 616 B) (la ligne, quant à elle, n'étant pas à ce point inobjectivable, dans la mesure où, pour paraphraser Aristote, elle pourra toujours être vue – ou plutôt entrevue – le long d'une figure, abstraction faite du reste de la figure – cf. Sextus Empiricus, *Contre les physiciens* II 412, cité en note 393 A – cf. *Seconds Analytiques* I 10 76b2-7). Du reste, sous quelle autre forme

espèce, elle se déplacerait vers un objet quasi identique, étant donné la quasi-simplicité essentielle des objets en question, et ainsi nous n'accéderions quasiment à aucune perception complémentaire utile à la perception du premier objet, ni, d'ailleurs, à la connaissance de ce qu'il est (*ti esti*). Il reste qu'elle s'exerce toujours sur un objet différencié et, notamment, en lequel sont présentes – se manifestent – des propriétés opposées, si ce n'est contraires, l'unique objet indifférencié, le *point* (*stigmê*, *sêmeion*) – objet simple par excellence, quoique paradoxal, puisque absolument inobjectivable, irreprésentable – n'ayant d'autre existence que celle du terme impossible et idéal de la réduction à l'infini (terme s'annonçant comme séparé du sensible aussi bien que de l'intelligible), laquelle réduction n'atteint toujours qu'un être étendu, à savoir différencié et divisible, raison, sans doute, pour laquelle, selon Aristote, Platon ne considérait ce *point* que comme une simple *opinion géométrique* (*geômetrikos dogma*) (on pourrait dire autrement : un *être de raison* – *ens rationis*), et lui préférait la notion de *principe de la ligne* (*arkhê grammês*) ou de *ligne insécable* (*atomos grammê*) [34]. Ainsi, lorsque la vue s'exerce exclusivement sur tel doigt, implicitement à la fois petit et grand relativement à un plus

---

sensible Socrate aurait-il pu mieux désigner le simple ? 1) Un trait (*gramma*) ? Cela serait revenu à user de la représentation mathématique (arithmétique) de l'unité, telle qu'elle avait encore lieu à l'époque (en concurrence avec l'α), ce qui aurait pu gêner sa démonstration. 2) L'un des éléments (*stoikheia*) – l'eau, par exemple ? Outre que l'on peut faire valoir la composition de l'élément, en se référant au *Timée* – comme nous le verrons, en I 2 – quelle forme donner à une portion d'eau, selon qu'elle est, par exemple, filet, en tombant, ou flaque, une fois tombée ? Pour en revenir à l'exemple que donne Socrate, on admettra que le doigt peut être considéré comme étant un composé de phalanges, de peau, de phanères, etc. et, du reste, comme étant flexible, divisible, etc. A la suite, on peut se demander si un doigt – par exemple, le pouce (composé de deux phalanges) – dont une phalange manque demeure un doigt. Si c'est le cas, on dispose paradoxalement d'un argument en faveur de sa simplicité... cela même que l'on avait commencé par nier (en le définissant comme un composé de phalanges), et que, en outre, la partition devrait avoir infirmé. Il reste que connaître un doigt comme tel, c'est nécessairement le connaître comme composé (y compris si on l'admet essentiellement réductible à une phalange, auquel cas il lui faut être encore peau, phanères... et, du reste, si on l'admet étendu et limité, c'est-à-dire dimensionné et divisible – quoique, alors, ce soit inévitablement le connaître jusqu'à un certain point, puisqu'ignorer de combien d'unités étendues, il lui faut être composé, au gré de la division à l'infini) (on notera, à ce propos, l'ambiguité du raisonnement de Descartes, qui, tenant à distinguer absolument l'identique – et encore qu'il ne s'agisse que de l'identité spécifique – et l'égal, finit par ignorer, comme à son insu, le dénombrable... et, du même coup, le composé, pourtant intrinsèque à ce qu'il nomme – abusivement – le simple, *(chose) dont la connaissance est si nette et si distincte que l'esprit ne peut (la) diviser en plusieurs autres qui seraient plus distinctement connues : telles sont la figure, l'étendue, le mouvement, etc. (...) (et dont) si nous en saisissons mentalement ne serait-ce qu'une parcelle (...) il faut de ce fait même conclure que nous la connaissons tout entière* – cf. *Règle XII* AT 418-début 419 et 420, § 2). Enfin, on admettra que le doigt est difficilement perceptible (pensable), comme tel, indépendamment du reste du corps, corps que l'on pourra ainsi rétrospectivement considéré comme étant composé, ce qu'il n'est pourtant pas, du moins en tant qu'*eidos*, autrement dit en tant qu'être en soi : il n'y a réellement d'*eidos* que du tout (*holon* – entier), en son unité parfaite, c'est-à-dire en son intégrité et son indivisibilité.

[34] cf. *Métaphysique* A9 992a20-23 – cf. II 2 A – *Nous faisons des derniers [principes] qui paraissent à la raison comme on fait dans les choses matérielles, où nous appelons un point indivisible celui au-delà duquel nos sens n'aperçoivent plus rien, quoique divisible infiniment et par nature* (Pascal, *Pensées* 199 § 9).

grand et à un plus petit potentiels, contrariété dont elle confond spontanément les termes dans le même objet, en voyant le doigt à la fois petit et grand (pour tout dire égal à lui-même, autrement dit *uni*, qui est l'un des sens du mot *ison*), ou encore lorsqu'elle s'exerce, d'emblée, sur divers objets, à la fois similaires et différents, qu'ils soient individuellement proches d'être simples (par exemple, un doigt petit et un doigt grand – chacun étant grandeur et donc être différencié, en lui-même, puisque ayant un haut et un bas, etc.) ou indéniablement composés (par exemple, un cheval ou, a fortiori, un ensemble de chevaux), notre perception sensible, rapportée à notre intelligence et à notre raisonnement (*logismos kai noêsis* [35]), nous oblige, d'une part, à effectuer des rapprochements (*sullogismoi* [36]), et, d'autre part, à nous orienter intellectuellement vers le Même, duquel seul la contrariété ou l'équivocité sont absentes, c'est-à-dire, en fait, en premier et dernier lieu (unique lieu), vers l'unité indifférenciée (*to hen adiaphoron*) [37],

[35] *La République* 524b.

[36] cf. *Théétète* 186d-e – *Théétète* 185a-186e est à lire à l'appui du passage de *La République* que nous étudions. Le terme *sullogismos*, qui y est employé (cf. la citation, en note 41) et que, à la suite de Léon Robin, nous traduisons par *rapprochement (logique)*, est, du reste, comme *logismos*, d'abord traduisible par *calcul* ou *raisonnement*. Il est opposable à *dialogismos*, traduisible par *distinction (logique)*, mais aussi d'abord par *calcul* ou *raisonnement.* Dans le même doigt, l'observateur doit distinguer le grand et le petit, mais néanmoins sur la base d'un rapprochement préalable avec un doigt plus petit et un autre plus grand, sans quoi jamais il n'aurait la notion de ce qu'il doit distinguer. Cette distinction du grand et du petit dans un même objet n'est jamais que la conséquence de sa situation dans l'espace (*khôra*), en lequel, en effet, même s'il y est seul, des figures potentielles et coexistantes y sont immédiatement actualisables. Autrement, c'est-à-dire absolument, l'être est toujours égal à lui-même, à savoir identique à lui-même : il est en lui-même.

[37] Unité indifférenciée qui se distingue des *unités plutôt inégales* (*pou monadas anisous*) *(...) comme par exemple deux armées en campagne ou deux bœufs* (*Philèbe* 56d-e) – unités constitutives de ce qui est nommé, en *République* 525d, *des nombres pourvus d'un corps visible et tangible* (*horata ê hapta sômata ekhontas arithmous*) – unités différenciées et divisibles que manient ceux qui ne sont pas philosophes ou, plus exactement, ceux qui ne sont pas disposés, d'un même coup, à la philosophie et à l'arithmétique, en ayant accès ou en cherchant à avoir accès à *ce qui est commun* (*koinon*) aux sensibles : *être et non être, ressemblance et dissemblance, identité et différence, et encore unité et tout autre nombre applicable à ce qui est autre* (*ousian kai to mê einai, kai homoiotêta kai anomoiotêta, kai to tauton te kai to heteron, eti de hen te kai ton allon arithmon peri autôn*) (*Théétète* 185c-e) ; disposition au départ de laquelle, l'arithmétique est ce qui a pour objet des *nombres dans lesquels réside l'unité* (*arithmôn en hois to hen estin*) *(...) avec égalité de chacune à chacune, sans la plus petite différence, avec cette totale absence de partie en elle-même* (*ison te hekaston pan panti kai oude smikron diapheron, morion te ekhon en eautôi ouden*) (*La République* 526a). Autant de considérations que l'on rapprochera de celle d'Aristote : *C'est avec raison qu'on affirme l'identité du nombre des chevaux et des chiens* (*legetai d'orthôs kai hoti arithmos men ho autos tôn probatôn kai tôn kunôn*), *s'il est égal dans les deux cas* (*ei isos hekateros*) *(...) en effet, on appelle identique à une chose ce qui n'en est pas différent par une différence propre* (*tauto gar legetai ou mê diapherei diaphorai*) (*Physique* IV 14 224a2-15), ce qui vaut pour le nombre étant bien censé valoir nécessairemment aussi pour l'unité. Toutes considérations qui, au demeurant, sont à rapprocher de *Théétète* 204b-205a : le nombre de l'arpent et l'arpent sont identiques, dans la mesure où l'un et l'autre ont des parties en nombre égal.

qu'est censée être l'unité arithmétique [38], si ce n'est plutôt l'unité en soi (a-mathématique).

Si on cherche à considérer isolément l'unité arithmétique – qui n'est jamais que postulée être sans grandeur, en vertu de sa fonction de substitution (i.e. de représentation simplificatrice) d'une grandeur (quant à elle, assurément irréductible aussi bien à un minimum qu'à une absence de grandeur) – à savoir, si on cherche à la considérer, en elle-même et pour elle-même, en cessant, du même coup, de la considérer arithmétiquement, à l'instant de la considérer ne pouvoir qu'être unique et non relative (étant, autrement, partie du nombre et donc limitée, conditionnée – arithmétisée – par les autres parties, et appliquée à désigner l'unité concrète), on constate qu'elle constitue une fin idéale, parfaitement inatteignable (dans la mesure où penser, fût-ce précisément une unité, est toujours se représenter quelque chose d'étendu et donc de divisible, conformément à ce qu'a bien relevé Aristote [39]). Chercher à l'atteindre revient donc paradoxalement à emprunter une voie qu'il conviendrait de nommer « voie de démathisation », voie censée être de transition vers le domaine a-mathématique (i.e. inconnaissable) qu'est le domaine eidétique. A l'instant où c'est l'unité véritable qui se dérobe, c'est, à la fois au travers d'elle et au-delà d'elle, l'*eidos* (i.e. le réellement réel – *to ontôs on* – incomposé et indivisible – immatériel) qui se dérobe, à savoir, dans les exemples que nous avons utilisés, l'*eidos* d'Egal et celui de Cheval (le premier ayant néanmoins cette particularité, en tant que *relatif – pros heteron* – d'être l'unité immanente à l'étendue, l'intermédiaire mathématique postulé eidétique, plutôt que l'unité réellement séparée, résorbée en l'*eidos* [40]) [41]. En effet, qu'est ce que l'Egal en soi (*auto kath'auto to ison*), c'est-à-dire sans le Grand et le Petit (l'Inégal) ou sans la dualité de deux êtres de même taille ou encore sans la possibilité du changement ? De même, qu'est-ce que le Cheval en soi, c'est-à-dire indépendamment du fait qu'il y en ait un petit, un grand, un de trait (sabots larges, cou épais...), un de selle (sabots étroits, cou mince...), etc. ? Ainsi, indépendamment même de l'immédiation propre aussi bien à la vision

[38] cf. *La République* 526a.

[39] cf. *De la mémoire et de la réminiscence* 405a1-8 et notre commentaire, en I 1 D.

[40] Pour reprendre le mot d'Aristote, l'Egal, c'est ce qui a, *par sa nature, la propriété d'être grand ou petit* (*pephukos mega ê mikron einai*) (*Métaphysique* I5 1056a23-24) ; ce qui n'est pas le cas de l'*eidos*.

[41] En *Théétète* 186d, Socrate déclare : *Ce n'est pas dans les impressions que réside la connaissance* (*en men ara tois pathêmasin ouk eni epistêmê*), *mais dans les rapprochements dont elles sont l'occasion pour la pensée* (*en de tôi peri ekeinôn sullogismôi*). *Dans ce dernier cas, en effet, il est possible, à ce qu'il semble, d'entrer en contact avec la réalité et avec la vérité, tandis que c'est impossible dans l'autre cas* (*ousias gar kai alêtheias entautha men, hôs eoike, dunaton hapsasthai, ekei de adunaton*). *« à ce qu'il semble... »* prend soin de préciser Socrate, tellement, dans son esprit, la possibilité de l'intuition de l'essence (*ousia*), en son évidence (*idea*), autrement dit la possibilité de son non voilement (*alêtheia*), au regard de l'intelligence humaine, demeure hypothétique, toute prétendue considération de la vérité, en tant que considération d'une réalité séparée du sensible et du devenir, manquant toujours d'être pleinement et entièrement réalisée et justifiée, autrement dit se ramenant toujours à celle d'une vraisemblance, pour ne pas dire celle d'une vraisemblance de vraisemblance (Sur cette notion, voir *Annexe*, note XI b*****).

(*horasis*) (sensation) qu'à l'intuition (*noêsis*), mathématique (*mathêmatikê*) – notamment calcul (*logistikê*) – et dialectique (*dialektikê*) s'opèrent indistinctement, dans la mesure où la première est l'instrument de la seconde et où il en va de la première qu'un indivisible (*adiaireton*) (indivisible de droit, autrement dit simplement postulé être indivisible, et non étant véritablement tel) puisse être pris comme unité de mesure (*metron*) (Tel doigt est égal à deux fois tel autre), et de la seconde, qu'une multiplicité puisse être ramenée à (subsumée sous) une unité, sans quoi la connaissance (*epistêmê*) n'a pas lieu (Petit ou grand, le doigt est un doigt).

Or, néanmoins, l'essence (*ousia*) du doigt – i.e. le doigt en soi, exempt de toute indétermination (variation) tributaire du milieu spatial (*khôra*), telle que le grand-petit, le rigide-flexible, l'humide-aride, etc., et à supposer que le fait qu'il soit élément du corps ne l'empêche pas d'être tenu pour un être en soi, séparé – cette essence du doigt que ne cesse de tendre à considérer absolument la dialectique, par-delà la multiplicité des manifestations sensibles, n'établit pas que le Doigt soit, en lui-même, petit ou grand, au sens où, précisément, il devrait l'être, de par son essence (qui impliquerait sa propre individuation et donc quantification). C'est donc bien que la détermination quantitative (mathématique) s'ajoute à l'essence, au moment où elle en inscrit (assure) la réplique dans la matière (la *khôra*) ; en vertu de quoi, toute détermination sensible ou intelligible s'avère, d'un certain point de vue (celui de l'espace), réductible à une détermination proprement mathématique – autrement dit, tout être sensible ou intelligible s'avère subsumable sous l'être mathématique (l'objet mathématique) – étant donné notamment la composition mathématique de ce que Platon se refuse alors logiquement à nommer *éléments* (*stoikheia*) ou *principes* (*arkhai*) [42]. Du même coup, il y a une réalité transcendante inférieure à la réalité transcendante des *eidê*, autrement dit un intermédiaire (*metaxu*) entre le monde sensible et le monde des *eidê* véritables, qui est constitué par les objets mathématiques, sortes de pseudo-*eidê* (êtres postulés *eidê*), mais dont on admettra qu'ils sont les seuls objets à être absolument intelligibles, autrement dit à l'être intrinsèquement et intégralement ; le fait que les *disciplines* (*tekhnai*) qui les étudient doivent recevoir *un nom* (*onoma*) *qui marque plus d'évidence que celui d'opinion* (*enargesterou men ê doxês*) *(et) plus d'obscurité que celui de science* (*amudroteron de ê epistêmês*), et, en conséquence, recevoir celui de *discursion* (*dianoia*) [43], ne devant pas faire préjuger que la science véritable (celle qui, non seulement, offrirait complétude et certitude, mais qui, aussi, porterait sur l'être proprement dit, l'être réel, eidétique) puisse être obtenue ; en quoi, précisément, ce qui demeure le plus évident pour la pensée et donc le plus intelligible demeure bien la discipline mathématique et l'objet qui lui est propre [44]. Ces

[42] cf. *Timée* 48b-c – le terme *stoikheion* désignant le composant – géométrique (polyèdre ou polygone) – des quatre *corps simples et premiers* (*akrata kai prôta sômata*) (ibid. 54b – cf. *Philèbe* 29a-b), que sont le feu, l'eau, l'air et la terre – cf. *Timée* 54d, 55a-b, 56b, 57c et 61a. Pour autant, il nous arrivera d'utiliser le terme *élément*, à la manière des présocratiques et d'Aristote.

[43] *La République* 533d. – la propriété de l'objet mathématique n'étant connaissable qu'au terme d'une démonstration, et non immédiatement, au gré de l'intuition (*noêsis*) seule.

[44] Cette intelligibilité excellente, voire, en l'occurrence, exclusive, de l'objet mathématique est ce que pourrait signifier la mention *ce que je disais donc être le genre intelligible* (*touto toinun noêton men to eidos elegon*) (ibid. 511a), qui, formulée dans le cadre du paradigme de la ligne, désigne le

pseudo-*eidê* peuvent être éventuellement tenus, au gré d'une pure opération mentale (autrement dit, en tant qu'*êtres de raison*), pour des êtres éternels et indivisibles (voire incomposés, dans la mesure où ils sont considérés individuellement – ainsi la surface est pensable exclusivement, autrement dit indépendamment de la ligne et du solide, en tant qu'elle est, comme le dit la définition 5 du livre I des *Eléments* d'Euclide, *ce qui a seulement longueur et largeur – ho mêkos kai platos monon ekhei* – dans la mesure où, par ailleurs, ces dernières sont considérées comme indéfinies en quantité, à savoir en

---

domaine dont traite le mathématicien. Cette mention est sujette à controverse chez les éditeurs, dans la mesure où elle semble faire l'impasse sur la section ultime de l'intelligible, *celle qu'atteint le raisonnement tout seul, par la puissance dialectique* (*touto ou autos ho logos haptetai têi tou dialegesthai dunamei*), *sans employer les hypothèses comme si elles étaient des principes, mais comme ce qu'elles sont, en effet, savoir des points d'appui pour s'élancer en avant* (*tas hupotheseis hoion epibaseis te kai hormas*) (511b), sous-entendu, vers ce qui, toujours, manque d'être atteint, dans son évidence même, autrement dit ce qui, toujours, manque d'être intelligible, non pas, nécessairement, qu'il ne le soit pas, en lui-même, mais simplement qu'il ne soit pas pleinement et entièrement à la portée de l'intelligence humaine. En 533b-c, Socrate affirme : *[Des arts] dont nous disions qu'ils mettent la main sur* (saisissent) *quelque chose de l'ordre du réel* (*[tekhnas] tou ontos ti ephamen epilambanesthai*), *la géométrie avec les disciplines qui en sont les suites* (*geômetrias te kai tas tautêi epomenas*), *nous voyons quelle image de rêve ils se font du réel* (*horômen hôs oneirôttousi peri to on*), *et qu'il leur est impossible d'en avoir une vision de veille* (*hupar de adunaton autais idein*), *aussi longtemps que les hypothèses dont ils se servent, ils les laisseront sans y toucher* (i.e. comme des choses sacrées), *faute d'être capables de les justifier* (d'en rendre raison) (*heôs an hupothesei khrômenai tautas akinêtous eôsi, mê dunamenai logon didonai autôn*) *; quand, en effet, le commencement est une proposition dont on n'a point le savoir* (*hôi gar arkhê men ho mê oide*), *quand la fin et les propositions intermédiaires se sont liées ensemble, à partir de ce dont on n'a point le savoir* (*teleutê de kai ta metaxu ex ou mê oiden sumpeplektai*), *quel moyen y a-t-il de faire une vraie science, avec un pareil système de propositions qui s'accordent* (*tis mêkhanê tên toiautên homologian pote epistêmên genesthai*) *?* Ce passage – à lire conjointement à 510b-511d, qui l'explicite – peut servir à étayer la thèse de l'intermédiarité de l'objet mathématique et celle corrélative de son manque de réalité, mais non pas de son manque d'intelligibilité – laquelle intelligibilité, paradoxalement, en l'occurrence, n'en est pas moins présupposable comme intelligibilité au rabais – si ce n'est hypothétique – dans la mesure où elle n'est pas atteignable, dans l'évidence du champ (champ de la mise en évidence) propre à l'anhypothétique, principe absolu d'évidence, autrement dit d'intelligibilité. Le paradoxe est alors que, puisque l'intelligence demeure en retrait du réellement réel, elle ne dispose que d'une intelligibilité dont elle ne peut même pas décider de la réelle réalité. Dans ce passage, Socrate observe que le mathématicien traite, à son insu, comme des *images* (*eikones*), ce qu'il tient pour ses objets d'étude, autrement dit ignore si ces derniers participent d'*êtres réels* (*ontôs onta*), quant à eux, susceptibles de s'offrir à une science supérieure, la science véritable – la science pleine et entière – qui les saisirait, dans toute leur *évidence* (*idea*). Le mathématicien produit des conceptions hypothétiques (lesquelles, par nature, *se prononcent sur l'existence ou la non-existence – einai ê mê legetai* – comme le note Aristote, en *Seconds Analytiques* 10 76b35 – cf. *Ménon* 86e-87a – en l'occurrence, ici, plutôt *sur l'existence*), dont il ignore précisément le caractère hypothétique, dans la mesure où il ne se pose pas la question de leur fondement en vérité, à savoir soit la question de leur déductibilité, à partir d'objets réellement connus, c'est-à-dire connus ou pour exister réellement ou pour être hypothétiques (qu'il s'agisse d'axiomes ou de postulats, de propriétés – i.e. théorèmes – ou de définitions... pouvant éventuellement exprimer des Formes), soit la question de leur évidence, saisie dans l'intuition immédiate de leur être hypothétique ou réel (sous forme d'axiomes ou de postulats, de théorèmes ou de définitions), l'évidence pouvant être, en l'occurrence, celle d'un manque d'évidence, autrement dit d'un défaut de principialité (cf. *La République* 510c-d).

extension, voire comme illimitées) – pour des êtres existant absolument (i.e. séparément du sensible) et participés sur le même mode que les *eidê* véritables [45], alors qu'ils demeurent, en eux-mêmes, outre inévitablement matériels et divisibles, *des objets qui ne subsistent pas indépendamment, mais par représentation* (*ou esin auta kath'auta huphezôta, all'epinoia*), comme le note Alexandre d'Aphrodise, dans son commentaire sur le commentaire aristotélicien sur la doctrine platonicienne [46]. Une telle conception n'est, d'ailleurs, pas sans rappeler celle de Xénocrate substituant aux Formes des Formes-nombres (nombres eidétiques), à savoir ni plus ni moins que des nombres mathématiques tenus pour (i.e. postulés) indivisibles, inaditionnables, éternels et archétypaux [47]. Les *sciences* (*mathêmata*) qui étudient ces objets sont unies par un lien *de communauté et de parenté* (*koinônian kai suggeneian*) [48] – sous-entendu tout comme les objets dont elles sont les sciences – en vertu du principe qu'elles sont constitutives de la démarche dialectique, qui les ordonne, indifféremment du fait qu'elle en reconnaît, outre l'existence, l'ordre de procession inhérent à l'ordre de procession des objets auxquels elle-même s'intéresse proprement (ce qu'elle fait, à rebours de cette procession, autrement dit sur le mode de la restitution – certes inachevée – des objets d'expérience à leur *réelle réalité* ou eidicité) ; laquelle inhérence tient dans le fait qu'elle prend en compte – et, en conséquence (en contrepartie), est censée pouvoir rendre compte de – ce qui est un et multiple, ce qui est grandeur (corps) et ce qui est mouvement (changement), tout en trouvant inévitablement des auxiliaires en l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et l'harmonique. Outre que, comme nous l'avons entrevu, ces objets mathématiques sont découverts par l'homme, intrinsèquement à la démarche de connaissance en général, ils sont, en eux-mêmes, le produit de l'interaction entre la Monade (*monas*) – principe unificateur ou formel – et la Dyade indéfinie (*aoristos duas*) – principe diviseur ou

[45] cf. *Phédon* 101c et Aristote, *Métaphysique* M3 1077b31-34. Participation (*methexis*) des *eidê* véritables qui doit s'entendre comme compatible avec leur état de séparation (*khôris*). Si, au sens strict, la participation est le propre de *ce qui a part*, l'*eidos* ne pouvant donc être participé que pour autant qu'il est commun (*xunon*) et donc immanent à ce qui y participe (telle est la conception à laquelle s'en tient Aristote), il n'en demeure pas moins que poser indissociablement séparation et participation, comme le fait Platon, offre l'avantage de laisser ouverte la question de l'existence d'une réalité parfaite (celle des *eidê* ou *ontôs onta*) et de la façon qu'aurait d'y être reliée ou reliable la réalité imparfaite (qui est la nôtre). Notons que la langue française permet de distinguer avantageusement *participer à* et *participer de.*

[46] cf. *Commentaire sur la Métaphysique* 52 16.

[47] cf. *Métaphysique* Z2 1028b24-27. Selon Syrianus, Xénocrate *sauvait l'indivisibilité du nombre, en le considérant sous l'aspect de la raison et de la forme* (*tous arithmous en logois horôn kai eidesin adiairetous ephulatte*) (*Commentaire sur la Métaphysique* 124 3-4) ; le nombre n'en demeurait donc pas moins, selon lui, mathématique et uniquement mathématique (cf. ibid. 141 21-33 – Isnardi frag. 36 – et Pseudo-Alexandre, *Commentaire sur la Métaphysique* 745 27-746 1 et 766 4-8 – Isnardi frag. 31 et 32). Aussi, quelle différence pouvait-il y avoir entre sa doctrine et celle de Speusippe, telle que nous la rapporte Aristote, en *Métaphysique* M1 1076a22 et N2 1090a7-15, si ce n'est paradoxalement que, pour Speusippe, le nombre aurait été réellement substantiel (comme le pensaient les pythagoriciens, mais ni Platon, ni Xénocrate) ?

[48] *La République* 531d.

matériel – [49] cette interaction pouvant être entendue comme ayant lieu sur le mode intemporel, inhérent à l'exposé logique censé devoir rendre compte de l'existence et de l'essence de ces objets – comme ce fut assurément le cas, chez Xénocrate [50], et sans doute aussi chez Platon, dans la mesure où celui-ci tenait l'objet mathématique pour *ce qui existe toujours* (*tou aei ontos*) [51], autrement dit, semble-t-il, comme nous le verrons, pour une sorte de produit *éternel* (*aidion*) [52] – ou, tout au moins, immémorial (quant à son origine) et pérenne – de l'interférence (et non interaction) entre l'*eidos* et la *khôra* (l'étendue pure ou substantielle), interférence en laquelle, la Monade tient éminemment lieu du premier, et la Dyade indéfinie, de la seconde [53].

Ces objets sont constitutifs de la quantité déterminée (*poson* ou *pêlikon*, selon qu'on l'entende discrète ou continue – au demeurant, chez Aristote, le terme *poson* étant le

---

[49] La conjonction *ou* étant, dans les deux cas, inclusive – cf. *Métaphysique* N3 1091a2-5.

[50] cf. ibid. N4 1091a22-29.

[51] *La République* 527b.

[52] cf. *Métaphysique* A6 987b16 et 9 991a4.

[53] A) L'expression *aoristos duas* est présente chez Aristote, qui affirme la trouver chez les platoniciens, pour lesquels elle désignerait, à côté de la Monade, l'un des deux principes de la Réalité (cf. *Métaphysique* A6, M7-9 et N1-3). Or, si l'on se réfère à *Philèbe* 16c-27b sq., seul passage des dialogues à sembler pouvoir être explicitement en accord avec ce témoignage, dans la mesure où y est mise en avant l'opposition entre l'unité (*to hen*) (assimilée à la limite – *to peras*) et l'illimité (*to apeiron* – l'indéterminé), comme principe explicatif (moyen d'explication) inhérent à la dialectique, on remarquera qu'il n'y est précisément jamais question d'une réalité mathématique livrant – i.e. se livrant comme – le principe ou le modèle de la Réalité, mais seulement d'une réalité mathématique livrant – i.e. se livrant comme – le moyen de discerner la multiplicité déterminée, constitutive (notamment sur le mode inductif, c'est-à-dire au stade même – intermédiaire – de l'induction) de l'unité (totalisante et unifiante), autrement dit livrant le moyen d'atteindre un certain niveau de généralité et d'abstraction dans la science, et, à la suite, plus loin, devant trouver son accomplissement dans l'unité (*monas*) indistincte de l'*eidos* (ibid. 15a) (unité, en cela, différenciée et unique, au contraire de ce que devrait être une unité mathématique) – quoiqu'elle le trouve finalement dans ce qui tient lieu de ces derniers, à savoir dans l'inéluctable prétendue considération de l'un et l'autre (que constitue le *noêma*). En somme, dans le *Philèbe*, comme dans les autres dialogues, il n'est question que d'une réalité mathématique se livrant comme moyen de la dialectique.

B) Bien que les termes *Monade*, *Dyade* et *Un* ne désignent pas des Réalités (*ousiai* – réalités eidétiques ou Formes), nous les écrivons régulièrement avec une majuscule, pour signifier leur prééminence, d'une part, relativement à la réalité sensible et à la réalité intelligible (mathématique et non pas eidétique), dont ils sont censés être principes de la production, et d'autre part, relativement à la connaissance (d'une part, mathématique – en quoi elle recoupe la production déjà mentionnée – et, d'autre part, dialectique, censée viser l'eidétique, auquel, dans la mesure où elle ne l'atteint pas, elle en vient à substituer un *mathématisé*), dont ils sont censés être principes de l'acquisition ; prééminence allant de pair avec leur situation quasi-intermédiaire entre l'*eidos* et la *khôra*, de l'interférence desquels ils sont le produit, autrement dit allant de pair avec leur relative séparation (distinction) et suprématie par rapport à la *khôra* (cf. I 1 infra).

terme générique désignant les deux types de quantité, en vertu du fait que l'unité discrète ne saurait être autrement qu'abstraite de la grandeur, autrement dit de ce que nous entendons par *nombre réel positif*, qu'il s'agisse d'une figure géométrique ou de quelque réalité physique que ce soit). D'une façon générale – et même pas anachronique, si l'on se réfère notamment à *Epinomis* 990d-e et à la doctrine d'Eudoxe de Cnide [54] – on peut les identifier aux nombres (*arithmoi*), c'est-à-dire aux *pluralités d'unités* (*plêthê monadôn*) ou *d'indivisibles* (*adiairetôn*) (pluralités mesurées ou déterminées par le nombre d'unités qu'elles renferment), dans la mesure où ces nombres seraient compris sans spécification de l'éventuelle étendue ou inétendue de l'unité composante et donc du nombre lui-même – unité, dont, comme nous le verrons, il est, en effet, bien difficile de considérer aussi bien comment, en soi, elle pourrait être étendue (*megethês*) et donc continue (*sunekhês*), puisqu'alors continuellement réductible, par division, à d'autres unités, que comment elle pourrait être inétendue (*amegethês*) et donc discrète (*diôrismenon*) (autrement dit indivisible), puisqu'alors inintelligible, si on admet, à la suite d'Aristote (et sans doute de Platon), que l'intelligible est inévitablement représentable (figurable) – et ce, forcément, en extension – dans l'intellect (à savoir dans son domaine propre, qu'est ce qu'il convient d'appeler, faute de mieux, la région intelligible de la *khôra*) [55] ; le dilemme demeurant néanmoins surmontable si, comme nous tendons à le faire, en conformité, selon nous, avec le discours de Platon, on entend la représentation intellectuelle (visualisation) de l'unité – indifféremment arithmétique et géométrique – comme représentation négative, déficiente, voire purement indicielle (et donc, pour laquelle, peu importe de savoir si, en fait, elle peut être réduite ou non à

[54] cf. *Métaphysique* I1 1053a30 et N1 1088a5-6 et M9 1085b22. Partant du constat, établi au travers de celui des *irrationnels* (non équivalence de raisons – ou rapports – de grandeurs à des raisons d'entiers – qu'Euclide formule ainsi : *Si deux grandeurs n'ont pas comme rapport, l'une relativement à l'autre, celui d'un nombre relativement à un nombre, les grandeurs seront incommensurables – ean duo megethê pros allêla logon mê ekhêi, hon arithmos pros arithmon, asummetra estai ta megethê – Eléments* X, prop. 8 ; propriété du rapport arithmétique qu'avait relevée Platon, en *Philèbe* 25a, en parlant de *tout ce qui est comme un nombre à l'égard d'un autre nombre – pan hotiper an pros arithmon arithmos*), que la rationalité peut n'être pas coextensive à ce qui, du même coup, s'avère être (bien que l'appellation n'apparaîtra qu'au XVII[ème] siècle) le nombre réel, Eudoxe (~395-~342) accomplit, en quelque sorte, le dépassement de la notion de nombre. Il le définit, du même coup, comme une *pluralité déterminée* (*plêthos hôrismenon*) (Jamblique, *Commentaire sur l'éthique à Nicomaque* 10, 17), et tend à le ranger, avec la *grandeur* (*megethos*) proprement dite, sous la même notion de grandeur.

[55] cf. réf. supra. – Pas de nombre, sans nombrable (*arithmêton*), et rien à nombrer, sans figurable ; en vertu de quoi, pas de nombre qui ne soit constitutivement participé, en étant immédiatement figuré. Preuve, s'il en est, que, contrairement à ce qu'affirme Aristote, le nombre et la grandeur ne peuvent que, l'un et l'autre, procéder ou être constitués de la Dyade indéfinie (Dyade du Grand et du Petit ou de l'Inégal) – cf. *Métaphysique* B4 1001b19-25 – cf., infra, I 1 D et II 1 A. En suivant Descartes, on admettra que ce domaine de l'intellect n'est pas constitutif de l'intellect, ne lui est pas immanent, mais l'est plutôt du corps, en sa partie nommée *imagination*, en laquelle, tous les objets ne sont pas nécessairement feints, notamment ceux mathématiques ; imagination qui est une forme de la pensée, puisque l'intellect peut aller y voir certains de ses propres objets, *qui ne dépend(ent) en aucune façon [de lui]*, comme notamment ceux mathématiques (qui dépendent de l'étendue ou matière) *(...) quoique peut-être [ils] n'aient aucune existence hors de [la] pensée* (*Cinquième Méditation*, AT 51).

une unité qui soit plus unité qu'elle), d'une réalité autrement irreprésentable, qu'est la réalité eidétique, réalité absolument non mathématique (y compris non numérique) et non mathématisable. Ainsi, les objets mathématiques sont les nombres, pris au sens pur et simple et en soi paradoxalement indéterminé, de *mesures*, autrement dit au sens de déterminations de présences concrètes (sensibles) ou abstraites (intelligibles), effectuées au moyen d'elles-mêmes (i.e. par relation réciproque, reposant sur le détachement ou l'induction préalables d'une unité prise comme unité de mesure primordiale). Ceci étant dit, le nombre est bien sûr tenu – i.e. présupposé ou postulé – de façon éminente et justement pour des raisons liées à la pratique intellectuelle (la fonction de synthèse et d'analyse impliquant le dénombrement et l'unification), pour discret (pluralité d'unités indifférenciées et indivisibles) [56], autrement dit pour un principe sous lequel est censé être subsumable toute mesure et donc toute grandeur, de même que toute discontinuité entre les grandeurs (de laquelle procède justement le dénombrement). On pourra ainsi distinguer les nombres, sous deux angles : d'une part, en tant qu'ils sont l'objet de la science arithmétique proprement dite (sens que, bien entendu, nous privilégierons) (les seuls connus ou reconnus, à l'époque de Platon, étant les nombres entiers positifs, c'est-à-dire ceux dont l'unité composante est justement tenue pour indivisible) ; et, d'autre part, en tant qu'ils recoupent l'objet de la science géométrique : les nombres géométriques (ou figurés) ou grandeurs (*megetha*) (sous-entendu celles déterminées quantitativement aussi bien que qualitativement – i.e. selon leur espèce – *eidos* – linéaire, polygonale ou polyédrique – ou leur dimension – une, double ou triple – dans la mesure où, du point de vue platonicien, comme nous le verrons, il est possible de tenir la grandeur pour originellement illimitée et informe, à savoir indistincte de l'étendue pure – à savoir, l'étendue non seulement indéterminée, mais aussi proprement substantielle : le vide, la *khôra*, qui ne font qu'un, chez Platon) ; ces nombres géométriques sont les longueurs (*mêkoi*), les aires (*khôria*) et les volumes (*ogkoi*) (pour ces derniers, sous réserve de ce que nous disons, plus bas), grandeurs représentables par les nombres proprement numériques (et, à ce titre, pairs ou impairs, autrement dit carrés ou rectangulaires) [57] ; ce sont, du même coup, les figures (*skhêmata*), la figure étant, au sens strict, *la limite du solide* (*to tou stereou peras*) (en quoi elle est synonyme de *forme*), et, au sens large, chacun des objets géométriques qui sont éléments du solide total qu'est la sphère [58]. En tant que *régulière* (i.e. centralement ou parfaitement symétrique –

[56] cf. ibid. M9 1085b21-22. Concernant la phrase précédente, cf. ibid. I1 1052b15-24.

[57] cf. *Théétète* 147e-148b. – Pour l'emploi du mot *khôrion*, voir *Ménon* 82b-85b.

[58] Pour la citation, *Ménon* 76a. – *Est dit limite l'extrémité d'une chose, c'est-à-dire le premier terme au-delà duquel il n'est plus possible de rien appréhender de la chose et en deçà duquel est son tout* (*peras legetai to te eskhaton hekastou kai ou exô mêden esti labein prôtou kai ou esô panta prôtou*) *et qui est aussi la forme d'une grandeur ou de ce qui a une grandeur* (*kai ho an ê eidos megethous ê ekhontos megethos*) (Aristote, *Métaphysique* Δ17 1022a4-6). Pour être exact, on notera que Descartes semble avoir été le premier à prôner explicitement l'extension sémantique du mot *figure*, en faisant de la ligne une figure : *les lignes droites, que nous appelons figures, puisque par elles, non moins que par les surfaces, notre imagination nous représente un sujet réellement étendu* (*subjectum vere extensum*) (*Règle XIV* AT 452 – cf. 446) (principe qu'il met en application, dans son *De solidorum elementis*, éd. Costabel, p. 4-5 : *les figures de la ligne, du carré, du cube – figuris lineae, quadrati, cubi*) ; avis que ne suivra pas Leibniz (qui avait lu les *Regulae* et le *De solidorum elementis*), pour qui, *une seule ligne droite ou superficie*

summetron – autrement dit *équilatérale – isopleuron*), la figure consiste en l'un des neuf polygones réguliers et des cinq polyèdres réguliers, auxquels s'ajoutent le cercle et la sphère. En *Timée* 55a, le polyèdre régulier est défini, de la façon suivante : *l'espèce du solide qui divise un tout sphérique en parties égales et semblables* (*eidos stereon, holou peripherous dianemêtikon eis isa merê kai homoia*) (ce qui le rend inscriptible dans la sphère) (définition que l'on appliquera au polygone régulier, en substituant simplement à *solide*, *surface*, et à *sphérique*, *circulaire*). Plus généralement, la figure se détermine, de la façon suivante : premièrement, la ligne (*grammê* – i.e. la *ligne droite – eutheia grammê*) (soit prolongement du principe de la ligne – *arkhê grammês* – qui est principe générateur, autrement dit non statique, à la différence de ce qu'est le point, chez Speusippe, ou la ligne insécable, chez Xénocrate – générateur dans une seule direction, autrement dit selon une seule dimension, à savoir selon la longueur – *mêkos*) [59] ; deuxièmement, par

---

plane ne peut comprendre un espace, ni faire aucune figure, hormis dans le cas du cercle, de l'oval, de la sphère et de la sphéroïde, la figure étant *un étendu borné, qui peut recevoir une section étendue ou bien qui a de la largeur* (ce qui exclut la ligne) (*Nouveaux essais sur l'entendement humain* II 13 § 5), position qui se veut sans doute strictement conforme, outre à la définition donnée par Platon, à celle donnée par Euclide : *la figure est ce qui est contenu par quelque ou quelques frontières* (*skhêma esti to hupo tinos ê tinôn horôn periekhomenon*) (*Eléments* I, déf. 14). Proclus note qu'*Euclide appelle figure ce qui est figuré, matériel et coexistant avec la quantité, et donc, à bon droit, ce qui est compris <sous une ou plusieurs limites>* (*ho men oun Eukleidês to eskhêmatismenon skhêma kalôn kai to enulon kai tôi posôi sunuparkhon periekhomenon eikotôs auto proseirêken*) *; tandis que Posidonios <d'Apamée> définit la figure comme investissant une limite, en séparant le concept de figure de la quantité et en supposant qu'il est la cause du fait d'être délimitée, d'être déterminée et de l'action d'investir* (*ho de Poseidônios peras sugkleion aphorizetai to skhêma ton logon tou skhêmatos khôrizôn tês posotêtos kai aition auton einai tithemenos tou hôristhai kai peperasthai kai tês periokhês*) (*Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide – Commentaire sur la définition XIV*, p. 128). Si la position de Leibniz se conforme étroitement à la définition donnée par Euclide, celle de Descartes ne déroge fondamentalement ni à cette dernière, ni à celle de Posidonios, mais revient à les corriger toutes les deux, simultanément, au moment d'assumer que la figure *se peut aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination* (*Lettre à Elisabeth du 28 juin 1643* AT 691), autrement dit au moment d'assumer que toute véritable connaissance d'un *étendu* s'avère être une représentation, en soi, à la fois, étendue et limitée. Du même coup, il n'y a pas lieu de distinguer, comme le faisait Geminos de Rhodes (~110-~40), à la suite de ses prédécesseurs, des lignes ou des surfaces *formant figure* (*skhêmatopoiousan*), parce que se fermant sur elle-mêmes, d'autres ne formant pas figure, car s'étendant à l'infini (in Proclus, ibid – *Commentaire sur la définition IV*, p. 100), la représentation d'une grandeur infinie ne pouvant, en effet, qu'être celle d'une grandeur indéfinie, laquelle ne peut être autre que la représentation finie d'une certaine grandeur (comme l'a bien relevé Aristote, en *De la mémoire et de la réminiscence* 450a1-8 – cité et commenté, en I 1 D).

[59] cf. II 2 A. – *La ligne est la grandeur étendue sur une direction* (*megethos eph'hen diastaton [hê grammê esti]*) (trad. B. Vitrac, *Eléments*, vol. 1, p. 132), comme le rapporte Proclus, juste après avoir rapporté que, pour d'autres, elle est *flux du point* (*rhusin sêmeiou*) (cf. notes 222 et 482) (*Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide – Commentaire sur la définition II*, p. 87 – où P. Ver Eecke traduit la première définition : *une grandeur dimensionnée d'une seule manière* ou bien *une grandeur unidimensionnelle*). La dénomination *hê eutheia grammê* (lit. *la ligne directe*) – voire *hê eutheia* – est présente chez Aristote, puis chez Euclide, mais absente chez Platon, qui emploie *hê grammê* seul, et, parfois, *to euthu* (*le direct*, *le droit*) (comme Aristote lui-même), qu'il définit – en usant, semble-t-il métaphoriquement, d'un terme d'optique et d'astronomie servant à décrire l'éclipse : *ce dont le milieu intercepte la vue entre ces deux extrémités* (*ou an to meson amphoin toin*

ajout de la ligne à la ligne, selon la deuxième dimension (la largeur – *platos*), la surface plane (*epipedon*) ; enfin, par ajout de la surface à la surface, selon la troisième dimension (la profondeur – *bathos*), le solide (*stereon*) [60], ce dernier se ramenant à la simple jonction

---

eskhatoin epiprostheon êi), l'œil étant placé à l'une des extrémités (définition que l'on pourra rapprocher de la citation d'Aristote, que nous donnons, au début de la note 534 a, ce rapprochement pouvant, à la rigueur, faire douter que la première soit métaphorique ; note 534 a où nous donnons aussi des références attestant l'interchangeabilité ou synonymie des termes *grammê* et *mêkos*, nonobstant l'usage restreint que fait du second Théétète, pour désigner la seule ligne commensurable, en *Théétète* 148a-b) (cf. Charles Mugler, *Sur deux passages de Platon*, in Revue des études grecques n° 69 324-325, p. 20-34, où a été rétabli le texte authentique de Platon) (cf Proclus, ibid. – *Commentaire sur la définition IV*, p. 98, et Aristote, *Topiques* VI 11 148b26-32, où l'auteur, croyant réfuter la définition platonicienne, omet de relever qu'une droite infinie a, par définition, des extrémités – sans quoi elle est cercle, autrement dit n'existe pas – et qu'elle les a donc, à l'infini, tout en ayant, du même coup, son milieu, partout ; si la notion d'une extrémité située à l'infini est certes inconcevable, elle ne l'est plus – ou plutôt, elle est surmontée, autrement dit n'est plus inévitable – si l'on admet simplement qu'aucune partie de la ligne n'a une extrémité ne pouvant pas intercepter la vue, entre deux autres extrémités de parties situées de part et d'autre d'elle). En *Ménon* 74e-76a, le terme *euthu* semble pouvoir aussi désigner la surface rectiligne, malgré l'ambiguïté du passage, en lequel la formule *limite jusqu'à laquelle s'étend le solide* (*eis ho to stereon perainei*) (76a), utilisée pour définir la figure (*skhêma*), alors identifiée à la surface, peut impliquer qu'une ligne droite constitue une figure (relativement à la surface) ; du reste, sans que l'on sache comment le solide pourra être dit figure (comme il l'est, en *Timée* 44d, 54c et 55c), lui qui, à cette fin, ne pourra qu'être dit absurdement *la limite jusqu'à laquelle s'étend la profondeur*, en étant ni plus ni moins qu'identifié à ses surfaces. – Concernant l'*arkhê grammês*, voir, infra, I 2 B.

[60] A) cf. Aristote, *Métaphysique* Δ13 1020a12-14, que l'on comparera avec A9 992a10-16 et M9 1085a9-12 (et aussi N2 1089b11-14) (deux textes dans lesquels la surface et le solide sont dits *être produits à partir des espèces de la dyade Grand-Petit – ek tôn eidôn tou megalou tou mikrou poiousin* – à savoir, pour l'une, à partir de la dyade *Large-Etroit – platos kai stenos* – et, pour l'autre, à partir de la dyade *Haut-Bas – bathos kai tapeinos*) et avec la critique qui suit immédiatement ces deux derniers passages (respectivement, l. 14-19 et l. 14-23), laquelle, outre qu'elle s'avère quasi sophistique (cherchant à établir la confusion entre *grandeur* et *dimension* et entre *espace* et *limite*), ne manque pas d'être en porte-à-faux avec le contenu même du premier ; dans ce dernier, largeur et profondeur sont dites chacune *grandeur continue* (*megethos sunekhês*), pour la première, *dans deux dimensions* (*epi duo*), et, pour la seconde, *dans trois dimensions* (*epi tria*), alors que, dans la critique des deux suivants (en eux-mêmes parfaitement compatibles avec le premier), la largeur et la profondeur sont dites s'identifier purement et simplement, respectivement, à la surface (qui n'aurait donc pas de longueur) et au solide (qui n'aurait donc ni longueur ni largeur). Incohérence qui prouve la difficulté posée par le témoignage d'Aristote concernant la doctrine platonicienne, ce dernier semblant parfois s'ingénier à faire passer son interprétation – au besoin, fluctuante, quand ce n'est pas spécieuse, et portant sur une doctrine dont l'auteur ou le promoteur n'est souvent que vaguement désigné, comme c'est le cas, ici – pour son contenu. B) A la différence de Platon, Aristote utilise parfois le terme *epiphaneia* (*ce qui apparaît [d'un corps]*) comme synonyme de *epipedon* (*ce qui est plat*). Selon Proclus, Euclide est celui qui a, le premier, distingué l'*epiphaneia* et l'*epipedon*, en faisant du second (le plan) une espèce de la première, à l'instar de la ligne droite pour la ligne (cf. *Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide – Définition VII*, p. 106). Au demeurant, cette distinction étant présente chez Autolycos de Pitane, né aux environs de 360 et mort aux environs de 290 (cf. *Annexe*, note VIII b) (sauf à supposer qu'elle y résulte d'un remaniement ultérieure de son œuvre – cf. Germaine Aujac, in *La sphère en*

de surfaces, autrement dit à sa propre superficie, toute considération mathématique du volume manquant d'être achevée, à l'époque de Platon [61] ; quoique la notion de volume transparaisse sous celle, plutôt indéfinie, de *ogkos*, terme pouvant être traduit par *amas* ou *agrégat* et servant à désigner, outre le *volume*, le *poids* – dont on notera qu'il est proportionnel au nombre de surfaces du solide – la *masse*, le *corps* – contenu plutôt que contenant – et enfin le *solide* [62]. Aux nombres et figures (ou grandeurs) proprement dits, qui peuvent être considérés comme étant les objets mathématiques, au sens strict ou par excellence, s'ajoutent les relations qui leur sont intermédiaires ou internes et qui peuvent être tenues pour constituer, elles aussi, des objets, à part entière. Ce sont les *raisons* ou *rapports* (*logoi*), notamment ceux ordonnant (rendant commensurables) des grandeurs ou nombres *incommensurables* (*asummetroi*) ou *puissances de commensurables* (*dunamei summetroi*) [63]. S'il est assurément de l'ordre du relatif (*pros ti*) (étant, à ce titre,

---

mouvement..., introduction, p. 38, et Bernard Vitrac, *Figures du mathématicien et représentations des mathématiques en Grèce ancienne – VI^e^-IV^e^ s. avant notre ère*, introduction, p. 2), et, d'autre part, Euclide ayant pu être actif sous le règne de Ptolémée I^er^ (305-283) (cf. Proclus, ibid., *Prologue* II, p. 61), l'auteur des *Eléments* pourrait être né aux environs de 340 ou 350. Euclide que nous nommerons du seul nom d'Euclide, ou en y ajoutant le qualificatif *d'Alexandrie* ou *le géomètre*, pour le distinguer de celui de Mégare, que nous nommerons toujours *de Mégare*, quoiqu'il n'y ait aucune assurance que le premier ait été originaire de la ville d'Egypte où semble avoir résidé une école euclidienne, au moins à partir de la seconde moitié du III^e^ s. av. J.-C. (cf. Pappus, *Collection mathématique* VII), ni même qu'il y ait séjourné.

[61] Du moins, à l'époque de la rédaction de *La République* (cf. 528b-c – cf. *Théétète* 148b).

[62] cf. *Timée* 31c, 54d et 56c, *Parménide* 164c-165b et *Les Lois* 737c. – La thèse du poids proportionnel au nombre de (sur)faces, exprimée en *Timée* 56a-b, est réfutable, mais pas comme l'entend Aristote, qui ne l'a manifestement pas comprise, puisqu'il affirme que, pour Platon, la surface est pesante (cf. *Traité du ciel* III 1 299b15-300a1 et IV 2 308a35-309a2 sq.) (comme elle le sera certes aussi – cette fois assurément, si l'on s'en tient à la lettre – pour Descartes, dans son *De solidorum elementis* – cf. éd. Pierre Costabel, p. 4, l. 1-7 – lequel désignait vraisemblablement ainsi un poids déterminé par la surface dans son rapport au reste du solide – cf. infra). Au demeurant, paradoxalement, la lecture de 57c-d laisserait entendre que le poids du solide dépend de la dimension des faces et non de leur nombre (cf. Luc Brisson, *Timée – Annexe VI*). Il est probable que Platon offre, dans cette dernière occurrence, un complément de la première explication, qu'il vient, du même coup, expliciter : il ne suffit pas tant – voire il ne convient pas tant – d'affirmer que plus un corps a de faces, plus il est lourd, que d'affirmer que plus il a de faces, plus celles-ci sont en mesure d'enfermer une grande quantité de matière (de délimiter une grande masse) (cf. Descartes, ibid., p. 3, l. 20-22), ce qu'elles font d'autant mieux que, en outre, elles sont grandes. En 56a-b, la surface – dont la forme est principalement choisie, en fonction du degré de stabilité qu'elle procure au solide – ne peut être comprise que comme manifestation de ce qu'elle limite (cf. 53c).

[63] *Dunamei summetros* disant littéralement : *commensurable en puissance*, et désignant ce que nous nommons, aujourd'hui, *racine incommensurable.* Les incommensurables sont aussi qualifiés d'*arrêtoi – non énonçables*, *inexprimables* (*Hippias Majeur* 303b et *La République* 546e) – voire d'*aloga – sans rapport*, *irrationnels* (*La République* 534d) – si ce n'est d'*anoêta – inintelligibles*, *inconcevables* (voir l'allusion, en *Phédon* 80b). Les *puissances*, qui forment les côtés d'un *nombre rectangulaire* (*promêkê arithmon*), sont puissances de commensurables, par l'intermédiaire de la surface ayant pour côté la racine carrée de leur produit (cf. *Théétète* 147d-148b – cf. I 1 A b) (Médiation de l'aire dont se

objet du calcul – *logistikê*), le *rapport* est aussi de l'ordre du polyvalent (ou universel) – étant soit arithmétique, soit géométrique, soit encore harmonique [64]. *Relation entre deux*

---

passera, pour la première fois, Descartes : *Il est à remarquer que, par a^2 et b^3 ou semblables, je ne conçois ordinairement que des lignes toutes simples, encore que, pour me servir des noms usités en l'Algèbre, je les nomme des carrés, ou des cubes, etc.* – *Géométrie* I, AT 371). L'auteur de l'*Epinomis*, qui qualifiait ce type d'opération d'*assimilation des nombres* (*arithmôn homoiôsis*), la tenait pour la principale raison d'être de la géométrie (cf. 990d). Cet algorithme de la proportion géométrique a succédé (au début du IV^{ème} siècle, où il fut sans doute découvert par Théétète – cf. Eudème de Rhodes, *Histoire de la géométrie*, in Pappus, *Commentaire sur le livre X des Eléments d'Euclide*, I 1) à celui de l'*anthyphérèse* géométrique (*anthuphairesis – soustraction alternée* ou *par retournement*), qui consistait à retrancher, plusieurs fois, une petite grandeur d'une autre plus grande, avant que le reste inassimilable (inégal) ne soit, à son tour – par retournement – retranché de la petite grandeur initialement mesurante, le retournement s'effectuant à l'infini, dans le cas des grandeurs incommensurables ; procédé qu'Aristote nomme *antanérèse* (*antanairesis*) (*négation* ou *destruction alternée* ou *par retournement*), peut-être uniquement dans le cas où il concerne les grandeurs incommensurables, au sens où la réduction à l'infini de leur reste revient à nier leur constitution élémentaire et donc leur constitution proprement dite, à moins que, plus simplement, le vocabulaire n'eût pas encore été fixé, à son époque, ou encore qu'il eût évolué, entre celle-ci et celle d'Euclide (cf. Aristote, *Topiques* VIII 3 158b29-35 et Euclide, *Eléments* VI, prop. 1, et X, prop. 2 – cf. Maurice Caveing, *L'irrationalité dans les mathématiques grecques*, ch. II, § 3.3, p. 111-119). Selon Richard Cobb-Stevens, François Viète (1540-1603) est celui qui, le premier, considéra les proportions (celles établies au moyen de l'algorithme que nous avons mentionné, en premier) comme de véritables objets : *Viète traite une proportion (qui peut comporter des grandeurs à la fois connues et inconnues) comme une quantité de plein droit, la rendant ainsi sujette à des opérations arithmétiques telles que la multiplication et la division. Cette « réification » des proportions rend possible la conversion des proportions en équations, une opération qui permet la solution d'un problème en déployant les termes qui le composent d'une manière telle que le terme inconnu peut être rendu équivalent aux termes connus. Viète transforme ainsi le concept de « nombre-en-général » en un objet* (*La géométrie des Regulae : mathesis et ontologie*, in *Lire Descartes aujourd'hui*, p. 90). Et de citer Viète lui-même : *Une proportion peut être appelée la composition d'une équation ; une équation, la résolution d'une proportion* (*In artem analyticem isagoge*, ch. IV – in *Opera mathematica*).

[64] A propos des *puissances*, voir I 2 B a. – La distinction des trois types de proportion est due au pythagoricien Archytas de Tarente, contemporain de Platon (avant d'être reprise par Euclide, in *Eléments* V, déf. 6, et VIII). Selon Archytas, il y a proportion arithmétique, *quand trois termes* (*horoi*) *entretiennent entre eux une proportion selon un excès donné et que l'excès du premier par rapport au deuxième est celui du deuxième par rapport au troisième* (ex. : la progression arithmétique de raison 2 : 6, 4, 2.). Il y a proportion géométrique, *quand le rapport des trois termes est tel que le premier est au deuxième ce que le deuxième est au troisième* (ex. : la progression géométrique de raison 2 : 8, 4, 2). Il y a proportion harmonique (ou sub-contraire), *quand le rapport des trois termes est le suivant : le premier terme dépasse le deuxième d'une fraction de lui-même et le moyen dépasse le troisième de la même fraction du troisième* (ex. : la progression harmonique de raison 1/3 : 6, 4, 3) (in Porphyre, *Commentaire sur les harmoniques de Ptolémée*, Düring, 92). Dans le *Timée*, occupé à déduire l'existence des quatre éléments (*stoikheia*) (terre, feu, eau, air), à partir de l'unité présupposée du monde et au gré de leurs propres rapports mutuels, Platon use de la deuxième et en souligne ainsi l'importance : *Toutes les fois, en effet, que de trois nombres, ou masses* (*ogkoi*) ou *forces* (*dunameis*) *quelconques, le moyen* (*to meson*) *a cette propriété que ce que le premier est à lui, lui l'est au dernier, et que inversement aussi, ce que le dernier est au moyen, le moyen l'est au premier, alors le moyen peut prendre la place du premier et du dernier, le dernier et le premier, à eux deux, la place du moyen ; tous, de la sorte, c'est une conséquence nécessaire, ont un rôle équivalent* (*ta auta sumbêsetai*), *et étant équivalents dans*

termes (*duo horôn pros allêlous skhesis*), il est principe de la proportion (*analogia*), qui est *unification de deux ou plusieurs rapports* (*duein ê pleionôn logôn sullêpsis*) [65], et qui, du même coup, constitue *le plus beau des liens, qui à soi-même et aux termes qu'il relie impose la plus complète unité* (*desmôn de kallistos hos an auton kai ta sundoumena hoti malista hen poiêi*) [66]. Enfin, aux *rapports* – et, d'une certaine manière, avant eux – il convient d'ajouter, d'une part, les objets de l'astronomie (seuls objets mathématiques mobiles), que sont la position, la trajectoire et la vitesse des astres, ainsi que les figures (*diagrammata*) que celles-ci composent [67], et, d'autre part, les objets de l'harmonique (concernant notamment les sphères célestes), que sont les *consonances de nombres* (*sumphoniai*

---

leurs mutuelles relations, à eux tous ils feront une unité (*Timée* 32a) – cette proportion géométrique étant censée assurer l'existence du corps du monde, par adjonction de deux éléments moyens, l'eau et l'air, entre les deux éléments extrêmes, le feu et la terre, une double médiété étant, en effet, nécessaire à la constitution d'un solide, à la différence de la surface qui n'en nécessite qu'une simple (cf. ibid. 32a-b). Plus loin, en 36a, au moment de s'en servir pour agencer l'âme du monde, il définit la première et la troisième, conformément au propos d'Archytas.

[65] Nicomaque de Gérase, *Introduction arithmétique* II 21, éd. Hoche, p. 120. Bien que postérieur de cinq siècles à Platon, Nicomaque témoigne sans doute, ici, d'une longue tradition mathématique, qui remonte, au moins, jusqu'à l'époque de ce dernier. Aristote donne cette définition de la proportion : *la proportion est une égalité de rapports et en quatre <termes> au moins* (*hê analogia isotês esti logôn, kai en tettarsin elakhistois*), qu'il précise, de la façon suivante : *Et que la proportion disjointe soit effectivement en quatre <termes>, c'est évident* (*hê men oun diêrêmenê hoti en tettarsi, dêlon*). *Mais aussi la proportion continue* (*alla kai hê sunekhês*) *; car on utilise l'un <des termes> comme deux et il est prononcé deux fois, par exemple, comme est la <ligne ?> A relativement à B, ainsi est B relativement à C. Effectivement B est dite deux fois ; de sorte que si B est posée deux fois, les <termes> analogues seront quatre* (*tettara estai ta analoga*) (*Ethique à Nicomaque* V 1131a30-b2). Comme le relève M. Caveing, lorsque Platon use du terme *logistikê* (calcul), en le définissant comme *science de la façon dont se comportent le pair et l'impair, sous le rapport de la pluralité, relativement à eux-mêmes et l'un relativement à l'autre* (*epistêmê tou artiou kai tou perittou, plêthous hopôs ekhei pros auta kai pros allêla*) (*Charmide* 166a) (cf. note 94), il entend sans doute mentionner *l'étude théorique des rapports (logoi) et des proportions numériques* (*La figure et le nombre*, ch. III, p. 167). A noter que, de leur côté, probablement soucieux d'apporter une définition de l'*analogia* qui manquait dans le texte original, certains manuscrits des *Eléments* d'Euclide la définissent comme *identité des rapports* (*tôn logôn tautotês*), et d'autres, comme *similitude des rapports* (*tôn logôn homoiotês*) (cf. livre V, respect. définitions 3 et 7), plutôt que, comme le fait Aristote, comme *égalité de(s) rapports*, et, par ailleurs, laissent le texte entièrement exempt de toutes distinctions définitionnelles ou nominatives entre *proportion continue* et *proportion disjointe*, lesquelles seront assimilées par Jamblique, pour la première, strictement à la *proportion* (*analogia*), et, pour la seconde, aussi à la *proportionnalité* (*analogon*) (cf. *Commentaire sur l'Introdution arithmétique de Nicomaque*, éd. Pistelli, p. 99-100). Selon Bernard Vitrac, *les discussions terminologiques issues de la théorie des médiétés, autant que les usages mathématiques concernant l'opposition proportion disjointe / proportion continue pouvaient dissuader Euclide de définir l'*analogia (*La définition V.8 des Eléments d'Euclide*, p. 7 – article dont nous tirons la plupart des considérations de la présente note).

[66] *Timée* 31c – Sur les rapports et les puissances, cf., infra, I 1 A b. Sur la difficulté de leur classement parmi les objets mathématiques, cf. Aristote, *Métaphysique* B5 1001b27-33.

[67] Le *diagramma* étant l'illustration graphique d'une valeur géométrique ou arithmétique – cf. *Euthydème* 290c – Pour ce qui est de l'astronomie, voir *Gorgias* 451c et *La République* 529c-d sq.

arithmous) ; deux sciences dont les objets s'expriment selon – pour ne pas dire constituent – des *intervalles* (*diastêmata*) ou *rapports* (*logoi*), et qui sont autant d'objets défaits de toutes propriétés sensibles, objets *assurément saisissables par la raison et la pensée discursive mais assurément pas par la vue <ni par l'ouïe>* (*dê logôi men kai dianoiai lêpta, opsei d'ou*), et donc, en cela, objets véritables (*alêthina*) (abstraits) de sciences véritables (abstraites), au sens où de telles sciences sont censées être dégagées, indépendantes, de la vision (et de l'audition) du ciel, composé d'irrégularités [68].

La demi-transcendance de ces objets (on pourrait dire aussi, dans une certaine mesure, leur transcendantalité, au sens kantien) – dépendante de la transcendance réelle des *eidê* – est inévitablement prise en compte par la science, non seulement comme étant son objet propre, mais aussi comme étant son instrument propre [69]. Ainsi, par exemple,

---

[68] cf. ibid. 529d – cf. 531b-c. Cette propriété d'être des objets abstraits propres à une science abstraite n'est pas nécessairement antinomique de l'impératif de *sauver les apparences* (*diasôthênai phainomena*) offertes par le ciel sensible, que semble, par ailleurs, avoir prôné Platon (cf., infra, le témoignage rapporté par Simplicius) – impératif commandant de débusquer la régularité ou rationalité des mouvements – vitesses et trajectoires – sous leur irrégularité ou irrationalité apparentes, à l'instant même où elle est sans doute ce qui se trouve plus en phase et plus en prise avec la réalité sensible qu'avec la réalité eidétique.

[69] A) Pour Kant, ce qui est transcendantal demeure accessible. Bien plus, c'est ce qui est condition de l'accession et qui demeure immanent à l'objet de l'accession. D'ailleurs, il ne fut pas loin de conférer une nouvelle acception à cet adjectif (et substantif), après que l'ancienne, héritée des scolastiques, qui l'avaient eux-mêmes hérité de Platon (pour qui, l'Un et le Bien se situaient *au-delà de l'essence – epekeina tês ousias – La République* 509b) et d'Aristote (pour qui, rien ne pouvait être au-delà des catégories, sinon l'Un ou l'Etre – cf. *Métaphysique* B4 1001a4-b25 et I2 1053b16-29 sq.), eut désigné les attributs situés au-delà des catégories recensées par Aristote (et sans doute, avant lui, par Platon – cf. note 385), qu'ils dépassaient, en généralité : notamment l'Un, le Bien, l'Etre et le Vrai (attributs qui, pour Platon, étaient immanents et même identiques à l'au-delà de ce qui nous advient comme *réalité – ousia* – autrement dit à l'au-delà de ce que nous croyons connaître – en quoi, ils échouaient à être, à la fois, les principes de la connaissance humaine et ceux de la réalité échue à l'homme ; tout au contraire de ce qu'ils étaient, pour Aristote, au moins sur le plan ontologique, puisque c'était la seule dimension sous laquelle il les comprenait, et tout au contraire de ce que peut signifier « transcendantal » chez Kant, chez qui, néanmoins, le terme n'a qu'une acception gnoséologique). « Transcendantal » désigne, chez Kant, ce qui est condition a priori (i.e. non empirique) de la connaissance empirique : intuitions pures (espace et temps) et concepts purs de l'entendement (catégories) (cf. note 155). En ce sens, il n'est pas sûr que l'adjectif puisse être appliqué à *l'objet mathématique*, lequel, s'il établit la possibilité d'objets d'expérience, n'est néanmoins pas radicalement indispensable à cette même expérience. Bien que représentations (ou jugements) a priori, les représentations mathématiques ne conditionnent pas absolument la connaissance empirique, mais peuvent éventuellement la conditionner relativement, en l'orientant et en la perfectionnant, selon des représentations préalables, qui, quoique schématiques, valent autant d'hypothèses à vérifier, dans la réalité objective empirique. La mathématique est *la connaissance pure a priori d'objets* (*[die a priori Erkenntnis] von Gegenständen*), *mais au seul point de vue de la forme de ces objets, en tant que phénomènes* (*aber nur ihrer Form nach als Erscheinungen*) (*Critique de la Raison pure – Analytique des concepts*, ch. 2, 2ème sec., § 22., TP 124), autrement dit en tant qu'il s'agit d'objets ne relevant pas de la matière du phénomène, qu'est la sensation, et, en cela, ne relevant pas de l'intuition empirique, voire ne pouvant pas coïncider avec des objets offerts par cette dernière, si ce n'est au titre de leur pure possibilité (cette question

étant donné que, en deçà de l'*eidos* du Doigt, la taille des doigts varie indéfiniment d'un individu à l'autre, à l'intérieur d'une même variété animale, aussi bien que d'une variété

---

pouvant néanmoins être paradoxalement tenue pour laissée en suspens – et ce, à notre connaissance, de manière définitive – par Kant lui-même, au travers de la phrase suivante : *quant à savoir s'il peut se rencontrer des choses dont il faut que l'intuition soit de cette forme, c'est ce que nous laissons encore ici à décider – ob es Dinge geben könne, die in dieser Form angeschaut werden müssen, bleibt doch dabei noch unausgemacht*), le donné de l'intuition empirique ne pouvant donc être, en aucune manière, ce dont est issu, même par induction, l'objet mathématique (cf. note 71 C). Pour Kant, l'objet mathématique ne constitue donc pas le principe de la connaissance, qu'il s'agisse de celle réelle des objets empiriques (objets dont, du reste, l'existence séparée ne peut même pas être établie de façon certaine) ou de celle que l'on pourrait être en droit d'attendre comme portant sur une réalité proprement intelligible (les noumènes). Si donc l'intuition pure des formes a priori d'objets (i.e. l'intuition des objets mathématiques) n'est pas strictement transcendantale, il reste néanmoins qu'on notera le caractère mathématique des six premières catégories, à savoir celles de la quantité (unité, pluralité, totalité) et de la qualité (réalité, négation, limitation) (cf. note 71 C).

B) Bien que, comme certains de ses prédécesseurs ou contemporains (probablement Socrate lui-même – cf. *Phédon* 97c-99c sq. et *Apologie de Socrate* 19b et 26c-d et Xénophon, *Mémorables* I 1 10-15 – autant de témoignages qui, en effet, font état d'un Socrate bien censé s'être intéressé – comme peut encore en témoigner Aristophane, en *Nuées* 94 sq. – à ce qu'il a finalement choisi de négliger), Platon se soit intéressé – au moins de façon livresque – à la recherche sur la nature (*historia peri phuseôs*) (comme en témoigne notamment le *Timée*), autrement dit à la *physique*, entendue au sens large (c'est-à-dire incluant ce que nous appelons, aujourd'hui, les sciences de la nature), il ne semble pas l'avoir vraiment fait en zoologie, entendue comme recension et classification des espèces vivantes, du moins, si l'on en juge à ses écrits – ce type de recherche ayant, malgré tout, pu être pratiqué au sein de l'Académie, de son vivant et sous son impulsion (cf. *Ménon* 72a-b, *Epinomis* 981c-d et Epicrate, Frag. 11, in Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta* II – cf. Alexis de Thurium, *Ankylion*, in Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 27) – zoologie dont nous tirons notre exemple. S'il étudie l'être naturel (*to phusei on*), en l'occurrence l'être vivant (*to zôon*), il s'attache à en rendre compte, avec précision, sur le plan de sa composition élémentaire (commune à tous les êtres) et sur le plan de sa configuration individuelle (*morphê*), voire sur le plan de son organisation interne, plutôt que sur le plan de sa détermination spécifique (tributaire d'un classement général des espèces), même s'il lui arrive de faire bièvement cas de cette dernière (cf. *Timée* 39e-40a) – laquelle détermination, dès lors qu'elle est vraiment étudiée, se traduit inévitablement, dans la mesure du possible, par un classement synoptique des espèces. Deux êtres échappent néanmoins à ce type d'approche, chez Platon : le monde (*kosmos*) et l'homme (*anthrôpos*) – le macrocosme et le microcosme, comme les appellera, probablement à la suite d'Anciens, Aristote (cf. *Physique* VIII 2 252b26-27), et comme semble, d'ailleurs, y faire allusion Platon lui-même, en *Phèdre* 270c, en faisant d'Hippocrate l'un de ces anciens – qui constituent les cas exceptionnels, dans lesquels l'élément, la configuration individuelle, l'organisme et l'espèce (en quelque sorte, l'espèce singulière ou ultime, l'un étant totalité absolue – macrocosme – cf. note 7 – et l'autre, image réduite de la totalité absolue – microcosme – interne à cette dernière) font l'objet d'une étude attentive et détaillée, censée être complète (cf. *Timée*). Du reste, si le *kosmos* est sans organes (*organa* – instruments – cf. *Timée* 33a-34a), dans la mesure où il s'identifie originellement et ultimement à la sphère céleste, il n'en demeure pas moins qu'il renferme un ensemble d'êtres qui lui est constitutif et dont il est garant de l'organicité. Il convient donc d'admettre que l'exemple que nous utilisons est implicite dans le discours de Platon, d'autant plus que le développement des sciences naturelles, à partir notamment d'Aristote et de Théophraste, n'a pu qu'être largement tributaire de la dialectique socratico-platonicienne.

à l'autre, la zoologie établit une multiplicité déterminée de limites de taille, à l'intérieur de chaque variété, établissant de la sorte une multiplicité déterminée d'étalons (*metra*) concernant le règne animal, dans son entier [70]. De la sorte, les nombres eux-mêmes font leur apparition – voire leur réapparition, si l'on se place dans le cadre de la théorie de la réminiscence (*anamnêsis*) (laquelle, justement, pourrait bien concerner essentiellement les objets mathématiques, comme nous le verrons) – en une arithmétique (*arithmêtikê*) qui est indissociable de toute science (*epistêmê*), dans la mesure où elle en est l'amorce – voire le préalable – et la détermination (structure), indispensables. Or, si les objets mathématiques sont constitutifs de l'approche dialectique – i.e. sunagogique (synthétique, implicative et ascendante) et diairétique (analytique, explicative et descendante) [71] – de l'*eidos*, ils constituent aussi proprement des intelligibles auxquels

[70] cf. *Ménon* 72b et *Philèbe* 16c sq.

[71] A) Il s'agit des deux processus complémentaires constitutifs de la dialectique. Le premier – diairétique (analytique, déductif) – consiste à diviser (*diaireisthai*) un même genre (par exemple, *le discours*) en ses espèces (soit *démonstratif*, soit *descriptif* ; soit *en prose*, soit *en vers*), toutes subsumées les unes sous les autres (processus usant notamment du procédé dichotomique, qui consiste à saisir la détermination respective de deux êtres, au moyen de leur opposition – par exemple, le chaud et le froid – cf. *Protagoras, Charmide, Phèdre, Le Sophiste* et *Le Politique*), le second – sunagogique (synthétique, inductif) – consistant à rassembler (*sunagein*) celles-ci en des espèces totalisantes et distinctes (*le discours descriptif en prose*), qui, du même coup, se trouvent être définies (cf. *Le Sophiste* notamment 253d-e, *Phèdre* notamment 265c-266c, *Le Politique* et *Philèbe*). Au départ et en condition de ces deux processus, se trouve l'induction proprement dite : soit mâtinée d'hypothético-déduction, lorsqu'elle consiste à passer – en stagnant momentanément, sur la voie horizontale propre à la méthode des géomètres – d'une proposition hypothétique (par exemple, *la loi est utile*), au moyen d'autres propositions hypothétiques (*la loi prévient la malfaisance*, *elle pourvoie aux besoins de tous*, *elle s'impose à tous*), à une proposition anhypothétique (*la loi produit le bien de tous*), avant d'en arriver à la conclusion générale valant confirmation ou infirmation de la proposition initiale (*la loi est absolument utile*) (cf. *La République* notamment 511b-c, *Phédon* notamment 101d-e, *Ménon*, *Protagoras*, *Lachès*, *Charmide*, *Euthyphron* et *Phèdre*) ; soit à l'état pur, lorsqu'elle consiste à remonter directement d'opinions issues de la perception des êtres sensibles (concrets et particuliers) (par exemple, *ces objets sont lourds*, *ces comportements sont bruyants*, *le temps est mauvais*) à des définitions d'êtres intelligibles (abstraits et généraux) (*la gêne* ou *la difficulté est l'entrave à une attitude sereine*), processus par lequel *l'universel est préalablement établi à partir du particulier* (*proapodeikhentos tou katholou dia tôn epi merous*) (Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 55) (*préalablement*, dans la mesure où l'induction ne saurait être complète) (a) (cf. *Phèdre* notamment 249b-c, *Le Banquet* 210e-212a, *Hippias Majeur*, *Lachès*, *Charmide*, *Protagoras*, *Euthyphron* et *Ménon*).

B) L'immanence du nombre à la connaissance avait, semble-t-il, déjà été relevée par Philolaos de Crotone, pythagoricien du V^e^ siècle (dates inconnues) – Philolaos, dont Platon a rencontré l'un des disciples, Archytas de Tarente (440-360), et dont une certaine tradition veut qu'il lui ait emprunté une partie de sa doctrine ou une partie de la doctrine de Pythagore, mise par écrit, dont il aurait été, avant Archytas, le dépositaire ; emprunt qui lui aurait notamment servi à rédiger le *Timée* (cf. Cicéron, *République* I, X, 16, Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 6 et 9, VIII 15 et 84-85, *Lettre XII* et l'allusion possible en *Philèbe* 16c). Stobée cite le propos suivant du pythagoricien : *De fait, tout être connaissable a un nombre : sans celui-ci, on ne saurait rien concevoir ni rien connaître* (*kai panta ga man ta gignôskomena arithmon ekhonti, ou gar hotiôn <oion> te ouden oute noêthêmen oute gnôsthêmen aneu toutô*) (*Eclogae*, I, XXI, 7). Néanmoins, le nombre dont il s'agit ici, dans le cadre du

pythagorisme, est le nombre composé d'unités étendues (corpusculaires), immanent à l'être sensible, autrement dit immanent au monde sensible et présent jusque dans le ciel – tenu par les pythagoriciens pour limite, ni intrinsèque (*entos*), ni extrinsèque (*exôthen*), du monde – (quoiqu'un tel exposé de la doctrine pythagoricienne, dû notamment à Aristote – cf. *Métaphysique* A5 986a1-3 sq., A8 990a19-23 sq. et M6 1080b16-21 et note 255 A – soit contesté par Proclus, pour qui les pythagoriciens – peut-être des néopythagoriciens, auteurs de pseudépigraphes – tenaient les nombres pour *simples et chacun en soi – hapla kai auto hekaston –* séparés du sensible, et présents, en ce dernier, sous la forme de nombres *participant d'eux* (*metekhonta ekeinôn*), à savoir sous la forme de *nombres nombrables – arithmois (...) arithmêtois –* autrement dit mathématiques – cf. *Commentaire sur le Timée* 16 21-17 31). Du même coup, la connaissance mentionnée par Philolaos ne s'identifie pas à celle relevant de la dialectique socratico-platonicienne, dont les deux caractéristiques majeures sont qu'elle vise une réalité séparée de la réalité sensible et de la réalité mathématique et qu'elle demeure aporétique. Il reste qu'une citation d'Archytas de Tarente (peut-être tirée d'un pseudépigraphe), qui fut élève de Philolaos et assurément contemporain de Platon, pourrait signifier une influence réciproque – si ce n'est une confluence – entre l'école du Crotoniate et l'Athénien : *Il semble bien que l'art du calcul rapporté à la sagesse soit bien supérieur aux autres arts, de par sa capacité à traiter, mieux encore que ne le fait la géométrie, n'importe quel problème avec une certitude plus grande* (*kai dokei ha logistika poti tan sophian tôn men allan tekhnôn kai polu diapherein atar kai tas geômetrikas enargesterô pragmateuesthai a thelei*). *Et dans les domaines où la géométrie se révèle impuissante, l'art du calcul, tout en fournissant aussi des démonstrations, peut, de surcroît, pour peu qu'il soit question de formes, traiter des formes* (*kai a ekleipei an ha geômetria, kai apodeixias ha logistika epitelei kai homôs, ei men eideôn tea pragmateia, kai ta peri tois eidesin*) (in Stobée, ibid. I, préf.). De par sa tendance à se dégager de l'étendue, le calcul semble pouvoir échapper à l'indétermination irréductible de cette dernière, plus facilement que ne le ferait la géométrie ; pourtant, Platon n'a sans doute jamais poussé son utilisation, jusqu'à assimiler ses objets (les nombres, les rapports et les proportions) aux formes elles-mêmes (entendues, d'ailleurs, comme eidétiques ou non), se retenant ainsi de se faire illusion à lui-même. Dans la même veine, une deuxième citation de Philolaos – probablement pseudépigraphique – semble avoir déjà pu constituer une reconsidération, voire une pseudo-résolution, pythagoricienne, de l'aporisme socratique : *La nature du nombre est pour tout homme cognitive, directrice et institutrice* (*gnômika gar a phusis a tô arithmô kai hêgemonika kai didaskalika*), *sur tout ce qui est matière soit à aporie soit à ignorance* (*tô aporoumenô pantos kai agnooumenô panti*). *En effet, aucune des choses [qui existent] ne serait évidente pour personne* (*ou gar ês dêlon oudeni ouden tôn pragmatôn*), *ni en elle-même ni dans sa relation avec une autre chose, s'il n'existait pas le nombre et l'essence du nombre* (*oute autôn poth'auta oute allô pros allo, ei mê ês arithmos kai a toutô ousia*). *En réalité, c'est le nombre qui, en rendant toutes choses adéquates à l'âme par la sensation* (le nombre étant figure ou proportion, plus encore que principe de ces derniers, il est qualifiant et sensifiant, en vertu du principe de la connaissance du semblable par le semblable), *les rend connaissables et commensurables entre elles selon la nature du « gnomon »* (le nombre impair, dont les unités, indifféremment arithmétiques et géométriques, sont disposées en équerre – quoique M. Caveing avance l'hypothèse d'une signification plus large du terme, dans cette occurrence : *instrument servant à connaître – La figure et le nombre*, ch. V, p. 247) (*nun de outos kattan psukhan harmozôn aisthêsei panta gnôsta kai potagora allalois kata gnômonos phusin apergazetai*) ; *car c'est lui qui les rend corporelles et distingue chacune des relations entre les choses tant illimitées que limitantes* (*sunaptôn kai skhizôn tous logous khôris hekastous tôn pragmatôn tôn te apeirôn kai tôn perainontôn*). *Et on peut observer la nature du nombre et sa puissance efficace non seulement dans les choses démoniques et divines* (*idois de ka ou monon en tois daimoniois kai theiois pragmasi tan tô arithmô phusin kai tan dunamin iskhuousan*), *mais aussi dans toutes les actions et paroles humaines, à tout propos et aussi bien dans toutes les activités de l'art que dans le domaine de la musique* (*alla kai en tois anthrôpikois ergois kai logois pasi panta kai kata tas dêmiourgias tas tekhnikas pasas kai kata tan mousikan*) (in Stobée, ibid. I, préface, 3). En somme, le nombre et, plus largement, l'objet mathématique (*to*

mathêmatikon) – autrement dit la mathématique (*hê mathêmatikê*) (cf. note 94) – est censé pouvoir surmonter l'aporie, en établissant une production et une connaissance de la réalité sensible, concomitantes et analogues, voire identiques, chacune censée être complète et, à la fois, intrinsèquement et extrinsèquement, ordonnée (mais, pour autant, sans que soit expliqué ou aboli l'imperfection qui, finalement, demeure en cette même réalité sensible, autrement dit sans que soit expliqué pourquoi le nombre échoue).

C) Au passage, notons que la position de Kant concernant l'origine des objets mathématiques, revient à confondre intuition (pure) de l'objet mathématique et intuition (pure) de l'espace (espace dont, pourtant, en *Critique de la Raison pure – Des raisonnements dialectiques de la Raison pure*, ch. 2, 2ème sec., TP 341, il est dit qu'il *n'est pas un objet, mais seulement la forme d'objets possibles – kein Gegenstand ist, sondern nur die Form möglicher Gegenstände* – (b) et, en 5ème sec. TP 370, que, du fait même de sa vacuité, il *ne saurait être une condition à laquelle vous puissiez vous arrêter – kann keine Bedingung sein, bei der ihr stehen bleiben könnet*), dans la mesure où il n'admet pas que l'objet mathématique puisse être induit de l'objet empirique (et, pas plus, sans doute, qu'il puisse être le produit d'une réminiscence pouvant accompagner cette induction éventuelle ou carrément s'y substituer) ou encore qu'il puisse être induit de l'interférence entre l'être eidétique et l'espace entendu comme *réceptacle absolu et illimité* (*immensum*) *des choses possibles* (*Dissertation de 1770* III § 15 D) (cette interférence n'existant pas, chez lui, ne serait-ce qu'implicitement, comme nous pensons, au contraire, qu'elle existe, chez Platon). Il reste qu'on se demandera alors comment l'objet mathématique peut advenir à la conscience, surgir spontanément – autrement dit a priori – de l'intuition pure de l'espace, être *intuition originaire*, qui est principe d'*une connaissance très vraie et modèle de la plus haute évidence dans les autres sciences* (*Dissertation* II § 12) ; ou encore d'où viennent la nécessité et la possibilité de la division de l'espace, si rien n'est préalablement en mesure de devoir occuper ce dernier, et, bien plus, si, plus en amont, l'espace lui-même, en sa vacuité, ne saurait nous être donné objectivement, pas plus, d'ailleurs, au gré d'une intuition pure que d'une intuition empirique. Cette intuition originaire de l'objet mathématique aura-t-elle lieu, au gré des catégories (notamment celles de la quantité, mais aussi de toutes les autres catégories, dont l'incidence mathématique est difficilement contestable), à l'instant où elles seront appliquées à l'intuition pure, dont on ne pourra qu'admettre qu'elle a comme *condition universelle et nécessaire* (ibid. IV, scolie), l'espace ? Mais, si tel est le cas, reste encore à résoudre la question de savoir quels sont le ou les principes déterminant l'existence de ces catégories ? Pourquoi l'entendement en dispose-t-il, d'emblée ? Pourquoi s'applique-t-il spontanément à les appliquer, à l'instant même où il demeure bien, quant à lui, distinct d'elles (puisque, en quelque sorte, réductible à l'aperception pure) ? Pourquoi est-il tel qu'il se trouve lui-même et dans les conditions qui sont les siennes ? Pourquoi, sinon, sans doute, parce que, en amont de lui, mais aussi en aval (puisque c'est ce vers quoi il s'oriente, dans l'absolu), autrement dit par delà lui-même, se trouve une réalité non mathématique (qu'on l'appelle l'être en soi, l'*eidos* ou le *noumène*) – non mathématique, sans quoi, il la connaîtrait ou aurait commencé de la connaître – qui interfère avec lui, à savoir avec son domaine préalable et constitutif qu'est l'espace (la *khôra*), et qui, du même coup, engendre sa disposition mathématique (les six premières catégories répertoriées par Kant) et, de la sorte, le prédétermine à procéder mathématiquement ? L'ambiguïté de Kant concernant l'origine des objets mathématiques (ou, en tout cas, les éléments de cette ambiguïté, qu'il s'agit de faire ressortir – l'auteur ne s'étant, sans surprise, jamais attaché à le faire) n'est sans doute pas sans pouvoir être rapprochée du fait que les passages de la *Critique de la Raison pure* dans lequels elle transparaît, le mieux, témoignent d'une élusion : ainsi, par exemple, l'alinéa 3 de la 1ère section de l'*Esthétique transcendantale* (TP 56) a été supprimé, dans la seconde édition ; et la 3ème section du chapitre II de l'*Analytique des principes* (TP 203) se contente de faire valoir l'objet mathématique comme simple *représentation de la possibilité d'une chose*, tributaire de l'espace comme *condition formelle a priori des expériences extérieures.*

(a) Processus qui correspond à celui qu'Aristote – et, à sa suite, Diogène Laërce lui-même – nomme *epagôgê* (*induction*). La première occurrence philosophique de ce terme, de même que l'absolue première occurrence du terme *katholou* (forme adverbiale puis adjectivale et enfin substantive de *kath'holon* – *en tout*) se trouvent dans l'œuvre du Stagirite, qui attribue à Socrate l'invention des *epaktitoi logoi* (discours inductifs) et de l'*horizestai katholou* (définition générale) qui en procède (cf. *Métaphysique* M4 1078b25-30). Dans *Les Topiques*, il définit l'*epagôgê* comme étant *le passage des cas particuliers à l'universel* (*apo tôn kath'hekasta epi to katholou ephodos*) (I 12 105a13) (définition dont s'inspire celle de Diogène Laërce) *(...) et du connu à l'inconnu* (*kai tôn gnôrimôn epi ta agnôsa*) (VIII 1 156a5). On relèvera encore la définition de l'induction par le médioplatonicien Alcinoos : *On appelle induction* (*epagôgê*), *tout raisonnement qui va du semblable au semblable ou du particulier à l'universel* (*hê dia logôn methodos ê apo tou homoiou epi to homoion metiousa ê apo tôn kathekasta epi ta katholou*) *: l'induction est très utile pour exciter (réveiller) les idées innées* (*eis to anakinein tas phusikas ennoias*) (autrement dit pour mettre en œuvre la réminiscence) (*Enseignement des doctrines de Platon* V 158 1-4). Par la mention du *raisonnement qui va du semblable au semblable*, la définition d'Alcinoos semble pouvoir inclure les deux formes de la dialectique mentionnées, ci-dessus (en note 71 A). L'induction (au sens traditionnel de passage du particulier au général) complète étant impossible (Sur cette impossibilité et le recours à l'induction cause de la réminiscence – cf. Alcinoos, ibid. XXV 177 45-178 12), Aristote, de son côté, pense pouvoir lui substituer ce que l'on a nommé, après lui, l'induction amplifiante (cf. *Topiques* I, 12 et *Seconds Analytiques* II, 19) : la sensation fournissant à l'intellect (patient) des représentations d'êtres particuliers similaires qui fusionnent d'elles-mêmes et dont la conservation constitue l'expérience (qui est disposition à penser l'universel), l'intellect accède spontanément à l'intuition d'un universel de premier degré (par exemple, *arbre*), en amplifiant potentiellement, du même coup, le champ de la perception sensible à l'origine de cette intuition (c), puis, de la même manière, il accède à l'intuition successive d'universels supérieurs (*végétal à feuilles et à tige*, puis *végétal à feuilles*), jusqu'au dernier dont tous dépendent (*végétal*). Or, si nous pensons l'universel « arbre », au gré de notre expérience, pourquoi, antérieurement, en un processus infini, n'aurions-nous pas pensé, de la même manière, l'universel « feuille », l'universel « sève », etc., jusqu'à la cellule, si ce n'est jusqu'à la particule infinitésimale, d'autant plus que tous – à supposer qu'on ait clos leur inventaire et qu'on ait, du même coup, une expérience correcte de l'arbre – sont censés déterminer (que ce soit de la façon la plus manifeste – autrement dit, la plus expérimentalement proche – ou de la façon la moins manifeste – autrement dit, la plus expérimentalement lointaine) la similitude des perceptions des êtres que nous nommons « arbre » ? Faire reposer l'induction sur le prétendu seuil irréductible que constituerait un universel limitant extrinsèquement, pour ne pas dire potentiellement, l'expérience de l'être particulier, tout en étant censé demeurer intrinsèque à ce dernier, relève de l'arbitraire – puisqu'il s'agit alors d'un universel inexpérimentable et, à ce titre, indéterminable. Comme nous venons de le voir, on ne peut pas justifier l'opérationnalité (ou l'effectivité ou l'existence même) de ce seuil par le fait que l'évidence de la substance serait supérieure à celle des attributs (on *verrait* l'arbre, avant de *voir* ses feuilles, etc. ou encore avant de voir le figuier) (autrement dit on n'aurait pas besoin de connaître la particule infiniment petite... et, à ce titre, inconnaissable... pour pouvoir juger que deux êtres de prime abord similaires sont bien fondamentalement constitués de la même manière et, à ce titre, pareillement dénommables), car on ne voit la substance qu'au travers des attributs et des qualités qui la déterminent. Certes, en admettant ce seuil, d'une part, on s'épargne de procéder à l'acquisition et au traitement de toutes les perceptions possibles, en s'en tenant à ce que l'expérience, forcément incomplète, suscite en nous, dans l'instant, et, d'autre part, on cherche à expliquer pourquoi nous n'avons pas l'intuition simultanée de tous les universels ou encore, plus sûrement, pourquoi nous n'avons pas l'intuition de rien du tout (au gré de la réduction à l'infini), mais sans parvenir à le faire de manière satisfaisante. Par ailleurs, si l'on

traduit ce type d'induction sous la forme d'un syllogisme, comme le fait Aristote, au travers de l'exemple suivant : *L'homme, le cheval, le mulet vivent longtemps ; or, tous les animaux sans fiel sont l'homme, le cheval, le mulet ; donc tous les animaux sans fiel vivent longtemps* (*Premiers Analytiques* II, 23), on en saisit immédiatement le défaut. Le troisième terme est constitué de noms communs dont chacun suppose une induction antérieure, de préférence complète. En admettant même que chacun d'eux n'ait qu'une valeur démonstrative : *cet homme, ce cheval, ce mulet*, outre que, en amont, comme dans le cas précédent, la mineure ignore l'impossibilité de recenser tous les animaux, il en résulte un défaut de compréhension de chacun des concepts et, à la suite, une ambiguïté dans la dénomination (Que signifie « cheval », si l'on admet qu'il puisse y avoir des chevaux avec fiel, que la recension, en son inachèvement, a pu ignorer ?) ; et en admettant qu'il ne s'agisse que de noms propres (on dirait *cheval* comme on dirait *Arthur*), la mineure doit, de fait, là encore, résulter de la recension impossible de tous les animaux (*Léonce, Arthur, Maxime vivent longtemps ; or, tous les animaux sans fiel sont Léonce, Arthur, Maxime*). Que, de l'aveu même d'Aristote, un tel raisonnement inductif n'ait qu'une valeur pratique, dans la mesure où il est censé indiquer le vrai, sans le démontrer, il reste que l'exigence première pour laquelle il avait été inventé était précisément celle d'une explication pleine et entière du rapport entre le particulier et le général. Du reste, il n'apporte rien de nouveau, au regard de l'induction socratico-platonicienne, si ce n'est qu'il fait de la notion (*ennoia*) – constitutive de l'expérience – une certitude de laquelle on voit mal comment le concept universel peut véritablement se distinguer, autrement que comme une attention plus grande portée sur la notion elle-même. Pour conclure, on admettra que la sensation est un infini latent qui ne cesse de légitimer une induction infinie, laquelle laisse impensés – du moins, imparfaitement discernés – d'une part, le genre suprême, voire tous les genres et espèces, d'autre part, la matière : en un mot, la génération ou la participation (Sur l'ensemble de la problématique, on lira Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* II, ch. XXVII, § 1-3 sq., *Réponse à la quatrième réplique de M. Clarke*, § 21-27, et <*Sur les formes ou attributs de Dieu*>, in *Recherches générales*, p. 24-26).

(b) Voir aussi *Analytique des principes – Appendice* TP 249. – Et ce, même s'il admet que l'espace puisse être *représenté comme objet* (*als Gegenstand vorgestellt*) *(ainsi que c'est réellement nécessaire dans la géométrie)*, auquel cas, selon lui, il *contient plus qu'une simple forme de l'intuition, à savoir, la synthèse* (*Zusammenfassung*) *dans une représentation intuitive du divers donné suivant la forme de la sensibilité, de sorte que la forme de l'intuition donne simplement le divers, et l'intuition formelle, l'unité de la représentation* (ibid. *Analytique des concepts*, ch. 2, 2ème sec., § 26, note, TP 138) – toutes considérations qui laissent en suspens de savoir en quoi peut bien consister la *représentation intuitive du divers donné* censé être celui de l'espace (vide), sauf à ce qu'il s'agisse d'un divers potentiel, au risque que soit irréalisé l'espace lui-même – du moins, précisément, celui auquel pense Kant – l'espace réel (qui serait donc l'espace irréalisé, aux yeux de Kant) ne pouvant être, en effet, en lui-même, qu'indifférencié (le tenir pour dimensionné constituant une illusion procédant du fait qu'on le tienne a priori pour potentiellement occupé – si ce n'est pour réellement occupé... par celui qui le considère – tel que le fait précisément Kant – sur cette question, voir II 2 B et III 2). *La simple forme de l'intuition sensible externe, l'espace, n'est pas encore une connaissance ; l'espace ne fait que donner le divers de l'intuition a priori pour une connaissance possible* (*So ist die bloße Form der aüßeren sinnlichen Anschauung, der Raum, noch gar keine Erkenntnis ; er gibt nur das Mannigfaltige der Anschauung a priori zu einem möglichen Erkenntnis*). *Mais, pour connaître quoi que ce soit dans l'espace, par exemple : une ligne, il faut que je la tire et qu'ainsi j'effectue synthétiquement une liaison déterminée du divers donné* (*muß ich sie ziehen und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen*) *; de sorte que l'unité de cet acte est en même temps l'unité de la conscience (dans le concept d'une ligne) et que c'est par là tout d'abord qu'un objet (un espace déterminé) est connu* (*so daß die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseins (in Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Object (ein bestimmter Raum) er kannt*

mène l'observation des phénomènes réguliers du ciel, observation en laquelle vision (*horasis*) et intuition (*noêsis*) se confondent quasiment :

> *En l'état actuel des choses, le jour et la nuit, en se faisant voir, les mois, les révolutions des années, les équinoxes, les solstices ont formé par leur combinaison le nombre* (*nun d'hêmera te kai nux ophtheisai mênes te kai eniautôn periodoi kai isêmeriai kai tropai memêkhanêntai men arithmon*), *et nous ont donné la notion du temps et le moyen d'effectuer des recherches sur la nature de l'Univers* (*khronou de ennoian peri te tês tou pantos phuseôs zêtêsin edosan*) *(…) Si un dieu a pour nous inventé le présent de la vue* (*theon hêmin aneurein dôrêsasthai te opsin*), *c'est afin que, contemplant, au ciel, les révolutions de l'intelligence, nous en fassions application aux circuits que parcourent en nous les opérations de la pensée* (*hina tas en ouranôi tou nou katidontes periodous khrêsaimetha epi tas periphoras tas tês par'hêmin dianoêseôs*) *; ceux-ci sont de même nature que celles-là, mais elles sont imperturbables, eux toujours perturbés* (*suggeneis ekeinais ousas, ataraktois tetaragmenas*) *; grâce à cette étude nous avons part au calcul naturel dans sa rectitude* (*ekmathontes de kai logismôn kata phusin orthotêtos metaskhontes*), *et, à l'imitation des mouvements divins, absolument exempts d'erreurs, nous pouvons donner une assiette à l'aberration de ceux qui sont en nous* (*mimoumenoi tas tou theou pantôs aplaneis ousas, tas en hêmin peplanêmenas katastêsaimetha*) [72].

Ainsi induit, en aval, par l'homme, de la vision du ciel – après avoir été induit, en amont, par le dieu démiurge, du milieu spatial (*khôra*) rapporté à l'*eidos* (cf. infra) – le nombre est autant l'effet de l'intelligence que son instrument (i.e. son composant dynamique, inhérent aux opérations mathématiques, autrement dit à l'agencement de la *khôra*, qu'il s'agisse, d'ailleurs, de mathématique pure ou de mathématique appliquée) et son objet (i.e. son composant statique, inhérent à une théorie des nombres), ce qui a pour conséquence que le produit céleste de la création démiurgique, en soi nombré, est intelligible pour n'importe quelle intelligence particulière contenue dans sa sphère. Dans la mesure où le ciel demeure une simple image (*eikôn*) des *mathêmata* (notamment des figures mobiles), seuls la réflexion et le raisonnement sont à même de saisir – ou, du moins, de s'engager sur la voie de saisir – son modèle, principe de sa structuration mathématique, laquelle demeure non exempte d'indétermination, comme le rappelle Socrate, en *République* 528a-530c [73] – cette indétermination étant sous-tendue par

---

wird) (ibid. § 17, TP 115)... *et donné*, aurait-il dû ajouter. Aussi, pour reprendre notre propos initial, qu'en est-il de l'espace (vide) représenté comme objet, c'est-à-dire comme donné et connu – et, du même coup, représenté comme espace déterminé (?!) (ce qu'il ne peut être par les dimensions, comme nous l'avons dit) – et ce... dans l'espace ? Quel acte peut *effectuer synthétiquement une liaison déterminée du divers <potentiellement> donné* de l'espace (vide) ?

(c) Avoir l'intuition de l'universel « arbre » ne signifie pas que l'on a l'expérience de tous les arbres, mais que l'expérience que l'on a, en matière d'arbre, est supposée valoir pour tout ce que l'universel tiré de cette expérience nous autorise à nommer arbre.

[72] *Timée* 47a-c – cf. ibid. 90c-d.

[73] cf. *Le Politique* 269d-e.

l'irréductibilité de la *khôra* au mathématique (autrement dit par la non exhaustivité de la connaissance mathématique), qui se manifeste, de façon éminente et décisive, dans le cas du tout qu'est le monde, ou plus exactement dans le cas de la limite du tout qu'est le ciel. En conséquence, semble bien être garantie la vraisemblance du témoignage de Sosigène, selon lequel *Platon posait à ceux qui s'appliquaient à ces questions (astronomiques), le problème de savoir quels mouvements uniformes et réguliers il fallait supposer pour que puissent être sauvées les apparences que l'on constate dans les mouvements des astres errants* (*tinôn hupotheisôn homalôn kai tetagmenôn kinêseôn diasôthêi ta peri tas kinêseis tôn planômenôn phainomena*) [74] (motif de la production d'un ciel intelligible qu'Aristote semble négliger ou maltraiter, lorsque, à la suite d'Eudoxe de Cnide, il prône la théorie des sphères concentriques, qui ne permet pas de rendre compte des irrégularités propres aux faits observés, voire qu'il semble complètement ignorer, lorsqu'il prétend réfuter soit la thèse d'un ciel intelligible, situé entre le ciel eidétique et le ciel sensible, et, implicitement, celle de la séparation des deux premiers d'avec le dernier, soit, plus simplement, la thèse d'un ciel intelligible séparé du ciel sensible [75]). Problème censé avoir été posé par Platon, et qui, du reste, n'est pas sans s'accorder avec la conception de l'astronomie exposée dans *Les Lois*, où cette science est dite se porter à considérer, par delà les phénomènes, des réalités absolument régulières, chaque astre parcourant *une route unique et circulaire, encore qu'elle paraisse changeante* (*hodon hekaston kai ou pollas alla mian aei kuklôi diexerkhetai, phainetai de pollas pheromenon*) [76]. Au demeurant, il convient de noter que, même au cas où un tel problème viendrait à trouver sa solution, ne peut que demeurer dans l'impasse l'induction qui ferait franchir le ciel et les *mathêmata* – dont l'un d'eux, le ciel intelligible, constitue, en quelque sorte, le concept de la totalité du réel et pas un simple objet mathématique utilisable de façon particulière (même s'il contient

---

[74] Simplicius, *Commentaire sur le traité du Ciel* 488 – cf. un passage similaire, ibid. 493, cité en note VI de l'*Annexe*. – A rapprocher du *décor vrai* (*poikilmata (...) alêthina*) que constitue, au-delà du ciel visible, le ciel intelligible, qu'étudie la véritable astronomie (*La République* 529c-d) ; et de la formule *étudier les astres au-delà du ciel* (*ouranou th'huper astronomousa*), utilisée en *Théétète* 173e pour désigner l'une des choses qu'accomplit le philosophe. – cf. Plutarque, *Propos de table* VIII 2 1. Sosigène d'Alexandrie fut un philosophe et un astronome du Ier siècle av. J.-C. Au dire de Simplicius, il tire ce témoignage de l'*Histoire de l'astronomie* d'Eudème de Rhodes, élève d'Aristote.

[75] cf. respectivement *Métaphysique* Λ8, B2 997b14-20 et M2 1077a1-3.

[76] 822a – cf. 820e-822c et 897b-899b, ainsi qu'*Epinomis* 982b-984a et 986a-987c. Selon une citation (ou un abrégé de citation) tirée par Geminos de Rhodes des *Météorologiques* de Posidonios d'Apamée et rapportée par Simplicius, *Héraclide du Pont* [ou un autre contemporain de Platon – peut-être Hicétas de Syracuse – ou encore un personnage imaginaire – peut-être Ecphante de Syracuse – l'un ou l'autre mis en scène dans un dialogue d'Héraclide – cf. Aetius, *Opinions des philosophes* III 13 896a] *déclarait qu'il est possible de sauver l'irrégularité apparente du mouvement du Soleil, en admettant que le Soleil demeure immobile et que la Terre se meut d'une certaine manière* (*dio kai perelthôn tis phêsin Hêrakleidês ho Pontikos, [elegen] hoti kai kinoumenês pôs tês gês, tou de hêliou menontos pôs, dunatai hê peri ton hêlion phenomenê anômalia sôzesthai*) (*Commentaire sur la Physique* 292 20-23) (cf. Paul Tannery, *Pseudonymes antiques* et *Ecphante de Syracuse*, in *Mémoires scientifiques* VII et IX, et Pierre Duhem, *Le système du monde*, t. I, *La cosmologie hellénique*, p. 410-418). Cf. infra, note 104.

le mouvement régulier, qui est modèle pour notre propre pensée – cf. citation supra – laquelle, au demeurant, est censée devoir être pensée de tout) ; cette impasse tenant au fait que les *mathêmata* ne peuvent introduire ailleurs qu'en leur domaine d'effectivité et d'application, qu'est la *khôra*, les *eidê*, quant à eux – i.e. les modèles absolus (en eux-mêmes a-mathématiques), sur lesquels est censé s'être primordialement réglé le démiurge pour produire le monde – se dérobant inévitablement à l'intelligence (voir, en *Timée* 29b-d, l'affleurement de l'aporie).

b – Nombre et géométrie :

Cette spatialisation ou géométrisation (pour ne pas dire spatialité ou géométrie) du nombre (*arithmos*) – que l'on pourrait encore nommée numération ou structuration (nombre ou structure) de l'espace – est facteur de l'irrationalité du nombre [77]. S'il convient de distinguer le *nombre* (*ho arithmos*) et la *grandeur* (*to megethos*) : l'un, *multiple déterminé* (*to poson – le combien nombreux*), l'autre, *continu déterminé* (*to pêlikon – le combien grand*) (et ayant donc nécessairement forme ou figure) ; le premier étant rationnel (*logos*) (l'unité composante commune à tous les nombres pouvant être considérée comme les mettant en rapport, comme leur assurant une rationalité commune), entier (les nombres fractionnaires n'étant pas connus à l'époque de Platon) et discret (*diôrismenos* – défini, séparé) (i.e. non continu à la fois avec un autre – ce qui va de soi – et en lui-même, puisque composé d'unités en elles-mêmes non continues – i.e. indivisibles – et donc non contiguës entre elles, puisque sans extrémités, qui en seraient des divisions ou parties, la discrétion se trouvant ainsi, dans le cas des nombres abstraits – i.e. des nombres postulés ou présupposés inétendus – poussée à son comble, à la différence du cas des nombres concrets ou sensibles, qui conservent la possibilité d'être contigus entre eux, de même que leurs unités composantes, entre elles) ; la seconde (la grandeur), quant à elle, étant, en elle-même, continue (*sunekhês*) (i.e. étendue et divisible), et en outre – lorsqu'elle est rapportée à une autre – soit commensurable, soit incommensurable (autrement dit, soit *exprimable – rhêtos* – soit *inexprimable – arrêtos*) ; il reste que la numération de la grandeur pose la question de son unité de mesure (censée être commune à toutes les grandeurs, si l'on entend que toutes soient également commensurables), laquelle unité devrait être arithmetico-géométrique, c'est-à-dire, paradoxalement (si ce n'est absurdement), à la fois étendue et inétendue : une grandeur absolument petite et, en cela même, indisponible à être divisée, cela même que l'on est censé entendre par *point*, à l'instant où on le définit simplement comme *unité pourvue de position* (*monas thesin ekhousa*) [78]. Dans l'absolu, la

[77] cf. *La République* 525a, cité en I 1 A.

[78] Aristote, *De l'âme* I 4 409a6, où la définition semble être celle admise par Xénocrate, alors que Proclus l'attribue explicitement aux pythagoriciens : *les pythagoriciens définissent le point comme étant une unité qui prend en plus une position* (*hoi puthagoreioi to sêmeion aphorizontai monada proslabousan thesin*) (cf. *Commentaires sur le premier livre des Eléments – sur la Définition I*, p. 85) ; en *Métaphysique* M8 1084b26, Aristote semble l'attribuer implicitement à tous les platoniciens et à tous les pythagoriciens (quoique sans doute pas à Platon, dont il affirme, en A9 992a20, qu'il est absolument réfractaire à la notion de point – cf. II 2 A) ; en Δ6 1016b24-26 (et 29-31), il semble donner la sienne propre, qui refuse au point le nom d'*unité* (censée ne concerner que l'arithmétique – cf. M8 1083b15) : *un point est ce qui est absolument indivisible, mais avec position* (*to*

quantité demeure indéterminée. Si elle est multiplicité (*plêthos*) ou grandeur (*megethos*), selon qu'on l'entende discrète ou continue, il reste que, dans l'absolu, dans la mesure – censée être précisément inhérente à l'absolu du domaine mathématique originaire, à savoir la *khôra* – où rien ne peut être désigné comme étant un être ou une figure distincts, et donc être dénombré (autrement dit dans la mesure où la quantité s'identifie à l'*apeiron*), elle est plutôt le continu (ou grandeur) illimité – en grandeur et en petitesse (deux infinis auxquels correspond parallèlement la suite infinie des nombres, dans la mesure où ceux-ci y sont identiquement transposables) – continu assimilable au tout illimité et indifférencié (ce qui doit bien être admis, même par qui aurait, par ailleurs, du mal à admettre, outre l'existence de l'étendue pure – i.e. l'étendue substantielle – son illimitation – laquelle étendue pure pourrait bien, d'ailleurs, être paradoxalement à la fois nulle et infinie) [79]. Elle est grandeur absolue, c'est-à-dire grandeur à la fois infinie (illimitée) et indéfiniment divisible, qui s'oppose d'abord à l'Un – encore plus impensable (irreprésentable) qu'elle – principe limitant (unifiant), en soi fini, incomposé et indivisible – et, ultérieurement, au nombre – produit de sa rencontre avec l'Un – nombre, en soi fini, composé et divisible ; Un et nombre sous lesquels se subsument les objets géométriques : à savoir, pour le premier, l'unité géométrique (unité inétendue et donc à l'existence purement postulée, d'un point de vue géométrique) qu'est le point ; pour le second : s'il est la Dyade, la ligne (purement postulée, quant à son absence de largeur), s'il est la Triade, la surface (purement postulée, quant à son absence de profondeur), s'il est la Tétrade, le solide.

Du même coup, la grandeur indéterminée est sans unité de mesure et sans rapport qui puisse en rendre raison. Une unité de mesure et un rapport concernant effectivement (efficacement) la grandeur – quoiqu'ils ne pourront jamais concerner toutes les grandeurs possibles, comme l'établit la méthode de l'anthyphérèse – n'existent qu'à propos des grandeurs déterminées, inhérentes aux figures (*skhêmata*) – raison, sans doute, pour laquelle la mathématique est, à son origine, avant tout, géométrie et le nombre présent géométriquement (i.e. représenté ou pensé géométriquement), l'unité arithmétique ne pouvant que s'appliquer à un certain *continu* (*sunekhês*), dont elle est censée, indifféremment, désigner et délimiter le tout [80]. Au demeurant, si tous les rapports de grandeurs n'établissent pas nécessairement l'égalité (*isotês*) ou la commensurabilité (*summetria*), autrement dit l'existence de grandeurs rationnelles – telles qu'elles induisent les nombres entiers – il reste que toute *longueur* (*mêkos*), fût-elle incommensurable avec une autre (telle, par exemple, le segment A, qui n'est pas multiple du segment B, pourtant plus petit que lui), demeure toujours commensurable avec elle, par la surface (*epipedon*) du *carré équilatéral* (*tetragônon te kai isopleuron*) dont elles sont toutes les deux *puissances* (*dunamei*) [81]. Tout *nombre rectangulaire* (*promêkê*

---

pantêi [adiaireton] kai thesin ekhon stigmê). Même refus, chez Euclide : *un point est ce dont il n'y a aucune partie* (*sêmeion estin, ou meros outhen*) (*Elements* I – *Définition I*).

[79] cf. note 276 A et II 2 B.

[80] cf. *Epinomis* 990d.

[81] cf. *Théétète* 147d-148b, *Timée* 31c-32a, Aristote, *Métaphysique* Θ1 1046a8-9, et Euclide, *Eléments* X, déf. 2 et prop. 73.

arithmon – nombre oblong) est donc composé de puissances de commensurables (étant donné qu'une figure carrée est toujours constructible, à partir d'un côté ayant pour longueur la racine carrée du multiple des deux côtés inégaux) – propriété découverte par Théétète et dont Eudoxe de Cnide, qui séjourna à Athènes, du vivant de Platon, semble s'être servi, pour étayer sa propre théorie de l'immanence des « Formes », dans la mesure où, grâce au calcul des puissances, plus rien n'est censé être hors mesure, hors conformité, autrement dit un tant soit peu indéterminé (quantitativement), au sein même du sensible [82] (position qui pourrait avoir influencé Platon, à l'époque de la rédaction du *Sophiste*). Corrélativement, on notera que, si les nombres proprement dits sont entiers et discrets, ils peuvent néanmoins entretenir, entre eux, des rapports valant des rapports d'incommensurabilité et pouvant être nommés rapports de non multiplicité (et de non sous-multiplicité), ces nombres étant *soit pairs*, *soit impairs* (*artioi ê perittoi*) (nombres impairs, parmi lesquels, les nombres premiers sont eux-mêmes non multiples entre eux), ce qui tend bien à prouver la connaturalité du nombre proprement arithmétique à l'ensemble de la réalité spatiale – du reste, leur extériorité au rapport de multiplicité disparaissant (comme pour les grandeurs entre elles), soit relativement à d'autres nombres (si 7, impair, est non multiple de 2, pair, il est néanmoins sous-multiple de 14, pair), soit relativement à leur principe et élément commun (facteur commun), qu'est l'unité ; cette dernière multiplicité, eu égard à l'espace, ayant néanmoins lieu, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, sous réserve de l'indéterminabilité du substitut proprement spatial de l'unité qu'est la ligne insécable – telle que l'entendait notamment Xénocrate – pour ne rien dire du point : s'il est possible d'établir une longueur déterminée de quantité 7 et une longueur déterminée de quantité 4, commensurables avec l'unité, c'est au moyen et à partir d'une unité géométrique de quantité arbitraire, étant donné que l'unité étendue peut toujours être divisée, en étant, par exemple, tenue pour être de quantité 2, autrement dit l'insécabilité de la ligne demeurant purement conventionnelle, purement postulée.

Si donc l'étude de l'incommensurabilité et des grandeurs irrationnelles, telle qu'elle est inévitablement effectuée, au travers de celle des figures (cf., supra, *Théétète*), désigne la figure comme étant l'objet mathématique le plus en mesure, à la fois, de définir (désigner) et de contenir (endiguer) la *khôra* (l'étendue), force est d'admettre que, lorsqu'on s'avance en cette dernière – fût-ce mathématiquement, c'est-à-dire en l'occurrence géométriquement – sa puissance d'indétermination et de division ne cesse de se manifester, irréductible, invincible. Comme le note Plutarque, en commentant le *Timée*, *la matière fait toujours effort pour se replonger dans l'infini* (*tês hulês aei biazomenês eis to aoriston anadunai*) *et pour échapper à l'étreinte géométrique* (*kai pheugousês to geômetreisthai*), autrement dit pour échapper au fait que *la raison la retienne, la circonscrive, la distribue en espèces et en différences* (*tou logou katalambanontos autên kai perigraphontos kai dianemontos eis ideas kai diaphoras*) [83]. Inversement, le nombre, en sa discrétion, son

---

[82] cf. Aristote, *Métaphysique* A9 991a9-18 et M5 1079b11-23 et Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire sur la Métaphysique* 97 18-98 24 – Eudoxe dont, au demeurant, les travaux mathématiques pourraient avoir été aux fondements du livre V des *Eléments* d'Euclide.

[83] *Propos de table* VIII 2, § 3 – cf. Plotin, *Ennéades* VI 6 3, notamment l. 9-43, et note 276 B.

entièreté et sa rationalité, et, d'une façon générale, le calcul (*logistikê*), est, selon le mot même de Platon, ce qui permet d'*émerger (de l'océan) du devenir* (*geneseôs exanaduomai*) [84], dont le lieu propre est la *khôra*, notamment sa région sensible (mais aussi, dans une moindre mesure, sa région intelligible, preuve que l'émergence n'est jamais accomplie, ce qui impliquerait, d'ailleurs, paradoxalement la disparition du nombre), à l'instant où il n'est certainement pas ce qui permet d'y demeurer immergé, entraîné et, pour tout dire, dilué – ce que sous-entendent, d'ailleurs, les apories de Zénon d'Elée concernant le mouvement : s'il est impossible de nombrer le mouvement (sauf à le démontrer absurdement inexistant), c'est parce qu'il est impossible de nombrer le continu (spatial et temporel), qui lui est inhérent et auquel il est inhérent – à moins de le faire, en le déterminant partiellement, c'est-à-dire en le déterminant comme partie limitée (et divisible) du continu illimité, autrement dit en le sectionnant, au moyen de l'unité de mesure (en soi arbitraire), mais sans parvenir, au moyen de cette réduction, à (atteindre) son unité élémentaire, laquelle devrait être paradoxalement indivisible, autrement dit inétendue (*amegethês*), à savoir être le point (*stigmê*), et impliquer, du même coup, l'immobilité (puisque l'absence de longueur, autrement de distance à parcourir). C'est ce que veut sans doute insinuer Ménechme de Proconnèse, élève d'Eudoxe puis de Platon, lorsqu'il donne sa seconde définition du mot *élément* (*stoikheion*) : *On appelle « élément » le principe plus simple qui résulte de la décomposition d'un objet complexe* (*legetai stoikheion, eis ho haplousteron huparkhon diaireitai to suntheton*). *Dans ce sens, on ne peut pas dire que tout est élément de tout, mais seulement que ce qui est plus près d'avoir la nature du principe est élément de sa conséquence* (*outôs de ou pan eti rhêthêsetai pantos stoikheion, alla ta arkhoiedestera tôn en apotelesmatos logôi tetagmenôn*) [85] ; ce qui revient à distinguer *principe postulé* ou *relatif* (ce qu'une certaine décomposition a permis d'atteindre) et *principe absolu* (ce qui se tient immanquablement, en amont de quelque composant que ce soit), et, en outre, à établir que tous les *absolument petits ou simples*, s'ils existaient, seraient identiques entre eux (i.e. interchangeables) et, à ce titre, seraient éléments de tout (le composé) ; or, bien au contraire, demeure toujours un *plus petit* ou *plus simple*, voire *plus principiel*, si ce n'est justement un *principiel absolu*. Cette définition judicieuse de Ménechme revient à infirmer la position d'Aristote – ou, plus exactement, à révéler sa nature d'hypothèse – selon laquelle *ce qui vient dernier dans l'analyse est premier dans l'ordre de la génération* (*to eskhaton en têi analusei prôton einai en têi genesei*) [86], la dernière étape de l'analyse demeurant purement et simplement (absolument) ineffectuable, à l'instant où elle doit plutôt céder la place à l'abandon de l'ordre du connaissable (i.e. de l'analysé), c'est-à-dire au passage à l'amont du connaissable [87]. Somme toute, le mouvement peut être tenu pour constitutif du continu, d'une double manière : d'une part, *activement*, étant principe de la génération de la ligne [88], d'autre part, *rétroactivement*, étant ce qui rend le mieux compte

[84] *La République* 525b – cf. 525c, 533c-d et 611e et *Le Banquet* 210d – cf. l'ancrage, au milieu du devenir, en *Lois* 893b et 961c et *Phédon* 84a.

[85] Philippe d'Oponte, fg. 22 – in Proclus, *Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide* 72.

[86] *Ethique à Nicomaque* 1112b23 – cf. *De la génération des animaux* II 8 742b16-743a35.

[87] Sur l'ensemble de cette question, voir II 2 A.

[88] cf. *Les Lois* 894a.

de cette dernière, après sa formation (si ce n'est au gré de sa formation infinie, comme l'entendaient les pythagoriciens) – en effet, on suit du mouvement des yeux une ligne prise pour elle-même, alors que l'on fixe des yeux une ligne prise comme unité (mesurée ou mesurante). En conséquence, si jamais le mouvement doit avoir lieu et être quelque peu intelligible, c'est le nombre qui doit être mû (pour ne pas dire mouvementé), au gré de son actualisation géométrique et astronomique, quitte à être, en quelque sorte, doublement irréalisé (en tant que géométrisé et en tant que mû), comme le sous-entend, d'ailleurs, l'analyse mathématique des dix sortes de mouvement, en *Lois* 893b-894d.

Quelques siècles après Platon, évoquant la mort par noyade du divulgateur de l'incommensurabilité de certaines grandeurs et de l'*inexprimabilité* (*arrêton*) qui lui est inhérente (inexprimabilité nommée, par la suite, *irrationalité* – *alogon* – irrationalité que l'on qualifiera d'absolue, dans la mesure où la division à l'infini de la grandeur empêche la réduction de cette dernière à un nombre fractionnaire) – mort qu'il tient pour légendaire et allégorique – le scoliaste des *Eléments* d'Euclide parle en termes similaires à ceux de Platon : *(...) tout ce qui est irrationnel et privé de forme doit demeurer caché. Que si quelque âme veut pénétrer dans cette région secrète et la laisser ouverte, alors elle est entraînée dans la mer du devenir et noyée dans l'incessant mouvement de ses courants* [89]. Si, malgré son

---

[89] *Eléments* X, scolie 1. – Divulgateur qui pourrait avoir été le pythagoricien Hippase de Métaponte, connu dans l'Antiquité – sans doute au gré d'une légende – pour avoir dévoilé, par écrit, plusieurs des secrets de son maître Pythagore (il aurait surtout fait des découvertes mathématiques mettant à mal la doctrine de ce dernier – cf. infra) et qui, selon Jamblique, aurait été assurément divulgateur de la construction du dodécaèdre et de son inscription dans la sphère, effectuées par Pythagore (inscription qui impliquait la présence du pentagone en douze exemplaires, dans l'univers, et, du même coup, du pentagramme, l'emblème de la secte, dont toute la doctrine reposait, à l'inverse, sur le principe de l'unité – thèse défendue par Kurt von Fritz – cf. réf., infra) (cf. *Vie de Pythagore* 246-247 – à rapprocher du § 88, où la formulation peut laisser entendre qu'il aurait été divulgateur de la transformation du dodécaèdre en la sphère, ayant été *le premier à divulguer par écrit comment on pouvait construire une sphère à partir de douze pentagones – dia de to exenegkein kai grapsasthai prôton sphairan tên ek tôn dôdeka pentagônôn*) – figure du dodécaèdre que ce dernier tenait pour être ce *dont est née la sphère de l'univers* (*ek de tou dôdekaedrou gegonenai tên tou pantos sphairan*) (cf. Aetius, *Opinions* II 6 5). Notons que la divulgation de cette découverte pouvait – malgré la répétition du pentagramme en douze exemplaires – constituer un motif de cette même mort strictement inverse au premier, le dodécaèdre étant, en quelque sorte, le polyèdre régulier par excellence, puisque s'inscrivant le mieux dans la sphère – la remplissant le mieux – et renfermant tous les autres – motif auquel peut, d'ailleurs, sembler se ranger Jamblique, qui, du reste, montre qu'il connaît bien l'information rapportée par la présente scolie – quoiqu'il convienne de prendre en compte que cette divulgation pouvait aussi impliquer celle de l'incommensurabilité entre le côté et la diagonale du pentagone ou encore entre le côté du pentagone et celui du pentagramme (le croisement des diagonales du pentagone constituant un pentagramme, dont le côté se révèle incommensurable avec celui du pentagone, au moyen de l'anthyphérèse, à quoi s'ajoute le fait qu'un nouveau pentagone apparaît au cœur du pentagramme, prolongeant ainsi l'incommensurabilité à l'infini) (cf. le résumé et la critique de la thèse défendue par Kurt von Fritz, dans son article *The discovery of incommensurability by Hippasus of Metapontum*, par Maurice Caveing, in *L'irrationalité dans les mathématiques grecques*, I, II, 3.1, p. 99-106) (cf. note 7 d**). C'est ainsi que l'indjonction pythagoricienne de tenir secret le produit d'une découverte a pu paradoxalement redoubler, en impériosité, dès lors que l'irrationalité s'avérait inhérente à ce

aspect (son extérieur) (auquel elle est censée s'identifier absolument), la figure – fût-elle le dodécaèdre régulier (figure parfaite) – et, parallèlement à elle, le nombre – fût-il la décade (nombre parfait) – contient intrinsèquement l'indétermination – autrement dit fait *problème*, au lieu d'être *théorème* – c'est donc bien qu'elle est connaturelle à la *khôra*, qu'elle ne se conçoit pas indépendamment d'elle, hormis sous l'artifice qui consisterait à ne pas l'analyser, mais à en faire un objet simple, isolé et indivisible, c'est-à-dire sans rapport intrinsèque ou extrinsèque avec d'autres objets de même nature qu'elle (rapport infini et, à ce titre, non absolument connaissable – ce dont semble n'avoir pas tenu compte Eudoxe, dans sa théorie de l'immanence des Formes) (par exemple, le carré n'aurait aucun rapport avec le triangle rectangle isocèle et aucun rapport non plus avec la tétrade, etc.), autrement dit un artifice qui consisterait à en faire paradoxalement un objet sans propriété mathématique. Cette connaturalité de la *khôra* et de l'objet mathématique est sans doute, d'ailleurs, l'une des raisons pour lesquelles Platon conçoit la présence éternelle (voire simplement perpétuelle) du second dans la première, une autre raison étant la présence séparée – quant à elle, réellement réelle et éternelle – de la réalité eidétique, qui détermine, à l'écart d'elle-même (outre malgré elle et à son insu – toutes caractéristiques qui, pour elle, n'ont rien d'une imperfection, puisque, dans le cas inverse, il devrait s'agir d'intégrer, de produire et de connaître le domaine et le principe autant, sinon plus, de l'imperfection que de la perfection), la régularité de l'ordre mathématique. En définitive, qu'est-ce qui, au gré du calcul, *émerge du devenir*, pour reprendre la formule de Platon, si ce n'est l'Un – impensable autrement que relativement et paradoxalement (à savoir comme unité, en laquelle la matière – l'unifiable – et la forme – l'unifiant – ne font qu'un) – pointe extrême de l'émergence pyramidale continue (i.e. inachevée, autrement dit qui tend à être émergence – en quoi, l'Un lui-même n'est jamais réalisé, jamais réel) qui inclue la totalité des objets mathématiques, en sa résolution et son identification non terminées (sans doute interminables) et dont la terminaison impliquerait paradoxalement l'annihilation de cette totalité elle-même (autrement dit l'annihilation du domaine mathématique), et, par ailleurs, présage du monde des *eidê*, autant que, comme nous venons de l'évoquer, ébauche d'une résorption du sensible et du mathématique dans ce dernier ?

c – Le nombre, entre théorie et pratique :

Le nombre – et plus largement, tout objet mathématique – qui, au regard de l'intelligence humaine, est seul à *rester toujours identique* et ainsi à pouvoir assurément être pris pour modèle (selon le principe formulé en *Timée* 27d-28b), demeure réalité secondaire, inférieure, relativement aux *eidê*. L'intelligence démiurgique produit l'image de la régularité, en transposant (représentant) la régularité de la réalité mathématique (elle-même transposition de la complétude et de l'immuabilité de la réalité eidétique – complétude et immuabilité rétrospectivement assimilables à de la *régularité*, la réalité eidétique n'étant, en soi, soumise à aucune *règle*, qui impliquerait la présence de

même produit, irrationalité qui contrevenait au principe universel de commensurabilité et de rationalité (selon l'unité ou commune mesure), censé prévaloir dans la secte.

l'indéterminé en elle, auquel cette dernière aurait à s'appliquer), en ce qu'il convient de nommer la région inférieure de la *khôra*, dont elle détermine, du même coup, la nature sensible (bien que cette région, de même que la région supérieure, intelligible, puissent être considérées comme préexistant, depuis toujours, à l'action du démiurge, lequel ne fait que les réformer, en y produisant le monde sensible avec son âme, qui la déborde [90]). Cette transposition a lieu notamment sous la forme du ciel, enveloppe (au sens de limite intrinsèque) déterminante (régulatrice) du monde sensible – la réalité mathématique existant, quant à elle, par-delà le ciel, en la région intelligible de la *khôra* [91] – le ciel transmettant ensuite sa propre détermination, à savoir ce qu'il y a de *plus beau et de plus exact* (*kallista kai akribestata*) [92], dans tout le genre du visible – détermination constituée de la position, de la trajectoire et de la vitesse des astres, ainsi que des figures (*diagrammata*) que celles-ci composent – à l'intelligence humaine, en lui faisant induire les nombres ; cette transmission ayant, du reste, lieu, de façon similaire à l'application préalable, directe et distincte de l'ensemble des objets mathématiques, en la région céleste (encore inoccupée), application dont le produit – à savoir, le ciel lui-même – manifeste une parenté et une conformité avec l'intelligence cosmique et ses objets. Ainsi, le ciel offre sa propre régularité, au bord d'être indifféremment visible et intelligible (invisible), néanmoins toujours bel et bien visible et, en cela même, imparfaite, puisque sujette à variation, à l'instar de tout être corporel et sensible [93].

Conditionnée – c'est-à-dire négativement prédéterminée – par l'indétermination et l'instabilité du milieu spatio-temporel (la *khôra*), la pensée humaine trouve dans les objets mathématiques un recours, un moyen, pour régler ses propres mouvements, à l'image de ceux manifestés par l'intelligence cosmique, dans le ciel. Il reste que le processus d'induction aboutissant à l'objet mathématique devrait avoir son terme en l'*eidos*. Or, dans cette optique, il opère en vain, dans la mesure où, jamais, la mathématique (*hê mathêmatikê* – la science comme moyen d'étude et de connaissance [94])

---

[90] cf. I 2 A, 2 B b et II 1 B ; réf. en note 413.

[91] cf. infra et I 2 B b.

[92] *La République* 529c-d.

[93] cf. ibid. 529c-d et 530a-b.

[94] *hê mathêmatikê (tekhnê* ou *epistêmê)* – terme, du reste, jamais employé par Platon, dans ses écrits connus, mais par Aristote, le premier préférant s'en tenir à nommer les sciences qui la composent : arithmétique (*arithmêtikê* – *science des nombres* – science qui a pour objet *le pair et l'impair, quelle que puisse être, singulièrement, la quantité du pair ou de l'impair considérés* – *to artion te kai peritton, osa an hekatera tugkhanêi onta* – *Gorgias* 451b – cf. *Théétète* 198a – autrement dit science du comptage, c'est-à-dire de l'énumération et du classement des nombres, selon leurs propriétés, notamment selon leur parité et leur imparité, leur primarité et leur non primarité – et aussi *science de la mesure* – *metrêtikê* – pour laquelle le petit et le grand ne varient pas, *selon la proximité ou l'éloignement* – *eit'eggus eite porrô* – *Protagoras* 356e-357a – à savoir ne sont pas considérés selon l'étendue) ; science arithmétique dont participe celle du calcul (*logistikê*), au sens de calcul numérique – *laquelle se rapporte au même objet [que l'arithmétique], mais avec cette différence que la science du calcul considère le pair et l'impair sous le rapport de la quantité qu'ils comportent, tant eu égard à eux-mêmes que eu égard à leur relation mutuelle* (*diapherei de tosouton, hoti kai pros auta kai pros allêla pôs ekhei plêthous*

ne conduit jusqu'aux *eidê*, incapable qu'elle est de les découvrir, à l'instant où, pour le faire, elle devrait subsumer les nombres sous eux et, réciproquement, eux sous les nombres (le nombre prouvant alors, de la sorte, à la fois, son intermédiarité et sa souveraineté). En définitive, la science, qu'elle soit constituée, au gré de la dialectique, sous la forme des disciplines mathématiques inhérentes à l'induction des *eidê* ou sous la forme des disciplines de connaissance qui intègrent la mathématique comme instrument d'identification et de distinction des objets étudiés, est constituée aussi bien que dépassée par la dialectique elle-même ; laquelle, en sa quête incessante, inaboutie, de l'*eidos*, demeure irréductible à un contenu de pensée – que celle-ci soit la notion (*ennoia* – la pensée que, au gré – voire indifféremment, comme le dit *Définitions* 414a – d'un *effort de réflexion* – *suntonia dianoias* – l'âme découvre en elle-même) ou le concept (*noêma* – la pensée produite, sur le mode inductif) – y compris à celui constitutif de la mathématique, lequel ne représente qu'une dimension de la réalité toute relative au milieu spatial (*khôra*), comme nous aurons, à maintes reprises, l'occasion de le préciser.

On comprend donc qu'un découplage ait finalement lieu, non seulement entre dialectique et science (*epistêmê*), mais aussi entre dialectique et mathématique. Si la dialectique déborde la science, elle déborde aussi la mathématique, ce qu'elle fait, certes, néanmoins, de manière aveugle autant qu'intuitive, autrement dit au gré d'une sorte d'intuition aveuglée de l'*eidos* [95], la mathématique tendant à se révéler, en contrepartie, comme étant plus encore son instrument contingent et temporaire – extrinsèque et

---

episkopei to peritton kai to artion hê logistikê) (ibid. 451c) (trad. L. Robin) (cf. *Charmide* 166a, qui contient la même définition, et *Théétète* 198c), passage que, de son côté, M. Caveing préfère traduire : *[la science du calcul] examine la façon dont se comportent le pair et l'impair, sous le rapport de la pluralité, relativement à eux-mêmes et l'un relativement à l'autre* (*La figure et le nombre*, ch. III, p. 163) – traduction assurément plus propice au commentaire qu'il en fait et que nous mentionnons, en note 65 ; géométrie plane ; géométrie de la troisième dimension (ou stéréométrie – *stereometria* – cf. *Epinomis* 990e) ; enfin géométrie des mobiles : astronomie et harmonique. Héritée des pythagoriciens, l'harmonique sert surtout à rendre compte des proportions liant les mouvements des sphères célestes ; en quoi, elle recoupe l'astronomie (appellée *sphérique*, chez les pythagoriciens), le ciel étant, du reste, moyen de l'assemblage et de la régulation du monde sensible dans son ensemble. Par ailleurs, est à noter que, dans l'œuvre de Platon, ne se trouvent qu'une seule occurrence du terme *mathêmatikos* (*mathématicien – celui qui est disposé à étudier, à apprendre*, voire *à enseigner*), en *Timée* 88c, et qu'une seule occurrence du terme *mathêmatikon* (*objet mathématique – ce qui est propre à l'art d'étudier, d'apprendre*), en *Sophiste* 219c – terme dont use, par contre, fréquemment Aristote – mais, bien sûr, de nombreuses occurrences, dans quasiment tous les dialogues, des termes *mathêsis* (*action d'étudier ou d'apprendre*, *étude*), *mathêma* (*science, objet d'étude* ou *objet mathématique*) et *mathêton* (*ce qui est appris*, id.) ; et aussi de nombreuses occurrences des termes *logismos* (*raisonnement* – ou *calcul* – au sens de *calcul numérique* – lorsqu'il s'agit d'un raisonnement qui porte sur des nombres – l'emploi étant fréquent, dans les deux sens), *logistikê* et *logistikos* (*celui qui sait calculer*), bien plus nombreuses que celles des termes *arithmêtikê* et *arithmêtikos* (*celui qui sait compter*) (cf. *Ion* 531e et 537e, *Protagoras* 357a, *Théétète* 198a et 198e et *Politique* 258d et 299e), derniers termes qui pourraient bien avoir été inconnus des anciens pythagoriciens, mais qui furent, par contre, abondamment employés par Aristote (cf. M. Caveing, ibid., p. 165-167).

[95] cf. II 1 B.

déficient – que son instrument nécessaire et permanent (à savoir indéfectible, car non défectueux), alors même que, par ailleurs, elle demeure incessamment séparable d'elle sous la forme d'une science cantonnée à considérer ses propres objets. Ainsi, *puisque les savants [géomètres, astronomes et calculateurs] ne savent pas les utiliser par eux-mêmes, mais seulement en faire la chasse* (*ate oun khrêsthai autoi autois ouk epistamenoi [geômetrai kai hoi astronomoi kai hoi logistikoi], alla thêreusai monon*), *c'est sans doute pourquoi ils s'en remettent aux dialecticiens pour utiliser leurs découvertes* [96], *du moins tous ceux d'entre eux qui ne sont*

[96] Dans l'œuvre de Platon, la pensée du mathématicien n'est jamais présentée comme radicalement étrangère à la *noêsis*, autrement dit à l'induction, même si elle y est surtout caractérisée par sa dimension dianoétique (hypothético-déductive), qui implique qu'aucune propriété ne soit immédiatement connue ou considérée (a). Ce que découvre, en lui-même, le mathématicien, comme point de départ de sa démonstration, est une figure tirée du monde sensible ou éveillée par la vision de celui-ci, avant d'être reproduite par traçage au sol (par exemple, le cercle, tiré du disque solaire). Dans la mesure où il établit spontanément sa découverte, au rang d'une généralité – inhérente à la science, en général – il a bien conscience de revoir un cercle identique, issu d'autres êtres sensibles (quelle que soit leur taille, dont il est, au demeurant, toujours possible de faire abstraction, comme l'a bien relevé Aristote – cf. I 1 D), par exemple du disque lunaire, et ce, à l'instant où le cercle dont il a l'intuition (*noêsis*), dans le prolongement de sa perception sensible (*aisthêsis*), est bien le cercle parfait (cercle en soi), intermédiaire entre l'*être sensible* (l'*aisthêton*) (simple ombre ou reflet ou être naturel) et l'*être réel* (l'*ontôs on*) (anhypothétique, i.e. a-mathématique, à l'instar de son principe – le Bien – qui lui demeure indifféremment transcendant et immanent) (cf. *La République* 510d-511a et *Le Politique* 285e-286a). L'objet mathématique est bien, à sa façon, un être en soi (à sa façon, car, par-delà sa permanence – *aidios* – il demeure néanmoins matériel, à savoir spatial, multipiable et divisible) ; il est objet d'une réminiscence que l'expérience n'a fait que rendre opérative (réveiller, exciter), en s'offrant comme pur indice (ce que l'on saisira encore mieux, avec un exemple tiré d'un cas extrême : la vision d'une figure cristalline au nombre démesuré de côtés met sur la voie de l'intuition d'un myriogone, c'est-à-dire d'une figure à dix milles côtés), voire, au cas où l'on ferait l'économie de la théorie de la réminiscence, en s'offrant comme copie pure et simple (la vision du disque lunaire étant alors censé mettre directement sur la voie de l'intuition du disque parfait). De la sorte, la figure, en sa généralité, est inévitablement appréhendée (*noêton*, *mathêton*), au rang d'une abstraction, c'est-à-dire au gré de la *noêsis*... ce qui, d'ailleurs, n'empêche pas que la figure tracée au sol ou observée dans la nature puisse offrir des propriétés différentes de la figure intelligée : par exemple, comme le remarque Protagoras, la droite tracée est tangente, sur toute une longueur, au cercle tracé, alors que, dans l'ordre de la *noêsis* – laquelle s'approche de la Réalité, selon Platon – elle n'est tangente qu'en un point (cf. Aristote, *Métaphysique* B 2 998a1-5), pour ne pas dire aucunement tangente, le point n'étant absolument rien ; ce qui peut suffire à prouver, une nouvelle fois, la puissance d'indétermination et de déformation inhérente à la *khôra*, à l'instant où celle-ci est éprouvée, jusque dans sa dimension limite, ultime (à savoir, sensible) (cf. note 276).

(a) Au passage, notons que, sur la recommandation de Platon lui-même, il convient de ne pas prétendre pouvoir faire un usage rigoureux, absolument justifié, indiscutable, des dénominations suivantes : *noêsis* (intellection, induction) (nonobstant *Philèbe* 59d), *dianoia* (discursion, déduction), *epistêmê* (science) et *doxa* (opinion, croyance) (auxquelles s'ajoutent probablement, dans son esprit, des dénominations telles que *aisthêsis* – cf. *Phédon* 64b et d – *gnôsis*, *sophia* – cf. *La République* 365d et *Phédon* 96a – *phronêsis* – cf. *Ménon* 88c-d et *Phédon* 79d – *pistis*, *tekhnê*, voire *sôphrosunê* et *aretê*), au sens où les facultés ainsi désignées devraient pouvoir être parfaitement isolées, devraient s'exclure réciproquement (non seulement en pratique mais aussi en théorie), chacune comprise et utilisée clairement et distinctement, purement et simplement, et, du même coup, nommable, de

pas dépourvus d'intelligence (*paradidoasi dêpou tois dialektikois katakhrêsthai autôn tois eurêmasin, hosoi ge autôn mê pantapasin anoêtoi eisin*) [97]. En effet, le mathématicien pose l'objet mathématique comme constituant le point culminant de l'intellection (*noêsis*), et s'en sert comme point de départ (*arkhê*) d'une déduction (autrement dit comme définition ou hypothèse), au lieu que le dialecticien considère cet objet ou celui produit par la déduction comme un simple moyen sur le chemin inductif – ascendant – qui conduit aux *eidê*, lesquels sont déterminés par *le principe universel* (*hê tou pantos arkhê*), *l'anhypothétique* (*to anhupothetos*), à savoir l'évidence du Bien (*hê idea tou agathou*) – qui est, outre évidence de lui-même, évidence de l'ensemble des *eidê* et de chacun d'eux, pris individuellement, et est ce de quoi seul la définition (*logos*) devrait finalement importer [98]. Ainsi, pour reprendre notre exemple, le mathématicien, considérant l'Egal, en déduit

---

façon unique et invariable – or tout ceci, précisément, au moyen de quelle faculté ? Car là est bien le problème. *Il n'y a pas place pour un débat sur la dénomination* (*onoma*) (et donc sur la conception de ce qui est nommé), *quand on a à examiner des points de l'importance* (*hois tosoutôn peri skepsis hosôn*) *de ceux en face desquels nous sommes placés* (*La République* 533d-e), à savoir ceux que constituent précisément la disposition ultime – et, de fait, multiple – de l'âme, au stade où elle s'efforce de penser au mieux, stade en lequel déduction, induction et opinion (autrement dit croyance) peuvent être requises, en alternance, voire dans un même mouvement, chacune pouvant suppléer ou pourvoir à une autre ou encore la requérir ou l'activer, si ce n'est que toutes demeurent carrément imbriquées, interdépendantes, et, plus encore, consubstantielles, au gré de cet état décidément indépassable (aporétique) qui consiste à ne pas pouvoir considérer (*theôrein*) purement et simplement la réalité en soi.

[97] *Euthydème* 290c.

[98] cf. *La République* 510c-511d et 533b-c. – Que le Bien soit *le principe universel* et *l'anhypothétique* (511b) ne signifie pas que l'*eidos* (i.e. la réalité – *ousia*), qui est dit être *un principe anhypothétique* (*arkhê anhupothetos*) (510b), lui soit identique, mais plutôt qu'il lui soit *apparenté* (*suggenês*), puisque ayant en lui son principe et sa cause (cf. ibid. 509a). Platon parle du Bien (*to agathon*), en ces termes (Bien dont il semble avoir été le premier à substantiver la forme participiale, à moins que ce n'ait été Socrate lui-même) : *le plus lumineux de l'être* (*to tou ontos phanotaton* – ibid. 518c) ; *le plus excellent parmi les êtres* (*to ariston en tois ousi* – ibid. 532c) ; *pas une essence* (*ouk ousias*), *mais, par delà l'essence* (*epekeina tês ousias*), *qu'il surpasse en ancienneté et en puissance* (*presbeia kai dunamei huperekhontos*) (ibid. 509b) ; *dans la région du connaissable, tout au bout* (*en tôi gnôstôi 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* (*sullogistea*) *comme étant, en définitive, la cause universelle de toute exactitude et de toute beauté* (*pasi pantôn orthôn te kai kallôn aitia*) (ibid. 517c), et ce, à l'instar du Soleil, qui en est *le rejeton* et donne, outre son détachement (son tranchant), sa réalité (croissance achevée), à chaque forme sensible (ibid. 508b) ; et enfin *ce dont le lot* (*moira*) *est d'être achevé, complet* (*teleon*), en quoi, il est *ce qui se suffit à soi-même* (*hikanon*) (*Philèbe* 20c-d). Le Bien est la cause de l'être excellent manifeste, la cause n'étant, ici, rien d'autre que l'aptitude de l'être (*to on*) à être (*einai*), qui est indistincte de l'être lui-même, en son exactitude et sa perfection – étant, en quelque sorte, une aptitude inévitablement présente indifféremment de sa propre effectivité (i.e. de son effet qu'est l'être lui-même), mais alors même que le Bien est supposé avoir son évidence propre, qui plus est, la plus éclatante, bien que la plus difficile à considérer, tout en n'ayant pas de réalité (*ousia*), autrement dit en n'étant pas la propriété (*ousia*) de lui-même (ni, bien sûr, de quoi que ce soit d'autre) (cf. note 3). Que lui reste-t-il donc à être, sinon la pure et simple manifestation irréductible du fait qu'il y ait quelque chose et non pas rien, la manifestation du fondement de l'être (de l'être en son fondement), là d'où le néant se trouve parfaitement – radicalement,

absolument – exclu, à savoir ni plus ni moins qu'en l'acte éternel même de son exclusion (lequel n'a lieu que dans le domaine du réellement réel, là où aucun vide fondamental n'est principe d'une imitation de l'être, à savoir d'un simulacre de réalité) ? Ainsi, partant de sa propre déficience d'être, l'âme intellective est conduite à accomplir une expérience progressive de l'Etre, dont on doit bien avouer qu'elle ne peut qu'emprunter la sorte de couloir de la réalité (si ce n'est de la réalisation – au sens psychologique de *se rendre compte avec précision*), justement décrit en *République* 517c (cf. supra) ; emprunt qui s'avère être une initiation à l'Etre, c'est-à-dire au Bien lui-même, au gré de laquelle on se persuade progressivement de la radicalité, de la primauté (à l'instant même où, paradoxalement, celle-ci s'abolit, la hiérarchie étant inhérente à l'approche) et de l'absoluité (autosuffisance, éternité) de celui-ci, jusqu'à ce que, en effet, il nous apparaisse, tel qu'en lui-même, à savoir jusqu'à ce que le néant soit parfaitement oublié, dissipé, en tant que donnée corrélative de l'être (c'est-à-dire en tant que Dyade indéfinie). Du reste, on est d'autant plus fondé à considérer que la causalité du Bien est achronique (éternelle, instantanée), que l'être en question – l'*eidos* – est éternel. Si l'aptitude sous-entend normalement la possiblité que quelque chose ait lieu, qui n'a pas encore eu lieu, il ne convient pas de l'entendre ainsi, à propos du Bien. C'est d'ailleurs par transposition de la préoccupation humaine dans l'ordre eidétique qu'il sera dit que le Bien sert à quelque chose, comme étant ce vers quoi l'on tend et ce que l'on cherche à réaliser, somme toute à imiter, dans la *khôra* (étant bien entendu que c'est d'abord et finalement son intellection que l'on cherche ainsi à réaliser). Car, en soi, le Bien est l'exactitude de l'être ; laquelle se révèle, au gré de la révélation de l'exactitude des *eidê*, à l'instant où ceux-ci ne peuvent faire valoir mieux leur plénitude et leur entièreté (autrement dit celles de la réalité elle-même), ne peuvent se montrer mieux, et, d'autre part, comme en retour (« comme » puisqu'il s'agit d'un retour simultané à l'aller), se révèle cause (établissement) des *eidê*, en leur plénitude et leur entièreté, autrement dit en leur exactitude. Du même coup, pour qui cherche à l'atteindre cognitivement et veut *agir sagement* (*emphronôs praxein*) (*La République* 517c), c'est-à-dire de façon à atteindre la perfection (atteindre pratiquement le Bien) (cf. *Philèbe* 20c-d. et 60b-c), le Bien est censé s'offrir simultanément comme principe de sa recherche et principe de sa *réalisation*. Il reste que, dans l'ordre eidétique proprement dit, c'est-à-dire dans le domaine du Bien en soi, l'action, si jamais elle y existe, n'a pas à rectifier, à perfectionner ou à progresser, elle n'a pas la pente du mal à remonter ; en somme, le Bien, en tant que corrélatif – autrement dit, au sens où nous comprenons couramment cette notion de Bien comme principe et fin de l'action, que celle-ci ait lieu, ait eu lieu ou ait à avoir lieu – n'y existe pas. Dans l'ordre eidétique, comme le dit Socrate, *le bien ne serait pour nous rien qui soit utilisable* (*ouden an êmin khrêsimon*) *(...) mais quelque chose qui ne nous servirait à rien* (*akhrêston*). *Si désormais, en effet, rien ne nous était plus dommageable* (*mêden êmas eti blaptoi*), *nous n'aurions besoin de rien qui nous rendît service* (*oudemias ôphelias*) *et, de la sorte, il deviendrait donc alors tout à fait manifeste* (*katadêlon*) *que c'est le mal qui est cause de notre recherche du bien et de notre amitié pour lui* (*dia to kakon tagathon êgapômen kai ephiloumen*) *; comme si le bien était un remède au mal et que le mal fût une maladie* (*Lysis* 220c-d). Que le Bien s'avère être un effet bénéfique, terme d'une évolution – auquel il s'identifie absolument, éternellement, mais que nous devons, quant à nous, comprendre relativement, indirectement – si ce n'est négativement – par opposition au mal, la perfection nous demeurant étrangère – c'est ce qu'il est possible de concevoir, en ayant recours au paradigme du « perfectionniste » appliqué à parfaire son œuvre. Le parachèvement (la retouche subtile) de l'œuvre est ce que l'œuvre montre à peine d'elle-même, si ce n'est pas du tout, tout en se montrant, grâce à lui, exactement telle qu'en elle-même, c'est-à-dire telle qu'elle doit être et non telle que quelque chose lui manque ou lui est en trop et dont le manque ou le trop est en lui-même quelque chose qu'elle n'est pas (et qui fait qu'elle n'est pas elle-même). Or, en considérant au mieux l'œuvre, au gré notamment de sa perfection, c'est le bien lui-même (celui de l'œuvre et celui ayant permis, voire permettant, l'œuvre) que l'on considère, en définitive. Voir d'autres interprétations compatibles du discours de Platon sur le Bien, notamment infra, en note 100, en III 1 et en *Annexe*, note I.

des propriétés, comme la symétrie, sans prolonger ou transposer son intuition (*noêsis*) de l'Egal, dans l'ordre de l'intuition des *eidê*, c'est-à-dire sans chercher à l'accorder ou à la retrouver en cette dernière, sous la forme de l'identité ou de la similitude de l'être à lui-même [99], ce que cherche, par contre, à faire le dialecticien, au gré de sa tentative de considérer (*theaomai*) le Bien, parfaitement en soi – la considération de ce dernier étant censée consister en la *noêsis*, en son excellence, en sa pureté, c'est-à-dire saisissant les *eidê*, en leur évidence (*idea*) [100]. L'Egal, qui est un être purement quantitatif et, à ce titre,

---

[99] cf. *Parménide* 161c.

[100] cf. *La République* 507b-509b. Bien qu'Aristoxène de Tarente, élève de pythagoriciens puis d'Aristote, soit un auteur porté à dénigrer, si ce n'est à calomnier, outre Socrate, Platon et les platoniciens (cf. Porphyre, fragments de l'*Histoire de la philosophie*, et Lucien de Samosate, *Le parasite* 34-35) (au demeurant, il semble n'avoir pas non plus ménagé Aristote, après que celui-ci l'eût écarté de la direction du Lycée, au profit de Théophraste – cf. *Souda*, Adler A 3927), il convient, ici, de citer son témoignage (dont la vraisemblance pourrait être garantie par le fait qu'il annonce explicitement reprendre un témoignage réitéré, plusieurs fois, et sans doute publiquement, par Aristote) : *[Voici] ce qu'éprouvèrent, comme Aristote ne cessait de le raconter, la plupart de ceux qui écoutèrent la leçon de Platon « Sur le Bien »* (*kathaper Aristotelês aei diêgeito tous pleistous tôn akousantôn para Platônos tên peri tagathou akroasin pathein*). *Chacun, en effet, s'y était rendu persuadé qu'il apprendrait quelque chose sur ce que l'on tient pour les biens humains* (*prosienai men gar hehaston hupolambanonta lêpsesthai ti tôn nomizomenôn toutôn anthrôpinôn agathôn*) *: la richesse, la santé, la force physique, de manière générale, quelque bonheur extraordinaire* (*hoion plouton, hugieian, iskhun, to holon eudaimonian tina thaumastên*). *Mais lorsqu'il apparut que les discours de Platon portaient sur les sciences – nombres, géométrie et astronomie –* (*hote de phaneiêsan hoi logoi peri mathêmatôn kai arithmôn kai geômetrias kai astrologias*) *et se concluaient par l'affirmation que le Bien est l'Un* (*kai, to peras* (a), *hoti agathon estin hen*), *alors cela leur sembla, je pense, quelque chose de tout à fait étrange* (*pantelôs oimai paradoxon ti ephaineto autois*). *Le résultat fut que les uns ricanèrent* (affichèrent du mépris) *face au sujet et que les autres le condamnèrent* (blamèrent) (*heith'hoi men hupokatephronoun tou pragmatos, hoi de katememphonto*) (*Eléments harmoniques* II) (b). On notera la correspondance, au moins partielle, avec *Euthydème* 278e-281e (cf. infra), *Ménon* 87e-89a, *République* 491c et *Lois* 631c-d (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* II 31). Le fait que, ayant à parler du Bien – qu'on l'entende, d'ailleurs, comme étant le principe de la perfection ou comme étant la perfection elle-même (cf. infra) – Platon se soit mis à faire un exposé strictement mathématique n'est pas pour étonner, dans la mesure où cela s'accorde avec ce que nous jugeons être sa théorie de la connaissance. Si rien de ce qu'est l'*eidos* ne peut être dit (mais seulement prédit – conjecturé – tel son intégrité, son immuabilité et son indépendance), pour la simple raison que cela demeure inconnu, il reste alors à se rabattre sur – autrement dit à s'en tenir à – la réalité qui est censée lui être la plus proche, la plus apparentée, à savoir la réalité mathématique, porteuse, outre d'une perfection incontestable, du principe même de cette perfection, qu'est l'Un, limitant absolu, censé être applicable (i.e. avoir prise sur la *khôra*), ce qui est le moins que l'on puisse en attendre, dès lors que le Bien est tenu pour modèle et principe de l'action (cf. supra, note 98). On rapprochera encore ce témoignage avec la fin des *Lois*, lorsque Platon exige des Gardiens de la Cité qu'ils puissent concevoir, sous une forme mathématique (i.e. mathématisée), le bien et le beau (cf. note 109), de même qu'avec le témoignage d'Aristote parlant de *leçons sur la philosophie* (*peri philosophias legomena*) (cf. *De l'âme* 404b – cf. III 2 et *Annexe*, note X b*) ou d'*agrapha dogmata* (*enseignements non écrits*) (cf. *Physique* 209b), tous effectués par Platon, en remarquant que les trois témoignages rapportent un thème de leçon pouvant se recouper (Dans ces exposés oraux, Platon aurait, entre autres, pu faire valoir, mieux qu'ailleurs, la séparation de la *khôra*, désignée alors comme *metalêptikon* plus encore que comme *metalambanon* – sur ce point, cf. note 255 D). Du reste, ces rapprochements pourraient

laisser entendre que le témoignage d'Aristote, en *De l'âme* 404b18-21, pouvait assurément concerner Platon : dans les leçons en question, Platon aurait alors fait figure de livrer les principes du réel – en fait les pseudo-principes d'un pseudo-réel, à l'instant où il se résignait à n'enseigner qu'une forme dévaluée du Bien – et, avec lui, une forme dévaluée du réellement réel – sous l'espèce de l'appareil mathématique (scientifique) – cédant ainsi à la tentation, quelque peu politique (cf. note 109), de se faire passer pour quelqu'un qui sait absolument de quoi il retourne dans l'univers et en matière d'action parfaite (*praxis*), néanmoins sans succès, si l'on en croit Aristoxène (c). C'est ce que viendrait, d'ailleurs, corroborrer un passage de la *Grande Morale*, dans lequel est mentionné le fait que *Platon mêla et allia la vertu à son enseignement du Bien, ce qui était assurément incorrect* (*tên gar aretên katemixen kai sunezeuxen eis tên pragmateian tên huper tagathou, ou dê orthôs*), désapprobation que l'auteur (peut-être Aristote) justifie aussitôt de la manière suivante : *tandis qu'il discourait sur les êtres et sur la vérité, il n'avait pas le droit de s'étendre sur la vertu, car les deux sujets n'ont rien de commun* (*huper gar tôn ontôn kai alêtheias legonta ouk edei huper aretês phrazein, ouden gar toutôi kakeinôi koinon*) (I, 1 1182a26-30). Dans l'esprit de Platon, la vertu se serait donc trouvée finalement assimilée à l'art (*tekhnê*), en quelque sorte l'art de produire l'univers – ou plutôt de rendre compte de cette production. Démarche, à vrai dire, déjà contenue implicitement dans le passage de l'*Euthydème* que nous avons déjà référencé : y sont, en effet, d'abord énumérés les biens humains (richesse, bonne santé, beauté, haute naissance, etc.), puis mentionnée la nécessité qu'ils soient tous soumis à une utilisation convenable, en vue de procurer le bonheur, laquelle utilisation passe soit par la chance (*eutukhia* – la bonne chance), soit par le savoir (*sophia*), mais alors même que la chance se trouve constituer un doublon, puisque déjà présente sous la forme des biens initiaux eux-mêmes (conception déjà présente chez Ion de Chios – cf. Plutarque, *Propos de table* VIII 1 1 717b), ce qui revient à insinuer que le savoir (lequel est, du reste, dit plus fiable que la chance) peut être non pas seulement le savoir de l'utilisation des biens, mais encore le savoir de la production de ces mêmes biens (perspective d'unification de la chance et du savoir qu'Aristote rejette comme plus qu'improbable, en *Métaphysique* K8 1065a27-37). Ainsi l'*Euthydème* se trouverait contenir, de façon quasi explicite, l'objet du reproche formulé par l'auteur de la *Grande Morale* (On peut voir aussi, en *Lois* 742c-745a, une forme moins radicale de recoupement entre discours sur la vérité et sur les êtres et discours sur la vertu pouvant encore justifier le même reproche – cf. *Ethique à Eudème,* VIII 2 1247b1-18). Par ailleurs, le témoignage d'Aristoxène peut être aussi explicité, en étant mis en rapport avec le *Philèbe* (notamment 65a-66c). Y cherchant à saisir ce qu'est le Bien (*agathon*), Platon se trouve conduit à établir un classement des biens (*ktêmata* – acquisitions) – à savoir des réalités que l'être humain peut tenir pour être à sa portée, sous sa main – sur le mode d'une échelle des valeurs dont la descente équivaut à une déconcentration, si ce n'est une déperdition, du Bien – du moins de ce qui est tenu pour tel – lequel, le plus en lui-même, c'est-à-dire au sommet de l'échelle, s'assimile à la réalité mathématique par excellence, qu'est la mesure (*metron*). Or, dès le départ, cette déperdition du Bien était promise, puisque impliquée dans le Bien lui-même, dans la mesure où celui-ci n'était qu'un pis-aller de Bien, se tenant au sommet de la réalité non eidétique et dont l'existence était conditionnée par – tributaire de – cette réalité elle-même, à savoir fondamentalement (essentiellement) par la *khôra*, domaine nécessitant et contenant le mathématique. Le classement est le suivant : au premier rang, se trouve *ce qui est mesure, et le mesuré et approprié* (*metron kai to metrion kai kairion*) *et tout ce qu'il faut tenir pour être du même ordre* (*kai panta hoposa khrê toiauta nomizein*), *tout ce qui appartient à la <réalité> éternelle* (*tên <ousian> aidion heirêsthai*), au second rang, *le proportionné et beau, l'achevé et suffisant* (*to summetron kai kalon kai to teleon kai hikanon*) *et tout ce qui appartient à cette génération* (*kai pant'hoposa tês geneas au tautês estin*), au troisième, *intellect et réflexion* (*noun kai phronêsin*), au quatrième, *sciences, techniques et opinions droites* (*epistêmas te kai tekhnas kai doxas orthas*), au cinquième, *plaisirs purs* (*hêdonas katharas*) – i.e. *dépourvus de douleur* (*alupous*) (satisfaction pure, pleine et stable) (*plaisirs vrais – hêdonas alêthas* – ibid. 51b) – *propres à l'âme, qu'ils accompagnent sciences ou sensations* (*epistêmais tas de aisthêsesin hepomenas*), et enfin, au

sixième rang, comme à la traîne, comme ce qui doit sans doute être laissé hors classement – raison pour laquelle Platon ne daigne même pas les nommer – les plaisirs impurs – i.e. mélangés de douleur – et les opinions non droites, tous s'étalant au rang de l'indéterminé et de l'indéterminable, du multiple illimité, autrement dit échappant irrémédiablement à l'empire et à l'empreinte du mathématique (ibid. 66a-c) (d). Que Platon aurait eu la sorte de tentation politique que nous mentionnions, il resterait que le constat – qu'il n'aurait pu manquer de faire, parallèlement ou préalablement à cette tentation – de l'existence d'un résidu non mathématisable (i.e. imparfait et imperfectible) dans l'univers engendré, eût été, pour lui, le constat de la sanction (au double sens de confirmation et punition) inévitable de la dévaluation du Bien, et, du même coup, le constat de l'annonce de l'échec inévitable de son entreprise. Au gré de la réflexion qui sous-tend cette dernière, tout n'est et ne peut être bien, le bien n'est et ne peut être tout – dans la mesure même où l'inachevé persiste – donc le Bien n'est pas (le « Bien » – i.e. tout ce qui vaut pour tel – n'est pas le Bien). On notera que le deuxième rang correspond à la mise en œuvre ou application, intellectuelle ou manuelle, du donné mathématique pur, raison pour laquelle il commence peut-être seulement à y être question de génération (*genea* – famille), réserve devant être faite, en effet, concernant ce que Platon pouvait bien précisément qualifier d'*éternel* (*aidion*) au premier rang, le texte étant corrompu, à cet endroit. En effet, il n'est pas invraisemblable que, déjà à ce rang, il eût été question de génération, à savoir de celle procédant de l'interférence entre l'*eidos* et la *khôra*, sous l'espèce de la réalité mathématique, dont on a dit qu'elle était éternelle (du moins, pérenne) (cf. I 1 A a) et dont, qui plus est, de toute manière, on doit bien admettre qu'elle fait souche (autre sens du mot *genea*), relativement au second rang (cf. l'analyse du terme *suggenês*, en note 551 b*) ; cette génération pouvant, du reste, avoir eu lieu, sous l'espèce de l'intellect démiurgique, qui contient, outre les objets mathématiques (le *mesuré*, auquel est, à la fois, transcendante et immanente la *mesure* – le premier étant tributaire de la seconde, mais la seconde n'ayant aucune évidence, sans le premier), la représentation exacte des *eidê* (au sens, d'ailleurs, où ceux-ci se trouvent être inévitablement mathématisés) (cf. note 582). La mention, en 30c-e, de la figure démiurgique de Zeus, dont *la sagesse et l'intelligence* (*sophia kai noûs*) constituent une seule et même *cause qui n'est pas insignifiante* (*aitia ou phaulê*) (cf. infra, note d**), et celle, en *République* 490b, d'une âme qui, *s'étant uni au réellement réel, a engendré intelligence et vérité* (*migeis tôi onti ontôs, gennêsas noun kai alêtheian*) ne manque pas de pouvoir venir à l'appui d'une telle interprétation (cf. *Phèdre* 247c-e et notre commentaire, en note 1 C de l'*Annexe*). Il reste qu'il n'est pas non plus exclu qu'il ait été fait mention de l'Un, entendu (ou, plus exactement, sous-entendu, au cas où la corruption du texte aurait été brève) comme *acte d'être* (*einai*) et *agir pur* (*energein katharon*), dont un témoignage tardif semble attribuer la doctrine à Platon, au travers d'une possible citation de celui-ci (hypothèse, au demeurant, parfaitement compatible avec celle de la mention *genea*) (cf. infra, note b*C et II 2 A). En définitive, le fait que, en présentant le Bien, sous le pis-aller des *mathêmata*, Platon ait manqué à l'exigence socratique de vérité – laquelle implique de ne pas transgresser l'aporéticité de la recherche de ce qu'est le réellement réel (en oubliant ou éludant cette finalité) – aurait pu n'être que momentané (en tout cas, soudain), autrement dit une sorte de tentative d'émancipation, dont on retrouverait la trace dans *Les Lois* (comme nous le faisons valoir, en note 109), à moins que cela n'eût entré dans une démarche générale, dont la *Lettre VI* ferait implicitement état, sous la mention de l'*eidôn sophia*, que nous avons déjà évoquée, démarche qui serait secrètement fondée sur l'aporéticité, qu'elle dissimulerait (cf. supra, note 100 c). Toutes choses qui pourraient expliquer que la plupart des auditeurs de la leçon furent déconcertés par ce qu'ils entendaient, alors même qu'on a plutôt tendance à penser qu'au moins une bonne partie d'entre eux devaient être des habitués, voire des membres, de l'Académie (ne serait-ce que si l'on s'en tient à la signification qu'avait probablement exclusivement le terme *akroasis*, chez Aristote : un discours qui part des principes essentiels et qui démontre, de façon nécessaire, et donc qui, sans être interdit d'accès auditif à qui que ce soit, demeure, de fait, réservé à un public ayant déjà acquis certaines connaissances et/ou ayant la disposition intellectuelle

nécessaire à sa compréhension – cf. Aulu-Gelle, *Nuits attiques* XX 5 5 et Plutarque, *Vie d'Alexandre* 7). Du reste, certains auditeurs auraient bien pu aller dans le sens de Platon, auditeurs dont Aristoxène (voire Aristote) aurait tendu à effacer l'existence, par intention de ridiculiser ou d'isoler l'orateur (e). On trouvera, en III 1, dans la note X de l'*Annexe*, et, indirectement, à la fin de II 1 B de la présente étude, deux autres interprétations possibles du témoignage d'Aristoxène, du reste, compatibles avec la présente.

(a) *To peras* serait une abréviation de *kata to peras* et aurait donc une fonction adverbiale, selon la plupart des traducteurs (d'ailleurs, conformément au témoignage de Numénius – à moins d'admettre que ce témoignage n'ait été lui-même que l'énoncé d'une telle interprétation – cf. citation, dans la sous-note suivante).

(b) Selon la traduction de E.N. Tigerstedt (in *Interpreting Plato*, ch. 6 : *Le système caché*, publié en annexe de H. Cherniss, *L'énigme de l'ancienne Académie*). Henri Carteron traduit, plus près du texte : *lorsqu'il apparut que les discours de Platon portaient sur les mathématiques, c'est-à-dire sur les nombres et sur la géométrie et sur l'astronomie, et enfin <lorsqu'il apparut> que <le> Bien, c'est <l'>Un.* Certains traducteurs proposent de corriger, à la suite de Macran, le texte *agathon estin hen* – étant donné ce qu'ils jugent être son imprécision (la formule pouvant être, en effet, traduite par *le bien est l'un* ou *le bien est un*, ou encore *il y a un bien* – comme le choisit Ross – voire *un bien est un*) – en *tagathon estin hen* (traduit soit par *le Bien, c'est l'Un* – Robin – soit par *le Bien est un* – Zeller, Cherniss et Ross qui hésite) – mention du *to agathon* que l'on retrouve dans un fragment du traité *Sur le Bien* de Numénius, pouvant faire référence à cette même leçon sur le Bien : *Platon, en conclusion d'un raisonnement, rendit au regard pénétrant cette assertion : le Bien est l'Un – ek sullogismou tôi oxu bleponti apedôke to agathon hoti estin hen* – cité par Eusèbe de Césarée, in *Préparation évangélique* XI 22 544d) (sur le *sullogismos* et son rapport avec l'Un et le Bien, cf. *Annexe*, note I B b). Autant de traductions qui sont différemment appuyées par deux autres témoignages d'Aristote : l'un selon lequel Platon voyait en l'Un *la cause du Bien* (*tên tou eu aitian*) (cf. *Métaphysique* A6 988a13-15) (ce qui pourrait même appuyer le choix de la formule *l'Un est le Bien*, à condition d'admettre soit que le Bien causé n'est pas le Bien en soi, i.e. l'*idea tou agathou*, inengendrée et se tenant au-delà de l'essence, mais précisément le Bien indistinct de l'essence engendrée, soit qu'il n'est pas causé temporellement, et donc qu'il n'est pas engendré, mais qu'il est un simple effet coéternel à la cause), et l'autre selon lequel la plupart des philosophes de cette époque assimilaient le Bien à l'Un (cf. ibid. N4 1091b12-26) (cf. notre commentaire, en II 1 B), mais témoignages dont, précisément, le texte d'Aristoxène semble ignorer le contenu, dans la mesure où l'on se demandera alors pourquoi la quasi-totalité de l'assemblée trouva *tout à fait étrange* (bien que l'affirmation puisse être considérée comme atténuée par l'emploi du *oimai* – *je pense, je crois, j'imagine*) une thèse, au contraire, censée être tout à fait courante, sauf, bien sûr, à admettre – outre, éventuellement, que la manière d'en rendre compte et de le définir aurait été déconcertante – que cette assemblée n'était en rien familière de la philosophie. Du reste, le fait que l'étonnement n'aurait pu être provoqué que par la première partie de la leçon, portant sur les sciences proprement dites, est justement rendu impossible par l'emploi de la locution totalisante *tout à fait* (*pantelôs*) et par le fait que la thèse défendue par Platon n'est censée avoir été formulée explicitement que dans la seconde partie. D'autres traducteurs, quant à eux, considèrent l'ensemble *kai to peras hoti agathon estin hen* et le traduisent par : *et que la limite est un bien* (Marquard) ou encore *et la limite, identique avec le Bien* (Ravaisson, Milhaud). La solution pourrait bien, en effet, passer par un élargissement du champ à la fois syntaxique et sémantique, qui inviterait alors à traduire : *lorsqu'il apparut que les discours de Platon portent* (le présent pouvant se justifier par le fait qu'Aristoxène souhaite porter un jugement général – dans l'espace et dans le temps – sur l'enseignement de Platon, pour mieux l'enfoncer, raison pour laquelle il accorde la relative suivante au présent, ce qui, au demeurant, pourrait impliquer que l'auditoire n'était pas

essentiellement constitué d'habitués des discours de Platon) *sur les sciences, c'est-à-dire sur les nombres et sur la géométrie et sur l'astronomie, et que leur limite (aux sciences), qui <est> une, est <le> bien* ; l'ensemble des mathématiques (i.e. l'ensemble des sciences), autrement dit l'ensemble des objets mathématiques, autrement dit encore l'ensemble mathématique, formant la seule réalité parfaite que l'homme soit en mesure de considérer parfaitement – interprétation qui, au demeurant, fait de la position de Platon une position contraire à celle d'Aristote, pour qui le Bien, qui est principe – cause finale – du mouvement et de l'action, ne saurait, pour cette raison, exister en mathématiques, lequelles *ne démontrent rien par cette sorte de cause* (*tois mathêmasin outhen deiknutai dia tautês tês aitias*) (*Métaphysique* B2 996a29-30), *ne tiennent aucun compte des biens et des maux* (*tas mathêmatikas outhena poieisthai logon peri agathôn kai kakôn*) (ibid. 996b36-37) (cf. infra, note 100 e). Pour autant, on fera aussi le rapprochement entre cette interprétation et Λ10 1075a11-19 sq., où est posée la question de savoir si le Bien, qui *appartient à la nature du Tout* (*ekhei hê tou holou phusis*), est *comme quelque chose de séparé, existant en soi et par soi, ou comme l'ordre même du Tout* (*kekhôrismenon ti kai auto kath'auto, ê tên taxin*) – autrement dit s'il est principe ordonnateur séparé du Tout ou forme même du Tout – la réponse d'Aristote étant qu'il est les deux, à la fois – propos qui n'est, d'ailleurs, pas sans recouper celui tenu en I6 1052a22-1053a30, concernant, cette fois, le rapport entre l'Un et le Tout ; autant de considérations qui, en effet, pourraient n'être pas sans coïncider avec la problématique qu'aurait traité Platon : si les mathématiques forment un ensemble parfait (ne serait-ce que dans la mesure où, par définition, elles constituent un ensemble achevé, à l'instant même d'être *apprises – mathêtai* : en mathématiques, rien ne pouvant être appris qui ne soit entièrement fondé, qui plus est, sur des principes généraux, qui plus est encore, pour les premiers d'entre eux – les axiomes – d'une parfaite évidence et légitimité, ce qui, pour finir, revient toujours à avoir appris une intégralité), leur principe n'en demeure pas moins l'Un, incomposé et donc inconnaissable, censé subsister en lui-même et par lui-même (serait-ce dire : à la manière de l'Un qui est *acte d'être – einai* – et *agir pur – energein katharon* – comme nous l'examinerons ? auquel cas, il y aurait une motricité antérieure au Tout – génératrice de tout et non génératrice du seul mouvement, comme l'entendait Aristote du *premier moteur* – cf. *Physique* VIII – Tout, quant à lui, immobile, ce qui infirmerait la (sinon les) distinction(s) aristotélicienne(s) – cf. infra, note b*C et surtout II 2 A). Notons, par ailleurs, qu'on trouve, chez Simplicius, environ sept siècles plus tard, un témoignage pouvant recouper celui d'Aristoxène, bien que, quant à lui, semblant faire état de plusieurs leçons sur le Bien – puisque parlant notamment des *discours de Platon sur le Bien* (*peri tagathou logoi tou Platônos*) (certes de *logoi* et non d'une *akroasis*, laquelle était néanmoins bien censée avoir contenu plusieurs *logoi*, au dire même d'Aristoxène) – prononcées par Platon devant un auditoire dont auraient fait partie, entre autres, Aristote, Speusippe, Xénocrate, Héraclide du Pont et Hestiée de Périnthe, qui *prirent en note les propos dits de façon énigmatique *, tels qu'ils furent dits* (*anegrapsanto ta rhêthenta ainigmatôdôs, hôs errêthê*) *(...) et conservèrent fidèlement la doctrine* (*kai diesôsanto tên doxan*), dans laquelle il était question de l'Un et de la Dyade indéfinie et du Grand et Petit (le thème même des *agrapha dogmata*, selon Aristote – cf. infra) (*Commentaire sur la Physique d'Aristote* 453 et 151). Cet enseignement de Platon aurait été à l'origine de plusieurs traités *Peri tagathou*, tous aujourd'hui perdus, rédigés par certains auditeurs, dont l'un par Aristote (voire aurait été aussi à l'origine de traités *Sur la philosophie – Peri philosophias* – cf. III 2 et Diogène Laërce, *Vies et doctrines* IV 4 et 13) – Alexandre d'Aphrodise rattachant explicitement et directement le traité *Peri tagathou* d'Aristote, dont l'existence est confirmée par plusieurs auteurs de l'Antiquité (mais sans que cela implique nécessairement qu'il ait bénéficié d'une réelle publication), à l'enseignement de Platon (cf. *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* 85). Le récit d'Aristoxène pourrait concerner l'une de ces leçons, qui aurait paru particulièrement déconcertante à l'auditoire, lequel, au demeurant, aurait pu – peut-être exceptionnellement – ne pas être composé seulement de familiers de la philosophie. Du reste, si on admet que l'un des principaux traits de caractère d'Aristoxène était le manque de scrupule (exercé notamment à l'égard de Platon et de Socrate), il se pourrait qu'il ait inventé les attentes du

public qui se rendait à la leçon – et, du même coup, sa composition – afin de les faire cadrer avec le sujet de la démonstration dans laquelle son « témoignage » était censé s'insérer – à savoir, le fait qu'il convient d'annoncer, à l'avance, le thème exact et détaillé d'un cours, comme le faisait Aristote, à la différence de Platon ; il aurait donc déformé le témoignage authentique d'Aristote (les *Eléments harmoniques* étant, du reste, vraisemblablement postérieurs à la mort de ce dernier), lequel aurait bien concerné (évoqué) une leçon réservée à un public d'initiés (en l'occurrence, une leçon particulièrement pointue incluse dans une suite de leçons ayant pour thème le Bien ou la philosophie, et probablement toutes également réservées à un public d'initiés), public dont il fait peu de doute qu'en faisait partie Aristote lui-même (et ce, du point de vue même d'Aristoxène, dans la mesure où son propos littéral atteste plutôt qu'il en était ainsi, puisqu'en mentionnant l'insistance d'Aristote à rappeler l'événement, il laisse penser que ce dernier l'avait marqué directement)... lequel public, malgré qu'il fût initié, se serait retrouvé déconcerté par le propos de Platon, Aristoxène en ayant alors fait le prétexte de son « récit », en daignant, au passage, ménager la réputation de son maître, Aristote, qu'il ne pouvait ni faire passer pour un incompétent, ni faire ricaner ou se mettre en colère (dernière hypothèse néanmoins assez peu probable, si l'on admet que les *Eléments harmoniques* ont été écrits, après la mort d'Aristote, et qu'Aristoxène est censé avoir manifesté de la rancune à l'égard de son ancien maître, après que celui-ci l'eût écarté de la direction du Lycée, à moins que cette rancune n'ait été que momentanée, voire inférieure, en intensité, au manque de considération qu'il pouvait éprouver à l'égard de Platon). Enfin, il convient de mentionner qu'entre le témoignage d'Aristoxène et celui de Simplicius, s'intercalent, outre celui de Numénius déjà cité et deux autres de Proclus et de Thémistius ***, qui reprennent vraisemblablement celui d'Aristoxène, celui d'Alcinoos, qui va plutôt dans le sens de celui de Simplicius : *C'est à un très petit nombre de familiers et à ceux qu'il avait spécialement choisis qu'il (Platon) a donné la leçon sur le Bien* (*goun oligois tôn gnôrimôn kai tois ge prokritheisi tês peri tou agathou akroaseôs metedôken*) (*Les doctrines de Platon*, XXVII 179 77-78). Le propos, tiré d'une sorte de manuel scolaire – certes très approfondi – censé résumer l'oeuvre écrite de Platon, peut être néanmoins suspecté de simplement flatter l'élève pour l'encourager à étudier – quoique peut-être à accéder, du même coup, à un second niveau d'étude, consistant dans des doctrines non écrites – voire suspecté d'être une pure et simple exhortation à l'élitisme, sans rapport avec une quelconque doctrine réservée. Sur le lien possible entre Alcinoos et la doctrine authentique et intégrale de Platon, cf. *Annexe*, note I C.

* **A)** Un témoignage rapporté par Elien laisse penser qu'Amyclas d'Héraclée du Pont – qui, selon Proclus, fut géomètre et *l'un des disciples de Platon* (*eis tôn Platônos hetairôn*) (*Commentaires sur le premier livre des éléments d'Euclide* 67, 8-12) – pourrait avoir, lui aussi, assisté à ces leçons. Platon lui faisait l'honneur de *participer à ses entretiens* (*koinônia tôn logôn*), en compagnie notamment de Xénocrate et de Speusippe, quoique pas d'Aristote, qui en était exclu, depuis au moins un certain temps, avant la mort du fondateur de l'Académie (cf. *Histoires variées* III 19). **B)** A propos de la position que pourrait avoir adoptée Hestiée, relativement à l'enseignement de Platon sur le Bien et sur les principes, voir *Annexe*, note X a**. **C)** Vivant au VI^e^ ap. J.-C., Simplicius n'a eu la connaissance directe d'aucun des traités *Peri tagathou* que nous mentionnons, par la suite ; il tient vraisemblablement l'information selon laquelle les propos de Platon auraient été énigmatiques, de Porphyre, lequel, toujours selon Simplicius, les considérant tels, se serait proposé de les mettre au clair, en les exposant sous la forme de la doctrine classique bien connue de la Dyade indéfinie et de sa limitation par la Monade (cf. Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote* 453-454)... mais, selon nous, outre sans convaincre que Platon n'usait pas de ces dernières notions, sans avoir nécessairement compris les propos en question, du moins intégralement (sans compter qu'il avait peut-être sous les yeux le texte d'un auteur qui lui-même n'avait pas tout compris de ce qu'il était censé rapporter et qui ne pouvait éviter de le montrer, et qui donc pouvait le rapporter mal, quoique prétendument tel que cela avait été dit **), ou encore en omettant, en eux, ce qu'il se

refusait à comprendre (c'est-à-dire à admettre), autrement dit en hésitant à faire mention d'une doctrine qu'il n'aurait pas partagée, doctrine ayant pu notamment contenir la notion d'Un identique à *l'acte d'être* (*to einai*) et à *l'agir pur* (*to energein katharon*), comme on le trouve exprimé dans un fragment – vraisemblablement d'un *Commentaire sur le Parménide* – d'un platonicien tardif anonyme (Au passage, on ne pourra qu'être intrigué par l'annonce que lui fait Longin, fondateur d'une école de rhétorique et de philosophie à Athènes et connu pour ses collections de manuscrits, dans une lettre envoyée depuis Palmyre, où il enseigne : *n'attends pas de moi ces anciens écrits que tu me dis avoir perdus – par' emou de mêden prosdokan (...) tôn palaiôn hosa [biblia] phês apolôlekenai* – la raison invoquée en étant un manque de copistes, mais sans que l'on sache si ce manque prive déjà Longin des écrits en question, et, du reste, sans que l'on sache si Porphyre s'était déclaré soucieux de les revoir ou même seulement d'apprendre qu'ils avaient été préservés – *Vie de Plotin* 19 13-15) ; lequel platonicien ne pourrait donc pas être Porphyre, contrairement à ce que beaucoup tiennent pour établi, à moins d'admettre justement, d'une part, que la sorte de doute que semble bien exprimer notre auteur anonyme, avant de paraître effectuer une citation de Platon contenant les deux locutions *to einai* et *to energein katharon* (cf. cit. infra), indiquerait qu'il ne soit pas sûr du sens du texte qu'il a sous les yeux et surtout de l'origine authentiquement platonicienne de la phrase qu'il en extrairait – laquelle, donc, pourrait bien avoir été notée initialement comme étant une parole de Platon – mais phrase qu'il se résignerait néanmoins à citer ; et à moins d'admettre, d'autre part, que la pensée de Porphyre a pu évoluer, sans compter qu'il semble n'avoir pas été un auteur très soucieux d'assurer la cohérence de son propos, et ce, d'ailleurs, jusqu'à l'intérieur d'une même œuvre (cf. Eunape, *Vies des philosophes et des sophistes* III, fin). La phrase litigieuse, que nous commentons en II 2 A, est la suivante : *Vois donc si Platon n'a pas aussi l'air de quelqu'un qui laisse entendre un enseignement caché* (*hora de mê kai ainissomenôi eoiken ho Platôn*) *: car l'Un, qui est au-delà de l'essence et de l'étant, n'est ni étant, ni essence, ni acte* (*hoti to hen to epekeina ousias kai ontos on men ouk estin oude ousia oude energeia*), *mais plutôt il agit et il est lui-même l'agir pur, en sorte qu'il est lui-même l'être, celui qui est avant l'étant* (*energei de mallon kai to energein katharon, hôste kai auto to einai to pro tou ontos*) (in Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, t. II, XII 22-29).

** Du reste, on tiendra compte, ici, de l'infériorité dans laquelle Platon semble bien avoir tenu l'écrit par rapport à l'oral (notamment en *Phèdre* 274c-278e et dans la *Lettre VII*), sans doute, principalement, dans la mesure où l'orateur peut être interrogé puis répondre, dans la perspective que l'auditeur soit toujours mieux placé dans le courant de son inspiration et de ses désignations ou dénominations (cf. *Phèdre* 275d-e, *Charmide* 163d et *Annexe*).

*** Thémistius : *Cela n'a pas empêché le vieux sage Platon d'être sage, à l'occasion de sa leçon au Pirée, lorsque les gens vinrent en foule de tous les environs et formèrent une assemblée – pas seulement les citadins des classes supérieures mais aussi les travailleurs des champs et des vignes et des métiers de l'argenterie – et qu'il leur présenta son traité « Sur le Bien » ; la foule gigantesque se retrouva dans un état second et s'écoula du lieu, jusqu'à ce que, finalement, l'auditoire soit réduit aux disciples fidèles de Platon* (*Orationes*, XXI, 245c-246a). Proclus : *Les interprètes soulèvent la question de savoir si les philosophes doivent lire à haute voix leurs écrits avant une conférence, comme le faisait Zénon ; et ils exigent, s'il doit en être ainsi, de seulement lire le contenu permettant de bien suivre la conférence, afin de ne pas subir le même sort que Platon, lorsqu'il annonça une leçon Sur le Bien. Une foule immense constituée de toutes sortes de gens s'assembla : mais lorsqu'il délivra sa leçon, ils ne comprirent pas son raisonnement, et partirent un à un, jusqu'à ce que, finalement, ils s'en soient presque tous allés. Mais Platon savait ce qui allait lui arriver et avait dit, à l'avance, à ses disciples de ne refuser personne, et que, par la suite, la leçon aurait toujours lieu avant un tel groupe* (*Commentaire sur le Philèbe*, 688) (extraits traduits de l'anglais). Proclus peut être suspecté de chercher à ménager, par révérence, la réputation de sagesse et d'autorité de Platon, en affirmant que celui-ci avait prévu le comportement de l'assemblée, qu'il se serait donc surtout agi de tester ; de son côté, Thémistius peut être suspecté

de chercher à rendre la scène plausible, du moins de son propre point de vue, en décrivant l'assemblée comme constituée non seulement de citadins des classes supérieures, mais aussi de paysans et d'artisans, quoique, par ailleurs, tous deux semblent bien ajouter deux éléments au récit d'Aristoxène, d'une part, le fait que la foule se serait dispersée, au gré de sa déconvenue, peut-être même en lieu et place de récriminée, et, d'autre part, le fait que, à l'occasion de cette leçon, Platon aurait exposé le contenu d'un écrit *Sur le Bien*, dont il aurait été l'auteur (il pourrait s'agir du *Philèbe*, dont c'était le sous-titre). A vrai dire, postérieur à celui de Thémistius, le témoignage de Proclus pourrait en être une reprise, sans compter que tous deux ont pu dépendre d'une source commune autre que celle d'Aristoxène.

(c) Il convient de faire le rapprochement avec la distinction que nous effectuons, notamment en *Annexe* (note X d**), entre, d'une part, la *science des Formes* (*eidôn epistêmê*), la science véritable (absolue), inaccessible, dont il est question en *Parménide* 134a-b, et, d'autre part, la *sagesse* (ou *habileté*) *des « Formes »* (*eidôn sophia*), dont il est question dans la *Lettre VI*, que nous tenons pour authentique. Dans son enseignement oral, dans la perspective d'assurer la substitution de la seconde à la première, Platon aurait tenté d'unifier ce que, dans *Le Politique* (258b-262a), il nomme la *science cognitive* (*epistêmê gnôstikê*), dont il fait alors le contenu même de la science politique (*epistêmê politikê*) – ou *connaissance royale* (*tekhnê basilikê*) – en laquelle il distingue deux branches (certes pratiquement inséparables) : d'une part, la *science critique* (*gnôstikê kritikê*) – c'est-à-dire la science ou technique du jugement, permettant notamment d'identifier le meilleur but pour l'action – et, d'autre part, la *science prescriptive* (*gnôstikê epatiktikê*) – c'est-à-dire la science ou technique de la mise à exécution, incluant quasiment la science de l'exécution elle-même, qu'est la *science pratique* (*epistêmê poiêtikê* ou *praktikê*) – le politique étant à l'image de l'architecte, qui, ayant conçu un plan de maison, doit être capable de diriger les ouvriers, pour leur faire appliquer. Unification des deux *gnôstikai* qu'il aurait tenté d'effectuer, au moment où la science critique lui aurait fait juger que seul est connaissable ce qui est exécutable, et inversement, autrement dit que seul est connaissable (ou exécutable) ce qui, de fait, s'offre à la fois comme moyen et fin de la connaissance et de l'action, à savoir la *mathêmatikê* (ou *mathêma*), moyen de la science critique (théorique) aussi bien que de la science prescriptive (pratique), et se révélant, en l'occurrence, être aussi son propre terme (autrement dit, moyen de lui-même, puisque constituant un système). Autrement dit, à l'instant où il lui aurait semblé que l'humanité était inéluctablement assignée à la technique, comme au domaine – voire au principe – censé être le plus proche de la *science des Formes* (*eidôn epistêmê*), son intention aurait été de prescrire une sorte de contemplation – indifféremment nommable *mathêsis*, *mathêma* ou *mathêmatikê* – en soi propice au maintien de l'humanité en sa forme propre (authentique), initiale et censément éternelle (du moins, durable) – forme vouée éminemment, du fait de la présence, en elle, de l'âme intellective, à la reconnaissance de l'ordre originellement établi. Hypothèse que ne manque pas de corroborer le parallélisme entre l'ordonnancement des êtres (objets de la dialectique) et l'ordonnancement des objets mathématiques, dont, d'une façon générale, semble indéniablement en quête Platon : ainsi, par exemple, entre les quatre – voire cinq – éléments et les quatre – voire cinq – polyèdres réguliers (cf. *Timée* 54d-55d), entre l'intellect, la science, l'opinion et la sensation et les quatre premiers nombres (cf. Aristote, *De l'âme* I 2 404b21-24), entre l'intellect, la pensée discursive, la croyance et la perception sensible et les quatre segments proportionellement décroissants d'une même ligne (cf. *La République* 509d-511d), etc. Parallélisme qui n'est pas sans induire que la réalité mathématique est comme l'appui et l'ossature de la connaissance et du connu, en général. Cette démarche de prescription de la *mathêsis* aurait été néanmoins censée impliquer un regard correctif sur le monde présent – notamment la réalité humaine – à savoir une reconstitution mathématique de sa forme initiale (l'ordre originellement établi), l'instrument qu'est la mathématique ayant été tenu pour permettre de retrouver l'harmonie universelle originelle, voire de dégager les archétypes, c'est-à-dire la forme des êtres initiaux (produits divins), et ce, aussi bien, d'abord, en

pensée qu'ensuite dans les faits, somme toute, démarche qui aurait été censée impliquer une sorte de réforme ou épuration mathématique du monde et notamment de la réalité humaine, et dont, du reste, on peut se demander si elle n'aurait pas consisté inconsidérément à prétendre pouvoir refaire parfaitement ce que le dieu n'aurait eu pu faire que *dans la mesure du possible* (possible dont la mathématique est à la fois l'actualité et la mesure) – hypothèse qu'infirme néanmoins le fait que, comme nous en avons déjà rendu compte, ce *dans la mesure du possible* est d'abord et essentiellement celui auquel est assujetti l'auteur du *Timée* lui-même – autrement dit, si elle ne consistait pas à faire comme si la *khôra* était absente ou, à tout le moins, abolissable, elle qui est pourtant principe des objets mathématiques, dont, paradoxalement, on ne peut alors qu'user, en procédant à cette réforme – c'est-à-dire comme si l'objet mathématique avait le pouvoir de réduire à néant son propre principe et son propre substrat, sans s'anéantir lui-même, autrement dit sans s'irréaliser, au gré de la réalisation – celle de l'anéantissement du substrat – dont il serait censé être le moyen et l'élément (les mathématiques ne pouvant, en effet, épuiser leur propre domaine ; ce qui, au demeurant, si elles arrivaient à le faire, signifierait leur disparition : que peut bien, en effet, signifier un domaine mathématique saturé de mathématiques, à savoir où tous les dénombrements, toutes les mesures et tous les rapports ont été effectués et recensés ?). A moins que, précisément, cette démarche n'ait été censée consister, à rebours des générations antérieures (intermédiaires) déficientes, qu'à reprendre le relais de l'action divine initiale, selon la logique même de celle-ci, autrement dit à la prolonger, pour la maintenir autant que possible, en son résultat propre, à l'encontre du principe de déformation qu'est la nécessité inhérente à la *khôra.*

(d) En *Lysis* 220e-221a, Socrate cherche à entrapercevoir ce que pourrait bien être l'entière soumission au règne du Bien, voire l'entière assimilation au Bien lui-même, de ce qui, bien que n'étant pas désigné comme tel, n'est autre que le sixième rang : *Qu'arrivera-t-il, au nom de Zeus, au cas où le mal serait aboli* (*ean to kakon apolêtai*) *? N'éprouvera-t-on plus désormais la soif, ni non plus aucune autre des impressions de cet ordre ? ou bien l'impression de faim subsistera-t-elle, au moins s'il existe des hommes, aussi bien que le reste des animaux, mais à la vérité sans qu'on en souffre* (*ou mentoi blabera ge*) *? et la soif naturellement aussi, ainsi que les autres désirs* (*epithumiai*), *mais sans être mauvais, en tant que le mal a été aboli ? N'est-ce pas cependant une question risible* (*geloion to erôtêma*) *de demander ce qui, alors, sera ou ne sera pas* (*hoti pot'estai tote ê mê estai*) *? Qui le sait, en effet* (*tis gar oiden*) *?* On remarquera que l'interrogation ne vaut ni plus ni moins que pour – autrement dit, ne revient ni plus ni moins qu'à porter sur – la réalité eidétique. La citation du poème orphique (en *Philèbe* 66c) est la suivante : *Avec la sixième génération* (*hektêi d'engeneai*), *mettez un terme au chant bien composé* (*katapausate kosmon aoidês*). Le rapport à établir entre cette citation et la légende de Theuth, inventeur de l'alphabet dans la tradition égyptienne, évoquée dans le même dialogue (18b-d), est tout à fait net. Des deux côtés, il y est question de la voix (*phônê*) (cas qui vaut sans doute plus que comme simple exemple du rapport entre limite – *peras* – et illimité – *apeiron* – qu'il s'agirait d'illustrer, puisqu'il recèle la parole, le discours – *logos* – par lesquels seuls une quelconque mise en ordre – *diakosmêsis* – est possible) : les notes de musique et leur combinaison (technique musicale), d'un côté (17c-e), les lettres de l'alphabet et leur combinaison (technique grammaticale), de l'autre (18b-d) (le chant ordonné, d'un côté, le discours ordonné, de l'autre). Dans les deux cas, il s'agit de l'arrangement de l'indéterminé (*apeiron*), ce dernier devant néanmoins être tenu pour demeurer non réductible à cet arrangement, selon le principe énoncé en 16d-e. Aussi, il est clair que, dans l'esprit de Platon, la sixième génération n'est autre que le devenir (*genesis* – génération en cours) proprement dit, une génération (*genea*) inachevée, instable, une réalité en laquelle la plénitude et la satisfaction ne parviennent jamais à l'emporter sur le manque et l'insatisfaction, une génération indifféremment en voie de réalisation et d'irréalisation, de réussite et d'échec, qui demeure ainsi la limite extrinsèque à la série hiérachique des cinq générations antérieures, à laquelle elle n'appartient pas de façon déterminée, si ce n'est véritable, raison pour laquelle Platon ne l'évoque qu'à distance, de façon allusive, voire quasiment pas, et

ce, alors même que, pour autant, elle ne peut être tenue pour être radicalement étrangère à cette série, et pour cause, puisque l'indéterminé qu'elle est (notamment, absolument, en son fond, i.e. de façon sous-jacente aux formes imparfaites qui s'y trouvent) demeure le domaine indispensable (inévitable) de la totalité de cette série – série que cet indéterminé nécessite, contient et, néanmoins, avec laquelle il ne peut se confondre, en laquelle il ne peut se résorber. Aussi, que le *Philèbe*, dont il est évident qu'il est sous-entendu par Platon lui-même avoir été, jusque-là, l'équivalent d'un *chant bien composé*, se termine de façon indéterminée, inachevée, par la remarque suivante de Protarque, n'a – du moins, avec le recul – rien d'étonnant : *Il reste encore* (*eti to loipon*) *un détail* (*smikron* – une petite chose), *Socrate. Tu ne renonceras certes pas* (*ou su ge apereis*) *avant nous, et je vais donc te rappeler* (*hupomnêsô*) *ce qui manque* (*ta leipomena* – ce qui a été laissé de côté). « Mais que manque-t-il ? » se demande aussitôt le lecteur, qui ne peut en lire plus. Plus encore, qu'est ce qui a été laissé de côté, qu'on n'aurait donc pas manqué de côtoyer auparavant, sans s'en être rendu compte (du reste, le texte indiquant que cette inattention n'a pu être le fait de Socrate, auquel on s'apprête à faire simplement un rappel de mémoire) ? Il manque ce qui ne peut qu'être non dit, puisque cela demeure principe de dissociation générale, y compris donc et surtout de la parole. Il manque, il est vrai, ce que, au début du dialogue (23d) – et, à vrai dire, le lecteur pourrait s'en souvenir, bien que, sans doute, sans la pleine conscience de l'à propos d'un tel souvenir, à cet instant – ce que, à l'occasion de la recension des genres (*genê*) constitutifs du réel, Socrate avait écarté, ce dont il avait remis à plus tard l'examen éventuel, à savoir un *cinquième genre*, cause de dissociation (*diakrisis*) pouvant s'ajouter à ceux de la limite (*peras*), de l'illimité (*apeiron*), du mélange (*mixis*) (de la limite et de l'illimité) et de l'intellect (*noûs*) – ou, plus exactement, de *l'intellect et de la sagesse* (*noûs kai sophia*), qui constituent une seule et même cause (*aitia*), celle du mélange (cf. 30c*) – mélange que ce cinquième genre, justement, est censé avoir capacité, à l'inverse de l'intellect, de défaire, de dissocier, et, sans doute, plus encore, de tenir incessamment défait (non fait), mettant ainsi couramment l'intellect en échec, et dont il avait semblé (*oimai*), sur le champ, à Socrate, qu'il n'en avait *pas besoin pour l'instant* (*ou mên nun deêi*), à savoir à l'instant même où il procédait au mélange, jusqu'au moment éventuel où il ne serait pas satisfait du résultat. Ce cinquième genre est précisément ce qui, de façon inhérente à la sixième génération – dont l'énonciation, rappelons-le, se trouve elle aussi avoir manquée et manquer toujours – constitue la cause de toute contrariété, de tout défaut d'identité, de toute interaction entre le bien et le mal, au gré desquels le bien ne l'emporte jamais complètement sur le mal (et vice versa), ne se révèle jamais être bien véritable, à savoir plein et entier, autrement dit au gré desquels le mal ne se révèle jamais absent ? Sans doute s'agit-il de la *cause errante* (*planomena aitia*), dont il est question dans le *Timée* (48a), où, qui plus est, elle est justement rapportée à l'intellect et où on peut dire qu'elle s'identifie à la *nécessité* (*anagkê*), en ce que celle-ci a de radical, étant alors la nécessité présente, depuis toute éternité, au travers des éléments, notamment au travers des particules (*meroi*) qui les constituent et dont elle constitue le mouvement d'entrechoquement, autrement dit la nécessité présente aussi bien avant la formation du monde qu'après elle, les éléments demeurant sous-jacents aux formes et toujours susceptibles de retrouver pleinement leur mouvement initial propre, mouvement libre de toute information exogène et principe de dissociation et de dissolution des formes. Ainsi, plus largement, en cette fin de dialogue, il manque ce qui ne peut que manquer à une œuvre humaine, à une oeuvre relevant de cette condition qu'est l'existence indéterminée ou mal déterminée, toujours travaillée, en son fond, par une puissance d'indétermination radicale, condition qui s'identifie à la sixième génération (car, d'où parle le philosophe, sinon du sixième rang, où est produit – d'où s'élève – *le chant bien composé* de la hiérachie des cinq premières générations, sorte de réalité hypothétique qui ne cesse d'être contenue dans l'indéterminé, dont le fond du fond est au rang de la sixième génération ?). Que Socrate, chercheur de vérité par excellence, ne puisse qu'être tenu pour le dernier à pouvoir céder devant cette cause, à pouvoir s'y résigner, à pouvoir l'énoncer sur le mode d'une opinion dérisoire censée valoir clôture définitive de la recherche de la vérité (du genre *le réel a les défauts de*

ses qualités et inversement), autrement dit le dernier à pouvoir abandonner la reprise du discours en vue de le perfectionner, de le refaire, en vue de vérifier s'il ne repose pas, en partie ou en entier, ni plus ni moins que sur une opinion fausse, une opinion non droite, dont il aurait été le développement ou la ramification, est sans doute le jugement le plus fondé que pouvait formuler Protarque, pour finir le dialogue. Le *Philèbe* n'est pas assez beau, pas assez bon, pour être véritablement vrai, nous dit finalement Platon... à l'instant même où, pertinemment et paradoxalement, il prend soin qu'il ne nous paraisse pas trop beau pour être vrai, en le dotant ouvertement d'une égratignure (un détail – *smikron*) – à savoir en révélant (en ne cachant pas) à quel point, en lui-même, il ne manque pas d'être défectueux, d'être discours ni plus ni moins que vraisemblable (*eikôs logos*) et non pas vrai, discours absolument conditionné par la nécessité, quoique, précisément, en quête de l'inconditionné – car il y a encore du vrai dans la reprise dialectique du discours, dont Socrate est l'expert et l'inlassable praticien, reprise toujours imminente et qu'il nous est donné de pressentir, en cette fin de dialogue ; il y a encore du vrai, dans la mesure même où cette reprise s'inscrit dans la recherche de la vérité, à savoir, avant tout, s'applique à chasser l'erreur, toujours immanquablement là. Du même coup, le *smikron* en question peut être tenu pour renvoyer – simultanément (voire, comme nous allons le voir, indifféremment) à la temporisation exprimée en 23d – à l'aveu, de prime abord paradoxal, formulé par le même Socrate, en 22c, selon lequel son intelligence est semblable à celle d'Aphrodite (personnification du Plaisir – *hêdonê*) – autrement dit à celle de Philèbe, qui défend la thèse selon laquelle le Plaisir est le Bien – et ainsi sujette aux mêmes reproches qu'elle (notamment celui de prendre, sous l'effet du plaisir, pour bon ce qui est mauvais – cf. ibid. 12d-13c), à l'instant même où, quant à lui, il est pourtant censé défendre la thèse selon laquelle le Bien est, à tout le moins, un mélange de Plaisir et d'Intelligence, à défaut de pouvoir dire encore, à ce moment du dialogue, si l'élément du mélange qui cause le bien propre à celui-ci est le premier ou la seconde – ce que, précisément, il ne pourra toujours pas dire, au moment d'établir la hiérarchie des biens (cf. supra), en laquelle, en effet, d'une part, l'Intellect est certes placé au-dessus du Plaisir, mais tout en étant, du même coup, censé ne pas être mélangé avec lui, et n'y est pas accompagné de la Sagesse (*sophia*) – comme on aurait été en droit de s'y attendre, en vertu de leur association, en 30c (cf. supra) – mais de la Réflexion (*phronêsis*), et en laquelle, d'autre part, le Plaisir, en bas, et, plus haut, l'Intellect et la Réflexion, sont dominés premièrement par *la mesure et le mesuré* et secondement par *le proportionné et le beau*, et sont donc, à vrai dire, par-delà la séparation supposée des échelons, comme enfermés en un même ensemble qui semble bien participer étrangement à la fois du mélange (*mixis*) et de la dissociation (*diakrisis*) et qui a toute chance d'être celui constitué du Plaisir, de l'Intellect et de la Sagesse – si ce n'est précisément qu'il a toute chance de constituer un pis-aller de Sagesse (Sagesse dont le fait qu'elle ne soit pas mentionnée dans la hiérarchie peut bien laisser entendre qu'elle se trouve en être l'ensemble, quoique alors, immanquablement, en tant que Sagesse à propos de laquelle, en d'autres occasions, Socrate déclare : *il y a longtemps que je m'en émerveille, et je m'en méfie. Il est, à mon avis, nécessaire de remettre en question la valeur de mes propos – thaumazô kai autos palai tên emautou sophian kai apistô. dokei oun moi khrênai epanaskepsasthai ti kai legô – Cratyle* 428d – quand il ne la déclare pas carrément être *une sagesse de rien du tout – phaulê [sophia] – discutable – amphisbêtêsimos – juste une sorte de rêve – hosper onar – Le Banquet* 175e ** – en somme, en tant qu'il s'agit de ce qu'il ne fait que lui plaire momentanément, pour ne pas dire hypothétiquement, de tenir pour la Sagesse – en quoi il s'agit d'un plaisir impur – i.e. mélangé de douleur – un plaisir causé par une sagesse apparente qui laisse dans la douleur de ne pas pouvoir être assurément reconnue, c'est-à-dire confirmée, comme sagesse véritable, Socrate se situant bien au sixième rang, comme nous l'avons dit – toutes considérations qui suffiraient à justifier le fait que la Sagesse ne soit absolument plus mentionnée) ; ensemble hiérarchique au gré duquel la cause du bien ne peut toujours pas être attribuée ni au premier (le *noûs*), ni aux secondes (la *mixis* et la *diakrisis*), alors même que, paradoxalement, en amont, ni le Plaisir, ni l'Intellect et la Sagesse (pour ne pas parler du Bien lui-

même) ne peuvent être distingués, autrement dit identifiés pour ce qu'ils sont, en eux-mêmes – son intelligence à lui, Socrate, n'étant pas *l'intelligence à la fois véritable et divine, qui est, à ce qu'il (lui) semble, d'une quelconque autre façon (que la sienne)* (*ton alêthinon hama kai theion oimai noun, all'allôs pôs ekhein*) (*Philèbe* 22c), en vertu de quoi, comme nous le disions, son dicours peut bien être inlassablement repris, dans la perspective de l'assimilation (*homoiôsis*) de son intelligence à celle divine.

* Il semble bien que ces cinq genres du *Philèbe* doivent être rapprochés de ceux du *Sophiste* (voir note 315), auxquels ils seraient même assimilables. On aurait ainsi la série d'équivalences suivante : *Etre : Mélange* ; *Mouvement : Illimité* ; *Repos : Limite* ; *Même : Intellect (*intellect identique à son objet : *Intellect et Sagesse – cause parfaite et stable du Mélange)* ; *Autre : Nécessité* (*cause de la dissociation – cause errante*). Nous justifions de la manière suivante : l'être (*pantelôs on* – être total) contient en lui – s'identifie à – l'ensemble du réel, lequel est fait du mélange de la limite et de l'illimité ; le mouvement est assimilable à l'illimité, selon le principe même énoncé par Socrate : *genre de l'illimité, dont les mouvements vers le moins et le plus parcourent l'âme tout comme le corps* (*kai hêtton kai mallon dia te sômatos kai psukhês pheromenon*) (*Philèbe* 52c), d'ailleurs corroboré par une affirmation d'Eudème de Rhodes, élève d'Aristote : *Platon nomme mouvements* (*tên kinêsin*) *le grand et le petit, le non-être et l'irrégulier, et tous les termes voisins* (*to mega kai mikron kai to mê on kai to anômalon kai osa tautois epi tauto pherei*) (*Physique*, cité par Simplicius, *Commentaire sur la Physique* 431, 8), et par une autre, d'Alexandre d'Aphrodise : *Il (Platon) a dit que la dyade était indéfinie parce que, participant au grand et au petit ou, en vérité, au plus grand et au plus petit, elle contient le plus et le moins. Car les choses progressant toujours selon la tension ou le relâchement, elles ne s'arrêtent pas, mais s'avancent vers l'indétermination de l'infinitude* (*kata gar epitasin kai anesin proionta tauta oukh istatai, all'epi to tês apeirias aoriston prokhôrei*) (*Commentaire sur la Physique* 454-455) (cf. *Le Sophiste* 255e-256d, et Aristote, *Physique* III 2 201b18-27 ou *Métaphysique* K9 1066a11-17) (le mouvement étant indistinct de son propre lieu, parfaitement illimité, autrement dit qui est l'illimité même – ce que n'a pas compris Sextus Empiricus, cf. *Contre les physiciens* I, 148) ; étant terme, la limite est arrêt, repos, et notamment principe du retour de l'être sur lui-même, autrement dit du recueillement de l'être, dès lors entendu comme être en soi ; l'intellect est tendu vers l'unité du concept (le contenu même de la sagesse), qu'il saisit, en se saisissant lui-même, si ce n'est qu'il est tendu vers l'unité elle-même – concept sous lequel est censée se subsumer la totalité du réel sensible, en soi multiple et changeant (cf. *Le Philèbe* 28a-28e et le principe formulé en *Timée* 28a : *peut être appréhendé par l'intellect et faire l'objet d'une explication rationnelle, ce qui toujours reste identique – to noêsei meta logou perilepton, aei kata tauta on*) ; enfin, la nécessité est principe et cause de rencontres aléatoires entre les êtres, de leur interaction fortuite et désordonnée, au gré de laquelle ils s'altèrent réciproquement.

** Ce qu'on ne manquera pas d'opposer à la sagesse de Zeus démiurge, mentionnée en 30c (relevée supra), quoique, paradoxalement, sagesse sans doute hypothétique, quant au contenu que nous nous croirions en mesure de lui assigner ou de lui reconnaître. Et ce qu'on ne manquera pas aussi de rapprocher du propos tenu par Socrate, en *Philèbe* 20b-c : *Je me souviens, en ce moment, d'avoir entendu dire autrefois, en songe ou peut-être même étant éveillé, à propos du plaisir et de la réflexion, que ni l'un ni l'autre n'est le bien, mais que c'est une troisième réalité, différente de celles-ci et meilleure que toutes les deux* (réalité pouvant être celle de leur mélange, à moins qu'il ne s'agisse d'une tout autre réalité) (*logôn pote tinôn palai akousas onar ê kai egrêgorôs nun ennoô peri te hêdonês kai phronêseôs, hôs oudeteron autoin esti tagathon, alla allo ti triton, heteron men toutôn, ameinon de amphoin*). *Or si nous découvrons cela clairement, c'en est fait de la victoire du plaisir ; car le bien ne pourra plus être confondu avec lui* (*kaitoi touto ge an enargôs hêmin phanêi nun, apêllaktai men hêdonê tou nikan. to gar agathon ouk an eti tauton autêi gignoito*). Découverte qui, précisément, se fait toujours attendre, à l'extrême fin du dialogue... du moins, pour peu que l'on se souvienne qu'elle avait été requise.

(e) Si le témoignage d'Aristoxène peut laisser deviner une certaine désapprobation et un certain ressentiment de la part d'Aristote, à l'égard des leçons de Platon sur le Bien, ceux-ci pourraient s'expliquer – outre par le fait que le Stagirite se serait trouvé (et serait resté, par la suite) désemparé par au moins une partie de la leçon, désemparement au gré duquel, il aurait notamment commis le jugement erroné ou, à tout le moins, très approximatif, selon lequel le Bien et l'Un étaient univoques chez Platon (alors que ce dernier ne fait, tout au plus, que chercher à les connaître, eux qu'il tient pour séparés d'une réalité – sensible et intelligible – dont il cherche, du même coup, à comprendre *comment* elle pourrait participer d'eux, voire *en quoi* elle pourrait participer d'eux) – par le fait qu'il ne consentait pas à tenir le Bien, même à titre d'hypothèse, pour inhérent aux objets mathématiques, dans la mesure où ces derniers sont essentiellement immobiles (hormis dans le cas de l'astronomie, qui est *la plus exacte des sciences du mouvement, puisque ayant pour objet la première espèce de mouvement : le mouvement le plus simple, et, spécialement le mouvement uniforme – malista [to akribês] aneu kinêseôs, ean de kinêsin, malista tên prôtên : haploustatê gar, kai tautês hê homalê – Métaphysique* M3 1078a12-14) et sont moyens de l'action, alors que, selon lui, le Bien se pose comme fin et cause (cause finale) de l'action et donc du mouvement (cf. ibid. B2 996a22-b1 et Λ7 1072b1-5 sq.) * – jugement à peine nuancé, d'une part, en Θ9 1051a21-34, où il reconnaît que la géométrie est *l'acte qui découvre les figures* (*eurisketai ta diagrammata energeia*) *(...)*, lesquelles, *en fait, ne sont présentes qu'en puissance* (*nun d'enuparkhei dunamei*) **, mais alors qu'il s'agit d'un *acte étranger au mouvement* (*kata kinêsin energeia oukh huparkhonti*), comme il le précise, à propos des nombres, en Δ15 1021a19-21, et, d'autre part, en M3 1078a31-b5, où il reconnaît que les sciences mathématiques *montrent* (*deiknousin*) *les effets et les rapports* (*ta erga kai tous logous*) du Beau (*tou kallou*) – Beau pouvant être compris comme manifestation ou application du Bien, en la réalité mathématique – si ce n'est sous sa forme même – laquelle réalité est proprement immobile, et donc, certes, comme le reste du texte le laisse bien entendre, Beau pouvant être compris comme exclusif du Bien en soi – Beau que sont alors *ses [propres] formes les plus hautes* (*megista eidê*), à savoir *l'ordre, la symétrie et le défini* (*taxis kai summetria kai to hôrismenon*). Il reste que l'astronomie (*astronomia*), justement – laquelle utilise, et donc inclut, toutes les autres sciences mathématiques – peut être tenue pour connaissance du conditionnement, voire de la détermination, de l'agent et de son action, en quoi elle est alors *astrologie* (*astrologia* – terme qu'emploie justement Aristoxène, quoiqu'il convienne de prendre en compte que, à cette époque, il s'agit d'un terme pouvant valoir pour *astronomia*, notamment chez Aristote – voir, par exemple, *Physique* II 2 194a8), astrologie dès lors établie comme principe même de l'action parfaite – en tout cas, déterminée, si ce n'est prédéterminée (ce qui n'était pas l'avis d'Eudoxe – cf. Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, frag. 343) – du moins, sans doute, pour peu qu'on en fasse l'étude et que, du même coup, l'on s'en persuade, au gré de la conviction du fait que l'action humaine trouve son réel principe dans l'intellection, à savoir, ultimement, dans celle du ciel parfait ou réel, *invisible et inaudible*, mais proprement intelligible (cf. *La République* 529d et 531b-c).

* Et dans la mesure particulière où, le principe étant tenu pour être indifféremment le Bien et l'Un, l'Un se retrouve être élément (du nombre), ce qui entraîne absurdement *une immense profusion de Biens* (ibid. N4 1091b20-26 – cf. *Ethique à Eudème* I 8 1218a16-24).

** Au demeurant, où les découvre-t-il ? Où les trouve-t-il ? Si l'on se rapporte à notre commentaire de la doctrine cartésienne, en II 2 B (et note 507 B), on admettra que ce ne peut être que dans un espace qui, quoique imaginaire, existe (à savoir pour l'imaginateur), et qui, à ce titre, est dimensionné (i.e. qui a longueur, largeur et profondeur, autrement dit avant, arrière, gauche, droite, haut, bas – sans quoi il ne serait pas espace)... ce qu'il ne peut être que par l'imaginateur lui-même – nécessairement corporel et, à ce titre, dimensionnant – du fait même qu'il s'y trouve, à savoir du fait même qu'il s'y imagine (fût-ce à son insu, puisque tel l'œil qui ne peut se voir lui-même). Autrement dit, le mathématicien ne trouve les objets mathématiques, dans l'espace

présent uniquement dans la *khôra* – principe et lieu du mathématique – dès lors qu'il est censé se trouver ailleurs qu'en elle, se trouve résorbé (aboli) dans l'intégrité (*holon* – complétude) et l'exactitude – en un mot, dans l'identité (*to auto*) – de chaque *eidos*. C'est ce qui est bien sous-entendu, outre dans le passage du *Parménide* déjà cité, où est mentionné implicitement que la *similitude et l'égalité* (*homoiotês kai isotês*) de l'Un à lui-même reviennent au même, en *Politique* 284b-d, où est mentionnée *l'exactitude en soi* (*auto to akribês*) comme contrepartie du non-être absolu, à savoir de la *khôra* (ou Dyade indéfinie), et encore en *République* 435a-b, où l'identique (*tauton*) est dit entretenir un rapport de similitude (*homoion*) à soi-même, au gré de quoi il est dit préexister à la dyade Plus Grand-Plus Petit et, du même coup, implicitement, à l'Egalité, mais tout en demeurant, par ce fait même, inconnu, dans la mesure où le connaître serait la mathématiser (en tant qu'Egal) : ainsi, pour reprendre l'exemple utilisé dans ce passage, que le Juste soit le même dans l'individu et dans l'Etat, autrement dit qu'il soit censé pouvoir être considéré, par induction, comme étant une réalité séparée (une réalité en soi) – et cela, ne serait-ce que dans la mesure où, par ailleurs, en ce même individu et ce même Etat, il se trouve inéluctablement constaté, à l'état impur – implique, dès lors qu'on entend le connaître et en dire quelque chose, que, par exemple, rien n'y soit *de plus* ou *de moins* que le suffisant (au Juste), comme si, précisément, le Juste risquait de subir une telle indétermination, du fait même de son domaine d'existence (autre qu'eidétique), et alors même que l'Egal, qui est bien censé être exempt de cette variation ne peut jamais être atteint qu'au gré de la remontée, à partir de la réalité dyadique, autrement dit au terme d'une démarche mathématico-dialectique et non comme application de l'*identique* (*tauton*) (autrement dit de l'*eidos*). A la limite, l'*eidos* peut être dit égal à lui-même, au gré de l'actualité du Bien, c'est-à-dire au gré de l'*évidence de chaque eidos et de l'ensemble des eidê* [101], laquelle ne recèle aucune matérialité, qui

---

intelligible (imaginaire), que parce qu'il commence par s'y trouver lui-même, indifféremment du fait que cet espace se trouve en lui, par le fait même qu'il s'y imagine.

[101] A) Par cette formule, qui nous semble préciser la pensée de Platon, nous résumons le propos de Heidegger exprimé dans *La doctrine de Platon sur la vérité* – nonobstant que ce dernier traduit les termes *eidos* et *idea*, outre par *Aussehen* et *Aussehend* (cf. note 3), par *Idee* (*idée*), terme qui, au demeurant, s'est chargé du sens de *représentation subjective*, notamment depuis Descartes, qui *appelle généralement du nom d'idée tout ce qui est dans notre esprit lorsque nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions* (*Lettre à Mersenne de juillet 1641*, § 2). Pour Descartes, l'idée, d'une part, est *cette forme de chacune de nos pensées par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées* (en quoi, elle n'est ni plus ni moins que la présence de l'esprit à lui-même) (*Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction qui est entre l'esprit et le corps humain disposées d'une façon géométrique* II – in *Réponses aux secondes objections* AT 124) et, d'autre part, *n'est qu'un mode de la pensée (ou esprit)* et *est comme l'image de la chose* (image plus ou moins parfaite – i.e. claire et distincte à l'entendement – et donc plus ou moins réelle ou vraie), autrement dit contient *objectivement ou par représentation* ce que la chose contient *formellement ou actuellement* (selon la distinction héritée des scolastiques) (*Méditation troisième* AT 29-33) (*être objectivement ne signifi(ant) autre chose qu'être dans l'entendement en la manière que les objets ont coutume d'y être – Réponses aux premières objections* AT 82) (a). Il n'y a donc pas nécessairement conformité ou similitude entre la représentation et sa cause (à savoir, par-dessus tout, pas nécessairement copie d'un modèle) ; ce qui est sans doute l'une des raisons pour lesquelles l'idée est dite être *comme l'image* et non *l'image* (b). Ainsi en est-il, dans le cas des *idées factices* (idées produites par l'imagination), qui peuvent procéder de multiples causes, à savoir de nombreuses

et diverses connaissances (i.e. toutes les idées présentes en la mémoire, parmi lesquelles celles innées, originellement en puissance mais que l'expérience a actualisées – cf. *Notae in programma* AT 357-361, trad. Clerselier : Alquié III 807-811, et *Entretien avec Burman*, texte 1), de chacune desquelles elles sont alors le *tableau*, le plus souvent partiel, connaissances auxquelles ne peuvent que s'adjoindre la subtilité d'esprit et l'ingéniosité, si l'idée doit être claire et distincte (ce qu'elle peut ne pas être entièrement – cf. *Discours de la méthode* V AT 39-40 et *Entretien avec Burman*, texte 26) ; ou encore, dans le cas des *idées adventices* (idées provenant de l'extérieur, via les sens), en lesquelles la représentation n'est pas semblable, ou parfois pas même conforme, à la chose, pourtant censée exister de façon déterminée et être pleinement et entièrement représentée (copiée) en elle, car, outre que la perception par les sens confère à la chose des qualités contingentes, qui ne lui sont pas essentielles (telle la dureté de la cire qui devient mollesse, une fois la cire chauffée), elle peut même lui en conférer qui ne lui soient même pas conformes (telle la cassure apparente du bâton plongé dans l'eau ou la petitesse apparente du Soleil) ; idées adventices qui, néanmoins, se doublent d'autres idées *prise(s) des raisons de (la science), c'est-à-dire de certaines notions nées avec moi, ou enfin formée(s) par moi-même de quelque sorte que ce puisse être* (*Méditation troisième* AT 31), idées qui, si, au demeurant, elles peuvent être, dans une certaine mesure, elles-mêmes rangées parmi les adventices (cf. *Lettre à Mersenne du 16 juin 1641*, AT 383 – étant *naturellement dans (la) faculté (de penser)*, l'idée innée y étant, de ce fait même, *en puissance seulement*, c'est-à-dire propre à être actualisée par la pensée de ce qui arrive des sens – cf. réf. supra), l'emportent, le plus souvent, sur les premières, sur le plan de l'adéquation aux choses. En outre, cette inadéquation de l'idée adventice, directement issue des sens, reste vraie, dans le cas du sens externe aussi bien que dans le cas du sens interne (appétits, passions). Ainsi, dans le cas du sens externe, on s'appuiera sur ce nouvel exemple : j'éprouve la sensation de chaleur, comme si elle était causée par la proximité d'un feu, alors qu'elle est due à la maladie (qui produit la fièvre) ; en outre, à supposer que j'éprouve bien cette sensation en rapport avec un feu qui m'est extérieur ou avec un « feu » qui m'est intérieur et que, dans les deux cas, j'identifie comme tel, je l'éprouve comme porteuse d'une propriété essentielle de ce que je nomme feu, alors qu'elle – et donc la propriété – peut décliner jusqu'à disparaître (au gré de la transmutation du feu en un autre élément, la terre ou l'air), sans que le corps (i.e. essentiellement l'étendue), qui se trouve être déterminé comme feu, ne s'altère ou ne disparaisse véritablement, mais acquiert seulement une nouvelle configuration et une nouvelle mobilité (cf. *Le Monde* II et V) ; et dans le cas du sens interne : j'éprouve le plaisir d'avoir la fièvre, comme si elle était un bien, ce qu'elle est certes en tant que réaction curative du corps lui-même contre un mal qui l'habite (propriété curative que je peux, d'ailleurs, ignorer, sans cesser d'éprouver le plaisir d'avoir la fièvre), mais réaction dont la puissance curative est limitée et peut même, au-delà de cette limite, se transformer en puissance délétère, sans compter qu'elle n'est éventuellement pas pour rien (dans la mesure où elle altérerait l'usage de mes facultés de représentation de moi-même et du monde) dans l'illusion qui me la ferait croire être causée par un feu qui est extérieur à mon corps, voire simplement être la chaleur agréable de celui-ci, et, partant, l'ignorer comme symptôme du mal qui habite ce dernier ; en outre, que la sensation de chaleur que j'éprouve vienne de l'extérieur de mon corps ou de mon corps lui-même, le plaisir que j'en éprouve n'est en rien présent en la sensation et encore moins en ce qui est à l'origine de celle-ci, mais tient seulement à la façon que j'ai de ressentir certaines impressions, car il se pourrait très bien que la sensation de chaleur me soit désagréable (douloureuse) (autrement dit gênante, troublante), en tant qu'excessive, à l'instant où, par exemple, j'aurais à mettre mes pensées en ordre et à raisonner sur un problème quelconque. Ainsi, on remarque que le terme *représentation*, qualifiant l'idée, ne doit pas tant être pris au sens de *copie* que de *présentation réflexive à soi-même*. Déjà, avant Descartes, les scolastiques tenaient l'idée pour *simple aperception de l'esprit* (*mera mentis aperceptio*), néanmoins indistincte de la chose, dans la mesure où elle en était la manifestation à l'intellect, manifestation connaturelle à l'un et à l'autre ; ce qu'ils nommaient l'*esse objectivum* ne pouvant qu'être relation effective entre la chose

connue et le sujet connaissant (Voir la position de Kant, en note 155). Toutes considérations qui rendent finalement le mot *idée* plus apte à traduire le terme *noêma* qu'à traduire le terme *eidos* ou *idea*.

(a) *Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée : comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu lui-même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes : comme, lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit, mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là ; et de ce genre de pensées, les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugements* (ibid. – cf. *Lettre à Reneri pour Pollot d'avril ou mai 1638*, § 2 AT 36, et *Principes* I 32). Il y a donc deux – sinon trois – façons pour l'esprit de se rapporter à ses idées (et non d'être présent à lui-même, dans la mesure où il ne peut le faire que par l'intuition, c'est-à-dire par l'idée elle-même, laquelle, du même coup, se trouve être omniprésente, envahissante, en quelque sorte, comme substituée à l'esprit lui-même) : d'une part, la volonté ou l'inclination, et, d'autre part, le jugement – lequel procède du raisonnement et de la volonté (celle-ci étant l'acceptation ou le rejet de l'intuition, selon que cette dernière est ou non claire et distincte, acceptation ou rejet indispensables pour pouvoir affirmer ou nier). Mais, notons qu'il s'agit, là, d'autant de façons dont, en outre, le même esprit peut – sinon doit – avoir une idée, idée, du reste, difficilement distinguable de ces mêmes façons. C'est ce que reconnaît, d'ailleurs, Descartes : *Nous ne saurions rien vouloir, sans savoir que nous le voulons, ni le savoir que par une idée ; mais je ne mets point que cette idée soit différente de l'action même* (*Lettre à Mersenne du 28 janvier 1641*, § 7). Il est impossible de vouloir, sans avoir simultanément conscience de vouloir, autrement dit sans en avoir l'idée, en vertu du fait qu'*au regard de notre âme, (c'est) une action de vouloir quelque chose (et) c'est une passion d'apercevoir qu'elle veut. (Or) cette perception et cette volonté ne sont qu'une même chose* (*Les Passions de l'âme*, art. 19). C'est intrinsèquement au – indifféremment du – fait d'avoir l'idée d'être en train de vouloir, que je suis en train de vouloir, même si, par ailleurs, cette même idée résulte d'un enchaînement d'autres idées, qui ont été – et sont toujours – autant de raisons de vouloir. De la sorte, il s'agit bien d'avoir l'idée d'être en train de vouloir, dès l'instant où l'on commence de vouloir et non après que l'on ait commencé de vouloir, l'idée de vouloir ne se produisant qu'indifféremment du fait que c'est le vouloir lui-même qui se produit (au gré de l'enchaînement des raisons de vouloir). Ainsi, en définitive, la présence de l'esprit à lui-même (en tant que déterminé par ses propres idées) implique la conscience (ou l'idée) du rapport qu'il entretient – ne serait-ce qu'éventuellement – avec ses propres idées ; n'étant, au demeurant, pour le moins, pas certain qu'il puisse y avoir des cas où ce rapport n'existe pas : en effet, pouvons-nous trouver, en nous, une absence radicale d'idée, d'une part, et, d'autre part, une seule idée qui nous laisse indifférent ? En somme, l'idée de vouloir, de refuser, d'aimer, de haïr, d'affirmer ou de nier s'ajoute inévitablement à l'idée de ce que je veux, refuse, aime, hais, affirme ou nie, dès l'instant où je suis dans l'un de ces états... à savoir dès l'instant où je pense.

(b) Une autre étant que *je n'appelle pas du nom d'idée les seules images qui sont dépeintes en la fantaisie (...) en tant qu'elles sont dépeintes en la fantaisie corporelle, c'est-à-dire en tant qu'elles sont dépeintes en quelques parties du cerveau, mais seulement en tant qu'elles informent l'esprit même, qui s'applique à cette partie du cerveau* (*Raisons qui prouvent l'existence de Dieu*, ibid. – cf. *Règle XII* AT 414). Une autre encore étant que, si l'idée a la propriété d'être distincte de la chose, autrement dit, en quelque sorte, celle d'être chose en soi (on parle alors de *l'être objectif de l'idée – esse objectivum ideae – Méditation troisième* AT 47), elle ne contient plus assurément le critère qui l'établirait assurément comme manifestation de la chose.

impliquerait que l'*eidos* puisse être comparé, évalué, voire réformé, et ce, nécessairement mathématiquement. Dire que l'*eidos* est égal à lui-même, c'est dire paradoxalement que l'égalité n'a, ici, plus lieu d'être, n'étant plus alors que l'indice de l'expiration de la démarche mathématique, au seuil d'un domaine où son application et donc sa présence sont désormais impossibles.

Néanmoins, quoique censées être mises en œuvre relativement à des objets distincts et intrinsèquement à des dispositions d'esprit générales distinctes, la méthode du dialecticien et celle du mathématicien ne manquent pas de se recouper. Si le mathématicien travaille en rapport direct avec des hypothèses, à savoir avec ses propres représentations ou conceptions (notamment définitions), dont il ignore le caractère hypothétique – par manque d'induction (intellection) – autrement dit dont il manque d'établir qu'elles sont des représentations (*mimêmata*, *eikones*) d'êtres réels (eidétiques) [102]

B) En ce qui concerne l'exclusive égalité de l'*eidos* à lui-même, qui ne vaut, d'ailleurs, qu'à condition qu'on tienne rétrospectivement (i.e. hypothétiquement) celui-ci pour quantifiable (au contraire de ce qu'il est, en lui-même), il est, en effet, impossible d'admettre, par exemple, que le Cheval en soi soit égal au Chameau en soi, à savoir égal en tous points, ce qui ne manquerait pas de les irréaliser tous les deux, en les ramenant à n'être qu'un même être (mais lequel ? c'est-à-dire ayant quelle forme ?) absurdement double et donc privé d'exister individuellement, en lui-même. Inversement, l'altérité eidétique, qui implique la communauté des *eidê* (cf. *Le Sophiste*), n'implique pas l'altérité potentielle et intrinsèque de l'*eidos* ou ce qu'il conviendrait de nommer son *polyeidétisme* ou *protéisme*, autrement dit sa réalisation-irréalisation courante (sa réalisation et son irréalisation, chacune indifféremment actuelle et potentielle). Tout au plus, seule l'Evidence de l'Etre (*idea tou ontos*) peut être considérée comme polyeidétique, au sens où toutes les Formes sont pleinement et entièrement réalisées simultanément, en elle et par elle (cf. notes 315 et 600).

[102] Tout au plus, démontrera-t-il l'existence des propriétés de l'objet mathématique, sur la base du fait que ce dernier lui soit donné (en tant que sujet de la démonstration) ou encore sur la base de l'existence nécessaire – et, à ce titre, indémontrable – des principes (comme l'unité et la grandeur) dont il relève (cf. Aristote, *Seconds Analytiques* I 10 76a31-b11 sq. et II 7 92b11-18). A l'occasion de l'exposé du paradigme de la ligne (cf. *La République* 510d-511a), comme, d'ailleurs, à toute autre occasion, Platon n'utilise jamais le terme *eikones* pour désigner les conceptions (*noêmata*) du géomètre mais bien pour désigner les figures sensibles (a), soit qu'elles soient présentes dans la nature, et sont alors copies de celles uniquement intelligibles, soit que le géomètre les produise à l'image de celles qu'il voit dans la nature ou dont il a l'intelligence. Néanmoins, la question est de savoir quel est le principe sur la voie duquel les conceptions mathématiques devraient mettre, à l'instant où elles seraient prises, sur le mode dialectique, pour des hypothèses devant induire l'anhypothétique (i.e. le principe lui-même). Or, sur ce point, le texte n'est pas explicite, mais non sans raisons légitimes. S'agit-il : 1) de la Forme mathématique, admise comme constitutive de la réalité eidétique (le *réellement réel*), dont elle serait un composant parmi d'autres ? 2) de l'Un, principe de la réalité mathématique, à la fois immanent à celle-ci et la transcendant (y prévalant) ? 3) de toute Forme (non mathématique), en la conception de laquelle la conception mathématique vient se résorber, à l'instant où c'est la Forme elle-même qui se manifeste à l'intellect, au terme du cheminement dialectique ascendant, dont la mathématique est l'instrument ? 4) du Bien, et donc de l'ensemble des *eidê*, dont la réalité mathématique émanerait, relativement à la *khôra*, qu'il s'agit d'informer ? Or les quatre réponses sont toutes simultanément acceptables, pour peu qu'on l'admette de la manière suivante. 1) A l'instar du dialecticien, le mathématicien devrait pouvoir chercher à atteindre l'être réel, au regard duquel sa conception n'est qu'une représentation (*epinoia*) – du reste, indépassable, n'étant, à proprement parler, représentation (copie) de rien,

– et le dialecticien, quant à lui, en rapport direct avec des hypothèses, à savoir avec ses propres représentations ou conceptions, dont le caractère de représentations hypothétiques ne lui échappe pas, au moment même où il s'appuie sur elles, en tant que telles, pour chercher à saisir, par induction, les êtres réels, il reste, en effet, que chacun d'eux fait sienne, dans une certaine mesure, la démarche propre à l'autre : le mathématicien se hisse, d'emblée, à un certain niveau d'induction qui lui permet de poser un objet mathématique en général (par exemple, il abstrait de dualités concrètes la dualité intelligible ou nombre *deux*) ; et, lorsqu'il s'agit de déterminer les propriétés d'un être pour lequel l'induction ne permet pas d'établir avec suffisamment d'assurance une définition, le dialecticien procède à la déduction, sur la base d'une hypothèse, considérée alternativement sous sa forme affirmative et sous sa forme négative, puis compare les deux conclusions et choisit, parmi elles, la plus vraisemblable, laquelle, en retour, lui

---

l'être mathématique n'étant pas un être réel. S'il ne le fait pas – et ce, inévitablement, dans la mesure où, dans son cas, la voie est réellement sans issue, voire inexistante – et donc, plutôt, s'il n'envisage même pas de le faire – c'est que pour lui la chose est sans intérêt, tout occupé qu'il est à trouver l'utilité de ses conceptions relativement à l'agencement de la *khôra*. 2) Si le mathématicien cherche et trouve un principe, ce principe est bien l'Un, relativement à l'autre principe de la réalité mathématique, qu'est l'indéterminé (*apeiron*) ou dyade indéfinie. 3) Que l'objet mathématique puisse être considéré et utilisé comme instrument (et comme instrument seulement) de connaissance supérieure ou véritable – i.e. connaissance du *réellement réel* (l'*eidos*) – c'est bien ce qu'admet le dialecticien, à l'instant où sa démarche ne fait qu'en suivre la voie. 4) Que le Bien soit l'unique principe, voilà ce dont peuvent convenir conjointement le mathématicien et le dialecticien, bien que différemment. Le premier l'admettra, en pensant qu'on ne peut rien faire de mieux que de découvrir, en pensée, des figures géométriques et leurs propriétés, en lesquelles toutes, se manifestent la plus parfaite ordonnance et la plus parfaite régularité, avant de les reproduire dans le monde sensible ; et le second, en cherchant à avoir la vision (*noêsis*) du tout, indifféremment parfait et réel, qu'est la réalité eidétique, et dont l'évidence est celle-là même du Bien, lequel se trouve être, en retour, principe de l'action, relativement à la *khôra*.

(a) Pas plus, d'ailleurs, qu'il ne l'utilise pour désigner quelque conception que ce soit, l'*eikôn* étant toujours sensible ou connotant toujours la sensation (comme, par exemple, dans le cas de la mémoire ou de l'imagination). Or, plutôt qu'il s'agisse là d'un simple choix de terminologie laissant intact le fait que, si l'intellection vise un objet – en l'occurrence, mathématique – comme étant en dehors d'elle, dès lors qu'elle le considère, celui-ci est perçu, autrement dit *re-présenté*, au sens itératif de *copié*, il s'agit bien plutôt du refus de reconnaître à l'objet mathématique toute dimension de représentation (copie), laquelle impliquerait une présence extérieure à l'intellect, à savoir celle d'un être dont l'objectivité procèderait d'une existence séparée – un être réel, que serait donc le *mathêmatikon* substantifié, autrement dit hissé au rang d'*eidos* (le nombre et la figure eidétiques) – à l'instant où est admis que la représentation (*epinoia*) de l'objet mathématique ne peut qu'être purement et simplement la présentation originelle ou la présence actuelle de celui-ci. Quant aux *eidê*, le fait que leurs copies intelligibles (que sont censés être les *noêmata*) demeurent confuses ou incomplètes, pour ne pas dire inexistantes, pour qui s'astreint à chercher à considérer les *eidê*, en eux-mêmes, est la preuve courante de leur inintelligibilité. En somme, s'il y a représentation, en l'intellect, celle-ci s'entend essentiellement au sens d'*epinoia* (toute pensée qui se présente, y compris les images – *eikones*), c'est-à-dire au sens réflexif de *présence de quelque chose à soi-même, à l'instant où on la retourne à soi* (cf. I 1 B), et non au sens d'*aphomoiôma* (reproduction).

permet de valider la forme hypothétique dont elle procède [103] ; au risque, néanmoins, que deux hypothèses différentes puissent servir à rendre compte d'une même propriété ou d'un même phénomène, comme, sur une question d'astronomie, Héraclide du Pont en fit la proposition, en expliquant que si les étoiles nous semblent se déplacer autour de la Terre, ce peut être aussi bien parce que les sphères concentriques se meuvent, autour d'une Terre immobile, comme le pensait son maître, Platon, que parce qu'elles sont immobiles, autour d'une Terre qui se meut sur elle-même, comme lui le pensait [104].

[103] cf. *Ménon* 86e-87b sq., *Parménide* 135e-136c et *Phédon* 101d-e. Sur les différentes interprétations possibles de la démarche analytique chez Platon (selon qu'on la comprenne soit comme identique à la dialectique ascendante et descendante, qui consiste à synthétiser les données de l'expérience, pour atteindre, d'hypothèses en hypothèses, à savoir de stades de généralité induits en stades de généralité induits, un anhypothétique, dont on déploye ensuite l'ensemble des déterminations, jusqu'aux moins générales, confinant au particulier ; soit comme hypothético-déduction, qui consiste à supposer connu un résultat dont on cherche ensuite les prémisses, lesquelles permettront de revenir au résultat, en le validant ; soit encore comme réduction intuitive de l'hypothèse à un théorème ou à un axiome, voire, d'une façon plus générale, à une vérité première) et sur les différentes interprétations possibles de son influence sur les recherches mathématiques de son temps (cf. note 9), selon qu'on l'admette comme ayant été, d'emblée, soit de nature mathématique, soit de nature philosophique (méthode générale de connaissance relevant de considérations métaphysiques), lire François Lasserre, *De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte*, p. 449-450, et Charles Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son époque*, ch. V, p. 283-293. Notre interprétation à nous est qu'il est difficile de disjoindre les trois formes de l'analyse, sauf à affaiblir chacune d'elles ; ce dont les dialogues de Platon rendent suffisamment compte, tout en attestant, au passage, que leur auteur n'avait pu en avoir pris conscience qu'au travers d'une démarche strictement philosophique, la seule, au demeurant, à avoir pu lui permettre d'accéder à un niveau de généralité et de perfection, mais aussi d'intermédiarité, propre aux mathématiques.

[104] cf. Proclus, *Commentaire sur le Timée* IV 138 9-10, Simplicius, *Commentaire sur le Traité du ciel* 519 9-11 et 541 27-33, Aetius, *Opinions des philosophes* III 13, et Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* XV 58. – Pour ce qui est de Platon, lire *Timée* 40b-c, dont le texte fut très tôt controversé, certains lisant *illomenên* (*roule*, *pivote*), pour décrire l'état de la Terre, d'autres – majoritaires – *heillomenên* (*se pelotonne*, *se ramasse*) – dernière lecture que peut sembler appuyer 62d-63a et *Phédon* 108e-109a, où la Terre *reste en place sans subir d'inclinaison* (*ekhon aklines menei*), du seul fait d'être en soi *en équilibre* (*isorropon*), dans un milieu homogène et isotrope. Aristote est pourtant du premier avis, en *Du ciel* II 13 293b30-31, qui, au demeurant, porte, pour certains éditeurs, la mention *eileisthai* (*roule, accomplit une révolution*), pour d'autres, la mention *illesthai kai kineisthai* (*oscille et se meut*) – dernière lecture effectuée par Simplicius, ibid. 517 5, et probablement par Diogène Laërce, en *Vies et doctrines* III 75. Proclus, quant à lui, est du second avis (*se pelotonne*), bien qu'il lise *illomenên*, qu'il interprète comme signifiant *s'enroule sur elle-même*, *se ramasse sur elle-même*, ibid. 137 7-138-15, staticité que, du reste, il argumente, de façon plutôt convaincante, puisque en se référant au *Phédon* (cf. supra). Lorsqu'il peut paraître hésiter à être du second avis, au contraire de ce qu'il fait, dans sa propre traduction du dialogue, où il traduit par *sustinetur* (*se tient*) (*Timaeus* X), Cicéron mentionne que certains prétendent que Platon adopte *un peu obscurément* (*paulo obscurius*) la thèse – connue par Théophraste – du pythagoricien Hicétas de Syracuse, pour qui la Terre était le seul astre à se mouvoir, et tournait sur elle-même, autour de son axe (*Premières Académiques* II 39 – cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* VIII 85). Cf. Guy Donnay, *Le système astronomique de Platon*, RBPH 38, p. 21-25. Selon Plutarque, citant notamment Théophraste, Platon, à la fin de ses jours, aurait remis en cause le géocentrisme, qu'il avait défendu jusque-là (cf. *Questions platoniques* 1006c et *Vie de Numa* 11 – cf. *Annexe*, note VIII b). Cette

Au demeurant, si l'on en revient à considérer simplement la démarche mathématique inhérente à celle dialectique, on n'est pas sans devoir s'interroger sur le propos suivant de Socrate : *des choses multiples* (*polla*), *nous déclarons qu'on les voit* (*horasthai*), *mais qu'on n'en a pas l'intelligence* (*noeisthai*), *tandis qu'au contraire [si nous les posons, non plus comme multiples, mais selon l'évidence essentielle unique* (*kath'idean mian*) *de chacune comme étant réellement unique* (*hôs mias ousês*)*]* [nous déclarons des] *évidences essentielles uniques* [qu']*on en a l'intelligence, mais* [qu']*on ne les voit pas* [105]. Certes, les *choses multiples*, comme les chevaux, les arbres, et les *évidences essentielles uniques* (*ideai miai*), comme le Cheval, l'Arbre – lesquelles demeurent incessamment à découvrir (*alêtheuein*), fût-ce partiellement – sont censées avoir, chacune de leur côté, leur réalité propre ; néanmoins, quant à savoir si nous avons, d'un côté, l'intelligence des évidences essentielles uniques, et, de l'autre, la vision des choses multiples, intelligence aussi bien que vision sont ici à considérer comme approches et non comme saisies (appréhensions) : nul ne voit, n'a vu ou ne verra tous les chevaux, et nul n'a l'intuition (*noêsis*) du Cheval en soi [106]. Aussi, lorsque, en *Phédon* 99d-100a [107], usant de la métaphore de l'œil rendu aveugle après avoir regardé directement le soleil, au lieu de l'avoir regardé réfléchi dans l'eau, Socrate affirme détourner désormais son âme du spectacle offert par les sens, par crainte de la rendre aveugle à *la vérité des êtres* (*tôn ontôn hê alêtheia*), pour la faire se tourner vers les raisonnements, ce n'est pas moins, ce faisant, pour se retrouver emprunter une voie aporétique. En effet, le raisonnement ne demeure pas tant incapable de collecter tous les cas particuliers devant permettre d'induire avec certitude le cas général – cette impossibilité du cas général induisant, d'ailleurs, nécessairement l'existence d'un être en soi, parfait, séparé et inconnu [108] – qu'il ne demeure incapable de se terminer sur un propos suffisant, censé être, d'ailleurs, plutôt qu'une proposition (en soi trop longue et contenant des prédicats pouvant concerner des êtres distincts), une

---

concurrence insoluble entre plusieurs hypothèses – cette dualité insoluble d'hypothèses – qui rendent compte, de façon également satisfaisante, d'un même phénomène est ce que Proclus tient pour relever de *notre impuissance (humaine) dont découle le manque d'exactitude dans la considération des copies de l'être* (*para tên hêmeteran astheneian ginetai to mê akribês en têi theôriai tôn tou ontos eikonôn*) (ibid. II 352 29-30 – cf. 352 27-353 29).

[105] *La République* 507b – cf. 596a.

[106] A ce propos, voir l'argument développé, infra, en III 1.

[107] cf. *La République* 516e et 532a-b et *Les Lois* 897d-e.

[108] En quoi, d'ailleurs, le témoignage d'Aristote prétendant que Socrate ne s'intéressait qu'à rechercher des définitions générales, sans viser à connaître un être en soi, séparé du sensible, est vraisemblablement faux et relève, tout aussi vraisemblablement, d'un contresens : si *Socrate n'accordait une existence séparée ni aux universaux, ni aux définitions* (*ta katholou ou khôrista epoiei oude tous horismous*) (*Métaphysique* M4 1078b18-31), c'est simplement parce que ceux-ci, en leur imperfection, leur inachèvement, n'offrent justement pas le critère essentiel permettant leur existence d'êtres en soi, laquelle demeure donc l'horizon – l'au-delà – inéluctable, de la pensée, la séparation allant même ainsi jusqu'à s'annoncer relative à la fois au sensible et à l'intelligible (cf. ibid. A6 987b1-11).

simple dénomination, exclusive de toute autre aussi bien que de sa propre application à un autre être (thèse dont nous verrons qu'elle fut défendue par Antisthène). Au demeurant, il convient de noter que les raisonnements sont, d'une part, moins propices que les sens à montrer les images de la Réalité, mais, d'autre part, plus propices qu'eux à orienter vers cette dernière ; ce qui fait, de l'aveu même de Socrate, que la métaphore utilisée demeure imparfaite : l'intelligence est censée atteindre la Réalité, qui est d'une autre nature que son imitation sensible, à la différence de l'être sensible, qui est de même nature que le soleil.

Parallèlement, avant de se poser la question de savoir si le couple Monade-Dyade indéfinie, que nous évoquions comme principe de l'ensemble des objets mathématiques, constitue le principe du Réel (i.e. du *réellement réel – ontôs on* [109]), on doit admettre qu'il

[109] Aussi traduisible par *l'être véritable* ou *l'être réel*, à savoir l'*ousia* ou l'*eidos*, en leur absolu. Voir les occurrences de cette expression et de ses variantes, en *Phèdre* 247e (*ho estin on ontôs* – ce qui est réellement un être) et 249c (*to on ontôs* – l'être qui est réellement), *Philèbe* 59d (*to on ontôs*), *République* 490b (*to on ontôs*) et 532c (*ta ontôs onta* – les êtres réels) (a), *Timée* 52c (*to ontôs on*), *Lois* 894a (*ontôs on*) (b), et *Sophiste* 247a (*hê ousia ontôs ousa* – la réalité qui est réellement), 247e (*touto ontôs einai* – quelque chose qui est réellement), 248a (*hê ontôs ousia* – la réelle réalité) et 252a (*ontôs einai* – être réellement) ; autant d'expressions qui s'opposent à celles désignant l'être sensible et, plus largement, toute imitation, telles que présentes notamment en *Timée* 28a : *ce qui n'est jamais réellement* (*ontôs oudepote on*), ou en *République* 596e : *choses apparentes, mais qui ne sont certes aucunement, en vérité* (*phainomena, ou mentoi onta ge pou têi alêtheiai*) – en opposition au *réel en soi* (*auto to on*), vers lequel il convient de s'avancer, *en compagnie de la vérité* (*met'alêtheias*), *après avoir renoncé à l'usage des yeux et des autres sens* (*ommatôn kai tês allês aisthêseôs methiemenos*) (ibid. 537d – cf. 532a, cité en note 7), ou encore à *ce qui toujours existe* (*tou aei ontos*), *et non pas ce qui, à un moment donné, commence ou finit d'être quelque chose* (*alla ou tou pote ti gignomenou kai apollumenou*) (ibid. 527b), nonobstant que ce qui est dit, ici, toujours exister, soit l'objet mathématique – notamment géométrique – au gré de la connaissance duquel, l'âme est conduite vers le *réel en soi*.

(a) Dans ce passage, l'expression est utilisée métaphoriquement. Elle désigne au premier degré les êtres sensibles (plantes et animaux), par opposition à leurs ombres et reflets à la surface des eaux. En resituant le propos dans le contexte de l'allégorie de la caverne – qui est le sien – on comprend que Socrate veut désigner par *ontôs onta* les *eidê.*

(b) Dans ce passage, que nous citons en I 2, l'expression est exceptionnellement utilisée pour désigner l'être engendré, ce qui laisse penser que Platon y essentialise ou y tient pour essence (*ousia*), non seulement ce dernier, mais aussi le procédé géométrique de génération qu'il vient d'exposer, mais alors qu'est bien précisé, dans ce même passage, que l'être engendré n'est *réellement être* que *tant qu'il demeure* en sa constitution originelle (*pan estin de ontôs on, hopotan menêi – toute chose est un être réel, tant qu'elle demeure dans la même constitution*), celle-ci étant sous-entendue censée l'isoler de tout mouvement exogène, en mesure de l'altérer ou le corrompre (cf. en I 2 B b, l'identité du rapport *topos-khôra* et du rapport *eidos-eikôn*) (Position recoupant, d'ailleurs, celle exprimée par Aristote, en *Métaphysique* N3 1088b14-35 et 1091a11-18). Du reste, il convient de se rappeler que, en écrivant *Les Lois*, Platon se soucie, avant tout, d'établir un texte positif, efficace, exact et pourvoyeur d'exactitude à ses lecteurs, autrement dit propre à instaurer une réalité déterminée et stable ; ce qui le conduit, comme nécessairement, à perdre de vue la question de l'au-delà eidétique, la question de l'être réel et éternel, autrement dit la question de cela même qui n'est toujours pas en vue... et ce, jusque dans l'épilogue du livre XII (966a), qui clôt l'ouvrage, où il est question que chaque Gardien de la cité *ait à connaître chacun des objets* (*hekaston*

est originellement la forme propre à l'acquisition de la connaissance, et que sa relation intrinsèque est alors celle qui va de la Dyade vers la Monade, en un mouvement ascensionnel vers la Réalité (l'*ousia* en son évidence – *idea*), autrement dit vers la vérité (*alêtheia* – l'*ousia* en son non voilement). Reste à savoir si ce mouvement se répète intrinsèquement au monde des *eidê*, dans le sens où, par lui, on y remontrait la multiplicité limitée des *eidê* pour atteindre non pas, cette fois, la pure et simple unité – étant donné qu'on ne peut rendre compte de l'existence d'une multiplicité absolue, à partir de celle d'une unité absolue, et réciproquement – mais bien pour atteindre la réduction de cette multiplicité limitée à son propre principe, lequel serait alors le couple Monade-Dyade, principe dont, en retour, on n'aurait plus qu'à observer l'efficacité, au travers de la réalité, dès lors certainement intelligible, que constituerait l'ensemble des *eidê*. Or, la réponse ne peut qu'être négative, et cela, dans une triple mesure. D'abord, comme nous venons de le signaler, ce n'est plus l'unité en soi (*auto to hen*) que nous nous trouverions entrevoir principielle, mais la dualité Monade-Dyade, auquel cas, le redoublement du processus mathématico-dialectique, au sein du monde des *eidê*, ne pourrait pas avoir lieu, dans la mesure où ce qui en serait le terme final l'infirmerait rétroactivement (Le principe de connaissance reviendrait à être principe de connaissance de lui-même). En outre, la Dyade qui serait au principe du Réel ne pourrait pas être indéfinie, sans quoi le monde des *eidê* se devrait de constituer une multiplicité indéterminée, donc imparfaite. Enfin, si renversement de l'acquisition de la connaissance il y a, il ne peut, en fait, trouver son départ qu'en deçà des *eidê*, à savoir en leur limite externe, négative – puisque ceux-ci nous sont inconnus – et ne peut que nous ramener mathématiquement au sensible, c'est-à-dire, via la multiplicité en soi (mathématique), à la multiplicité concrète, alors même que l'Un, qui aurait été initialement visé, comme étant l'*eidos* d'unité, n'est quasiment pas un intelligible – ou un mathématique – puisque jamais encore vraiment objet d'intellection [110], mais est plutôt la pointe extrême constitutive de l'intellection (tel l'œil qui ne peut se voir lui-même) ou encore l'unité qui est incessamment objet (et produit) d'une réduction à l'infini – pour tout dire une sorte de point de fuite (bien qu'il s'agisse précisément d'un point de fuite s'inscrivant paradoxalement au sommet d'une disposition pyramidale, inhérente à l'induction), en soi indice de tout *eidos* qu'il s'agit d'atteindre, au moyen de l'intellection.

Du même coup, l'unité de l'*eidos* se laisse remplacer par l'unité propre à l'*un* logico-noétique (grammatical), à savoir l'*un* auquel tout peut être attribué (prédiqué) : il y a *un* concept (*noêma*) de la loi, *un* autre de l'arbre, *un* autre du cheval, etc. Lequel *un*, en effet, n'est pas sans coïncider avec l'*un* mathématique, dans la mesure où ce dernier, d'une part, peut être dit d'une multiplicité déterminée dont il est la totalité unifiée – ainsi le nombre *cinq* forme l'unité qu'est la totalité entière et unifiée (*ta hapanta*) des cinq unités composantes [111], de la même manière que le concept forme l'unité qu'est la totalité

---

touton) que sont *le beau et le bien (...) en tant que multiplicité (...) en tant qu'unité ainsi que leur façon d'être une unité (...) et être capables de l'exposer par une exposition orale*... en somme, capables de substituer un *noêma* exprimable sans déperdition – au contenu, du reste, fortement mathématique – à la manifestation de l'*eidos* – cf. *La République* 525b-c et 527c et note 100.

[110] voir note 616 B.

[111] cf. *Théétète* 204b-d.

entière et unifiée des propriétés de l'être qu'il est censé signifier – et, d'autre part, il peut être l'unité composante elle-même, de la même manière qu'une pluralité de concepts de cheval (le *Percheron*, le *Gotland*, le *Przewalski*, etc.) composent (du moins extensivement) le concept de cheval, ou encore de la même manière qu'*un* membre et *un* autre, etc., *un* organe et *un* autre, etc., sont censés entrer dans la composition du cheval. Cet achoppement dialectique à l'*un* mathématique et à l'*un* logico-noétique est d'autant plus évident que, comme nous venons de le rappeler, visant l'unité principielle, primordiale, ce n'est pas à proprement parler l'Un en soi (l'Un a-mathématique) que nous nous serions découverts en train de viser mais l'unité irréductible du couple Monade-Dyade, lequel coïncide avec l'attribution et l'inclusion [112]. Parallèlement, l'unité qui nous fait appréhender, par exemple, qu'il y a le Petit, à part du Grand, demeure, en soi, une unité (formelle) indéterminée, autrement dit une unité à laquelle reste toujours à être attribuée la définition (délimitation) du Petit, ce qui nous révèle engagés dans l'univers aporétique du raisonnement en quête de l'*eidos* et de sa formulation : est-il possible de parler du Petit sans parler, fût-ce implicitement, outre de la Taille, du Grand, dès lors qu'on le définira inévitablement comme Taille incluant essentiellement sa propre différenciation (graduation, délimitation) ou détermination, quoique potentielle ? Dans un autre registre, est-il possible de parler du Cheval, sans parler, fût-ce implicitement, outre de l'Animal, du Mouton, etc. dès lors qu'on le définira inévitablement comme Animal incluant essentiellement sa propre différenciation (spécification) ou détermination, là encore, quoique potentielle ? C'est en ce sens que l'intellect (*noûs*) est, à son tour, une perception (*noein*), une perception qui se doit d'être comme purifiée, décantée, au gré de sa propre mise en présence continue, tout autant qu'inachevée et paradoxalement évanescente, avec l'*eidos*.

---

[112] En *Sophiste* 238a-b, l'Etranger d'Elée propose à Théétète de ranger le nombre parmi les êtres : *Nous plaçons le nombre dans l'ensemble des êtres...* (*arithmon dê ton sumpanta tôn ontôn tithemen*) ; à quoi ce dernier répond : *oui, s'il y a une autre chose <que l'être proprement dit> qui doit être placée comme un être* (*eiper ge kai allo ti theteon hôs on*). Affirmation à rapprocher, d'une part, du propos de Socrate, en *Philèbe* 25d-e, concernant le genre du mixte – progéniture de la limite et de l'illimité – qui s'identifie au genre de l'être (engendré) (cf. note 100 d*) : *[la progéniture] de l'égal et du double et de tout ce qui met fin à la dissension des contraires et produit entre eux la proportion et l'accord en y introduisant le nombre* (*tên tou isou kai diplasiou [gennean], kai hoposê pauei pros allêla tanantia diaphorôs ekhonta, summetra de kai sumphôna entheisa arithmon apergazetai*) (cf. ibid. 25a-b) ; et, d'autre part, du propos de Parménide, en *Parménide* 143c-144c, selon lequel le nombre se trouve imparfaitement assigné (i.e. appliqué ou applicable) au réel (*to on*), au gré de quoi, il se trouve comme irréalisé (sa réalité étant, en effet, en théorie, censée être relative aux êtres s'offrant au dénombrement) – porte-à-faux qui tient dans le fait que le réel est divisible en une infinité de parties, division qui entraîne le déploiement infini du nombre, lui conférant ainsi une réalité (application, relation) jamais accomplie (pleine et entière), à l'instant où le réel se révèle proprement innombrable. On fera aussi le rapprochement avec *République* 533b, où il est question que le mathématicien saisisse quelque chose de l'ordre du réel (*tou ontos ti*) (cf. I 1 B b et note 44). Autant de rapprochements – parallèlement auxquels on pourra lire les considérations de Plotin, en *Ennéades* VI 1 4 et 3 13 et VI 6 5 et 16 – qui indiquent clairement que le nombre n'est, pour Platon, ni d'ordre eidétique, ni d'ordre strictement eikonique, mais d'ordre intermédiaire, censé assurer la participation du second au premier (cf. Aristote, *Métaphysique* A6 987b15-988a1).

Il en résulte que, parmi les objets que l'on peut admettre a priori comme étant intelligibles (les *noêta*), seuls, en fait, sont pleinement accessibles à l'intelligence (et donc seuls sont assurément intelligibles [113]) les objets mathématiques (*ta mathêmata* ou *ta mathêmatika* [114]), à savoir notamment les nombres et les figures, que celles-ci soient planes

[113] cf. infra.

[114] C'est la raison pour laquelle ces deux termes peuvent être pris comme synonymes. L'instrument de la science (*epistêmê*), qu'est la *mathêmatikê*, ne conduit qu'à la science (*mathêma*) réelle, parfaite, de ses propres objets que sont dès lors indifféremment les *mathêmata* et les *mathêmatika*. Ainsi, même lorsque l'on est censé apprendre ou étudier autre chose qu'un objet tenu pour strictement mathématique (nombres et figures), on ne l'apprend ou ne l'étudie qu'au gré d'une mathématisation préalable ou simultanée de cet objet (la question étant, d'ailleurs, de savoir si celle-ci s'opère, voire peut s'opérer, intégralement, ce à quoi l'existence de la ligne insécable, comme unité géométrique purement conventionnelle, suffit à faire répondre par la négative – en quoi, d'ailleurs, c'est l'objet mathématique lui-même qui manque d'être absolument mathématisé, autrement dit connu) ; ainsi, par exemple, celui qui apprend un poème ne l'apprend qu'au gré de la pluralité des lettres de l'alphabet et de leurs agencements ou rapports (lequels impliquent une *pluralité d'exemplaires sembables* – *poll'atta homoia* – pour reprendre la formule d'Aristote à propos des objets mathématiques eux-mêmes – cf. *Métaphysique* A6 987b17). En outre, tout ce qui est appris se trouve être, de fait, l'instrument pour apprendre autre chose : le poème sert, par exemple, à apprendre le vécu du poète ou l'histoire d'un peuple. Le substantif *mathêma* – dérivé du verbe *manthanein* (*apprendre*) et, plus directement, de son aoriste *mathein* (*avoir appris*, *savoir*) – désigne originellement l'*étude* ou l'*enseignement* (en tant qu'indistincts de leurs objets) ou encore la *discipline d'étude* ou *d'enseignement*, et, ultérieurement, à l'époque de Platon, aussi *ce qui peut être étudié* ou *appris* ou *est étudié* ou *appris* (*mathêton*), autrement dit la *science* ou *science mathématique*. On rapprochera ces considérations de *Charmide* 170d-171c (notamment 170e-171a), où Socrate assimile la sagesse pratique (*sôphrosunê*) au savoir de l'intermédiaire inhérent à un savoir quelconque (par exemple, la médecine), c'est-à-dire non pas au savoir de ce que ce dernier a pour objet (il y aurait alors identité des deux savoirs) mais au savoir de la façon (vraisemblablement mathématique) dont s'opère, se réalise – est, en définitive, réalité – le savoir en question. Savoir ce qu'est savoir, c'est savoir comment savoir, et, en définitive, savoir qu'on sait cela, et encore savoir qu'on est ce qui sait cela. Ce passage du *Charmide* laisse ainsi entrevoir qu'il existe un savoir humain garanti comme savoir véritable, qui plus est, comme unique savoir véritable, dont ce n'est pas pour rien qu'il est nommé *sôphrosunê*, laquelle s'entend traditionnellement comme connaissance par l'homme de ses propres limites (connaissance de soi, ce soi étant l'âme et, en l'âme, le savoir lui-même – cf. *Alcibiade* 129b-131-c et 133b-c). Or, tout laisse penser que ce savoir est la *mathêmatikê*, instrument de la *dialektikê*, elle-même instrument de l'*epistêmê* – notamment le fait qu'il soit explicitement question d'un savoir qui est savoir de lui-même et qui assure à son détenteur la connaissance de lui-même ainsi que le savoir de ce qu'il sait et de ce qu'il ignore (ibid. 169e-170a) (a). Il y a un double savoir des limites inhérent à la mathématique : le savoir des limites qui constituent son objet propre, tenu pour distinct d'elle (cf. ibid. 166a), et celui des limites qu'elle constitue en elle-même et dont, via la dialectique, il y a en effet savoir : on ne peut pas savoir plus que l'objet mathématique, si ce n'est que l'on peut précisément savoir cela. A défaut que la mathématique immanente à la dialectique nous conduise assurément et totalement au savoir du Bien et du Beau (indifféremment duquel tout serait parfaitement su), elle nous garantit le savoir d'elle-même, comme étant le seul savoir véritablement accessible et, de par son immanence à la dialectique, le plus apte à nous mettre sur la voie et à nous rapprocher de la science du Réel. Toutes considérations qui vont néanmoins de pair avec le fait que la mathématique ne peut être désignée absolument du nom de *science* (*epistêmê*), dans la mesure où, cantonnée à considérer des réalités intermédiaires, elle n'est pas

intellection du Réel en soi (intellection qui, du reste, manque absolument). Aussi, Socrate peut-il la juger en termes sévères : *Quand le commencement (du discours) est une proposition dont on n'a point le savoir* (i.e. une proposition non induite sur le mode dialectique, lequel implique de *bousculer les hypothèses* – *hupotheseis anairein* – en les confrontant, mais une proposition simplement trouvée en l'âme, telle que, précisément, l'objet mathématique), *quand la fin et les propositions intermédiaires se sont liées ensemble à partir de ce dont on n'a point le savoir, quel moyen y a-t-il de faire une vraie science avec un pareil système de propositions qui s'accordent* (*La République* 533c – 533b-d – cf. note 44). Si le propos concerne directement la mathématique, il n'en reste pas moins qu'il implique aussi que, même au delà (en aval) de celle-ci, aucune proposition initiale ne peut être considérée comme sue, mais demeure incessamment opinion plus ou moins fondée rationnellement : la science véritable n'existe pas, mais demeure incessamment envisagée – elle, dont, au demeurant, seul le dialecticien se soucie. En définitive, seul peut être su comment savoir, autrement dit la tournure du savoir, c'est-à-dire la mathématique elle-même, sans que, pour autant, à l'arrivée, rien ne soit su, en tant que constituant l'objet spécifique et véritable du savoir. C'est ainsi, par exemple, qu'on ignorera toujours l'*eidos* de la Santé (ce qu'est la Santé en soi) et comment les différentes sortes de santé (celle de l'oiseau migrateur, celle de l'oiseau non migrateur, celle de l'homme des pays chauds, celle de l'homme des pays froids, celle de l'homme maigre, celle de l'homme gros, etc.) y participent – se subsument sous lui – sans ignorer vraiment, d'une part, son existence (*einai*), une et unique, et d'autre part, le nombre d'espèces (*eidê*) de santés qui en procèdent : celle du poisson, celle du végétal, etc. Qu'aura-t-on vraiment connu finalement sinon indifféremment le nombre et le nombré – la connaissance de chaque espèce de santé se perdant (s'irréalisant), du reste, dans la multiplicité indéterminée (*to plêthos*) des santés (êtres sains) offertes à la sensation ? Néanmoins, à vrai dire, il reste vraisemblable que Platon ait envisagé le *mathêma* comme pouvant renfermer le savoir réel de l'objet proprement non mathématique, autrement dit comme étant le *mathêma* de l'être eidétique (l'*eidos*), dans la mesure où ce *mathêma* n'aurait été alors considéré que comme ne pouvant exister que dans l'intellect divin... quoique uniquement celui du démiurge, au moment où, fatalement, pour créer le monde et tous les êtres sensibles qu'il contient, il a fallu à celui-ci considérer mathématiquement – numériquement (arithmétiquement et géométriquement) – les modèles (les *eidê*) auxquels il se référait, autrement dit les mathématiser, les *apprendre* ou les *avoir appris*, afin que l'exécution des copies lui soient possibles (en un domaine dont le conditionnement intrinsèque est, en soi – positivement ou négativement – mathématique). Ainsi pourrait se comprendre, à la rigueur (au sens où il y aurait un fond de vrai), le témoignage insistant d'Aristote soutenant que Platon considérait les Formes des êtres sur le mode numérique – c'est-à-dire ni plus ni moins que comme des Formes numériques (Formes-nombres) – à entendre, néanmoins, non pas comme nombres arithmétiques (collections de simples unités indifférenciées), mais comme nombres arithmetico-géométriques (collections d'unités étendues et égales – à la fois arithmétiques et géométriques – entretenant entre elles un rapport de proportion exclusif et dont l'ensemble, en son exclusivité, détermine chaque forme) (autrement dit un objet mathématique autrement plus compliqué et composé qu'un nombre arithmétique) – formes censées être bien présentes dans l'univers, mais à propos desquelles Aristote commettait l'erreur de prétendre que Platon en reconnaissait l'excellence, c'est-à-dire la séparation, la perfection et l'éternité (cf. *Métaphysique* A8 990a27-30 et M6, notamment 1080b11-14 et M7), ce que Platon n'a pu faire, tout au plus, que par représentation, à savoir par abstraction, c'est-à-dire au stade intermédiaire tenant dans ce qui du sensible se trouve être mathématisé, alors que, de son côté, un Eudoxe de Cnide défendait la thèse de l'immanence pure et simple de telles Formes, en elles-mêmes mathématiques (cf. ibid. A9 991a9-19 et M5 1079b12-23) – au demeurant, l'existence, au moins passée, de copies archétypales, hautement mathématisées, en l'univers engendré, ne pouvant relever que du cadre de la démiurgie, le démiurge s'étant nécessairement trouvé dans la *khôra* pour créer et pour fournir à l'âme du monde les modèles mathématisés, sur lesquels celle-ci puisse régler son action, notamment son action de reproduction et de conservation (cf. note 582).

ou solides, immobiles ou mues (comme les célestes) ; ce qui fait qu'eux seuls peuvent véritablement constituer l'objet d'une *mathêsis* (appréhension), autrement dit être proprement des *objets d'étude*, des *choses que l'on apprend* (*mathêmata*). On en trouve l'illustration dans le fait que, chez Socrate et Platon, le fait d'apprendre est assimilé au fait de se ressouvenir (*anamimnêiskontai*) et que les seuls cas de réminiscence (*anamnêsis*) exposés dans l'œuvre du second ont trait aux objets de l'arithmétique ou de la géométrie, objets face auxquels, comme le dit Cébès, *s'affirme de la manière la plus claire* (*saphestata*) ce que soutient Socrate, à savoir qu'*apprendre n'est rien d'autre que se souvenir* (*manthanein ouden all'ê anamimnêiskontai*) [115]. Si donc – théorie de la métempsychose mise à part – l'âme individuelle se souvient de ce dont elle a eu la vision parfaite, dans un autre monde, mais qu'elle a oublié, en entrant dans le monde sensible (i.e. en étant incarnée), le monde dont elle est originaire est celui de l'intermédiaire (*to metaxu*) (ou quasi-intermédiaire, dans la mesure où l'intelligible demeure immanent – quoique supérieurement – au domaine qui se trouve renfermer aussi le sensible) entre le monde sensible et le monde des *eidê*, autrement dit un *inter-monde* (ou *quasi-inter-monde*), le monde des *mathêmata*. Cette considération est corroborée par le fait que l'âme humaine est produite par le démiurge, en même temps que le reste du monde sensible, âme et monde pour la production desquels les *mathêmata* demeurent l'instrument indispensable et premier. Toutes choses qui, malgré les apparences, ne contredisent pas le jugement de Socrate, selon lequel *la nature* (*phusis*), *tout entière, est d'une même famille* (*hapasês suggenous*), *et tout sans exception a été appris* (*memathêkuias hapanta*) (avant d'être oublié) *par l'âme* (dès son origine) [116], à savoir, précisément, tout du réel qu'est la nature elle-même, laquelle inclut le monde sensible, dont elle est, avant tout, l'âme même – âme qui

---

(a) A rapprocher d'*Epinomis* 988a-b, quoique, dans cet ouvrage, dont Platon n'est sans doute pas l'auteur, la *mathêsis* paraisse sans limite privative (autrement dit sans manquer de pouvoir saisir quoi que ce soit), relativement à un réel qui s'identifie à l'intelligible et au sensible (ce dernier étant compris comme mathématisé ou mathématisable), et donc sans être réellement lui-même, dans un au delà eidétique : *Quant au Divin* (*theion*), *il sait sans aucun doute que ce qu'il nous enseigne et ce que nous apprenons de lui, c'est précisément cela : le nombre et la numération* (*arithmon te kai arithmein*) *; ce serait, en effet, le comble de l'absurdité que cela fut ignoré du Divin, car alors, comme on dit, il s'ignorerait réellement lui-même, étant mal intentionné envers l'être qui est capable d'apprendre* (*to legomenon gar an ontôs auto hauto agnooi, khalepainon tôi dunamenôi manthanein*), *au lieu de se réjouir avec lui, sans que l'envie s'y mêle, de voir cet être devenu bon par la grâce de Dieu.* Si le Divin n'a pas la connaissance de soi, au sens où il n'a pas la connaissance de ses limites comme étant des limites privatives, par contre, il l'a, au sens où il a la connaissance de ses limites négatives, lesquelles sont constituées par l'ignorance humaine (l'homme étant alors un néant, intrinsèquement à sa propre ignorance), laquelle, spontanément, fait appel à la connaissance, autrement dit se nourrit de ce dont dispose le Divin.

[115] *Phédon* 73a-b et 76a-c (72e-77a) ; cf. *Ménon* 81d-e (80d-86c sq.) et *Théétète* 198a-d (194c-200d). On trouvera un indice qu'il pouvait s'agir là d'une question très en vue, chez les platoniciens, dans le fait qu'Aristote explique la facilité à se rappeler (*eumnêmoneuta*) les objets mathématiques, par le fait qu'ils sont ordonnés entre eux (cf. *De la mémoire et de la réminiscence* 452a1-4).

[116] *Ménon* 81d.

a comme principe immanent le nombre [117] – en conséquence de quoi, *tout ce qui a été appris (à l'origine)* est constitué à la fois des êtres produits par le démiurge (êtres produits mathématiquement et, en cela, mathématiques) et des instruments dont il s'est servi pour cela (les objets mathématiques proprement dits). Il reste qu'il n'est pas question que l'âme humaine ait pu avoir connaissance des *eidê*, connaissance inéluctablement réservée à l'âme du démiurge, laquelle est censée s'être réglée sur la contemplation de ces derniers pour produire les êtres sensibles [118]. Pour autant, si l'on se réfère au livre X des *Lois* [119], on notera que la disposition proprement psychique du réel, qui inclut, entre autres, la mémoire (*mnêmê*), précède sa disposition proprement somatique (longueur, largeur, profondeur), laquelle est seule à nécessiter véritablement – en tout cas prioritairement (le psychique étant assigné au somatique, et non l'inverse) – l'existence des objets mathématiques, et, du reste, seule à nécessiter l'existence de l'âme, entendue, outre comme mouvement inhérent à la production du corps, comme mouvement et harmonie du corps lui-même ; auquel cas, on doit admettre que la mémoire dont il est ici question doit s'entendre comme simple potentialité (*dunamis*) et non comme actualité (*energeia*) – sauf à considérer qu'il s'agirait de l'âme du démiurge, ayant en mémoire les *eidê* et habitant un corps eidétique, échappant à la condition matérielle [120].

---

[117] cf. note 315.

[118] cf. *Timée* 69c sq.

[119] 896c-d – cf. aussi XII 966d-967e et *Timée* 34b-c.

[120] Concernant la question de l'antériorité de l'âme sur le corps (ou sur les éléments), qui court, plus ou moins explicite, du *Phédon* (76c-77d, 91c-92c et 104e-107a) jusqu'au livre X des *Lois*, en passant par le *Phèdre* (245c-246a) et le *Timée*, on remarque que Platon manque de démontrer que l'âme existe, avant toutes choses, c'est-à-dire comme principe et cause, outre du matériau (ne serait-ce qu'indéterminé), de tout mouvement (notamment celui de naissance) – la démonstration étant, d'ailleurs, carrément éludée, puisque rendue inutile, en *Timée*, où l'âme d'un dieu – assurément inengendrée, puisque divine, autrement dit véritable (comme l'implique *Phèdre* 245c rapporté au *Timée*) – se trouve nécessairement – en tant qu'âme accomplie, dont il est dit, en *Lois* 892b, qu'elle est siège *du jugement, de la prévision, de l'intelligence, de l'art et de la loi* (*doxa kai epimeleia kai noûs kai tekhnê kai nomos*) – précéder l'âme du monde, qu'elle engendre – et ce, paradoxalement, s'il est vrai que le propre de toute âme est d'être inengendrée (le paradoxe ne pouvant qu'être tributaire de la dimension purement représentative du récit de Timée) – au rang d'une réalité matérielle (ou quasi immatérielle) (a) ; cette élusion ayant, d'ailleurs, bien pu consister à assumer implicitement l'impossibilité de la démonstration elle-même (cf. note 582 et III 1). Dans *Les Lois*, le dernier ouvrage de Platon, le dilemme est sur le point de surgir entre le principe selon lequel la nature (*phusis*) est bien *le commencement d'existence* (*hê genesis*) *pour les choses originelles* (*ta prôta*) (892c) et le principe (double) selon lequel, d'une part, l'âme *est éminemment de nature* (*diapherontôs phusei*) (autrement dit radicalement de nature, à savoir la nature elle-même en son principe ou sa racine ou sa source) (id.), et selon lequel, d'autre part, il y a *identité réelle* (*tauton on*) *de l'âme* (*psukhên*) *avec le premier commencement d'existence et le premier mouvement de tout ce qui est, a été ou sera* (*kai tên prôtên genesin kai kinêsin tôn te ontôn kai gegonotôn kai esomenôn*), *ainsi que inversement de tout ce qui est le contraire de tous ces états* (*au tôn enantiôn toutois*) (ibid. 896a) (du fait qu'elle met tout en mouvement, notamment *de façon régulière, uniforme, en une seule et même place – ta kata tauta (...) kai hôsautôs kai en tôi autôi* – 898a – *l'âme est l'origine de toutes choses – psukhên genesin hapantôn einai prôtên* – 899c). La non antériorité des éléments sur le mouvement laisse irrésolue la question de savoir ce que le mouvement peut bien mouvoir

originellement, autrement dit quelle peut bien être sa réalité, son mode d'existence, au moment où précisément rien n'est disponible à être mû. La solution sur laquelle se rabattre consiste alors à dire que l'âme est principe de l'art (*tekhnê*) et que, indépendamment d'elle, seuls existent un matériau indéterminé (le mélange des éléments) et un mouvement désordonné (sans finalité) mouvant quelques *traces de leurs propriétés* (*ekhonta hautôn atta*) (*Timée* 53b), quitte, d'ailleurs, à la rigueur, à admettre que ce dernier mouvement est propre à une âme rudimentaire éternellement présente en la *khôra*, avant son propre agencement par le dieu, *khôra* dont le balancement irrégulier et les secousses, semblables à ceux d'un *crible* (*plokanon*), permettent quelque peu aux particules élémentaires diverses et mélangées de se rassembler et de s'agréger, au gré de leur similitude, pour donner ainsi naissance à des ébauches des quatre éléments (cf. ibid. 52e-53b). En conséquence, la constitution mathématique de l'âme, exposée dans le *Timée*, semble être établie, en conformité avec la conservation (i.e. le renouvellement incessant) de l'agencement de l'univers, c'est-à-dire notamment en conformité avec son mouvement harmonieux (cf. *Les Lois* 898a-899b), constitution inévitablement opérée par une âme, selon des principes mathématiques indispensables, dès lors censés lui être inhérents, plutôt que eu égard à ce qu'est réellement une âme – âme que, d'ailleurs, en *Phèdre* 245c-e, Socrate dit être inengendrée et impérissable, et que, en *Phédon* 78b-c, il suppose impérissable ou indispersable, parce qu'incomposée – âme que, au demeurant, il est pour le moins, difficile de connaître, avec assurance, à l'instant même où, d'une part, elle ne se trouve pas pouvoir être mieux définie que comme étant *le mouvement capable de se mouvoir lui-même* (*tên dunamenên autên autên kinein kinêsin*) (*Les Lois* 896a – cf. *Phèdre* ibid.), et où, d'autre part, les sens ne peuvent pas la saisir (cf. ibid. 898d-e). Cette improbabilité de la nature mathématique de l'âme est d'autant plus fondée que l'âme du monde, dont il s'agit, est créée par un être censé être incréé – un dieu censé échapper à toute théogonie – et dont l'âme est donc incréée (sans quoi le problème de l'origine ne serait que repoussé au lieu d'être résolu) (cf. *Phèdre* 246c-d) (sous réserve, précisément, que le dieu en question ne soit qu'un être fictif, un être anthropomorphique, auquel cas, la question est bien de savoir comment l'auteur de cette fiction se représente authentiquement sa propre âme à lui), l'âme du monde étant, quant à elle, produite selon les principes mathématiques inhérents à tout art, principes, à vrai dire, peut-être encore plus inhérents à l'exposé logique de cette production, qu'à la production elle-même (Sur la fiction que pourrait avoir constitué, dans l'esprit même de Platon, le récit démiurgique du *Timée*, voir notamment la note 582). En somme, l'âme du dieu, du fait qu'elle ne procède pas du nombre, ni ne s'identifie à lui, n'a qu'accessoirement affaire aux objets mathématiques et à la constitution mathématique d'une âme, à savoir eu égard à sa fonction démiurgique, dont on admettra facilement qu'elle est momentanée, voire occasionnelle, si ce n'est, comme nous venons de le dire, carrément fictive. Copie de l'âme du monde eidétique, voire de l'âme du dieu, l'âme du monde sensible et intelligible est tributaire de la *khôra* et des objets mathématiques et, à ce titre, une âme imparfaite et imperfectible – ou, plus exactement, indéfiniment perfectible (cf. note 283) (On rapprochera toutes ces considérations du propos d'Aristote, en *De l'âme* I 3 407b13-26 et II 2 414a13-24).

(a) Que l'âme soit dite matérielle doit néanmoins, outre s'entendre en tant qu'affirmation relevant de la fiction démiurgique (laquelle n'est jamais qu'une représentation, y compris donc de l'âme, représentation, par définition, tributaire d'un réceptacle, d'une matière), s'entendre selon la distinction formulée par Aristote entre, d'une part, la *matière prochaine* (*eskhatê hulê*), à savoir la matière déterminée, visible et tangible, que sont les éléments – voire mal déterminée, sous l'espèce de ce que nous nommons le matériau indéterminé, qu'est le mélange des éléments – et dont l'âme n'est pas faite et ne peut pas être faite (étant bien, en cela, incorporelle – *asômatos*), et, d'autre part, la *matière première* (*prôtê hulê*), en quelque sorte plus élémentaire encore que les éléments eux-mêmes, puisque leur étant sous-jacente, voire, en tant qu'indistincte de l'étendue pure (i.e. substantielle), les contenant, tout en leur demeurant extérieure (en quoi, il convient bien

Néanmoins, on pourra objecter que, dans le *Phèdre*, Socrate soutient que l'âme humaine est *quelque chose d'inengendré* (*agenêton*) – *quelque chose qui ne peut pas venir à l'être* (*oute gignesthai dunaton*), dans la mesure où elle est *la source et le principe du mouvement* (*pêgê kai arkhê kinêseôs*), lequel principe ne peut donc qu'avoir, en soi-même, le principe de son propre mouvement, sauf à n'être pas soi-même principe [121] – et qu'elle a cheminé, jadis, en compagnie d'un dieu, en pouvant contempler les *eidê*, contemplation justement principe de la réminiscence ultérieure ; contemplation de tous les *eidê*, antérieure à l'incarnation, qu'il admet aussi dans *Phédon* [122]. Si plusieurs hypothèses concernant la nature de l'âme ont pu être avancées, on comprend néanmoins que Platon ait pu adopter, à l'occasion, la version figurant dans le *Timée*. Il s'agissait alors, pour lui, à la fois, d'attester et de justifier, l'ignorance inéluctable des *eidê*, inéluctabilité qui se serait décidément imposée à lui, au moment même où il tentait de rendre compte de l'univers dans sa totalité, c'est-à-dire, avant tout, à partir de son origine (*arkhê*), laquelle contient primordialement l'*eidos*, autrement dit le modèle – y compris, donc, celui de l'âme. Du reste, il convient aussi de prendre en compte le statut vraisemblablement très particulier du *Timée*, dont le but semble être de rendre compte, de façon purement hypothétique, de l'origine du monde et donc aussi de l'âme. Quoi qu'il en soit, quant au projet du *Timée* et à l'hypothéticalité ou non de son contenu, il est impossible de se ranger à l'interprétation que fait Plutarque de Chéronée, dans son traité *De la création de l'âme d'après le Timée* [123], concernant ce qu'il tient alors pour une simple ambiguité apparente de la part de Platon, ambiguité sans doute nulle part, de prime abord, plus évidente qu'en *Lois* 896c-897d et pourtant bel et bien absente de ce passage lui-même, si on le rapporte au récit de la création de l'âme effectué dans le *Timée* [124] – ce

---

de dire que cette matière – première ou absolue – s'étend plus loin que les éléments, dans la mesure où l'âme, qui est engendrée, n'est pas faite d'eux, notamment afin de pouvoir les tenir, si ce n'est les retenir, unis et agencés, en étant, par conséquent, nécessairement faite de la matière première en question), en quoi, elle est domaine indéterminé (en quantité – i.e. illimité – aussi bien qu'en qualité – i.e. informe) (domaine que, précisément, la création de l'âme est censément destinée à renfermer et soumettre intégralement, en conséquence de quoi, l'âme, ainsi créée, pourra être dite quasi immatérielle, à savoir présente et agissante aux/des confins du matériel, ce qui, néanmoins, laisse posée la question d'une possibilité de l'extension infinie de la matière – notamment indéterminée – par delà l'âme elle-même – autrement dit, par delà le ciel, dont elle est l'enveloppe extérieure – à l'instant où cette dernière se trouverait, en quelque sorte, outrepassée, débordée, par elle, à moins que, justement, l'âme elle-même et en elle-même ne s'assimile à – n'assume intégralement – cette extension, en sa quête indéfinie d'un ailleurs déterminé, parfait et éternel) ; la première matière (*matière prochaine* ou *relative*) étant la *khôra* déterminée, i.e. occupée, la seconde (*matière première* ou *absolue*) étant la *khôra* indéterminée, i.e. inoccupée (ce que, en son extériorité à ce qui l'occupe, elle demeure paradoxalement, même une fois occupée) (voir notes 277 B et 282).

[121] 245c-246a.

[122] cf. ibid. 246a-250d et *Phédon* 75c-d.

[123] 1016a-1017c.

[124] cf. note 281.

que l'on est pourtant, pour le moins, censé faire dès lors que l'on prétend étudier... le *Timée*. Selon Plutarque, il conviendrait, du point de vue même de Platon, de distinguer une âme inengendrée, imparfaite, au mouvement irrégulier et désordonné, éternellement présente extérieurement à la réalité eidétique – âme dont, en effet, nous admettons qu'elle existe, selon Platon (sous réserve de la dimension purement hypothétique de la démiurgie exposée dans le *Timée*, que nous venons d'évoquer et dont nous reparlerons), quoique celui-ci n'en parle jamais explicitement, et que nous nommons *âme rudimentaire* [125], et, d'autre part, une âme engendrée, à savoir parfaite, ordonnée et stable, produite par l'action du démiurge – dont, bien évidemment, nous admettons aussi l'existence, chez Platon, à cette nuance près, cependant, que, contrairement à ce que semble admettre Plutarque, pour qui la puissance de maîtrise et d'ordonnance (conservation) du monde par sa propre âme semble absolue, inaltérable, il est impossible à l'âme produite de demeurer exempte de dissensions internes, autrement dit de demeurer parfaite, et ce, du fait même de son domaine d'existence qui se trouve être aussi son substrat et son matériau : la *khôra* – *khôra* à laquelle est immanente la nécessité (*anagkê*) [126] – sans compter qu'il est possible de carrément considérer que la *khôra* est l'âme imparfaite elle-même et vice-versa, comme l'affirmation selon laquelle la nécessité est en mesure d'être *persuadée* (*pepeismenê*) par le démiurge le laisserait entendre [127] (thèse qui, à vrai dire, si elle était clairement et distinctement

---

[125] Thèse, du reste, soutenue par au moins deux autres médioplatoniciens : Atticus, selon Proclus (cf. *Commentaire sur le Timée*, notamment I 381 26-382 7), et Numénius, selon Porphyre (in Stobée, *Anthologie* I 49) et selon Calcidius (*Commentaire sur le Timée* 297) – point sur lequel nous aurons l'occasion de revenir (en I 2 A).

[126] Nécessité qu'il conviendrait, ici, d'entendre comme subsistant indépendamment des éléments eux-mêmes, dont elle serait la cause du mouvement originaire, étant simplement cette sorte d'indétermination, quant à la direction qu'un corps peut prendre dans le vide (*kenon*), vide que Platon identifiait à la *khôra*, selon Aristote (cf. *Physique* IV 7 214a11-15 et 2 209b11-16) – indétermination relevée par le même Aristote (cf. ibid. 8 214b28-215a18) – et qui, inhérente au mouvement existant – provoqué par le manque de fond constitutif de la *khôra* (à l'opposé d'un mouvement déterminé inhérent au premier moteur que serait une âme cosmique parfaite préexistante, comme le soutient Aristote, en *Traité du ciel* III 2 300b9-25, tout en feignant trouver un telle thèse dans le *Timée*) – ferait que le corps se meut en tous sens – quoique l'on puisse admettre, par ailleurs, que ce manque de fond pourrait bien être inexistant, à l'instant où l'indéterminatiuon directionnelle – tributaire de l'espace inoccupé et, en cela, non dimensionné – impliquerait l'inétendue et l'immobilité totales, sous l'espèce du point, plutôt qu'un lieu de l'étendue et du mouvement en tous sens (cf. II 2 B).

[127] cf. *Timée* 48a. – Et comme pourrait l'impliquer la thèse de Xénocrate – sans doute postérieure à Platon – selon laquelle la Dyade est *l'âme de l'univers* (*psukhêi tou pantos*) (in Stobée, *Eclogae* I 62 – cf. citation complète, en note III de l'*Annexe*) ; citation dont l'authenticité n'est d'ailleurs pas pour être infirmée par le témoignage suivant d'Aristote : *Puisque l'âme semble être à la fois quelque chose qui meut et quelque chose qui connaît, certains, combinant les deux, ont prétendu que l'âme est un nombre qui se meut lui-même* (*epei de kai kinêtikon edokei hê psukhê einai kai gnôristikon houtôs, enioi suneplexan ex amphoin, apophênamenoi tên psukhên arithmon kinounth'eauton*) (*De l'âme* I 2 404b27-29), thèse que s'attache ensuite à réfuter Aristote, en avançant notamment, d'une part, que le mouvement ne peut être que celui d'éléments, auxquels, par définition, l'âme, qui est principe un et unique, ne peut être assimilée, et, d'autre part, qu'une unité spatiale (un point) – et donc un nombre spatial –

soutenue par Plutarque, et sous réserve que, comme nous l'avons évoqué, dans la note 120, la nécessité mentionnée par Platon soit distinguable des quatre éléments présents depuis toujours en la *khôra* – hypothèse plutôt invraisemblable – pourrait infirmer notre réfutation de son interprétation dualiste). Or, c'est bien au gré de cette méprise que Plutarque ne semble pas suffisamment prendre en compte le détail majeur qui tient dans le fait que ces deux âmes n'en font nécessairement qu'une, à rebours de l'hypothèse selon laquelle deux âmes, l'une bonne, l'autre mauvaise, seraient en conflit dans l'univers, car comment l'âme dont il est dit qu'elle est inengendrée, à savoir éternelle, qui plus est, mauvaise, pourra-t-elle demeurer présente, telle qu'en elle-même, autrement dit distincte de toute autre chose, tout en étant sous-jacente à l'âme bonne, dont elle devrait être le substrat ou le constituant (l'élément) ? Il reste qu'il est bien obligé de prendre en compte le détail, au moins sur le mode implicite, voire hypothétique, au moment de devoir expliquer comment il se fait que la faculté de juger faux, de déraisonner, soit présente dans l'univers, autrement dit en l'âme même [128] – qu'elle soit cosmique ou humaine – une fois celle-ci produite : si cette faculté existe bien, c'est tout simplement parce qu'elle relève de l'âme rudimentaire, laquelle est paradoxalement absolument inhérente à l'âme prétendument parfaite [129]. Au demeurant,

---

ne peut être mue, puisqu'étant dépourvue de différences (hormis la position, qu'Aristote pense pouvoir lui attribuer) et de parties (qui seules permettent le contact et donc la possibilité d'être mû et de mouvoir) (cf. 4 408b-409b).

[128] cf. *Les Lois* 896c-897a et *Phédon* 81a, 83b et 84a.

[129] cf. *De la création de l'âme* 1024b ; ce que vient appuyer *Sur la disparition des oracles* 428b4-c6, largement cité en fin de note 7 d*. – Au demeurant, notre interprétation du texte platonicien est étayée, outre par les références données dans la note précédente, par le fait que le dieu *n'admet pas que le plus ancien soit commandé par le plus jeune* (*ou an arkhesthai presbuteron hupo neôterou sunerxas eiasen*) (*Timée* 34c) – affirmation valant, en l'occurrence, pour l'âme relativement au corps, mais dont on admettra aussi que, dans l'hypothèse qui nous intéresserait, elle vaudrait tout autant pour une âme rudimentaire et préexistante, relativement à une âme parfaite, produite par le dieu et qui demeurerait distincte d'elle. Du reste, toujours à l'appui de l'unicité de l'âme et du fait qu'elle n'est en rien substrat, *Phèdre* 246b apporte la précision suivante : *Toute âme* (voire *l'âme tout entière*, selon la plupart des traducteurs autres que Léon Robin) *prend soin de tout ce qui est dépourvu d'âme et, d'autre part, circule dans le ciel* (i.e. l'univers) *entier, en s'y présentant tantôt sous une forme, tantôt sous une autre* (*psukhê pasa pantos epimeleitai tou apsukhou panta de ouranon peripolei, allot'en allois eidesi gignoumenê*) ; dernière mention qui ne signifie pas que l'âme soit visible et changeante (cf. *Phédon* 79a-e et *Les Lois* 898d-e), mais plutôt que le soit l'agencement – quitte à être changement régulier – dont elle est la cause, au sein de l'être qui a, en lui-même, le devenir et dont elle prend soin, en lui attribuant le mouvement régulier et uniforme (cf. *Les Lois* 898a-899b). Ce qui n'empêche pas le paradoxe qu'elle soit qualifiée, tout comme la *khôra*, en *Timée* 51a, d'*espèce invisible* (ibid. 79a-b), le choix de deux synonymes pouvant néanmoins introduire une nuance : *aides eidos*, dans le dernier cas, et, dans l'autre, *anoraton eidos. Aides* peut être aussi traduit par *obscur*. Le choix de ce mot pourrait donc s'expliquer par le fait que, comme le précise, d'ailleurs, le texte du *Phédon*, l'invisibilité en question est, tout au moins, relative à *la nature humaine* (*têi tôn anthrôpôn phusei*), étant, du reste, l'attribut de *ce qui est toujours le même* (*tôn kata tauta ekhontôn*) – formule désignant l'*ontôs on*, qui, *pour nos yeux*, *(est) obscur et enténébré* (*tois ommasi skotôdes kai aides*) (81b) – aussi bien que l'attribut de l'âme, dans le rapport qu'elle entretient avec l'*ontôs on*, autrement dit l'âme censée être en son absolu ; âme qui, d'un autre côté, pour n'avoir tenu rien d'autre pour vrai que le corps, pendant l'existence d'ici-bas, pour n'avoir

on notera – comme nous l'avons déjà fait brièvement – que cette coexistence d'une âme imparfaite et d'une âme parfaite, que semble pouvoir induire le texte de Platon, ne pourrait bien ni plus ni moins que tenir au fait – et donc, en retour, témoigner du fait – que le récit de Timée n'est qu'une hypothèse ou, du moins, une pure représentation, tributaires d'une disposition psychique – y compris, donc, intellectuelle – imparfaite, déficiente, se caractérisant notamment par le manque de connaissance du *vrai* (*alêthês*) et par la sorte de palliatif (pis-aller) que constitue la proposition du *vraisemblable* (*eikôs*), la thèse de la création démiurgique relevant, en effet, d'une disposition à procéder *dans la mesure du possible*, autrement dit, en premier lieu, à s'expliquer le monde et son origine, de manière déficiente, selon une vraisemblance purement humaine (qui n'est autre qu'une vraisemblance de vraisemblance [130]), au gré de quoi, en effet, une vision vraisemblablement parfaite vient se superposer, telle en un palimpseste, à l'expérience d'une réalité psychique authentique confuse (qu'elle est censée faire oublier, à l'instant même où, paradoxalement, elle en témoigne, en ne faisant rien d'autre qu'en affleurer).

Si une âme inengendrée et, du reste, propre à être agencée, ordonnée, a bien déjà contemplé quelque réalité, cette dernière peut-elle être autre que la réalité mathématique ? Socrate n'avait-il pas déclaré, en une formule passablement sibylline, mais qui pouvait tendre à argumenter la thèse d'une réminiscence nécessairement cantonnée à considérer les objets mathématiques : *Sans doute y a-t-il des choses au sujet de cette thèse [de la réminiscence] (huper tou logou), pour la défense desquelles je ne m'acharnerais pas trop* [131] ? Déclaration qui, en effet, pourrait sous-entendre que la réminiscence est inexistante, concernant d'autres objets que les objets mathématiques (dont pourrait faire partie l'être naturel, autrement dit l'être engendré), étant donné l'obscurité des intuitions auxquelles *elle* donne lieu, dans ce cas, comme nous le verrons. Du reste, d'un point de vue strictement formel, plusieurs indices présents dans le texte du *Phèdre* pourraient autoriser à en relativiser le contenu : il s'agit d'un discours long (*makros logos* – terme par lequel, selon Aristote, Antisthène désignait la définition, en son incapacité à saisir l'unité et la totalité de ce qu'elle prétend définir [132]) et sans question-réponse interne, forme pour le moins inhabituelle chez Socrate, et, qui plus est, d'un échange de discours longs entre lui et Lysias, en somme d'un mixte de dialogue et de discours long, discours long dont lui-même se déclare, par ailleurs, incapable, *les longueurs* le rendant *impuissant à dialoguer* (*legetai adunatos*) [133] (à l'inverse d'un Protagoras, habile à utiliser, en alternance,

---

pas été séparée de lui, en état de pureté, à la mort, peut *vraisemblablement* (*eikos*) se trouver être elle-même *un objet de vision* (*horôtai*), autour du sépulcre (cf. 81d). Quant à l'adjectif *anoraton* pour qualifier la *khôra* – à la fois, réceptacle et matériau universels – il a bien tout lieu d'être assigné à ce qui n'est autre que, à la fois, la matière absolue (la *matière première*), absolument indéterminée, et l'espace absolu, à savoir privé de tout contenu, et, de ce fait, paradoxalement, non dimensionné, autrement dit néant.

[130] Sur cette notion, voir notamment *Annexe*, note XI b*****.

[131] *Ménon* 86b.

[132] cf. *Métaphysique* H3 1043b25-32 – cf. N3 1091a5-9 – et *Théétète* 201e-202c.

[133] *Protagoras* 335b-c.

la dialectique et la rhétorique, sur n'importe quel sujet, probablement au gré d'une certaine indifférence à l'égard de la véritable recherche de la vérité, de laquelle la dialectique ne peut être absente [134]), et, du reste, forme que, pourtant, selon Diogène Laërce, Antisthène aurait lui-même utilisée dans ses ouvrages (dans son cas, mais peut-être aussi dans celui de Protagoras, soit afin de pallier ouvertement, autrement dit honnêtement, l'impasse – *aporia* – inhérente à la recherche de la vérité, Socrate composant, d'ailleurs, lui-même hymne et fables – qui, de fait, appartiennent au genre du discours long – à la fin de sa vie, et, surtout, approuvant *ceux qui ont passé longtemps à s'occuper de philosophie – hoi en tais philosophiais polun khronon diatriphantes* – et pour lesquels *il n'importe en rien que soit longue ou brève l'expression qu'ils donnent à leur pensée, à condition seulement qu'ils atteignent le réel – dia makrôn ê brakheôn melei ouden legein, an monon tukhôsi tou ontos* – [135], soit par souci d'une prise en compte asymptotique du réel, lequel n'en finit pas et ne peut pas en finir de livrer la multitude de ses éléments et de ses rapports constitutifs). En outre, dans ce passage du *Phèdre*, comme à son habitude (ceci résultant, d'ailleurs, de l'aporisme mentionné à l'instant), Socrate ne dit rien des *eidê* que l'âme aurait contemplés, en tout cas rien d'aussi évident que ce que manifestent d'eux-mêmes l'objet mathématique et sa formulation (comme le montre, par exemple, le *Ménon*).

B – L'objectivité mathématique :

a – Objet et objet mathématique :

Il reste précisément à bien déterminer ce que recouvre la notion d'objet dans l'expression *objets mathématiques*, laquelle, comme nous l'avons mentionné, peut être considérée comme traduisant d'abord le grec *ta mathêmata*, à savoir littéralement *les objets d'étude ou de connaissance*, autrement dit *les mathématiques*, entendus non comme disciplines de la science ou comme sciences particulières, mais bien comme objets de ces disciplines et de ces sciences, et surtout – si ce n'est exclusivement – comme objets de la discipline et de la science inhérente à ces dernières, à savoir la science mathématique (*mathêmatikê epistêmê*) (la mathématique proprement dite) – laquelle s'avère être l'unique science véritable, c'est-à-dire la science saisissant parfaitement des objets en eux-mêmes parfaits (la science *vraiment vraie*, censée atteindre le *réellement réel* et que cherche à *réaliser* la dialectique demeurant, quant à elle, incessamment recherchée) – une telle assimilation (réduction) à l'objet mathématique proprement dit, qui, de fait, a lieu, étant alors la raison pour laquelle on nomme aussi et surtout les objets en question *ta mathêmatika*.

La définition de l'objet mathématique passe par la définition préalable de l'objet, en tant qu'objet. On distinguera deux façons d'entendre ce terme ; lesquelles ne sont, d'ailleurs, pas sans pouvoir se recouper (possibilité de recoupement, en laquelle tient, au

[134] cf. *Le Sophiste* 217c et 225b.

[135] Pour la citation, *Théétète* 172c-d ; pour le reste, cf. *Vies et doctrines* VI 1 et Phédon 60d sq.

demeurant, toute l'ambivalence du terme lui-même). La première pourra être dite *physique* (ou *somatique*), en ce qu'elle relève directement de la perception sensible, tributaire d'organes sensoriels : est *objet* ce qui est mis devant – *jeté à l'encontre* (*ob-jectum*) *d'* – un observateur, au sens où cela lui est extérieur (constitue un corps distinct du sien) et s'offre, du même coup, à être perçu par lui. La seconde pourra être dite *psychique*, en ce qu'elle relève intégralement d'une disposition interne au sujet, quitte à ce que, comme le pensait Descartes, celle-ci soit partiellement corporelle (dans le cas de l'imagination et de la mémoire) : est *objet* la pure et simple représentation subjective, autrement dit ce qui n'a lieu qu'en pensée – le pensé (*noêma*) qui se trouve *jeté à l'encontre* de ce qui pense (*noeros*). Dans les deux cas, quoique sans doute de manière encore plus évidente dans le premier, l'objet est ce qui est perçu, indifféremment du fait que c'est ce qui s'offre à l'observateur, premièrement, sous le caractère de l'altérité (autrement dit de la séparation ou discontinuité – discontinuité purement phénoménale, toutes les présences sensibles étant contiguës entre elles [136]), deuxièmement, sous le caractère de l'unité (unité interne ou cohésion), et, troisièmement, sous le caractère de la complétude (totalité entière) – complétude, sans quoi cela revêt un caractère qu'il convient de qualifier d'objectivement subjectif, au sens où quelque chose demeure proprement et évidemment *soumis* (*mis sous*), *jeté sous* (*sub-jectum*), *sous-jacent* (*étendu sous – sub-stratum*), autrement dit dissimulé, et, par le fait même, sujet à *supposition* (*hupothesis*), en pensée. Au demeurant, on notera que, si la substance (entendue comme synonyme d'*hupokeimenon* – substrat – et de *hulê* – matière [137]) peut être tenue pour attestée, voire révélée, par ses qualités (intrinsèquement unifiées et formant une totalité entière manifeste), sous lesquelles elle se tient et qu'elle soutient, il n'en reste pas moins qu'elle doit aussi être tenue pour déduite de leur manifestation et, en cela même, distinguée – abstraite – du revêtement qu'elles constituent.

Ainsi comprise, l'objectivité implique une perception, à défaut d'un seul et unique point de vue – impossible – d'une somme de points de vue venant à bout de ce qu'est la manifestation de l'objet en question. Par exemple, un arbre symétrique dont une moitié latérale est cachée par une maison (apparemment cachée, car il pourrait s'agir d'un arbre sectionné verticalement ou au branchage naturellement unilatéral), autrement dit un arbre dont la vision semble gênée par une maison (ou encore, plus simplement, un arbre dont les racines sont enfouies dans le sol – apparemment enfouies, dans la mesure il pourrait s'agir d'un arbre tronçonné à sa base et posé sur le sol – donc un arbre dont la vision est, à vrai dire, toujours gênée par le sol – la présence d'un arbre intégral étant concrètement toujours présupposée, en étant induite de l'expérience), un tel arbre ne constitue pas véritablement un objet, à l'instant où l'on s'en tiendrait à ce qu'il manifeste, d'emblée, lors de la première vision, mais en constitue éventuellement un, au gré d'une succession de visions ultérieures totalisante, accompagnant le déplacement de

[136] Et ne laissant ainsi place, entre elles, qu'à la pseudo-présence de la limite, à savoir de la ligne, prise en sa « largeur », autrement dit au point, absolument inexistant ; au gré de quoi, en réalité, leur contiguïté s'assimile ni plus ni moins qu'à la continuité, quoique, certes, mouvante, instable, au gré du mouvement des présences sensibles elles-mêmes – cf. II 2 B.

[137] cf. infra.

l'observateur ou de l'objet et trouvant son unité, en garantissant ainsi que l'objet offre bien une objectivité intégrale, autrement dit réelle. Certes, la déficience courante de la perception par rapport à ce qui s'offre toujours plus à être perçu – de façon unique et certaine et non pas indéfiniment variable et aléatoire, comme dans le cas de l'imagination – pourrait être tenue pour être la preuve de l'existence séparée (distincte) de l'être (partiellement) perçu, autrement dit pour la preuve qu'il est un être en soi (un être qui ne se réduit pas à sa perception ou représentation, autrement dit au point de vue pris sur lui) ; néanmoins, par ailleurs, cette déficience est comme contrecarrée par le fait qu'elle implique spontanément une sorte de subjectivité objective – une réalité sous-jacente, dissimulée – du côté de l'être (partiellement) perçu, laquelle n'est pas sans induire, en contrepartie, une sorte d'objectivité subjective – dont le contenu est le produit de l'imagination – du côté du spectateur, auquel cas c'est la claire et distincte objectivité qui manque encore [138]. Du reste, les deux déterminations, physique et psychique, de

[138] En effet, il y a deux manières de considérer la non objectivité – ou la subjectivité – d'un être, à savoir son apparition partielle due à sa corporéité (tridimensionnalité), apparition impliquant un point de vue pris sur lui, cherchant ensuite à se compléter, notamment au moyen de l'imagination : 1) L'objet est doué de subjectivité, dans la mesure où il ne se montre pas entièrement, où il tient, en arrière-fond, quelque chose de lui-même, sur quoi repose, de fait, ce qu'il montre de lui-même. Ainsi, la façade avant d'une maison – maison dont on sait qu'elle existe entièrement (réellement), par exemple, du fait de son ombre projetée au sol – ou dont on tient la dénomination comme identique à la désignation d'un être réel – peut être dite reposer sur sa façade arrière, laquelle constitue alors comme l'*hupokeimenon* déterminé bien que non évident – autrement dit *schématiquement* déterminé – de la façade avant, pour ne pas dire de la maison elle-même. On peut alors parler de subjectivité objective, c'est-à-dire de subjectivité dont tout donne objectivement à penser qu'elle existe ; 2) L'objet est doué de subjectivité, dans la mesure où l'observateur, qui adopte inévitablement un point de vue sur lui, en soi partiel, comble ensuite, au moyen de l'imagination, la non apparition de ce qui n'est pas dans son champ de vision. Ainsi, ne voyant qu'une façade de la « maison », pourra-t-il imaginer que cette façade a comme prolongement un bâtiment composé d'un appentis, un bâtiment doté d'une façade arrière d'un style différent de celle de l'avant, etc. ou encore pourra-t-il imaginer qu'elle n'a aucun prolongement, aucun arrière-fond, qu'elle n'est qu'un pan de mur. Dans ce cas, l'objet est comme doué d'une subjectivité transposée, projetée, déléguée. C'est le sujet observateur qui attribue à l'objet un *hupokeimenon* déterminé. On peut alors parler d'objectivité subjective, c'est-à-dire d'objectivité dont rien ne donne objectivement à penser qu'elle existe. En définitive, la question est de savoir si ces deux formes de subjectivité se recoupent. D'une part, il est évident qu'elles le peuvent, qu'elles sont compatibles, qu'elles sont comme deux éléments capables de se confondre réellement (ainsi en est-il, d'ailleurs, concernant l'objet mathématique). Mais, d'autre part, il est aussi évident qu'elles peuvent se dédoubler. Si la façade de la maison n'est qu'un pan de mur, elle donnera éventuellement lieu à l'imagination infondée d'un long bâtiment s'étendant dans son prolongement. Si le pan de mur est sans arrière-fond, on n'est pas fondé objectivement à lui attribuer par l'imagination un prolongement, mais seulement subjectivement, à l'instant où on lui confère indûment une subjectivité objective dont il est dépourvu. Pour autant, il est évident que même le simple pan de mur laisse comme *hupokeimenon* de l'une de ses propres faces, l'autre face ; auquel cas, cette dernière tend à s'approprier comme subjectivité objective (prolongement) la détermination propre à la partie complémentaire du bâtiment, laquelle est ainsi comme quasiment restituée au mur, à l'instant où elle est, d'avance, comme réduite à la face (arrière) du mur. En effet, dans l'absolu, une façade *de* maison demeure une façade *constitutive* d'une maison (ou alors, jamais, une maison ne nous a semblé être une maison, dès lors que nous n'en avons

l'objet ne manquent pas d'offrir une propriété commune : le fait, pour l'objet, de pouvoir être commun à plusieurs sujets (connaissants). En effet, dans la mesure où il est bien *ce qui vient à l'encontre* du sujet (que ce soit extérieurement ou intérieurement à lui), l'objet est susceptible (si ce n'est à même) de s'offrir identiquement à plusieurs sujets ; il est susceptible d'être ce qui s'offre, de façon identique (une et unique), à plusieurs sujets, en tant qu'il est bien censé pouvoir constituer une réalité séparée [139] : ainsi, par exemple, le soleil qui se couche, à l'horizon (ce qui s'offre de l'extérieur), ou la représentation mentale du tétragone régulier (ce qui s'offre de l'intérieur). Au demeurant, ce qui s'offre physiquement pouvant déjà relever de l'objectivité mathématique, au travers de ce que, à la suite de Platon, Aristote nomme les *sensibles communs* (*koina aisthêta*) (i.e. les sensibles s'offrant, de manière à la fois unique et différenciée, à tous les sens) et dont la plupart – sinon tous – sont d'ordre proprement mathématique, tels la figure, la grandeur, le nombre et l'unité [140]. Il reste que cette propriété d'être commun à plusieurs sujets, qui est celle de l'objet, peut demeurer simplement potentielle, du fait du sujet lui-même ; ainsi, par exemple, dans le cas du trouble sensoriel ou dans le cas de l'imagination créatrice.

Dans l'absolu, le terme grec qui dit le mieux « objet » est le participe neutre substantivé *antikeimenon* (*ce qui est situé en face, ce qui est opposé* ; *ce qui s'offre*), terme utilisé pour désigner des choses situées l'une en face de l'autre ou n'existant que relativement l'une à l'autre (par exemple, deux parallèles ou encore le mouvement et la fin [141]), que cela soit ou non sous la forme d'une opposition entre un sujet connaissant et un objet de connaissance [142] ; terme que, à la différence d'Aristote, Platon n'utilise pas, dans ses écrits, mais dont Alexandre d'Aphrodise n'est pas loin de nous laisser entendre qu'il l'utilisait, dans son enseignement oral, en opposition à l'appellation d'*être existant*

---

observé que la façade, et jamais une façade, observée seule, ne nous est apparue pour ce qu'elle est, à savoir le devant d'une maison).

[139] Quoique, dans le cas de la pure représentation subjective, qui ne manque pas d'être celle de l'objet mathématique et dont tout laisse penser qu'elle est bien identique d'un sujet à l'autre, la question de la séparation ne manque pas de se poser, de manière particulièrement délicate – étant, au demeurant, l'une des principales questions abordées dans notre présente étude. Sur l'ensemble de la problématique, lire Maurice Caveing, *Le problème des objets dans la pensée mathématique*, ch. IV, § *L'universalité omnisubjective*, p. 116-120, quoique la thèse d'un domaine mathématique entièrement déspatialisé et assimilé à la régulation produite par le sujet, qui y est défendue, soit discutable.

[140] Les autres étant le mouvement et le repos – cf. *De l'âme* II 6 418a17-20 et III 1 425a14-20 sq., *De la sensation* 437a7-10 et 442b4-21 – où le lisse, le rugueux, l'aigu et l'émoussé sont indûment distingués de la figure – sur cette question, cf. I 1 D – *Des rêves* 458b4-6 et notre commentaire, en III 2. – Ainsi, par exemple, pour qui ne ferait pas usage de la vue, le volume sonore (grandeur) et le relief sonore (figure) d'un tapement (unité) témoignera de l'unité, de la forme et de la grandeur (visibles) de ce sur quoi porte le tapement. Cf. *Théétète* 185a-186c, où ce qui est commun aux sensibles est ce à quoi seule l'âme qui, en elle-même et par elle-même, rapproche et distingue, est en mesure d'avoir accès (cf. note 38).

[141] cf. Aristote, *Métaphysique* B2 996b24, *Catégories* 10 et *Marche des animaux* IV 5.

[142] cf. *Catégories* 10 11b27-31 et *De l'âme* I 1 402b15.

en soi et par soi (*auto kath'auto to on*) [143]. De son côté, le terme disant le mieux « sujet » est le participe neutre substantivé *hupokeimenon* (*ce qui est situé sous* ; *ce qui est soumis* ; et, du même coup, *ce qui supporte*), terme dont il n'existe aucun usage dichotomique, dans l'Antiquité grecque, par opposition à des termes pouvant signifier *objet* [144]. Dans l'œuvre de Platon, le mot *objet*, en son double sens habituel de *vis-à-vis* et de *chose disponible à la préhension* (intellectuelle ou manuelle), est rendu, le plus souvent, outre par tout participe neutre substantivé (ainsi, par exemple, *to noêton* : *l'objet intelligible* ou *l'intelligible*), par les pronoms neutres *touto* (cette chose) ou *ti* (quelque chose) ou encore par les noms communs *pragma* (*chose à laquelle on a affaire*) ou *khrêma* (*chose dont on fait usage*), derniers termes souvent interchangeables [145]. Dans la pensée grecque – notamment telle que la pensée médiévale la conceptualise, sur un point où sa devancière avait plutôt manqué de le faire – la distinction entre *sujet* et *objet*, que nous venons de relever, sous la mention d'*objectivité physique* – à savoir leur relation (opposition) par laquelle l'un est établi comme *conscience* ou *moi* et l'autre comme *chose distincte du moi* et tout entière phénoménale – manque de pertinence, dans la mesure où ce qui est dit *objet* (*objectum*) y offre comme principal caractère celui de la représentation subjective. En cela tient justement la deuxième définition du mot *objet*, qui établit celui-ci comme *psychique.*

L'expression *représentation subjective* renvoie au terme grec *epinoia*, qui dit : *ce qui arrive en pensée*, *ce qui est en pensée*, voire *ce qui n'arrive qu'en pensée*, *ce qui n'est qu'en pensée* – terme (formes verbales et adjectivales comprises) plutôt rarement utilisé par Platon et jamais pour désigner la pensée de l'*eidos* (mais dont on notera, par contre, avec intérêt, d'une part, qu'il utilise la forme verbale *epinoein* pour désigner la pensée du démiurge, au moment au celui-ci *a l'idée de* – *songe à* – produire le temps, si ce n'est, du même coup, le monde sensible lui-même, en son principe [146], et, d'autre part,

---

[143] cf. *Commentaire sur la Métaphysique* 55-56 – témoignage auquel on ajoutera celui d'Hermodore de Syracuse, cité et commenté, infra, en II 1 B.

[144] On trouve, chez Aristote, la formule *ce qui devient, par génération, et cela peut être pris en deux sens : soit le sujet, soit l'opposé* (*ti ho touto ginetai, kai touto ditton, ê gar to hupokeimenon ê to antikeimenon*), l'opposé en question ne l'étant, en l'occurrence, pas du sujet, mais de la forme (*morphê*) qui advient (*ce qui est engendré – ti ginomenon*) – le couple *sujet-opposé* désignant ainsi le substrat ou la matière (serait-elle déterminée), d'un côté, et, de l'autre, la privation (*sterêsis*) – par exemple, *l'homme et l'illettré* ou *l'airain et l'absence de forme* – les deux devenant ou pouvant devenir la forme – *le savant* ou *la statue* (*Physique* I 7 190a10-17 sq.). Il ne s'agit donc pas d'un usage dichotomique, qui exprimerait la distinction entre deux réalités extrinsèques l'une à l'autre.

[145] C'est notamment vrai dans le *Cratyle*, où les deux termes sont, d'ailleurs, fréquemment utilisés. Le lecteur trouvera, en I 1 B b, d'autres précisions sur l'usage de ces deux termes. Pour l'usage de *pragma*, voir aussi notamment *Théétète* 168b, 177e et 197e.

[146] cf. *Timée* 37d. Que la production démiurgique du monde n'ait eu lieu *qu'en imagination, qu'en pensée* (*kat'epinoian monên*) est la façon dont le *Timée* avait été interprété par certains (notamment Speusippe et Xénocrate) ; interprétation que rapporte Proclus, à l'instant de la réfuter, en avançant, à juste titre, que l'*epinoia* de la production devrait impliquer celle du producteur (cf. *Commentaire sur le Timée* II 290 5-10). La réfutation était pleinement justifiée, si les deux successeurs de Platon n'admettaient pas que le producteur n'avait pas été imaginé... par l'auteur Platon. Ce défaut, s'il eût bien lieu, aurait-il relevé de l'ignorance ou du déni ? La première

qu'Alexandre d'Aphrodise semble lui attribuer – sans doute à la lecture d'un commentaire sur la doctrine platonicienne aujourd'hui perdu – il pourrait s'agir du *Peri ideôn* ou du *Peri philosophias* d'Aristote – l'usage de la forme substantive pour désigner l'objet mathématique [147]). Au demeurant, si l'on en croit Ammonius [148], il s'agit d'un terme que semble avoir utilisé, de façon privilégiée, son contemporain et rival Antisthène, notamment à l'occasion de la querelle qui les aurait opposés concernant la nature de l'*eidos* ; lequel aurait été tenu, par le premier (Platon), pour hypothétiquement représentable (*noêton*), par et dans la *noêsis*, tout en demeurant essentiellement distinct d'elle (et, de fait, hors de sa portée), et, par le second (Antisthène), pour inexistant en soi ou, à tout le moins, pour radicalement hors de la portée de la *noêsis* (en fait et en droit), au point même de pouvoir être tenu pour n'exister que sous la forme du pis-aller que constitue le *noêma* (ou *epinoia*) lui-même (à cette occasion, Ammonius, sans doute conformément à Antisthène, aurait même pris l'habitude de renforcer le sens du terme *epinoia*, en lui apposant l'épithète *psila – pure*) [149] – encore qu'il convienne d'admettre (au vu même de ce que nous venons de dire) que cette querelle ait pu ne relever que d'un quiproquo artificiel, résultant de la rivalité entre les deux penseurs, plutôt que d'un différend véritable entre eux, sur le fond [150]. *Epinoia* désigne, en quelque sorte, tout ce qui arrive en pensée, voire toute pensée en tant qu'elle arrive, se présente, autrement dit tout ce que l'on se représente – *se représenter* signifiant, en l'occurrence, *se rendre présent à l'esprit* ou, selon le mot de Heidegger, *porter quelque chose devant soi, avoir quelque chose de*

---

hypothèse est peu probable, dans la mesure où Speusippe et Xénocrate furent sans doute parmi les mieux informés de la doctrine platonicienne authentique. Il reste que, à vrai dire, et à bien lire le *Timée*, l'imagination du producteur n'ait jamais qu'implicite, jamais qu'inductible à partir de son action, seule à être explicitement imaginée, sur le mode indéniablement anthropomorphique.

[147] cf. *Commentaire sur la Métaphysique* 52 16, cité en I 1 A a. – Usage qui pourrait aussi avoir eu cours chez les Stoïciens (cf. Proclus, *Commentaires sur le premier livre des Eléments – Définition I*, p. 80).

[148] *Antisthène soutenait que les genres et les espèces n'ont d'existence qu'en la pure représentation* (que purement mentale) (*Antisthenês elege ta genê kai ta eidê en psilais epinoias einai*) (Ammonius, *Commentaire sur l'Isagoge de Porphyre*, éd. Busse, 40 6-7). Ce que confirme Jean Tzetzès, qui, selon Aldo Brancacci, *lisait encore, à son époque* (XII[e] siècle), *des textes d'Antisthène* (*Antisthène, le discours propre*, ch. VI, note 21, p. 160) : *Antisthène soutient que les Formes sont de purs concepts* (*Psilas ennoias (...) phêsi [tas ideas] ho Antisthenês*) (*Chiliades* VII 605). Et ce que Brancacci n'a donc pas tort de rendre par *pensée* ou *concept dans les âmes* (*noêma en psukhais*) (cf. ibid. p. 166-167), en extrayant cette formule d'un passage du *Parménide* (132b), qui, comme nous le verrons en III 1, se rapporte très probablement à Antisthène.

[149] cf. Aldo Brancacci, ibid., p. 159-161.

[150] cf. infra, III 1. – Brancacci note que *la négation de la subsistance objective des Idées dépend, selon Antisthène, d'une constatation : dans leur cas, l'existence d'un référent objectif est exclue* (ibid., p. 170) ; or, selon nous, l'existence de ce référent est exclue aussi chez Platon, pour qui l'*eidos* demeure inconnu, nonobstant donc qu'elle n'est exclue qu'en ce qu'il s'agit d'une *réelle réalité* qui n'est pas un objet pour nous (autrement dit, pour reprendre une formule que nous avons déjà utilisée, qui n'est pas *objectivement objective*).

présent à soi en tant que sujet, en le retournant à soi : re-praesentare [151], étant bien entendu qu'on ne peut pas avoir quelque chose de présent à soi, sans l'avoir pour soi, autrement dit étant bien entendu que toute pensée véritable est pensée *pour* le sujet pensant, autrement dit encore, précisément, représentation – représentation que, du reste, ne manque pas de pouvoir être le moi lui-même (quoiqu'il ne puisse alors s'agir paradoxalement que d'une représentation se fourvoyant à être, pour reprendre le mot de Pascal, celle *abstraite*, de *la substance de l'âme et* [de] *quelques qualités qui y fussent* [152]).

Si on admet que la représentation est bien celle d'un être existant en soi, à savoir séparément (en face) d'elle, elle en est alors la copie et on a affaire à deux objets (*antikeimena*), dont l'objectivité est purement réciproque (i.e. relève purement et simplement de leur situation de vis-à-vis) et n'a pourtant lieu qu'au gré – que du point de vue – d'un tiers, un sujet qui en est, outre l'unique témoin, comme l'unique cause véritable, étant seul à pouvoir établir (identifier), à la fois, leur séparation et leur similitude (autrement dit à pouvoir, à la fois, les distinguer et les identifier) (Notons, au passage, que l'objectivité, ainsi comprise, au sens d'interobjectivité, s'étend à toute coprésence de deux êtres distincts mais pas nécessairement semblables, rapportés l'un à l'autre par un tiers : ainsi l'arbre et la maison qui se font face et dont aucun des deux ne peut être dit représentation de l'autre, se déterminent réciproquement comme objets, au gré d'un observateur distinct d'eux). Une telle dimension (ou essence) subjective de l'objet annule, de fait, a priori, la distinction moderne entre le sujet et l'objet, censée établir leurs existences séparées, quoique interdépendantes (notamment celle du second), dans la mesure où est alors admis, de façon sous-jacente à toute perception (ou représentation), que ce qui est réellement ou en soi, c'est-à-dire indépendamment même de toute représentation, et que l'on devrait pouvoir considérer comme étant seul à pouvoir être rencontré, autrement dit à pouvoir être tenu pour objet, est un être *constant* (ainsi pourra même être dite réalité constante la coprésence ou le vis-à-vis de deux êtres, autrement dit un couple), c'est-à-dire un être qui se tient en permanence (rassemblé) en lui-même, plutôt qu'un être *obstant*, c'est-à-dire un être qui se tient – d'ailleurs, intrinsèquement ou extrinsèquement (i.e. essentiellement ou accidentellement – ce dont, à vrai dire, il est impossible de décider) – (orienté) vers un autre (selon la distinction effectuée par Heidegger entre *das Ständige* et *das Gegenständige* [153]) (dernière disposition qui doit être aussi celle du sujet lui-même, pour que lui soit destiné l'objet principal, à savoir, l'être dont l'objectivité se trouve déterminer, de fait, son orientation – que celle-ci préexiste ou non à l'objet) [154]. En somme, rien ne permet d'établir que ce qui nous

---

[151] *Etwas vor sich bringen und vor sich haben, etwas auf sich als das Subjekt zu, auf sich zurück, präsent haben : re-praesentare* (*Die Frage nach dem Ding – Qu'est-ce qu'une chose ?* B II IV b).

[152] *Pensées* 688 – cf. *Alcibiade* 129b-130d.

[153] *Ce qu'est et comment se détermine la phusis*, p. 189.

[154] Un passage du séminaire de Heidegger sur Héraclite peut aider à mieux comprendre le sens originel – et exclusif, au moins jusqu'à Descartes – des termes *objet* et *sujet* : Heidegger : *Prenons, par exemple, l'énoncé : ce verre est rempli. Quelque chose est ici énoncé sur ce qui est là, mais la relation à un moi n'est pas pensée. Si cette relation vient à faire partie du thème pour la pensée, pour le moi, alors ce qui est là devient ce qui est en face, c'est-à-dire un objet. En grec, il n'y a pas d'objets* (autrement dit, pas

d'existentialité). *Que veut dire « objet » au Moyen-âge* (i.e. au moment où le mot fait son apparition) *? Qu'est-ce que cela veut dire littéralement ?* – Participant : *Ce qui est jeté à l'encontre.* (a) – H : *(...) Que veut dire au Moyen-âge* (id.) *« subjectum » ? Qu'est-ce que cela signifie littéralement ?* – P : *Ce qui est jeté dessous.* – H : *Pour la pensée du Moyen-âge, le verre est un subjectum, qui est la traduction de « hupokeimenon »* (substrat, sujet). *« Objectum », en revanche, signifie au Moyen-âge simplement le représenté. Une montagne d'or est un objet. Dans ce cas, donc, l'objet est justement ce qui n'est pas objectif. C'est le subjectif* (*Héraclite – séminaire du semestre d'hiver 1966-1967* – VII ; cf. *Qu'est-ce qu'une chose ?* B I IV f 2). Penser quelque chose, autrement dit se représenter quelque chose (qu'il s'agisse, par exemple, d'une montagne d'or, improbable, ou de la montagne de granit dressée devant moi et que je perçois par les sens, sous la forme d'une image), c'est trouver jeté (on pourrait dire trouver *objecté*) ou présenté à soi-même ce qui n'est pas réellement, ce qui n'est pas en soi et pour soi, mais seulement pour un autre et dans un autre, à savoir pour le moi et dans le moi : l'*objectum*. Ainsi, pour Duns Scot, le concept n'est rien d'autre que son propre objet, autrement dit il n'y a, pour la pensée (le fait de concevoir), rien d'autre que ce qui est conçu, en tant que cela est conçu – d'où, chez lui, la notion de l'*esse objective* (l'être objectivement), qui déborde la simple notion de l'*esse objectivum* (l'être objectif), dans la mesure où elle suppose l'autosubsistance de l'objet (son extériorité à l'intellection). Quant au *subjectum*, il est ce qui est jeté (mis) dessous ses propres qualités (que détermine la science, qui est représentation), et, du même coup, ce qui les supporte (*substratum*) – voire ce qui, en son individualité, se tient dessous elles (*substantia*), qu'elles soient accidentelles ou même essentielles – par exemple, dans le cas du verre, ce qui se tient dessous la forme particulière, la grandeur, etc. mais aussi dessous la cavité, l'imperméabilité, etc. Dans cette perspective, l'objet, si on admet son existence, autrement dit sa manifestation – en soi relative à ce à quoi elle se manifeste, c'est-à-dire au sujet pensant (lequel *subjectum* se tient sous ses propres facultés de représentations et ses représentations elles-mêmes) – ne peut qu'être objet de pensée, c'est-à-dire ne peut qu'être à la fois dans et pour la pensée, précisément sans que jamais ne puisse être véritablement garantie son existence d'être en soi ou d'être réel (*esse reale*) – censée être présente en amont de la représentation – au sens où cette existence aurait paradoxalement à être celle d'une manifestation (évidence) séparée de la pensée (i.e. séparée de ce relativement à quoi elle est manifestation) (être en soi que les scolastiques nommaient encore *esse naturae* (*être de nature*), au départ de l'*esse intentionale* (*être intentionnel*), c'est-à-dire au départ du fait d'être connu ou représenté, sous l'espèce de l'*esse intelligibile* (qui est aussi *esse objectivum*, selon Duns Scot), c'est-à-dire sous l'espèce du concept lui-même (b)). Au demeurant, que la pensée soit en mesure de tester l'existence séparée, au moyen de rapports (*logoi, sullogismoi*), effectués à partir des données sensibles, n'empêche pas que l'existence séparée et transcendante de l'être en soi (l'être réel) manque d'être établie, suivant la même méthode, laquelle lui est antinomique. Par exemple, si le fait que la montagne que je vois dressée devant moi et éprouvée par un feu intense – lequel me chauffe simultanément le corps (ce qui est censé prouver l'existence du feu lui-même, en tant que distincte de la mienne et de celle de la montagne, voire, du même coup, aussi celle de la montagne et la mienne) – ne fond pas, m'indique bien qu'elle n'est pas en or (mais éventuellement en granit), et si le fait que je n'ai encore jamais vu ni entendu parler d'une montagne qui fonde sous l'action du feu, m'indique bien qu'il n'existe probablement pas de montagne en or, il reste pourtant que le tas d'or en soi est censé ne pas s'altérer – ne pas fondre, ne pas se répandre, etc. – sans quoi il n'est plus un être en soi, c'est-à-dire notamment un être inconditionné.

(a) Le fait d'être *jeté à l'encontre* a pour propriété majeure l'inéluctabilité. L'objet, c'est ce que l'on ne peut pas éviter, contourner, prédéterminer, filtrer, mais qui s'impose, d'emblée, tel quel. Et pour cause, puisqu'il s'agit de toute pensée, dont le propre est qu'elle nous arrive, y compris lorsqu'elle s'inscrit comme terme d'une démarche de recherche, d'attention, d'attente ou de désir.

(b) L'*esse* – i.e. le fait d'être – étant toujours, pour les médiévaux, ce qui actualise une essence (*essentia*, *quidditas* – *ousia*) ou une forme ; au gré de quoi, il y a toujours un étant (*ens* – *on*) immanent à l'*esse*. L'*esse naturae* (ou *esse reale*) recouvre ce que Antonius Trombetta nomme, au XV^e^ siècle, dans une optique scotiste, la *double réalité* (*realitas duplex*) : l'objective et la subjective. *La réalité objective* (*realitas objectiva*) *est ce qui, de par sa nature* (*ex natura rei*), *peut être objet de l'intellect* (*potest esse objectum intellectus*), *et, de par sa nature, terminer l'acte de l'intellect* (*terminare actum intelligendi*). *La réalité subjective* (*realitas subjectiva*) *est ce qui, de par sa nature, est dans un suppôt ou un individu existant* (*in supposito vel individuo existente*) (*In tractacum formalitatum secundum Scoti sententiam*, art. 2, sec. pars., p. 8 – cit. in J.-F. Courtine, *La doctrine cartésienne de l'idée et ses sources scolastiques*, in *Lire Descartes aujourd'hui*, p. 11). La réalité objective demeure indépendante de l'intellect, dont, du même coup, elle peut terminer l'acte (l'intellection), en lui fournissant les déterminations intelligibles (conceptuelles), qui ne sont autres que ses propres déterminations abstraites, autrement dit représentées. Il reste que, pas plus que ces déterminations, l'existence en soi (i.e. le fait d'être) (*esse*), qui est absolument inhérente à la réalité subjective *, ne peut être évidemment présente au sujet pensant, ailleurs qu'en sa propre pensée, pour ne pas dire ailleurs qu'en lui-même. En conséquence, le critère qui devrait permettre de distinguer la réalité réellement extérieure au sujet pensant et celle qui ne lui est qu'intérieure (imaginations, souvenirs – toujours quelque peu déformants – rêves et autres idées factices) pourrait être celui-là même qui permettait à Descartes de distinguer l'état de veille et l'état de rêve : le hiatus entre la continuité du vécu véritable et la discontinuité des vécus purement représentés (cf. fin de la *Sixième Méditation* et note 155 b*)... avec, néanmoins, à la clé – pour que soit surmonté le fait que, dans le premier cas comme dans le second, la mémoire (faillible, déformante) est requise – la réalité subjective, qui ne peut être objectivée, autrement que sous la forme du *je pense, donc je suis (une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser)* (*Discours de la méthode* IV AT 32-33)... et qui est, en effet, une réalité simple et, à ce titre, immuable, perpétuelle, indéformable.

* Réalité que Trombetta aurait pu, sinon dû, dire être le *suppôt* lui-même – autrement dit, l'être subsistant, la réalité substantielle – plutôt qu'être simplement présente *en* celui-ci, si ce n'était pas qu'il procédait pertinemment, ici, à la distinction, que rappellera Heidegger, entre *l'être constant* (*das Ständige*), l'être qui se tient en lui-même, et *l'être obstant* (*das Gegenständige*), l'être qui se tient à l'encontre d'un autre (cf. *Ce qu'est et comment se détermine la phusis*, p. 189), cet être obstant coïncidant alors avec la réalité objective, et les deux réalités – objectives et subjectives – s'unifiant, en amont, en la réalité subjective proprement dite, qui a, d'emblée, en elle, toutes les déterminations susceptibles de s'objectiver – autrement dit toute faculté d'être réalité objective, pour un sujet, y compris pour celui qui lui est immanent ou sous-jacent (cette faculté ne s'actualisant que par l'entremise du corps, y compris pour le sujet immanent, si on admet qu'il ne se pense, autrement dit ne s'objective, qu'au moyen du cerveau) – toutes les déterminations, y compris celle de l'*esse* (*to einai*), autrement dit, celle du fait qu'il y ait quelque chose... à penser, et non pas rien (quoique, à vrai dire, qu'est ce que l'*esse* pur peut bien être de pensable ? Pour qu'il le soit, ne faut-il pas, à la suite de ce que pourrait bien avoir fait Platon, l'assimiler au *pur agir* – *to energein katharon* – la pure origine – quitte à ce qu'il y ait, en cela, un certain paradoxe ? – cf. II 2 A), et y compris encore, au demeurant, celle selon laquelle ce quelque chose est soit interne au sujet pensant (i.e. à la pensée elle-même) (auquel cas, il convient de distinguer l'objectivité du pensé – *je suis une substance dont toute l'essence n'est que de penser* – cf. infra – et la subjectivité de l'impensé, cette dernière étant fondamentalement identifiable au sujet pensant proprement dit ou encore au support mental absolument indéterminé, tous deux ayant en propre d'être non réfléchis), soit externe à ce même sujet – *j'ai des cheveux (je suis chevelu)* – cette double détermination demeurant, quant à elle, paradoxalement, plutôt subsidiaire, bien qu'il s'agisse d'une détermination supplémentaire et majeure de l'être pensable.

apparaît objet soit, avant tout, lui-même, en lui-même. Cette conception traditionnelle, réfractaire à tenir pour extérieur, ou plus exactement pour séparé, ce qui nous est simplement intérieur ou inhérent – à savoir, la représentation – (et qui tend, d'ailleurs, à perdurer, tout en se renouvelant, chez Descartes et Kant) consiste, en effet, à admettre que l'objet, comme tel, n'existe que dans la pensée, à l'instant où est ignoré s'il est un mode accidentel (occasionnel) de l'être réel – i.e. de l'être en soi, *constant*, séparé de la pensée – autrement dit si un être réel lui correspond, quant à l'essence, voire quant à l'existence (l'objet de pensée n'étant et ne pouvant être rien d'autre que le *noêma*, en soi production noétique, si ce n'est simple représentation supposée du réel – représentation, d'une part, au sens réflexif déjà mentionné – le réel se représentant alors lui-même, bien que non assurément, mais simplement hypothétiquement, à savoir comme réel hypothétique, la représentation simulant paradoxalement, faute de mieux, sa propre représentativité et la présence d'un être réel offert à la perception – ainsi, par exemple, la représentation d'une planète de la taille du système solaire me venant à l'esprit, il se peut que cette représentation soit celle d'un être réel, c'est-à-dire séparé – mais aussi, d'autre part, au sens itératif de *copie*, *reflet*, voire, dérivant, comme le premier, de la forme verbale pronominale, au sens de *souvenir* ou *réminiscence*) [155]. La question qui reste

[155] cf. III – En complément de ce renvoi, mentionnons que Husserl, cherchant à se défaire du reproche de platoniser qui lui était fait, prétend réfuter l'affirmation selon laquelle l'existence d'un objet de pensée ne peut pas s'identifier à l'existence d'un être en soi, en définissant l'objet *comme un quelque chose quelconque*, pouvant s'offrir, *par exemple, comme sujet d'un énoncé vrai* (par ex. *Pierre est son frère*), le champ du jugement pouvant, du reste, être transféré dans celui de l'intuition, intuition dont la nature donatrice et originaire s'impose (cf. *Idées directrices pour une phénoménologie* I, 2 § 22). Il reste que, selon Husserl lui-même, cet objet ne s'identifie pas à l'essence (qu'il nomme encore *eidos*), laquelle est l'invariant résultant de la variation imaginaire opérée sur l'objet lui-même : si Pierre n'est ni frère, ni fils unique, donc il n'est pas être humain, voire être vivant (le nom de Pierre pouvant éventuellement être celui d'un animal, lequel a bien comme propriété la filiation) ; donc *être vivant*, voire *être vivant inengendré*, est ce qu'est réellement (irréductiblement) Pierre. Pour autant, en considérant l'objet d'intuition comme pure et simple qualité, abstraite du monde sensible et, en retour, applicable (vérifiable) en lui (Pierre est *frère* ; Pierre, cet homme-ci, est *frère* de cet homme-là), Husserl ne le considère pas comme une réalité, encore moins comme une réalité parfaite (i.e. en soi, par soi et évidente), mais bien comme une abstraction, dont on ne voit pas comment elle ne serait pas tributaire de l'imperfection de son origine (le monde sensible et l'âme humaine), ceci allant jusqu'à valoir pour l'essence elle-même (la fraternité, la vie), qui est sous-jacente à l'objet et est elle-même objet d'intuition. Ainsi, qu'est-ce qu'un être vivant, s'il vient à mourir ? La mort lui est-elle intrinsèque ou extrinsèque ? Si elle lui est intrinsèque – à titre de potentialité, voire de lente actualisation – est-il réellement (notamment pleinement) vivant ? Si elle lui est extrinsèque et vient l'affecter, est-il un être réel (éternel), c'est-à-dire un être en soi et par soi ? Comme le relève Socrate, *quant à la dénomination de « vivant immortel »* (*athanaton zôion*), *d'aucune façon raisonnable on n'en a rendu raison* (*oud'ex henos logou lelogismenou*) *; mais, sans l'avoir vu et sans nous en être fait une conception convenable* (*oute idontes oute hikanôs noêsantes*), *nous nous représentons* (*plattomen* – façonnons) *le dieu comme vivant immortel* (*Phèdre* 246c). Au terme de cet examen de la position husserlienne, la question demeure inéluctable qui est la suivante : ce que l'on appelle objet de pensée, est-ce un être dont l'objectivité procède d'une existence séparée, à savoir est-ce d'abord et avant tout un *être constant* (un être en soi ou réel), séparé de la pensée ? Ou encore : un être réel est-il réellement (notamment pleinement) pensable, est-il réellement (notamment pleinement) un objet potentiel pour la pensée ? Reste l'expédient : l'être réel n'est pensable que sous la forme pure et simple de son objectivité (occasionnelle), avec laquelle il se trouve, en fait, coïncider absolument (faute de

pouvoir en juger autrement), l'objet n'étant alors qu'une pure conception ou représentation. Ce qui n'est pas sans rappeler, outre la position d'Husserl déjà mentionnée, celle de Kant. Chez ce dernier, l'objet (*das Object*) est tributaire des conditions de son objectivité (a), lesquelles ne sont pas tant essentiellement la coprésence de deux vis-à-vis (auquel cas, d'ailleurs, il serait indifférent que l'un des deux, au moins, soit pensant ou non), qu'elles ne sont immanentes à la sensibilité et à l'entendement (*der Verstand* – l'intellect) du sujet (pensant) censé être en vis-à-vis de l'objet, en tant qu'elles sont formes a priori de la connaissance : d'une part, formes de la sensibilité ou intuitions pures (espace et temps), d'autre part, formes de l'unité de la synthèse pure applicable au divers de l'intuition empirique, ce dernier constituant l'objet non unifié ou non déterminé (*der Gegenstand*) ou phénomène (*die Erscheinung*) (le *Gegenstand* n'étant néanmoins pas réductible au phénomène, autrement dit à l'intuition empirique, dans la mesure où, en tant que *donné – ce qui est posé à l'encontre de* – il présuppose sa propre existence de *chose en soi – Ding an sich*) – ces secondes formes étant les concepts de l'entendement, concepts purs (i.e. non mêlés à un élément empirique) et transcendantaux (i.e. rendant possible les concepts empiriques, en eux-mêmes représentations médiates – *mittelbare Vorstellungen* – de l'objet de l'intuition – le *Gegenstand* – et pourtant seules représentations en lesquelles consiste la connaissance déterminée ou objective – *die Kenntnis*) (concepts purs que sont les catégories : unité, pluralité, totalité, etc.) – ces deux genres de formes a priori ayant en commun de s'appliquer à la *matière* du phénomène, à savoir la sensation, laquelle n'est donnée (révélée) qu'a posteriori, ne pouvant qu'être déduite de l'intuition empirique (l'intuition sensible appliquée à un objet – *Gegenstand*). En somme, le *Gegenstand* demeure inconnaissable (*unerkennbar*) (demeure purement et simplement intuition empirique), autrement que sous la forme de l'*Object*, lequel est le phénomène dans son rapport à l'entendement, autrement dit subsumé sous un concept (ou plusieurs concepts), mais sans que, pour autant, à l'arrivée, la connaissance puisse être autre chose qu'une conformation du donné au sujet qui reçoit, au gré de quoi est bien délaissé ce qu'il convient d'appeler le versant nouménal du phénomène (i.e. la chose en soi) (b). L'*Object* est le *Gegenstand* se montrant de façon connaturelle à l'intellect humain, en lequel il demeure *représenté* (i.e. présent), *comme objet de l'expérience, dans l'enchaînement universel des phénomènes* (*als Gegenstand der Erfahrung im durchgängigen Zusammenhange der Erscheinungen (...) vorgestellt*), *et non d'après ce qu'il peut être indépendamment de sa relation à une expérience possible, et par conséquent aux sens en général, c'est-à-dire comme objet de l'entendement pur* (*als Gegenstand des reinen Verstandes*). *En effet, cela nous demeurera toujours inconnu, même à tel point que nous ne savons pas non plus si une telle connaissance transcendantale (extraordinaire) est jamais possible, du moins en tant que connaissance qui est soumise à nos catégories ordinaires* (*Critique de la Raison pure – Analytique des principes*, ch. 3, TP 230-231). Quant aux idées (*Ideen*), justement, étant les produits de la raison (*die Vernunft*) visant l'inconditionné (l'absolu, l'être en soi), elles ne peuvent pas être assimilées aux *eidê* platoniciens, pour au moins deux raisons. D'une part, elles sont, comme le dit Kant lui-même, des *concepts [purs et transcendantaux] de l'entendement affranchis par la raison des restrictions inévitables d'une expérience possible* (ibid. *Des raisonnements dialectiques de la Raison pure*, ch. 2, 1ère sec., TP 328), *concepts*, du même coup, *problématiques*, c'est-à-dire concepts ayant pour tout contenu une alternative (ou antinomie), tributaire du champ non empirique de leur extension : par exemple, de *totalité*, telle qu'elle s'offre à la connaissance, la *substance composée* en vient à être tenue pour un être, soit composé d'éléments simples, soit divisible à l'infini, autant dire pour un être qui est, à la fois, l'un et l'autre. D'autre part, elles sont les formes du raisonnement censées déterminer celui-ci à se rapporter aux *noumènes* (*Numene*) – c'est-à-dire à ce qui n'est que pensable et non connaissable, dans la mesure ou cela n'est représentable en aucun phénomène (*Numen* étant la transcription du terme grec *nooumenon*, que Kant trouve chez Platon, qui, en *Timée* 51d, parle des *eidê* comme *ne pouvant être perçus que par l'intellect – nooumena monon* – cf. *Phèdre* 247c – et dont il use, à son tour, pour désigner les êtres en soi, qu'il suppose donc être intelligibles, qui plus est, être uniquement, autrement dit intégralement, intelligibles – cf. note 551) – et sont, du même

coup, les formes du raisonnement censées déterminer celui-ci à permettre l'intuition (intellectuelle) de ces noumènes, lesquels, en définitive, se ramènent inéluctablement à n'être ni plus ni moins que des *noêta* ou *noêmata*, qui plus est, vides, à savoir des représentations négatives d'êtres auxquels ne peut correspondre aucune intuition (sensible ou intellectuelle), auxquels ne peut être mêlé aucun élément empirique (d'une expérience sensible ou intellectuelle), et donc en rien des représentations constitutives de la science, mais simplement limitatives de l'extension abusive de l'intellect vers un domaine qui lui demeure étranger : le réel en soi. *Si on admet comme donné un objet d'une intuition non sensible, on peut le représenter assurément par tous les prédicats qui sont déjà dans cette supposition « que rien de ce qui appartient à l'intuition sensible ne lui convient », que, par suite, il n'est pas étendu, qu'il n'est pas dans l'espace, que sa durée est en dehors du temps et qu'il ne peut y avoir en lui de changement (succesion de déterminations dans le temps) et ainsi de suite. Mais ce n'est pourtant point posséder une véritable connaissance* (*kein eigentliches Erkenntniß*) *que de montrer simplement ce que n'est pas l'intuition de l'objet* (*Object*), *sans pouvoir dire ce qu'elle contient* (ibid. *Analytique des concepts*, ch. 2, 2ème sec., § 23, TP 126-127). En conséquence, les *Ideen* peuvent être plutôt assimilées aux conditions de la vision des *eidê* (êtres en soi) – conditions en elles-mêmes contradictoires (autrement dit pseudo-conditions, impliquant les antinomies de la raison, entre autres celle déjà mentionnée, inhérente à l'idée de *monde*), car elles signifient *condition de l'inconditionné*, en quoi elles signifient simplement le retrait inéluctable de l'intellect par rapport à ce qu'il lui faudrait approcher et atteindre (l'inconditionné étant, au demeurant, à la fois la totalité des conditions et l'élément premier, principe et cause de toutes les conditions) – c'est-à-dire qu'elles peuvent être assimilées à la prévision (*pronoia*) aveuglée des propriétés fondamentales des *eidê* (communes à tous ceux-ci), autrement dit assimilées à leurs propriétés fondamentales obscurément prévues (et non pas clairement prévues, et encore moins carrément vues, sans quoi, elles ne seraient pas inconnaissables, aporétiques, mais seraient identifiées – pensées indifféremment – soit – au stade de la prévision – à l'aptitude de l'intellect à atteindre l'être en soi, soit – au stade de la vision proprement dite – aux *eidê* eux-mêmes). Ainsi, en contrepartie du domaine du conditionné et de l'indéterminé (ou mal déterminé), auquel s'applique la connaissance humaine, l'*ontôs on* (le réellement réel) ne peut, en effet, qu'être *cru* (*piston*) – d'une croyance rationnelle – qui plus est, cru comme étant un tout achevé (monde), vivant (âme), immuable (éternité) et spontané (liberté), sans quoi il se réduirait à n'être que la réalité sensible, porteuse d'incomplétude, de mort, d'altération et d'aliénation – réalité sensible dont, précisément, ne se distingue pas (ne s'abstrait pas) absolument la seule réalité intelligible avérée, le *noêma* lui-même.

(a) L'objet s'entend ici comme étant le *connu* (*das Gekannte*) et non pas seulement le *pensé* (*das Gedachte*) ; c'est-à-dire comme étant le pensé coïncidant, à la fois, avec l'intuition empirique et avec les formes a priori de la connaissance, bien qu'il convienne d'admettre, d'ailleurs plutôt à l'encontre de Kant, que la forme de la pensée pure, qu'est le concept transcendantal (catégorie), est en mesure d'être pensée et d'être considérée comme représentation (*Vorstellung*), c'est-à-dire de constituer un *donné* pour le sujet, une détermination de l'esprit (*das Gemüt*), pour tout dire en mesure d'être objet. Or, pour autant, précisément, cet objet pourra-t-il être dit connu, à savoir connu nécessairement au gré des conditions de la connaissance, dont il se trouve être l'une ? Ce qui est une façon de se demander si les catégories ne sont rien d'autre que des concepts empiriques, par définition, tributaires de phénomènes, si elles ne sont pas reléguables au rang de l'intuition empirique, ou, à défaut, si elles ne sont pas des intuitions pures a priori, à l'instar de l'espace et du temps, dont elles constitueraient la détermination essentielle (un peu à la manière dont Descartes avait compris les principes et règles de sa physico-mathématique). En effet, on doit bien admettre que les conditions subjectives de la pensée – intuitions pures et catégories – constituent, en elles-mêmes, des objets, d'une part, dans la mesure même où elles sont pensées (représentées), et, d'autre part, dans la mesure où elles constituent les conditions de la possibilité

de la connaissance des objets (au sens strict d'objets connaissables), conditions inhérentes aux objets eux-mêmes (fût-ce, précisément, les objets non empiriques que sont les objets mathématiques purs) et, en cela même, objectives, à savoir, du fait même de leur communauté à tous les objets, rétroactivement avérées (distinguées, objectivées), comme étant les formes a priori de la connaissance, mais tout en demeurant, pour autant, du même coup, formes inconnaissables (non subsumables sous elles-mêmes). Si l'objet peut n'être pas tributaire des conditions de sa connaissance, dans la mesure même où il est, en soi (ou de fait – ce qui revient, ici, au même), inconnaissable, par contre, il se trouve immanquablement tributaire des conditions de son objectivité, y compris donc s'il est le concept pur non-discursif (l'intuition pure) ou le concept pur discursif (la catégorie et l'*Idee*), dans la mesure où son objectivité est alors tributaire, d'une part, de l'aperception pure (*die reinen Wahrnehmung* – le *je pense*) et, d'autre part, des conditions de l'application (utilité) – et donc de la présence – de celle-ci, que sont, dans le premier cas, la sensation, et, dans le second, les intuitions pures et les intuitions empiriques (pour les catégories) ou le raisonnement transcendantal (pour les *Ideen*). En outre, il se trouve l'être, y compris encore s'il est l'image (*das Bild*), que celle-ci soit le produit de *l'imagination productrice ou originaire*, qui est *synthèse figurée* (soit dans le cas de *l'imagination pure*, qui produit les objets mathématiques purs, notamment géométriques, autrement dit les *schèmes* des *concepts sensibles purs*, concepts eux-mêmes représentables en *images pures particulières*, consistant en une diversification du schème initial ; soit dans le cas de l'imagination productrice des *schèmes* des *concepts sensibles empiriques*) *ou empirique* (dans le cas de la production des images subsumées sous un concept empirique) du donné sensible (empirique ou pur), ou qu'elle soit le produit de l'*imagination reproductrice*, par laquelle l'esprit se trouve remis en présence d'une intuition empirique, et qui est simplement soumise aux lois empiriques de l'association ; dans la mesure où, dans les deux cas, d'une part, là encore, son objectivité est tributaire de l'aperception, et d'autre part, de l'intuition, à laquelle se joint, dans le premier cas, l'usage des catégories.

(b) *On peut bien nommer objet* (*Object*) *toute chose, et même toute représentation en tant qu'on en a conscience* (*Nun kann man zwar alles und sogar jede Vorstellung, so fern man sich ihrer bewußt ist, Object nennen*) ; ce qui, néanmoins, laisse devoir déterminer *ce que ce mot signifie par rapport aux phénomènes, considérés non comme des objets (des représentations), mais comme désignant seulement un objet* (*was dieses Wort bei Erscheinungen zu bedeuten habe, nicht in so fern sie (als Vorstellungen) Objecte sind, sondern nur ein Object bezeichnen*) (ibid. *Analytique des principes*, ch. 2, 3ème sec., TP 183), autrement dit comme désignant seulement un être censé exister en soi, bien qu'offrant des apparences successives, à titre de *Gegenstand* (*ce qui se tient à l'encontre de*, *ce qui s'offre à* la perception – *die Wahrnehmung*). En son versant phénoménal, le *Gegenstand* est la représentation directe de la sensation, autrement dit la forme sous laquelle la sensation affecte immédiatement le sujet (détermine immédiatement l'esprit ou l'âme), étant entendu, au passage, d'une part, que cette représentation laisse supposer l'existence d'un être en soi (versant nouménal du *Gegenstand*), pour lequel elle n'est néanmoins d'aucun secours, quant à déterminer sa réalité (seule, selon Kant, l'événementialité de la représentation, tributaire de la règle selon laquelle la représentation qui arrive est présupposée dans la représentation précédente, à savoir tributaire du *principe du rapport de causalité dans la succession des phénomènes*, permettant de garantir cette réalité * – cf. ibid. TP 190 – cf. Leibniz, *Comment distinguer les phénomènes réels des imaginaires*, in *Discours de métaphysique et autres textes*, p. 194-195), et étant entendu, d'autre part, que la sensation laisse supposer un sensible et un sensitif distincts (point que Kant ne s'attache pas à prendre en compte, délaissant la question psychophysiologique). Le *Gegenstand* (en tant que phénomène) est la sensation s'offrant de façon connaturelle au sujet intuitif, l'*Object* étant, de son côté, l'intuition s'offrant de façon connaturelle au sujet cognitif. On est ainsi finalement conduit à se demander ce que peut bien être l'être senti en soi (i.e. l'être en soi, dont rien ne garantit qu'il soit en lui-même uniquement, voire partiellement, sensible, la sensation n'étant que la façon dont on est censé s'y rapporter), lequel

être, s'il est en soi sensible, implique logiquement l'identité du sensible (ou senti) et du sensitif, autrement dit l'auto-sensation, de la même manière qu'on est, par ailleurs, conduit à se demander ce que peut bien être l'être intelligé en soi (l'être en soi, dont rien ne garantit qu'il soit en lui-même uniquement, voire partiellement, intelligible, etc.) (analogie pouvant, d'ailleurs, suggérer l'identité du sensible et de l'intelligible, dans l'absolu).

* Par exemple, un homme sera vu homme réel ôtant réellement son chapeau réel, dans la mesure où, immédiatement auparavant, il aura été vu homme avec un chapeau sur la tête et non homme tête nue, outre qu'il pourra encore être vu simultanément homme réel, au gré d'une infinité d'autres correspondances (coïncidences), toutes simultanées, telles que le fait qu'il s'assied sur la chaise qu'une autre personne vient de quitter, qu'il soit assis devant un couvert qu'une autre personne vient de dresser, à l'heure où l'on a l'habitude de déjeuner, etc. Il reste que cette règle, s'appliquant à *la condition subjective de la sensibilité* et donc de l'expérience, que sont l'espace et le temps, et censée garantir l'existence d'un être en soi auquel je me rapporte objectivement (extérieurement), ne rend pas compte des cas de l'imagination productrice et du rêve, raison pour laquelle, sans doute, Kant se risque, tout au plus, à affirmer que, par son moyen, *la vérité empirique des phénomènes est suffisamment assurée et est assez bien dégagée de toute parenté avec le rêve* (*die empirische Wahrheit der Erscheinungen genugsam gesichert und von der Verwandtschaft mit dem Traume hinreichend unterschieden*) (*Des raisonnements dialectiques de la Raison pure*, ch. II, 6ème sec., TP 373). Par exemple, comment se fait-il que je rêve d'un homme ôtant son chapeau, dont je rêvais, juste auparavant, qu'il l'avait bien sur la tête, sans, pour autant, que je puisse trouver cet homme, devant moi, au cas où je me réveillerais ? Sans compter que les consécutions bizarres ou carrément absurdes que, en effet, un rêve peut bien contenir, ne m'apparaissent réellement telles que pour autant que je me suis réveillé, l'état de veille étant bien le seul état au gré duquel la distinction entre correspondances réelles et pseudo-correspondances est établie, sans erreur, la distinction qui pourrait avoir lieu dans le rêve ne pouvant y avoir lieu que fictivement, pour la raison que rêve et réalité ne peuvent être distingués qu'à l'état de veille (comme nous en convenons spontanément, en pouvant même apporter la preuve d'une telle différence, conformément à l'argument cartésien que nous allons mentionner). Pour autant, qu'en est-il de la correspondance entre rêve et veille, qui devrait rétrospectivement établir le premier – ou, présentement, la seconde ! – comme ayant bien eu – ou *ayant bien*, pour la seconde ! – lieu ? Quel lien établir entre l'un et l'autre, garantissant, d'emblée, la réalité du passage de l'un à l'autre, et, du même coup, la réalité de l'un et l'autre (en tant que distincts), alors même que ce passage demeure plutôt inconscient et la consécution qui lui est inhérente tout aussi étrange que si elle avait été contenue dans un rêve (quoiqu'on y soit habitué) – nonobstant qu'il s'agit alors, de fait, de renouer avec une situation ou un état précédant le sommeil et dont on ne manque pas de se souvenir ? Descartes répond que ce lien est négatif. Il constitue un hiatus séparant, d'emblée, d'une part, l'ensemble des « vécus » qui sont spatialement et temporellement sans lien de continuité ni entre eux (les vécus rêvés) ni avec les autres (les vécus éveillés), et, d'autre part, l'ensemble des vécus dont, *sans aucune interruption, je puis lier le sentiment que j'en ai* (i.e. que j'ai de chacun d'eux, pris individuellement), *avec la suite de ma vie* (*[re]rumque perceptionem absque ulla interruptione cum tota reliqua vita connecto*) (*Méditations* VI AT 71), cette séparation étant celle entre vécus rêvés et vécus éveillés (texte que Leibniz semble n'avoir pas compris, puisque, sans doute pour le paraphraser, il affirme que *l'indice le plus valide [pour distinguer un phénomène réel d'un phénomène imaginaire] est l'accord – consensus – avec la série entière de la vie, surtout si beaucoup d'autres <personnes> confirment que le même phénomène est congruent aussi avec les leurs* – réf. supra, p. 195 – en effet, il ne suffit pas qu'il y ait un tel *accord*, il faut surtout que l'accord s'effectue entre le le phénomène – ou le vécu particulier – et une véritable connaissance intime – autrement dit, réelle – du vécu subjectif intégral, dont la complexité et la continuité, autant qualitative que quantitative, ne saurait être entièrement objectivée et donc communiquée). Il y a donc deux séries

de vécus disposées en parallèle, l'une continue, constituée de mon vécu proprement dit (vécu réel, en tout cas éveillé) (divisible a posteriori en plusieurs vécus – raison pour laquelle il peut être assimilé à une série, quoique Descartes aille même jusqu'à soutenir l'indépendance réelle de ces vécus entre eux – cf. *Méditations* III AT 39 – On fera le rapprochement avec le propos de Pascal, en *Pensées* 131 et 803 – cf. infra, note b****), l'autre discontinue, constituée de mes vécus rêvés (et considérés comme tels par distinction d'avec la continuité des vécus de la première série) et ayant, de fait, une incidence sur la première, sous la forme de souvenirs (de rêves) (du reste, le souvenir d'un seul rêve suffisant à ne pas pouvoir l'assimiler à la série du vécu réel), raison pour laquelle, d'ailleurs, il semble impossible qu'aucune des deux soit rêvée **, dans la mesure où leurs existences étant censées être réellement et consciemment distinctes, elles ne peuvent l'être qu'en tant que simultanées, et donc qu'à l'état de veille – en quoi, il est bien clair que les rêves (ou le rêve, si l'on ne se souvient que d'un seul) furent réels, au lieu d'être présentement rêvés avoir étés (qu'il soit alors supposé s'agir d'un rêve consistant en de vrais souvenirs de rêves, rêves ayant donc bien eu lieu séparément de celui en cours – auquel cas, le souvenir ne manquera jamais d'établir un hiatus, la période intermédiaire entre les moments rêvés ne pouvant être souvenue, puisque n'ayant jamais existé, et ce, d'abord en rêve – ou en de faux souvenirs de rêves, rêves n'ayant donc jamais eu lieu ; au demeurant, dans les deux cas, le souvenir ne pouvant qu'avoir lieu dans des circonstances autres que celles internes à chacun des rêves souvenus, ce qui est bien la condition sine qua non, d'une part, du souvenir, sauf à ni plus ni moins que refaire le même rêve, et, d'autre part, du hiatus que nous mentionnions, à l'instant : deux cas – voire trois, si l'on y ajoute celui de refaire le même rêve – sans doute improbables – quoique l'on trouve chez un auteur comme Synésius de Cyrène, ~370-~414 – avant que ce ne soit, apparemment, chez le jeune Descartes lui-même, comme nous le verrons bientôt – l'opinion contraire, pour ce qui est des deux premiers – cf. *Des songes* 19 – deux ou trois cas qui, du reste, sont à bien distinguer du cas, sans doute beaucoup plus probable, ne serait-ce que parce que parfois rapporté, d'une continuation d'un même rêve, en un deuxième temps séparé du premier, la période intermédiaire pouvant même aller jusqu'à plusieurs années) (du reste, le fait que, à l'état de veille, cette fois, un souvenir puisse être un faux souvenir de rêve n'empêchant pas un rétablissement ultérieur de la mémoire) – ; autrement dit, il semble impossible qu'aucune des deux séries soit rêvée, dans la mesure où, comme nous venons de le sous-entendre, cela reviendrait à rêver leur claire coexistence et distinction et donc, au passage, rêver se souvenir de rêves. Il reste qu'est attestée par certains (Mendeleiev, Brugsch-Pacha, Coleridge, Elias Howe...) l'existence de rêves appelés *créatifs* (et qu'il conviendrait sans doute d'appeler autrement, dans la mesure où tout rêve ne manque pas d'être intrinsèquement créatif, et même de pouvoir l'être extrinsèquement, en l'étant du récit que le rêveur en fait, à son réveil), rêves lors desquels sont censés s'être trouvés résolus des problèmes posés à l'état de veille, voire susceptibles d'y être posés (Dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*, AT 39, Descartes formule l'hypothèse de tels rêves concernant des problèmes mathématiques, censés donc trouver leur solution durant le sommeil, avant d'en rejeter la possibilité, dans la *Lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641*, § 12 – Au passage, on notera que la période intermédiaire entre ces deux positions – du reste, non contradictoires, la première n'ayant jamais eu qu'un contenu hypothétique – n'est autre que celle lors de laquelle il semble avoir découvert le critère de distinction entre rêve et réalité – cf. supra et infra) (Notons que de tels témoignages de *rêves créatifs* pourraient bien être à relativiser, le rêve ayant pu n'être que le catalyseur ou cristallisateur ou décanteur de la solution – qu'elle fût invention ou découverte – voire du problème lui-même, solution ou problème que, à son réveil, le dormeur croirait donc indûment avoir été produits intégralement dans le rêve, la plupart des témoignages faisant, d'ailleurs, état d'un sujet qui, avant de s'endormir, est surmené par ses recherches et qui, épuisé physiquement par elles, renonce à les poursuivre, comme si c'était au gré d'un passage de relais à une instance d'où le corps tend à être absent, et donc comme si ce dernier s'était auparavant mis à faire écran, obstacle, à la reconnaissance ou à l'identification de la

solution, laquelle, donc, pourrait bien avoir été déjà présente, à l'état de veille – argument néanmoins infirmé par Descartes, dans le passage de la *Lettre à l'Hyperaspistes* déjà mentionné, où il affirme aussi que *l'esprit demeure uni au corps, même pendant le sommeil, et (qu') il est alors en aucune façon plus libre que durant la veille*). Au demeurant, n'est pas sans pouvoir être rangé dans cette catégorie de rêves créatifs ce qui est censé être arrivé à Descartes lui-même, lors du dernier de ses trois fameux (prétendus) rêves, tels que nous les a rapportés son biographe Baillet : *Ce qu'il y a de singulier à remarquer, c'est que, doutant si ce qu'il venait de voir était songe ou vision ***, non seulement il décida, en dormant, que c'était un songe, mais il en fit encore l'interprétation avant que le sommeil le quittât.* L'usage de l'épithète *singulier* n'est pas pour étonner, outre du fait qu'il qualifie les opérations de délibération et de jugement, qui ont ordinairement lieu, à l'état de veille (en tout cas, sous leur forme la plus complète et la plus nette – cf. *Discours de la méthode* IV AT 40), du fait qu'il qualifie une opération tendant à accréditer la possibilité de rêver se souvenir d'un rêve (Descartes étant bien censé se souvenir du rêve qu'il va interpréter, le tout en dormant), ce dont le contraire est pourtant censé constituer, de l'avis même de Descartes (certes, à une époque ultérieure), comme nous l'avons dit, le critère de distinction entre rêve et réalité. Quelques lignes plus loin, outre que le texte semble apporter une précision concernant la nature du passage du rêve à la veille, sur laquelle nous nous sommes déjà interrogés – *Là-dessus, doutant s'il rêvait ou s'il méditait, il se réveilla sans émotion, et continua, les yeux ouverts, l'interprétation de son songe sur la même idée* (*La vie de Monsieur Descartes*, I 80-86) – il laisse entendre que la singularité déjà relevée par Baillet redoublerait (mais, cette fois, sans que ce dernier la relève). En effet, alors même que, comme nous l'avons dit, Descartes pourrait être déjà éveillé (selon le critère énoncé par lui-même, du moins ultérieurement), il trouverait encore le moyen de se réveiller. Le narrateur (Baillet) aurait voulu nous faire comprendre que Descartes n'a jamais dormi, qu'il ne s'y serait pas pris autrement (selon le critère même de Descartes, critère qui, au demeurant, quoique ultérieur, ne pouvait pas manquer d'être rétroactif, autrement dit ne pouvait pas manquer d'interdire que de tels rêves aient pu avoir lieu – en effet, on ne manquera pas de s'interroger sur la raison qui aurait conduit Descartes à énoncer son critère, comme valide, alors même que, par le passé, il aurait eu fait des rêves qui l'infirmaient, qui plus est, des rêves qu'il avait notés sur des papiers auxquels il semble avoir beaucoup tenus), mais alors même que, de ce fait, à vrai dire, on est en droit de le suspecter d'avoir introduit un élément anachronique dans sa propre narration – à savoir le fameux critère de distinction entre rêve et réalité – sauf si, bien sûr – au demeurant, pas plus que, semblerait-il, Descartes, à l'époque des faits – il n'ait eu conscience de la présence et surtout de la nature de cet élément, dans son propre récit (ou celui qu'il était censé rapporter). D'ailleurs, que le narrateur aurait eu l'intention de signifier que Descartes n'avait jamais dormi, est ce que la suite du texte n'est pas pour infirmer : *le Génie, qui excitait en lui l'enthousiasme dont il se sentait le cerveau échauffé depuis quelques jours, lui avait prédit ces songes avant que de se mettre au lit* – ce qui, en effet, pourrait bien revenir à affirmer soit qu'il avait, tout au plus, rêvé le contenu du récit que nous a fait Baillet, en un temps précédent celui qu'est censé nous rapporter ce dernier (la prédiction ayant alors consisté à voir, et donc à rêver, à l'avance, en une première fois en appelant une seconde), soit, plus sûrement (*pré-diction* signifiant bien *ce qui est dit à l'avance* et non *ce qui est vu à l'avance*), qu'il n'avait jamais rêvé le moindre élément de ce récit, récit dont l'ensemble n'aurait jamais été, de sa part, qu'une fiction, ayant, entre autres, pu viser à exprimer, par allusion, le fait que, à l'époque des rêves, lui, Descartes n'avait jamais pu s'assurer absolument du bien-fondé de sa propre philosophie, pour ne pas dire de quelque philosophie que ce soit, autrement dit de la réalité (validité) de ses principes ****, ce dont la prétendue indistinction rêve-veille aurait pu n'être que la métaphore (cf. infra, citation d'une lettre à Guez de Balzac). Malgré tout, on ne notera jamais assez que la période à laquelle sont censés avoir eu lieu les rêves en question est bien antérieure à celle de la rédaction des *Méditations*, ouvrage dans lequel – pour autant que l'on puisse en juger, sur la base des œuvres qui nous ont été transmises – Descartes a énoncé, pour la première fois, le critère de distinction entre rêve et réalité, comme s'il pouvait

précisément l'avoir découvert, depuis ces rêves ou prétendus rêves (comme l'indiquerait encore *Discours de la méthode* IV AT 39-40, où il est manifestement ignoré, voire, dans une certaine mesure, *La recherche de la vérité* AT 511-512 et 514, où il en est de même, quoique, dans ce dernier cas, à l'instar, d'ailleurs, de celui des *Méditations*, la mention de l'indistinction rêve-veille n'intervienne qu'à titre d'hypothèse, comme simple argument méthodologique devant conduire au doute... et alors même que le dialogue demeure inachevé, autrement dit alors même qu'il ne contient pas de partie ultime, là-même où le critère est énoncé, dans les *Méditations*). Il reste qu'il est bien permis de douter s'il décida et interpréta en rêve, auquel cas (affirmatif), il aurait rêvé – soit indifféremment de se souvenir réellement, soit en ne faisant que rêver se souvenir – avoir rêvé ce qu'il interprète (et non rêverait ce qu'il interprète – dans la mesure où il est bien dit avoir cessé de rêver ce qu'il interprète – ce qui exclut, d'ailleurs, qu'il puisse s'agir de ce que l'on nomme un rêve lucide, lors duquel on rêve rêver, c'est-à-dire lors duquel on a, en quelque sorte, conscience de rêver, au travers d'une conscience paradoxalement entièrement enclose dans le rêve *****), ou bien s'il décida et interpréta, malgré (i.e. par-dessus) le sommeil, au gré d'une sorte de pouvoir supérieur de l'âme qui, à l'occasion du sommeil, permettrait, outre à la conscience de demeurer en éveil, à la fonction logique de demeurer en activité, au moins faiblement ou partiellement (cf. *Discours de la méthode* IV AT 40) (comme cela semble bien pouvoir être le cas, pendant la période de sommeil appelé, de nos jours, lent, et pourrait l'être, d'autant plus, dans le cas présent de Descartes, qui, dans la soirée, de même que dans les jours, précédant son sommeil, se serait livré à une réflexion exceptionnellement intense et prolongée et aurait fatigué son esprit *de telle sorte, que le feu lui prit au cerveau*, selon les mots mêmes de Baillet – cf. supra, autre citation – l'intéressé, quant à lui, décrivant son état, de la façon suivante : *le 10 novembre 1619, comme j'étais rempli d'enthousiasme et que je découvrais les fondements d'une science admirable* (*Olympiques*) – disposition de laquelle il pourrait avoir eu du mal à se défaire, au moment d'être censé dormir). Ajoutons que, dans le premier cas, suite à la phase intermédiaire de rêve-veille succédant à la décision et interprétation effectuées en rêve, il aurait pu rêver qu'il ne rêvait pas – on dira plus simplement qu'il aurait pu rêver – d'une part, l'interprétation en train de continuer, et, d'autre part, ce qu'il « voyait » alors et qui était la chambre dans laquelle il était censé s'éveiller, ceci ayant pu avoir eu lieu, au gré de ce que l'on nomme un rêve de faux éveil, consistant dans un changement de décor onirique (En somme, il aurait rêvé, d'un bout à l'autre). Du reste, il est hautement probable que Descartes ait sciemment réparti l'interprétation de ses trois rêves, ou plutôt prétendus tels (là étant, d'ailleurs, tout l'enjeu de notre propos), sur une période de sommeil et sur une période de veille – périodes, du reste, comme on vient de le dire, douteusement distinguables l'une de l'autre – afin de signifier son caractère incertain, pour ne pas dire mensonger, et, du même coup, en établissant implicitement la nécessité de recourir à une autre qui, quant à elle, soit sure et certaine et livre la signification véritable des rêves – le paradoxe étant alors que ce qui est offert comme interprétation du (prétendu) rêve soit ce qui est à considérer comme étant réellement de l'ordre du rêve (i.e. de la fiction, du leurre), à la différence de ce sur quoi elle est censée porter et qui constitue ni plus ni moins qu'un discours symbolique ou crypté, consciemment et rationnellement établi (est-il besoin de le préciser, à l'état de veille). On comparera l'ensemble de notre commentaire avec la fin de la *Lettre à Guez de Balzac du 15 avril 1631*, quoique la lecture que nous allons en faire puisse être tenue pour extrapoler, ne serait-ce que dans la mesure où Descartes ne semble y exprimer aucune intention métaphysique ou didactique, mais faire simplement le récit des jours paisibles qu'il est en train de passer. Dans cette lettre, Descartes rapporte qu'il passe de longues nuits à dormir et à faire des rêves agréables et que, après un moment passé, au réveil, à *mêle(r) insensiblement (ses) rêveries du jour et (ses) rêveries de la nuit* (le mot *rêverie* étant bien, ici, synonyme de *rêve*, au moins pour ce qui est de la nuit ; en conséquence de quoi, Descartes joue, au moins, sur l'ambivalence du terme – « activité psychique non soumise par l'attention » – qu'il relèvera, d'ailleurs, dans sa *Lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645*, § 9 : *[les pensées] qui ne dépendent que de ce que les impressions précédentes ont laissé en la*

mémoire, et de l'agitation ordinaire des esprits, sont des rêveries, soit qu'elles viennent en songe, soit aussi lorsqu'on est éveillé, et que l'âme, ne se déterminant à rien de soi-même, suit nonchalamment les impressions qui se rencontrent dans le cerveau – cf. *Les passions de l'âme* I 21 et *Traité de l'homme* AT 184 – en l'appliquant identiquement à ce qui relève du jour, sans compter qu'il lui arrive aussi d'utiliser ce même terme – quoique peut-être au second degré – pour nommer ses propres réflexions philosophiques, notamment celles contenues dans certaines de ses œuvres – cf. *Lettre à Guez de Balzac du 5 mai 1631* et *Lettres à Huygens du 28 mars 1636 et de juin 1639* – Baillet notant, d'ailleurs, que *pour plaisanter avec ses amis, il appellait sa philosophie « le roman de la nature »* – *Vie de Monsieur Descartes*, Préface, p. XVIII – comme peuvent sembler en avoir témoigné Pascal – cf. *Propos attribués à Pascal – Pensées* 1008 et aussi 84 et 1005 – et Christian Huygens – cf. *De la vie de M. Descartes par Baillet*, in Œuvres complètes, t. X, p. 403 – cf. *la fable de mon monde*, en *Lettre à Mersenne du 25 novembre 1630* AT 179 – terme de *roman* qui, par ailleurs, chez lui, n'en désigne pas moins son œuvre, telle que la considèrent indûment, à savoir superficiellement, certains – cf. *Réponses aux secondes objections* AT 107 et *Lettre-préface de l'édition française des Principes* AT 11), au terme de ce moment mixte, une fois complètement éveillé, donc, il finit par prolonger le contenu même du rêve (le texte ne parlant explicitement que de prolonger, en le parfaisant, le *contentement* obtenu en rêve – vraisemblablement par des actes, dans la mesure où il est question d'y faire participer les sens – ce qui, après tout, est censé pouvoir paraître avoir lieu, dans le rêve lui-même... quoique, à vrai dire, dans les deux cas, sans qu'on comprenne bien alors en quoi pourrait consister le moment mixte, censé être intermédiaire – sans compter qu'il est sans doute impossible de continuer un rêve, en le faisant passer dans la réalité, fût-ce au gré ou à l'issue d'une phase intermédiaire d'éveil, lors de laquelle rêve et réalité se mélangent).

** On ne pourra néanmoins pas faire l'impasse sur une déclaration ultérieure détonnante du même Descartes, selon laquelle, *celui qui dort et songe, ne peut pas joindre et assembler parfaitement et avec vérité ses rêveries avec les idées des choses passées, encore qu'il puisse songer qu'il les assemble* (*Troisièmes objections et réponses – Réponse à l'objection dernière* AT 152) (*idée* signifiant *tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit* ou *tout ce qui est la forme de quelque perception* – ibid. *Réponses à l'objection cinquième et à l'objection dixième* AT 141 et 146 – cf. *Troisième méditation* AT 29 et *Secondes objections – Raisons qui prouvent l'existence de Dieu*, *Définitions* II), déclaration qui est censée faire état de la communication du vécu réel au vécu rêvé, mais, notons-le, pas de la communication d'un vécu rêvé à un autre vécu rêvé, sous la forme d'un souvenir de rêve (que ce souvenir soit, d'ailleurs, alors identifié comme celui d'un rêve ou non). Au demeurant, la communication qu'est censé mentionner, ici, Descartes a-t-elle réellement lieu ? Est-il, du reste, exclu que tout souvenir rêvé d'un vécu réel ne puisse qu'être illusoire (ce que, d'ailleurs, parfois, un souvenir éveillé arrive lui-même à être) ? Chacun essaiera d'en juger, par lui-même, en se rapportant à ses propres rêves passés. Il nous semble néanmoins probable que Descartes n'a fait que se situer – en quelque sorte machinalement – dans le cadre de l'hypothèse que lui imposait son objecteur, Thomas Hobbes.

*** Distinction qui ne reprend sans doute pas celle établie par Macrobe (IV^e^-V^e^ siècles) (à la suite, notamment, d'Artémidore de Daldis – II^e^ siècle ap. J.-C.), en une suite de doublets greco-latins, entre *somnium* (*oneiros*), le rêve allégorique ou énigmatique, au contenu voilé, et *visio* (*horama*), le rêve théorématique ou prophétique, au contenu manifeste (cf. *Commentaire sur le songe de Scipion* I 3), (terme *visio* qui, à la différence de son homologue grec – tardif – dit bien, avant tout : *action de voir*, nonobstant qu'il s'agit sans doute, ici, de l'entendre au sens de *vision réalisée*, sens qu'a, d'ailleurs, aussi, en grec, son vrai synonyme *opsis*, qui peut, lui aussi, servir à désigner ce qui apparaît en rêve, en concurrence avec des termes comme *phantasma* ou *eidolon* – cf. *Les Lois* 910a, *Timée* 71e et *Le Sophiste* 266b), mais qui, bien plutôt, reprend celle ordinaire entre rêve et veille, autrement dit, d'une certaine manière, entre imagination et sensation (perception sensible). Il

n'est d'ailleurs pas exclu que Descartes ait joué sur l'ambiguïté (dans un texte, rappelons-le, écrit en latin et aujourd'hui perdu), afin de crypter son propos, et ce, même si, par ailleurs, son récit, tel qu'est censé nous le rapporter Baillet, peut être indéniablement tenu pour renvoyer à deux autres catégories macrobiennes du rêve : l'*insomnium* (*to enupnion – ce qui se montre dans le sommeil* – terme qui, à l'époque classique, désigne le rêve en général et a pour synonymes *onar* et *oneiron*), le rêve résultant d'un excès de nourriture ou de boisson, Descartes *nous (assurant) qu'il avait passé le soir et toute la journée dans une grande sobriété, et qu'il y avait trois mois entiers qu'il n'avait pas bu de vin*, et l'*oraculum* (*khrêmatismos*), le rêve contenant un message envoyé par un autre – homme ou divinité – qui peut lui-même s'y montrer et exprimer le message, Descartes *se (persuadant) que c'était l'Esprit de Vérité qui avait voulu lui ouvrir les trésors de toutes les sciences par (le deuxième) songe*... quoiqu'il convienne précisément de prendre en compte le fait que ces deux citations se trouvent appartenir à la partie prétendument interprétative des rêves, qui plus est, à la partie de celle-ci censée avoir lieu à l'état de veille, dont nous doutons de la sincérité (cf. infra). Non sans lien avec ce que nous venons de dire, notons que, de son côté, Platon soutient la bipartition du rêve suivante : 1) le rêve relevant de la partie *appétitive* (*epithumêtikon*) de l'âme, provoqué et prédéterminé par une attitude d'assouvissement sans limite, à l'état de veille, du penchant propre à celle-ci, attitude qui permet le plus *le dérèglement des visions qui nous apparaissent dans nos rêves* (*paranomoi tote hai opseis phantazontai tôn enupniôn*) ; 2) le rêve relevant de la partie *rationnelle* (*logistikon*) de l'âme, provoqué et prédéterminé par une attitude de neutralisation (apaisement), à l'état de veille, de la partie appétitive et de la partie du *sentiment ardent* (*thumoeidês*), par exclusion, à la fois, de l'excès et du défaut de leur assouvissement, et d'activation de la troisième, attitude qui permet d'*être le mieux en contact avec la vérité* (*alêtheias (...) malista haptetai*) (cf. *La République* 571c-572b) (cf. ibid. 439a-441c, Hérodote, *Enquêtes* VII 16 et Hippocrate, *Du régime* IV 88).

**** Comme, d'ailleurs, le récit du deuxième prétendu rêve et de ce qui s'ensuivit, chercherait à l'illustrer, rêve n'ayant contenu qu'*un bruit aigu et éclatant* suivi d'une frayeur réveillant, sur-le-champ, Descartes, qui ouvre alors les yeux et aperçoit de nombreuses étincelles répandues dans la chambre, phénomène qu'il assure avoir déjà observé, plusieurs fois, *en d'autres temps*, outre qu'il affirme être parfois réveillé, *les yeux assez étincelants pour lui faire entrevoir les objets les plus proches de lui* (les deux cas étant vraisemblablement tout à fait distincts, dans son esprit) (au demeurant, la dernière affirmation reposant sans doute sur l'ignorance que l'œil n'éclaire pas et que l'obscurité environnante n'est jamais absolue, mais comporte des degrés – pouvoir oculaire d'éclairage que, du reste, niera *Dioptrique* I AT 85-86, sur la base de l'expérience, du moins, pour ce qui est de l'œil humain) ; à la suite de quoi, cette fois, il cherche à comprendre ce qui lui arrive, en ayant recours à *des raisons prises de la philosophie*, et, ce faisant, d'abord en fermant et ouvrant les yeux, en alternance (méthode d'expérimentation ou de vérification), avant de s'assurer finalement, au gré de ce procédé, que tout est dans l'ordre, la vision d'abord censée pouvoir s'être réalisée, soit en rêve (au sens où il n'aurait fait que croire s'être réveillé... mais alors, à vrai dire, aussi, à la suite, en n'ayant peut-être fait que croire ouvrir et fermer les yeux pour vérifier la nature de sa vision), soit à l'état de veille (au sens où il aurait vu soit des étincelles bien réelles dans la chambre, soit des étincelles simplement produites par et en son système oculaire et surtout cérébral, lequel système cérébral, du reste, est là-même où a lieu le phénomène de la vision proprement dite, puisque *c'est l'âme qui voit*, nonobstant qu'il s'agit alors précisément du même phénomène qui est constitutif du rêve, éveillé ou non – cf. supra, *rêverie* – cf. ibid. VI AT 141 – quoique, en outre, l'imagination de ceux qui dorment diffère de celle *de ceux qui rêvent étant éveillés (...) en ce que les images qui se forment pendant le sommeil peuvent être beaucoup plus distinctes et plus vives que celles qui se forment pendant la veille – L'homme* AT 198), cette vision s'étant manifestement bien réalisée, à l'état de veille, et, du reste, sans qu'elle ait été celle d'étincelles présentes dans la chambre... du moins, est-ce ce que croit deviner le lecteur, auquel n'est apporté aucune précision sur ce qui est vu, yeux fermés, mais que persuade finalement le fait que

l'intéressé se rendorme aussitôt, *dans un assez grand calme* (outre que peut aussi l'en persuader le rapprochement avec une phrase de la suite des *Olympiques* : *il y a en nous des semences de science, comme en un silex (des semences de feu) ; les philosophes les extraient par raison ; les poètes les arrachent par imagination : elles brillent alors davantage*)... alors même que, pourtant, ce même lecteur demeure sceptique, d'une part, face à ce qui lui semble bien avoir été un lien évident entre le *bruit aigu et éclatant*, survenu en rêve, et la vision d'étincelles, censée être survenue à l'état de veille, même au cas où celle-ci n'aurait eu lieu que du seul fait de l'intéressé, puisque aussi bien les yeux fermés que les yeux ouverts (ce que, encore une fois, le texte ne dit pas explicitement, mais laisse paraître, d'autant plus si on l'étend à la suite des *Olympiques* déjà citée), et, d'autre part, face au fait que, comme nous l'avons déjà relevé, la prétendue expérience visant à vérifier *la qualité des espèces* (les étincelles) *qui lui étaient présentées* – tout comme cette présentation elle-même – pourrait bien, malgré tout, n'avoir eu lieu qu'en rêve... comme si, tout compte fait, au travers de son récit, Descartes avait voulu nous faire comprendre qu'il avait observé quelque chose de profondément douteux, cela même à quoi *des raisons prises de la philosophie* lui permirent d'avoir accès, ou plus exactement, d'avoir la certitude ; pour tout dire, nous faire comprendre que la philosophie ne conduit qu'au doute ou au jugement hypothétique.

***** Rêve lucide, dont l'existence est déjà relevée par Aristote, qui, pour autant, refuse de tenir pour rêve *les pensées vraies qui surviennent dans le sommeil en plus des images* (*Des rêves* 462a3-8 et 28 – cf. *Protreptique* § 97) (en l'occurrence, ici, la pensée vraie consistant à juger – si ce n'est à préjuger – cf. infra – que l'on rêve ; pensée immanente au rêve lucide que Descartes lui-même tient pour le fait du *seul intellect – solius intellectus* – cf. *Réponses aux cinquièmes objections – contre la Seconde Méditation* VII AT 510). Rêve lucide dont on trouve un exemple, à la toute fin de la *Première Méditation*, où il est question d'un esclave rêvant être libre mais soupçonnant de le rêver et craignant donc de se réveiller, et, plus encore, s'ingéniant à prolonger son rêve. Malgré tout, on notera que Descartes ne dit pas que le rêveur *juge* ou *sait*, ni même *doute* qu'il va se réveiller, mais seulement qu'il *soupçonne* et *craint* (si, ailleurs, il affirme que, lors de tels rêves, *nous apercevons que nous rêvons – advertimus nos somniare – Réponses aux cinquièmes objections*, ibid. – il n'en résulterait donc aucune certitude, quant à savoir si nous allons ou non nous réveiller) ; observation qui n'est, d'ailleurs, pas sans pouvoir être reliée au propos suivant de Pascal, concernant l'état de veille : *Nous savons que nous ne rêvons point. Quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison* ******, *cette impuissance ne conclut autre chose que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme [les pyrrhoniens] le prétendent* (*Pensées* 110). En contrepartie, notre rêveur soupçonnant ou craignant de se réveiller pourrait bien avoir la prescience d'avoir à le faire (voire le pressentiment, dans la mesure où la science mentionnée par Pascal est celle qu'il considère avoir lieu par le cœur ou l'instinct, qui ont en propre le sentiment – dont l'objet est les *premiers principes*, mais peut être aussi les *propositions* produites par la raison – cf. *Pensées* 646 – lequel sentiment, comme le précise la *Pensée 821*, à la différence de la raison, *agit en un instant et toujours est prêt à agir*, raison pour laquelle, quant à lui, jamais il ne *s'assoupit* – connaissance par le cœur que, de son côté, Descartes nomme *l'assurance morale* – cf. *Discours de la méthode* IV AT 37), prescience (ou pressentiment) devant finalement déboucher sur la science (ou le sentiment) de l'avoir fait ; et ce, donc, d'une part, nonobstant le fait qu'il lui est impossible d'avoir la certitude qu'il va ou non se réveiller, autrement dit d'avoir la science de ce qu'est la prescience, qui lui permettrait de reconnaître cette dernière, en tant que participative et annonciatrice de la science (auquel cas, l'intellection que l'on soit en train de rêver manque de communiquer avec l'intellection de ce que c'est que de ne pas rêver), et, d'autre part, nonobstant le fait que, à l'état censé être celui de veille, il lui soit ou non possible de *prouver par raison* qu'il ne rêve pas.

****** Au moment d'écrire cette phrase, Pascal n'aurait donc pas eu lu la *Sixième Méditation* ou, hypothèse plus vraisemblable, n'aurait pas été convaincu par l'argument qui s'y trouve (peut-être, à l'instant de prendre en compte l'absence de souvenir de rêve, qui a lieu soit par inattention

donc posée, relativement aux objets mathématiques, est de savoir en quoi ils pourraient consister en des êtres indépendants de l'intellect, c'est-à-dire se situant extérieurement à lui et en face de lui, tout en demeurant, en eux-mêmes, de réels intelligibles (i.e. des êtres intégralement et uniquement intelligibles, que ce soit en puissance ou par auto-intellection), dans la mesure où l'on ne considèrerait pas leur existence d'universels comme étant celle de lignes ou de cubes sensibles (et donc particuliers) occupant la *khôra*. Or, ce dilemme n'est qu'apparent, puisque, comme nous allons le voir (et comme nous l'avons déjà vu, quoique d'une autre façon, en note 100 e**), c'est de la même manière que l'objet mathématique est présent en la *khôra* et en (ou à) l'âme.

Dans leur interférence, l'*eidos* et la *khôra* produisent l'objet mathématique [156], qui est, d'une part, reflet de la perfection et de l'immuabilité du premier, et, d'autre part, reflet de la déterminabilité et de la divisibilité de la seconde, tout en étant principe positif de la détermination et de la division de cette dernière – autant de qualités extérieures à la *khôra* elle-même, dans la mesure où, comme nous le verrons plus en détail [157], celle-ci demeure en soi, de façon indestructible et inaltérable, l'indéterminé même (*to apeiron* – l'illimité, l'informe et le pas même dimensionné), n'étant bien déterminable et divisible qu'extérieurement (phénoménalement), c'est-à-dire au travers de sa réception (représentation) des figures (formes), qui, elles seules, demeurent assurément et

---

– oubli momentané – soit par amnésie véritable, et qui, pour autant, précisément, ne nous empêche pas de savoir que nous ne rêvons pas), à moins qu'il n'y ait pas porté une attention suffisante, comme cela aurait, d'ailleurs, été aussi le cas, au moment d'écrire les *Pensées 131* et *803* ; *803* dans laquelle, au demeurant, il n'est pas loin de relever *la continuité* propre à l'état de veille, à l'instant de se cantonner à relever celle propre aux circonstances de la vie, autrement dit au contenu du vécu – contenu qui s'identifie à l'unité de temps et de lieu – (circonstances qui ne manquent pas de *change(r) aussi, mais moins brusquement [que dans le rêve], si ce n'est rarement*), et donc sans pouvoir déduire le fameux argument. Dans la *131*, comme s'il était pressé d'admettre l'argument pyrrhonien de l'impossibilité de distinguer (rationnellement) le rêve et la veille (nonobstant que *la nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point* – cf. infra, la connaissance par le cœur ou l'instinct), il assimile la veille, où s'accumulent les continuités, au sommeil, où l'on *rêve entassant un songe sur l'autre*, et vice versa, sans tenir compte du hiatus (défini par la *Pensée 803* : *la vie est un songe un peu moins inconstant*) que constituerait le passage d'un état à l'autre (deux entassements – ou accumulations – distincts, dont, au demeurant, par définition, chacun évoque la contiguïté de ses éléments plutôt que la continuité du tout) et qui, au moins, ne manquerait pas de faire s'interroger sur sa raison d'être : pourquoi une telle séparation, pourquoi un tel dédoublement, à l'intérieur de ce qui, somme toute, est censé ne constituer qu'un seul et même état, celui de l'être ayant une âme (la petite variation d'inconstance pouvant être considérée comme purement accidentelle) ?

[156] cf. infra, I 2 A. A noter que le paragraphe que nous commençons et le suivant expriment une représentation, par définition, spatiale, de l'intellect et de la réalité eidétique – notamment quant à leur situation, par rapport à ce qui leur est autre – eux pourtant censés transcender toute figuration ; cette représentation étant tributaire de celle proprement démiurgique – i.e. anthropomorphique – de l'origine du monde, y compris celle de l'âme, telle qu'exposée dans le *Timée*, représentation démiurgique qui implique que le démiurge vienne de quelque part, pour se rendre à l'endroit où il produit le monde.

[157] cf. infra, I 2 B.

absolument déterminées et divisibles (à savoir potentiellement divisées par des figures plus petites qu'elles et éventuellement différentes d'elles), et qui, elles seules, la dimensionnent (i.e. lui confèrent longueur, largeur et profondeur), outre qu'elles lui demeurent précisément extérieures (étrangères) (*ektos*). L'interférence entre l'*eidos* et la *khôra* consiste en leur effet commun et séparé (du moins, quasiment séparé, pour ce qui est de la seconde [158]), en un milieu qui leur est quasi intermédiaire et qui n'est autre qu'encore la *khôra* elle-même, dont, du reste, l'une des propriétés, et non la moindre, est, comme nous venons de le mentionner, qu'elle demeure toujours extérieure à ce qui l'occupe, autrement dit impénétrable (*antitupon*) (au sens même où Descartes conçoit l'impénétrabilité de l'étendue, autrement dit l'impénétrabilité de ce que Platon nomme *khôra* et Aristote, *matière première* – *prôtê hulê* – qui est matière absolument indéterminée [159] – seule, du reste, pouvant être dite pénétrable la matière déterminée, à savoir, primordialement, chacun des quatre éléments, cette matière se tenant, à titre de détermination, à l'extérieur de la matière proprement dite – la matière en soi – qu'est la *khôra* – au demeurant, le plus impénétrable – *antitupôtaton* – des éléments, autrement dit le moins pénétrable, étant la terre [160]). En outre, cette interférence, qui n'est autre que l'objet mathématique, manque quasiment d'occuper – outre intérieurement, extérieurement – la *khôra*, dans la mesure où elle n'a lieu qu'à ses confins, c'est-à-dire au plus haut de l'âme du monde, là où la *khôra* se trouve être intelligible, à savoir être le champ même de l'intellect [161]. Elle a lieu originellement (éternellement) – c'est-à-dire avant l'action du démiurge – dans ce qu'il convient d'appeler un rudiment d'âme de l'univers – rudiment d'âme, dont la présence mal déterminée, car désordonnée, des éléments dans la *khôra*, dès avant l'action du démiurge, est censée être le reflet et, du même coup, la preuve de l'existence [162]. Puis, elle a lieu occasionnellement, dans l'âme du démiurge, et enfin, en quelque sorte, par délégation, dans l'âme de l'homme, une fois celle-ci produite. En retour de sa production dans l'âme du démiurge, autrement dit dans son rapport ou retour sur la *khôra*, l'objet mathématique est principe de structuration (agencement) de cette dernière et, éminemment, de l'âme cosmique et de l'âme humaine, lesquelles s'ajoutent individuellement au corps (celui de l'univers et celui de l'homme) et contiennent, au travers de leur propre structuration, le principe ou

[158] cf. infra.

[159] cf. notes 255 h* et 277. Le fait que, pour Aristote, la *matière première* (i.e. ce qui reste de la substance, lorsque en ont été ôtées toutes les déterminations, autrement dit, lorsqu'il n'y a plus rien à en considérer positivement) n'ait d'existence que logique (abstraite) n'est pas pour la distinguer de la *khôra* ; laquelle, en effet, dans l'absolu, se ramène à l'espace absolument inoccupé (et donc même pas dimensionné) et au substrat absolument indéterminé, dont nous verrons, grâce notamment à notre interprétation de certaines considérations de Descartes rapportés à d'autres de Platon (cf. II 2 B), qu'il ne peut y en avoir, pour la conscience, d'existence autre que logique (...et encore), étant, au demeurant, cela même qu'Aristote entendait signifier, sous la notion de vide (cf. note 507 B).

[160] cf. *Timée* 62c.

[161] cf. I 2 B b.

[162] cf. I 2 B et note 120.

l'instrument du rapport noético-mathématique à une forme universelle et permanente (censée être séparée) ou, plus exactement, leur propre orientation noético-mathématique structurelle vers ce qui est principe, à la fois, d'elles-mêmes et du corps, pour tout dire, de l'univers en son entier : au plus près, le *mathêmatikon* lui-même, au plus loin, l'*eidos*. Inévitablement créée en lien avec le corps et par correspondance avec lui, l'âme reste dépendante de sa propre structuration originelle (fondamentale), laquelle, en lui demeurant inhérente, implique l'aboutissement – à savoir l'achoppement – de la vision intellectuelle (*noêsis*) à l'objet mathématique ou mathématisé – achoppement qui a lieu, au moins pour l'âme humaine, enfermée (englobée) dans la détermination mathématique universelle – détermination que celle-ci ne parvient ni à comprendre (intégralement), ni à franchir – l'âme cosmique étant, de son côté, moins sujette à une telle privation, étant, du reste, plus proche que la première d'être directement ouverte sur le monde des *eidê*.

En effet, pour Socrate comme pour Platon, ce qui seul est à même de s'offrir, dans son évidence même, comme un *être réel* (*ontôs on*), autrement dit comme un *être en soi* (*auto kath'auto on*) – à savoir l'*eidos* – demeure voilé, au gré de l'achoppement de la perception (*noêsis*), autrement dit au stade de la conception inévitablement subjective qu'est le *noêma* – dont le *mathêma* s'offre comme la seule variante saisissant un objet, ou plus exactement saisissant un être à la finitude (complétude) toute objective, bien que le saisissant alors de manière ambivalente, dans la mesure où cet être n'est autre que le *mathêma* lui-même, en sa pure intelligibilité, autrement dit en son auto-intellection, la mathématique étant bien le seul cas où il y ait identité entre le savoir et l'objet du savoir (au sens où cet objet s'offre à la fois comme parfait et universel, et, avec lui, le savoir lui-même) – savoir ensuite réfléchi dans le sujet connaissant, autrement dit objectivé, indifféremment de son objet, afin d'être établi (admis) existant. Autrement dit, il n'est pas certain que l'objet mathématique puisse avoir sa place ailleurs que dans une âme ; en quoi, il laisse entrevoir que son objectivité n'est pas celle occasionnelle d'un être en soi (indépendant) mais bien une pure objectivité (i.e. objectivité d'un être objectif en soi), une pure et simple représentation mentale (subjective) (*epinoia*), valant présentation ou présence originelles. Ainsi, à la question de savoir si l'intervalle (*to metaxu*) supposé exister entre l'*eidos* et la *khôra* et être le lieu même de l'objet mathématique, peut être d'une autre nature que psychique, la réponse a toute chance d'être négative : le pouvoir qu'a l'intuition mathématique de s'assurer la pure objectivité de son objet, fait que ce dernier ne peut être ailleurs qu'en l'âme, dont l'intellect fait partie ; d'autre part, nécessairement placée immédiatement à la frontière (*peras*) de la Forme (celle de l'Univers eidétique) (situation paradoxale, dans la mesure où l'eidétique ne peut être contigu à quoi que ce soit, mais situation tenant au fait que, dans l'absolu, c'est-à-dire en tant qu'elle est absolument inoccupée, la *khôra* est sans dimensions, autrement dit n'est rien d'autre que le vide ou le néant), i.e. *opposée* à elle, au sens premier de *posée contre* elle, la *khôra* est principe de séparation (*khôrismos*), laquelle séparation n'est autre que l'extension première et est, du fait de l'absoluité présupposée de la *khôra*, censée être indistincte de l'étendue pure elle-même, quoique celle-ci ne soit pas distincte du vide (i.e. du néant), tout en étant paradoxalement le domaine absolument indéterminé (en

qualité et en quantité) du mathématique [163]. En conséquence, comme nous l'avons supposé, il convient bien de considérer l'objet mathématique comme un objet entièrement réduit à son objectivité, autrement dit dont l'objectivité n'est pas celle occasionnelle d'un être réellement réel rencontrant un sujet (connaissant), mais celle permanente d'un être résultant de l'interférence entre le Réel (l'*eidos*) et la matière (*hulê* – la *khôra*), interférence à laquelle il ne peut se soustraire (dont il ne peut se distinguer), sauf à disparaître, demeurant ainsi sans cesse *ce qui est situé en face* (*antikeimenon*) du monde sensible (le monde eidétique, quant à lui, échappant à tout emplacement), monde sensible dont il est le principe et l'instrument de réalisation ; à savoir situé là même où un intellect – et, du reste, seul un intellect – est, en permanence, en mesure de le considérer et de l'utiliser, à savoir en lui-même – le *mathêma* étant ainsi purement et simplement *ce qui s'offre à* ce dernier, autrement dit purement et simplement représentation subjective (valant présentation originelle). Tout ceci implique, outre l'existence d'une dimension ou région intelligible de la *khôra*, l'existence d'une sorte d'âme cosmique rudimentaire, antérieure à l'existence du monde sensible, dans la mesure où, dès avant la production de ce dernier (et de son âme), la *khôra* est censée contenir les éléments [164], dont le principe et la cause sont les figures géométriques, lesquelles doivent donc exister, en amont, dans une âme, fût-ce en une âme quasiment indéterminée. L'objet mathématique tient donc son objectivité (au sens premier d'*antikeimenon*) du fait d'être *ce qui est en face* une certaine détermination sensible – même vague – ce qu'il ne peut être, malgré tout, qu'en une âme, c'est-à-dire à la fois relativement et intrinsèquement à un sujet connaissant, pour lequel il est aussi, du même coup, *ce qui s'offre (à lui)* (*antikeimenon*) (i.e. à son appréhension).

b – L'évidence de l'objet mathématique :

L'interférence entre l'*eidos* et la *khôra* produit une réalité intermédiaire, déterminée et universelle – l'objet mathématique (qui garantit l'existence de la *khôra* comme étant celle d'un champ opérationnel) – dont, assurément, chaque être humain a, au moins en puissance (si ce n'est en acte, pour les plus simples et les plus généraux de ces objets), et de façon identique à quiconque, la perception (*noêsis*) claire : ainsi, le nombre *trois* ou la figure *tétragone* ne cachent rien d'eux-mêmes – du moins, apparemment, autrement dit avant tout (i.e. avant tout autre objet mathématique), dans la mesure où tous les objets sont interdépendants, à savoir réciproquement inclusifs – ne manquent pas d'évidence,

[163] cf. I 2 B. – Comme le dit Maine de Biran, *l'idée de l'existence peut être prise pour l'existence même, quand il s'agit des figures mathématiques, car il dépend de moi de les réaliser*, sous-entendu *[de] prouver [leur] existence, avec la méthode des hypothèses (...) employées à démontrer que tels faits s'accomplissent réellement (...) de manière à nous montrer certaines apparences* (*Commentaire sur les Méditations métaphysiques de Descartes*, in *Œuvres* XI-1, p. 57) ; au demeurant, *réaliser* l'objet mathématique ne consistant pas tant à le *produire* qu'à en *prendre conscience*, c'est-à-dire à prendre conscience de sa présence connaturelle à l'intellect, qui implique que celui-ci puisse en rendre compte intégralement (du moins, jusqu'au seuil censé être celui de l'unité géométrique élémentaire, absolument inexistante).

[164] cf. I 2 B.

dès lors même qu'ils sont appréhendés. Le fait que chaque objet mathématique se manifeste à tout le monde, de façon identique (ce dont témoignent sa définition et son usage, strictement communs), lui confère quasiment une sorte d'existence séparée et unique, une existence d'être en soi, dont l'objectivité ne consiste pas en une altération (approximation) ou distanciation de ce qui est alors censé se présenter comme être en soi, son existence séparée ne pouvant, d'ailleurs, que constituer une illusion inhérente à la nature (ou condition) humaine. Du reste, on notera que, bien que, jamais, chez Platon, l'adjectif *mathématique* (*mathêmatikos*) ne soit prédiqué à celui de *chose* (ou *réalité*) (à la différence de chez Aristote, qui, parlant précisément des objets mathématiques chez Platon, les nomme *les choses intermédiaires* – *ta pragmata metaxu* [165]), il aurait évidemment pu l'être, le *pragma* étant *la chose à laquelle on a affaire, celle dont on s'occupe* (*ou qui nous occupe*), et le *khrêma*, *la chose dont on use, dont on se sert*, à l'instar, par exemple, de ces figures dont s'occupe ou dont use le géomètre. Du reste, un passage du *Charmide* [166] mentionne bien, *pour chacun [des] savoirs, l'existence d'un objet déterminé de savoir* (*tinos estin epistêmê hekastê* – chaque savoir l'est de quelque chose de déterminé) *qui précisément diffère de ce savoir en tant que tel* (*ho tunkhanei on allo autês tês epistêmês* – qui se signale être autre que ce savoir lui-même). *Ainsi l'objet de l'art du calculateur, c'est le pair et l'impair, la quantité dont ils sont, eu égard à l'un et à l'autre séparément, comme dans leur rapport mutuel* (*hê logistikê estin pou epistêmê tou artiou kai tou perittou, plêthous horôs ekhei pros auta kai pros allêla* – l'art du calculateur est le savoir du pair et de l'impair, etc.) [167]. Et un passage d'*Euthydème* [168] précise qu'*aucun de ces savants-là* [géomètres, astronomes] *ne produit* (*poiousi*) *les représentations figurées* (*ta diagrammata*), *mais ils découvrent* (*aneuriskousin*) *les réalités elles-mêmes* (*ta onta*), où le mot *onta*, outre qu'il désigne ce qui est propre à la discipline des savants en question – i.e. les figures intelligibles, voire les figures présentes dans le monde sensible, copies des premières et qu'il s'agit de pouvoir reconnaître, au gré de la manifestation de leurs propriétés mathématiques concrètes – apparaît évidemment comme synonyme de *pragmata*, mais aussi de *khrêmata*. Peut-être plus explicite encore est *République* 533b, où il est précisé que l'art des mathématiciens *saisit* (*epilambanesthai*) *quelque chose de l'ordre du réel* (*tou ontos ti*). Il reste que l'extériorité de l'objet de ces appréhensions doit s'entendre relativement à l'âme ignorante et non relativement à l'âme proprement dite (l'âme en sa plénitude), l'objet mathématique ne pouvant être ailleurs qu'en l'âme.

L'objet mathématique est plus évident que ne l'est, par exemple, tel tronc d'arbre « bien apparent », qui, de lui-même, dissimule immanquablement certains de ses côtés et son intérieur ; autrement dit, son objectivité est supérieure, le solide (*stereon*) parfait, par exemple, ne pouvant être qu'un polyèdre régulier constitué, d'une part, de pentagones réguliers et, d'autre part, d'une profondeur identique à un assemblage de figures planes régulières, la sphère demeurant, quant à elle, la figure (*skhêma*) offrant la plus parfaite

[165] *Métaphysique* A6 987b15.

[166] 166a.

[167] cf. *Gorgias* 451c.

[168] 290c.

symétrie et *où s'inscrivent toutes les autres figures* (à savoir notamment tous les polyèdres réguliers), ce qui, au demeurant, la rend propre à être la figure de l'univers [169]. En outre, dès lors qu'on ne retient comme objet mathématique – notamment géométrique – que l'objet régulier (symétrique), la proposition qui l'énonce – autrement dit sa définition – et qui est simultanément la règle qui détermine sa figuration (construction) (le théorème ne pouvant qu'en être déduit) rend immédiatement évident (connu) l'objet lui-même, pour peu que l'on opère mentalement le processus de construction impliqué par la définition elle-même, autrement dit pour peu que l'on comprenne intégralement celle-ci, en la visualisant ; ce qui s'avère d'autant plus utile, lorsqu'il s'agit d'un solide, toujours partiellement visible, dans les conditions normales de son observation spatio-temporelle, à savoir à partir du seul et unique point de vue que ne manque pas d'occuper un observateur, lui-même spatio-temporel. Ainsi, l'hexaèdre régulier peut être défini comme étant un *tétragone régulier (i.e. aux côtés égaux et aux diagonales égales) en six exemplaires dont chaque côté est entièrement contigu, à angle droit, à l'un de ceux des cinq autres*. Si la définition ne manque pas d'inclure explicitement d'autres définitions (par exemple, celle du polygone incluant manifestement celle de la ligne), elle n'est pas non plus sans inclure implicitement des théorèmes, ainsi que leurs démonstrations ; autrement dit, elle s'offre comme une sorte d'intuition aveugle de théorèmes. Sans théorèmes implicites, la définition ne peut pas exister. Au gré de la connaissance du théorème et de sa démonstration, s'opère un surplus d'élucidation de la définition, autrement dit une meilleure intuition de l'objet. Il reste que cette évidence de l'objet mathématique vaut précisément sous réserve de l'exhaustion le concernant, autrement dit, d'une part, sous réserve de l'achèvement de son étude, que rien ne permet de garantir, ni a priori, ni a posteriori, dans la mesure où des découvertes mathématiques (définitions ou théorèmes ou démonstrations) ont toujours lieu, dont aucune n'est exclusive de la perspective de nouveaux problèmes, et dont on ne peut, d'ailleurs, jamais dire qu'elles sont uniquement celles d'objets nouveaux (théorèmes et démonstrations pouvant, en effet, être, eux aussi, tenus pour des objets, ne serait-ce que dans la mesure où ils révèlent, au passage, des objets autres que celui initial, par exemple le triangle isocèle rectangle, lorsqu'il s'agit de démontrer la symétrie du tétragone régulier), puisque étant aussi, du fait de l'interdépendance de tous les objets – autrement dit du fait de leurs rapports intrinsèques les constituant individuellement (ce que nous avons nommé, plus haut, leur inclusivité réciproque) – celles de propriétés nouvelles des objets déjà identifiés, et, d'autre part, sous réserve du problème posé par la mesure des quantités continues (grandeurs), laquelle implique les irrationnels (*alogoi* ou *arrêtoi*) [170]. On pourrait même aller jusqu'à dire qu'il n'existe qu'un seul objet mathématique – qui pourrait bien être la *khôra* elle-même, autrement dit l'espace absolument inoccupé ou la matière absolument indéterminée – dont la détermination et l'analyse sont incessamment en cours, sous l'espèce de la découverte d'une multitude d'objets

[169] cf. *Timée* 33b – cf. Proclus, *Commentaire sur le Timée* III 68 14-76 29. – En outre, l'univers sphérique *tourne par les mêmes endroits, en même place et sur lui-même* (*kata tauta en tôi kai en heautôi periagogôn*) (ibid. 34a). Il n'a donc pas besoin d'être en autre chose, pour se mouvoir ; ce qui ne peut pas mieux convenir à sa nature de Tout – cf. Aristote, *Traité du ciel* II 4 287a11-22.

[170] cf. note 276. – A rapprocher du propos de Descartes, dans ses *Réponses aux quatrièmes objections – Réponses à la première partie* § 26, AT 174.

mathématiques partiels (contenus potentiellement en lui) – détermination et analyse toujours inachevées, qui, du même coup, tendent à le révéler, paradoxalement, comme objet fondamentalement réfractaire à la mathématisation et, pour tout dire, à la mathématique (autrement dit à lui-même, à sa nature propre, à l'objectivité), en somme comme objet incessamment à l'état de problème (*problêma*) (problème dont l'énoncé pourrait être le suivant : *construire ce qui sert à construire*) et non de théorème (dont l'énoncé devrait obéir au principe suivant : *l'action de construire est construite*).

En effet, comment théoriser la matière ? Comment l'assimiler ou la réduire absolument à un objet mathématique ? Comment l'épuiser en connaissance, elle, la nourrice de toute connaissance ? D'ailleurs, la connaissance achevée de cet objet vaudrait son abolition. Toutes considérations que n'est pas sans recouper la remarque suivante de Théophraste : *Si, en [les objets mathématiques], ce qui est ordonné ne s'étend pas à la totalité, il en constitue pourtant la plus grande partie* (*ei gar kai mê pan all'en [tois mathêmatikois] pleon to tetagmenon plên*) *– à moins de supposer que les formes soient de la nature que Démocrite assigne à ses atomes* (*ei tis toiautas lambanoi tas morphas hoias Dêmokritos hupotithetai tôn atomôn*) [171] (Démocrite, pour qui, en effet, les atomes sont infinis en nombre, en figures et en positions [172]) ; autrement dit, l'objet mathématique demeure, en grande partie, théorisable, hormis en son irrationalité résiduelle (qui fait, d'ailleurs, qu'il demeure continuellement un objet d'étude), à savoir celle-là même qui, si on considérait la figure sensible (*morphê*) – que l'objet mathématique est censé exprimer ou représenter – sur le modèle des atomes de Démocrite, reviendrait à être considérée objectivement (quoique partiellement, i.e. indéfiniment), à l'instant où, quant à lui, l'objet mathématique proprement dit se trouverait résorbé, en une sorte d'objet intermédiaire entre l'objet mathématique pur (intégralement ordonné, autrement dit exhaustif) et la matière pure (indéfiniment objective). En contrepartie, demeure insoluble le problème de l'évidence de la totalité absolue (*holon*) des *mathêmata*, autrement dit des connaissables (*gnôsta*). Paradoxalement, cette totalité n'est pas déterminable cognitivement, puisque le savoir que rien ne manque au savoir présuppose absurdement le savoir originel de la totalité, lequel exclut qu'on ait à se demander s'il y a quelque chose en dehors de la totalité, autrement dit si quelque chose manque d'être su. Ainsi, la science ne peut déterminer, tout au plus, que l'ensemble (*to holon* – l'entier) de sa propre vision des choses (*theôria*), laquelle est objectivation, sans pouvoir déterminer si l'objet qu'elle a ainsi circonscrit et considéré est le réel en soi et dans son entier. Or, le paradoxe redouble, lorsqu'on considère que les objets dont il est censé s'agir, dans le cas qui nous intéresse, sont censés être proprement des *mathêmata* (ou *gnôsta*), à savoir des connaissables (le restant ignoré ou *inordonné* n'étant sans doute, du point de vue même de Théophraste, qu'en partie définitivement tel, autrement dit étant réductible). Poser la question de la totalité des connaissables, c'est poser la question de la totalité connaissable, tout en affirmant implicitement que la connaissance n'est en mesure d'accéder qu'à une totalité fictive ou hypothétique : comment va-t-on pouvoir identifier la totalité des connaissables (*gnôsta*),

[171] *Métaphysique* IX 11b20-22.

[172] cf. Aristote, *Traité du ciel* III 4 303a2-16 et la citation tirée d'un de ses ouvrages perdus, in Simplicius, *Commentaire sur le traité du ciel* 55.

sans tomber dans le travers de n'identifier que la totalité des connus (*gnôrima*) ? En effet, dans la mesure où le connaissable est une pluralité définie, une totalité [173], lorsque je sais – ou, plus exactement, pense savoir – que tel corps est composé de tel nombre d'éléments, ceux-ci constituent-ils une totalité (un tout complet), eu égard à moi qui sait – pense savoir – ou eu égard au corps en question, tel qu'il demeure en lui-même ? Y a-t-il, en celui-ci, des éléments (composants) dont je ne connais pas l'existence ? N'est-ce pas, d'ailleurs, nécessairement le cas, dans la mesure où tout élément (toute grandeur) demeure, par nature, divisible, à l'infini, en d'autres éléments ? [174] Seul peut donc être connu ce qui ne peut l'être que totalement, en tant qu'étant le tout ; en conséquence de quoi, le tout véritable ne peut être connu que de lui-même, comme le suggère bien

[173] cf. *Théétète* 201e-202c.

[174] On connaît la pensée de Pascal : *Toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties* (*Pensées* 199 § 22). Il reste que les causés et les causants (i.e. les causés-causants ou causants-causés) ne sont pas tout ; il y a encore la relation entre eux, l'interaction, par laquelle l'un est l'effet de l'autre. On pourra ainsi croire avoir établi (relevé) toutes les relations, et, du même coup, avoir déterminé l'ensemble des causés et des causants, et pourtant rien ne pourra jamais prouver que ne demeure pas une relation dont l'un des termes – qu'il soit de l'ordre du grand ou du petit – (pour ne pas dire une infinité de relations dont les termes, qu'ils soient de l'ordre de l'infiniment grand et de l'infiniment petit – cf. *Pensées* 420) demeure inconnu et, avec lui, nécessairement, la relation elle-même. De la sorte, relation et terme sont ce que vient occulter la prétendue totalité des causants et des causés, telle que prétendument connue. Un élément de cette prétendue totalité pourra être la cause d'une réalité extérieure à l'ensemble, sans que cela puisse se détecter (au sein de l'ensemble). Inversement, une réalité extérieure à la prétendue totalité pourra être une cause commune à tous les éléments (causés) de l'ensemble, là encore sans que cela puisse se détecter, dans la mesure précise où son effet sera également et indifféremment réparti en chaque élément, de telle sorte que, sur ce plan, aucun d'eux ne pourra être distingué d'un autre, sans quoi cette différence devrait permettre d'induire un causant extérieur à l'ensemble (puisque inconnu dans celui-ci), autrement dit un accroissement de l'ensemble. Cet effet commun à tous les éléments de la prétendue totalité, dans la mesure où il n'est pas connu comme résultant d'une réalité extérieure (autrement dit reconnu pour ce qu'il est : un effet), sera alors tenu pour une propriété même de chaque élément, pour quelque chose qui entre dans son essence (d'être en soi), indépendamment de toute relation ou cause extrinsèque. Tout au plus, ces constituants fondamentaux (communs à tous les êtres, autrement dit propres à l'être – *to on* – en général) pourront-ils tirer leur origine, de façon commune à la totalité des éléments de l'ensemble, en amont même de cet ensemble, à savoir la tirer de l'origine radicale de l'ensemble. En outre, l'existence d'une cause commune (serait-ce simplement une *aide* commune) à tous les éléments de l'ensemble, mais dont l'effet pourrait être soit identique, soit différent (soit commun, soit propre), soit encore les deux, d'un élément à l'autre, est sans doute ce que veut exprimer la *Pensée 420*, quoiqu'elle le fasse d'une manière inadéquate (à moins que cette inadéquation ne soit qu'un pis-aller, un artifice, visant à faire valoir une cause extrinsèque à l'ensemble, lequel est, de fait, spatial), à l'instant de conférer une réalité au point géométrique et d'assimiler Dieu à *un point se mouvant partout d'une vitesse infinie (...) un en tous lieux et (...) tout entier en chaque endroit* (Si Dieu est partout, tout entier, a-t-il à se mouvoir ? Bien plus, peut-il le faire ? Et s'il est un point, où peut-il être ? Qui plus est, en entier, ce qui présupposerait qu'il ait des parties ?). Autant de considérations à rapprocher du propos de Descartes, en *Réponses aux quatrièmes objections* AT 71, dernier paragraphe.

Timée, en *Timée* 34b, texte en lequel le tout prend, d'ailleurs, symptomatiquement la figure du *kosmos*, tel que simplement conçue ou imaginée, en l'intellect démiurgique, pour ne pas dire en l'intellect de Timée lui-même – la prétendue connaissance totale ne pouvant, en effet, être posée qu'en faisant l'impasse, outre sur l'infiniment petit, sur l'origine radicale, présente en amont de tout étant et de toute quantité – et donc en amont du discours démiurgique lui-même – origine qui est pourtant seule à déterminer l'étant, en sa réduction véritable (laquelle n'est autre que réduction à cette même origine et non à une grandeur minimale, absolument inexistante) [175]. En fait, un tel dilemme pourrait revenir, entre autres, à donner un fondement à la théorie de la réminiscence : tout est déjà là, latent, en l'âme, en tant que c'est *ce qui est appris* (*mathêma*) – âme dont la tâche de connaître s'identifie alors à celle d'apprendre – à savoir de retrouver et de reconnaître – ce que, déjà, elle contient [176] ; à moins que, si l'on considère que les seuls cas de réminiscence avérée, dans les dialogues, concernent les objets mathématiques, cela ne soit aussi en mesure de donner un fondement ou une justification à l'ignorance inéluctable de l'*eidos* et de l'origine de l'univers, l'âme se trouvant alors manifestement ne contenir que la mémoire des premiers [177].

C – Intermédiarité et opérationnalité de l'objet mathématique :

Dans l'esprit de Platon, l'intermédiarité de l'objet mathématique n'est pas telle que prétend la rapporter Aristote. S'il est possible d'acquiescer à la mention du fait que *Platon admet qu'il existe des objets mathématiques, qui sont des réalités intermédiaires* (*para ta aisthêta kai ta eidê ta mathêmatika tôn pragmatôn einai phêsi metaxu*), *différentes, d'une part, des objets sensibles, en ce qu'elles sont éternelles et immobiles* (*diapheronta tôn men aisthêtôn tôi aidia kai akinêta einai*), *et, d'autre part, des Formes, en ce qu'elles sont une pluralité d'exemplaires semblables* (*tôn d'eidôn tôi ta men poll'atta homoia einai*), *tandis que la Forme est en elle-même, une réalité une, individuelle et singulière* (*to de eidos auto hen hekaston monon*) (chaque objet mathématique étant posé, à l'identique, quant à sa forme, mais aussi éventuellement avec quelque différence, quant à sa taille ou sa quantité, en autant de lieux qu'il existe d'âmes et, en outre, plusieurs fois, en chacun d'eux, comme, par exemple, lorsqu'on additionne *deux* et *deux* ou lorsqu'on pose *un* ensemble de trois unités et *un* autre de quatre unités) [178], il n'est, par contre, pas possible de se ranger à

[175] cf. II 2 A. – A rapprocher, là encore, du propos de Descartes, ibid. AT 171-173, *Règles XII* AT 429, *XIII* et *XIV*, notamment AT 439-440, et *Lettre à Chanut du 1er février 1647*, § 10 – autant de textes à rapprocher, à leur tour, de l'absence de la troisième partie des *Regulae*, initialement prévue pour traiter de *l'imparfaitement compris* (*non perfecte intelliguntur*), lequel n'est sans doute jamais mieux évident que dans le fait que l'univers ne puisse pas plus être considéré comme fini que comme infini, et, d'autre part, dans le fait de son infinie divisibilité (qui recoupe l'incompréhensibilité de son origine radicale – cf. *Réponses aux premières objections* AT 85, cité, infra, en II 2 B – comme pourrait bien l'avoir déjà eu compris Platon – cf. *Annexe*, note XV).

[176] cf. *Ménon* 81d.

[177] cf. I 1 A et note 591.

[178] *Métaphysique* A6 987b15-18 – cf. ibid. I3 1054a35-b8.

l'interprétation que fait le même Aristote de la doctrine platonicienne des Formes, censée faire état, selon lui, de l'existence de nombres eidétiques [179]. En effet, selon cette interprétation, des nombres trouveraient place, chez Platon, entre le premier des principes premiers qu'est la Monade, d'une part, et, d'autre part, tout le reste des êtres (eidétiques, mathématiques et sensibles), engendré et contenu dans le second des principes premiers, qu'est la Dyade indéfinie ; de tels nombres bénéficieraient ainsi d'une sorte d'intermédiarité-primauté (constituant la première intermédiarité engendrée et la première à engendrer, à son tour, en quelque sorte, par délégation), ces nombres étant à l'origine des autres *eidê* puis des êtres mathématiques proprement dits, ces deux dernières classes, à la suite, causant le monde sensible (formes sensibles et nombres sensibles). Or, tout laisse penser, comme nous aurons encore longuement l'occasion de le montrer, que de tels nombres eidétiques sont absents de la doctrine de Platon, les seuls nombres y existant assurément étant les nombres mathématiques, présents corrélativement aux figures géométriques, ces *mathêmatika* (nombres et figures) ne servant – du moins, censément, à savoir dans le cadre de l'hypothèse démiurgique (entre réalité et irréalité et comme mesure du possible) – qu'à produire le monde sensible, en conformité avec les *eidê*, ou bien encore, à rebours, sur le plan gnoséologique, de par leur inhérence à la dialectique, ne servant – là encore, censément – qu'à produire la connaissance des *eidê.* D'ailleurs, il convient de noter que le témoignage que nous avons cité, d'entrée, diffère assez d'un autre du même Aristote, concernant nommément, cette fois, il est vrai, les platoniciens : *Les platoniciens font des objets mathématiques quelque chose d'intermédiaire entre les objets mathématiques sensibles et leurs Formes* (*ta mathêmatika men metaxu te tôn eidôn titheasi kai tôn aisthêtôn*), *et comme une troisième classe d'êtres s'ajoutant aux Formes et aux choses d'ici-bas* (*hoion trita tina para ta eidê te kai ta deuro*) [180]. On notera que les Formes sont ici explicitement désignées comme étant les modèles des objets mathématiques, autrement dit comme étant des nombres et des figures eidétiques, alors que celles du témoignage précédent demeuraient non spécifiées, lequel témoignage, du reste, ne concernait nommément que Platon ; ce dernier étant, du reste, dit, ailleurs, distinguer des *nombres intelligibles* et des *nombres sensibles*, sans que soit précisé si ces nombres intelligibles sont entendus comme étant des Formes [181]. Toutes choses qui peuvent, en effet, laisser supposer qu'ait eu lieu un remaniement de la doctrine platonicienne par des platoniciens postérieurs et/ou déviants, doctrine réaménagée dont Aristote aurait privilégié la critique, par rapport à celle authentique de Platon, qu'il aurait été jusqu'à quasiment passé sous silence [182]. Remaniement qui, pour autant, n'aurait pas empêché celui qui était connu pour être le plus fidèle des disciples de Platon, à savoir Xénocrate, de prendre, à l'occasion, la défense de la pensée authentique de son maître, contre la mauvaise interprétation d'Aristote, en soutenant que Platon

---

[179] cf. *Métaphysique* A9 991b9-993a10, M6-9 et N3, notamment M8 1083a32-34 et N3 1090b31-1091a5.

[180] ibid. K1 1059b5-8.

[181] cf. *Métaphysique* A8 990a30-33. – On lira néanmoins nos précisions, en note 316.

[182] cf. III 2.

n'avait, tout au plus, que *posé en hypothèse et déclaré que, s'il était possible que [les Formes] soient engendrées, elles auraient été engendrées, à partir du Grand et du Petit* (i.e. la Dyade indéfinie) *égalisés par l'Un* (ces derniers engendrant, au terme de l'égalisation, les nombres eidétiques, qui engendrent, à leur tour, les Formes proprement dites) (*hupetitheto te kai elegen [(ei) dunaton hên (tas ideas) genesthai] hôs ek tou megalou kai mikrou hupo tou henos isasthentôn egenonto an*) [183] ; ce à quoi Aristote prétend répondre, en *Métaphysique* N4 1091a23-29, mais tout en faisant, comme à son habitude, l'impasse sur la nature et surtout la fonction véritables de la Monade et de la Dyade indéfinie, dans la doctrine de Platon.

L'existence d'un tel réaménagement est ce que tenderait, d'ailleurs, à prouver le témoignage de Proclus (repris de la *Théorie des mathématiques* de Géminos, dont la source d'information semble avoir été le *Peri Platônon* de Philippe d'Oponte), selon lequel deux positions s'affrontaient, au sein de l'Académie, divergence qui se serait déjà manifestée, du vivant de Platon, et aurait pu constituer le principe de la modification de sa doctrine, telle que nous savons qu'elle eut lieu, notamment chez Speusippe. La première, défendue par Speusippe et Amphinomos, niait l'existence d'une génération des objets mathématiques, qu'elle considérait comme des êtres éternels et, à ce titre, comme ne pouvant être appelés *problèmes*, mais *théorèmes* [184], *problème signifiant, par avance, génération et création de ce qui n'existait pas auparavant* (*genesin epaggellomenon kai poiêsin tou mêtô proteron ontos*). Ainsi, selon cette conception, *il vaut mieux dire que toutes les choses (mathématiques) sont et que nous les voyons naître non pas d'une création, mais par une prise de conscience, qui nous les fait appréhender comme si elles étaient en train de naître, alors qu'elles existent depuis toujours* (*tas de geneseis autôn ou poiêtikôs alla gnôstikôs horômen hôsanei gignomena lambanontes ta aei onta*). La seconde, défendue par *les mathématiciens attachés à Ménechme* (*hoi peri Menaikhmon mathêmatikoi*), affirmait que tout objet mathématique constitue un problème – ces derniers mathématiciens *se fixant alors un double but : tantôt procurer l'objet de la recherche, tantôt considérer cet objet comme déjà défini et étudier alors ce qu'il est, ce que sont ses attributs, ou ses propriétés accidentelles, ou quel rapport il entretient avec un autre objet* (*hote men porisasthai to zêtoumenon, hote de periôrismenon labontas idein ê tis estin, ê poion ti, ê ti peponthen, ê tinas ekhei pros allo skheseis*). Au terme de quoi, c'est à juste titre que Proclus note qu'*ils ont raison, de part et d'autre. En effet, la tendance de Speusippe est juste : les objets proposés à la géométrie ne ressemblent pas aux objets présentés à la mécanique, qui sont perceptibles aux sens, qui naissent et qui se transforment* (*ou gar toiauta esti ta problêmata geômetrias, hoia ta mêkhanikês, aisthêta gar tauta kai genesin ekhonta kai pantoian metabolên*). *Et la tendance de Ménechme est juste : la découverte des théorèmes ne se fait pas sans*

[183] Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire sur la Métaphysique* 819-820.

[184] *Problêma – ce qu'on a devant soi*. En géométrie, c'est la figure *jetée devant – probolê* – en tant que principe et support d'une démonstration. *Theôrêma – ce qu'on contemple*. En mathématique, c'est la proposition abstraite et intelligible reconnue comme vraie ; quoique ce puisse être aussi la proposition seulement *tenue pour* vraie, dans la mesure même où elle se révélerait en porte-à-faux, inappropriée, au moment de devoir être appliquée, comme le reproche Aristote aux propositions pythagoriciennes sur les nombres (propositions que l'on pourra qualifier de para-mathématiques, voire de para-méta-mathématiques) qui font de ceux-ci la matière des êtres sensibles (cf. *Métaphysique* M8 1083b19-20).

recourir à la matière, je veux dire à la matière intelligible (*ou gar aneu tês eis hulên proodou kai hai tôn theôrêmatôn eisin heureseis, legô de hulên tên noêtên*) [185]. Or, en formulant ce jugement pertinent, il ne fait quasiment aucun doute que, de son propre point de vue, Proclus rétrocédait à Platon l'unité d'un héritage injustement divisé (dualisé). La matière (que, notons-le, au passage, il est, d'ailleurs, inutile, de distinguer en *intelligible* et *sensible*, quoique, de prime abord, cela puisse paraître affaiblir la position de Proclus) est inhérente à l'objet mathématique, qui, sans l'opérabilité, n'a plus rien de connaissable, autrement dit plus rien de mathématique ; et l'objet mathématique est inhérent à la matière, dans la mesure où il se tient, en elle, à l'image d'un être réel et éternel, c'est-à-dire à titre de moyen garantissant à celle-ci la nature d'un domaine où l'imitation d'un être réel et éternel est opérable.

En *République* 476a-479d, Socrate effectue la distinction entre savoir (*epistêmê*), opinion (*doxa*) et ignorance (*agnoia*), et entre leurs objets respectifs, en la formulant notamment de la manière suivante, en 477a : *ce qui est absolument* (*pantelôs on*) *est connaissable absolument* (*pantelôs gnôston*), *tandis que ce qui n'est pas du tout* (*mê on mêdamêi*) *est totalement inconnaissable* (*pantêi agnôston*) *(...) Si, d'autre part, il y a justement quelque chose qui se comporte de façon à aussi bien être que n'être pas, la place n'en devra-t-elle pas être intermédiaire* (*metaxu*) *entre ce qui possède l'existence sans mélange et ce qui, inversement, n'a pas d'existence du tout ?* Or, si la place intermédiaire entre deux extrêmes est unique et ne peut donc être occupée que par un seul être (ou une seule sorte d'êtres), s'offre a priori le choix parmi les candidats suivants : soit l'image (*eikôn*), réputée objet d'opinion (*doxaston*), soit l'objet mathématique, les deux extrêmes étant, quant à eux, occupés par *le réellement réel* (*to ontôs on* – l'*eidos*), d'une part, et, d'autre part, la *khôra* (qui, absolument inoccupée, et donc non dimensionnée, s'assimile au vide, autrement dit au néant). Le problème se pose donc entre les deux premiers : lequel écarter ? Et pour ce faire, doit-on écarter (en le tenant pour rien) l'un des deux extrêmes, pour qu'il en prenne la place ? Mais peut-on écarter le Non-être (*mê on*), cela même qui a encore à être pour être ce qui n'est pas [186] – à savoir écarter la *khôra*, *espèce difficile et obscure* ? Ecartera-t-on alors l'*eidos* ? Choix sans doute encore moins possible, tellement la perfection et la stabilité de l'*eidos* est cela même qui est censé fonder l'existence de la *noêsis* – bien que jamais, en effet, un quelconque *noêma* n'ait pu encore être avéré comme étant intellection de l'*eidos*. Finalement (et aussi de prime abord), on a tendance à admettre que doit être écarté le *mathêma*, en soi parfaitement connu et donc assignable à l'extrême supérieur, eidétique, alors même que, du reste, tout autre *noêma* s'avère ni plus ni moins que coïncider avec l'objet de l'opinion. Or, c'est encore oublier que l'objet mathématique demeure un *eikôn* – un *eikôn* hybride ; il est représentation croisée de l'*eidos* et de la *khôra*, sous la forme d'un être en soi hypothétique. Auquel cas, l'objet de l'opinion recoupe (coïncide avec) l'objet de l'intellection, de même que l'opinion et l'intellection se recoupent, à l'instant même où c'est le *mathêma* qui est considéré [187].

---

[185] Proclus, *Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide* 77-78. – cf. note 100 e.

[186] cf. note 283.

[187] cf. *Timée* 51c-e, étudié en note 551.

Il reste que, si l'on cherche à bien situer l'objet mathématique relativement à l'objet de la dialectique (l'objet de la mathématique étant, en soi, mathématique, à la différence de l'objet de la dialectique qui n'est pas, en soi, dialectique, étant l'être en soi ou réel, qui, en son absolu, reste incessamment à découvrir, censément au moyen de la dialectique), on ne peut pas manquer d'examiner plus précisément en quoi le premier pourrait constituer ou bien, lui-même, un être en soi, ou bien un être relatif, c'est-à-dire, dans ce dernier cas, un être participatif à la fois de l'*eidos* et de la *khôra*, couple dont il serait une sorte de copie hybride, ou bien encore en quoi il pourrait constituer une pure représentation mentale (*noêma, epinoia*), laquelle serait soit induite de l'être sensible (*aisthêton*), autrement dit de la perception sensible (*eikasia*), soit déduite du prétendu rapport à la réalité en soi, qu'est censée être l'intellection d'objets non proprement mathématiques. Comme nous l'avons vu, le calcul (*logismon*) inhérent à la dialectique n'est qu'un moyen de cheminer vers le *réellement réel*, qui plus est, un moyen qui laisse le cheminant aux abords de celui-ci, sans le faire découvrir, en sa Forme propre. Néanmoins, une chose demeure acquise : les objets mathématiques – principalement les nombres – sont immanents à l'intermédiarité de la dialectique. L'une de leurs propriétés majeures est donc l'opérationnalité, propriété que l'on vérifie encore, outre dans le cas de la mathématique pure elle-même (la science cantonnée à leur étude) (par exemple, *deux* est opérationnel, sous la forme *deux fois deux*), dans le cas de la *fabrication* (ou production) (*poiêsis*), qui, lorsqu'elle ne relève pas du simple *savoir-faire* (*empeiria*), relève de la *tekhnê* (*l'art*), en soi mathématique – la *tekhnê* étant ce qui est capable de *rendre raison (...) de ce que sont, quant à leur nature, telles et telles choses qu'elle administre* (*ekhei logon (...) ha prospherei hopoi'atta tên phusin estin*), *en sorte qu'elle est en état de dire comment chacune agit* (*hôste tên aitian hekastou ekhein eipein*) [188] – en vertu de quoi, d'ailleurs, il paraît évident que la mathématique est la *tekhnê* éminente, à la fois modèle et instrument (élément) des autres *tekhnai*. Du reste, même dans le cas où elle relève d'un simple savoir-faire, autrement dit d'un procédé purement empirique, la *poiêsis* met en œuvre une mathématique concrète, c'est-à-dire une mathématique utilisant des nombres et des figures sensibles (comme, éventuellement, dans le cas du commerce, de l'arpentage, de la guerre, etc.) [189], preuve, s'il en est, que le nombre est bien inhérent à toute *poiêsis*. Dès lors, on peut admettre que les objets mathématiques sont des intermédiaires dont aucun ne peut être placé au rang d'être en soi. En tant qu'intermédiaires venus à être pensés, au gré d'une aspiration à se défaire de l'indétermination propre au sensible – y compris, dans une certaine mesure (toute relative), dans les cas pratiques (par exemple, lors d'une bataille, placer deux bataillons face aux deux angles avant d'un autre résulte d'une accession préalable à un ordre *idéal* – à savoir un ordre noétique et non pas eidétique – censé constituer le domaine d'une connaissance accomplie et, du même coup, celui d'un prototype virtuel – puisque mental – de l'acte ou de l'être – en l'occurrence, la victoire déterminée, indistincte de la situation déterminée qui est censée en résulter : paix, sécurité, prospérité, autonomie, etc. – *idéal* immédiatement suivi du projet de son application, afin de réduire les conditions – les circonstances – préalables à cette même

[188] *Gorgias* 465a.

[189] cf. *Philèbe* 55d-57a et *La République* 522c-e, 525b-d et 526d.

application [190]) – ils préfigurent, d'une part, *hypothétiquement*, le monde supposé intelligible du *réellement réel*, mais aussi, d'autre part, *assurément*, le monde sensible,

[190] Peut être rangée dans la catégorie des cas pratiques concernés, la *constitution de la Cité* (*politeia*), pour laquelle le nombre joue un rôle essentiel, chez Platon (cf. note 109) (a). Comme exemples, on retiendra premièrement la norme souvent exprimée selon laquelle la quantité de population d'un Etat doit demeurer dans certaines limites, voire correspondre exactement à un nombre prédéterminé, limites au delà ou en deçà desquelles, l'Etat – en fait, un certain Etat – n'est plus viable (cf. *La République* 460a, *Le Politique* 293d et *Les Lois* 737c-738b et 740b-741a), et, deuxièmement, le souci exprimé de faire prévaloir l'égalité géométrique (A/B = C/D) sur l'égalité arithmétique (x = y), dans l'organisation de l'Etat, en vue de la justice sociale (cf. ibid. 744a-c, 756e-758a, Aristote, *La politique* V 1 et Plutarque, *Propos de table* VIII 2 § 2), la première étant la plus disposée à garantir l'égalité réelle (*l'égalité la plus vraie et la meilleure – hê alêthestatê kai aristê isotês* – ibid. 757b) entre des situations inégales – inégales non pas tant d'un point de vue quantitatif que d'un point de vue qualitatif (telles que celles existant entre différentes conditions ou entre comportements méritoires et comportements blâmables) – inégalités qu'elle est bien seule à même de contrôler, de combiner et de compenser. Pour autant, cette excellence politique de l'égalité géométrique n'est pas nécessairement comprise par tous les citoyens, en conséquence de quoi il convient de faire alterner égalisation géométrique et égalisation arithmétique (celle-ci notamment sous la forme de *la répartition des dignités par tirage au sort, au sein d'une égalité qui se fonde sur la mesure, le poids ou le nombre – tên metrôi isên kai stathmôi kai arithmôi* – ibid.), au gré de l'humeur sociale, tout en compensant le côté hasardeux de l'application de la seconde, *en invoquant dans nos prières le dieu et la bonne fortune* (*theon kai agathên tukhên en eukhais epikaloumenous*) *pour qu'ils redressent le sort dans le sens de ce qu'il y a de plus juste* (ibid. 757e) (En quoi, finalement, une fois de plus, se manifeste le fait que la nature humaine, voire la nature dans son ensemble, est réfractaire à la mathématisation – cf. *Le Politique* 257a-b et l'allusion possible en *République* 546b-c, et pour ce qui concerne la nature, dans son ensemble, cf. *Les Lois* 709a-d) (Voir d'autres cas d'application des mathématiques au social, en *Lois* 745b-747b et 847d-849c). Ces exemples peuvent d'autant plus être rangés dans la catégorie qui nous intéresse, ici, que Platon considérait le pis-aller, à savoir la solution moyenne ou momentanée, comme irréductible, notamment en matière aussi bien de théorie politique que de pratique politique – comme l'a d'ailleurs confirmé le fait que, à aucun moment, il ne se soit finalement jugé capable de faire l'exposé, autrement dit capable d'établir la constitution, de l'Etat parfait (cf. *Les Lois* 739a-e et l'argument implicite en 874e-875d). Au demeurant, il est possible de distinguer nos trois exemples (parmi lesquels, celui présent dans le passage du texte auquel se rattache la présente note), à l'aune de la double définition de la mesure (*metron*) mentionnée dans *Le Politique* (283d-285c). Dans le cas de la logistique militaire, la disposition mathématique des armées est principalement déterminée par les circonstances, à l'intérieur desquelles les deux armées se déterminent réciproquement, ce qui, bien entendu, n'empêche pas l'évaluation et la résolution noétiques de ces mêmes circonstances. Dans le cas de la constitution politique, il est plutôt fait appel à la mesure paradigmatique, à savoir, censément, à l'*eidos* de la Cité (la Cité en soi), juste mesure qui, néanmoins, relève inévitablement de l'arbitraire, dès lors que l'on prétend la faire valoir (l'appliquer), la Cité en soi demeurant ignorée et trouvant nécessairement comme substitut une certaine conception (*noêma*) de la Cité. C'est d'ailleurs ce qu'admet Platon, lorsqu'il préconise régulièrement une juste mesure entre la juste mesure en soi et la pure détermination circonstancielle, cette seconde juste mesure, d'ordre inférieur à la première, n'étant autre que la loi.

(a) A propos du rôle des mathématiques dans la constitution de la Cité, chez Platon, il convient de prendre en compte le témoignage d'Aristote (en *Politique* II 7-8) concernant deux théoriciens ayant pu influencer le chef de l'Académie : Phaléas de Chalcédoine, partisan de la répartition

dans la mesure où, si le mouvement ascensionnel de la dialectique achoppe au couple Monade-Dyade indéfinie, il retourne (retombe) manifester de l'efficacité, en appliquant au sensible l'appareil mathématique acquis grâce à lui.

Il est donc facile d'admettre que les objets mathématiques sont l'instrument privilégié dont use le démiurge pour *faire avec* le milieu spatial, alors même qu'ils ne peuvent pas être le principe de la réalité eidétique (le monde supposé intelligible du *réellement réel*), sans quoi, il nous la ferait découvrir, en nous permettant de la reproduire – nous la représenter – à l'identique, en pensée. Du reste, que cette reproduction (représentation) puisse sembler avoir lieu, tient paradoxalement à l'absence du modèle (relative à notre intellection) qui nous permettrait d'en juger, à l'instant où la seule mathématisation inhérente à notre intellection (i.e. à son produit, qu'est le *noêma*) suffit à nous persuader qu'elle en tient parfaitement lieu. Si on le considère comme additionnable – autrement dit comme mathématique – le nombre ne peut être ni Forme, ni élément ou cause de la Forme, celle-ci étant indivisible et inengendrée (à savoir non soumise au devenir, et donc à quelque opération que ce soit, en son *évidence* même). Par ailleurs, si on le considère comme participable, autrement dit comme *eidos*, il est participé soit entièrement par une partie de l'être participatif (par exemple, 2 par 4), soit partiellement par le tout de l'être participatif (4 par 2) (ce que l'on peut encore nommer participation excédentaire, pour le premier cas, et, pour le second cas, participation déficitaire) – autant dire, dans les deux cas, imparfaitement participé, et ce, outre que, par ailleurs, sa participation signifie immanquablement sa mathématisation, autrement dit sa dénaturation – ainsi, il n'est jamais uniquement entièrement participé par le tout d'un seul être, lequel, en effet, en tant que participatif, est nécessairement divisible, étant donné qu'il procède, outre de la Forme, de la matière (*hulê* – i.e. la *khôra*), qui le reçoit, et qui, par lui, se trouve rétroactivement introduite dans l'ordre eidétique (De la sorte, si 4 est participé entièrement par le tout de 4, il n'en reste pas moins que, simultanément, il est aussi participé partiellement par le tout de 2 ou entièrement par une partie de 8, relation qui, dès lors, n'a plus aucune raison de ne pas valoir entre les nombres eidétiques eux-mêmes) [191]. En conséquence, le processus de participation ne peut pas mieux se révéler processus de dissimilation – autrement dit se révéler trahison – que dans le cas des Formes-nombres (ou nombres eidétiques – i.e. Formes constituées d'unités censées être inadditionnables, d'une Forme à l'autre, puisque différenciées [192]). S'il est impossible qu'un nombre eidétique – à supposer qu'il existe – soit participé, c'est parce que toute participation (au sens d'imitation ou de reproduction pure et simple) est impossible autrement que comme mathématisation – en quoi, précisément, rétroactivement, cette même participation implique carrément, comme nous venons de

---

égalitaire (arithmétique) des biens, et Hippodamos de Milet, partisan d'un urbanisme et d'une démographie fortement mathématisés.

[191] cf. *Hippias Majeur* 301d-302b et *Parménide* 131a-e et 145c-d.

[192] cf. *Métaphysique* M6 1080a11-37, M7 1081a5-17 et 1081b35-1082b37 (lire aussi le texte intermédiaire concernant l'inadditionnabilité des unités à l'intérieur d'un même nombre, thèse qui, de l'aveu d'Aristote, n'a été soutenue par personne – cf. 1081a35-36 et 1080b8-9) et M8 1083a1-20.

le dire, qu'il ne peut y avoir de nombre eidétique, lequel, au gré de sa propre induction, ne pourrait manquer d'être mathématisé, autrement dit recomposé (restitué), à partir d'unités indifférenciées – y compris s'il est une grandeur (i.e. un nombre géométrique) (cette grandeur ne pouvant éviter d'être grandeur participable, au rang eidétique lui-même, autrement dit éviter d'être composée et divisible, au sens où le Petit a toujours à devoir participer du Grand, la grandeur minimale étant absolument inexistante) – et, dans ce cas des grandeurs, néanmoins, censément recomposé à l'image d'un moule (mais, à vrai dire, ayant quelle forme, voire quelle extension ?), en mesure de donner à la fois parfaite composition (pluralité) et parfaite cohésion (unité) à un indéterminé pur.

En admettant que les nombres eidétiques existent et qu'ils sont donc principes de la réalité eidétique elle-même (sauf à y être superflus, à savoir sans nombrer), on n'éviterait pas qu'ils soient participés, dans le domaine eidétique lui-même. Ainsi, aurait-on, par exemple, le cas suivant : les *deux* yeux du Cheval, du Renard et du Chameau participent du Deux, et les *trois* animaux que sont le Cheval, le Renard et le Chameau participent collectivement du Trois et individuellement de l'Unité, ce qui revient à établir, pour chaque Forme, une participation multiple (croisée), qui fait, d'ailleurs, de la mathématique le mode universel de la participation et non simplement le mode de la participation strictement numérique [193]. Les nombres eidétiques sont ainsi directement participés, sur le mode d'une arithmétique appliquée, qui fait l'économie d'une arithmétique pure intermédiaire, sauf à considérer que, situés à un rang inférieur des Formes proprement dites (modèles des êtres naturels), ils déterminent l'existence de nombres arithmétiques et de figures géométriques (par exemple, le Deux eidétique déterminant la ligne géométrique), quant à eux, intermédiaires entre eux et le domaine de l'imitation des Formes (qu'est la *khôra* ou étendue pure ou substantielle), domaine dont ils assurent la disposition arithmetico-géométrique (cas de figure dont on remarquera, au passage, qu'il ne correspond à aucune des doctrines qu'Aristote prête à des platoniciens, et notramment à celles qu'il prête respectivement à Platon, Speusippe et Xénocrate). Il reste que, dans les deux cas, cela revient à faire, au moins implicitement, de la Forme une réalité composée et donc divisible, à l'opposé de ce pour quoi on était censé, d'emblée, la tenir. D'un autre côté, cela n'est pas sans lien avec le fait que soit impossible la génération de nombres eidétiques, à partir de l'Un et de la Dyade indéfinie – impossibilité reposant sur, au moins, une raison, qui ne fait, d'ailleurs, qu'actualiser une seule et unique raison, absolument principielle, selon laquelle il n'y a pas d'engendré, et donc notamment pas d'antérieur ni de postérieur, dans l'eidétique. Cette génération devrait avoir lieu par limitation et stabilisation de la Dyade (entraînée vers le Plus et le Moins) par la Monade ; ce qui reviendrait, de fait, à établir des grandeurs et non des nombres proprement dits (D'ailleurs, de quoi le nombre, pur relatif – quitte à ce qu'on le tienne pour substance, par la suite – pourrait-il être nombre, à l'instant où il n'y a encore rien à nombrer ?). Auquel cas, on parle bien du continu ou de grandeurs et non de nombres (tout se passant, du reste, comme si un même et unique nombre, parfaitement général, manquait toujours d'être établi). La persistance inévitable de la Dyade indéfinie, à l'intérieur du nombre censément déterminé (dont elle est alors le

[193] cf. ibid. 129b-d.

substrat), implique continuellement une égalisation intermédiaire [194] qui suffit à prouver qu'il ne peut s'agir, non seulement de nombres, mais encore de Formes.

Par ailleurs, même si l'on admettait l'existence des nombres eidétiques, chacun d'eux devrait, à l'instar de toute Forme, être assujetti aux genres majeurs (*megista genê*), dont il est question dans *Le Sophiste* (encore que ceux-ci puissent être tenus pour corrélatifs d'une numération de l'eidétique [195]), ce qui confirmerait, et même accentuerait, le caractère déconcertant de leur présence dans la réalité eidétique. Ainsi, le Deux sera participé sous la forme du Même parce que sous la forme de l'Autre et inversement : le *deux* des yeux du Renard sera même et autre que le *deux* des yeux du Cheval, alors même que ni son appartenance (attribution) au Renard (ou au Cheval), ni sa propre multiplication (i.e. bilocation) ne peuvent l'altérer (en lui attribuant excessivement ou le privant de quoi que ce soit), ce qui revient paradoxalement à dire qu'il ne peut pas être participé sous la forme de l'Autre (la différence de position n'étant, somme toute, que le préalable de la participation, c'est-à-dire que l'espace en sa divisibilité – sa multiplicité potentielle – n'est que la condition sine qua non de la participation) – si du moins on excepte qu'il l'est imparfaitement, sur le plan strictement numérique : soit partiellement, en amont, par l'unité, soit partiellement, en aval, par l'un de ses propres multiples. Aussi, s'il y a des nombres, dans l'ordre du *réellement réel*, leur présence y demeure totalement incompréhensible (injustifiable), aussi bien sur le plan mathématique (leur nature eidétique étant proprement inconcevable, dans la mesure où elle entraîne paradoxalement la nature mathématique de la Forme [196]), que sur le plan dialectique

---

[194] cf. *Parménide* 165a-b.

[195] cf. I 2 C et *Parménide* 129d-e.

[196] L'argument qu'avance Aristote, en *Métaphysique* M9 1086a5-12, pour établir que Platon est exempt de la position xénocratique, puisque ayant pris soin de distinguer les Formes-Nombres et les objets mathématiques, est doublement erroné : d'une part, Platon n'a jamais assimilé nombres et Formes (pour aider à s'en persuader, que l'on considère seulement qu'un auteur comme Théophraste se contente d'affirmer que, *par sa réduction des choses aux Principes, Platon pourrait paraître traiter des autres choses <que les Principes>, en les ramenant aux Formes et celles-ci aux Nombres, et en s'élevant des Nombres aux Principes – Platôn men oun en tôi anagein eis tas arkhas doxeien an haptesthai tôn allôn eis tas ideas anaptôn, tautas d'eis tous arithmous – Métaphysique* 6b11-14 – et, au besoin, qu'on y ajoute le témoignage de Sextus Empiricus, bien que l'absence de l'optatif, à la différence de ce qui a lieu chez Théophraste, y semble indiquer que l'auteur tient pour établie la mathématicité de l'eidétique ou encore la participation d'une partie de l'eidétique à un arithmo-eidétique transcendant : *selon Platon (...) les Formes ne sont pas les principes des êtres, puisque, en vérité, chaque Forme, prise en particulier, est définie comme une, prise avec une ou plusieurs autres, comme deux, trois ou quatre, si bien qu'il doit exister quelque chose qui s'élève encore au-dessus de leur être substantiel : le nombre, puisque c'est par la participation à celui-ci que le Un ou le Deux ou le Trois ou plus encore leur est attribué – kata ton Platôna (...) ouk eisi [hai ideai] tôn ontôn arkhai, epeiper hekastê idea kat' idian men lambanomenê hen einai legetai, kata sullêpsin de heteras ê allôn duo kai treis kai tessares, hôste einai ti epanabebêkos autôn tês hupostaseôs, ton arithmon, ou kata metokhên to hen ê ta duo ê ta tria ê ta toutôn eti pleiona epikatêgoreitai autôn – Contre les physiciens* II 258) ; et, d'autre part, s'il a bien situé les objets mathématiques entre les Formes et les êtres sensibles, cela ne lui permettait pas, dans l'absolu – i.e. au rang eidétique – de rendre le nombre exempt de mathématicité – autrement dit, de le placer à ce même rang eidétique. C'est pourtant ce que lui-même avait implicitement admis,

(l'induction du Nombre, à partir de la Forme, autrement dit la participation ou assimilation de la Forme au Nombre, recoupant l'absurdité précédente), autrement dit elle s'y avère totalement inefficace et inutile, notamment en tant que principe et cause du réellement réel lui-même. Principes de la quantité, de la position (*thesis*) (situation ou spatialité) et du rapport (*logos*) (entre nombres ou grandeurs), les objets mathématiques assurent la médiation entre l'absoluité de l'*eidos* et la relativité du monde sensible. Par exemple, le fait que deux ensembles soient sécants établit notamment leur rapport, sur le mode de l'inclusion partielle, tout en établissant que l'un et l'autre demeurent, au moins implicitement, eux-mêmes (i.e. pleins et entiers), malgré leur empiètement réciproque. En effet, dans l'ordre de l'*ontôs on*, il est inconcevable que deux *eidê* se recoupent, en s'entamant, à rebours de leur individuation, autrement dit en s'irréalisant, mais selon la *khôra*, un tel recoupement entre les êtres demeure nécessairement possible, ne serait-ce que du fait de leurs constituants communs, que sont les éléments proprements dits, toujours susceptibles de se substituer les uns aux autres ou de fusionner.

Il convient alors d'avoir à l'esprit l'origine du discours erroné, principalement aristotélicien, selon lequel Platon aurait admis l'existence de nombres eidétiques, cette origine consistant tout entière dans le fait d'admettre que Platon aurait, en quelque sorte, de son propre point de vue, parachevé l'œuvre des pythagoriciens, en prétendant être parvenu à énoncer numériquement (et donc parfaitement) tout le réel (à savoir, tout le réel parfait), et ce, alors même que, au préalable, la nature véritable de la démarche pythagoricienne tendait à dissimuler une impasse, mais, pour autant, sans pouvoir dissimuler sa propre impossibilité (laquelle filtrait, sous la forme de l'approximation du discours prétendument onto-mathématique ou physico-mathématique), impossibilité qu'aurait, d'ailleurs, bien reconnu le néo-pythagoricien Modératus de Gadès, dont Porphyre nous rapporte l'opinion à ce sujet : *(Voici) ce que les pythagoriciens ont fait pour les raisons et les formes premières* (*epi tôn prôtôn logôn kai eidôn*) *: n'arrivant pas à expliquer par la parole les formes incorporelles et les premiers principes* (*mê iskhuontes logôi paradidonai ta asômata eidê kai tas prôtas arkhas*), *ils se sont rabattus sur la représentation par les nombres* (*paregenonto epi tên dia tôn arithmôn dêlôsin*) (à l'instar des géomètres qui, se trouvant dans la même disposition à l'égard des *formes des corps – sômatoeidê – se rabattent sur le tracé des figures – epi tas diagraphas tôn skhêmatôn* [197]*). Et ainsi ils ont appelé « un »* (*hen prosêgoreusan*)

---

dans son *Peri philosophias*, cité par Syrianus : *Si les Formes étaient aussi des nombres, mais différents des nombres mathématiques, nous n'en aurions aucune intelligence. Qui de la majorité d'entre nous peut concevoir une autre espèce de nombre ?* (*ei allos arithmos hai ideai, mê mathêmatikos de, oudemian peri autou sunesin ekhoimen an ; tis gar tôn ge pleistôn hêmôn suniêsin allon arithmon*) (*Commentaire sur la Métaphysique* 159 29-160 5) (ce qu'on ne manquera pas de rapprocher de *Métaphysique* N3 1090b24-30, où la même objection est adressée à la théorie xénocratique des Grandeurs-Formes). On notera, quand même, que l'argument est réversible, et, du même coup, qu'il peut être révélé accréditant le témoignage (mais pas la critique) d'Aristote : dans la mesure où, pour Platon, l'eidétique demeure inaccessible (inintelligible), pourquoi le même Platon n'aurait-il pas pu consentir à y situer, au moins hypothétiquement – autrement dit, à y présupposer – une forme d'intelligibilité parfaite et séparée, incluant elle-même une forme du mathématique parfaite et séparée, auquel cas, néanmoins, cela ne pouvait pas justifier la critique qu'en fit Aristote, ou plutôt cela ne pouvait qu'en révéler, à l'avance, la superfluité ?

[197] cf. *Théétète* 165a.

la raison de l'unité, de l'identité, de l'égalité (*kai outôs ton men tês henotêtos logon kai ton tês tautotêtos kai isotêtos*), *la cause de la conspiration* (l'aspiration commune à l'Un) *et de la sympathie de l'univers, de la conservation de ce qui garde identité immuable* (*kai to aition tês sumpnoias kai tês sumpatheias tôn holôn kai tês sôtêrias tou kata tauta kai hôsautôs ekhontos*) *; en effet, l'un, dans les parties, est tel parce qu'il reste uni et conspire avec elles par participation à la cause première* (*kai gar to en tois kata meros hen toiouton huparkhei hêrômenon tois meresin kai sumpnoun kata metousian tou prôtou aitiou*). *Quant à la raison de l'altérité, de l'inégalité, de tout le divisible qui change et revêt diverses formes* (*ton de tês heterotêtos kai anisotêtos kai pantos tou meristou kai en metabolêi kai allote allôs ekhontos*), *ils l'ont appelée double et dyade* (*duoeidê logon kai duada prosêgoreusan*) *; car telle est dans les particuliers aussi la nature de la dualité* (*toiautê gar kan tois kata meros hê tôn duo phusis*) [198]. Ainsi, même chez les pythagoriciens (dont rien n'interdit de penser que, dans l'esprit même de Modératus, il s'agit de ceux de la première période), qui sont pourtant censés avoir fait du nombre le principe et la cause de l'univers, le nombre demeure simple élément représentatif, en l'intellect humain, autrement dit instrument et forme même d'un pis-aller d'explication ou de démonstration. Cette disposition de l'intellect face à l'univers est disposition inférieure, relégation à ne pouvoir tenir pour principe et cause du réel que ce que l'intellection expérimente comme étant ses propres principes, sans daigner faire explicitement de cette relégation l'épreuve de sa propre insuffisance (alors même que celle-ci ne pouvait pourtant qu'être évidente, à l'intellect lui-même, dès lors qu'était posée l'unité comme étant, à la fois, numérique, géométrique et physique). A la différence des pythagoriciens, qui semblent n'avoir pas saisi le double échec (et vice) inhérent à leur propre démarche, Platon est celui qui, reprenant celle-ci à son compte, a compris, outre qu'elle était bien absolument inhérente à la nature de l'entendement humain (autrement dit à la condition humaine), que le nombre n'était jamais positivement que l'indice d'un achoppement (à savoir d'une transition inaboutie et impossible entre la pluralité indéterminée inhérente à la réalité indéterminée – indétermination qui tient à l'infinie divisibilité de la grandeur et qui est propre à la réalité sensible aussi bien qu'à la réalité intelligible – et l'unité de la détermination inhérente à la réalité, en sa perfection – la réalité eidétique), et donc, négativement, l'indice du fait que le réel, en tant que réellement réel, demeure a-mathématique.

D – Visualisation et mathématisation du *noêma* :

Le fait que la pensée conceptuelle (*noêsis*) demeure redevable de l'imagination et de la mathématique est ce dont rend bien compte un texte d'Aristote, extrait du traité *De la mémoire et de la réminiscence*, un texte dont le contenu platonicien ne devrait pas manquer de paraître évident. *Quand on pense* (*en tô noein*), *se produit le même phénomène que lorsqu'on trace une figure* (*hoper kai en tô diagraphein*) *: bien que, dans ce dernier cas, nous n'ayons pas besoin que la grandeur du triangle soit déterminée* (*outhen proskhrômenoi tô to poson hôrismenon einai tou trigônou*), *nous dessinons pourtant un triangle d'une grandeur déterminée, et celui qui pense fait de même* (*kai ho noôn hôsautôs*), *car même s'il ne pense aucune grandeur* (*kan mê*

[198] *Vie de Pythagore* 49-50.

poson noêi), *il visualise une grandeur* (*tithetai pro ommatôn poson*) *mais ne la pense pas comme grandeur* (*noei d'oukh êi poson*). *Dans le cas où l'objet est par nature une grandeur* (*an d'êi phusis hê tôn posôn*), *mais une grandeur indéterminée* (*aoristôn de*), *on pose une grandeur déterminée* (*tithetai men poson hôrismenon*) *que l'on pense simplement comme une grandeur* (*noei d'hê poson monondia tina*). *Pour quelle raison toutefois* (*men oun aitian*) *n'est-il pas possible de penser sans le continu, ni sans le temps* (*ouk en dekhetai noein ouden aneu sunekhous oud'aneu khronou*), *les êtres qui ne sont pas dans le temps* (*ta mê en khronô onta*), *c'est une autre question* (*allos logos*). [199] Aurait-il dû dire : *les êtres qui ne sont ni dans le temps ni dans l'espace (ou la matière)*, sachant, d'ailleurs, que *la question de savoir s'il est possible que l'intellect pense une chose séparée, sans qu'il soit lui-même séparé de l'étendue, ou si c'est impossible* (*ara d'endekhetai tôn kekhôrismenôn ti noein onta auton mê kekhôrismenôn megethous, ê ou*), est une question que, à la toute fin du chapitre 7 du livre III du *De l'âme*, il promettra d'*examiner ultérieurement*, sans y donner suite ? [200] Rien n'est moins sûr, et ce, du point de vue même de Platon. En effet, si tout intelligible (*noêton*) est dans la *khôra*, à savoir dans sa région intelligible, il se trouve être, du même coup, en dehors (au-delà) du ciel, autrement dit en dehors du temps (dont le ciel, en son mouvement, est la forme même), tout en demeurant dans la *khôra*, et donc tributaire d'elle. L'abstraction confère à l'abstrait une dimension intemporelle, c'est-à-dire constante, mais non pas une dimension immatérielle, alors même que, par ailleurs, elle va jusqu'à lui laisser inclure la

[199] 450a1-8. – cf. *Physique* III 7 207b27-34. – cf. *Philèbe* 39b-c, qui peut suffire à attester l'origine platonicienne du propos d'Aristote (notamment si l'on n'oublie pas que l'opinion est ce qui peut avoir lieu, dans le domaine de l'intelligible, qu'il soit dialectique ou dianoétique, autrement dit inductif ou déductif – cf. *Théétète* 189e-190a et *Le Sophiste* 263e-264b ; cf. aussi, infra, note 551, et note V de l'*Annexe* – sans, pour autant, que ce même domaine puisse être autre chose que le prolongement du domaine sensible – quitte à être éventuellement constitué de réalités – notamment mathématiques – dont l'expérience du sensible alliée à la réflexion a provoqué la réminiscence – comme le montre bien le *Ménon*, où toutes ces notions sont clairement exposées) : *Lorsque, après avoir séparé les opinions et les discours de ce qui a été perçu par la vue ou par tout autre sens* (*hotan ap'opseôs ê tinos allês aisthêseôs ta tote doxazomena kai legomena apagagôn*), *on voit, d'une certaine manière, en nous-mêmes, les images de ces opinions ou de ces propos* (*tis tas tôn doxasthentôn kai lekhthentôn eikonas en autôi horai pôs*). *N'est-ce pas là quelque chose qui nous arrive ?* (*ê touto ouk esti gignomenon par'hêmin*) – *Et comment !* (*sphodra men oun*) Pour le reste, on fera le rapprochement avec *Politique* 285e-286a : n'existe aucune *représentation évidente* (*eirgasmenon enargôs*), eu égard à *l'être qui a le plus d'importance et le plus de valeur* (i.e. l'être réel), toute *image* (*eidolôn*) demeurant particulière et donc en-deçà d'exprimer intégralement l'*eidos*. L'être réel n'est pas l'objet mathématique, qui fait partie des *réalités aisément connaissables* (*tôn ontôn radiôs katamathein*), à savoir représentables, de manière satisfaisante. En *République* 511a, conformément à la leçon de Wilamowitz, que nous suivons (cf. note 7 b), les réalités sensibles (images – i.e. êtres tridimensionnels – et ombres et reflets) sont dites *évidentes* (*enargesi*), par rapport aux réalités intelligibles (soit proprement noétiques – i.e. atteintes, au moyen de la seule dialectique – soit dianoétiques) dont elles sont la représentation (copie) (cf. *La République* 534a) ; ce qui signifie que la représentation est évidente, en elle-même – autrement dit, qu'elle constitue une évidence (quoique, paradoxalement, indépendamment de toute fonction de représentation, qui l'établit relative) – et non en tant qu'identifiée à ce dont elle ne serait alors ni plus ni moins que la pure expression ou manifestation, autrement dit la pure évidence.

[200] Même si, à vrai dire, on peut se demander s'il ne l'avait pas déjà fait au chapitre 3 du livre I (dont nous rendons compte, en note 507 a), à moins, précisément, que les parties en question du traité n'aient pas été composées dans l'ordre où elles se présentent.

temporalité – dans la mesure même où il la concerne – toute définition étant, en effet, inévitablement définition d'un être temporel ou de la manifestation temporelle d'un être supposé intemporel. Pour ce qui est du propos intégral d'Aristote, s'il semble, a priori, incompatible avec la façon dont Platon conçoit la pensée de l'être véritable – autrement dit anticipe la pensée parfaite – la pensée qui a pour objet *l'être qui est sans couleur, sans figure, intangible, qui est réellement, l'être qui ne peut être contemplé que par le pilote de l'âme, l'intellect* (*hê akhrômatos te kai askhêmatistos, kai anaphês ousia ontôs ousa, psukhês kubernêtê monôi theatê nôi*), *[l'être] qui est l'objet de la connaissance vraie et qui occupe le lieu [au-delà du ciel]* (*peri hên to tês alêthous epistêmês genos, ekhei ton [huperouranion] topon*) [201], il reste que, de l'aveu du même Platon, cette pensée est l'apanage du dieu [202], raison, sans doute, pour laquelle, lui, Platon, ne fait paradoxalement qu'en exprimer négativement la nature et la situation et, pour tout dire, l'objet [203]. Quant à la pensée (*noêsis*) humaine, comme le relève Aristote, en plein accord avec Platon, elle est, d'emblée (ou quasiment d'emblée), imagination et donc, d'emblée, tributaire de la tournure mathématique – i.e. la quantification (qu'elle soit explicite ou implicite : ainsi, par exemple, j'imagine que Mathias mange *une deuxième* pomme, ou bien j'imagine qu'il tombe malade d'avoir mangé de la pomme – à savoir, implicitement : *trop* de pomme) – laquelle témoigne, du même coup, de sa propre intermédiarité (entre l'eidétique et le sensible), quoiqu'il s'agisse alors d'une intermédiarité qui consiste paradoxalement en l'abandon – le délaissement – inéluctable, au premier rang (le rang eidétique), d'un domaine qui, en sa plénitude et son entièreté, reste étranger au domaine du pensable – abandon inéluctable d'une réalité – la Réalité même – impensable. L'objet mathématique est, à la fois, condition et forme de l'objectivation (réalisation) de quelque être que ce soit [204]. Du même coup, se justifie l'identification de la dyade Plus-Moins et de la dyade Grand-Petit, dans la mesure où l'une comme l'autre sont à même d'intégrer le qualifié (*to poion*) aussi bien que le quantifié (*to poson*), par exemple, l'homme courageux et l'homme large. En effet, le qualifié, s'il doit être pensé, sera pensé sur le mode non seulement de la figure mais aussi de la quantité (indistincte de la figure), et ce, d'autant plus que, comme le remarque encore Aristote, *c'est la configuration qui donne à toute chose sa qualification* (*kata tên morphên de hekaston poion ti legetai*) [205] (figure qui, avec le mouvement, le repos, la grandeur, le nombre et l'unité – autant d'autres réalités mathématiques qui lui sont relatives – ainsi, par exemple, pas d'unité concrète, sans *une* figure ou *un* ensemble de figure – est un sensible commun – *koinon aisthêton* – à savoir un objet sensible aux cinq

[201] *Phèdre* 247c – cf. *Le Banquet* 211e.

[202] cf. *Phèdre* 247d.

[203] Voir un commentaire complémentaire de cet extrait, en III 2. – Dans le discours de Diotime de Mantinée que rapporte Socrate, la possibilité pour l'homme d'accéder à l'être en soi demeure hypothétique (cf. *Le Banquet* 204a-b, 210a, 210e et 211e), et l'être en question n'est mentionné sous aucune formule qui permettrait de le saisir et qui, avant même cela, témoignerait du fait qu'il l'a été.

[204] cf. note 393 A.

[205] *Catégories* 8 10a16 – 11-24.

sens [206]) ; don que l'on vérifie, d'emblée, à propos d'êtres proprement sensibles, comme, par exemple, le corps chaud, qui est le corps censé diffuser le feu, lequel est fait de particules incisives, à savoir petites, aigues et rapides, le corps étant plus ou moins chaud et le feu plus ou moins feu, selon que ces particules sont plus ou moins petites, aigues et rapides [207] (quoique cette vérification s'effectue, de façon plutôt infidèle, à la suite de son propos – qui, du reste, ne manque pas d'être étonnant – selon lequel, en effet, une qualité ne semble pas pouvoir être déterminée par la position des parties, comme, par exemple, dans le cas du rugueux – qui ne serait donc pas une qualité ! – dont certaines parties sont en relief et d'autres en creux).

Certes, il est possible de penser le qualifié (ou ce qui le qualifie), sous la forme d'une définition abstraite et générale non proprement (ou non explicitement) quantitative (du reste, toujours paradoxalement plus ou moins propre à l'individu qui la produit), par exemple, l'homme courageux comme étant, comme Socrate en formule l'hypothèse devant Euthydème, *l'homme sachant se conduire de manière bonne [c'est-à-dire utile] dans des situations redoutables et périlleuses* [208]. Or, bien qu'aucune considération de quantité ne soit présente dans cette définition, en tout cas de manière explicite (et quoique celle-ci utilise des termes désignant des réalités – à savoir l'homme et la situation dans laquelle il se trouve – que l'on définirait, au moins partiellement, comme corporelles et mobiles et donc comme spatio-temporelles, autrement dit comme quantifiées – ce dont témoigne, d'ailleurs, la suite de notre propos), aussitôt que je pense celle-ci, je l'actualise (visualise, réalise), sous la forme de diverses représentations intégrant immanquablement la quantité – ce qui n'est, d'ailleurs, jamais que la preuve que l'opération de synthèse des représentations sensibles, censée être constitutive de l'intellection (en l'occurrence, celle du courage), n'est jamais séparée et donc jamais réellement différentes de ces dernières (i.e. ne parvient jamais à produire ou saisir un être isolé, un être en soi), n'étant jamais qu'une tendance à (s')abstraire, à (se) dégager du particulier et du multiple (sensibles ou intelligibles), c'est-à-dire à toujours mieux viser l'universel ou l'individuel eidétique. Lorsque, moi qui intellige, j'interromps ce mouvement d'abstraction, pour le saisir, en ce qui est, de fait, son terme, je me retrouve spontanément à visualiser (ou à pouvoir le faire), autrement dit à « imaginer » ma propre pensée. Ainsi, par exemple, l'homme courageux, je le pense comme visant calmement, de son arme, le lion s'apprêtant à bondir sur lui, autrement dit je le pense comme temporel et spatial et, en cela même, quantifiable : animal grand ; distance entre lui et l'animal, courte ; temps de détente de l'animal, court ; gestes réduits (en taille et en vitesse – i.e. gestes posés), etc. L'homme se trouve donc être courageux selon le Grand et le Petit, de même qu'il se trouve être courageux selon le Plus et le Moins, dans la mesure où, par exemple, il se trouve être moins courageux que celui dont la distance d'avec le lion est encore plus petite. A l'opposé, le quantifié – l'homme large – reçoit sa quantité comme une qualité. En

[206] cf. *De l'âme* III 1 425a14-b11 – cf. I 1 B a et III 2.

[207] cf. *Timée* 61d-62b.

[208] Xénophon, *Les Mémorables* IV 6 § 10-11. On trouvera un bon recueil des différentes définitions du courage présentes dans les dialogues de Platon (*Lachès*, *Alcibiade*, *Charmide*, *Protagoras*, *Phédon*, *La République* IV), en *Définitions* 412a-b, recoupé, en grande partie, par *Ethique à Eudème* III 1.

pensant l'homme large, je le pense indistinctement comme quantifié et qualifié : plus ou moins large, l'homme est plus ou moins disposé à porter un large fardeau sur ses épaules, notamment en demeurant stable, et donc est plus ou moins robuste (i.e. plus ou moins *fort et résistant, de par sa solide constitution – dict. Petit Robert*), etc. Toutes choses qui, a priori, n'empêchent évidemment, en rien, l'existence réelle, absolue, de l'Homme – mais Homme dont les propriétés ne sauraient être le Courage et la Robustesse, ces propriétés concernant sans doute plus l'homme engendré (ou, plus exactement, l'homme inscrit dans l'ordre du devenir et de la contingence, de la génération et de la corruption) que l'Homme en soi, en lequel, elles auront chance de se trouver résorbées (abolies), du fait même du contexte eidétique, lequel ne contient que de l'inconditionné, autrement dit est exempt d'une quelconque privation ou altération potentielles, les privant ainsi, à l'avance, de toute utilité (toute fonction) ou de toute condition d'existence, autrement dit de toute raison d'être [209]. Autant de propriétés, d'ailleurs, dont on notera, comme nous l'avons déjà entrevu, que la conception (*noêsis*) et la définition (*logos*) en sont impossibles... autrement que sous une forme imparfaite, à savoir inévitablement particulière et insuffisamment déterminée – imparfaitement universelle et imparfaitement individuelle (distincte) – à l'instant même où, au gré de cette conception et de cette définition, qui leur sont inévitablement conformes (dans la mesure où l'inachèvement de la conception et de la définition est tributaire de l'inachèvement de l'être conçu et défini ou à concevoir et à définir), ces propriétés se révèlent être, en elles-mêmes, imparfaites (autrement dit, indéfiniment perfectibles) [210]. Autres formes de pensée de ce qu'est l'homme courageux : je le pense éventuellement comme étant l'homme dont la maison brûle et qui affronte l'incendie, en allant sauver une somme d'argent rangée dans une armoire, plutôt que de s'enfuir directement. Là encore, je pense l'homme comme être spatial et temporel : situé en un lieu cerné par des flammes hautes et rapides, distance à parcourir longue, préjudice de la perte de la maison grand, somme d'argent petite (*grande* tendrait, en effet, à signifier qu'il agit plus sous l'empire de la passion et donc de l'aveugement que du courage), etc. Si je peux dire de lui qu'il agit courageusement, autrement dit utilement, à l'encontre de circonstances nuisibles, néanmoins je dirai aussi qu'il n'agit utilement que dans la mesure du possible, le possible étant, d'ailleurs, ce que l'acte vient mesurer (pour ne pas dire réaliser) ponctuellement (localement), plutôt qu'il n'est ce qui mesure (garantit), à l'avance, l'acte (la potentialité pure s'assimilant à la *khôra*, en soi non mesurée et non mesurante). En effet, agir avec la conscience de l'absolue utilité consisterait à s'élancer, à travers les flammes, pour sauver l'argent, avec, d'emblée, la garantie qu'on s'emparera de l'argent et qu'on n'y perdra pas la vie ; voire cela consisterait à éteindre l'incendie et à restaurer la maison, instantanément et simultanément. De même, pour l'homme faisant face au lion, avec son arme, cela consisterait à faire feu, en direction de l'animal, avec, d'emblée, la garantie de bien viser, que l'arme ne s'enrayera pas, que l'animal sera terrassé, au premier coup de feu, etc. [211] En ce qui concerne l'homme large, si la figuration de sa quantité est, au moins de prime abord, moins problématique que celle d'une quelconque

[209] cf. infra.

[210] cf. infra.

[211] cf. note 393 B.

qualité (par ex. sa robustesse – cf. infra) – et pour cause, puisqu'elle est directement tributaire du cadre spatial noétique (la matière intelligible), qui est condition directe (substrat) de sa réalisation – la question est néanmoins de savoir quels doivent être les termes (limites) de la largeur, ce qui renvoie à la notion de corps bien proportionné, elle-même tributaire de celle du milieu dans lequel prend place le corps (en dernière instance, éventuellement, celle de l'univers entier), et pourrait donc renvoyer à un eidétique assimilé au *mesuré* (*metrion*), si ce n'était pas le situer, du même coup, dans la *khôra*, là seul où, en effet, la mesure est *en mesure* d'être. Par ailleurs, en ce qui concerne sa robustesse, il sera facile d'en considérer, là encore, la relativité, autrement dit le *dans la mesure du possible*. En effet, un homme robuste n'a toujours pas déraciné, à mains nues, un chêne centenaire ou ne l'a toujours pas porté sur son dos. Ainsi se vérifie l'imperfection inéluctable de la conception du courage et de celle de la robustesse et du discours (définition) qui exprime chacune d'elles. Mais, à vrai dire, cette imperfection de l'intellection est tributaire de celle-là même de son objet, à savoir de l'objet qu'elle atteint (produit). La *noêsis* n'atteint que le conditionné, conditionné dont le cadre spatio-temporel – la *khôra* – est le principe, à savoir la puissance de réalisation (la puissance de conditionnement). L'homme ne pense que dans l'espace et dans le temps et selon ces derniers, et en outre (voire, du même coup), ne pense que ce qui se tient en eux, ne serait-ce que potentiellement, en tant qu'il les pense comme réalités potentiellement spatio-temporelles. Dans le domaine eidétique, ni le courage, ni la robustesse n'ont lieu (d'être), dans la mesure même où ils sont des conditionnés, conditionnés qui, certes, en ce qui les concerne particulièrement, sont, en eux-mêmes, tendances à échapper – tentatives d'échapper – au conditionnement, raison, d'ailleurs, pour laquelle, on les tient pour des valeurs ou vertus (*aretai* – avantages, excellences), autrement dit pour ce qui se tient à la pointe de la réalité eikonique, notamment humaine [212]. Courage et robustesse n'existent qu'au gré de notre pensée, laquelle n'existe qu'au gré du conditionné, à savoir au gré du cadre spatio-temporel, dont il s'agit pour elle de s'extraire. C'est pourquoi l'aporie socratique est plus encore achoppement à un contenu noétique conditionné qu'achoppement à un contenu noétique partiel (incomplet) : après tout, tous les hommes peuvent admettre, voire admettent effectivement, les définitions du courage et de la robustesse déjà citées (encore que le courage puisse consister à se retenir d'agir, auquel cas, néanmoins, il peut encore être considéré comme action sur soi-même ; et encore que l'utilité soit toujours, au moins dans l'immédiat, relative ou particulière – limitée – autrement dit, d'un autre côté, inutilité ou nuisance – par exemple, il est utile à un tel d'abattre tel arbre pour pouvoir fabriquer un meuble, mais nuisible à tel autre, habitant à côté de l'arbre, qui ne bénificiera plus de son ombrage, en été). Quant à la robustesse, elle ne peut être réellement que celle de l'univers entier, seul à même d'offrir une constitution complète, et donc la plus solide qui soit, dans la mesure où elle ne laisse alors rien à l'extérieur d'elle-même, dont elle pourrait être sujette (l'univers n'étant alors qu'à l'épreuve de lui-même), et dans la mesure où tous ses éléments se trouvent alors dans un ajustement réciproque (une cohésion) éternel (ou pérenne) – qui assure leur propre éternité (ou pérennité) et, en conséquence, celle de l'univers entier – toutes choses, d'ailleurs, invérifiables, dans le cas de notre univers ou, plus exactement, dans le

[212] cf. *La République* 613a-b, Aristote, *Ethique à Nicomaque* VII 1 1145a22-27 et Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon* XXVIII 181 41-45.

cas de la condition qui y est la nôtre. Disons finalement que, dans le domaine eidétique, le courage et la robustesse (et, plus largement, l'ensemble des vertus morales et des vertus physiques) se trouvent être identiquement résorbés (abolis) en l'invulnérabilité (inaltérabilité, absoluité) de l'*eidos*.

2 – Relativement au devenir :

A – L'action et son effet :

Les objets mathématiques ont plus leur origine et leur raison d'être – et, du même coup, leur place – dans la matière (*hulê*), en son indétermination (informité) et son illimitation absolues – autrement dit dans l'espace absolu (l'espace absolument inoccupé), entendu comme réceptacle et substrat – qu'ils ne l'ont dans la Forme, en sa complétude (plénitude et entièreté) et son individualité (séparation et indivisibilité). Si on part du principe qu'il existe une *réalité en soi et par soi* (*autê kath'autên ousia*), *parfaite* (*teleiê*), *non engendrée* (*agenêtê*) et *éternellement vivante* (*aidiôs zôoê*) [213] – principe qui n'a rien d'arbitraire, dans la mesure où la simple absence de cette réalité, dans le monde dans lequel nous vivons, suffit à en établir légitimement, à savoir rationnellement, l'existence, sur le mode de la croyance – on est amené à considérer que cette réalité doit être éventuellement reproduite, au moyen de l'action démiurgique et, ultérieurement, au moyen du produit démiurgique lui-même, en tant qu'il est doté de la faculté de reproduire ; et donc, dans ce dernier cas, par dessus tout, au moyen de la génération (*genesis*) inhérente à l'âme du monde (cette dernière étant le produit démiurgique éminent, identifiable à la nature – *phusis*). Dans son ensemble, cette reproduction obéit à un même processus, dont il reste à savoir s'il est de déchéance (défection), relativement au réellement réel (la Forme), ou de simple répétition de celui-ci – répétition qui, d'ailleurs, ne serait pas loin de pouvoir être assimilée, à son tour, à une déchéance, toute répétition pure et simple pouvant bien être tenue pour être, en soi, superflue. Qui plus est, cette question ne peut être disjointe de celle de savoir quel est l'emplacement (*khôra*) d'une telle production (*poiêsis*) [214]. Dans l'absolu, on est face à l'alternative suivante : ou bien cet emplacement est exempt de toute détermination préalable, susceptible d'interagir avec la production – auquel cas, le terme *poiêsis*, auquel on attribue couramment le sens premier de *fabrication*, le perd, au profit du sens plus général de *production* (*phora*) – du latin *producere* qui signifie littéralement : *mener en avant*, autrement dit *exposer* ou *présenter* (*mettre au jour – eis phôs agein*), alors que, de son côté, la fabrication est, d'emblée, rapport à un matériau (déjà au jour), dont elle est le simple façonnement (*plasis*, *tupôsis*) – ; ou bien, au contraire, conformément à cette seconde acception, cet emplacement est prédéterminé, de manière plus ou moins adéquate à la

[213] cf. *Philèbe* 15b et *Timée* 37d et 39e.

[214] Contrairement à Aristote (cf. *Ethique à Nicomaque* VI 2 1139b1-4 et 4 1140a1-6), Platon ne distingue pas la *praxis* et la *poiêsis*, au sens où l'une serait à elle-même sa propre fin, et l'autre, non. Pour lui, *praxis* est le terme générique pouvant désigner tout type d'action (cf. notamment *Charmide* 163b, *La République* 370b, *Cratyle* 387a et *Timée* 19c).

production, c'est-à-dire à la fabrication. Or, le premier terme de l'alternative ne signifie rien d'autre qu'une pure et vaine translation n'impliquant aucune modification, pas même celle de l'espace ; lequel demeure, en soi, du début à la fin, espace tridimensionnel et réceptacle – i.e. la place en laquelle est conduit (avancé) et prend place l'être et, réciproquement, celle d'où il vient et où il est ensuite censé pouvoir retourner – l'espace demeurant ainsi espace différencié, tout au plus relativement, c'est-à-dire au moyen du corps qui l'occupe et le limite (divise) extérieurement (dimensionne) [215]. Au demeurant, s'il y a production, au sens de *mise au jour*, on doit admettre un cloisonnement originel (essentiel) de l'espace, une démarcation entre espace occulte et espace évident (nonobstant, toutefois, que l'espace occulte ne puisse être rien d'autre qu'un prolongement constitutif de l'espace évident – lequel, en effet, ne peut qu'être infini et, en cela même, pas entièrement évident) ; sans compter, par ailleurs, la présence initiale et indispensable, en lui, d'un observateur vers lequel l'être est censé être avancé, autrement dit pour lequel il est censé être *produit* (ou se produire), autrement dit encore auquel il est censé être révélé. Il reste alors que l'emplacement doit être matériau (*hulê*) : soit matériau totalement indéterminé (à l'image du miroir, dont est faite l'image qui s'y reflète et qui le laisse pourtant non atteint, non altéré, autrement dit vide), soit matériau déterminé par des formes qui lui sont inhérentes et exclusives – à savoir les formes mathématiques, reproductibles et composables à l'infini, sous l'espèce de corpuscules polyédriques constitutifs des éléments (eau, terre, feu, air) – ce matériau étant, du reste, non seulement compatible avec le précédent, mais l'ayant encore pour substrat ; pour tout dire, matériau offrant forcément un excédent (superflu) – si ce n'est s'offrant lui-même en excédent – au regard du modèle qu'il s'agit de reproduire (à vrai dire, de produire, et, au demeurant, là est tout le problème [216]), excédent qui, inéluctablement,

[215] L'espace n'est dimensionné, que du fait que l'unique être suceptible de s'y trouver – i.e. le corps – ne peut, quant à lui, que l'être – cf. II 2 B.

[216] A strictement parler, on ne peut pas re-produire ce qui n'a jamais été produit, autrement dit ce qui n'a jamais eu à être *avancé* quelque part, ce qui n'a jamais eu à prendre place (*khôran lambanein*). Le hiatus apparaît, d'emblée, entre la *Forme* de chaque chose, parfaite, immuable, mais encore absente, et la production de cette *forme*. En effet, sous le coup de la production, la *Forme* s'acquiert, en même temps qu'elle est absolument privée d'excellence. Autrement dit, elle n'existe qu'en devenir, en formation, et, à la suite, devenue, formée, autrement dit, dans tous les cas, sur le mode d'une existence imparfaite (dans la mesure où sa temporalité entame son éternité) (ce qui se vérifie d'autant mieux, si l'on prend *production* au sens de *fabrication*). En somme, sa perfection ne peut s'entendre que comme incidence de l'éternité sur la temporalité, et non comme éternité proprement dite. Par ailleurs, notons que la réalisation de la copie d'un modèle implique l'interprétation du modèle, comme point de départ (*arkhê*) de sa production. Autrement, la copie n'a en soi (i.e. en son achèvement) rien à faire du *faire*. Elle est pure ressemblance. Par exemple, s'il s'agit de faire un mur parfaitement plan, il s'agira d'interpréter le mur comme fait de pierres, et la pierre cubique comme apte à s'assembler à une autre de même forme, avec une facilité et une conformité certaines, et ainsi comme apte à constituer un mur ; car elle pourrait aussi bien être un polyèdre à quinze côtés, compliquant ainsi le *faire la copie*, quitte à ce qu'elle doive s'adjoindre à d'autres pierres différemment polyédriques. Certes, on peut admettre que le modèle s'offre, de lui-même, comme constitué de tels et tels éléments évidents, assemblés d'une manière évidente – tout au moins qu'il s'offre ainsi extérieurement, c'est-à-dire d'un certain point de vue déterminant et, en lui-même, accessoire, qui n'est, d'ailleurs, pas loin d'être interprétatif, et peut même l'être absolument (ainsi, face à un boulder, on pourra être porté à croire qu'il a été fait au moyen

garantit, à l'avance, l'imperfection de l'objet produit, par la suite – dans la mesure où il en est alors, en quelque sorte, le parasite – mais aussi qui garantit l'identité inévitable de la fabrication et de la production.

En conséquence, l'action – au sens de l'action prédéterminée à être parfaite et bonne (complète et utile), autrement dit accomplissement – s'avère, d'emblée, ne pas pouvoir faire autrement que prendre un mauvais départ, en rencontrant une réalité (le matériau, la *matière prochaine* – *eskhatê hulê* – comme le nomme Aristote) qui, certes, lui est, d'une part, indispensable, voire, paradoxalement, constitutive (ainsi n'y a-t-il pas lieu de faire le geste de façonner, s'il n'y a rien à façonner), mais aussi, d'autre part, irréductiblement présente, en tant que réalité autre, étrangère, et, de ce fait même, aliénante (altérante) – présence que l'action ne peut réduire, qu'elle ne peut faire se résorber en elle, sans se retrouver, du même coup, elle-même résorbée, en l'accompli, en l'actualisé, mais aussi, paradoxalement, en la matière elle-même : l'action est modelée autant qu'elle modèle, et, à l'arrivée, cela se voit dans l'objet produit, lequel n'est certainement pas le modèle, autrement dit est manifestement imparfait (notamment, au regard de qui saurait juger du modèle, modèle que, du même coup, il se trouverait intelliger ; autrement dit, au sens où ce modèle se trouverait être, de fait, intelligible, quoique séparé de l'intelligence, à titre d'être en soi) ; sans compter que, même dans le cas éventuel (et improbable) où une copie parfaite serait réalisée (le modèle ayant intégré, en amont, le matériau en question) (improbabilité dont nous dirons bientôt les raisons et dont on notera déjà qu'elle trouve comme palliatif ce que l'on nomme, aujourd'hui, la *modélisation*, qui est censée consister à produire, par induction, le modèle, au rang d'une représentation de référence – essentiellement intelligible – autrement dit, au rang d'une sorte de copie devant être antérieure à ce dont elle ne peut pourtant qu'être la copie, le *modèle* ainsi intelligé n'ayant, en effet, pu qu'intégrer la détermination du matériau, tel qu'on ait précisément censé le trouver et l'utiliser concrètement, dans le monde sensible – *modélisation* que s'essaye justement à effectuer Platon, dans le *Timée*), dans ce cas, donc, il y aurait encore imperfection, dans la mesure où il y aurait désormais bilocation – voire dislocation ou scission – du modèle, celui-ci étant désormais absurdement double ou, à la rigueur, modèle unique (et nouveau) d'un être double (sans compter que l'être en soi n'a pas à être double, en quoi il n'a pas à être intrinsèquement modèle, au sens où le modèle et sa copie – autrement dit la similitude – lui seraient intrinsèques, essentiels). A l'inverse, prétendre que l'action réelle (concrète) ne désactive pas partiellement, par rétroaction, son propre principe, qu'est la supposée action idéale (i.e. l'action ayant *eu* son terme dans le modèle, autrement dit l'action éternellement accomplie ou impliquée sous la forme éternellement en acte de celui-ci – et donc pour peu que le modèle en question ne soit pas un être intelligible – à savoir n'existant que dans et par l'intellect –

---

d'instruments de sculpture ou de poterie). Il reste que, dans ce cas encore, il sera l'objet d'une interprétation, relativement à sa production – par exemple, les murs devront être construits avant le toit (ce que ne dit pas et ne peut pas dire, de lui-même, le modèle ; et ce qui ne constitue d'ailleurs pas forcément une règle impérative, eu égard aux moyens de construction utilisés) – sauf à être aussi modèle de sa fabrication (*tekhnikon* – mode d'emploi, méthode) et pas seulement modèle d'objet à fabriquer (*kata tekhnên*), auquel cas il est modèle double (cf. copie, association, projection et application chez Wittgenstein, *Grammaire philosophique* I 4 § 50, 57-58 et Appendice 4 B 2e partie).

mais bien un être eidétique, ce qui est la condition de son absoluité et de son éternité ; ou encore, pour peu, s'il est un être intelligible, que la matière prochaine n'ait pu être déterminée – et donc présente – en lui), serait admettre que la *khôra* préexiste constitutivement, en l'*eidos* (ou la matière prochaine, en le *noêma*), autrement dit qu'elle a été, en quelque sorte, prévue en lui, mais tout en laissant irrésolue la question de savoir pourquoi elle lui demeurerait aussi étrangère et rivale et pourquoi le modèle se devrait de se multiplier. L'emplacement, qui, en soi, est réceptacle et matériau, se trouve donc être une réalité ambivalente, dans la mesure où sa perfection supposée – son indépendance (autosuffisance) supposée – tient dans le fait qu'elle est principe d'imperfection.

> *Disons maintenant pour quelle raison celui qui a constitué le devenir et notre univers, l'a constitué* (*legômenen dê di'hêntina aitian genesin kai to pan tode ho sunistas sunestêsen*). *Il était bon, or, en ce qui est bon, on ne trouve aucune envie à l'égard de qui que ce soit* (*agathos ên, agathôi de oudeis peri oudenos oudepote eggignetai phthonos*). *Dépourvu d'envie, il souhaita que toutes choses devinssent le plus possible semblables à lui* (*toutou d'ektos ôn panta hoti malista eboulêthê genesthai paraplêsia eautôi*). *Voilà donc quel est précisément le principe tout à fait premier* (cause formelle et finale) *du devenir et du monde* (*tautê dê geneseôs kai kosmou malist'an tis arkhên kuriôtatên*) *(...) Parce que le dieu souhaitait que toutes choses fussent bonnes* (*boulêtheis gar ho theos agatha men panta*), *et qu'il n'y eût rien d'imparfait, dans la mesure du possible* (*phlauron de mêden einai kata dunamin*), *c'est bien ainsi qu'il prit en main tout ce qu'il y avait de visible* (*houtô dê pan hoson ên horaton paralabôn*) *– cela n'était point en repos, mais se mouvait sans concert et sans ordre* (*oukh hêsukion agon alla, kinoumenon plêmmelôs kai ataktôs*) *– et qu'il l'amena du désordre à l'ordre, ayant estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre* (*eis taxin auto êgagen ek ataxias, ekeino toutou pantôs ameinon*) [217].

Si le démiurge établit le devenir (*genesis* – terme que Platon semble avoir été le premier à utiliser, en ce sens), aussi bien que le monde – les établissant, en quelque sorte, indifféremment (dans la mesure où il établit un devenir régulier intrinsèque au monde) – doit-on comprendre que le devenir est originellement absent de la *khôra*, autrement dit que celle-ci, en son absolu, n'est pas une présence indéfinie, mue de manière indéfinie ? Dans l'absolu, le mot *genesis* signifie, d'une part, l'avènement de l'être substantiel (voire du substrat) (qu'il s'agisse de la matière déterminée ou d'un composé de matière indéterminée et de forme, si du moins l'on distingue la première matière d'une matière informée), voire aussi l'avènement de propriétés secondes (i.e. non essentielles) s'ajoutant à l'être substantiel (ce qu'Aristote nomme *altération* – *alloiôsis*) [218], et, d'autre part, corrélativement, soit la *naissance* (*genesthai*), soit le *devenir* (ou *génération*) (*ginesthai*) : ou bien chaque manifestation nouvelle, en tant qu'elle est indistincte de son propre avènement (la mise au jour proprement dite), ou bien le mouvement au travers duquel divers éléments s'assemblent progressivement, en un être complet (la formation ou

[217] *Timée* 29d-30a.

[218] cf. *Physique* I 7-8 et *De la génération et de la corruption* I 1-4.

composition, voire l'évolution). Dans la mesure même où la *genesis* s'assimile fondamentalement au pur et simple devenir (changement perpétuel), elle consiste en de multiples naissances successives, en de multiples apparitions de différentes formes (aspects) successives, sans lien entre elles autre que celui de leur pure succession et différenciation, raison pour laquelle le démiurge cherche à l'établir, de telle sorte qu'elle soit toujours naissance utile à la génération (et à la régénération) (et finalement à la naissance et à la renaissance) des individus constituant l'univers, dans la perspective que soit garantie (conservée) l'existence pleine, entière et perpétuelle de l'être total et parfait, que doit être ce dernier. Du même coup, deux types de génération sont à distinguer : d'une part, celle que l'on peut dire parfaite ou réelle, censée aboutir à des individualités corporelles ou psychiques pleines et entières, et, d'autre part, celle indéterminée, que l'on peut dire fantomatique, s'assimilant au devenir incessant des éléments, à leur mélange et à leur transmutation incessants, telle qu'il est censé avoir existé absolument, dans la *khôra*, avant l'intervention du dieu démiurge [219].

En tant qu'elle est vouée à porter un être à sa perfection, la *genesis* consiste indifféremment, avant tout, en un mouvement de translation (*phora*) et un mouvement d'accroissement (*auxê*), conditions sine qua non de toute corporisation : *il y a génération, cela est clair, lorsque ce qui est principe* (i.e. la ligne insécable – *atomos grammê* – ou principe de la ligne – *arkhê grammês* – autrement dit, soit le trait infinitésimal, indivisible et élémentaire, qui commence la ligne, en tant que substitut du point dans l'espace, lequel est sans grandeur – *amegethês* – soit l'unité qui est avant l'étant – *to on* – autrement dit avant même le trait élémentaire, et qui est, soit le point véritable – inexistant – soit *le pur agir – to energein katharon* – pour reprendre le propos d'un médioplatonicien anonyme commentant l'œuvre de Platon [220]), *ayant reçu le premier accroissement* (i.e. *la première dimension*) (i.e. la ligne proprement dite, en soi divisible), *est passé au changement du second ordre* (i.e. la figure plane ou surface, produite par inclinaison de la ligne divisible) *et, de ce dernier, à celui qui l'avoisine* (i.e. le solide, produit par prolongement incliné de la figure plane) (*dêlon hôs hopotan arkhê labousa auxên eis tên deuteron elthêi metabasin kai apo tautês eis tên plêsion*) *et que, parvenu jusqu'aux trois dimensions* (longueur – *mêkos* – largeur – *platos* – et profondeur – *bathos*), *il donne lieu à la sensation chez les sentants* (*kai mekhri triôn elthousa aisthêsin skhêi tois aisthanomenois*). *Donc, c'est par un changement de ce genre et par une transformation du mouvement, que tout vient à l'existence ; tant que cela y demeure, cela existe réellement* (*metaballon men oun houtô kai metakinoumenon gignetai pan : estin de ontôs on, hopotan menêi*) [221]. De prime abord, une telle conception s'accorde assez bien avec celle que Sextus Empiricus nous dit avoir été soutenue par des pythagoriciens, parmi lesquels, assurément, Eratosthène – selon laquelle, la génération s'opère par *écoulement (flux) du point* (*to sêmeion rhuen*), selon les trois dimensions [222], si ce n'est que, pour

[219] cf. infra I 2 B.

[220] cf. II 2 A. Dernière hypothèse plutôt infirmée par le fait que l'agir aurait à recevoir (*lambanein*).

[221] *Les Lois* 894a – cf. *Métaphysique* M2 1077a24-26 et notes 109 et 148.

[222] cf. *Contre les géomètres* 19 et 28, *Contre les logiciens* I 99-100 et *Contre les physiciens* II 279-282 – cf. Philon, *De la fabrication du monde* 49, Théon, *Connaissances mathématiques utiles...* II 31, Proclus, *Commentaires sur les éléments d'Euclide – Définitions* II, p. 87-88, *Introduction aux postulats et axiomes*,

Platon, le point étant inétendu, autrement dit non situé (*atheton*) et sans parties (*ameres*), sa présence (spatiale) et, à plus forte raison, son écoulement sont impossibles. Si jamais elle devait être tenue pour avoir été intégralement reprise dans le milieu platonicien, cette conception pourrait alors avoir été défendue par Speusippe, lequel considérait, en effet, le point réel, outre comme distinct de l'unité arithmétique, comme étendu (mais, apparemment, tout en se refusant à le nommer *ligne insécable*, peut-être afin qu'en soit garanti l'omnidirectionnalité) [223].

Il reste que, si l'on doit raccorder ce passage des *Lois* à la façon dont l'univers est produit par le démiurge, dans le *Timée*, il convient d'admettre que la génération qui y est décrite est celle de la figure (*skhêma*) venant délimiter une région de la matière déjà déterminée (sous la forme des quatre éléments), dont elle fait alors un corps, qui se trouve donc être lui-même engendré, à l'inverse de la matière dont il est fait ; à moins qu'elle ne soit le procédé purement noétique par lequel le démiurge commence à se faire une représentation de quoi que ce soit, autrement dit de la réalité eidétique aussi bien que de la matière déterminée, et ce, en quelque sorte, sous la forme d'une réalité mathématisée. Dans le premier cas, on serait face au relatif paradoxe, selon lequel, la matière étant déjà déterminée sous l'espèce des éléments – constitués de corpuscules polyédriques, comme nous le verrons –, des figures géométriques élémentaires sensibles (quoique, individuellement, en-deçà du seuil sensoriel, du fait de leur petitesse) préexistent à la génération des figures géométriques sensibles, qui donne l'existence aux corps proprement dits. Dans le second cas, on serait face au pur paradoxe, pour ne pas dire face à l'absurdité, selon laquelle le démiurge doit commencer par faire ce sans quoi il ne peut faire (et ce, d'autant plus que, comme nous l'avons dit, région sensible et région intelligible de la *khôra* n'offrent pas de différence de nature). Or l'alternative tient à l'incapacité de l'être humain à rendre compte d'une origine radicale de l'Univers, dans la mesure où, pour rendre compte de cette action, comme de toute autre, il lui faut immanquablement décrire un processus relevant de la fabrication (*poiêsis*), c'est-à-dire de l'*information* d'un matériau, selon un modèle qui demeurera toujours séparé de son imitation, autrement dit décrire une action tributaire de la matière déterminée préexistante (matière qu'Aristote nomme *matière prochaine – eskhatê hulê*). C'est donc bien mal à propos qu'Atticus croit combattre ceux – parmi lesquels, notamment, Xénocrate, son disciple Crantor et Alcinoos – qui soutiennent que Platon admettait l'éternité du monde, à savoir son origine intemporelle (le récit démiurgique n'ayant été, selon eux, qu'une façon d'exposer les propriétés de ce dernier, ou encore une façon de dire comment il aurait été créé, s'il l'avait été [224]), en affirmant, à l'inverse de ce qu'il aurait dû affirmer, et en croyant jouer sur la plurivocité du mot *genesis* (selon qu'il s'agisse de la

---

p. 158, et *Postulats I à III*, p. 162-163, et *Commentaire sur le Timée* IV 137 2, et Philopon, *Commentaire sur le traité de l'âme* 77 30-78 5 – cf. Aristote, *De l'âme* 409a4.

[223] cf. *Métaphysique* M9 1085a32-34 et 1085b27 sq.

[224] cf. Proclus, *Commentaire sur le Timée* II 277 8-11 et 290 3-16, Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon* XIV 169 32-41, Simplicius, scolie in *Commentaire sur le traité du Ciel* 489a9-12 (qui attribue la doctrine à Speusippe aussi bien qu'à Xénocrate), Philon, *De l'éternité du monde* § 14 et Aristote, *Traité du ciel* I 10.

création ou de la formation – de la naissance ou de la génération [225]) : *On ne saurait donner un enseignement sur la genèse du monde, si d'emblée on lui refuse toute genèse* (*ouk an eien didaskaloi peri kosmou geneseôs hoi mêde tên arkhên genesin apolipontes autôi*) [226]. Autrement dit – et quoiqu'en pense Atticus – on ne saurait donner un enseignement sur la genèse du monde, sans faire autre chose de celle-ci que la genèse réelle (absolue), autrement dit sans pouvoir adopter une démarche autre que celle des physiciens (présocratiques), annonciateurs de l'hylémorphisme aristotélicien, voire, dans une mesure sans doute bien moindre, autre que celle de Platon (lequel, en l'occurrence, est bien conscient d'être face à l'impensable et pourtant bien réel, en conséquence de quoi, il lui reste à avoir recours à un *discours vraisemblable* – *eikôs logos* – hypothétique, et non pas vrai, pas certain). Que l'on ne puisse pas donner un enseignement sur la genèse du monde est ce que sous-entend probablement Platon, lorsque, en *Timée* 29b-d et 48c-d, il parle de la difficulté

[225] *Création* ne pouvant, ici, que signifier *creatio ex nihilo* (trad. *Vulgate* de *Macchabées* II 7 28, où il s'agit, à propos du ciel et de la terre et de toutes les choses qu'ils contiennent, de *comprendre que Dieu les fit, à partir de rien* – *gnômai hoti ouk ex ontôn epoiêsen auta ho theos* – *Septante* – cf. 22-23), dans la mesure où, étant censée être réalisation de tout, elle doit être réalisation instantanée, c'est-à-dire sans préalable (sans préexistant), ce que ne semble pas pouvoir admettre Atticus, tributaire, en cela, de la culture hellénique – et, plus largement, païenne – en laquelle, néanmoins, la pensée de Platon pourrait avoir constitué une sorte de hiatus, au moins sous forme allusive (cf. *Timée* 28c) et/ou hypothétique, notamment dans le cadre d'un enseignement ésotérique (cf. *Annexe*, note XV). La *creatio ex nihilo* est encore signifiée par le verbe hébreu *bara'* (qui n'a d'autre sujet que Dieu lui-même, dans toute la Bible), notamment en *Genèse* I 1, 21 et 27, et par la mention, en *Livre de la Sagesse* XI 17, de Dieu *créant le monde, à partir d'une matière informe* (*ktisasa ton kosmon ex amorphou hulês*), autrement dit, comme le traduit pertinemment la *Vulgate*, *à partir d'une matière invisible* (*ex materia invisa*) (qui fait sans doute aussi référence à *Genèse* 1, 2 de la *Septante* – cf. infra), pour tout dire, à partir d'une matière qui n'est autre que le néant (l'espace absolu ou étendue pure, dont le propre est d'être non dimensionné, autrement dit d'être l'indéterminé absolu), comme peut bien le dire le second verset de la *Genèse*, aussi bien dans sa version en hébreu que dans sa version de la Septante : *la terre était sans forme et vide* (*haares hayetah tohu wa bohu*) ; *la terre était invisible et vide* (*hê gê ên aoratos kai akataskeuastos*) (*akataskeuastos* : lit. *non garnie* ou *non disposée*, autrement dit, comme dans le cas de la version en hébreu, sans rien de dimensionnant), en quoi elle se ramène à sa propre absence (l'espace absolu ou la matière absolue – qui ne sont qu'une façon de nommer l'indéterminé pur, autrement dit le néant – tenant alors lieu de la terre). Le reste du verset peut être considéré comme ne faisant que compléter, si ce n'est préciser, son début (l'hébreu ne présentant, au demeurant, aucune variante d'importance) : *et les ténèbres sur l'abîme* (lit. *sur le sans fond*) (*kai skotos epanô tês abussou*) (suffisamment explicite pour ne pas devoir être commenté) (cf. *Jérémie* 4 23), *et l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux* (*kai pneuma theou epephereto epanô tou hudatos*), *les eaux* pouvant, ici, signifier *le devenir*, en sa pure potentialité, à l'instant où rien n'est encore, qui ne peut qu'être inhérent au *sans fond*, à savoir à l'instable – devenir purement potentiel et indéterminé, comme le seraient des eaux cahoteuses, pour un objet susceptible de s'y trouver jeté. Interprétation qui n'est pas sans recouper l'élément de doctrine attribué à Platon par Eudème de Rhodes et Alexandre d'Aphrodise, dans deux textes que nous avons cités, dans la note 100 d*, mais interprétation qui s'avère aussi en porte-à-faux avec le reste du premier chapitre de la *Genèse*, où toutes les eaux mentionnées sont désignées implicitement (aussi bien dans la version hébraïque que dans la version grecque) comme identiques à celles du second verset, laissant bien entendre que le terme *eau* n'est, à aucun moment, métaphorique.

[226] in Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* XV 6 804a112-113.

paradoxale à dire le ou les principes de l'Univers, dans le cadre d'un discours consistant à rendre compte de la genèse de celui-ci, difficulté censée disparaître, à l'extérieur de ce discours, c'est-à-dire au moment où il n'est question ni plus ni moins que d'exposer la raison d'être de ce même discours : à savoir l'homme qui pense l'origine de l'univers, en la pensant à sa mesure, pour ne pas dire à son image (d'être déchu), et, du même coup, qui se trouve être principe d'une origine de l'univers purement pensée et purement formulée (dite), pour ne pas dire purement fictive [227]... toutes choses dont, en effet, paradoxalement, Atticus ne semble pas prendre conscience, que ce soit dans ce passage ou dans le reste des fragments de son œuvre, dans la mesure, où, selon lui, l'enseignement sur la genèse prend bel et bien, de façon à la fois pertinente et adéquate (efficace), la forme d'un discours décrivant un processus d'*information* ou d'agencement, tributaire d'une matière préexistante (éternelle), quelque peu déterminée (quelque peu déterminée, sans quoi elle ne serait rien, autrement dit serait le vide, où l'on ne sait quoi faire, dont on ne sait quoi faire) – et ceci, donc, contre l'avis même de Platon, qui, comme on l'a dit, ne cesse de faire qualifier le discours de Timée par Timée lui-même, de *discours vraisemblable* (et non pas *vrai*), autrement dit de discours qui est purement de l'ordre de la représentation... laquelle a lieu en une *khôra* qui, elle-même, à vrai dire, pourrait bien n'avoir d'autre existence que *vraisemblable* [228], autrement dit n'avoir d'existence qu'au gré de cette représentation, à savoir, précisément, en tant que condition – réceptacle et substrat – de celle-ci, dont elle ne pourrait même pas être distinguée (comme le disait Aristote, de la *matière première*).

La *genesis* réalise les corps, autrement dit l'univers lui-même, qui constitue un corps unique. Qu'un corps cesse de se tenir ou de se mouvoir dans un espace tridimensionnel, autrement dit qu'il cesse d'être pleinement et entièrement corps, il cesse d'être en état de sentir ou d'être senti (par exemple, si le lourd n'a pas où tomber, il n'a pas de quoi être) [229], de même qu'il cesse de pouvoir altérer et être altéré ou de déplacer et être déplacé, selon les trois dimensions. Ainsi, l'action essentielle n'est pas seulement celle originelle (censée être démiurgique), par laquelle le premier être est produit, mais elle est aussi celle ultérieure, intrinsèque à ce dernier – telle notamment la sensation, la nutrition ou la reproduction (procréation) – dont l'absence altèrerait rétroactivement l'action démiurgique, et qui, en outre, est, elle aussi, en elle-même, un processus génératif [230] et

[227] cf. ibid. 53d. Pour plus de précision sur cette question, voir la note 582.

[228] Selon Plotin, Platon a voulu signifier que *la place n'a que vraisemblance* (*tên khôran tou eikotos ousan*) (*Ennéades* III 6 12, 11). En anticipant sur notre étude ultérieure de la doctrine de Descartes (cf. II 2 B et note 507 B), on pourra dire que la vraisemblance de la *khôra* (autrement dit de l'espace vide illimité) tient en ce que celle-ci semble être condition de toute représentation et de toute présence (notamment corporelle), alors même que, paradoxalement, elle ne peut exister que pour un observateur (corporel) déjà présent en elle (quitte à ce que l'ensemble n'ait lieu qu'en imagination), sans lequel, en effet, l'espace vide n'existe pas, à l'instant même où il ne peut être vide et dimensionné – et donc espace – que pour un observateur qui, paradoxalement, d'un même coup, l'occupe et la dimensionne. Autrement dit, la question est la suivante : la *khôra* a-t-elle même seulement quelque vraisemblance ?

[229] Sur le processus de la sensation, cf. III 2.

[230] Voir, par exemple, le cas de l'ouïe, en *Timée* 67b.

ne se réalise qu'en vertu de la puissance d'agir et de pâtir, qui est une disposition propre à l'être créé et faisant de lui un *être naturel* (*phusei on*). En outre, s'il réalise géométriquement la génération, en créant les êtres initiaux, et, du même coup, l'instaure (la suscite) aussi, dans la mesure où ces derniers sont, en eux-mêmes, générateurs, autrement dit principes d'une génération seconde, le démiurge ne manque pas de réaliser et d'instaurer, tout aussi géométriquement, le mouvement global de l'univers – ainsi que celui similaire de l'être vivant particulier, notamment humain, qui se trouve être à l'image du premier [231] – mouvement qui ne peut être du même type que celui de la génération proprement dite, l'univers (ou l'individu) n'ayant qu'à se conserver lui-même, dans sa perfection, et à stimuler et garantir, en lui-même, les mouvements réglés qu'il contient. Ce mouvement est alors mouvement de *translation en un lieu unique* (*tên en heni pheromenên*) *(...) et autour de quelque point central* (*peri ti meson*) [232], autrement dit mouvement circulaire, mouvement qui, du reste, est double : d'une part, mouvement du ciel (ou du corps), à savoir mouvement qui, *dans son éternelle unité* (*aei mia tis*), *est capable de mouvoir d'autres choses, mais qui, par contre, est impuissant à se donner à lui-même le mouvement* [233], et, d'autre part, et surtout, mouvement de l'âme du monde (et de l'être vivant en général), principalement en sa partie intellective, à savoir mouvement *éternellement capable et de se donner lui-même le mouvement et de mouvoir d'autres choses* (en priorité le ciel ou l'enveloppe corporelle), *selon la composition aussi bien que dans la division, dans l'accroissement comme dans son contraire, dans la génération et dans la corruption* (*hê de hautên t'aei kai hetera dunamenê kata te sunkriseis en te diakrisein auxais te kai tôi enantiôi kai genesei kai phthorais*) [234]. Pour autant, tous ces mouvements sont-ils bien radicalement absents de la *khôra*, avant que le dieu n'y produise ? Sans doute pas, et cela pour une raison majeure, qui tient dans l'existence du mouvement censé n'avoir pas été engendré, à savoir le mouvement cause éternelle de lui-même (déjà mentionné), qui est le mouvement de l'âme, mouvement dont un autre passage des *Lois* fait bien comprendre l'absoluité, autrement dit l'irréductibilité (éternité), et ce, en l'occurrence, dès lors même que la *khôra* est trouvée être en mouvement par le démiurge lui-même : *Supposons que toutes choses, étant ensemble confondues* (*ta panta homou*), *fussent de quelque façon en repos, ainsi qu'osent le soutenir (certains)* [i.e. les Eléates, voire Anaxagore [235]], *lequel, en définitive, des mouvements dont nous avons parlé a été le premier à se produire en elles ? – C'est, sans aucun doute, celui qui se meut lui-même ! Rien d'autre, en effet, n'y aurait jamais produit antérieurement un changement d'état* (*metaptôsis*), *puisque, précisément, aucun changement d'état n'est supposé s'y faire auparavant !* [236] En conséquence, on doit admettre que, primitivement, la *khôra* est animée de toutes les sortes de mouvement, quoique

---

[231] cf. infra.

[232] *Les Lois* 898a.

[233] cf. *Le Politique* 269d-e et *Timée* 34a.

[234] *Les Lois* 894b.

[235] cf. *Gorgias* 465d et *Phédon* 72c.

[236] *Les Lois* 895a-b.

mouvements alors mal déterminés et quasi non identifiables ; et, du même coup, on doit admettre que la génération – le devenir, l'animation – préexiste à l'action du démiurge, sous une forme indéterminée, imparfaite, sauvage, et, par ailleurs, qu'elle lui survit aussi, sous cette même forme, bien qu'atténuée : la réalisation de l'arrangement universel (*kosmos*) se heurte, chez le dieu lui-même (du moins, supposé tel), d'une part, à l'impossibilité ou à la grossièreté de la conformation de l'objet mathématique à l'*eidos* (autrement dit à l'impossibilité de mathématiser celui-ci), et partant, à l'impossibilité ou à la grossièreté de la conformation de la copie de l'*eidos* à l'*eidos* lui-même [237], et, d'autre part – bien que dépendamment – à la dualité (duplicité) irréductible du principe qu'est la *khôra*. En effet, celle-ci est, d'un côté, comme une *mère* (*mêtêr*), comme la *nourricière et nourrice de l'univers* (*trophos kai tithênê tou pantos*) [238] (*nourrice* étant, ici, à prendre au sens premier, que dit bien la langue française : *ce qui sustente*, *ce qui soutient*, *ce qui fait subsister*, la *khôra* s'entendant alors au sens de la matière première d'Aristote, sous réserve d'être alors substance – lequel Aristote, pourtant, semble ne pas comprendre que c'est bien elle qui est dite nourrice par Platon [239] – laquelle matière première est censée donner son *assiette* – assise et assiettée – à la forme – assimilation de la place – ou matière – purement indéterminée à une nourrice, qui ne peut pas manquer de paraître absurde, si on la prend pour autre chose que ce qu'elle est, à savoir, non pas tant une métaphore, comme la lettre du texte pourrait le laisser penser – en étant, d'ailleurs, pour cela, censée manier l'équivoque – que pour la condition de la pure représentation, pour ne pas dire de la fiction, qu'est le récit de Timée [240]) ; et, d'un autre côté, elle est déformatrice des

[237] cf. II 1 B.

[238] *Timée* 50d et 51a, pour la première citation, et 88d et 49a, pour la seconde.

[239] cf. *De la génération et de la corruption* II 1 329a21-24.

[240] C'est probablement dans le cadre d'un commentaire de ce passage du *Timée* que Xénocrate a cherché à établir que l'âme est incorporelle, puisque ce sont *les sciences qui la nourrissent* (*ta gar mathêmata trephei autên*) et qu'*aucun corps n'est nourri par de l'incorporel* (*ouden de sôma hupo asômatou trephetai*) – incorporelle, c'est-à-dire, comme le précise auparavant l'auteur du texte qui nous rapporte cette doctrine – et qui est très probablement Numénius – ni matière (*hulê*), ni matérielle (*enulê*) (le matériel – *to enulon* – étant *ce qui participe à la matière – to metekhon hulês*) (in Némésius, *Sur la nature de l'homme* 2). Dans son *Sur le Bien* – auquel pourrait bien appartenir le texte cité par Némésius – Numénius affirme, à juste titre (et ce, d'autant plus, dans le cas du problème posé par le passage *Timée* qui nous intéresse), que *si la matière est infinie, elle est indéterminée ; et si indéterminée, irrationnelle ; et si irrationnelle, inconnaissable* (*ei estin apeiros hê hulê, aoriston einai autên, ei de aoristos, alogos, ei de alogos, agnôstos*) (in Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* XV 17), ce qui, paradoxalement, peut bien en faire la condition sine qua non de la connaissance, puisque le réceptacle participatif de la Forme, sous l'espèce même du matériel (participatif à la fois de la matière et de la Forme). On peut donc comprendre que Xénocrate a cherché à court-circuiter l'interprétation que nous donnons : si l'univers, en tant que représentation, est nourrie par la matière absolue, en l'âme humaine, à l'instant où ces dernières se confondent, au moins partiellement, il convient de faire valoir que la Forme – qui ne peut être issue de la matière – est l'aliment principal, si ce n'est exclusif, de l'âme, au moment où celle-ci produit ses propres représentations déterminées, à savoir, en l'occurrence, et par excellence, celle de l'univers – représentations qui, pour autant, précisément, sont autant de réalités participatives, nécessairement à la fois de la matière et de l'incorporel (hybridité qui les rend proprement

corps et des âmes, du fait de son instabilité constitutive et fondamentale [241], toutes choses censées entraîner l'imperfection radicale et invincible du monde sensible.

B – La *khôra*, domaine non mathématisable de l'objet mathématique :

a – Le réceptacle et le matériau universels :

En soi, la *khôra* n'est ni sensible, ni intelligible, mais extérieurement déterminée comme étant soit l'un, soit l'autre, en fonction de ce qui y est mis en œuvre ou simplement présent (i.e., comme nous venons de le signaler et comme nous allons le voir plus en détail, mis en œuvre ou présent, paradoxalement, à l'extérieur d'elle) : pensées (*noêmata*), d'un côté, corps (*sômata*), de l'autre, en deux régions distinctes. Elle est le milieu spatial originel, le réceptacle (*hupodokhê*, *dekhomenon*), et plus encore le réceptacle universel (*pandekhês*), purement indéterminé, quant à la grandeur (i.e. illimité) aussi bien que quant à la qualité (i.e. informe, inapparent), et, du reste, pas même dimensionné (ce qui présupposerait, en effet, l'existence constitutive – à savoir, précisément, dimensionnante – d'un corps en lui), réceptacle qui demeure indifférent à ce qu'il reçoit, étant *absolument dépourvu des caractéristiques de toutes les espèces de choses* (*plên amorphon on ekeinon hapasôn tôn ideôn*) *qu'il est susceptible de recevoir (...) En effet, si le réceptacle ressemblait à l'une des choses qui y entrent, chaque fois que des choses dotées d'une nature contraire ou radicalement hétérogène à celle-là se présenteraient, le réceptacle en prendrait mal la ressemblance, étant donné qu'il montrerait, en même temps, l'aspect* (*opsis*) *qui est le sien. Voilà pourquoi il faut que demeure étranger* (*ektos* – au dehors) *à toutes les formes* (*ta panta eidê*) *ce*

---

matérielles). D'un autre côté, il est possible d'éviter cette interprétation de *Timée* 50d, en s'en tenant à la suivante : la *khôra* est ce qui, en se fournissant elle-même (i.e. en s'apportant elle-même), fournit (apporte) l'espace, condition sine qua non de la croissance et du déploiement. Sans compter, bien entendu, qu'est aussi possible l'interprétation la plus facile, selon laquelle, la *khôra* étant, depuis toujours, déterminée (occupée) par les rudiments d'éléments (autrement dit étant, depuis toujours, la matière quasi indéterminée, quasi non participative des Formes), elle fournit le lieu et l'ingrédient de leur accomplissement et de la fabrication du monde (réception des copies parfaites des Formes). Dans le prolongement de ces considérations, on notera, à la fois, à quel point est justifiée la remarque suivante d'Aristote et à quel point, paradoxalement, elle laisse Platon indemne de tout reproche possible : *Platon n'a pas dit clairement si le réceptacle universel existe séparé des éléments* (*ou gar eirêke saphôs to pandekhes ei khôrizetai tôn stoikheiôn*) *; il n'en fait non plus aucun usage, et il se contente de dire que c'est un substrat antérieur à ce qu'on nomme les éléments, comme l'or pour les ouvrages en or* (*oude khrêtai ouden, phêsas einai hupokheimenon ti tois kaloumenois stoikheiois proteron, hoion khruson tois ergois tois khrusois*) (*De la génération et de la corruption* II 1 329a14-15) (cf. note 255 A). Comment Platon eût-il pu parler positivement de l'espace absolument inoccupé, assimilable à l'indétermination absolue ? (Sur cette difficulté, cf. II 2 B) Mais aussi comment eût-il pu se passer de faire valoir implicitement l'existence primordiale d'une telle indétermination, alors même que, dans l'absolu, la création véritable, si elle a dû avoir lieu, ne put qu'être *creatio ex nihilo* (à l'opposé, donc, d'une création démiurgique, tributaire de l'hylémorphisme, et dont l'exposé ne pouvait qu'être le seul à ne pas bouleverser les conceptions grecques d'alors sur l'origine du monde) ?

[241] cf. *Timée* 43a-e et 46d-e sq – cf. *Le Politique* 269c-270d sq.

qui recevra en elle des choses de tout genre (*ta panta genê*) [242]. Le réceptacle ne doit donc pas être compris à l'image d'un récipient susceptible d'être rempli de quelque chose, relativement à quoi ce quelque chose devrait nécessairement exister antérieurement, c'est-à-dire séparément du réceptacle, mais bien au sens où c'est le réceptacle qui fait apparaître (amène à l'existence) ce qu'il reçoit, à l'instant même où il le reçoit : *l'empreinte* (*to ektupôma*) [243] ou *l'image* (*hê eikôn*), laquelle se trouve ainsi bel et bien *être née en* (*eggignesthai*) lui ; la métaphore la plus efficace pour illustrer cela – et qu'on appliquera donc de façon générale à la *khôra*, pour tenter de la caractériser – étant celle du miroir : à la fois, ce en quoi se tient (réceptacle – *hupodokhê*) l'image qui s'y reflète, ce de quoi elle est faite (matière – *hulê*) et ce à quoi elle demeure extérieure (*ektos*) (ce qu'elle n'atteint pas, n'altère pas). L'empreinte a donc lieu, ici, de façon *étonnante* (*thaumaston*) [244], puisque sans rien toucher, sans rien atteindre, là où il n'y a rien à toucher, ni à atteindre, et, du reste, en amont, sans rien qui puisse ni toucher ni atteindre – du moins, est-ce bien le cas des premières formes à rencontrer la *khôra* en elle-même (i.e. le vide – *to kenon*), que sont les formes ou objets mathématiques (notamment les *skhêmata*, lesquels résultent de l'action de *donner une forme, une figure*, *une position* à ce qui, du même coup, se trouve *prendre un extérieur* – autant de sens du verbe *skhêmatizein*) – si ce n'est précisément qu'il n'y a pas tant rencontre (laquelle implique un tant soit peu l'interaction) qu'interférence, et donc simple *effectuation*, au gré de laquelle advient l'objet mathématique ; cette interférence étant celle entre l'*eidos* et la *khôra*, lesquels, d'ailleurs, ne sauraient pas plus se rencontrer (interagir) que ne peuvent le faire l'objet mathématique et la *khôra*, outre du fait que, en elle-même, la *khôra* est le vide, autrement dit *rien* (même pas l'espace dimensionné), du fait que l'*eidos* aurait, du même coup, à pâtir, à être altéré. Seule une *khôra* déterminée (autrement dit occupée) (extérieurement) par les copies invisibles – puisque infinitésimales – d'objets mathématiques, dont l'association a lieu, de façon visible, sous l'espèce des *configurations sensibles* (*morphai*) que sont les éléments (*stoikheia*) [245] (l'association de ces trois éléments : objet mathématique, place ou matière indéterminée et place ou matière déterminée, en tant que mixte des deux premiers, sous la forme d'une copie du premier, étant sans doute ce qu'Aristote veut mentionner comme étant propre à la doctrine de Platon, en *De la génération et de la corruption* II 3 330b16-17) – lesquels *stoikheia* présupposent, en effet, l'existence de principes infinitésimaux (eux-mêmes éléments) corporels, et non pas incorporels, comme le voudrait Sextus Empiricus et comme semble croire pouvoir le lire

[242] ibid. 50d-e. On remarquera la quasi-similitude du propos de Platon et d'Aristote pour parler, pour l'un, de la *khôra*, en *Timée* 50b-51b, pour l'autre, de l'intellect, en *De l'âme* III 4 et 5 – notamment 429a10-24. Dès lors, en quoi peut bien consister la différence de nature entre les deux réceptacles que sont la *khôra* et le *noûs* ? Réceptacle de l'unité et de l'universalité, d'un côté, réceptacle de la pluralité et de la particularité, de l'autre ? Actualisation de l'intelligible ou essence (*ousia*), d'un côté, actualisation de la représentation ou imitation, de l'autre ?

[243] ibid. 50d.

[244] ibid. 50c.

[245] cf. ibid. 52d sq.

Aristote, dans le *Timée* [246] – c'est-à-dire une *khôra* prédisposée à être *ce en quoi* et *ce de quoi* il est possible de faire (*poiein*) quelque chose ; seule donc, cette *khôra* sera en mesure d'être rencontrée, façonnée, non pas directement par les Formes (les *eidê*), ni, d'ailleurs, par leurs représentations intellectuelles (*noêmata*), présentes en l'âme du démiurge, mais par les reproductions manuelles (artisanales) de celles-ci, qu'est alors précisément en mesure d'effectuer ce dernier.

Le réceptacle est donc, d'emblée, susbstrat (*hupokeimenon* – terme dont usera Aristote, notamment pour désigner la matière [247]), à savoir ce qui supporte la détermination, sans quoi celle-ci n'existerait pas, n'aurait pas lieu – le réceptacle et le substrat étant, du reste, tous deux, d'emblée, *matière* (ou *apeiron*). Si la *khôra* n'offre aucun aspect commun avec quoi que ce soit d'autre qu'elle, elle n'en demeure pas moins, une fois occupée, susceptible de se révéler, *au terme d'un raisonnement bâtard* (*logismôi nothôi*) *qui ne s'appuie par sur la sensation* (*met'anaisthêsias*) [248], c'est-à-dire comme étant indétermination ou privation radicale, en un mot le vide, autrement dit comme étant paradoxalement inaccomplissement substantiel (voire irréalisation substantielle) de sa propre occupation (alors même que celle-ci est censée avoir lieu), occupation inévitablement extérieure, superficielle – autrement dit encore, inaccomplissement de sa propre abolition – laquelle ne peut même pas être commencée – en quoi elle demeure en soi, en tant qu'absence radicale d'être. D'ailleurs, elle est *un genre d'être* (*genos*) *(...) qui n'admet pas la destruction* (*phthoran ou prosdekhomenon*) [249] – du reste, comment le pourrait-il, dès lors qu'il est le réceptacle se tenant au dehors de ce qu'il reçoit et qui seul serait à même de l'altérer ? En somme, elle est bien cette sorte d'être indistinctement réceptacle et matériau, dont l'essence semble se réduire à la fonction, c'est-à-dire, en l'occurrence, à la pure et simple opérationnalité (sur le plan de la production – *poiêsis* – aussi bien que sur le plan de la connaissance), une sorte d'être dont est forcément dépendant, tributaire, ce qui, à la fois, l'occupe et en est constitué ; cette double fonction de réceptacle et de matériau existant notamment sur le plan modal du devenir, lequel suppose, en effet, qu'une forme puisse toujours passer en une autre nouvelle, qu'une nouvelle forme puisse toujours être reçue et apparaître, mais aussi sur le plan proprement matériel, autrement dit élémentaire, la *khôra* n'ayant, en effet, jamais été un milieu vide, mais toujours quelque peu occupé, d'une part, par un rudiment d'âme du monde (incluant depuis toujours les objets mathématiques) régnant sur un rudiment de monde, d'autre part, par les rudiments d'éléments (*stoikheia*) constitutifs de ce dernier (éléments sensibles, mais aussi, avant eux, éléments intelligibles, que sont leurs principes, les objets mathématiques – dont l'inexhaustivité inéluctable – tributaire de l'infinité de leur substrat – peut bien signifier leur propre rudimentarité) – et tout cela, bien que, dans l'absolu, elle demeure toujours milieu vide, dans la mesure où elle demeure, comme nous l'avons dit, absolument extérieure à ce qui l'occupe. La *khôra* est

[246] cf. *Contre les physiciens* I 251-253 et *De la genération et de la corruption* II 1 329a21-24.

[247] cf. *Métaphysique* Z3 1029a1-2 sq. et *Physique* I 9 192a31-32.

[248] *Timée* 52b. Sur le sens de cette citation, cf. note 4 c.

[249] ibid. 52a.

le milieu originel, certes, mais dont on ne peut pas dire qu'elle ne le demeure pas toujours, même une fois informée (occupée), tellement elle se montre alors, étrangement, à la fois propice et réfractaire à sa propre soumission à la forme. C'est en ce sens qu'elle est dite être *toujours* (*khôra aei – place toujours* [250]).

Dès avant l'action du démiurge, la *khôra* est occupée par les éléments mal déterminés, à savoir par les particules (*meroi*) élémentaires mues de façon désordonnée, au gré d'un mouvement qu'elle engendre elle-même, mouvement occasionnellement et brièvement propice à leur agrégation, par genres, et donc à l'avènement diffus – ou évanescence perpétuelle – des éléments eux-mêmes, qui ne *possèdent (ainsi que) quelques traces de leurs propriétés* (*ikhnê men ekhonta hautôn atta*) [251]. Au gré de l'ébauche continuelle de leur formation et de leur dissolution, ces derniers acquièrent et perdent simultanément leur mouvement et leur lieu propres (le premier étant finalisé au second), l'ensemble de la *khôra* occupée offrant ainsi le spectacle quasi indéterminé d'une réalité oscillant entre mouvements, lieux et formes déterminés et d'autres indéterminés [252]. La *khôra* est donc immanente aux circonstances primitives, c'est-à-dire à la forme (tournure) originelle des *causes concomitantes* (auxiliaires) (*sunaitiai*), encore nommées *nécessité* (*anagkê*) [253]. De par sa vacuité, elle est sous-jacente à quoi que ce soit qui se trouve en elle, et, de par son manque de fond (instabilité), elle en est motrice – d'un mouvement déstabilisateur. Ces circonstances sont faiblement déterminées par les éléments (d'autant plus que, réciproquement, ceux-ci le sont faiblement), mais sont néanmoins déterminantes – notamment dissolvantes – avant tout relativement à la cause essentielle (*aitia*) qu'est le couple constitué de l'*eidos* et de l'action démiurgique – et ce, dans la mesure où elles demeurent irréductibles, malgré leur assujetissement à l'âme du monde agencée [254]. Si, par exemple, la glace n'a pas sa place sur la braise (pour demeurer elle-même), il reste que, en amont, étant déterminée au minimum, la *khôra* est le milieu propice à n'importe quelle détermination primordiale, par laquelle, en l'occurrence, précisément, le feu et l'eau accèdent à leur existence propre, en étant distingués (séparés) l'un de l'autre, et, par ailleurs, elle demeure néanmoins le milieu réfractaire à leur existence d'êtres en soi, parfaits, purs, indépendants et impérissables [255]. La *khôra* est

[250] ibid.

[251] ibid. 53b – 52b-53b.

[252] cf. ibid. 57c.

[253] ibid. 46c-e.

[254] cf. infra.

[255] A) Position platonicienne sans doute tributaire, outre de celle d'Anaximandre (cf. infra), de celle d'Empédocle, d'une part, et, d'autre part, de celle des pythagoriciens : *Empédocle dit que le monde est un* (*kosmon ena*) *; mais (que) le monde n'est pas le Tout* (*ou to pan einai ton kosmon*)*, il est seulement une partie du Tout* (*tou pantos meros*)*, le reste constituant la matière paresseuse* (*to loipon argên hulên*) (Aetius, *Opinions* I V 2) (c'est-à-dire la matière inutilisée et quasiment indéterminée – et non absolument indéterminée, comme le pensaient les pythagoriciens, qui l'assimilaient au vide – cf. infra – pythagoriciens dont Empédocle avait pourtant suivi étroitement l'enseignement – cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* VIII 54-55 et *Souda*, Adler T 481). *Pour les pythagoriciens, l'infini est*

dans les choses sensibles (car ils ne séparent pas le nombre) (*hoi men Putagoreioi en tois aisthêtois (ou gar khôriston poiousi ton arithmon)*), *et ce qui est hors du ciel est infini* (*kai einai to exô tou ouranou to apeiron*) (Aristote, *Physique* III 4 203a6-7) (Pour une explication de la première partie de la phrase, voir *Physique* IV 6 213b22-27, où l'infini est le vide – cité et complété par d'autres citations, en II 1 B). Positions à rapprocher de *Timée* 58a (où *tout* signifie *monde*) : *du fait que la circonférence du tout* (*hê tou pantos periodos*) *(...) parce qu'elle est circulaire, a naturellement tendance à se concentrer sur elle-même* (*kukloterês ousa kai pros hautên pephukia boulesthai*), *elle compresse tous les éléments et ne laisse subsister aucune place vide* (*panta sphingei kai kenên khôran oudemian eai leipesthai*) ; ce qui signifie que le vide, autrement dit la *khôra*, se trouve comme expulsé hors du tout, quoique, à vrai dire, plutôt bel et bien laissé lui-même, tel qu'en lui-même, là d'où le tout s'en est allé superficiellement (i.e. apparemment), par contraction, pour devenir entièrement coextensif à l'intervalle de sa propre périphérie (bien que, précisément, il ne puisse s'agir, là, que d'une image, le vide n'étant préalablement pas contenu, pas renfermé, dans le tout), en ne laissant être visible, en lui-même, aucune place inoccupée, mais tout en continuant bien de demeurer en la *khôra*, laquelle, en effet, demeure indéfectiblement *réceptacle de tout* (*pandekhês*) (Sur cette question, voir II 2 B et note 255 D) (considération qui, au demeurant, présente le défaut de n'être pas loin d'éluder la question cruciale de la distinction entre vide absolu ou substantiel et vide phénoménal – cf. note 507 B). Pour autant, on notera que la *place vide* (expression dont, au passage, on admettra que, utilisée par Platon, elle est proche du pléonasme) n'est l'équivalent exact ni de la *matière paresseuse* d'Empédocle, ni de l'*apeiron* des pythagoriciens, dans une double mesure : d'une part, la matière paresseuse n'est autre que l'ensemble des quatre éléments (autrement dit la matière déterminée) (cf. Aetius, *Opinions* I 7 28 et Simplicius, *Commentaire sur la Physique* 25 21), et l'*apeiron* est un composant des êtres, qui le reçoivent et se l'incorporent, au moment de leur propre corporification (comme principe de la distinction de chacune de leurs parties et de leur totalité, autrement dit du tout, autrement dit encore de l'individualité de l'être lui-même – du moins s'agit-il de la théorie dont aucun pythagoricien ne semble avoir vraiment su, ni même avoir fait l'effort, de rendre compte – hormis un Eurytos de Tarente – cf. Théophraste, *Métaphysique* III 6a18-22 et Aristote, *Métaphysique* N5 1092b9-14) ; d'autre part, la place occupée par le monde (à une partie de laquelle serait paradoxalement censée s'assimiler une place vide visible dans le monde, si elle avait lieu – ce qui n'est jamais le cas, le monde étant, d'emblée, intégralement sphérique, à savoir solide depuis son centre) ne saurait continuer d'être, de façon sous-jacente – c'est-à-dire en elle-même – vide, autrement dit la matière paresseuse et l'*apeiron*, une fois utilisés, ne sauraient continuer d'être, en eux-mêmes, l'une, paresseuse, l'autre, non reçu. Aussi, a priori, la position de Platon semble plus proche de celle d'Anaximandre, pour qui existe la *matière unique* (*mian hulên*) (cf. cit. infra), *infinie* (*apeiron*) et *indéterminée* (*aoriston*), *principe* (*arkhê*) (non pas tant au sens de *commencement* qu'au sens de *ce dont est issu, ce qui est à l'origine*) et *substrat* (*hupokeimenon*) (au sens de *nature-substrat – hupokeimenê phusis* – de laquelle sont issus contrariétés, éléments et êtres) (cf. Aristote, *De la génération et de la corruption* II 1 329a8-13 et Simplicius, *Commentaire sur la Physique* 24 16-17 et 26-28, 150 23-24 et 164 16 sq.), sous réserve que *aoriston* signifie bien, dans l'esprit d'Anaximandre, *indéterminée*, au sens absolu d'*exempte de la moindre détermination* (*quant à la forme aussi bien que quant à la grandeur – kai kat'eidos kai kata megethos* – comme semble néanmoins bien l'indiquer Théophraste, cité par Simplicius, quoique tout en affirmant précipitamment que le *panta homou khrêmata* d'Anaxagore n'a lui-même pas pu être conçu autrement – ibid. 27 17-23) et non, donc, au sens où l'entendait Anaxagore, voire Empédocle, de *mélange de toutes les déterminations élémentaires*, au gré duquel aucune détermination n'est visible – ce que le fait que cette matière soit dite *corporelle* (cf. Aristote, infra et *Physique* III 5 204b24-29) et surtout le fait qu'en *sortent par éjection les contrariétés* (*tas enantiotêtas ekkrinesthai*) (a) (ibid. I 4 187a20-21), principes des *éléments* (*stoikheia*) eux-mêmes, empêche d'établir, avec assurance (d'autant plus qu'Aristote va lui-même jusqu'à en parler comme d'un *mélange*, conception qui aurait été celle *d'Empédocle et d'Anaximandre – kai Empedokleous to migma kai Anaximandrou* –

Métaphysique Λ2 1069b22-23 – ce qu'il fait peut-être, en mésinterprétant). Il reste que, si Aristote avait bien assumé sa compréhension du *Timée* (du moins, celui que nous connaissons) – entre autres, le passage déjà cité – il aurait évité d'en faire le commentaire suivant, pour une part, falsificateur, et, pour une autre, faussement déconcerté : *Les philosophes* (à savoir notamment Anaximandre et Platon) *qui admettent une matière unique* (*mian hulên*) *en dehors des corps que nous avons mentionnés* (les quatre éléments), *matière corporelle et séparée* (*sômatikên kai khôristên*), *sont dans l'erreur, car il est impossible* (*adunaton*) *qu'un corps soit sans contrariété sensible* (*aneu enantiôseôs aisthêtês*), *alors qu'il est (forcément) sensible. En effet, cet infini* (*apeiron*), *que certains philosophes assurent être le principe des choses* (*tines tên arkhên*), *doit être léger ou lourd, froid ou chaud. Et, d'autre part, ce qui est décrit dans le « Timée »* (*en tô Timaiô gegraptai*) *n'offre aucune précision* (*oudena ekhei diorismon*), *car Platon n'a pas dit clairement* (*saphôs*) *si le réceptacle universel existe séparé des éléments* (*to pandekhês ei khôrizetai tôn stoikheiôn*) *; il n'en fait non plus aucun usage* (*oude khrêtai ouden*), *et il se contente de dire que c'est un substrat antérieur* (*hupokeimenon proteron*) *à ce qu'on nomme les éléments, comme l'or pour les ouvrages en or* (*De la génération et de la corruption* II 1 329a8-17). Si le vide laissé par delà le corps compressé (voire aussi par deçà, en tant qu'il est la place qui demeure extérieure à ce qui l'occupe) peut, en effet, être considéré comme n'étant pas séparé du corps, dans la mesure où il ne manque pas d'être l'espace dimensionné par ce dernier – et donc nullement le vide absolu – en tant que l'un et l'autre sont contigus (ou l'un, contenant, l'autre, contenu), il reste que Platon n'a jamais mentionné qu'il le soit. En outre, paradoxalement, il aurait aussi fallu éviter de sous-entendre qu'il serait absurde que la *khôra* fût *apeiron* pur (i.e. à la fois illimitée, inoccupée et ni sensible, ni intelligible), plutôt que limitée, occupée et sensible, alors même que, dans un passage du traité *De la mémoire et de la réminiscence* (cité et commenté en I 1 D – confirmé notamment par *Métaphysique* Z10 1036a8-13), la présence de l'étendue pure (i.e. de la matière ou *khôra* intelligibles, proprement illimitées et indéterminées), en la pensée, semble bien, du propre point de vue de l'auteur, aller de soi, n'être pas remise en cause, mais, au contraire, être présentée comme décisive pour l'exercice et l'existence mêmes de la pensée. Enfin, pour ce qui est de l'affirmation surprenante selon laquelle Platon ne fait aucun usage du *réceptacle universel* (i.e. de la *khôra*), dans le *Timée*, si elle doit avoir quelque signification et quelque pertinence, ne peut que renvoyer au fait que le rôle de la *khôra* demeure – à l'instar de la *khôra* elle-même – sous-jacent à tout ce qui peut en dépendre, autrement dit à tout ce qui peut avoir lieu ou se faire, en la *khôra* elle-même ; autrement dit elle ne peut que renvoyer au fait que la *khôra* demeure hors de prise, hors d'atteinte, inutilisable autrement que comme condition d'utilisation, et, plus encore, au fait qu'elle demeure pure vraisemblance (en vertu du fait qu'on est spontanément porté à penser que l'espace total et totalement inoccupé demeure espace, c'est-à-dire dimensionné – ce qui est faux, comme nous le démontrons en II 2 B) (cf. note 240).

(a) *ekkrisis* qui peut être rapprochée de l'extériorité (*ektos*) des éléments à la *khôra*, chez Platon, pour qui, néanmoins, cette extériorité est à entendre, à l'image de la réflexion des images dans un miroir, ce qui suppose l'existence d'un second principe séparé du premier (la matière) et le transcendant (et qui semble bien être absent de la doctrine d'Anaximandre – cf. Aristote, *Physique* III 4 203b10-15) ; second principe qui semble bien être, dans l'esprit de Platon, la réalité eidétique, associée ou non à l'intellect, lequel, en effet, pourrait bien remplir ni plus ni moins que le rôle d'une solution de continuité entre les deux ordres, au gré de laquelle ceux-ci se distinguent, tout en se posant, à titre de principes hypothétiques.

B) Comme le laisse entendre notre usage de l'expression *la moins possible*, il s'agit, là, plutôt d'une illusion, à l'instant où cela relève justement du domaine de l'illusoire (ou de l'illusionnement), qu'est la *khôra*. Dans l'absolu, la place est unique, qui reste la même, à savoir principe d'altération (i.e. de représentation ou de transformation). On ne change pas de place, sauf à le faire superficiellement, pour ne pas dire illusoirement – la *khôra* demeurant, telle qu'en elle-même,

indifférenciée (i.e. pas même gauche ou droite, haut ou bas, etc.), en deçà même des êtres qui l'occupent, sans l'affecter, mais qu'elle affecte, au contraire, en les irréalisant, à l'instant même où elle les reçoit, en ne leur permettant que l'apparence (*eidolon* – simulacre) ou l'imitation. Tout au plus, l'occupe-t-on superficiellement (illusoirement) et relativement, c'est-à-dire relativement aux êtres qui se trouvent l'occuper et la déterminer, de la même façon. Ainsi, se trouve-t-elle être extrinsèquement *pourvue de figures* (*diaskhêmatizomenon*) et *mue* (*kinoumenon* – changée) (*Timée* 50c) – d'un mouvement qui est *cause errante* (*planomena aitia*) (ibid. 48a), puisque ne dépendant d'aucune détermination spatio-temporelle (étant sous-jacente à l'âme et au corps cosmiques engendrés) – cette configuration et ce mouvement constituant le contenu et la tournure mêmes de la *nécessité* (*anagkê* – contrainte). Ainsi, la place visée n'est-elle pas la place finalement rencontrée (atteinte) ou obtenue. En se déplaçant, l'être déplace la place, la meut, la reconfigure. Ce qui était là où il se trouve désormais (dont il a pris la place), est désormais ailleurs, où cela a, à son tour, déplacé autre chose, etc., soit par repoussement, soit par attraction (ainsi la pierre d'aimant, en tombant, déplace – remplace – la pierre de granit, et, en aimantant, déplace – rapproche – le morceau de fer). Plus encore qu'il ne s'est mû dans son environnement, il a mû celui-ci.

C) En 52b, l'être sensible n'est pas nommément désigné, mais on comprend qu'il s'agit de lui, à l'instant où il est admis que, *dès lors que nous dirigeons notre attention vers [la khôra], nous rêvons les yeux ouverts et nous déclarons, je suppose, qu'il faut bien que tout ce qui est se trouve en un lieu et occupe une place, et qu'il n'y a rien qui ne se trouve ou sur terre, ou quelque part dans le ciel* (*mogis piston, pros [tên khôran] dê kai oneiropoloumen blepontes kai phamen anagkaion einai pou to on hapan tini topôi kai katekhon khôran tina, to de mêt'en gêi mête pou kat'ouranon ouden einai*) – quoiqu'on admettra que, lorsque nous rêvons, nous rêvons précisément – au moins implicitement – avoir les yeux ouverts (autrement dit, nous ne rêvons qu'au gré d'avoir les yeux ouverts, en rêve), et, du reste, nécessairement ouverts sur ce qui est censé se trouver ou sur terre ou quelque part dans le ciel ; qui plus est, il en est de même – du moins, quelque peu (au moyen de sortes d'yeux intérieurs) – lorsque, à l'état de veille – si ce n'est précisément ni plus ni moins que lorsque nous pensons, dans la mesure où toutes nos pensées se trouvent être spontanément des représentations sensibles, comme l'a bien relevé Aristote (cf. I 1 D) – nous produisons, en nous, des images.

D) En 214a, il n'est pas dit explicitement que ce soit Platon qui procède à cette assimilation, néanmoins il ne fait guère de doute que celui-ci soit rangé dans le public visé par l'affirmation qui s'y trouve : *Selon certains* (*dio phasi tines*), *le vide est la matière des corps* (*einai to kenon tên tou sômatos hulên*), *ce que, précisément, ils avaient dit du lieu* (*hoiper kai ton topon*), *confondant à tort les deux choses* (*to auto touto legontes ou kalôs*) (On fera, d'ailleurs, le rapprochement avec le témoignage de Théophraste, selon lequel *les philosophes qui posent comme principes l'Un et la Dyade indéfinie (...) mettent en évidence que certaines choses procèdent de la Dyade indéfinie, comme le lieu, le vide et l'infini – dêlountes, hoti ta men apo tês aoristou duados, hoion topos kai kenon kai apeiron – Métaphysique* III 6b1 – au demeurant, l'idée de procession, là où on était en droit d'attendre l'identification, pouvant relever d'une certaine approximation dans l'expression et/ou d'une prétention à exprimer, sous une formule générale, des positions offrant des similitudes, quoique aussi des différences majeures, comme celle des pythagoriciens, d'une part, et, d'autre part, celle de Platon). Le simple fait que, cinq chapitres auparavant (en 209b), il ait été désigné nommément, qui plus est, lui seul, comme assimilant lieu, *khôra* et matière, pouvant suffire à le justifier : *Platon affirme, dans le « Timée », l'identité de la matière et de l'étendue* (*tên hulên kai tên khôran tauto einai*) (a). *Car le participant (réceptacle) et l'étendue sont une seule et même chose* (*to gar metalêptikon kai tên khôran hen kai tauton*) (b) *; certes sa terminologie* (*legôn*) *n'est pas la même pour le participant dans cet ouvrage et dans ce qu'on appelle les « enseignements non-écrits »* (*en tois legomenois agraphois dogmasin*) *; reste qu'il a identifié le lieu et l'étendue* (*homôs ton topon kai tên khôran to auto apephênato*). *Il faut citer Platon, car, si, pour tous* (*pantes*), *le lieu est quelque chose* (*einai ti ton topon*), *lui seul a essayé de dire ce qu'il est* (*ti*

d'estin, outos monos epekheirêsen eipein). Si l'on peut bien, d'emblée, admettre que le lieu identifié à l'étendue soit nécessairement celui *de* – pour ne pas dire celui *qu'est* – la matière déterminée, non assimilable au vide (non *première*), afin d'être lieu de quelque chose – pour ne pas dire *quelque chose qui a lieu* – et donc lieu véritable, il reste qu'on ne doit pas perdre de vue la confusion qu'opère, de fait, par ailleurs, le même Aristote, entre *topos* et *khôra*, et, d'autre part, le fait que le terme *metalêptikon* peut bien s'entendre absolument et donc comme étant assimilable au vide. Du reste, si un passage du *De la génération et de la corruption* paraît, de prime abord, infirmer que Platon puisse être concerné par l'affirmation présente en *Physique* 214a, dans la mesure où il y est dit que *(Platon) nie l'existence du vide* (*kenon gar ouk einai phêsin*) (I 8 325b33), il convient de prendre en compte qu'Aristote y juge alors la position de Platon, en fonction de celle de Leucippe et Démocrite, pour qui le vide est censé exister entre les corps indivisibles (les atomes), et, de ce fait, n'avoir pas moins d'existence qu'eux (cf. *Métaphysique* A4 985b4-9), pour Démocrite, *les petites substances illimitées en nombre* (*mikras ousias plêthos apeirous*) ayant *un lieu distinct d'elles, illimité en grandeur* (*topon allon (...) apeiron tôi megethei*), *auquel sont donnés les noms de vide, de rien et d'illimité* (*tois onomasi tôi te kenôi kai tôi oudeni kai tôi apeirôi*) (citation d'un ouvrage perdu d'Aristote, in Simplicius, *Commentaire sur la Physique* 55), position (et donc conception du vide) tout à fait étrangère à celle de Platon, pour qui le vide demeure, d'une part (à l'instar de l'*arkhê* d'Anaximandre, voire, certes, du *topos* de Démocrite – à supposer que ce dernier terme ne soit pas un ajout d'Aristote, comme pourrait l'indiquer *Physique* IV 1 208b16-18 sq.), entièrement et incessamment extérieur (*ektos*) à tout ce qui l'occupe, mais aussi à tout ce qui l'occupe entièrement (au sens où il n'y a pas d'interstice ou de béance à l'intérieur du corps du monde), et, d'autre part, aussi *étonnant* (*thaumaston*) que cela puisse paraître, le *porte-empreinte* (*ekmageion*) des formes (cf. *Timée* 50c), le vide s'identifiant ainsi purement et simplement au substrat. Au demeurant, cette conception du vide opposée à celle de Platon (pour qui, pris au sens absolu, il s'identifie à l'*apeiron*, à la *khôra* et à la matière) est aussi celle d'Aristote, comme en témoigne parfaitement ce passage : *C'est parce que la pensée ne l'épuise point que le nombre paraît être infini ; et les grandeurs mathématiques, et ce qui est hors du ciel* (*dia gar to hen têi noêsei mê hupoleipein kai ho arithmos dokei apeiros einai, kai ta mathêmatika megethê kai to exô tou ouranou*). *Mais si la région extérieure est infinie, le corps aussi doit être infini, et les mondes* (*apeirou d'ontos tou exô, kai sôma apeiron einai dokei kai kosmoi*) *; pourquoi, en effet, le vide ici plutôt que là ?* (*ti gar mallon tou kenou entautha ê entautha*) *Ainsi la masse occupante, pour peu qu'elle soit en un seul endroit, est partout* (*hôst'eiper monakhou, kai pantakhou einai ton ogkon*). *Et encore, même s'il existe vide et lieu infini, il faut qu'il y ait aussi un corps infini* (*ama d'ei kai esti kenon kai topos apeiros, kai sôma apeiron einai anagkaion*) (*Physique* III 4 203b23-29). Ce à quoi Platon n'aurait absolument rien eu à objecter, à cette nuance près, que, par ailleurs, pris au sens absolu, autrement dit considéré en lui-même, l'*apeiron* demeurait, pour lui, intégralement, à la fois en deçà et au delà (i.e. substrat et enveloppe) de ce qui l'occupe, et ne pouvait donc que continuer d'être entier et identique, dès lors que quelque chose l'occupait, avait cessé de l'occuper ou ne l'avait pas encore occupé, dans les trois cas d'aucune autre façon que partielle (en aval aussi bien qu'en amont, c'est-à-dire selon la grandeur proprement dite aussi bien que selon l'assise). Voir aussi l'argument, supra, en note 255 A a, et celui en note 507 B c.

(a) La traduction de *khôra* par *étendue* se justifie d'autant mieux que le terme renvoie à *diastêma tou megethous* (*intervalle de la grandeur*, i.e. intervalle situé entre les extrémités du corps), utilisé, quelques lignes auparavant, pour désigner indifféremment le lieu du corps et sa matière (ce que les scolastiques nommeront le *lieu interne*).

(b) *Metalêptikon* signifie – lorsqu'il a valeur d'état – *pouvant prendre (avec soi ou en soi)* ou *prenant (avec soi ou en soi)* (voire, à la suite, *pouvant porter – ou portant – (avec soi ou en soi)*) – autrement dit *pouvant prendre part* ou *prenant part* – et – lorsqu'il a valeur causale – *permettant de prendre (avec soi ou en soi)* ou *faisant prendre (avec soi ou en soi)* (voire, à la suite, *permettant de porter – ou faisant porter*

– *(avec soi ou en soi)*) – autrement dit *permettant de prendre part* ou *faisant prendre part.* L'usage qu'en fait, ici, Aristote – et qui, de fait, comme nous allons le montrer, est celui, indistinctement, de la valeur d'état et de la valeur causale – correspond à celui qu'en fait Platon, dans le *Timée* (51a) – du moins celui de ce qui se trouverait justement en être la variante (comme pourrait l'indiquer Aristote) : *metalambanon* (*portant en soi-même, prenant part*), dans la mesure où *ce qui porte en soi-même* se trouve précisément, ici – à savoir dans le cas de la matière ou de la *place* (*khôra*) – le faire absolument, en tant que *portant en soi-même* l'imitation de l'*être réel* – et, du même coup, dans la mesure où *ce qui prend part* (*imite*) se trouve le faire absolument, en tant que *prenant part à* (*imitant*) ce même *être réel* – laquelle imitation (ou lequel participant), du même coup, se trouve être *faite prendre part* (autrement dit *faite prenant part*) à l'*être réel*. Dans l'ordre absolu ou substantiel qui est censé être celui de la matière – ou de la *place* – tous ces sens ne peuvent donc bien valoir que simultanément, pour ne pas dire, indistinctement. Aussi, peut-être est-ce bien la variation de *metalambanon* à *metalêptikon* qu'Aristote veut indiquer, en parlant de l'usage d'une terminologie différente dans les *enseignements non-écrits* (à moins qu'il ne s'agisse du *Grand* et du *Petit*, mentionnés, en 209b35-210a1, comme étant l'équivalent de la *hulê*, censée, quant à elle, avoir été mentionnée dans le *Timée*), auquel cas, dans ces derniers, Platon aurait pu soutenir, plus explicitement encore que dans le *Timée*, la séparation (*khôris*) et l'indépendance de la *khôra*, de même que son indétermination absolue (toutes caractéristiques que rend bien, en effet, le caratère de potentialité ou d'instrumentalité avant tout inhérent au *metalêptikon*). Il reste que le lecteur ignore si, en écrivant *metalêptikon*, Aristote utilise ce terme, soit spontanément, en lieu et place de *metalambanon*, dont il aurait alors même pu avoir été jusqu'à oublier qu'il était le terme qu'utilise Platon, soit comme terme qu'il distingue sciemment de ce dernier, tout en l'admettant comme plus ou moins équivalent, et dont il veut indiquer qu'il est bien le terme spécifique aux *enseignements non-écrits*. Dans le *Timée*, *metalambanon* est bien l'équivalent de *hupodokhê* (*réceptacle*), *dekhomenon* (*recevant*) et *khôra* (*place*). On trouve néanmoins, dans le commentaire de Thémistius sur ce passage de la *Physique*, la précision selon laquelle, si *Platon n'exprime pas de la même manière dans le « Timée » et dans les Enseignements non écrits comment la matière reçoit les formes* (*dekhesthai ta eidê*), c'est que, *dans le « Timée », il dit que c'est par participation* (*kata methexin*), *mais, dans les Enseignements non écrits, il dit que c'est par assimilation* (*kath'homoiôsin*) – l'*homoiôsis* pouvant alors être, ici, comprise de deux manières : d'une part, au sens d'*assimilation qualitative*, autrement dit au sens d'imitation ou mise en conformité, cette assimilation trouvant dans l'objet mathématique son moyen, à savoir le moyen d'agencement d'une réalité substantielle purement indéterminée (la *khôra*), selon un modèle séparé et en soi a-mathématique, la *khôra* étant alors elle-même moyen (substrat) de l'existence de l'agencé, et, d'autre part, au sens d'*assimilation substantielle*, autrement dit au sens d'identification pure et simple, auquel cas cette assimilation ne peut être qu'*en cours* ou *tendancielle*, en tant que tendance à la résorption en la pleine et entière réalité ou réelle réalité, au gré du mouvement par lequel, principalement, *les nombres* (principes de la réalité engendrée) *tendent vers l'un (et donc vers) le bien*, selon la doctrine qu'a vraisemblablement enseignée Platon (cf. *Ethique à Eudème* I 8 1218a26-27 et II 1 B).

E) Ainsi, en *Timée* 34b : *au centre du corps, (le démiurge) a placé une âme* (*psukhên de eis to meson auto theis*) *et il l'a étendue à travers le corps tout entier* (*dia pantos te eteinen to soma*) *et même au-delà* (*kai eti exôthen*) *et il l'en a enveloppé* (*autê periekalupsen*) ; et en 36e : *l'âme, étendue depuis le milieu jusqu'à l'extrémité du ciel* (*hê [psukhê] d'ek mesou pros ton eskhaton ouranon pantê diaplakeisa*) *qu'elle enveloppe circulairement de l'extérieur* (*kuklô te auton exôthen perikalupsasa*) *(...)* (cf. *Phèdre* 247a-c) – cet enveloppement extérieur du monde corporel par l'âme ne signifiant pas tant que l'âme soit le lieu du monde – comme un rapprochement avec la distinction entre *tout* (*holon*, *pan*) et *lieu* (*topos*) effectuée par Aristote pourrait donner à le penser exclusivement (a) – mais bien plutôt qu'elle trouve elle-même son lieu plein et entier – sa réalité pleine et entière (lieu et être se confondant,

chez Platon) – certes dans le lieu du monde corporel, mais aussi par delà ce lieu, et, pour tout dire, absolument, en elle-même.

(a) *Assurément, quand l'enveloppe* (*to periekhon*) *est non pas détachée* (*diêrêmenon*) *du corps, mais continue* (*sunekhês*) *avec le corps, on ne dit pas qu'il est en elle comme dans un lieu* (*hôs en topô*), *mais comme une partie dans un tout* (*hôs meros en holô*) (ainsi une sphère et sa superficie) *; au contraire, quand elle est détachée et simplement en contact* (*haptomenon*), *le corps est immédiatement à l'intérieur de la surface extrême de l'enveloppe* (*en prôtô tô eskhatô tou periekhontos*), *qui n'est point partie de son contenu* (*meros tou en autô ontos*), *ni plus grande que l'intervalle d'extension du corps* (*meizon tou diastêmatos*), *mais lui est égale* (*ison*) *; car les extrémités des choses en contact sont jointes* (*tô autô ta eskhata tôn haptomenôn*) (ainsi la première sphère planétaire dans la sphère des fixes) (*Physique* IV 4 211a29-34).

F) Si, depuis toujours, la *khôra* sensible demeure déterminée par les éléments (*stoikheia*), autrement dit demeure recouverte – à savoir autant révélée (déterminée) que dissimulée – par leur présence en elle, son vis-à-vis et homologue, qu'est la *khôra* intelligible, en demeure exempte et s'offre, du même coup, comme champ de la représentation intelligible (*epinoia*), absolument exempt de toute détermination autre que celle en puissance du nombre et des trois dimensions (i.e. des figures, sans lesquelles les dimensions ne peuvent être distinguées, pour ne pas dire ne peuvent être présentes). En fait, dans l'absolu, il n'y a, bien sûr, pas lieu de distinguer *khôra* sensible et *khôra* intelligible – raison, d'ailleurs, pour laquelle Platon ne le fait jamais. En soi, la *khôra* n'est pas plus sensible qu'intelligible, et inversement ; elle est le domaine absolument indéterminé où le sensible et l'intelligible peuvent apparaître – s'établir et se distinguer – notamment de façon inhérente à l'opération démiurgique consistant à produire le monde sensible et son âme qui le déborde par sa partie intelligible ; laquelle opération et le domaine prédéterminé dans lequel elle a lieu (domaine préalablement déterminé par des *configurations sensibles* – *morphai* – impliquant leur propre coexistence avec les objets mathématiques, proprement intelligibles, desquels leurs composants élémentaires participent) ont probablement été tenus par Platon lui-même pour une fiction (une pure représentation, à la mesure de l'homme). La *khôra* existe indépendamment des formes sensibles élémentaires (*morphai*) (i.e. extérieurement à elles), formes qu'elle contient depuis toujours et dont elle contient aussi les principes que sont les objets mathématiques (desquels elle demeure pareillement indépendante, leur demeurant pareillement extérieure, alors même que ceux-ci, et, à leur suite, les éléments eux-mêmes, qui en participent, ne sont présents en elle qu'au gré de sa propre interférence avec la réalité eidétique). En outre, elle existe telle qu'elle parvient à se manifester (ou se laisser entrevoir), en et à l'intellect, avant qu'aucune pensée ne vienne en celui-ci, ou plus exactement avant qu'une quelconque pensée n'y soit encore venue, laquelle implique toujours la spatialité primordiale, comme l'a bien relevé Aristote (cf. I 1 D) (a).

(a) Une question difficile reste néanmoins posée : comment l'intelligible et le sensible en viennent-ils à se différencier, notamment jusqu'à impliquer deux domaines (places) distincts (et ce, abstraction faite des êtres qu'il leur revient individuellement de contenir), domaines subdivisant le domaine général, indifférencié, dont, à eux deux, ils occupent (recouvrent) l'intégralité, mais qui, pour autant, à la suite, ne cesse d'être indifférencié, c'est-à-dire présent, identique à soi, en deçà d'eux ? Autrement dit, comment en viennent-ils à exister, tels qu'en eux-mêmes, à partir et à l'intérieur de la même réalité, parfaitement indéterminée, et donc indifférenciée, qu'est la *khôra* (ou la matière), qu'ils ne cessent, du reste, pour autant, de laisser telle qu'en elle-même, c'est-à-dire sans la déterminer ? Comment la *khôra*, si elle est absolument indéterminée, peut-elle être tenue pour *intelligible*, d'une part, et, d'autre part, *sensible* ? En admettant que la matière ait pour propriété – outre l'absence radicale de formes en elle, son indestructibilité (la destruction ne pouvant être que celle d'une forme) et son inertie – son impénétrabilité (laquelle, de prime abord,

devrait n'être que relative à un agent extérieur, alors qu'il convient de démontrer – comme semble avoir été le premier à le faire Descartes ; cf. II 2 B – qu'au contraire elle est essentiellement relative – i.e. intrinsèque – à la matière (ou étendue) elle-même, celle-ci ne pouvant se pénétrer elle-même, ce qui a pour conséquence que les formes, qui l'ont pour emplacement et substrat, ne peuvent l'occuper qu'extérieurement, sans quoi, étant, quant à elles, pénétrables entre elles, leur pénétrabilité entraînerait celle de leur emplacement ou substrat... par lui-même), on remarquera aussi, d'un autre côté, qu'il y a impénétrabilité de l'intellect lui-même, au sens où il n'est présent qu'à lui-même, en lui-même et pour lui-même. Or, plus en amont, on remarquera que le domaine eidétique – en soi inétendu (ou, plus exactement, exempt d'étendue qui soit lieu et condition de sa propre mathématisation, autrement dit de la mathématisation en général) – est lui-même impénétrable, à savoir impénétrable à ce qui est étendu (mathématique) et qui se trouve être tout ce qui lui est extérieur, l'étendue étant constitutive du sensible aussi bien que de l'intelligible (l'intellect) – la pointe de l'intellect, censée être l'unité en soi, parfaitement inétendue, étant paradoxalement le point de cessation de l'intellect, que celui-ci n'arrive pas à connaître – cet impénétrable ayant pour pendant l'autre impénétrable déjà mentionné, à savoir la *khôra*, impénétrable non seulement au corps, mais surtout et d'abord à elle-même (l'étendue étant impénétrable à l'étendue, comme nous l'avons dit). Dans l'absolu, deux impénétrables se font donc face – la réalité eidétique et la *khôra* – qui interfèrent entre eux, premièrement sous la forme de l'impénétrable qu'est le domaine intelligible (la réalité intelligible, constituée notamment des objets mathématiques) (impénétrable, dans la mesure où il s'agit du domaine exclusif à l'intellect individuel, autrement dit dans la mesure où aucune pensée ne peut en pénétrer une autre, autrement dit ne peut se trouver penser en lieu et place d'une autre – quoique, à vrai dire, dans le cas des objets mathématiques, précisément, il convienne sans doute de parler de domaine commun à tous les intellects individuels et contenant des objets qui leur sont communs... sous réserve qu'aucun de ces intellects ne puisse jamais savoir ce que l'autre pense, à tel moment, voire, bien plus, ce qu'il est éventuellement en train de découvrir ou d'inventer) ; et secondement – au fin fond de l'interférence – sous la forme de l'extériorisation (imitation) intégrale de l'être eidétique (dont l'être intelligible peut être tenu pour être une sorte d'extériorisation partielle ou commencée), qu'est la copie sensible de la copie intelligible, à savoir l'être corporel lui-même (quant à lui, pénétrable, quoique son composant élémentaire ne le soit pas, dans la mesure où la division de l'unité étendue ne peut que se poursuivre à l'infini, laissant toujours ainsi un résidu non divisé, sous réserve, néanmoins, que, dans le domaine de l'infiniment petit, on ne se trouve plus, de manière évidente, dans le domaine du visible et du concrètement atteignable, et donc de l'extériorisation proprement dite elle-même) – être, auquel, du fait même de sa corporéité (et pour peu qu'il soit aussi doté d'une âme), il est ensuite donné de faire l'expérience de sa propre extériorité (existence), via son expérience de la différence entre *intérieur* (son intellect ou son âme, lesquels sont le lieu de l'induction vers l'eidétique et donc vers l'extérieur absolu) et *extérieur* (son corps et ceux qui l'entourent). Ainsi, le démiurge n'a pas véritablement à créer l'intelligible et le sensible, mais simplement à les découvrir comme conditions éternelles inhérentes à la *khôra*, dans son rapport (interférence) éternel avec le domaine eidétique ; laquelle *khôra*, pour autant, demeure bien telle qu'en elle-même, à savoir absolument indéterminée, et donc indifférenciée, en deçà de ce rapport (interférence). On dira simplement, comme le fait Platon lui-même, qu'il n'a qu'à les agencer, les perfectionner.

G) La question qui ne manque pas de se poser, ici, est alors de savoir comment il se fait que l'âme individuelle, notamment celle de l'homme – pour la création de laquelle, soit dit en passant, le dieu *versa les restes des premiers ingrédients [ayant servi à la création de l'âme du monde] et les mêla d'une manière en quelque sorte la même, quoiqu'ils n'avaient pas la même pureté* (*ta tôn prosthen hupoloipa katakheito misgôn tropon men tina ton auton, akêrata de ouketi kata tauta hôsautôs*) (*Timée* 41d) – contienne, elle aussi, l'objet mathématique, sans pour autant être censée dépasser la limite (le

donc divisible, de sorte que les Formes (*eidê*) puissent y être reproduites (copiées) et distinguées, mais, du reste, sans que cela induise, du côté de ces dernières, la présence d'un principe matériel supérieur (eidétique), dont elles seraient en elles-mêmes tributaires.

Si la *khôra* demeure informe, même une fois occupée par des formes (auxquelles elle reste inéluctablement étrangère, extérieure), il reste que, comme nous l'avons dit, elle n'a jamais été milieu sans formes, dans la mesure où, avant l'action du démiurge, elle recevait (contenait), depuis toujours, outre les objets mathématiques, les formes sensibles (*morphai* – configurations) propres aux quatre éléments – feu, eau, air, terre [256] – lesquels, à l'instar de tous les êtres sensibles, participent chacun d'un *eidos*, situé au-delà des objets mathématiques, ces derniers n'étant que le moyen (instrument) de la représentation de cet *eidos*, dans la *khôra* – en laquelle, se tient le moyen lui-même ; cette représentation des quatre éléments étant, du reste, fondamentale, principielle. Les formes sensibles des éléments (les éléments en leur apparence) sont constituées des particules élémentaires (qui sont des copies du tétraèdre régulier, pour le feu, de l'icosaèdre régulier, pour l'eau, de l'octaèdre régulier, pour l'air, et de l'hexaèdre régulier, pour la terre), toutes individuellement invisibles, étant donné leurs petitesse, et, pour certaines – celles de l'eau et celles de l'air – soit réductibles, quantitativement (fractionnables) [257] aussi bien que qualitativement (transmutables), à celles d'autres éléments – à celles du feu, pour celles de l'eau ou pour celles de l'air, ou à celles de l'air, pour celles de l'eau – soit extensibles, là encore quantitativement aussi bien que qualitativement, à celles d'autres éléments, par agrégation – à celles de l'eau ou à celles de l'air, pour celles du feu ou celles de l'air – seules celles de la terre n'étant ni réductibles ni extensibles à celles d'autres éléments, étant donné qu'elles sont les seules à n'avoir pas pour surfaces de base des triangles équilatéraux, autrement dit à n'être ni décomposables en tétraèdres – c'est-à-dire en particules composant le feu, particules pouvant constituer des octaèdres et des icosaèdres, composants respectifs de l'air et de l'eau – ni composables en d'autres polyèdres réguliers, de fait, inexistants [258]. Ces particules sont des copies (*mimêmata*, *eikones*) des polyèdres réguliers, copies de polyèdres, elles-mêmes constituées de copies du triangle équilatéral (composé de triangles rectangles scalènes) – pour les trois premiers polyèdres – et de copies du

---

lieu) du corps du monde. Il reste, comme explication la plus vraisemblable, que l'homme constitue un microcosme, image du macrocosme, et qu'il a connu – ou a été marqué par – l'objet mathématique, avant (ou pendant) son incarnation, suite à quoi il est voué à en avoir la réminiscence (cf. *Phédon* 72e-77a et *Philèbe* 29a-30b).

[256] cf. ibid. 52d sq.

[257] Ce que, dans sa doctrine propre, n'admet pas Xénocrate, pour qui elles sont *comme des éléments d'éléments* (*hoionei stoikheia stoikheiôn*) et aussi des *minima* (*elakhista*) (in Stobée, *Anthologie* I 17 1) ; *minima* que lui et Diodore d'Iasos *définissaient comme sans parties* (*amerê ta elakhista hôrizonto*) (Aetius, *Opinions des philosophes* I 13 3, in Stobée, ibid. I 14). Le *comme* assumant probablement la question posée par Théétète : *comment dira-t-on les éléments d'un élément ?* (*pôs tou stoikheiou tis erei stoikheia*) (*Théétète* 203b). Sur la position de Diodore, voir note 393 B a.

[258] cf. *Timée* 53c-57d.

triangle rectangle isocèle (triangle dont seulement deux côtés sont égaux) – pour le dernier polyèdre – copies de surfaces planes inséparables des copies des polyèdres – contrairement à ce que prétend lire Aristote dans le *Timée* [259], avant qu'il ne pose, en conséquence, artificiellement, la question de savoir si, les particules étant polygones, elles peuvent être irréductibles, quant à leur essence (de polygones), c'est-à-dire non transmutables (inaltérables), par division, en réalités géométriques plus simples, telles la ligne et la ligne insécable (*atomos grammê*) (tenant lieu du point dans l'espace) [260]. Lequel prétend, bien sûr, faire de celle-ci un argument par l'absurde, en soulignant notamment que la division devrait encore pouvoir être prolongée jusqu'à une grandeur indivisible, pourtant inexistante : le point [261]. Concrètement, aussi bien qu'abstraitement, il est difficile d'admettre – et même d'entrevoir comme possible – qu'un polygone puisse être divisé jusqu'à n'être finalement plus qu'une ligne, que celle-ci soit, d'ailleurs, tenue pour insécable ou non. Son imperceptibilité acquise au gré de cette division n'en ferait, ni de droit, ni de fait, un non-polygone, à savoir, ultimement, une simple ligne insécable ou ligne en son départ (*arkhê grammês* [262]), dans la mesure où sa bidimensionnalité ne peut évidemment pas être annihilée, au gré de la division (réduction quantitative).

---

[259] Et ce, même s'il est vrai que le propos de Platon sur la question manque d'être suffisamment explicite, dans la mesure où il n'affirme pas clairement – pire, ne fait que laisser entendre, pour ne pas dire deviner – que la division d'un octaèdre régulier ou d'un icosaèdre régulier, en d'autres polyèdres réguliers ayant d'autres formes, produit nécessairement un résidu, sous la forme de polyèdres irréguliers (seuls le tétraèdre et l'hexaèdre étant intégralement divisibles en polyèdres de même forme). Cette omission semble avoir procédé de son objectif de rendre compte, de la façon la plus belle et la plus vraie possible (c'est-à-dire au moyen de solides parfaitement symétriques et d'un discours le plus cohérent et exact possible) (cf. *Philèbe* 65a et *Timée* 29b-30b, 31c et 54a), de la composition de la réalité élémentaire, jusqu'à se retrouver délaisser le traitement – a priori, très incertain, et, qui plus est, probablement pas dans les capacités géométriques de l'époque – de la façon dont les polyèdres irréguliers pourraient se réunir, que ce soit uniquement entre eux ou avec les réguliers, pour former des polyèdres réguliers. C'était là un autre cas d'*infinie diversité* (*tên poikilian estin apeira*), pour reprendre la formule utilisée en 57d, à propos des dimensions que peuvent avoir les triangles élémentaires. Il reste que notre lecture peut sembler offrir le désavantage de ne pas exclure la possibilité qu'un hexaèdre (une particule de terre) puisse se diviser en des polyèdres ayant d'autres formes, et réciproquement, à l'encontre de ce que Platon affirme, on ne peut plus explicitement, en 54c et 56d. Or, à l'inverse de ce qui nous semble être une mésinterprétation de 54b-d, Platon ne dit jamais que la figure plane – triangle rectangle scalène ou triangle rectangle isocèle – est ce qui, une fois le mouvement d'entrechoquement entre les particules polyédriques enclenché, impose la transformation de l'une de ces particules en une autre d'une autre forme, mais seulement qu'elle est ce qui assure cette transformation, dans la mesure où, une fois l'un des polyèdres constitué, tel triangle, élémentaire, s'avère, de fait, garant de son existence. – cf. *De la genération et de la corruption* I 2 315b28-32, 8 325b25-29 et II 1 329a21-24 – cf. *Timée* 53c-56c.

[260] *Lois* 894a que nous citions, en I 2 A, pourrait-il, au demeurant, légitimer la question – et la lecture – d'Aristote ? Pour se convaincre que non, on se reportera à la note 382 et au texte dont elle est le renvoi.

[261] cf. *De la génération et de la corruption* I 2 316a14-b7 et 8 325a6-13.

[262] cf. infra.

Au demeurant, l'utilisation, en 57b, du verbe conjugué *katasbennuntai* (qu'il est possible de traduire par *s'éteignent* ou par *sont éteintes*, selon qu'on y lit la voix moyenne ou passive – la première solution étant la plus vraisemblable) pour nommer le résultat de l'action de *mise en pièces* (*oliga diathrauomena*) de certaines particules d'un même élément par d'autres d'un autre élément, s'il ne doit évidemment pas s'entendre au sens d'une disparition pure et simple (annihilation) (l'expression *mise en pièces* étant bien à prendre au sens littéral de transformation de particules en particules plus petites, douées de pluripotentialité, quant à leurs assemblages ultérieurs, sous la forme de tel ou tel élément), doit s'entendre au sens d'une sorte de désactivation, d'une perte, à la fois, d'énergie et de dynamisme, au gré de laquelle, notamment, la cohésion et l'intégrité de l'élément ne sont plus assurées, autrement dit au gré de laquelle la particule (infiniment plurielle, en son infinie divisibilité) est toujours plus rendue à elle-même, à son unité et à son isolement, et, du même coup, à son invisibilité et son intangibilité (son inefficacité sensorielle, et donc sa quasi-absence) – ce que laisse, d'ailleurs, bien supposer la suite du texte, où il est dit que les particules *cessent de s'éteindre* (*pepautai katasbennumena*), *en se regroupant sous la forme de l'élément dominant* (*sunistasthai men ethelonta eis tên tou kratountos idean*), à la constitution ou reconstitution duquel elles se trouvent alors, de fait, participer. Il est donc évident que le processus de génération décrit dans *Les Lois* [263] ne recoupe pas le processus de génération de l'être sensible, tel qu'il demeure à la portée de l'observation humaine (celui qu'évoque Aristote, en exposant la physique de Démocrite et de Leucippe [264]), mais concerne bel et bien une génération, en son instant unique, proprement originaire, et que le *Timée* ne fait paradoxalement que sous-entendre ou impliquer (et que le même Aristote, quant à lui, dans la plus pure tradition hellénique, semble ignorer parfaitement [265]). De la sorte, si le passage des *Lois* en question a bien été rédigé – à l'instar de l'œuvre entière – postérieurement au *Timée* – et, du reste, par Platon lui-même, dans la mesure où l'on peut douter que, pour lui, le principe de la ligne ait été une grandeur [266] – on comprend dans quelle optique et quel esprit, il l'a été : ni plus ni moins qu'une optique et un esprit de reprise et d'achèvement (ou de complément) du *Timée*.

Si, dès l'origine, les polyèdres infinitésimaux pouvaient bien constituer des copies parfaites de figures parfaites, voire – au gré d'un mouvement semblable à celui d'un passage au crible, causé par la *khôra* – pouvaient occasionnellement se séparer par genres, sous l'espèce des éléments eux-mêmes [267], manquaient pourtant, entre eux – jusqu'à l'action ordonnatrice du démiurge – *proportion et commune mesure* (*analogon kai*

[263] cf. supra

[264] cf. *De la génération et de la corruption* I 2 315b6-14 et 31-35.

[265] cf. ibid. 317b15-33.

[266] cf. II 2 A.

[267] cf. ibid. 52e.

summetron) [268], principes de la stabilité de leurs assemblages, manque provoquant alors la dissolution (*dialusis*) continuelle de ces derniers et donc l'évanescence permanente des éléments. En tant qu'occupée par des éléments imparfaits, quasi inexistants – à savoir en tant qu'occupée par le mélange hétérogène de tous les composants des éléments, qui empêche, par exemple, le feu de se dégager purement et simplement, en sa forme propre, et d'aller, par la même occasion, vers le haut, pour en déterminer, d'une certaine manière, la nature – la *khôra* est agitée d'un mouvement brut (*de partout balancée irrégulièrement – anômalôs pantêi talantoumenên* – ou encore *secouée – seiesthai* [269]), mouvement qu'elle occasionne passivement, du fait de son indétermination radicale, tout en livrant les particules élémentaires à un entrechoquement en chaîne, à une interaction en tous sens. Elle est principe d'un changement indéterminé et imprévisible, au regard du changement propre aux mouvements célestes, qui constitue le temps – *image mobile de l'éternité (…) progressant suivant le nombre* [270] – ces derniers mouvements

[268] cf. ibid. 69b-c.

[269] ibid. 52e.

[270] ibid. 37d – Le mot *aiôn* a originellement le sens de *durée de vie* et de *force vitale*, autrement dit de vie en son intensité et sa durée – vie en sa plénitude – avant d'avoir celui de *durée* proprement dite (temps indéterminé, éternité) par opposition à *temps* (*khronos* – temps déterminé, fraction de durée, période). On trouve chez Aristote une définition de la manière dont les Grecs le comprenaient traditionnellement : *Ce mot « éternité » possédait une signification divine chez les Anciens : l'accomplissement qui enveloppe la période de vie de chaque être* (*to gar telos to periekhon ton tês hekastou zôês khronon*), *et en dehors de laquelle il n'existe aucun développement naturel* (*ou mêthen exo kata phusin*), *a été appelée son éternité* (*Du ciel* I 9 279a22-25). Chez Platon, l'éternité réelle, autrement dit l'éternité propre à l'être réel, ne trouve inévitablement, dans le monde sensible, que son image (*eikôn*), laquelle, à l'instar de toute autre image, procède du nombre, mais, ici, d'autant plus que le nombre est précisément ce qui est seul en mesure de déterminer régulièrement et absolument le mouvement indéterminé de la *khôra* (la *khôra* déterminée, c'est-à-dire occupée par les éléments quasi indéterminés, dont l'indétermination est produite par le mouvement chaotique), et, du même coup, en mesure de donner naissance au temps ; lequel n'est donc autre que *le mouvement du ciel* (*tên tou ouranou kinêsin*) (Aetius, *Opinions des philosophes* I 22), en sa régularité ou circularité, autrement dit *le mouvement du tout* (*tên tou holou kinêsin*), selon l'opinion qu'Aristote attribue à un prédécesseur, sans le nommer (*Physique* IV 10 218a34). Bien que le nombre soit intrinsèque à l'âme du monde, celle-ci ne nombre pas le temps, autrement dit elle ne le produit pas. Le temps est produit démiurgique, au travers du ciel, lequel est nombré, indifféremment du temps lui-même. Le nombre céleste est principe du mouvement régulier et régulateur, harmonieux et harmonisant, lequel se tient dans un rapport absolu au *nombre parfait du temps* (*teleos arithmos khronou*), au gré duquel *l'année parfaite est accomplie* (*ton teleon eniauton plêroi tote*) (*Timée* 39d – cf. *Le Politique* 269c-270a sq.) (dans l'absolu, ce nombre n'étant pas celui phénoménal, mais celui véritable, visé par l'astronomie véritable – cf. *La République* 529d) – l'année parfaite pouvant être comprise soit comme étant la grande année, à savoir la période (ou circuit), au terme de laquelle, les cercles du Même et de l'Autre, constitutifs de l'âme du monde et évoluant en sens inverse, coïncident (au point initial et final de leur période respective), moment qui est celui du retour des planètes à leur point de départ, c'est-à-dire à la position qu'elles occupaient, au moment de la création du monde (cf. Tacite, *Dialogue des orateurs* 16 7, Apulée, *La doctrine de Platon* I 10, 203 et Macrobe, *Le songe de Scipion* II 11, 8), soit comme étant le simple moment de l'alignement de toutes les planètes (cf. Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon* XIV 170 37-42 et Censorinus, *Du jour de la naissance* XVIII, 8-11). Le propos général de Platon (au

moins dans le *Timée*, puisque, dans *Le Politique* – probablement antérieur – il est question d'une alternance des rotations contraires du monde, et non de leur simultanéité combinatoire) rend la première hypothèse la plus probable, notamment dans la mesure où elle est celle qui s'accorde le mieux avec le principe d'une orientation psychique et d'une considération (*theôria*) parfaites, au gré desquelles l'état de l'âme du monde s'ajuste à celui de l'Univers eidétique (du moins tel que représenté dans l'intellect cosmique), la période de la première se résorbant alors quasiment (puisque par représentation) et momentanément en celle – qui est l'éternité réelle – du second, moment en soi propice à ce que l'âme du monde se rétablisse et se raffermisse dans sa nature propre, à savoir rétablisse la perfection de sa fonction intermédiaire qui consiste à assurer la conformité de la copie au modèle, et ce, toujours au moyen du nombre, instrument de maîtrise irremplaçable de la *khôra*, à savoir, en l'occurrence, de son mouvement indéterminé (cf. *Phèdre* 247c-e). Ainsi, le monde ou le ciel (*ouranos*) (cf. *Le Politique* 269d et *Timée* 28b) est à la fois nombré (mesuré) et nombrant (mesurant). Le propos intégral de Platon concernant la création du temps est le suivant : *Or, le Vivant* (i.e. l'univers eidétique dont il est censé y avoir représentation en l'intellect démiurgique, ce dernier ne pouvant, au passage, que se régler sur cette représentation), *comme il était éternel* (*hê men oun tou zôou phusis etugkhanen ousa aiônios*), *il n'était pas possible de l'adapter en tout point au vivant qui est engendré* (*kai touto men dê tôi gennêtôi pantelôs prosaptein ouk ên dunaton*). *[Le démiurge] pense donc à fabriquer une image mobile de l'éternité* (*eikô d'epenoei kinêton tina aiônos poiêsai*) *; et, tandis qu'il met le ciel en ordre, il fabrique de l'éternité qui reste dans l'unité une certaine image éternelle progressant suivant le nombre, celle-là même que précisément nous appelons le temps* (*kai diakosmôn hama ouranon poiei menontos aiônos en heni kat'arithmon iousan aiônion eikona, touton hon dê khronon ônomakamen*) (*Timée* 37d). L'image est, d'une part, mobile, au sens où elle l'est en elle-même, autrement dit au sens où, relativement à la mobilité originelle et instable de la *khôra* – *khôra* en laquelle elle se tient et dont elle est faite – elle est le mouvement régulier imitant la manifestation de l'*eidos*, et d'autre part, éternelle, au sens où elle est le décret de l'éternité sur le monde, décret dont elle est censée être simultanément l'application, sous la forme de ce que Proclus nomme une *périodicité récurrente* (*kuklikês apokatastaseôs*), une *éternité temporelle* (*khonikês aidiotêtos*) (*Commentaire sur le Timée* IV 18 15-16) (a). Cette unité d'une multiplicité recoupe celle de l'âme, dont la création est antérieure à celle du temps et du ciel (monde) (cf. ibid. 34b-c et 36d-e) et qui est, en soi, principe de la multiplicité spatio-temporelle déterminée (limitée et agencée) (b) (cf. note 281). En outre, si on rapporte le passage précité du *Timée* à la définition de l'éternité donnée par Aristote, on admettra que l'éternité du monde est l'éternité la plus parfaitement réalisable (productible) et non l'éternité parfaite ou réelle, n'étant qu'une image, tributaire de la temporalité démiurgique ou plus exactement de la temporalisation démiurgique. Le monde est une totalité achevée qui ne laisse rien, en dehors d'elle, si ce n'est son âme qui la déborde (renferme) et qui contient, dans le lieu même de ce débordement, les objets mathématiques, facteurs de sa propre existence ; autrement dit, il est une totalité qui ne laisse rien, en dehors d'elle, qui existerait sur son mode à elle – mode qu'est la participation ou imitation pures (l'objet mathématique n'étant qu'hybridement participatif ou imitatif, puisque l'étant, à la fois, de l'eidétique et de la *khôra*) – pas même son déploiement éventuel (futur), et c'est à ce titre seulement – qui recoupe le fait de son agencement harmonieux, principe d'indissolubilité (cf. *Timée* 41a-b) – que le monde peut être dit éternel, alors même qu'il tire – outre, ultimement, sa durée, de la seule volonté du dieu (cf. ibid.) – sa totalité et son achèvement de ce qui est réellement éternel et dont il participe. C'est pourquoi Platon affirme : *Le temps, donc, est né avec le ciel, afin que, engendrés ensemble, ensemble aussi ils soient dissous* (*khronos d'oun met'ouranou gegonen, hina hama gennêthentes hama kai luthôsin*), *si jamais dissolution doit leur advenir* (*an pote lusis tis autôn gignêtai*) *; et il a été fait sur le modèle de la nature éternelle* (*kai kata to paradeigma tês diaiônias phuseôs*), *afin d'y être, au plus haut point, ressemblant, dans la mesure du possible* (*hin'hôs homoiotatos autôi kata dunamin êi*) (ibid. 38b-c).

(a) Ce que pourrait servir à exprimer la formule d'Aristote : *le temps pris tout d'une pièce en entier est le même* (*ho d'hama pas khronos ho autos* – *Physique* IV 11 219b10), quoique, dans le même passage, Aristote l'applique à *l'instant* (*to nun* – le maintenant), au moment où il examine l'hypothèse selon laquelle celui-ci serait constitutif – i.e. élément – du temps (à l'instar du point pour la ligne) (ce qu'il nie finalement). Application qu'il justifie, en ajoutant immédiatement après : *car l'instant est le même dans son sujet* (*to gar nun to auto ho pot'ên* – l'instant est le même tant qu'il est lui-même), *mais dans son essence il est autre* (*to d'einai autôi heteron* – dans le fait d'être lui-même, il est autre) (cf. ibid 13 222a10-20 et *Métaphysique* B5 1002b5-9) : d'une part, *individuellement même*, puisqu'il ne renferme ni antérieur, ni postérieur, dont, sinon, il devrait être absurdement la limite les séparant et les contenant, tout en devant être, du même coup, élément de lui-même, autrement dit instant multiple (ou éclaté) ; d'autre part, *essentiellement autre* (autrement dit *logiquement autre* – *tôi logôi <heteron>* – *Physique* IV 11 220a8), puisque immanquablement nouvel instant, autre que l'instant antérieur et l'instant postérieur, étant limite d'un temps continu qui n'en finit pas de finir et de commencer, c'est-à-dire d'avoir pour nouvelle limite un nouvel instant (cf. ibid. 10 218a6-30 et 11 220a14-18). Néanmoins, la question qui se pose est de savoir si l'instant est bien présent dans la *khôra*, tel qu'on se le demande, par ailleurs, à propos du point (pour, d'ailleurs, dans ce cas, répondre, par la négative). L'instant – à vrai dire, parfaitement impensable et inexpérimentable – n'est-il pas plutôt l'éternité elle-même subsumant la totalité du temps, la multiplicité temporelle des phénomènes, quant à elle, induisant, en retour, sa propre unité, mais sans, pour autant, en ce terme même, pouvoir cesser d'être temporelle, à savoir multiple (antérieur et postérieur *) ; de même que le point – tout aussi impensable et inexpérimentable que l'instant – serait l'*eidos* subsumant la totalité du corps (corps individuel ou corps mondial renfermant la totalité des corps individuels), la multiplicité spatiale, quant à elle – qui, à vrai dire, est aussi temporelle, l'éternité étant intrinsèque à l'*eidos* – induisant, en retour, sa propre unité, mais sans, pour autant, en ce terme, pouvoir cesser d'être spatiale, à savoir multiple (autrement dit *point considéré à volonté comme un ou comme deux et par là-même divisible* – *stigmê (...) mia kai duo, tautêi kai diairetê* – *De l'âme* III 2 427a10-11 – cf. *Physique* IV 11 220a9-21 – voire ligne insécable, en vérité, inévitablement divisible) ? A l'instar de la ligne postulée insécable, qui est représentation paradoxale de l'inétendu (ou point), dans la *khôra*, le temps (*ho khronos*) (durée cyclique) ou le moment (*to nun*) (que Platon définit comme fraction de temps où l'on doit cesser de devenir pour être – cf. *Parménide* 152b-c – et qu'il distingue de l'instant réel – *to exaiphnês* – cf. infra) est représentation paradoxale de l'éternité (ou de l'instant réel), dans cette même *khôra* (au gré de quoi, celle-ci se trouve définie comme milieu spatio-temporel plus encore que comme milieu strictement spatial). L'image mobile de l'éternité – à savoir l'instant représenté temporellement – se trouve dans la *khôra*, à l'instar du point figuré (ou image étendue de l'inétendu) – à savoir à l'instar du point représenté spatialement. Cette extra-temporalité de l'instant est assurément ce que Platon a voulu signifier, en utilisant le terme *to exaiphnês* (le subit, l'instantané), en lieu et place de *to nun* (le maintenant), choix qu'il justifie de la manière suivante : *L'instant semble désigner quelque chose comme le point de départ d'un changement dans l'un et l'autre sens* (*to gar exaiphnês toionde ti eoike sêmainein, hôs ex ekeinou metaballon eis hekateron*). *En effet, ce n'est certes pas à partir du repos encore en repos* (*ek tou hestanai hestôtos*) *que s'effectue le changement ; ce n'est pas non plus à partir du mouvement encore en mouvement* (*ek tês kinêseôs kinoumenês*) *que s'effectue le changement. Mais l'instant, cette réalité étrange, est sis entre le mouvement et le repos, parce qu'il ne se trouve dans aucun laps de temps* (*alla hê exaiphnês autê phusis atopos tis enkathêtai metaxu tês kinêseôs te kai staseôs, en khronôi oudeni ousa*). *C'est bien vers l'instant et à partir de l'instant* (*kai eis tautên dê kai ek tautês*) *que ce qui est en mouvement change d'état pour se mettre au repos, et que ce qui est au repos change d'état pour se mettre en mouvement* (*Parménide* 156d-e).

* Telle est bien la façon dont, indéfectiblement, irréductiblement, nous pensons – savons, disons – et expérimentons l'instant : ce qui, déjà, n'est plus et qui n'est pas encore... et qui, pourtant, est

(et donc changements) étant, du reste, pourtant, déjà, eux-mêmes, quelque peu incertains (flottants), étant donné qu'ils procèdent de *choses corporelles et visibles* (*sôma te ekhonta kai horômena*), qui, si elles furent établies au mieux par le démiurge, ne furent pas moins établies, autant qu'il était possible à celui-ci de les établir [271]. Autant dire que, si la *khôra* légitime et requiert le nombre et la figure, comme moyen de sa maîtrise et de son perfectionnement (arrangement) – à savoir, par-dessus les nombres astronomiques eux-mêmes, *le nombre vrai avec toutes les vraies figures* (*tôi alêthinôi arithmôi kai pasi tôis alêthesi skhêmasi*) *(...) choses qui sûrement sont saisissables par la raison et la pensée, mais sûrement ne le sont pas par la vue* (*a dê logôi men kai dianoiai lêpta, opsei d'ou*) [272] – outre que, par son indétermination et sa réceptivité, elle les détermine préalablement négativement à exister [273], elle demeure non absolument mathématisable, *échappant à l'étreinte géométrique* (*pheugousês to geômetreisthai*), comme le remarquera, avec justesse, Plutarque, en commentant le *Timée* [274].

L'exigence progressive inhérente à la rencontre de la *khôra* détermine l'existence des sciences instrumentales, que sont l'arithmétique, la géométrie et l'astronomie, lesquelles se déploient, dans l'ordre, suivant une même exigence d'établissement du réel : la

---

bien entraperçu présent, comme limite positive séparant ces deux formes simultanées de présence-absence. En fait, la dualité antérieur-postérieur ne cesse d'induire une unité réelle. De la sorte, en définitive, l'instant se trouve être quasiment pensé et expérimenté, de façon en soi exceptionnelle, tellement elle se confond alors avec la façon (le stade) ultime de la pensée, autrement dit avec la pensée en sa forme la plus éminente – c'est-à-dire qu'il se trouve pensé et expérimenté a-mathématiquement et a-temporellement – du moins, précisément, d'une façon au bord d'être telle – en tant qu'interruption (quasi-interruption), en soi indifféremment psychique et métaphysique, du cours temporel, en laquelle la totalité des phénomènes (en eux-mêmes spatio-temporels) se trouvent converger vers une forme ultime (ultime au gré de sa propre induction) et proprement éternelle, à savoir celle de l'univers eidétique, forme pourtant inaccessible – incessamment non atteinte – et cependant pressentie, prévue. Toutes choses manifestement impliquées dans la notion platonicienne d'*exaiphnês*, dont nous rendons compte, dans la suite de la note.

(b) Temps et espace occupé sont indissociables (corrélatifs), le temps étant mesure du mouvement (*nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur – arithmos kinêseôs kata to proteron kai husteron* – comme le dit Aristote – ibid. 219b1), immanente au mouvement lui-même, lequel n'existe bien que par son terme incessant qu'est le corps pris au repos (façon de dire qu'il ne peut pas y avoir de mouvement, s'il n'y a rien à mouvoir). En ce sens, il n'est pas faux de présupposer l'existence d'une temporalité sauvage, inhérente aux corps rudimentaires (les éléments) et antérieure à la temporalité instituée sous l'espèce du mouvement régulier des corps célestes – comme l'entendaient notamment Plutarque et Atticus (cf. Proclus, *Commentaire sur le Timée* 276 30-277 7 – Proclus qui se livre à une pseudo réfutation de leur position – cf. ibid. 286 27-287 11).

[271] cf. *La République* 529d-530c.

[272] ibid. 529d.

[273] cf. *Philèbe* 25a-b et 25d-e.

[274] cf. *Propos de table* VIII 2 § 3.

première assure la bonne individuation (l'individuation déterminée : *une* main est faite de *cinq* doigts), la deuxième, la bonne position (la position déterminée : les doigts sont à l'extrémité de la main non contiguë au poignet), la troisième, la bonne mutation (la mutation déterminée : la main apparaît dans le fœtus, à la deuxième lunaison). Ces trois sciences ont pour objet les principes intermédiaires de la mise en conformité du sensible à l'eidétique, et, pour finalité, cette mise en conformité elle-même [275]. Ainsi, le composé

[275] Bien qu'absent de l'œuvre de Platon, cet exemple illustre bien sa position. Il va de soi que cette production de l'être sensible selon la mathématique n'implique pas que l'être eidétique ne soit pas rétrospectivement quantifiable, du moins à supposer qu'ait eu lieu préalablement sa perception (intellectuelle ou autre) (a). Ainsi, par exemple, dans le cas de la production de l'homme, elle n'implique pas que l'Homme eidétique ne *soit* pas doté de cinq doigts par main, mais seulement que cela n'a pas lieu d'être su (*mathêtos*, *gnôstos*), autrement dit calculé, démontré – pour tout dire, avéré – le savoir de la quantité impliquant, en effet, sa propre indétermination, soit préalable, soit potentielle (ces deux caractéristiques se recoupant toujours) – indétermination qui se trouve être absolument exclusive de la perfection et de l'éternité (cf. Aristote, *Métaphysique* Θ8 1050b6-19). Lorsque je pense (sais) le *cinq*, je pense simultanément, bien qu'implicitement (potentiellement), le *quatre*, le *trois*, le *six*, etc. Autrement dit, en pensant aux cinq doigts de la main, je pense implicitement (négativement) ou encore me trouve en état de pouvoir penser explicitement (positivement) qu'il pourrait y en avoir quatre, six, etc. (Ce qui n'a pas lieu, dans le cas des qualités – *poia* – ou des essences – *ousiai* – toutes deux, du reste, assimilables – chaque qualité ou chaque essence n'impliquant pas la série des autres : en pensant ou voyant le rouge, je ne pense pas ou ne vois pas implicitement le vert ou le bleu, et en pensant ou voyant le renard, je ne pense pas ou ne vois pas implicitement le chien ou la hyène (b)). Or, cette simple implication ou possibilité est, en soi, une imperfection (Elle constitue, de fait, outre un manque, le domaine même de l'altérable). De même, sont rétrospectivement quantifiables les espèces (*eidê*) de doigt : majeur, index, etc. (soit par un dénombrement identique à celui des doigts, dans une seule main, soit par un dénombrement par paires, dans les deux mains), quoique, manifestement, à cette nuance près : la pluralité des Formes (variétés) en question et l'unité de la Forme (du Doigt), dont la pluralité est, à la fois, la manifestation et la diversification, non seulement n'empêcheraient pas, mais requerraient d'être considérées, sur le plan eidétique ; ce qui, de prime abord, tendrait à laisser penser qu'il existe une induction inhérente au domaine eidétique et non pas seulement réservée à la transition entre l'*eikôn* et l'*eidos*. Or, en fait, là encore, l'unité et la pluralité n'ont pas lieu d'être considérées. Considérer l'*eidos* de l'Index est suffisant en soi, c'est-à-dire qu'on peut le considérer pleinement et entièrement sans le subsumer sous l'*eidos* du Doigt, alors que, dans l'ordre sensible, considérer tel index de telle main (sous-entendu dans son rapport à d'autres, chez d'autres individus, étant donné que, chez un même individu, les doigts de la même espèce sont identiques) requiert l'induction d'une Forme unique, universelle et stable (celle de l'Index ou du Doigt). Ainsi, dans l'ordre eidétique, il ne peut pas y avoir de pensée de la quantité, autrement dit de savoir mathématique, alors même que n'y existe pas de matière (intelligible ou autre), qui serait à la fois principe et sujet de division, d'abstraction et d'indétermination. Du même coup, la main de cinq doigts n'a pas lieu d'y être engendrée (produite), pas plus que les Formes (Espèces) n'ont lieu de l'être à partir d'une Forme (Genre) primordiale, la génération impliquant toujours la déficience (l'indétermination) initiale et courante, laquelle requiert, de fait, le nombre (arithmétique ou géométrique). En un mot, il n'existe de *khôra* eidétique que par représentation, autrement dit relativement à notre condition (c). Notons, d'ailleurs, que les nombres eidétiques (Formes-nombres), s'ils existaient, ne pourraient qu'être non mathématiques, c'est-à-dire non pas plutôt inadditionnables, au sens où chacune de leurs unités serait différente, afin qu'eux-mêmes le soient – conception qu'Aristote attribue aux *platoniciens* (cf. *Métaphysique* M7 1081a1-28 et 1082b24-26) – que radicalement incomposés (d'unités), autrement dit totalement inconnaissables (au sens où la science est science du composé et ne peut l'être de l'unité ou de l'élément – cf.

Théétète 201c-205e), puisque, du reste, aussi forcément sans étendue (*aneu megethos* – *amegethês*), c'est-à-dire non géométriques (cf. note 410). Ces Nombres ne pourraient qu'être étrangement mesure (*metron*) révélable (instituable) et applicable, à l'extérieur du domaine eidétique – en la *khôra* – à l'instant où cette révélation et application signifierait leur mathématisation (géométrisation), toute représentation numérique pouvant en recevoir (i.e. être divisée par) une autre, plus petite, ou pouvant être reçue par (en diviser) une autre, plus grande. Or, tout ceci ne peut pas avoir lieu, sauf à signifier absurdement l'incomplétude de la réalité eidétique (dans la double mesure où y manquerait le mathématique et où la *khôra* en constituerait le prolongement indispensable).

(a) Au passage, on notera que, si nos conceptions sont présupposées être de l'ordre de la rétrospection – même imparfaite – en direction de l'eidétique – de façon, d'ailleurs, compatible avec la théorie de la réminiscence – la quantification inhérente à tout *noêma* (cf. I 1 D) se trouve alors pleinement justifiée.

(b) Le fait que le vert soit un composé (mixte) de bleu et de jaune ou que le mulet soit un composé d'âne et de cheval ne vaut que dans l'ordre eikonique (la réalité sensible et intelligible). Dans l'ordre eidétique, aucune qualité et aucune essence ne sont individuellement un composé d'autres qualités ou d'autres essences, ce qui supposerait la matérialité de l'ordre en question. La solution qui consisterait à considérer que ne sont présents dans la réalité eidétique que les êtres ou les qualités, jugés, par ailleurs, fondamentaux (incomposés, irréductibles), à l'intérieur de la réalité eikonique (le bleu, l'âne, etc.), est irrecevable, dans la mesure où la transition de l'eikonique à l'eidétique devrait constituer absurdement un appauvrissement, une perte. En réalité, le fait que certains êtres (ou certaines qualités) nous paraissent résulter exceptionnellement de l'association (mélange) d'autres spécifiquement différents (entre eux et avec le produit de leur mélange) tient seulement au fait que nous nous tenons dans une certaine proximité expérientielle avec cette association, qui, en effet, a bien lieu *. Or, au plus loin, en amont, dans le cadre d'un établissement physico-mathématique (démiurgique) du réel, tel que s'attache à l'exposer Platon dans le *Timée*, il ne fait aucun doute que tous les êtres sensibles et toutes les qualités sensibles, sans exception, procèdent d'une telle association d'éléments.

* Du reste, notons que, dans le cas du mulet, cette proximité est inévitable, dans la mesure où cet animal (individu ou espèce) ne peut pas faire autrement que procéder de l'accouplement d'un cheval et d'un âne – étant, quant à lui, stérile, du moins sur le plan de l'espèce, dont il devrait, avec son partenaire congénère, constituer l'origine, n'étant fertile que pour reproduire l'une des espèces dont il procède (soit un cheval, soit un âne). Observation qui, à vrai dire, n'est pas sans infirmer l'hypothèse selon laquelle la spécification aurait dû être continuelle, depuis l'origine. Dans la même optique et pour compléter le précédent exemple, on notera que la couleur rouge – telle qu'on la trouve, par exemple, dans une fleur – peut exister indépendamment d'un quelconque mélange de vert et de bleu. Ce qui, rapporté au cas du mulet, peut bien laisser penser que, tout en amont, autrement dit à l'origine, le mulet existe, indépendamment d'un quelconque croisement du cheval et de l'âne. C'est ce que peut même être tenu pour ne pas infirmer *le mythe vraisemblable* (*ho eikos muthos*) de la composition des couleurs, en *Timée* 68b-d, dans la mesure où le *dieu qui [seul] possède savoir et pouvoir qui permettent de mêler les multiples choses, en une seule, et, inversement, de résoudre l'un dans le multiple* (*theos ta polla eis hen sugkerannunai kai palin ex henos eis polla dialuein hikanôs epistamenos hama kai dunatos*), outre qu'il est censé n'être que démiurge, est précisément, de ce fait même, censé devoir se référer à une réalité en soi, une et immuable (incomposée et inchangeable), modèle éternel.

(c) Considération que l'on retrouve chez Plotin : *c'est plutôt l'infinité de là-bas* (i.e. celle de l'univers eidétique, qu'il tient, quant à lui, pour *monde intelligible*) *qui est infini à titre d'image ; c'est beaucoup*

d'unités arithmétiques, qu'est le nombre, le composé de lignes insécables (*atomoi grammai*), qu'est la ligne (divisible), le composé de lignes, selon deux dimensions, qu'est la surface plane (*epipedon*), et le composé de surfaces planes, selon trois dimensions, qu'est le solide, sont produits au gré de l'interférence des *eidê* et de la *khôra*, *khôra* aux confins de laquelle, ces composés trouvent, du même coup, leur place, la composition de l'objet mathématique – notamment la figure (*skhêma*) – n'étant autre qu'une division de l'étendue (ou espace) (autrement dit du continu – *sunekhês*), laquelle étendue n'existe qu'intrinsèquement à la *khôra*, pour ne pas dire identiquement à elle [276]. Ces composés

---

moins l'infinité d'ici (*to ekei oun mallon eidôlon hôs apeiron, to de entautha hêtton <on>*) (*Ennéades* II 4 15, 25-26 – cf. 3, 8-17 et 4, 11-20), bien que, au moins de prime abord, le propos soit plutôt en contradiction avec celui tenu, en 5 12-23, selon lequel c'est la matière d'ici qui est à l'image de la matière de là-bas, sauf à tenir compte du fait que cette dernière n'existe pas autrement qu'en tant que forme que seule une *distinction de raison* (*khôrizetai êi logôi*) distingue de la forme proprement dite (en sa plénitude et son entièreté), à savoir qu'elle n'existe pas autrement que comme étant ce que cette dernière *occupe* (*ekhon*), en occupant son lieu propre (i.e. intrinsèque) (cf. II 5 3, 1-19). Au demeurant, on rapprochera aussi notre thèse de la rétrospection vers l'eidétique de la distinction plotinienne entre *nombre substantiel* (*ousiôdês arithmos*) – identifiable à l'être eidétique (quoique, chez Speusippe, le nombre séparé, qui est *réalité particulière et substantielle – autên tina (...) kath'autên phusin ousan* – n'en demeure pas moins exclusivement mathématique – cf. Aristote, *Métaphysique* N2 1090a7-15) – et *nombre d'une quantité* (*arithmos tou posou*) – nombre proprement mathématique et inhérent à la rétrospection dont nous parlons (ou alors, relativement à la position de Speusippe, nombre concret) (cf. *Ennéades* V 5 4, 16-27 et VI 6 16, 14-30).

[276] A) La notion d'étendue, au sens d'étendue substantielle indéterminée s'assimilant à l'espace infini et inoccupé (assimilation que n'a pas été jusqu'à effectuer Pascal, malgré qu'il semble bien avoir été le premier à énoncer la notion d'un *espace infini*, mais dont, précisément, l'étendue reste un attribut – cf. *Introduction à la géométrie* et note 541) (étendue substantielle indéterminée dont il conviendrait paradoxalement encore d'admettre les dimensions, autrement dit le fait qu'il ne s'agisse pas du vide, autrement dit du néant – du moins, dans la mesure où l'on tiendrait à se la représenter, et ce, nécessairement, comme étant distincte de l'espace absolu, proprement irreprésentable – comme nous le faisons valoir, à la suite de Descartes, en II 2 B), était ignorée (ou rejetée) par les Grecs de l'Antiquité, hormis probablement par Platon, dont on ne comprend pas comment il n'y aurait pas pensé, en pensant la *khôra* comme réalité indéterminée primordiale sous-jacente aux éléments et aux objets mathématiques, desquels elle est censée demeurer indépendante (mais alors, avec à la clé, le dilemme de savoir ce que peut bien être un espace inoccupé et donc non dimensionné – sans haut, ni bas, ni droite, ni gauche, ni avant, ni arrière – puisque, précisément, sans occupant, seul à même de le dimensionner). Pour un Grec ancien, l'étendue – qu'il pense, d'ailleurs, au travers de la notion de continu (*sunekhês*) – est toujours celle d'un corps ou d'une figure, lesquels sont toujours un corps ou une figure déterminés (spécifiés et limités, finis). Elle est donc toujours grandeur (*megethos*) ou intervalle (distance) (*diastêma*) finis (cf. Aristote, *Physique* III 5 et 6 206a16 et *Métaphysique* Λ7 1073a10) (Si l'on en juge à ce que dit Proclus, cette vision, que l'on tiendra pour caractéristique de la pensée grecque classique – dans laquelle, au demeurant, la pluralité – *plêthos* – est elle-même nécessairement finie, pourrait avoir eu sa source chez les pythagoriciens – cf. *Commentaires sur les Eléments d'Euclide – Prologue* I, p. 30 – pluralité finie – en ce qu'il s'agit d'une pluralité ontologique – à ne pas confondre avec la pluralité numérique, qui, quant à elle, est infinie, en ce que tout nombre est une partie d'un autre – cf. *Commentaire sur le Timée* II 453 20-22 – du reste, on notera que, pour Proclus, la possibilité de compter, à l'infini, n'a pas son parallèle dans la possibilité d'accroître, à l'infini, en imagination, une étendue). Hormis probablement, donc, chez Platon, l'espace demeure indistinct du lieu même de l'univers, autrement dit du lieu du corps total (entier) (voire indistinct de l'univers lui-

même, si l'on admet que l'univers est lui-même lieu de tout – cf. infra) – ceci étant vrai même chez Démocrite, pour qui le *lieu* (*topos*) des atomes est le *vide* (*kenon*), quoique aussi l'*infini* (*apeiron*) (cf. Simplicius, *Commentaire sur la Physique* 55), et l'étant assurément chez Aristote (cf. supra), qui, d'ailleurs, fait rarement usage de la notion de *khôra* et, du reste, quasiment toujours au moment de commenter la doctrine platonicienne, et qui lui préfère celle de *topos* (*lieu*), lequel *topos* se distingue de la *khôra*, dans la mesure où il implique sa propre détermination, à savoir non pas tant celle que Descartes appelera l'attribut de la substance corporelle, à savoir l'étendue, que celle qu'est son occupation par le corps déterminé (qualifié) – soit que celui-ci se trouve en lui – et, réciproquement, lui en celui-ci (au sens où les scolastiques parlaient de *lieu intrinsèque* – cf. I 2 B b) – soit qu'il le quitte – autrement dit, dans les deux cas, dans la mesure où il n'est qu'une partie (*meros*) de la *khôra* – l'univers (ou le ciel), quant à lui, n'étant nulle part et ne pouvant aller nulle part, dans la mesure où il est – sous l'espèce de *son extrémité* (*to eskhaton*), *qui est limite immobile* (*peras êremoun*) *en contact avec le corps (total) mobile* (*hêptomenon tou kinêtou sômatos*), à savoir avec la sphère tournant sur elle-même – lieu de tout (cf. *Physique* IV 5 212b13-21). On notera, toujours chez Aristote, la difficulté à comprendre l'identification de *l'infini en acte* (*to entelekheia apeiron*) à *l'entier* (*to holon*) (*Physique* III 6 206b33-207a32 et 7 207b1-20). Où l'on comprend, au passage, que Platon pourrait avoir eu raison d'identifier la *khôra*, la matière (*hulê*) et le vide (*kenon*) (ibid. IV 7 214a13-15), à la différence d'Aristote, pour qui, il ne pouvait exister d'infini en acte, pas plus comme attribut (hormis du temps) – *ainsi qu'était infini, selon les physiologues, le corps extra-mondial* (*to exô sôma tou kosmou*), *dont la substance* (*hê ousia*) *était air ou un autre élément* (ibid. III 6 206b22-24 – cf. ibid. 3-33) – que comme être en soi.

B) Ne peut éviter d'être, ici, mentionné le mythe de l'Atlantide, tel que Platon le rapporte dans le *Critias* et au début du *Timée* (24e-25d), mythe opposant, sur un mode indéniablement allégorique, la cité insulaire des Atlantes (métaphore de la cité historique, qui est cité engendrée – et dont on ne s'étonnera donc pas de relever les similitudes avec la cité conçue par Platon, dans *La République* et surtout dans *Les Lois* – cf. notamment 745b-e) à une Athènes idéale, dite ancienne (métaphore de la cité eidétique, qui est cité inengendrée – et dont on ne s'étonnera donc pas de relever que Platon ne se sera finalement essayé qu'une seule fois à en parler ou, plutôt, à faire comme s'il en parlait – voire, que deux fois, si l'on admet que le récit du règne de Kronos, en *Politique* 271a-272a, entre dans ce cas) – la raison pour laquelle ce mythe est qualifié par son rapporteur Critias de *discours absolument vrai* (*pantapasi alêthês logos*) (20d) étant probablement qu'il met au jour le hiatus entre les deux cités, et non, bien entendu, l'essence de la cité eidétique, totalement inconnaissable, d'une part, et, d'autre part, l'essence de la cité historique, partiellement inconnaissable (Sur ce dernier point, on fera le rapprochement avec *République* 382d et *Théétète* 201b-c) (a). La capitale de l'Atlantide est une cité qui a pour origine une dualité verticale (qui a paradoxalement pour principe et substrat celle horizontale, propre à la *khôra*), au gré de l'accouplement entre un dieu, Poséidon, et une mortelle, Clithô, qui a lieu, au sommet d'*une montagne partout d'altitude médiocre* (*horos brakhu pantêi*) (solution moyenne entre le haut et le bas), située au centre de la cité, lequel centre n'échappe donc pas à la loi du multiple et du symétrique, malgré son unicité et sa simplicité présupposées (cf. *Critias* 113c-d). L'Atlantide est une île à l'agencement foncièrement mathématique. Y règnent la disposition géométrique et arithmétique : plaine rectangulaire, cité circulaire, canaux rectilignes ou circulaires, dix rois (cinq paires de jumeaux) règnant chacun sur un district, etc. Outre le symétrique, le multiple y est omniprésent : chaque souverain est dit *embellir* (*kosmenein*) *le palais reçu, embelli, de son prédécesseur* et *continuer de renchérir autant qu'il le peut* (*hupereballeto eis dunamin aei*) *sur ce dernier* (ibid. 115c-d) ; s'y trouvent deux *sources* (*krênai*), *celle d'où coule de l'eau froide et celle d'où coule de l'eau chaude* (*têi tou psukhrou kai têi thermou namatos*) (117a – cf. 113e) ; y sont effectuées deux récoltes agricoles annuelles (118e) (dont il convient de noter qu'elles ne constituent pas tant une assurance de satiété qu'une marque supplémentaire de multiplicité, dans la mesure où, de son côté, l'Athènes

idéale connaît elle aussi la fertilité et l'abondance, surpassant même toutes autres, quoique vraisemblablement une seule récolte annuelle – cf. 110e-111a sq., *La République* 470b et *Phèdre* 276b). De son côté, l'Athènes idéale a pour origine (du moins, pour ce qui concerne sa population – pour le reste, son origine étant Athéna – cf. infra) une unité duelle (du moins, analogiquement ou rétrospectivement duelle – i.e. mathématique – puisque n'étant, en elle-même, qu'une unité proprement ontologique) parfaitement déterminée (absolue) et transcendante (séparée), au gré de l'accouplement entre un dieu, Héphaïstos, et une déesse, Gê (cf. *Timée* 23d-e). Elle est cité unifiée et, en laquelle, chaque être se tient unifié, et dont les habitants sont dits *transmettre toujours identiques* (*autas aei*) *leurs demeures à d'autres [leurs descendants] semblables à eux* (*allois homoiois*) et disposer d'*une source unique* (*krênê mia*) *sur l'emplacement actuel de l'acropole* (*kata ton tês nun akropoleôs topon*), *dont la température est égale* (*eukras*) *en hiver comme en été* (112c-d), et dont la seule détermination mathématique concerne la quantité de citoyens *capables de porter les armes* (*dunaton polemein*), dont le nombre doit *demeurer le plus possible le même en permanence* (*malista tauton hautôn einai pros ton aei khronon*), à savoir *aux alentours de vingt mille* (*peri duo malista ontas muriadas*) (112d) – en opposition à l'hyper-détermination mathématique de l'armée adverse (cf. 119a-b) (b). Pour comprendre cette apparente exception, voire infraction, à l'essence a-mathématique de l'eidétique (que n'est, d'ailleurs, pas pour infirmer le fait que la totalité de l'armée grecque disparaît, en même temps que l'Atlantide – cf. *Timée* 25c-d), il convient de prendre en compte que, d'une façon générale, l'armée est ce qui se trouve mis au contact de ce qui est étranger à la cité, et notamment au contact du domaine extérieur à celui de la cité, domaine en lequel elle doit s'avancer, en se retrouvant immanquablement conditionné par lui, en devant se conformer à lui (ne serait-ce que dans la mesure où il est un principe matériel requérant un principe formel et un principe efficient). La cité idéale est susceptible d'être mise au contact du domaine étranger à son propre domaine – le domaine eidétique – domaine étranger qui requiert la détermination mathématique (le simple fait de s'avancer en un domaine étranger, inconnu, impliquant, requérant, d'ailleurs, la mathématisation de celui-ci) – là même où une cité qui vise la perfection doit toujours se garder de verser dans le petit ou dans le grand (cf. *La République* 423b-c et 460a) (c). Cette nécessité mathématique inhérente au non-eidétique est, d'ailleurs, ce à quoi ne contrevient absolument pas le fait que l'Athènes ancienne, figure allégorique de la cité eidétique, soit dite avoir été fondée par *Athéna, la déesse [qui] aimait la guerre et le savoir* (*philopolemos te kai philosophos hê theos*) (*Timée* 24c-d), dans la mesure où, précisément, cette même Athènes est bien censée être, au premier degré (à savoir mythologiquement), une cité historique (et non eidétique), et donc avoir été nécessairement fondée sur un territoire initialement à maîtriser et agencer. Du reste, le même processus de détermination, que l'on qualifiera de militaro-mathématique, se retrouve, à l'échelle de l'univers engendré, lequel est censé embrasser la totalité de la *khôra*, comme le suggère bien le propos de Socrate, en *Phèdre* 246e, au moment d'évoquer *Zeus (qui) est, dans le ciel, l'illustre chef de file* (*megas hêgemôn en ouranôi Zeus*), *(qui) conduit son attelage ailé, s'avançant, le premier* (*elaunon ptênon harma, prôtos poreuetai*), *ordonnant toutes choses dans le détail et pourvoyant à tout* (*diakosmôn panta kai epimeloumenos*) (on note l'emploi du verbe *diakosmein* – *disposer en ordre* – commun à *Timée* 24c, voire 23e, où figure le substantif *diakosmêsis* – emploi proprement cosmologique, dans un cas, et politique, dans l'autre), *suivi de l'armée des dieux et des démons, rangée en onze sections* (*tôi d'hepetai stratia theôn te kai daimonôn, kata hendeka merê kekosmêmenê*) (Au passage, on remarquera que le fait que Zeus soit résident et ordonnateur de la *khôra* n'est pas sans pouvoir impliquer sa pseudo-divinité, et ce, sans doute, dans l'esprit même de Platon – cf. infra). Si la cité idéale est susceptible d'avoir affaire au domaine étranger, et cela, par définition, uniquement à l'extérieur d'elle-même, de son côté, l'Atlantide intègre, dans sa structure même (autrement dit est marquée, en elle-même, par) le principe de l'adversité, pour ne pas dire de l'altérité – toujours menace d'altération – dans la mesure où elle est établie, telle une *forteresse* (*euerkê*), un endroit *inaccessible* (*abaton*) (du moins, pour ce qui est de la capitale) (cf. ibid. 113d-e). L'Atlantide est engloutie par les flots, en une journée, sous le coup de tremblements de terre (cf. ibid. 108e et *Timée* 25c-d),

comme si, précisément, son étreinte (sa maîtrise et possession) de la *khôra* – son empire sur elle – était demeurée insuffisante (déficiente), mieux comme si elle avait été préalablement promise à l'insuffisance, du fait même de son domaine d'application, qui est puissance d'indétermination (ce que pouvait, d'ailleurs, chercher à symboliser l'agencement des enceintes autour de la forteresse, dont il conviendrait donc de relever l'aberration, dans la mesure où la parité – principe de corruption – y est assignée à la limite – incarnée par l'élément terre – et l'imparité – principe d'immuabilité – à l'illimité – incarné par l'élément eau – qui plus est, l'illimité l'emportant en quantité sur la limite : *deux anneaux de terre et trois de mer* – ibid. 113d – nonobstant, précisément, que le nombre cinq est censé être celui en lequel, comme le dit Plutarque, *le principe d'identité et de détermination – hê tautou kai hôrismenou dunamis* – qu'est l'unité, *n'a pas laissé la nature s'étendre au-delà de ce qui lui convient – porrôterô tên phusin (...) ekhei proelthein ouk eiasen* – sous l'effet du *principe d'indétermination – hê aoristia* – qu'est la dyade, *le nombre impair ayant prévalu sur le nombre pair – entautha d'estê tôi perittôi tou artiou kratêthentos – Sur la disparition des oracles* 429c-d – cf. J.-F. Mattéi, *Platon et le miroir du mythe*, p. 263-264). Corrélativement à cette déficience, l'inachèvement apparent du dialogue aurait de forte chance d'avoir été voulu par Platon, comme ayant consisté en l'inévitable achèvement contenant l'inévitable inachèvement, et réciproquement. Décidé à *châtier* les Atlantes, *remplis d'injuste cupidité et de puissance* (*pleonexias adikou kai dunameôs*) et *en état de dépravation* (*athliôs diatithemenon*), *afin de les faire réfléchir et de les ramener à plus de modération* (*genointo emmelesteroi sôphronusthentes*) (121b), Zeus s'apprête à prendre la parole, devant *tous les dieux*, après les avoir réunis *dans leur plus noble demeure, qui se trouve au centre de l'univers* (*kata meson pantos tou kosmou*) (cf. *Phèdre* 246e-247a sq.) *et qui a vue sur tout ce qui participe au devenir* (*kathorai panta hosa geneseôs meteilêphen*) (121c) (le centre de ce qui se meut sur soi-même étant ce qui demeure immobile – cf. *Les Lois* 893c), mais se voit, d'emblée, réduit au silence... du moins, sans doute, pour des oreilles humaines. S'apprêtant à retentir, sa parole est réduite à néant, relativement à l'ouïe et à l'entendement humains, l'anéantissement de la cité (dont le texte laisse clairement entendre qu'il a lieu, à cet instant précis, dans la mesure où il a déjà averti, en 108e, que tel devait être le sort ultime de la cité) se substituant alors à elle – tenant lieu d'elle – dans l'ordre humain, du fait même de l'indicibilité absolue, en langage humain ou parlant aux humains, de ce qui est de l'ordre du réellement réel (l'*eidos*) – le langage humain étant langage auquel la mathématique est inhérente (notamment, de façon éminente, du fait que la grammaire contient le *nombre* : singulier ou pluriel – cf. *Le Sophiste* 238b-c), et, du même coup, langage qui produit ou induit la science (*epistêmê*), à savoir une science paradoxalement inachevable, notamment en ce qui concerne la question de l'origine de l'univers – et, du même coup, en ce qui concerne la question de savoir ce qu'il convient de faire pour que les choses commencent d'être bien et finissent par l'être complètement (cf. *Second Alcibiade*, notamment 148c-150e) – (inachevabilité due notamment à l'aporie un-multiple – cf. II 2 A), science que, en ouverture du dialogue, Timée invoquait auprès du dieu qu'est le monde engendré (cf. *Critias* 106b), dont on sait qu'il était justement censé (présupposé) avoir été produit mathématiquement et être, en retour, de fait, le substrat et le principe de toute connaissance. Au moment de donner la parole à Zeus, Platon se serait, en quelque sorte, retrouvé pris au piège des implications de l'avertissement formulé par Critias à Timée, au début du dialogue, à moins que, beaucoup plus vraisemblablement, il ne les ait toujours eues en tête, depuis le départ, et les ait fait valoir avec la subtilité qui s'imposait, jusqu'au terme du dialogue : *lorsqu'on dit quelque chose sur les dieux à des hommes* (comme avait fait Timée lui-même, dans le *Timée*, en relatant la création du monde sensible), *il est plus facile de sembler dire quelque chose d'adéquat* (*dokein hikanôs legein*), *que lorsqu'on nous dit quelque chose sur les mortels à nous qui sommes des mortels ; car l'inexpérience et l'ignorance complètes* (*apeiria kai sphodra agnoia*) *des auditeurs sur les choses au sujet desquelles ils se trouvent dans cet état procurent une grande commodité à celui qui va dire quelque chose à leur sujet* (107a-b). Si la condition humaine n'est pas totalement inconnue de l'homme, il reste que de savoir comment elle se résoudrait (résorberait) dans l'ordre eidétique, autrement dit en quoi tiendrait le rétablissement

de l'être humain authentique, réellement réel, est bel et bien hors de portée de l'intellect humain, et que, donc, en cette matière, seul un dieu – et notamment le premier d'entre les dieux, Zeus – est en mesure de prendre la parole pour dire la vérité... à condition qu'il puisse être entendu... et à condition qu'il s'agisse d'un vrai dieu (cf. supra et infra) ! En conséquence de quoi, si un homme prétendait rapporter cette parole, il devrait apporter simultanément la preuve qu'il s'agit bien de la parole du dieu, sauf à passer pour ne faire que prétendre dire quelque chose à la fois des dieux et des hommes, à des hommes, ou plutôt, cette parole traitant des hommes et leur étant adressée, à prétendre dire divinement quelque chose des hommes à des hommes, auquel cas, en définitive, Platon pourrait bien s'être gardé de présenter la parole de Zeus autrement que comme demeurant littéralement inouïe (non ouïe) (cf. *Euthyphron* 12a-c). Il reste que ce silence peut être aussi supposé consister en un passage de relais à la parole adressée, en *Timée* 41a-42e, par le dieu démiurge aux dieux astraux et aux dieux traditionnels, parmi lesquels Zeus, parole leur ordonnant la constitution du monde sub-lunaire des vivants ; ce qui reviendrait donc à une sorte de cercle vicieux : l'Atlantide, produite selon les mathématiques, sur le modèle de la production démiurgique, une fois détruite, ne peut que laisser la place à la parole d'un prétendu dieu démiurge censé pouvoir la refaire (ou la faire refaire). Du reste, qu'est-ce qu'un être qui n'est pas dieu véritable – comme Platon lui-même, à l'entendement duquel ne manque sans doute pas de s'identifier le prétendu dieu démiurge – peut bien avoir à dire et à faire, à partir de rien, à savoir à l'instant même où l'univers se trouve être absent (selon le récit : absenté, puisque anéanti – du moins, si l'on admet que le châtiment infligé au peuple des Atlantes, figure de l'humanité entière, s'étend jusqu'à la destruction de l'univers entier, ceci étant néanmoins censé contrevenir à la promesse du dieu, relevant de sa bonté, et donc impliquer sa méchanceté, dieu s'en prenant alors au principe d'harmonie et de stabilité que sont les astres et les autres dieux seconds, dont il est directement *l'ouvrier et le père* – cf. ibid. 41a-b) – qui plus est, donc, à l'instant même où, lui-même, Platon, n'existe pas (plus) (cas de figure garanti même dans le cas de l'anéantissement cantonné aux vivants sublunaires) ?

(a) D'où l'erreur d'interprétation de Proclus, en *Commentaire sur le Timée* 76 11-16. – Il n'y a aucune incohérence à ce que le récit de l'Atlantide figure dans le dialogue censé contenir le discours descriptif et explicatif de l'origine du monde, qu'est le *Timée*. Ce dernier est purement vraisemblable (*eikôs*) (et non pas vrai), comme le répète fréquemment son auteur, Timée. Il coïncide parfaitement avec l'établissement mathématique de l'Atlantide. Il est l'exposé d'un procédé mathématique de production d'une réalité censée être elle-même réductible au mathématique pur... du moins, jusqu'au seuil de l'infinie divisibilité de la grandeur, d'une part, et, d'autre part, jusqu'au seuil de la réalité eidétique, son modèle (accessible seulement au dieu). De cette dernière – le réellement réel – Timée ne dit rien, ne pouvant rien dire de l'inconnaissable, l'a-mathématique. Ainsi, le récit de l'Atlantide s'offre comme l'instrument de lecture et de décryptage du récit de la production du monde sensible (et intelligible). Y figure, en effet, de façon osée, voire doublement osée, aussi bien l'imitation immanquablement infidèle de la cité idéale (ne serait ce que quant à son existence, qui, de fait, n'est plus celle d'un être en soi) (cité idéale figurée par une Athènes dite ancienne) – imitation qu'est l'Atlantide – que le modèle (paradoxalement, mais aussi inévitablement, figuré, et donc infidèle à lui-même) qu'est la cité idéale elle-même, dont la description est bien doublement osée, quoique exceptionnellement autorisée (et requise), puisque représentation dans un contexte lui-même représentatif. Image dans l'image, le couple Atlantide-Athènes est donc absolument vrai, dans la mesure où il permet de prendre en compte et de considérer l'abîme qui sépare l'imitation (vouée à l'altérité et à la disparition) et le modèle éternel, dont la description imaginaire dans le *Critias* (de même peut-être qu'en *Timée* 17b-19a et jusque dans *La République*, du moins au cas où l'on admettrait que Critias assimile la cité idéale conçue par Socrate, dans ce dernier dialogue, à l'Athènes opposée à l'Atlantide, et non qu'il l'établit comme solution intermédiaire entre les deux cités – cf. ibid. 26c-d

– comme n'est d'ailleurs pas pour l'empêcher l'éventualité de la dégénérescence d'une telle cité, exposée en *République* VIII 545d-546b sq.) relève assurément de la gageure, gageure que Platon s'autorise néanmoins d'autant plus facilement qu'il le fait, à l'instant où il produit un mythe dans le mythe.

(b) *Le sixième d'un char de combat, pour arriver à un total de dix mille chars, deux chevaux avec leur cavalier, et encore un attelage sans char, mais avec un de ces soldats qui, descendus du char, combattent à pied, armés d'un petit bouclier, et, en outre, un cocher qui conduit les deux chevaux et qui se tient derrière le soldat qui combat monté sur le char, puis deux hoplites, des archers et des frondeurs, deux dans chaque cas, des fantassins légers, lanceurs de pierres ainsi que lanceurs de javelots, trois de chaque espèce, et enfin quatre marins destinés à former les équipages des douze cents vaisseaux. Telle était donc l'organisation militaire de la cité royale. Pour les neuf autres districts, chacun avait la sienne, et il faudrait trop de temps pour donner les détails.* A rapprocher du passage de la *Vie de Dion*, où Plutarque rapporte que les adversaires de la présence de Platon à la cour de Syracuse accusaient celui-ci de chercher à *abattre la tyrannie de Denys, en le persuadant de se soustraire à ses dix mille gardes du corps et de laisser là ses quatre cent trières, ses dix mille cavaliers et ses hoplites plusieurs fois aussi nombreux pour chercher à l'Académie le Bien caché et trouver le bonheur par la géométrie* (*to siôpômenon agathon zêtein kai dia geômetrias eudaimona genesthai*) (14) (cf. *La République* 526e), les *mathématiques* (*mathêmata*) étant, par ailleurs, dites, par le même Plutarque, être, pour Platon, un *instrument* (*organon*), dont, à la différence de l'homme, *un dieu n'a pas besoin* pour se *détourner des choses créées et conduire son intelligence sur les choses subsistant par elles-mêmes* (*strephontos apo tôn genêtôn kai periagontos epi ta onta tên dianoian*) (allusion à *République* VII, notamment 521d et 526c-527c) (*Propos de table* VIII, II, I). Le renvoi à la *géométrie*, contenu dans la citation précédente, pourrait donc être compris comme renvoi à une géométrie que l'on pourrait qualifier d'*initiatrice*, si ce n'est de *rétrocessive*, une géométrie consistant à essayer de se rapprocher du réellement réel (de se conditionner à lui) et, au passage, c'est-à-dire avant tout, de la forme originelle et achevée de l'univers engendré, le tout, par familiarisation toujours accrue avec l'unifié (notamment propre à des figures totalisantes et symétriques comme celles de la sphère ou du dodécaèdre – cf. du même auteur, *Sur la disparition des oracles* 428e9-429d3, où est bien rendu compte du choix de la figure dodécaédrique pour être celle de l'univers) et avec l'unité (notamment l'unité réelle, non mathématisable – cf. II 2 A) (toutes choses qui, à vrai dire, ne sont pas sans rappeler le thème de la fameuse leçon sur le Bien que nous a rapporté Aristoxène – cf. note 100). La remarque de Plutarque renverrait donc, au passage, à une géométrie comme instrument de correction ou de rééquilibrage, d'abord des conceptions (*noêmata*) puis des réalités censées en procéder – notamment celles concernant la cité, en vue de son harmonie et de sa stabilité, comme l'indiquerait, d'ailleurs, le rapprochement avec *Gorgias* 508a, lorsque Socrate reproche au tyran Calliclès d'être indifférent à la géométrie, et lui conseille, au lieu de penser à accumuler ses richesses individuelles, d'avoir recours à *l'égalité géométrique (qui) possède un grand pouvoir* (*mega dunatai*) *chez les dieux aussi bien que chez les hommes* (cf. note 190). Le propos de Plutarque ne serait donc pas à comprendre comme renvoyant à une géométrie qu'il conviendrait, quant à elle, de qualifier de *possessive* et/ou *démiurgique*, géométrie relevant de celle appliquée, dont use, par exemple, le stratège (cf. *La République* 526d), et considérant, en l'occurrence, la génération, en son départ et son procédé, pour être en mesure de faire ou refaire (dans les deux cas, selon un modèle inédit et, d'avance, imparfait) le monde, alors même que la vision de la réalité eidétique, seule et unique demeure du Bien (cf. *Philèbe* 61a et 64c), ne peut que manquer (sa présence ne pouvant que signifier celle-là même de la demeure et donc l'inutilité de la produire, elle qui, du reste, ne peut qu'être indépendante des mathématiques elles-mêmes).

(c) A rapprocher de *Criton* 52b, où Socrate est dit n'être jamais sorti d'Athènes, excepté pour participer à des campagnes militaires et, une fois, pour assister aux Jeux isthmiques (cf. Diogène

Laërce, *Vies et doctrines* II 22-23) – dont on notera qu'ils sont aussi lieu de confrontation avec un adversaire – lesquels étaient donnés en l'honneur de Poséidon, qui se trouve être le fondateur de la cité des Atlantes et le maître du domaine dans lequel celle-ci fut établie puis engloutie (cf. *Cratyle* 402d-403a) (Poséidon, *celui qui embrasse et ébranle la terre – gaiêokhon ennosigaion* – selon Hésiode, *Théogonie* v. 15 et Homère, *Iliade* XIV v. 355). Peut-être même faut-il aller jusqu'à faire le rapprochement avec le témoignage suivant d'Elien : *J'ai ouï conter un fait ; je ne sais s'il est vrai* (*pepusmai kai touton ton logon, ei de alêthês estin, ouk oida*) *: en tout cas, voici ce que j'ai entendu dire. Platon, fils d'Ariston, se voyant dans une extrême pauvreté, résolut de partir d'Athènes pour aller joindre l'armée* (*hupo penias phasi kataponoumenos emellen epi strateian apodêmêsai*). *Socrate qui le surprit achetant des armes, lui fit changer de résolution* (*anestatê tês hormês*), *et par des discours tels que ce philosophe était capable de les tenir, lui persuada de se tourner vers la philosophie* (*dialekhthentos autôi tou Sôkratous ha eikos en kai peisantos philosophias epithumêsai*) (*Histoires variées* III 27). Le témoignage n'est pas sans offrir des caractéristiques intéressantes, eu égard au rapprochement que nous entendons faire. En effet, contrairement à son habitude concernant les témoignages sur Platon qu'il relate, Elien exprime un doute sur l'authenticité de celui-ci (en II 30, à l'instar de la plupart des auteurs ayant décrit le déroulement de la rencontre avec Socrate, il fait de celle-ci la cause du renoncement de Platon à être auteur de poésies et de tragédies pour s'adonner à la philosophie, alors même qu'un engagement dans l'armée n'aurait sans doute pu qu'impliquer d'avoir abandonné le métier d'écrivain – cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 5, Apulée, *De la doctrine de Platon* I 2, Olympiodore, *Vie de Platon* 2 77-79 et Proclus, *Commentaire sur la République* I 205 4-13 – de son côté, la *Souda* pouvant, à la rigueur, laisser entendre qu'il avait déjà renoncé à une carrière littéraire, avant la rencontre, ce qui peut être le simple effet de la méthode d'abréviation des sources propre à l'ouvrage – cf. Adler Π 1707 – à quoi il convient d'ajouter que d'autres témoignages font état de son étude de la pensée d'Héraclite, avant sa rencontre avec Socrate – cf. *Annexe*, note I b), lequel témoignage, d'ailleurs, n'est pas sans contenir une certaine incohérence : Platon, extrêmement pauvre, achèterait néanmoins des armes (incohérence qui peut, d'ailleurs, être une raison du doute d'Elien, pouvant s'ajouter à d'autres, comme, par exemple, outre celle déjà mentionnée, la fortune, quasi certaine pour nous, de la famille de Platon, qui était de haute noblesse et originaire du dème de Collytos, dème dont l'historien Philochore d'Athènes, quasi contemporain de Platon, cité par Philodème de Gadara, mentionne la richesse des habitants, avant de mettre en doute que la propriété privée que possédait Platon, près du site de l'Académie, ait pu être acquise par un pauvre – cf. *Acad. Phil. Ind. Herc.* col. II 31-35 – probablement s'agit-il de celle située sur le dème des Eirésides, que mentionne, comme acquise par le testateur, le testament transmis par Diogène Laërce, en *Vies et doctrines* III 42 – Olympiodore, de son côté, mettant en avant la richesse de Platon pour expliquer son refus de tout salaire – cf. *Commentaire sur l'Alcibiade* 141 1-3 – en pouvant néanmoins faire une confusion avec la richesse de l'Académie, dont Damascius explique qu'elle n'était pas issue de la fortune personnelle de son fondateur, mais de dons effectués par des amis et des bienfaiteurs – *Vie d'Isidore* 212 – en quoi elle pouvait constituer une sorte de bien collectif ou public – dernier témoignage et son interprétation que corroborent, premièrement, l'absence de mention de revenu financier issu de l'Académie, dans son testament, deuxièmement, le témoignage d'Aulu-Gelle se faisant l'écho d'une tradition selon laquelle Platon ne disposait que d'un *patrimoine très mince – tenui admodum pecunia familiari* – cf. *Nuits attiques* III 17 – et, troisièmement, celui de la *Souda*, selon lequel, Platon *était pauvre et possédait seulement le jardin à l'Académie – penês ên kai monon ton en Akademia ekektêto kêpon* – Adler Π 1709 – jardin qui pourrait avoir consisté en la propriété du dème des Eirésides, et qui, sauf à ce qu'il ait été acquis, au retour de son premier voyage en Sicile, comme le prétend un témoignage assez douteux rapporté par Diogène Laërce – cf. *Vies et doctrines* III 20 – pourrait avoir produit l'huile que, selon Plutarque et Grégoire de Nazianze, il est censé avoir vendue, au moment de devoir payer un voyage qui semble bien avoir été le premier, dans la mesure où il aurait été celui qu'une certaine tradition fait passer par l'Egypte – cf. *Vie de Solon* 2

8, *Liber carmen* I II 10 306-311 et *Annexe*, note XII e – huile qui, sinon, pourrait avoir été issue de sa propriété du dème des Iphestiades, elle aussi mentionnée dans son testament, sans que soit vraiment précisé si elle était un bien hérité ou non – vente d'huile qui attesterait son manque de fortune ; autant de témoignages que, au demeurant, n'est ni pour infirmer, ni pour confirmer, *Phédon* 82c, où les philosophes sont dits être, entre autres, *à peu près exempts de frayeurs, en ce qui concerne la perte de leur patrimoine et leur pauvreté – ou ti oikophthorian te kai penian phoboumenoi –* même si la formule peut avoir un relent de vécu – cf. *Théétète* 174e-175b, *La République* 330a-c et *Les Lois* 742d-743c ; toutes considérations qui amènent à ne pas exclure que Platon ait pu être dépouillé ou destitué de son héritage, dans sa jeunesse – éventuellement, comme la loi le permettait, par son père, au bénéfice de son frère aîné Adimante, qui, d'ailleurs, au contraire de lui, se serait, par la suite, marié ; ou encore, vingt ans après la mort de son père, à l'occasion des événements tragiques survenus au moment du régime des Trente, auquel participèrent activement des membres de sa famille, notamment Critias et Charmide : il pourrait avoir subi la vengeance de membres de sa famille, pour s'être détourné du régime, avant même sa chute, comme il raconte qu'il le fit, ou alors, au contraire, la *vengeance excessive – timôrias (...) meizous –* de victimes du régime, après sa chute, *période de troubles, pendant laquelle se produisirent beaucoup de faits révoltants – polla gignomena ha tis an duskheraneien* – cf. *Lettre VII* 324c-325b ; ou encore, plus de vingt ans auparavant, à l'occasion d'une entreprise de colonisation d'Egine par les Athéniens, à laquelle, selon Favorinus, aurait pris part son père, lequel pourrait donc y avoir transféré tous ses biens, jusqu'au désastre de la réappropriation de l'île par les Eginètes, grâce aux Lacédémoniens – cf. Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse* II 27 ; par la suite, Platon pourrait s'être réenrichi quelque peu, jusqu'à posséder le patrimoine que Diogène Laërce trouve mentionné dans son testament – cf. *Vies et doctrines* III 9, 19-20 et 41-42 et *Prolégomènes à la philosophie de Platon* 2 10-13 ; rappelons néanmoins que, quatre ans après la chute des Trente, lors du procès de Socrate – alors qu'il n'a pas encore rencontré Denys II et Dion, de Syracuse, dont il y a tout lieu de penser qu'ils le soutinrent financièrement, par la suite, quoique, vraisemblablement, sans le faire, pour le premier, à la hauteur de la somme gigantesque de 80 talents, soit 4800 mines, qui, comme l'achat d'ouvrages pythagoriciens à Philolaos pour 100 mines, tous deux mentionnés par Diogène Laërce comme relevant du témoignage du péripatéticien Satyros de Callatis du Pont, pourrait bien avoir été une invention de ce dernier ou d'un autre – cf. ibid. VIII 15 et 84 – cf. 85 et *Lettres I* et *XIII de Platon à Denys* – quoiqu'un témoignage similaire sur l'achat se trouve chez Aulu Gelle, qui dit le tenir *des personnes* (sans doute écrivains) *ayant le plus de poids – a gravissimis viris* – certains soutenant que l'argent lui venait de Dion – cf. *Nuits attiques* III 17 – cf. Diogène Laërce, ibid. III 3 et Plutarque, *Vie d'Aristide* I § 4 – quatre ans après la chute des Trente, donc, il fixe – il est vrai, en compagnie du riche cultivateur et éleveur, Criton, et d'un Apollodore qui pourrait avoir été un sculpteur prisé des Athéniens – cf. *Dictionnaire des philosophes antiques* I, entrée 249, p. 275-276 – la somme considérable de 30 mines – soit plus de 8 ans de salaire d'un ouvrier qualifié – pour obtenir la libération de Socrate, somme dont lui-même, Criton, son fils Critobule et Apollodore se déclarent garant du paiement – cf. *Apologie de Socrate* 38b – Socrate qui, pourtant, selon les témoignages de Diogène Laërce et de Démétrios de Phalère, n'aurait pas été sans vivre, auparavant, confortablement, grâce à l'aide matérielle, y compris financière, que lui procurait Criton – cf. *Vies et doctrines* II 121 et Plutarque, *Vie d'Aristide* I § 9 – situation qui pourrait s'être détériorée, à l'époque de son procès, puisque, selon Platon, il s'y présente lui-même comme étant *en situation d'extrême pauvreté – en penia muria – Apologie* 23b-c – cf. Xénophon, *Mémorables* I 6 2-3 et 11-12). Au cas où ce témoignage rapporté par Elien relèverait bien de la fiction, il pourrait éventuellement consister en l'élément d'un commentaire allégorique, voire crypté (en tant qu'allégorie dans l'allégorie) – voire en une clé implicite de lecture ou de décryptage – de la description de l'Athènes idéale figurant dans le mythe de l'Atlantide et donc, plus largement, du mythe dans son entier, tel que nous en rendons compte (l'indigence de Platon pouvant alors figurer celle inhérente à la *khôra*, et la mention du nom du père, habitant Athènes : *Ariston* – soit :

existent, en tant que quasi-intermédiaires venus à l'existence, au gré de la simple interférence entre deux milieux indépendants, dont l'un – la *khôra* – essentiellement indéterminé (*apeiron*), vient ajuster – soumettre – quasi extrinsèquement à lui-même, son indétermination aux critères essentiels assurant la perfection du second (l'*eidos*) – à savoir la limite (forme), l'intégrité et l'immuabilité ; et dont l'autre vient ajuster, assurément hors de lui-même, sa détermination à l'indétermination du premier, ajustement à la fois réciproque et quasi-intermédiaire, qui, en soi, précisément, constitue l'objet mathématique [277]. Cet ajustement est donc bien quasi-intermédiaire, dans la

---

le meilleur, l'excellent, voire *le principal* – pouvant figurer, outre le Bien, l'eidicité de la cité dont celui-ci est le principe éminent).

[277] Le fait que la *khôra*, qui est l'un des deux milieux de l'interférence desquels résultent les objets mathématiques, soit dite indépendante, mérite d'être nuancé. On peut certes considérer que la *khôra* est, en elle-même, absolument informe (*amorphos*), indéterminée (*apeiros*), autrement dit qu'elle n'est en rien le monde sensible, qu'elle demeure distincte de lui, même une fois celui-ci produit, pour tout dire qu'elle demeure vide, indifféremment du fait qu'elle reste parfaitement extérieure à ce qu'elle contient et dont elle est le matériau inatteignable. Néanmoins, la question est de savoir si, dans l'absolu, elle demeure bien, sans rien contenir (quitte à ce qu'elle le fasse extérieurement à elle-même), autrement dit fonction inopérante (sans effet), et encore, s'il lui est possible de le faire, eu égard à l'économie démiurgique globale. Si, comme Platon, on considère que, avant l'action du démiurge, les éléments (*stoikheia*) préexistent, *en* elle, et vont donc, en quelque sorte, jusqu'à lui attribuer une forme (*morphê*) exclusive, cela ne revient pas à la considérer comme milieu indépendant, mais bien comme milieu dépendant du monde des *eidê* et, plus étroitement encore, de l'interférence avec celui-ci, interférence se tenant quasiment entre eux, sous la forme des objets mathématiques (objets éternels – cf. *La République* 527b) ; objets mathématiques dont il n'est alors pas étonnant qu'ils confèrent directement et primordialement forme et existence aux particules élémentaires, premiers constituants du sensible, puisque étant, quant à eux, plus en affinité avec la *khôra* – du fait de leur principe commun qu'est la divisibilité – que ne le sont les *eidê*. La *khôra* est le champ d'action absolu, autrement dit l'unique champ d'action, qu'il s'agisse de l'action pratique (*poiêsis*) ou de l'action théorique (notamment l'*étude* – *mathêsis*). Elle est le champ de réalisation et d'application des objets mathématiques et, par ce moyen et dans le prolongement, le champ d'application des *eidê*. Or, excepté dans le cas de la *creatio ex hihilo*, le champ d'action doit être (pré)déterminé, sans quoi aucune action ne peut y avoir lieu (dans le cas exceptionnel du déplacement d'un corps dans l'espace absolument inoccupé – à savoir, seulement occupé par le corps en question – cet espace est paradoxalement lui-même déterminé, en ce qu'il est dimensionné par le corps qui y est présent, lequel, du même coup, s'y déplace nécessairement vers le haut, vers le bas, etc. – cf. notes 505 B et 507 B) : l'action produit un effet, qui, au moment où elle a cessé, se tient détaché d'elle, subsiste par lui-même ; ce qui revient à dire qu'elle laisse une trace (sur quelque chose de forcément au moins quelque peu déterminé et qui lui préexiste) (Sur la question improbable de l'effet produit par un corps s'étant mû dans l'espace inoccupé, voir note 543). Autrement dit, l'interférence *eidos-khôra* doit être éternelle, qui assure, en aval, une certaine détermination (occupation) de la *khôra*. En conséquence de quoi, l'indépendance de la *khôra* ne peut qu'être présupposée (postulée), dans le cadre de l'exposé de la structure tripartite et synchronique *eidos-mathêmatikon-khôra*, sous la forme paradoxale d'une *khôra* inexistante, c'est-à-dire qui n'est en soi place de rien et qui n'a en rien sa place, et donc qui n'est en rien place. De deux choses l'une : ou bien la *khôra* est une pure absence, un néant – mais qui fait place, et ce, précisément, relativement à une présence – et, dans ce cas, ne vient à *y* exister (n'*y* est produit, i.e. avancé), d'un seul tenant, que ce qui existait déjà complètement *ailleurs*, ou bien, dans le cas de la *creatio ex nihilo*, ce qui vient purement et

mesure où il a lieu, à l'orée de la *khôra* (laquelle se trouve être, en quelque sorte, contiguë à la réalité eidétique), à savoir en sa région intelligible, extérieure à sa région sensible, cette dernière étant déterminée par sa propre occupation par la réalité sensible. Du même coup, les objets mathématiques se trouvent établis comme principes de la réalité sensible, mais, pour autant, en rien, rétroactivement, comme principes du monde des *eidê* : c'est ce que l'on vérifie indirectement, en considérant que l'utilisation des objets mathématiques, en vue de reproduire à l'identique l'*eidos*, bien qu'elle se passe en un milieu prédisposé à l'agencement mathématique – la *khôra* – demeure manifestement en échec, de même que le demeure la tentative ultérieure de vaincre l'instabilité et la déficience des êtres sensibles, en leur appliquant, en quelque sorte, un surcroît mathématique, une surdétermination mathématique, qui permettrait de rehausser leur aspect et, somme toute, de les saisir sous une forme épurée et permanente, à savoir en tant qu'*eidê* : deux échecs qui induisent clairement l'inutilité des objets mathématiques, du point de vue eidétique.

Il reste que la mathématique (*mathêmatikê*) constitue une nécessité (*anagkê*) supérieure, à laquelle se soumet, d'emblée, un dieu, pour *pouvoir exercer sérieusement sur*

---

simplement à avoir lieu ; ou bien elle est le domaine éternel de l'objet mathématique et, à la suite, celui des éléments et de leur utilisation (la fabrication – *poiêsis*), comme ne peut manquer de le reconnaître Platon, dans son intention d'admettre, outre la séparation et la perfection absolues des *eidê*, l'action démiurgique ; et, dans ce cas, ce qui vient à y exister (y être produit) diffère bien du modèle éventuel auquel ce produit doit être conforme et, pour ce faire, sur lequel le producteur (le fabricant) doit avoir réglé sa pensée et son action. Or, l'alternative se trouve coïncider avec la distinction faite par Aristote entre, d'une part, la *matière première* (*prôtê hulê*) ou *absolument première* (*holôs prôtê*), c'est-à-dire la matière indéterminée (a) (encore que ces dénominations soient aussi applicables à la matière déterminée, selon le contexte : ainsi l'eau, matière absolument première, relativement à l'airain et à la statue, airain, quant à lui, matière première, relativement à la statue – cf. *Métaphysique* Δ4 1015a2-10), et, d'autre part, la *matière prochaine* (*eskhatê hulê*) ou *relativement première* (*pros ti prôtê*), c'est-à-dire la matière déterminée, visible et tangible (les quatre éléments ou leurs composés) (cf. *Physique* I 9, *Métaphysique* Z3 et 11 1037a5-1037b7, Θ7 1049a18-1049b1 et Λ3).

(a) Assimilée au néant, au vide, lorsqu'elle est prise, au sens absolu, et ceci, abstraitement (à savoir, en tant qu'elle est ce que laisse l'abstraction, qui ne peut qu'être abstraction d'une détermination) et difficilement, pour ne pas dire impossiblement – dans la mesure où elle est bien alors censée être séparée et ne s'assimiler à rien (même pas à l'espace vide, qui est dimensionné, du moins à l'instant d'être représenté, au lieu d'être laissé en son absoluité, comme nous le verrons, en II 2 B), étant notamment irreprésentable ; au demeurant, la dire séparée *logiquement* (*tôi logôi*) et non *localement* (*tôi topôi*) (cf. *De la génération et de la corruption* I 5 320b21-25) étant plutôt inconsidéré, puisque, dans le premier cas, c'est nécessairement l'admettre séparée en pensée, et donc, tout aussi nécessairement, en imagination – en vertu de l'argument formulé par Aristote lui-même (cf. *De la mémoire et de la réminiscence* 450a1-8 – cf. I 1 D) – or l'imagination se représente inévitablement le lieu, puisque toutes choses *localement.* Lorsqu'elle n'est pas assimilée au néant, cette matière indéterminée est prise au sens de relativement indéterminée, dans sa composition avec une certaine forme, dont elle demeure inséparable, indistincte, forme dont Aristote se cantonne à dire qu'elle consiste dans les quatre éléments, alors que Platon s'avance à préciser, certes sur le mode de la pure vraisemblance (pour ne pas dire sur le mode de la pure hypothèse), que ces derniers sont constitués de polyèdres infinitésimaux et de leur assemblage.

les hommes une activité providentielle (*epimelian poieisthai*) [278] et, du reste, comme on le sait, pour créer le monde sensible, sans que cela lui épargne, d'ailleurs, pour autant, de ne pouvoir agir que *dans la mesure du possible* (*kata dunamin*) [279], puisque la mathématique est, en elle-même, mesure du possible, autrement dit le possible mesuré (révélé) comme tel. Cette nécessité supérieure tient dans le fait que la mathématique consiste en un ensemble d'objets se reliant, d'eux-mêmes, entre eux, de façon parfaitement justifiée et inévitable, que ce soit sous la forme du calcul (*logismon*), de la démonstration (*apodeixis*) ou du raisonnement déductif (*dianoia*), et en outre, dans le fait qu'elle est le moyen d'astreindre l'être sensible à se conformer au mieux à l'*eidos*. Elle est la même nécessité selon laquelle *serait bien loin de devenir divin l'homme qui ne saurait discerner* (*gignôskein*) *ce que c'est que un, et deux, et trois, de discerner le pair et l'impair, ne sachant pas non plus nombrer* (*arithmein*) *et n'étant pas davantage capable de dénombrer* (*diarithmesthai*) *par nuits et par jours, et s'il était dépourvu de toute connaissance sur les révolutions de la lune, du soleil et des autres astres* [280] ; affirmation qui, au demeurant, n'implique pas qu'un homme soit déjà devenu divin, mais qui affirme plutôt explicitement que tout homme a toujours été, est et sera toujours *loin* de le devenir, dans la mesure où, comme nous l'avons déjà dit, la mathématique, outre qu'elle demeure incomplètement acquise (i.e. recherche continuelle de l'intégralité de ses propres objets, dont rien n'indique, n'atteste, qu'elle puisse être terminée), est essentiellement, d'une part, disposition à la dialectique, laquelle demeure elle-même inachevable, si ce n'est aporétique (caractéristique qui peut être considérée comme tenant notamment à l'incomplétude de la mathématique elle-même), et, d'autre part, disposition à une certaine efficacité dans l'action, laquelle demeure conditionnée par les circonstances déterminées bien que néanmoins non entièrement connues. Du reste, cette astreinte du dieu lui-même à la mathématique (dont on présuppose qu'elle est, dans son cas, parfaite) n'entraîne pas que la nécessité, dont celle-ci est porteuse, assure d'elle-même sa propre souveraineté éternelle, une fois appliquée sous la forme du monde créé. En se retirant du monde sensible, autrement dit en cessant son activité créatrice et stabilisatrice, le démiurge, malgré qu'il ait établi l'âme du monde pour prendre le relais de son activité, au moyen d'une activité stimulatrice et régulatrice (pour tout dire conservatrice) [281], laisse la nécessité inférieure, inhérente à la seule *khôra*,

[278] *Les Lois* 818a-c sq.

[279] *Timée* 30a.

[280] *Les Lois*, ibid.

[281] Pour créer l'âme du monde (*hê tou pantos psukhê*) (a), le démiurge *forma* (*sunekerasato*), *par un mélange* (*en mesôi*) de *la réalité indivisible qui reste toujours la même* (*tês ameristou kai aei kata tauta ekhousês ousias*) – i.e. l'Un (b) – et de *la réalité divisible qui devient à l'égard des corps* (*tês peri ta sômata gignomenês meristês*) – i.e. la *khôra* (ou Dyade indéfinie) (toujours modifiée extérieurement par ce qui l'occupe et qui change, quoiqu'elle demeure toujours, telle qu'en elle-même, le vide, en deçà de ce qui l'occupe – le vide ou ce qu'Aristote nomme la matière première, qui se manifeste paradoxalement, au travers du corps, comme étant son substrat, étant autrement absence radicale de manifestation – cf. infra) – il forma donc *une troisième sorte de réalité* (*triton ousias eidos*) – i.e. une réalité à la fois substantielle et modale, qui consiste en une structure spatio-temporelle disposant à la réception (établissement) et au maintien de la copie de la Forme (réalité que Xénocrate considère être *un nombre qui se meut lui-même* – cf. Aristote, *De l'âme* I 2 404b27-29, et Plutarque, réf. supra, en note b) ; et, pareillement, *en ce qui concerne le Même et l'Autre, (il) forma un composé*

tenant le milieu (*sunestêsen en mesôi*) *entre ce qu'il y a, en eux, d'indivisé* – i.e. il forma le Même ou Autre, moyen entre le Même et l'Autre, dont chacun des deux est toujours individuellement (isolément) « Même » (individuel) – *et ce qu'il y a de divisible dans les corps* (*tou kata ta sômata meristou*) – i.e. la *khôra* (qu'on la considère comme intrinsèquement inoccupée, i.e. comme substrat du corps : le vide ou la matière première – ou comme extrinsèquement occupée, i.e. comme étendue du corps : la grandeur ou le continu déterminés), qui contient indifféremment le Même, actuel, et l'Autre, potentiel (si ce n'est l'un et l'autre, actuels, dans la mesure où, sans qu'elle ait été divisée, elle contient telle partie et telle autre, tel endroit et tel autre) – puis associa ce composé au Même et à l'Autre, *en associant harmonieusement de force* (*sunarmottôn bia*) le composant de l'Autre, *rebelle au mélange* (*dusmeikton*), au composant du Même (*de force*, étant donné que ce qui est autre – i.e. séparé – et ne peut que le demeurer pour demeurer lui-même, ne trouve que difficilement, dans l'espace, autrement dit dans sa propre situation, le moyen de son inclusion ou assimilation au tout) et en *associant le tout à la réalité* (*meignus de meta tês ousias*) – i.e. la réalité déterminée, sous l'espèce du corporel, lui-même déterminé (cf. *Timée* 35a). Ainsi, d'emblée, l'âme du monde se trouve habitée, au moins en puissance, d'un tiraillement, si ce n'est d'une dissension, intrinsèque, qui la promet à des défaillances, d'autant plus que, si, à l'origine, l'ensemble de cette composition est fait pour assumer et maîtriser la nécessité (*anagkê*) (*cause errante – planomena aitia* – ibid. 48a), immanente à la *khôra* (notamment occupée), tout en garantissant la représentation des genres suprêmes (principes de la communauté des *eidê*) dans le sensible et, simultanément, la représentation de tous les *eidê* eux-mêmes, elle se trouve, du même coup, assignée à une tâche excessive, puisque tributaire d'une réalité superflue, au regard des *eidê*, à savoir la *khôra* ; laquelle ne peut donc qu'être indéfiniment cause de son altération, en excitant et amplifiant l'Autre en elle, autrement dit sa dysharmonie et son inefficacité.

(a) Littéralement, *l'âme du tout* ou *de l'univers* (*Timée* 41d), univers autrement appelé *monde* (*kosmos*), du fait de son agencement (*diakosmêsis*) – lequel en garantit la totalité et l'entièreté, en vertu du principe de perfection impliquant l'absence de défaut ou d'excès – ou encore, précisément, appelé *tout entier* (*holon – Philèbe* 28d). Néanmoins, il reste possible de considérer que le *tout* est plus ample que le *monde*, en sa dimension corporelle, dans la mesure où il inclut l'intermédiaire entre l'*eidos* et l'*aisthêton* qu'est – outre, peut-être, dans l'esprit même de Platon, ce qu'Empédocle nommait *la matière paresseuse*, c'est-à-dire la matière inutilisée (y compris même sur le plan intelligible) (cf. note 255 A a) – la réalité mathématique (ou réalité intelligible), laquelle est présente en l'âme du monde (dont il est dit qu'elle déborde le corps du monde – ou plus exactement s'étend plus loin que lui – cf. *Timée* 34b-c et 36d-e) et constitue l'instrument d'agencement de la *khôra*, agencement ayant lieu sous la forme du monde sensible mais aussi intelligible (dans la mesure où il est toujours possible d'accroître le domaine de la connaissance, à laquelle est inhérente la mathématisation de la matière). Auquel cas, il pourrait être plus juste de traduire *tou pantos psukhê* par *âme de l'univers*. Cf. notes 8 et 255.

(b) Le texte ne précise pas ce qu'est la réalité indivisible en question. On est donc face à, au moins, deux interprétations possibles. L'une, adoptée par Xénocrate, est qu'il s'agit de l'Un (par opposition à la Dyade indéfinie, assimilée au divisible) (cf. Plutarque, *La création de l'âme d'après le Timée* 102d-e et Proclus, *Commentaire sur le Timée* II 165) ; une autre pouvant être qu'il s'agit de la Forme de l'Univers (i.e. l'ensemble des *eidê*), Forme dont la représentation – valant présentation, eu égard à ce qui a lieu ou peut avoir lieu en la *khôra* (seule, du reste, la représentation étant mélangeable, dans la mesure où l'application ou implication, voire intégration, directe de la Forme, signifierait son conditionnement et, en conséquence, son altération) – doit avoir lieu, au moyen du nombre cosmique, immanent à l'âme, à savoir au moyen de la multiplicité déterminée et agencée, qui pourrait avoir été la décade, chez Platon (cf. Thémistius, *Commentaire sur le « De anima » d'Aristote* 11,18-12,33). Il semble qu'il faille se ranger à la lecture de Xénocrate, non pas

se rétablir – au moins périodiquement – passablement invaincue, voire comme ayant plus que jamais matière à se manifester, en soumettant la création à l'altération, autrement dit les copies des Formes à la déformation (corruption) [282]. A la suite de quoi, l'homme se trouve confronté à cette dernière nécessité, néanmoins quelque peu mêlée de nécessité purement mathématique, dans la mesure où quelque chose de cette dernière demeure dans le monde sensible, et dans la mesure où il accède à la connaissance des *mathêmata*, dont il peut ensuite user pour transformer (voire refaire) son environnement. A son échelle, il utilise ces derniers pour modifier, à son gré, le monde sensible, renouvelant, en quelque sorte, l'action démiurgique, mais, d'une part, en se référant à un certain modèle qui n'est pas l'*eidos* mais seulement une conception particulière (*noêma*) – celle de l'artefact, duquel seul il y a, somme toute, science véritable, en tout cas, acquise [283] – et, d'autre part, en disposant d'un champ d'action inévitablement réduit

---

tant en vertu d'un préjugé favorable dont devrait bénéficié l'une des personnes censées avoir été les plus au fait de la doctrine authentique de Platon, que parce qu'elle offre l'avantage de convenir à l'âme en général et non simplement à l'âme cosmique (Sur l'âme humaine, voir note 507 a).

[282] cf. *Le Politique* 269c-270a.

[283] Platon ne semble pas absolument écarter la possibilité qu'il existe une Forme de l'artefact (*to kata tekhnên – le selon l'art – artis factum*), encore qu'il semble bien établir, à ce propos, qu'un dieu a produit l'*eidos* du Lit (un et unique), *eidos* pourtant censé être inengendré, à l'instar de tout *eidos* (cf. *La République* 596a-597d, notamment 596b). Néanmoins, on comprend que, pour admettre l'existence d'un artefact eidétique, il faille admettre qu'il puisse en être rendu compte sur le mode de la *tekhnê*, d'où sans doute la nécessité qu'un être divin en soit le fabricant (*poiêtês*) et d'abord le concepteur (*noeros*) – de même, d'ailleurs, que tout *eidos* devra être pensé, sur le mode de l'artefact, autrement dit mathématisé, en l'intellect démiurgique, en vue de la réalisation de sa copie dans le monde sensible – la *tekhnê* en question demeurant ainsi inconnaissable à l'homme, au même titre que l'*eidos* de l'artefact lui-même (a). Du même coup, il convient de considérer que ce dernier est de nature subalterne, relativement à un *eidos* éminent, celui de l'Homme, dont l'une des propriétés serait d'être producteur selon l'art (si l'Oiseau peut faire son Nid, ce dernier est un simple produit – *poiêma* – plutôt qu'un artefact), et dont l'*eidos* de l'artefact serait l'une des manifestations immanquables, autrement dit essentielles, constitutives. En outre, au cas où on admettrait qu'il n'y a pas d'*eidos* d'artefact – comme Aristote rapporte que *les partisans des Formes* le soutiennent (cf. supra) et comme, d'ailleurs, on est, en effet, porté à l'admettre, dans la mesure où l'artefact présuppose la présence du matériau (*hulê*), principe à la fois de perfectibilité et d'imperfection, et, en soi-même, imperfection (indétermination) initiale – la question se résoudrait, sur le mode de l'expédient (à savoir, en l'occurrence, sur le mode de la pétition de principe), en admettant que, s'il y a science véritable de l'artefact, il n'y en a pas Forme, dans la mesure où la Forme est ce qui, de son côté, demeure inéluctablement inconnu. Du reste, qu'il y ait ou qu'il puisse y avoir science véritable de l'artefact demeure discutable, si l'on admet que l'être naturel que la *tekhnê* utilise comme élément (par exemple, l'arbre, comme bois) a une Forme, qui est, elle aussi, inconnue. Jusqu'à quel point est connu le bateau en bois, mouillant en rade, dont la putréfaction perce la coque à une date indéterminée (imprévisible), du fait même de la nature du bois utilisé, dont manque alors la connaissance réelle, et encore du fait de l'eau et de l'air, desquels, là encore, la connaissance réelle manque ? Dira-t-on que la cause de la putréfaction, en plus de ces éléments, est la nécessité (*anagkê*), toujours à l'œuvre, jamais réduite à néant par l'action du démiurge et de l'âme du monde, et par laquelle ces éléments interagissent de façon désordonnée et imparable, s'altèrent et se corrompent, rendant toute science véritable à leur

propos, impossible ? Mais alors, c'est encore poser la question de la connaissance réelle de la sorte d'être que ne manque pas d'être la *khôra.*

(a) Encore qu'il ne soit pas absurde de supposer, en prenant néanmoins à rebours le sens commun *, que le *lit en soi* – le Lit – existe, sans qu'il ait eu à être produit, autrement dit qu'il existe en tant que pure réalité (*ousia*), inengendrée et immuable, au même titre que ce que l'on nomme l'*eidos* de l'être naturel. D'ailleurs, tout être sensible n'est-il pas censé être lui-même fait de main de dieu, tout en étant censé, par ailleurs, participer d'une Forme ? Au même titre que n'importe quel autre *eidos*, celui de ce que nous jugeons être un artefact sera donc fait *de lui-même*. Ainsi, la *chaise en soi* sera *chaise en chaise* et non en bois, en pierre ou en airain, du reste, de son côté, le bois en soi n'étant autre que l'arbre en soi, indécomposable et inutilisable (immatériel). La formule *chaise en chaise* – formule paradoxale, qui plus est, ambivalente (dans la mesure où elle peut être comprise comme désignant soit l'identité – *to auto* – de l'être en soi, soit – quoique, alors, de façon pour le moins paradoxale – en un redoublement de paradoxe – la dualité forme-matière de l'être particulier ou sensible), voire, de prime abord, formule absurde – bien plus qu'elle ne signifie qu'*il est difficile d'éliminer la matière [l'airain] par la pensée* (*khalepon de aphelein touton [khalkon* – i.e. *hulên] têi dianoiai*) (*Métaphysique* Z11 1036b2), comme le note, par ailleurs, Aristote, signifie que c'est impossible, autrement dit que l'*eidos* se trouve être inaccessible à la pensée, comme, d'ailleurs, à toute autre faculté humaine, contrairement à ce que pense le même Aristote, pour qui, une pensée réellement divine (théorétique), voire simplement poiétique, c'est-à-dire, dans les deux cas, ayant pour objet *ce qui n'a pas de matière* (*to mê ekhon hulên*) (le fabricant étant censé pouvoir ne considérer, en lui-même, que *la substance et la quiddité – hê ousia kai to ti ên einai* – de ce qu'il entend produire) (du reste, l'immatériel absolu, autrement dit ce dont on ne peut absolument détacher, en pensée, aucun attribut, pour la raison que cela n'en contient aucun, étant censé être les catégories – cf. ibid. H6 1045a35-b7), objet avec lequel elle se confond absolument, est possible à l'intellect humain (cf. ibid. Λ7 1075a1-10), quitte même à ce que ce soit la *matière mathématique* qui soit évacuée, comme dans le cas du *cercle en soi* (cf. ibid. M4 1079b2-11). Cette formule *chaise en chaise* ne signifie ni plus ni moins qu'un point d'achoppement. Dira-t-on néanmoins que la chaise est en dossier, pieds, barreaux, etc. ? Or, ceux-ci ne sont eux-mêmes qu'en la chaise **, voire aussi en d'autres êtres – comme la fenêtre, pour les troisièmes *** – laissant ainsi l'être qui les manifeste intrinsèquement se manifester lui-même et lui seul, en une identité et une unité parfaites, autrement dit *en une forme unique* (*monoeidês* – cf. *Phédon* 80b). Somme toute, la Forme est pleine, entière, indivisible et suffisante. Eternellement, elle se tient en elle-même et est faite, ou plutôt présente, d'elle-même. Du reste, notons que le passage de *La République* dont il s'agit (réf. supra) demeure assez équivoque : *L'ouvrier (humain) de chacun de ces deux objets fabriqués [le lit et la table], c'est en regardant vers leur forme* (*pros tên idean blepôn*) *que, de la sorte, il produit, celui-ci des lits, celui-là des tables, des lits et des tables dont nous faisons usage ; et de même pour les autres objets fabriqués. Car, pour ce qui est au moins de la forme elle-même, parmi les ouvriers, il n'y en a pas, je pense, qui en soit ouvrier* (*ou gar pou tên ge idean autên dêmiourgei oudeis tôn dêmiourgôn*). Le texte ne dit pas explicitement que l'ouvrier voit la Forme, c'est-à-dire l'être en soi (séparé de l'intelligible et du sensible), mais peut-être bien qu'il voit seulement la forme (sorte) de table que la *noêsis* induit et livre comme modèle, sous la forme du *noêma*. Il resterait alors que le lit, qu'est dit explicitement, par la suite, avoir créé, en un seul exemplaire, le dieu (cf. ibid. 597c-d), serait simplement un lit sensible, créé à l'instar de tous les êtres sensibles, au moment de la création de l'univers, par le dieu démiurge, ce dieu ayant, du reste, certainement eu, à cette occasion, l'intention (mais non pas nécessairement la possibilité) de créer des êtres *réellement existants* ; à moins d'admettre précisément qu'il ne soit qu'un intellect – l'intellect humain ? (cf. note 582) – qui conçoit un lit et s'en tient à cette conception, et qui, à la suite, tient à ce que tout autre intellect (de fait, inférieur, subalterne) s'y tienne (On trouvera une autre explication possible, en *Annexe*, note I a). Un rapprochement avec *Métaphysique* A6 988a1-5 peut, d'ailleurs,

et déjà (fortement) déterminé [284]. En outre, il le fait, au risque de transmuer la mathématique en science opérative (science poiétique), autrement dit au risque de n'en plus faire *une occupation dont la connaissance est le but*, à savoir *la connaissance de ce qui*

---

laisser entendre que, dans l'optique de Platon, le dieu n'aurait eu à créer qu'un seul être, relativement à chaque *eidos*, et ce, par adéquation au principe d'unité qu'est l'*eidos* lui-même, relativement à quoi et à l'encontre de quoi, la matière pourrait s'être trouvée réfractaire, en multipliant et altérant l'être produit initialement : *De la matière [les platoniciens] font sortir une multiplicité de choses, tandis que, suivant eux, la forme n'engendre qu'une seule fois* (*hoi men gar ek tês hulês polla poiousin, to d'eidos hapax genna monon*) ; à quoi Aristote objecte qu'*au contraire, il est manifeste que d'une seule matière on ne tire qu'une seule table, tandis que l'artiste, qui applique la forme, fabrique, tout en étant un, plusieurs tables* (*phainetai d'ek mias hulês mia trapeza, ho de to eidos epipherôn eis ôn pollas poiei*). Où il semble que, à la différence de Platon, Aristote ait en tête l'unicité de la formation artisanale ou naturelle et non l'unicité de la formation absolument originelle, au départ du processus diversificateur naturel ou artisanal ; à moins d'admettre que la *multiplicité de choses* s'entende, d'un point de vue strictement temporel, comme étant la façon qu'a un même être produit de s'altérer, sous diverses formes successives. Il reste que, dans les deux cas, les arguments avancés par Aristote ne sont pas à propos.

* Outre le témoignage d'Aristote, selon lequel Platon n'admettait d'*eidê* que des *êtres naturels* (*phusei*) (*Métaphysique* Λ3 1070a18-21 – cf. A9 991b6-9 et M5 1080a4-6), et celui de Proclus, censé nous rapporter la définition de l'*idea* par Xénocrate, en nous précisant, au passage, qu'elle était conforme à l'enseignement de Platon : *la cause qui sert de modèle aux objets dont la constitution est inscrite de toute éternité dans la nature* (*aitian paradeigmatikên tôn kata phusin aei sunestôtôn*) (*Commentaire sur le Parménide* V 136) – sous réserve qu'une *tekhnê* au service de l'homme et de l'univers en son entier n'atteste pas qu'elle est constitutive de la *phusis*.

** Un pied de chaise en bois, détaché du reste de la chaise, n'est plus qu'un morceau de bois, laissant la chaise au départ de son irréalisation, et un pied de la Chaise en soi, à supposer qu'il puisse être détaché – ce qui n'est pas le cas – serait alors un pseudo-être, c'est-à-dire un être ramené, déchu, transmuté, au rang de chose indéterminée, voire de matériau.

*** Encore que cette ubiquité de ce que, en l'occurrence, il convient de nommer l'élément est discutable : le barreau de la chaise n'a pas la même forme que celui de la fenêtre ; il conviendrait donc même, dans l'absolu, de les nommer différemment, voire, du reste, de ne pas les nommer du tout, dans la mesure où seul l'être en soi est nommable et non ce qui est rétrospectivement jugé faussement être l'un de ses éléments. Quant aux Formes spécifiques, subsumées sous une Forme générale, par exemple celles du Siège : la Chaise, le Fauteuil, le Banc, etc., ou celles de l'Animal : le Chevreuil, l'Eléphant, le Renard, etc., qui toutes ont ou sont censées avoir des éléments communs, par exemple, des barreaux, pour les uns, des yeux, pour les autres, outre que ces éléments ont aussi individuellement une forme spécifique (propre à l'espèce), ils demeurent individuellement intrinsèques à une manifestation spécifique (Chaise, Chevreuil, etc.), manifestation, à vrai dire, plutôt indépendante de ce dont elle est paradoxalement censée être d'abord la manifestation – à savoir le genre (Siège, Animal) – et, pour cause, puisque ce dernier demeure sans individualité, et n'est donc pas présent autrement qu'au travers d'une spécification et d'une diversification constitutives. Rencontrera-t-on jamais l'Animal en soi ? Ou, en empruntant les termes du *Sophiste*, ne dira-t-on pas plutôt de lui qu'il est l'être total (*pantelôs on*), relativement à la pluralité (celle des espèces animales) qu'il totalise (cf. note 315) – Voir une nuance dans l'examen de cette question, en note 275.

[284] cf. *Le Sophiste* 265e.

toujours existe, et non pas de ce qui, à un moment donné, commence ou finit d'être quelque chose (*tou aei ontos gnôseôs alla ou tou pote ti gignomenou kai apollumenou*) [285]. Ainsi, par exemple, en construisant la maison, l'architecte tend à se détourner de la connaissance des *mathêmata* proprement dite – laquelle est censée disposer à celle de l'*eidos*, l'être parfait, dont elle est censée être le moyen d'approche – pour ne considérer que ce qui commence et finit, du fait de son intelligence et de ses mains – de même, d'ailleurs, que ce commencement et cette fin peuvent avoir lieu à la lumière de ces derniers plutôt qu'au moyen d'eux, dans la mesure où, par exemple, en construisant un calendrier, l'homme se donne le moyen de vérifier le cycle des saisons et non, bien entendu, celui de les produire.

b – *Khôra* et *topos* :

Par déduction, il semble possible d'approcher la conception qu'avait Platon du *lieu* (*topos*) et la raison pour laquelle, selon lui, les *eidê* sont censés être uniquement dans un lieu et non à une place (*khôra*) (ou réceptacle – *hupodokhê* – ou siège – *hedra*) [286]. Où qu'il soit et tant qu'il demeure lui-même, un être est dans un lieu, a toujours (son) lieu [287] ; mais que le *lieu* devienne ce qui est condition d'existence et de consistance de l'être – autrement dit, en quelque sorte, le lieu préoccupant plus encore qu'occupé (*lieu pré-occupant* : d'une part, au sens mathématique ou physique de lieu premier occupant de lui-même et subsistant donc, une fois disparu ce qui l'occupe secondairement – notamment les figures – et, d'autre part, au sens psychique ou moral de lieu où il s'agit soit de rester, soit de parvenir, soit encore qu'il s'agit d'éviter) – alors l'être, s'il est bien encore dans un lieu (s'il a bien encore lieu), tant qu'il demeure lui-même, se trouve cependant être principalement à une place, et, en conséquence, doit, avant tout, se soucier de sa place, doit (se) trouver ou (se) tenir (à) la place qui lui est la plus favorable, autrement dit la moins cause d'altération (notamment corruption) possible (Cette place pouvant, d'ailleurs, n'être que partielle, au sens où l'être ne la maintiendrait que relativement à certains autres êtres et non relativement à d'autres encore, comme, par exemple, le bateau ancré, au milieu d'un fleuve, qui demeure au même point relativement aux berges et à ce qui s'y trouve immobile, et non relativement à l'eau et ce qu'elle transporte et à ce qui, sur les berges, se trouve mobile) [288]. C'est pourquoi, en *Timée* 52a, il est question de l'être sensible comme étant *ce qui vient à l'être en un lieu quelconque pour en disparaître ensuite* (*gignomenon te en tini topôi kai palin ekeithen apollumenon*) (le texte laissant néanmoins dans l'incertitude, quant à savoir s'il s'agit d'une disparition par simple déplacement ou par annihilation, voire par transformation), et, en 52b, comme étant *ce qui se trouve en un lieu et occupe une place* (*on en topoi kai katekhon khôran*), sauf à n'être *absolument rien* (*mêden parapan*). En somme, la place menace le lieu,

[285] *La République* 527b.

[286] cf. *La République* 517b.

[287] cf. note 255 A.

[288] cf. note 255 B. Pour la citation suivante, cf. note 255 C.

dans la mesure où elle menace *l'être* (*to on*) [289]. La place est à la fois déterminée et déterminante – même, à vrai dire, si elle est considérée, dans l'absolu, comme étant le « tout » absolument inoccupé (l'espace absolu), puisqu'elle est alors déterminée comme étant à même d'être occupée – de recevoir – et, à la suite, de déterminer quoi que ce soit à être ailleurs (i.e. à se déplacer), en elle – alors que le lieu se trouve inévitablement assurer (envelopper et asseoir) la détermination de l'être, en la laissant intacte, autrement dit en laissant l'être tel qu'en lui-même. Cette différence est bien exprimée en *Lois* 704c, où le lieu apparaît comme étant le propre d'un être déterminé (en l'occurrence, une population), être dont la disparition (tout au moins relative... à une place) entraîne la dévaluation dudit lieu en simple place, à savoir en place vide. A propos de l'emplacement envisagé pour la nouvelle cité, Clinias annonce qu'*il y a eu, dans le lieu, une émigration* (*tis exoikêsis en tôi topôi*) *qui, durant un temps indéterminé, a laissé la place (le territoire ou pays) déserte* (*tên khôran tautên erêmon apeirgastai*).

Dans le cas où elle est interaction qui n'a d'autre finalité qu'elle-même, l'interdépendance des êtres se fait une place à elle-même, plutôt qu'elle n'en fait à l'être : elle se fait *place* (*Tout fait place et rien ne se maintient – panta khôrei kai ouden menei* – affirme Héraclite, cité en *Cratyle* 402a). Ce faisant, elle ne laisse place, tout au plus, qu'à des êtres en état d'inachèvement et d'empiètement perpétuels, qui plus est, à des ombres (*skiai*), des simulacres (*eidôla*), des images (*eikones*) : *une image, en effet, du moment que ne lui appartient pas cela même dont elle est l'image* (i.e. l'être réel) (*epeiper oud'auto touto eph'ôi gegonen eautês estin*), *et qu'elle est le fantôme toujours fugitif de quelque chose d'autre* (*heterou de tinos aei pheretai phantasma*), *ne peut, pour ses raisons, que venir à l'être en quelque chose d'autre* (sous-entendu qu'elle-même, autrement dit que le réel qu'elle n'est justement pas, autrement dit encore en quelque chose d'autre qu'un lieu réel auquel elle n'a pas droit, n'ayant pas elle-même droit d'être réellement) *et acquérir ainsi une existence quelconque* (*dia tauta en heterôi prosêkei tini gignesthai, ousias hamôsgepôs antekhomenên*), *sous peine de n'être rien du tout* (*ê mêden to parapan autên einai*) [290]. Selon Aristote, Platon aurait confondu – outre le *topos*, le vide (*kenon*) et la matière (*hulê*) [291] – le *topos*, la *khôra* et la matière [292]. De tels jugements ne peuvent se comprendre et s'admettre que dans la mesure où, la forme, et donc l'être lui-même, venant à disparaître, sous l'effet de la contrainte (*anagkê* – nécessité), inhérente à la *khôra* (en tant que celle-ci est occupée, avant tout, par les éléments), ce sont alors le lieu de l'être aussi bien que sa place qui viennent à disparaître, phénomène faisant ressortir, du même coup, l'identité occasionnelle de la

[289] C'est le déplacement – au sens péjoratif, que l'on trouve dans des expressions comme *geste déplacé*, *pièce d'engrenage déplacée* ou *population déplacée* – qui atteste la place, en ce qu'elle tend à se substituer à l'être et au lieu. A l'opposé, le mouvement qui ne nuit ni à l'être ni au lieu leur demeure constitutif.

[290] *Timée* 52c.

[291] cf. *Physique* IV 7 214a13-15.

[292] cf. ibid. IV 2 209b11-17 – cf. note 255 D – Outre qu'il aurait confondu la dyade Grand-Petit – i.e. la dyade indéfinie – le *non être* (*mê on*) et la matière – cf. *Physique* I 9 191b35-192a12. En quoi, cette fois, Aristote ne commet, selon nous, aucune inexactitude.

place et du lieu (et, par contraste, le fait qu'il n'y a de lieu ou de place véritables, i.e. parfaits, pour le corps, que le vide). Aussi, il n'y a rien d'étonnant à ce que, quelques lignes plus loin, Aristote prouve que c'est lui-même qui, en lieu et place de Platon, confond les deux, en se demandant pourquoi, chez ce dernier, *les Formes et les nombres ne sont pas dans un lieu* (*topos*), *puisque le lieu est le participant* (*methektikon* – le pouvant avoir part ou l'ayant part), *que le participant soit le grand et le petit ou la matière* (*hulê*), *comme il est écrit dans « Timée »* [293]. Outre que Platon considère que l'*eidos* a son lieu, on admettra que, selon lui, le nombre l'a aussi immanquablement, dans la mesure où il est quelque chose de complet (parfait) et permanent (immuable), situé quasiment entre l'*eidos* et la *khôra*, à savoir aux confins de la seconde, relativement à laquelle il est principe de multiplication (distinction) et, du même coup, de localisation (position), et encore de division et de composition, autrement dit principe de soumission de l'indéterminé à une certaine détermination. Demeurant donc dans le champ de la *khôra* – qui est sa raison d'être primordiale – c'est-à-dire dans une sorte de prolongement (ou région) intelligible de celle-ci (prolongement qui est, en soi, condition même et domaine même de toute intelligibilité), l'objet mathématique trouve indifféremment sa place et son lieu : il est encore dans la place, mais de manière privilégiée, exceptionnelle, c'est-à-dire en demeurant toujours tel qu'en lui-même, autrement dit en ayant toujours lieu – étant, au passage, démentie la remarque d'Aristote selon laquelle *il est absurde de considérer le lieu comme coexistant aux objets mathématiques (...) [lesquels] ne sont nulle part* (*atopon de kai to topon hama tois mathêmatikois poiêsai (...) ta de mathêmatika ou pou (estai)*) [294].

A la suite des considérations faites par Aristote, en *Physique* IV 3-4, les scolastiques distingueront le *lieu intrinsèque* ou *interne* (*locus intrinsecus* ou *internus*) et le *lieu extrinsèque* ou *externe* (*locus extrinsecus* ou *externus*) [295]. Dans le premier cas, il s'agit de l'espace occupé, constitutif de l'être qui s'y trouve indifféremment de se trouver en lui-même (autrement dit indifféremment du fait que ses parties se trouvent en lui-même) (conception du lieu que mentionne, d'ailleurs, Aristote : *être en soi, c'est le lieu, et il en est de même pour la partie – topos to en autôi [estin], kai tou merous ho autos* – mais pour la rejeter, au motif que l'être naturel est censé demeurer en un lieu, sous l'effet d'une cause qui lui est étrangère – ainsi, par exemple, c'est *sa pesanteur et le maintien du pesant au centre – hoti baros ekhei, to de baru menei epi tou mesou* – [296] qui est censé faire que la terre se

[293] ibid. 209b33 – cf. note 5.

[294] *Métaphysique* N5 1092a17-20 – cf. ibid. K1 1059b9-14.

[295] cf. Francesco de Toledo, *Commentaria una cum quaestionibus in octo libros de physica auscultatione* IV 5, tex. 49, q. 8.

[296] ibid. III 5 205b23 et 15-16 – cf. b1-23. Où l'on remarque, au passage, une nouvelle fois, qu'Aristote a beaucoup de mal à distinguer *topos* et *khôra* ; ce qui, paradoxalement, l'empêche de considérer qu'ils peuvent coïncider. Au demeurant, cette conception du lieu qu'il vise est une conception que Sextus Empiricus trouve commune à beaucoup : *Les anciens, organisant la totalité des êtres, ont supposé que le lieu est principe originel de tout* (*hoi te palaioi kai ta hola diakosmêsantes arkhên tôn pantôn hupethento topon*). *Hésiode, partant de là, proclama : « Donc avant tout fut Chaos ; puis Terre aux larges flancs, assise sûre, à jamais offerte à tous les êtres », appelant Chaos le lieu, emplacement de la totalité des êtres* (*panteuthen hormêtheis ho Hêsiodos anephônêsen êtoi men prôtista khaos genet', autar epeita gai' eurusternos, pantôn hedos asphales aiei, khaos legôn ton khôrêtikon tôn holôn topon*). *Car*

tient, en repos, là où elle est ; ce rejet pouvant, d'ailleurs, être l'indice du fait qu'il s'agirait bien de la conception du lieu propre, outre à Anaxagore – dont le texte vise à établir que la causalité extrinsèque vaut tout autant pour son lieu de l'*infini – apeiron* – autrement dit du *panta homou* – à Platon). Dans le second cas, il s'agit de la surface immobile (par nature, sans épaisseur) environnant (*periekhon* – enveloppant) l'être et le séparant d'un autre, ce lieu pouvant être abandonné par l'être, sans, pour autant, disparaître, à l'instant d'être inévitablement aussitôt occupé par un autre être (fût-ce par l'un des quatre éléments) – ainsi, *la limite immobile immédiate de l'enveloppe, tel est le lieu* (*to tou periekhontos peras akinêton prôton, tout'estin ho topos*) [297]. Pour Platon comme pour Aristote, le lieu a toujours une limite (*peras*) et est toujours occupé (toujours lieu de quelque chose) (à la différence d'Anaxagore, pour qui l'infini – *to apeiron* – autrement dit l'illimité, a son lieu, à savoir lui-même). Or, si Aristote pense qu'il est toujours occupé par un être dont il est la limite externe (le lieu dit intérieur pouvant, d'ailleurs, être considéré comme constitué de lieux externes, dont chacun enveloppe une partie), Platon n'admet pas de distinction réelle entre limite (forme) de l'être et limite du lieu (de

---

sans le substrat <du lieu>, ni la terre, ni l'eau, ni les autres éléments, ni l'univers dans sa totalité, ne pourraient se constituer (*mê hupokeimenou gar toutou oute gê oute hudôr oute ta loipa tôn stoikheiôn, oukh' ho sumpas kosmos edunato sustênai*) (*Contre les physiciens* II 11). Considérant cette doctrine, Philon d'Alexandrie l'attribue abusivement à Aristote, sans doute en forçant l'interprétation de *Physique* IV 1 208b27-209a2, où l'auteur ne fait jamais qu'avancer l'hypothèse qu'Hésiode aurait vu juste (cf. *De l'éternité du monde* 18). Pour ce qui est de l'expression *les anciens* (*hoi palaioi*) qu'utilise Sextus, il faut sans doute lui donner une extension maximale, à savoir l'entendre comme désignant, à la fois, *tous* ceux qu'Aristote nomme les *physiciens* (tel Anaxagore) et *tous* ceux qu'il nomme les *théologiens* (tel Hésiode) (*théologiens*, c'est-à-dire, en l'occurrence, et dans l'esprit d'Aristote, comme le précise J. Tricot, *ceux qui ont traité la science sous la forme du mythe, par opposition aux physiologues ou physiciens – Métaphysique*, p. 29, note 5 – du moins, *les premiers à avoir « théologisé » (traité des dieux) – prôtous theologêsantas – Métaphysique* A3 983b29 – cf. B3 1000a9 et Λ6 1071b26-28 et Λ10 1075b26-27 – et dont, du reste, certains ont pu le faire simultanément, en philosophes – cf. N4 1091a34-1091b15 – la théologie demeurant, d'ailleurs, pour Aristote, une science véritable et même *la science la plus haute – hê timiôtatê –* ou *beltistê – epistêmê –* cf. K7 1064b2 et E1 1026a19 ; terme de *théologiens* pour désigner les mythologues, auquel Platon préfère habilement, d'emblée, celui de *poètes – poiêtai –* cf. *La République* 378e-379a et *Théétète* 180c-d). Des *anciens* qui, cette fois, ont été les tenants de la *fabrication* (*poiêsis*) du monde (fabrication nécessairement relative à un substrat préexistant – à la fois, réceptacle et matière – et qui, de fait, se trouve, outre être en son lieu même, autrement dit être en lui-même, être le lieu de la fabrication), Alexandre d'Aphrodise nous donne la liste suivante : *Orphée, Hésiode et la plupart des théologiens, chez qui est née cette opinion, et après eux, Platon* (*Orpheus te gar kai Hêsiodos kai hoi pleistoi tôn theologôn epi tautês egenonto tês doxês kai meta toutous Platôn*) (in Jean Philopon, *Sur l'éternité du monde* VI 212 20-22). Or la liste omet étonnamment de mentionner ceux qu'il aurait été pourtant tout aussi pertinent de citer, en les nommant *la plupart des physiciens* – tels Empédocle, Démocrite et Anaxagore (malgré l'avis vraisemblablement erroné et, d'ailleurs, hésitant, de Simplicius, pour qui ce dernier n'aurait fait que *poser l'hypothèse du commencement de la formation du monde, dans l'intention de proposer un ordre didactique – taxeôs heneka didaskalikês arkhên tês kosmopoiias hupothemenos – Commentaire sur la Physique* 1121 25-26) – omission qui, dans l'esprit d'Alexandre, vise sans doute à mettre en valeur – à l'aune du critère de la science – l'opinion, somme toute bien isolée, de son auteur préféré, Aristote.

[297] ibid. IV 4 212a20.

l'être) ; en outre, pour lui, si l'on peut dire, le lieu n'occupe pas tout, il est contenu dans ce qui n'est pas lieu : l'*apeiron* ou *khôra* (ou encore dyade indéfinie), qui, n'ayant aucune détermination, quant à la grandeur (aucune limite) aussi bien que quant à la qualité (aucune forme ou apparence), n'a pas (de) lieu, ni n'est un lieu, mais contient le lieu, pour peu que celui-ci – autrement dit l'être – se trouve y exister ou y subsister [298]. L'*apeiron* est place, toute la place et rien que la place, c'est-à-dire le vide – ce que n'admet pas Aristote, pour qui l'indéterminé absolu (ou *matière première*) n'existe pas plus en soi – i.e. séparé – que relativement à autre chose, et pas plus en acte qu'en puissance, ne pouvant, tout au plus, être tenu pour être en puissance, qu'intrinsèquement à l'opération purement logique consistant à supprimer tous les attributs de la substance, pour laisser celle-ci comme étant indistincte de lui [299], et, du reste, Aristote, pour qui, *l'intervalle, quel qu'il soit, du lieu* (*to metaxu tou topou to tukhon*) *est un corps, et non une extension corporelle* (*diastêma sômatos* – autrement dit une étendue attribuée à un corps, dont elle demeure séparable pour recevoir tel ou tel autre corps – ce que *veut être le vide – to kenon (...) bouletai einai –* [300] ajoutons, quoique d'un point de vue non aristotélicien : quitte à ce qu'une seule extrémité de l'intervalle – et donc pseudo-intervalle – n'existe, en tant qu'il s'agirait de la limite de l'univers, à partir de laquelle s'étendrait l'absence d'univers), *le lieu (étant) bien aussi quelque part* (*estin ho topos kai pou*), *mais non comme dans un lieu* (*hôs en topô*), *mais comme la limite est dans le limité* (*hôs to peras en tô peperasmenô*) [301] ; en effet, en dernier lieu, le lieu d'un corps n'est pas *un corps qu'il a hors de lui et qui l'enveloppe* (*ektos sôma periekhon auto*) [302], car *le tout n'est pas quelque part* (*to pan ou pou*) *(...) et il n'y a rien en dehors du tout* (*ouden estin exo tou pantos*) *et, par suite, tout est dans le ciel* (*en tô ouranô panta*), *car le ciel est tout* (*ho ouranos to pan isôs*). *Or, le lieu ce n'est pas le ciel* (*esti d'ho topos oukh ho ouranos*), *c'est l'extrémité du ciel qui est en contact avec le corps mobile comme limite immobile* (*tou ouranou ti to eskhaton kai hêptomenon tou kinêtou sômatos peras hêremoun*) [303]. En quoi, paradoxalement, Aristote tend à justifier, comme à son insu, la conception du lieu (réel) de Platon : tout être, étant réellement, est quelque part, à savoir en lui-même...

---

[298] cf. note 255 A.

[299] cf. *Métaphysique* Z3 et Θ6 1048b9-17.

[300] *Physique* IV 7 214a20.

[301] ibid. IV 5 212b26-28 – cf. III 5 206a1-2. Formule qui lui permet notamment de paraître justifier que la sphère des fixes, qui est censée n'être nulle part, puisque enveloppée par aucune autre sphère, est cependant, au travers de son enveloppe intrinsèque (c'est-à-dire de sa surface), limite qui se trouve dans le limité... autrement dit, si on interprète bien sa pensée (malgré que le *hôs* soit probablement utilisé pour masquer sa confusion), lieu qui se trouve dans le localisé (mais certainement pas comme l'entendait Platon, au demeurant, d'une façon beaucoup plus vraisemblable).

[302] cf. ibid. 212a31-32.

[303] ibid. 212b14-20. Bien que se mouvant sur elle-même, d'un mouvement régulier, la sphère des fixes est dite immobile (*hêremoun – en repos*), dans la mesure où elle constitue le repère ultime, relativement auquel les sphères inférieures – et notamment la première d'entre elles – sont seules à se mouvoir manifestement.

sauf, précisément, à n'être pas réellement... en étant (image – *eikôn*), dans la *khôra*. Au demeurant, si le lieu véritable, absolu – et donc unique – est l'univers, où se trouve le reste (à savoir, aussi bien, paradoxalement, l'univers lui-même que, par conséquent, chacune de ses parties, qui, du reste, est censée elle-même former un tout)... reste qui, paradoxalement, ne peut qu'être constitutif de *l'univers* (*to pan*, *to holon*), le processus d'englobement, autrement dit de localisation, ayant ainsi tout lieu de se prolonger, à l'infini, attestant qu'il y a, pour le lieu, une *place*, et non un lieu – lequel, en définitive, n'a pas lieu ? Aristote aurait sans doute répondu, en dérogeant quelque peu à son raisonnement initial (puisque toujours sans pouvoir situer l'univers), que chaque partie se trouve dans sa propre limite externe immobile, mais, ce faisant, tout en donnant définitivement raison aux objections qu'avait formulées, à l'encontre de sa théorie, Théophraste, dans sa *Physique* [304], sous la forme d'une suite de propositions déductives : *Le corps sera dans une surface* (*hoti to sôma estai en epiphaneia*) (la sphère des fixes, et donc l'univers en son entier, n'aura pas d'autre lieu qu'une surface qui manque d'être celle d'un corps – autrement dit pas d'autre lieu qu'une surface séparée, ce qui est impossible – absence de corps pourtant censé contenir physiquement l'univers) *; le lieu sera en mouvement* (*hoti kinoumenos estai ho topos*) (la surface, ne pouvant être séparée de ce dont elle est surface, et, en l'occurrence – i.e. par suite de la proposition précédente – ne pouvant plus qu'être surface de la sphère des fixes, elle aura le mouvement de celle-ci ; sans compter que, indépendamment même de cela, la limite extrinsèque ne pourra pas être immobile, étant bien obligée d'accompagner ce dont elle est lieu, par exemple, telle partie de la superficie du corps qui s'y trouve, à moins d'affirmer absurdement que cette partie change de lieu, en un même lieu, lequel, à aucun moment, ne parvient à être lieu de quoi que ce soit) *; tout corps ne sera pas en un lieu (car la sphère des fixes ne sera pas en un lieu)* (*hoti ou pan sôma en topôi (oude gar hê aplanês)*) (la surface ne sera pas plus lieu du tout que de la partie, ou encore, le tout n'étant nulle part, la partie n'aura pas plus où se trouver) *; si les sphères sont rassemblées* (i.e. concentriques), *le ciel tout entier ne sera pas en un lieu* (*hoti ean sunakhthôsin hai sphairai, kai holos ho ouranos ouk estai en topôi*) (l'absence de lieu pour la sphère des fixes est absence de lieu pour la totalité du ciel – proposition qui précise la précédente, à moins qu'elle ne la complète, en présupposant que les sphères n'ont rien de corporel) *; même si les choses qui sont en un lieu ne se déplacent pas, elles ne seront plus dans le même lieu, si ce qui les enveloppe leur est supprimé* (*hoti ta en topôi onta mêden auta metakinêthenta, ean aphairethêi ta periekhonta auta, ouketi estai en topôi*) (la limite qu'est le lieu, si elle doit être extrinsèque – hormis pour la sphère des fixes – ne pourra qu'être la surface d'un corps contigu, lequel, s'il doit s'en aller et, par la même occasion, être remplacé, délocalisera, du même coup, le corps qu'il enveloppait).

L'objet mathématique a ceci de paradoxal qu'il est connaturel à la *khôra*, tout en lui demeurant antinomique : il oppose à la continuité illimitée (le continuum) de celle-ci sa propre limite (intrinsèque), à savoir la discontinuité même, laquelle est inconcevable, indépendamment de la continuité, et, du reste, est censée s'intensifier, jusqu'au maximum de discrétion (*diôrismenon* – détermination), sous l'espèce du nombre [305]. Qu'il

[304] in Simplicius, *Commentaire sur la Physique* (*Corollaire sur le lieu*) 604 7-11.

[305] cf. note 276.

soit quasiment intermédiaire entre l'*eidos* et la *khôra*, en se tenant, comme de justesse, dans la seconde, est rendu possible par le fait que l'âme du monde enveloppe (excède) la limite (i.e. le lieu) du corps du monde, lequel rassemble en lui tout le sensible [306]. Il convient donc de distinguer le domaine à la fois du principe et de l'application concrète (copie sensible) de l'objet mathématique, qu'est la *khôra* qu'on nommera sensible, et le domaine de sa présence réelle (voire de son application abstraite), qu'est la *khôra* qu'on nommera intelligible, laquelle n'est autre que le domaine propre de l'intellect, interne à celui-ci [307]. L'âme du monde outrepasse le monde, dans sa tension vers l'*eidos* et, du même coup, dans sa disposition à contenir l'objet mathématique [308]. Le ciel est image de l'objet mathématique [309], lequel se tient donc au-delà du ciel, en un au-delà moins lointain – si l'on peut ainsi parler – que celui des *eidê*, voire contigu au ciel. En excédant le monde, l'âme continue d'enclore totalement et uniquement la *khôra*, *khôra*, en l'occurrence, établie (rendue) intelligible, de façon inhérente à cet excès [310], l'intelligible n'étant pas, chez Platon, le simple invisible, dans la mesure où celui-ci peut s'assimiler au réel élémentaire corpusculaire – les particules infinitésimales – mais bien le principe d'agencement et de détermination (information), soit du sensible, soit d'une connaissance toujours plus haute (i.e. censément plus eidétique), au gré de la dialectique – ce principe étant censé transcender tout l'univers engendré.

Toutes ces considérations semblent, d'ailleurs, corroborrées – néanmoins à deux réserves près – par l'affirmation suivante d'Aristote, de prime abord énigmatique : *Pour Platon, en dehors du ciel, il n'y a aucun corps, pas même les Formes, pour cette raison qu'elles ne sont nulle part* (*Platôn de exô [tou ouranou] men ouden einai sôma, oude tas ideas, dia to mêde pou einai autas*) *; quant à l'infini, il est dans les choses sensibles et dans les Formes* (*to mentoi apeiron kai en tois aisthêtois kai en ekeinais einai*) [311]. Cette affirmation repose sur le

[306] cf. note 255 E.

[307] cf. note 255 F.

[308] cf. *Phèdre* 246d-247e.

[309] cf. *La République* 528a-530c.

[310] cf. note 255 G.

[311] *Physique* III 4 203a8-10. On rapprochera la première partie de la citation de *Métaphysique* K1 1059b2 – et, du reste, eu égard à la notion de *premier moteur* chez Aristote, de *Traité du ciel* I 9 279a11-29 – et la seconde, de *Métaphysique* A6 988a10-13 ; et l'ensemble, de *De l'âme* III 4 429a27-29 : *On doit approuver ceux qui ont soutenu que l'âme est le lieu des Formes* (*eu dê hoi legontes tên psukhên einai topon eidôn*), *sous la réserve toutefois qu'il ne s'agit pas de l'âme entière, mais de l'âme intellectuelle, ni des Formes en acte, mais des Formes en puissance* (*plên hoti oute holê all'ê noêtikê, oute entelekheia alla dunamei ta eidê*). Considération qui peut chercher à viser Platon et qui repose sur la notion aristotélicienne de l'intellect *qui n'a pas d'autre nature propre que d'être en puissance* (*phusin mêdemian all'ê tautên, hoti dunatos*) (ibid. l. 21-22) – sans quoi sa forme viendrait altérer celle qu'il prétendrait saisir, lui faire obstacle et l'empêcher de se réaliser – et qui ne s'actualise qu'indifféremment du *noêma*, qui est censé être la Forme. Citation qui offre l'avantage de rendre cohérente celle d'où nous partons, dans la mesure où l'âme n'y serait dite lieu qu'au second

présupposé (courant chez les commentateurs) selon lequel Platon n'aurait pas considéré – ce qu'il a pourtant fait, dans ses écrits mêmes, quoique sans s'y attarder – que l'âme du monde s'étend plus loin que le ciel, limite intrinsèque du monde ; présupposé erroné à partir duquel, il est possible de déduire que, en dehors de ce dernier, il ne peut même pas y avoir de corps intelligibles. Quant aux Formes, il n'est pas faux, du point de vue même de Platon, de les considérer comme n'ayant pas de place, à savoir pas même en l'âme du monde. Elles demeurent insituables, notamment conformément à l'intellection, laquelle s'effectue toujours dans et selon la *khôra*, sans pouvoir s'en extraire, c'est-à-dire sans pouvoir atteindre quoi que ce soit, à l'extérieur d'elle (elle qui s'étend plus loin que les limites du monde). C'est ainsi qu'elles demeurent inconnues, l'intellection ne saisissant, en leurs lieu et place, qu'un intelligible contenant immanquablement de l'indéterminé (*apeiron*), du fait de la non exhaustivité propre à tout concept, mais aussi du fait que le concept ne peut se manifester – i.e. être visualisé (*ommatôn*) – que sous une forme particulière, du même genre que celle offerte par la sensation, tellement elle en est tributaire [312] (ce qui explique sans doute le reproche fait par Aristote aux platoniciens, dans le cadre de l'hypothèse de l'existence des Formes, de l'absence d'une troisième forme intermédiaire entre la Forme proprement dite et la forme sensible, à l'instar de l'objet mathématique censé être intermédiaire entre sa Forme et l'objet mathématique immanent à l'être sensible [313]). Cette interprétation de la présence de l'*apeiron* dans la Forme, mentionnée dans le passage de la *Physique*, vaut, même si on admet qu'Aristote fasse référence à la conception développée dans *Le Sophiste*, où l'indéterminé est censé trouver sa place parmi les *eidê*, au travers du genre de l'Autre, alors même que, justement, il ne s'agit que d'une conception – en soi hypothétique – de l'eidétique, ce dont témoigne sa propre indétermination, à savoir l'ignorance des *eidê* qui la sous-tend, ignorance que, réciproquement, elle sous-tend elle-même ; substitution du *noêma* à l'*eidos* que ne mentionne pas Aristote, lui dont on comprend que, du même coup, il déforme la pensée de Platon, en réduisant (identifiant) implicitement le second au premier, au gré de sa propre doctrine, qui établit que l'*eidos* est inclus dans le monde sensible et intelligible, autrement dit présent dans la *khôra* – ce qui, ipso facto, fait partiellement de lui le lieu de l'indéterminé (i.e. une réalité en laquelle il y a place, une réalité dont la place est partie prenante, en tant que moyen de la manifestation progressive de cette même réalité – aucun concept n'étant, du reste, plein et entier, plus encore qu'il n'est achevé, à savoir terminé ou arrêté – étant toujours arrêté, du fait des circonstances, et notamment du fait de la nécessité inhérente à la pensée elle-même, laquelle, de fait, a toujours lieu, au moyen de pensées antérieures arrêtées ; et ce, eu égard à ce dont il est censé être concept, sans compter que, même censément plein et entier, il n'est jamais qu'un résumé ou une sélection des propriétés essentielles de la chose et non son équivalent pur et simple) ; en quoi, Aristote ne remarque pas ou feint de ne pas remarquer qu'il n'y a aucune inconséquence, chez Platon, pour qui l'*eidos* demeure bien

---

degré, autrement dit faute de mieux, le lieu proprement dit ne pouvant, dans l'esprit d'Aristote, qu'être corporel.

[312] cf. Aristote, *De la mémoire et de la réminiscence* 450a1-8, cité au début de I 1 D.

[313] cf. *Métaphysique* K1 1059b3-8.

nulle part (si ce n'est en lui-même), à l'instant même où seule se tient quelque part sa prétendue représentation (copie), qu'elle soit intelligible ou sensible.

C – Intermédiarité et immanence de l'objet mathématique :

Si rien ne laisse présupposer que l'ensemble des *eidê* relève d'un arrangement (*diakosmêsis*), d'une structure (*ruthmos*), dont les objets mathématiques constitueraient le principe immanent, voire transcendant, comment convient-il alors de comprendre les cinq *genres majeurs* (*megista genê*) mentionnés dans *Le Sophiste* – l'Etre, le Même, l'Autre, le Mouvement et le Repos – genres supposés communiquer entre eux et avec l'ensemble de la réalité eidétique et établir la communauté des *eidê* et l'individualité de chacun d'eux – alors même qu'ils semblent bien impliquer un certain ordre mathématique de ce à quoi ils sont inhérents [314] ? Doit-on les comprendre comme étant rétroactivement les doubles des objets mathématiques, ou plus exactement comme étant leurs archétypes, dans la mesure où ils assureraient le lien constitutif entre l'Un en soi – potentiellement limitant : soit totalisant, soit discriminant – et une totalité d'unités différenciées, à savoir ni plus ni moins que l'existence et l'essence du monde des *eidê* (ce que confirmerait, du reste, leur assimilation aux cinq genres du *Philèbe*, telle que nous l'avons envisagée en note 100 d*) – compréhension qui donnerait lieu à la série analogique (et, du reste, anachronique) suivante : Etre : unité [315] ; Même : x ; Autre : y ($<=> y \neq x$ – quoiqu'une

[314] cf. *Parménide* 129c-e.

[315] Contrairement à ce que l'on trouve affirmé, chez certains commentateurs, en *Sophiste* 247d-251a, l'Etre (*to on*) n'est pas défini comme *puissance* (*dunamis*) (sous-entendu *d'agir ou de pâtir* – le mot *dunamis* désignant, chez Platon, à la fois, une activité – *ergon* – et un état – *pathos*) ; une telle définition ne revenant explicitement qu'aux *êtres* (*ta onta* – 247e), c'est-à-dire aux *eidê* – hormis, précisément, celui de l'Etre (cf. infra) ; mais il est plutôt défini, si on résume l'ensemble du texte, comme *actualité (présence) du mouvement et du repos, du même et de l'autre*, autrement dit comme *actualité d'êtres mus ou en repos, individuellement identiques à eux-mêmes et différents des autres* et dont la puissance propre (i.e. la relativité propre) n'entame en rien la complétude (perfection) de l'Etre lui-même, mais, au contraire, le place dans la situation d'être *l'être total* (*to pantelôs on* – le totalement ou absolument être – 245b et 248e-249a sq.). Lorsque nous donnons comme analogue mathématique de l'Etre, l'unité, nous pourrions aussi bien donner l'équation, autrement dit préciser qu'il s'agit de l'unité de l'équation (l'unité équationnelle), laquelle équation renferme variables et opérateurs, tout en ne cessant pas d'être le contenu d'une unique valeur, qui plus est, en l'occurrence, ici, d'une valeur absolue, dans la mesure où celle-ci ne peut être que mesure d'elle-même, elle au gré de laquelle toutes identités et altérités, autrement dit toutes variables et opérations et toutes grandeurs à assigner aux variables, ont lieu. En fait, il semble que, dans *Le Sophiste*, Platon se soit essayé, entre autres – si ce n'est, notamment – à définir l'Etre comme nature (*phusis*), notamment prise sous son aspect d'unité (commune au *discours*, qui *tire son origine de la liaison des Formes entre elles – tên allêlôn tôn eidôn sumplokên ho logos gegonen* – 259e), de permanence et de changement (a), ce qui l'a conduit à y inclure la *puissance* comme propriété essentielle de l'être soumis à une juste différenciation (l'Etre ne pouvant s'actualiser – autrement dit, se manifester – en une multiplicité de déterminations identiques, sauf à le faire de façon superflue, autrement dit non essentielle) et à un devenir régulier (quitte à ce que ces deux sortes de détermination – simultanée ou successive – et, avec elles, celle de l'altérité, puissent lui être extrinsèques, comme lorsque tel être est devenu petit, sans avoir diminué, mais simplement parce

qu'un autre a grandi, relativement auquel il est désormais petit – cf. *Théétète* 155b-c) ; du même coup, l'*eidos* se trouve être propriété de l'*eidos*, sans, pour autant, l'être de l'Etre en lui-même, dont le propre est, au contraire, d'être l'*être total*, c'est-à-dire de n'avoir pas à ne pas être (autre ou ce qui lui est autre), et d'englober, en une solution à la fois moyenne et absolue (unifiante), autrement dit de confondre, le monde des *eidê* et le monde sensible (voire intelligible), la détermination de l'*eidos* et l'indétermination de la *khôra* (ou matière), laquelle se trouve précisément nommée (bel et bien avec l'acception qu'elle reçoit dans le *Timée*, où elle est assimilée à un réceptacle et un matériau absolument indéterminés) comme *place* à la fois de l'*Evidence de l'Etre* (*idea tou ontos*) (cf. infra), du *philosophe* (*philosophos*) et du *divin* (*theion*) (254a-b), place ayant, cette fois, tout à fait logiquement, pour nouvelle caractéristique, par rapport au *Timée*, d'être *brillante* (*lampron*) et non plus *obscure* (*amudron*) et, du même coup, d'être ce sur quoi *les yeux de l'âme de la plupart sont incapables de faire des efforts pour se fixer – ta tês tôn pollôn psukhês ommata karterein (...) aphorônta adunata* – affirmation qu'on ne manquera pas de rapprocher d'*Alcibiade* 133b, où *l'âme, si elle veut se connaître elle-même – psukhê ei mellei gnôsesthai autên* – l'âme, au demeurant, étant l'homme lui-même, qui plus est, en l'occurrence, le philosophe – cf. 130c – *doit porter son regard sur une âme et, avant tout, sur cet endroit de l'âme [divin et brillant – theion kai lampron* – 134d*] où se trouve l'excellence de l'âme, la sagesse – eis psukhên autêi blepteon, kai malist'eis touton autês ton topon en hôi eggignetai hê psukhês aretê, sophia – ou sur une autre chose à laquelle cet endroit de l'âme est semblable – kai eis allo hôi touto tugkhanei homoion on* – à savoir sur le divin, que constituent éminemment *la connaissance et la réflexion – to eidenai te kai phronein* – 133c) ; du reste, le fait que le philosophe soit présent en cette *khôra* étant bien la preuve qu'elle n'est pas le lieu de la pure réalité eidétique, laquelle demeure inaccessible au philosophe comme à tout être humain, du point de vue intellectuel et, à plus forte raison, du point de vue physique ; *khôra* embellie, *brillante* – ce qu'elle est, en ce qu'elle est place de ce qu'il y a de mieux, et, du même coup, en ce qu'elle est *topos* (ibid. 133b) – qui se laisse deviner, ailleurs, dans *Le Sophiste*, sous l'appellation de *non-être* (*mê on*), quoique cette même *khôra* soit, alors, en sa réalité propre, *obscure* – ce qu'elle est, en ce qu'elle est censée être place de rien, absence de lieu (au demeurant, le *non-être* impliquant la distance – i.e. la séparation – et l'altérité) (b). Toutes choses qui conduisent notamment à l'usage de l'expression apparemment redondante *définition qui définit* (*horon horizein*) *les êtres comme puissance* (247e) (c), qui peut servir à bien marquer qu'il ne s'agit plus de définir chaque être comme un être réellement réel séparé (d'un pseudo-réel), mais comme un être réellement réel pour lequel la question de la séparation ne se pose plus, dans la mesure même où la séparation lui est désormais intégrée, sous l'espèce de l'altérité ; qui plus est, cette expression s'accommode parfaitement de la multiplicité et d'une certaine indétermination, qu'il s'agit justement de circonscrire sous la définition de *puissance* (laquelle a comme pendant simultané, l'actualité, sous l'espèce d'un autre être : si existe l'oiseau qui marche et qui peut voler, existe concomitamment l'oiseau qui vole et qui peut marcher, si existe la fleur rouge, existe aussi concomitamment la fleur jaune) – à savoir comme un être réellement réel qui s'accommode de sa coexistence avec d'autres êtres réellement réels dont il a l'Etre en commun, autrement dit, qui s'accommode de son existence (*einai*) comme étant commune à la leur, l'ensemble des êtres se trouvant, à la fois individuellement et collectivement, circonscrit par cette définition, dont chacun n'est plus un cas particulier subsumable sous elle – comme dans une définition abstraite et générale habituelle s'appliquant à une multitude d'êtres – mais un élément (et dont, du reste, la totalité pourrait même aller jusqu'à garantir l'actualisation instantanée de toutes les potentialités de l'Etre, autrement dit la pleine et entière actualité de celui-ci, actualisation assurant au mieux la communauté des êtres). Du même coup, pour la première et unique fois dans toute l'œuvre de Platon – du moins, expressément – l'Etre trouve son *évidence essentielle* (*idea*) (254a) propre et non plus, multiplement, autrement dit successivement ou distinctement, la Forme propre à chaque *ousia*. Pour la première et unique fois, il a la Forme du *pantelôs on*. A l'instar du Bien, il est cette *Evidence* qui rend apte à être (manifeste) : qu'une Forme vienne à manquer et c'est chaque Forme

qui en pâtit, dans son individualité même (une chose ne sera jamais aussi évidemment en mouvement que relativement à une autre qui est au repos, une chose ne sera jamais aussi évidemment proprement de telle couleur que relativement à une autre qui est proprement d'une autre couleur). Enfin, on ne manquera pas de remarquer que parler de l'existence d'une réalité intermédiaire entre la réalité eidétique et la réalité sensible – qu'elle soit, d'ailleurs, ou non, leur fusion et donc leur réduction – c'est parler de réalité mathématique ou mathématisée, au gré de quoi pourrait s'expliquer l'échange suivant, de prime abord assez étrange, entre l'Etranger d'Elée et Théétète : *E : Nous plaçons le nombre dans l'ensemble des êtres... T : Oui, s'il y a une autre chose <que l'être proprement dit> qui doit être placée comme un être* (238a-b) (cf. note 112). Quelle difficulté peut-il y avoir, en effet, à intégrer le nombre parmi les êtres, dès lors que ceux-ci sont censés se trouver dans la *khôra* (cf. supra) ? Ce jugement de Théétète est censé établir le nombre non pas comme un être en soi, un être réel, mais comme le principe d'un arrangement garantissant l'Etre en lui-même, autrement dit lui garantissant indistinctement unité et multiplicité, identité et altérité (conception dont Speusippe, chef de l'Académie, semble avoir hérité, à moins qu'il n'en ait été l'inventeur, étant alors simple membre de l'Académie). En somme, ce qu'opère ici Platon serait (sous réserve de ce que nous disons dans la phrase suivante) de l'ordre de la rétrospection mathématique sur le domaine eidétique, tel que nous la définissons, en note 275. Il reste que cette numération, à rebours, de l'eidétique, s'applique à du vide, dans la mesure où les *eidê* n'en sont pas, pour autant, connus : le nombre ne produit et ne peut produire, de lui-même, le Réel (l'*eidos*) (ayant pour seul effet possible, soit sa propre duplication, par application à la Dyade indéfinie, soit son opération sur un autre nombre) ; il ne peut, tout au plus, que témoigner ultérieurement et faussement du Réel, comme lui étant réductible ; il ne peut que consister en une simple lecture (si ce n'est un simple instrument de lecture) du Réel, auquel il n'est absolument ni identique, ni intrinsèque, Réel qui ne lui est ni assimilable, ni réductible, et dont il impliquerait même, si on le considérait comme lui étant identique ou immanent, l'imperfection potentielle, à savoir réelle (cf. note 275) – tout au plus, pourra-t-on envisager, sur le plan démiurgique, c'est-à-dire en l'intellect du démiurge, qu'un tel « Réel » soit copie excellente du modèle, à savoir modèle mathématisé ou nombré (cf. note 114). Somme toute, s'il est possible de se demander pourquoi, par la suite, Platon ne s'est pas tenu à sa conception physico-mathématique du Réel, telle que développée dans *Le Sophiste*, en laquelle la matière paraît abolie, voire intégrée, si ce n'est assimilée, à la Forme, en tout cas absolument contenue, maîtrisée, neutralisée, pour tout dire réduite aux nombres eux-mêmes, la raison n'en paraît pas moins évidente, qui est quadruple : premièrement, les *eidê* lui demeuraient inévitablement inconnaissables ; deuxièmement (point que nous avons déjà mentionné et qui recoupe le précédent), le nombre comme mesure du contenu et de l'organicité du Réel n'en demeurait pas moins comme n'étant pas à l'origine (*arkhê, aitia*) de celui-ci ; troisièmement, comme nous l'avons, là encore, déjà mentionné (cf. renvoi supra), le nombre allait jusqu'à impliquer l'imperfection potentielle, à savoir ni plus ni moins que réelle, d'autant plus en un domaine (le *pantelôs on*) où la puissance – qui est défaut – est reconnue comme ayant place – autrement dit la matière demeurait non abolie ou non contenue (malgré ce qui avait pu en paraître, de prime abord) (d) ; quatrièmement, il lui était impossible d'éluder la vision du monde imparfait dans lequel il se trouvait et la conscience que celui-ci avait quelque réalité, qu'il se trouvait bien quelque part... plus bas que le monde parfait dont il ne cessait pas d'induire l'existence... auquel cas, en quelque sorte, pour lui, Platon, la question était de chercher à expliquer cette dualité ou, à défaut, l'un de ses composants – celui qu'il avait sous les yeux – et son rapport à l'autre, quitte à rencontrer la réalité mathématique comme solution de continuité, comme cela aura lieu dans le *Timée.*

(a) Le terme *phusis* pouvant être traduit, comme le fait Heidegger, par *règne perdurant dans un s'épanouir* (*das aufgebend-verweilende Walten*) (*Introduction à la métaphysique* I, p. 26). Préoccupation physicienne de Platon, dont on peut dire qu'elle se déclare ouvertement et rétroactivement, à la

fin du dialogue (265b-266c – cf. *Philèbe* 59a et *La République* 597c-d), à l'instant où s'opère un glissement vers une conception génétique, notamment démiurgique, du principe de toutes choses, glissement annonciateur du *Timée*. Notons, par ailleurs, que, dans l'absolu, l'existence de la nature ne préjuge pas de l'existence ou de l'inexistence des *eidê* séparés, la nature pouvant être soit l'*être total*, autosuffisant et éternel, soit l'être produit par le démiurge, conformément à l'être en soi (l'*eidos*), tout en ayant, en lui, le principe de son autonomie (notamment sous la forme des nombres, principe de la juste différenciation et du déploiement régulier des formes) (On fera le rapprochement avec le propos de Théophraste, en *Métaphysique* I 4a9-13).

(b) Voire sous l'appellation d'*Autre*, lequel est, dans ce cas, autre que l'Etre, qui est un même, étant donné que la participation des trois premiers genres est censée valoir aussi entre eux (A rapprocher du témoignage d'Aristote mentionnant l'existence de *ceux qui opposent le Différent et l'Autre à l'Un – hoi de to heteron kai to allo pros to hen antititheasin – Métaphysique* N1 1087b26-27 – lui-même à rapprocher d'un autre témoignage du même Aristote, tiré de son ouvrage perdu sur la philosophie d'Archytas, affirmant que *Pythagore aussi appelle « autre » la matière, en tant qu'elle s'écoule et qu'elle est ce qui devient sans cesse autre – hôs rheustên kai aei allo kai allo gignomenon* – in Damascius, *Commentaire sur le Parménide* III 74 19-21 – le *aussi* étant censé faire référence à Platon – notamment à *Phédon* 83b, où il est question des formes sensibles qui sont *autres en d'autres – en allois on allo* – cf. *Théétète* 52d-e – référence, au demeurant, plutôt minée par le fait que, pour Platon – qui ne fait, d'ailleurs, nulle part, un emploi privilégié de la notion de *rhusis* – rien ne puisse s'écouler de l'Un, qui est inétendu – cf. notes 222 et 482 – et par le fait que, comme nous l'expliquerons, en II 2, le même Platon pourrait bien avoir assimilé, au moins hypothétiquement, matière et point). L'Autre, privation absolue de l'Etre, est, en ce sens, pour reprendre la formule d'Aristote, *non-être absolu* (*haplôs mê on*) (*Physique* I 3 187a5-6) (cf. *mê on mêdamêi – ce qui n'est pas du tout – La République* 477a) ou matière (substrat absolument indéterminé) ou place (espace absolument inoccupé, vide) (tous ayant pu être assimilés au point, comme nous venons de le dire) (conception que, à juste titre, Aristote a comprise comme étant présente chez Platon, au gré de quoi il assimile logiquement ces derniers à la dyade Grand-Petit – cf. ibid I 9 191b23-192a1 sq. et *Métaphysique* N2 1088b35-1089a7). Il reste que, dans *Le Sophiste*, l'opposition entre Etre et Non-être (*mê on*) ne s'identifie pas (tout au moins explicitement) à une contradiction absolue, le Non-être n'étant, en quelque sorte, que la forme atténuée de l'Etre *, sous la forme de l'Autre, qui n'est lui-même que relativement au Même (qui, à son tour, est autre que lui), chacun de ces deux derniers étant l'Etre, sous un certain rapport, lequel rapport induirait, de fait, l'absence d'identification de l'Etre à lui-même, si, par ailleurs, celui-ci n'était pas dit *être total* **. Du même coup, le Non-être absolu (Néant) (souvent rendu par *ouden – rien* – ou par *ouk on – pas même quelque chose*) peut être encore tenu, relativement à l'Etre, en son absolu (i.e. l'Etre absolu ou total), pour *quelque chose qui n'est pas ce qui est*, le couple de contraire *Etre-Non-être* étant, de la sorte, simplement porté aux extrêmes (détermination absolue, d'un côté, indétermination absolue, de l'autre), ou, si l'on veut, absolutisé – car, dans l'absolu, précisément, c'est par un recours aux extrêmes, c'est-à-dire sous la forme d'une même opposition de deux impensables, autrement dit de deux inaccessibles, qu'Etre et Non-être sont déterminés à l'existence (cf. *Le Politique* 284c-d – où l'Etre est désigné sous l'appellation d'*exactitude en soi – auto to akribês*).

* La particule *mê* établit que *quelque chose* (*ti*) n'est pas *quelque chose d'autre* (*ti allon*), autrement dit que quelque chose se doit, en soi, de ne pas être *ceci* (*touton*), tout en se devant d'être *cela* (*touton*). *Mê on*, c'est l'être privé d'être *tout l'être*, et dont il ne convient donc pas de dire qu'il n'est pas, à la différence du Néant (le « Non-être » réel, absolu) qui est absence radicale d'être (*ouk on*) (*ni ceci, ni cela*). Pour autant, dans l'absolu, ce qui se doit de n'être pas *ceci ou cela* (*touton ê touton*), *tel ou tel* (*toios ê toios*), pour en contenir (assurer) la présence, se doit paradoxalement encore d'être pour être quelque chose qui n'est rien de l'être, autrement dit rien de déterminé (cf. *Parménide* 162a-b).

égalité, qui équivaudrait à une duplication – bilocation – de x, ne serait pas absolument exempte d'altérité, mais néanmoins invraisemblable, eu égard à l'unicité de l'*eidos*) ; Repos : $|x|$ (valeur absolue de x, x n'étant pas une équation et encore qu'il s'agisse là du nombre pris comme Forme ou monade – individualité – en soi incomposée – et non comme addition d'unités) ; Mouvement : l'opération de x sur y ou interne à x (x étant, dans ce dernier cas, une équation) ? On notera qu'il s'agit là de fonctions immanentes, constitutives de la Réalité, telles que les nombres eux-mêmes sont capables de les assurer, mais qu'il ne peut pas s'agir de principes préalables causant la Réalité, à l'instar de la Monade et de la Dyade indéfinie dont procèderaient les nombres, puis les grandeurs et les corps (êtres). En outre, censés être *eidê*, les genres majeurs n'en demeurent pas moins parfaitement inconnaissables, indépendamment des *eidê* dont ils sont censés assurer la présence et la coexistence (Qu'est-ce, par exemple, que le

---

Cette réalité en laquelle se recoupent à la fois le *mê on* et le *ouk on*, c'est la *khôra*. Il convient de se rappeler que, absolument indéterminée, la *khôra* est, d'une part, réceptacle, toujours extérieur à ce qu'il reçoit (et contient), qui plus est, *en* lequel sont présentes, depuis toujours, des formes (*morphai*) quasi indéterminées, autrement dit quasi inexistantes, et d'autre part, matériau indestructible et inaltérable, c'est-à-dire inatteignable (ou impénétrable – *antitupon*), du fait de se tenir toujours en retrait de ce qui l'utilise (l'informe) et s'y trouve. Pour comprendre de quoi il s'agit, on peut s'aider de la métaphore du miroir (*katoptron*) (valable à la fois pour le réceptacle et le matériau) (cf. Plotin, *Ennéades* III 6 7, 21-33 ; 9, 14-19 sq. et 13, 21-55).

** La négation de l'être (*to on*) n'est que négation de l'une de ses propriétés (*ousiai*), nécessairement remplacée (eu égard à l'Etre) par une autre. Par exemple, l'amitié se réalise, d'une part, par la sollicitude et la fidélité, et, d'autre part, autrement que la politesse, et toutes deux – l'amitié et la politesse – réalisent le rapport humain, ou si l'on veut le rapport de l'Homme à lui-même (l'attitude de l'Homme à son propre égard), rapport qui, lui-même, se réalise en l'une et l'autre.

(c) L'expression *horon horizein* (*délimiter une délimitation*) est utilisée à deux autres reprises par Platon, dans le reste de son œuvre, toujours alors que la question de la définition se pose, de manière particulièrement délicate. En *Gorgias* 470b, il s'agit de distinguer les cas où il est juste de faire périr des cas où c'est injuste, étant, du reste, bien entendu que, même dans le cas où cela s'avère juste, cela demeure insatisfaisant, non enviable ; en *Timée* 51c-d, il s'agit de *faire voir beaucoup de choses en peu de mots*, au moment de trancher la question concernant l'existence ou non des *Formes intelligibles* (*eidê noêta*) (seule occurrence de l'expression dans toute l'œuvre de Platon – cf. note 551), séparées des êtres sensibles, question censée soulever une multitude d'autres questions et d'autres discours.

(d) Les deuxième et troisième raisons ne faisant rien d'autre que désigner la présence du nombre comme superflue. En outre, notons que, si *pâtir* peut s'entendre en un sens mélioratif, c'est-à-dire comme relevant de la pure participation ou communauté (*koinônia*) des *eidê* entre eux, en soi bénéfique (dans la mesure où elle s'identifie à la formation et à la différenciation intrinsèque de l'être total et, au passage, à la discrimination de chaque être, qui établit celui-ci dans sa réalité propre, son identité), il reste que, en *Parménide* 133d-e, le premier exemple d'interdépendance des *eidê* avancé par Parménide est, assez symptomatiquement, celui du rapport entre le Maître et l'Esclave, entre la Domination et le Servage, comme si, malgré tout, la participation n'allait pas sans la persistance d'une matérialité, en soi principe d'altération et de corruption (*phthora*).

mouvement pur et simple ?). Or, ces derniers étant eux-mêmes inconnus, on ne fait finalement que se figurer penser les cinq genres suprêmes, en se représentant le monde sensible, autrement dit en les trouvant et les pensant immanents à ce dernier. Il reste que, vraisemblablement, dans l'absolu, les genres de l'Etre, du Même, de l'Autre, du Mouvement et du Repos assurent simultanément unité et multiplicité, autrement dit complétude (la présence du Bien), mieux que ne pourrait le faire n'importe quelle mathématique, laquelle laisse toujours exister un indéterminé – le restant de l'exhaustion incomplète – comme étant la matière et la raison d'être de ses propres investigations.

Aussi, si on admet que Platon place au sommet (au principe) des *eidê* la Monade et la Dyade indéfinie, c'est dans la mesure où celles-ci ne sont en rien des réalités mathématiques, ni même un principe formel et un principe matériel desquels auraient à procéder les nombres puis les réalités géométriques et enfin les Formes proprement dites, pour la simple raison que ces dernières n'ont pas à être engendrées (pas plus d'ailleurs en pensée qu'en action, autrement dit pas plus logiquement que temporellement), dès lors, on l'admet vainement. La présence d'objets mathématiques, dans la réalité eidétique – qui plus est présence censée être à finalité eidétique – est injustifiée et absurde, puisque la perfection repose, par définition, sur une absence de superflu, principe d'imperfection. En outre, on ne peut pas admettre non plus que Platon place la Monade et la Dyade et, à leur suite, toutes les autres réalités à la fois mathématiques et eidétiques, à un rang eidétique inférieur, telles des sortes d'*eidê* au rabais ; et ce, pour la raison déjà mentionnée, qu'elles y seraient là encore en trop (leur inutilité au sommet de la réalité eidétique s'étant alors fait valoir en les faisant en quelque sorte déchoir au rang de décombres eidétiques), mais aussi de la manière nouvelle suivante, tenant au fait qu'elles deviennent alors des êtres ne valant que relativement à la *khôra* : la réalité eidétique étant complète et indépendante, pour tout dire suffisante, autrement dit la *khôra* lui étant à la fois un excédent et un défaut (étant défaut, en elle-même), elle ne peut pas contenir, dans la perspective démiurgique propre à la production du monde sensible, les principes n'intéressant que la *khôra* – à savoir les nombres eidétiques, entendus soit comme Formes de nombres, c'est-à-dire comme modèles mathématiques ayant ni plus ni moins pour propriétés que celles des objets mathématiques ordinaires (leurs copies), hormis la divisibilité (altérabilité) – autrement dit l'opérationnalité – soit comme Formes-nombres [316], c'est-à-dire comme Formes

[316] Locution bien sûr absente chez Platon et qui traduit la locution *prôtoi arithmoi*, traduisible par *nombres primordiaux* ou *nombres premiers*. On la trouve chez Aristote, qui en attribue la théorie aux platoniciens, si ce n'est à Platon lui-même (cf. *Métaphysique* A6 987b18-22 et M6, notamment 1080b11-14, où le Pseudo-Alexandre y voit désigné Platon – cf. *Commentaire sur la Métaphysique* 745 30 – et M8 1083a32-35) (excepté en *Ethique à Nicomaque* I 4 1096a17-19, où les platoniciens, désignés implicitement comme authentiques, sont dits *ne pas établir de Formes des nombres – oude tôn arithmôn idean kateskeuazon* – à savoir, aussi bien d'éventuelles « Formes » additionnables, proprement mathématiques, que des Formes inadditionnables, constituées d'unités différenciées, d'un nombre à l'autre – cf. notes 192 et 598 a) (cf. III 2). Ces *nombres primordiaux* sont les nombres non mathématiques ou *nombres eidétiques (idéaux)* (*eidêtikoi arithmoi* – du moins s'agit-il de la reformulation par les premiers commentateurs de l'apposition de *ta eidê* ou *tas ideas* à *tous arithmous – les Formes des nombres* – en A6 987b22 et M6 1080b12) ; nombres pourtant censés naître – sur un mode que l'on ne pourra qualifier autrement que de mathématique (malgré les

arguments avancés par Aristote visant à établir le contraire, en M7 1082b24-37 et M6 1080a17-30) – de la Dyade indéfinie et de la Monade (cf. *Métaphysique* K2 1060b6-10 – où nous suivons la leçon du Pseudo-Alexandre, qui voit en *prôton* un adverbe – cf. *Commentaire sur la Métaphysique* 640 – et peut-être, à moins qu'il ne s'agisse d'un terme équivoque ou d'une erreur, A6 987b33-34, où *les nombres, à l'exception des nombres premiers* – il pourrait s'agir des *nombres impairs* – cf. infra – *naissent facilement de la Dyade, comme d'une matière plastique – [hoi arithmoi] exô tôn prôtôn euphuôs ex autês gennasthai hôsper ek tinos ekmageiou*). La question est alors de savoir si ces nombres doivent être tenus pour être, chez Platon, de simples nombres intelligibles (*noêtoi arithmoi*) (autrement dit des nombres ordinaires) ou bien pour être véritablement des nombres eidétiques (Formes-nombres), dernière hypothèse qui s'avère injustifiable, ne serait-ce que dans la mesure où, pour cela, ils devraient encore, comme nous venons de le dire, procéder de la rencontre entre la Monade et la Dyade indéfinie (ou matière ou *apeiron*) – sauf à n'être pas nombres – ce qui les empêcherait d'être *en eux-mêmes et par eux-mêmes*, autrement dit d'être éternels (comme l'établit, d'ailleurs, Aristote lui-même, ibid. N2 1088b14-25) (sauf à penser que cette rencontre relève d'un simple exposé logique devant simplement rendre compte de leur existence), sans compter que leur présence dans la réalité eidétique demeurerait d'une superfluité totale, comme nous l'avons déjà expliqué (cf. I 1 C). Au demeurant, Alexandre d'Aphrodise tient à préciser que l'appellation de *nombres premiers* (*prôtoi arithmoi* – littéralement : *les premiers d'entre tous les nombres*) peut désigner, chez Aristote lui-même, soit les nombres impairs (*perissoi arithmoi*), soit, parmi ceux-ci, ce que l'on entend encore, de nos jours, par *nombres premiers* (et qu'Aristote nomme, de façon plus précise, *absolument premiers – haplôs prôtoi*) (cf. infra) (cf. *Commentaire sur la Métaphysique* 57 13-28) ; à quoi l'on ajoutera qu'elle peut aussi désigner les seules dyade et triade, *en tant qu'elles ne sont pas une somme de nombres* (*hôs mê sugkeisthai ex arithmôn*) (*Seconds Analytiques* II 13 96a37), l'unité n'étant pas un nombre. Les nombres premiers, au sens qui a toujours cours, peuvent, d'ailleurs, à l'instar des prétendus nombres eidétiques, être dits *nombres incomposés* (*asunthetoi arithmoi*), mais en un sens différent de ces derniers ; ceux-ci, en effet, recouvrent la totalité des nombres entiers et sont dits incomposés, en un sens absolu, c'est-à-dire en tant qu'ils ne sont pas constitués d'unités élémentaires séparables de lui (qu'elles soient, en un même nombre, indifférenciées ou, simple hypothèse aristotélicienne, différenciées) (autrement dit, nombres sur lesquels aucune opération mathématique n'a prise), alors que les nombres premiers sont dits incomposés, en un sens relatif, étant les nombres mathématiques (i.e. constitués d'unités indifférenciées) qui, selon leur définition moderne, sont divisibles uniquement par eux-mêmes et par l'unité (ainsi, les premiers d'entre eux : 3, 5, 7, 11, 13...), nombres que, d'un point de vue géométrique, Aristote nomme aussi *nombres à une seule dimension* (*monon eph'hen arithmoi*) (nommés, plus tard, *nombres linéaires – grammikoi arithmoi*) (en les distinguant des *composés – sunthetoi* – nombres *dont la surface et le solide sont la copie – hôn mimêma to epipedon kai to stereon – ce sont respectivement les nombres qui sont les produits de deux facteurs, et ceux qui sont les produits de trois facteurs – houtoi d'eisin hoi posakis posoi ê posakis posakis posoi*) (*Métaphysique* Δ14 1020b3-6), et que, par ailleurs, d'un point de vue plus général (et notamment arithmétique), il définit, de la façon suivante : *le nombre premier est celui qui n'est pas mesuré par un autre nombre et qui n'est pas le produit de nombres* (*kai hôs mê metreisthai arithmôi kai hôs mê sugkeisthai ex arithmôn*) (*Seconds Analytiques* II 13 96a36), définition à laquelle Euclide préférera la suivante : *un nombre premier est celui qui n'est mesuré que par l'unité* (*prôtos arithmos estin ho monadi monêi metroumenos*) (*Eléments* VII, déf. 12), mais tout en en reprenant aussi indirectement et implicitement la première partie (que la seconde ne fait que recouper), dans la définition du nombre composé : *un nombre composé est celui qui est mesuré par un certain nombre* (*sunthetos arithmos estin ho arithmôi tini metroumenos*) (ibid., déf. 14). Quant aux *nombres impairs*, selon la doctrine platonicienne authentique (qui, redisons-le, ne fait état que de nombres mathématiques), ils *sont produits, par l'addition d'une unité à chacun des nombres pairs* (*monados gar prosithemenês hekasôi tôn artiôn arithmôn hoi perissoi gignotai*) *– une unité qui n'est pas l'Un, en tant que principe, car celui-ci est un principe spécifiant et non un principe matériel* (*monados de kai tou henos hôs*

constituées d'unités différenciées (i.e. spécifiques à chaque Forme) additionnables en chacune mais inadditionnables (*asumblêta*) de l'une à l'autre, soit encore comme Formes parfaitement incomposées (*asuntheta*), c'est-à-dire ne contenant pas d'unités (autrement dit s'identifiant à des grandeurs) – toutes Formes vouées à être copiées – dont certaines, au passage, mathématisées (composées) – en la *khôra*, afin d'assurer soit la structuration de celle-ci, propice et sous-jacente à la copie des Formes (supérieures), soit encore la formation proprement dite, sous l'espèce des êtres sensibles.

Lorsque Aristote objecte, à l'encontre des pythagoriciens, qu'il est irrationnel de dire que les êtres mathématiques – à savoir les nombres – constituent les choses sensibles [317], il le fait, en croyant, à tort, pouvoir, du même coup, mettre en demeure et en difficulté les platoniciens d'expliquer pourquoi, *si les nombres* (intelligibles) *eux-mêmes ne se trouvent d'aucune façon dans les objets sensibles, les déterminations des nombres* (*ta pathê tôn arithmôn* – i.e. les nombres sensibles) *s'y trouvent* [318], autrement dit de l'expliquer, sans avoir recours à sa propre théorie de l'abstraction (*aphairesis*) du nombre, qui assure à

---

arkhês – eidopoion gar touto all'oukh hulikon) – *mais, de même que le Grand et le Petit, déterminés par l'Un, est dit être une unité* (*all'hôsper ên duas to mega kai to mikron horisthenta tôi heni, monas autou legetai*) (*Commentaire sur la Métaphysique* 57 24-28) ; ce qui signifie ni plus ni moins que tout nombre engendré (ou représenté ou mathématique) (qu'il soit pair ou impair) est divisible, jusqu'en ses unités composantes, dont aucune ne saurait être autre que dyadique (à savoir elle-même divisible).

[317] Il reproche sans doute d'autant plus aux pythagoriciens de considérer les nombres comme constitutifs des êtres sensibles, que, ce faisant, ces mêmes pythagoriciens considèrent l'unité élémentaire comme étant, de fait et de droit, étendue (i.e. géométrique ou physique) et insécable (*atomon megethos* – grandeur insécable) – unité que, du reste, ils admettaient peut-être comme imitant l'unité véritable, inétendue et indivisible, à supposer qu'ils aient admis l'existence de celle-ci (cf. *Métaphysique* M6 1080b15-21 et A6 987b12). C'est, du moins, ce que l'on peut déduire du témoignage d'Aristote (réf. supra), selon lequel ils considéraient les êtres sensibles – y compris le ciel – comme *imitation* (*mimêsis*) des nombres, imitation au gré de laquelle, était donc peut-être censée se réaliser, selon eux, leur extension, l'unité composante du nombre étant, du même coup, tenue pour subir le même régime (si ce n'est pour le subir, avant le nombre lui-même) – imitation dont, au demeurant, toujours selon le même Aristote, ils ne parvenaient pas à rendre compte (cf. note 255 A). Du reste, le fait que, en *Métaphysique* M6 1080b21, soit mentionnée, comme élément de leur doctrine, *la constitution de l'unité première comme étant étendue* (*to prôton hen sunestê ekhon megethos*) – dont il est, d'ailleurs, là encore, noté qu'ils n'arrivent pas à en rendre compte (ce qui peut, d'ailleurs, être une façon de sous-entendre la problématique que nous abordons, en II 2 A) – devant sans doute s'entendre comme désignant l'unité présente au centre et au principe causal de l'univers, telle que l'entendait justement Philolaos. Ainsi, les pythagoriciens restaient sans pouvoir considérer réellement l'unité élémentaire (composante) censée être étendue, c'est-à-dire sans pouvoir rendre compte de sa propre unité, autrement qu'en rendant compte inconsidérément du terme, forcément prématuré, de sa réduction, laquelle ne peut qu'être infinie ; en vertu de quoi, l'unité et, à la suite, le nombre, se trouvaient irréalisés et, avec eux, l'être, dont ce dernier était censé être la forme... toutes choses en lesquelles ils pouvaient considérer que tenait la fameuse *imitation* (cf. ibid. A5 985b23-986a26, A6 987b10-14 sq., M6 1080b15-21 et M8 1083b8-19).

[318] *Métaphysique* M1 1076a17-27 et N3 1090a16-b13 et Ps.-Alexandre, *Sur la Métaphysique* 724 10-12

celui-ci une existence quasi séparée (en l'intellect) et quasi réelle (i.e. quasi en acte et première) et lui laisse conserver une sorte d'existence intrinsèque à celle des êtres sensibles, en lesquels il est rétrospectivement reconnaissable, autrement dit auxquels il est inhérent, du fait même qu'il est censé en procéder par induction et actualisation [319]. Or, il convient d'admettre que la position de Platon, en la matière, n'est pas très éloignée de la sienne : les nombres sont implicitement représentés dans le monde sensible, notamment intrinsèquement aux copies des figures constitutives des particules élémentaires – i.e. intrinsèquement au dénombrement potentiel de leurs composants et à leur dénombrement potentiel propre – et surtout, ils sont, en eux-mêmes, comme nous venons de l'évoquer, immanents au processus d'induction, dont le principe majeur demeure la réalité sensible, autrement dit fondamentalement la *khôra*, ce processus ne cessant pas de refléter, voire d'incarner, la divisibilité matérielle, sous la forme des nombres eux-mêmes, et, du même coup, pour reprendre la terminologie d'Aristote, la *matière sensible* (*hulê aisthêtê*), sous la forme de la *matière intelligible* (*hulê noêtê*) [320] (lesquelles matières ne sont jamais que deux façons différentes de considérer la seule et unique matière : selon le changement, pour la première, qui s'identifie à la *matière prochaine*, et selon l'extension, pour la seconde, qui s'identifie à la *matière première*), avant d'effectuer une rétrospection arithmétique et géométrique (i.e. un dénombrement et une limitation) sur la matière sensible elle-même. Ainsi, par exemple, le tétragone – et donc implicitement et principalement la tétrade – n'a pas lieu d'être (à savoir pas même lieu

[319] cf. *Métaphysique* K3 1061a29-b3, M2 1077a14-20 et infra.

[320] ibid. Z10 1036a8-13 et Z11 1036b32-1037a5 – dernière occurrence en laquelle elle est entendue comme matière déterminée, puisque étant assimilée aux composants ou parties. Cette *matière intelligible* est encore appelée *matière mathématique* (*hulê mathêmatikê*) (ibid. A9 992b2-3) ou *matière des objets mathématiques* (*tôn mathêmatikôn hulê*) (ibid. K1 1059b15), autant de formules désignant la Dyade indéfinie (cf. ibid. A6 988a10-13), nonobstant que, dans ce dernier passage, et comme à son habitude, Aristote affirme abusivement que Platon situait réellement les Formes dans le domaine intelligible (au sens du domaine effectif de l'intellection). En l'occurrence, on lira *Seconds analytiques* I 13 79a6-10 : *les mathématiques s'occupent seulement des Formes : elles ne portent pas sur un substrat, puisque même si les propriétés géométriques sont celles d'un certrain substrat, ce n'est pas, du moins, en tant qu'appartenant au substrat qu'elles les démontrent* (*ta gar mathêmata peri eidê estin, ou gar kath'hupokeimenou tinos, ei gar kath'hupokeimenou tinos ta geômetrika estin, all'oukh hêi ge kath'hupokeimenou*). Affirmation qui, au demeurant, n'est pas sans laisser perplexe, quant à savoir si le substrat en question peut être autre chose que l'étendue pure ou substantielle – identification qui, paradoxalement, ne manquerait pas d'en faire l'objet même des mathématiques – au risque d'être réduit au néant (puisque à l'indiscernabilité, l'invisibilité) et donc au risque d'être absence de substrat (nonobstant que cette néantisation peut être précisément imputable à – du moins, corrélative de – l'absence de figure, autrement dit de forme, comme nous le démontrons, infra, en II 2 B) – et donc, d'ailleurs, paradoxalement, au risque d'être indistinct du substrat ordinaire, si ce n'est tel qu'entendu généralement, censé concerner exclusivement ou éminemment la physique, lequel, en effet, obéit aux mêmes critères que le premier (visibilité, figurabilité, dimensionnalité) (cf. *Physique* I 9 192a16 et *Métaphysique* Z3 1029a20-27). La question (complexe, comme on vient de s'en apercevoir) semble tout à fait éludée. Matière ou substrat qui, du reste, pour Platon, s'identifient à la *khôra*, d'où l'inconséquence du même Aristote, lorsqu'il soutient qu'il est absurde d'affirmer que la *khôra* coexiste à l'objet mathématique – cf. ibid. N5 1092a17-21 (cf. *Physique* IV 2 209b33-210a2 et notre rapprochement entre 2 209b11-17 et 7 214a13-14, en I 2 B b).

d'être pensé, d'être conçu – *noêton*), s'il n'y a rien sur quoi le tracer, s'il n'a aucune étendue à diviser et à contenir (ne serait-ce qu'en pensée), en somme s'il n'y a pas à donner naissance au corps (id.) [321]. Il reste que, selon Platon, l'objet mathématique n'existe pas plus et pas moins séparé du sensible, à savoir en son concept (*noêma*) – en lequel, il est comme en soi – que ne le fait l'être dit non mathématique et qui est lui aussi objet d'une intellection effective (i.e. qui n'est pas un être réel ou eidétique) – quoique ce même objet mathématique, quant à lui, se tienne, au rang noétique, de façon éminente, autrement dit privilégiée, par rapport à tout autre intelligible, dans la mesure où il est, par excellence, l'intelligible qui demeure toujours tel qu'en lui-même et en tant que parfait universel (Ce à quoi faisait sans doute allusion Aristote, lorsque, dans son écrit de jeunesse *Peri ideôn – Sur les Formes* – il rapportait l'opinion, soutenue par certains membres de l'Académie, selon laquelle, du fait même de la nature de la mathématique, l'objet mathématique se trouve être une Forme [322]). En outre, comme nous venons de l'entrevoir, toujours selon Platon et, du reste, selon Aristote lui-même, tout corps est censé se réaliser identiquement à des objets mathématiques, à savoir au travers de la réalisation de ceux-ci, autrement dit est censé se réaliser comme étant lui-même mathématique (quitte à ce que, en tant qu'il s'agit bien du corps physique – sensible – cette mathématicité n'y demeure qu'actualisable, en une matière fondamentalement commune au sensible et à l'intelligible, quoique, précisément, de deux points de vue distincts). Le fait que, au terme de la réalisation, le corps s'avère être inévitablement imparfait résulte du fait que l'objet mathématique – instrument de la réalisation – recèle l'insuffisance de sa propre analyse (évidence), autrement dit de sa propre effectivité (réalité) et, à la suite, de sa propre efficacité (autrement dit recèle sa constante problématicité), à savoir l'existence (ou persistance), en lui, d'une indétermination, qui est celle de la *khôra* – domaine à la fois de l'objet mathématique (de même que de tout être intelligible) et de l'être sensible, domaine toujours insuffisamment soumis ou réduit au mathématique pur – en conséquence de quoi, le corps lui-même se trouve être d'une constitution insuffisante. L'objet mathématique n'est jamais que le résultat (ou la preuve) d'une attention particulière portée sur l'être en général, notamment sur sa configuration, autrement dit sur sa manière d'être spatial (concret) – attention qui entraîne une profusion d'objets mathématiques, au gré d'une sorte d'infinité de la recherche à la fois mathématique et physique.

Du même coup, tombe l'objection d'Aristote, selon laquelle un objet mathématique – excepté le solide – ne saurait, à la différence des êtres ordinaires, exister comme *être en soi* (*ousia*) [323], par exemple la ligne exister comme étant séparée du point (point considéré comme élément, à savoir comme *étendu minimal* ou *ligne insécable*, au sens où lui-même et Xénocrate l'entendaient) et de la surface (dont elle est la limite) ; en effet, elle ne le peut pas plus et pas moins que, par exemple, l'arbre ne peut exister sans cellules (particules) (tenues pour insécables) et sans racines (celles-ci étant en contact avec le sol, autrement dit lui étant coextensif, pour exister, de même que la ligne – et, avec elle, la

[321] cf. ibid. E1 1026a15.

[322] cf. Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* 78-79.

[323] cf. ibid. M2 1077a31-35.

surface définie – sera en contact avec la surface indéfinie – la substance étendue ou étendue pure ou substantielle – pour exister – ou alors qu'entend-on par *racine* ?) ; ou encore elle ne le peut pas plus et pas moins qu'un poisson ne peut exister sans cellules (id.) et sans branchies (celles-ci – et, avec elles, le poisson – étant en contact avec l'eau, pour exister – ou alors qu'entend-on par *branchie* ?). Ailleurs, Aristote note que peuvent être tenus pour des êtres en soi (*ousiai*) *les parties immanentes* (*moria enuparkhonta*) *des êtres, parties qui limitent et marquent leur individualité* (*horizonta te kai tode ti sêmainonta*), *et dont la destruction serait la destruction du tout* (*hôn anairoumenôn anaireitai to holon*), et de citer comme exemples ce que *certains philosophes* pensent être tels, à savoir *la surface pour le corps, et la ligne pour la surface ; et plus généralement* (*holôs*) *le nombre (...) car, une fois anéanti, il n'y aurait plus rien* (*anairoumenou te gar ouden einai*), *et c'est lui qui limiterait toutes choses* (*horizein panta*) [324]. Le fait qu'il n'avance que des exemples censés ne valoir que pour certains, dont il ne se considère manifestement pas faire partie, pourrait indiquer que l'acception du terme *ousia* dont il s'agit (et qui n'est jamais qu'un cas appartenant à une recension d'acceptions possibles ou courantes, qu'il est justement en train d'effectuer) n'est pas vraiment sienne – la sienne véritable consistant probablement plutôt en la synthèse de sa façon d'entendre le terme *substrat* (*hupokeimenon*) et de sa façon d'entendre le terme *chose déterminée* (*toionde*), synthèse énonçable de la manière suivante : *ce qui n'est affirmé de rien mais dont le reste s'affirme* (*kath'ou ta alla legetai, ekeino de auto mêketi kat'allou*) *(...) et qui est séparable* (*khôriston*) *et chose individuelle* (*tode ti*) [325]. Du reste, qui sont les philosophes évoqués ? Assurément, les pythagoriciens, lesquels sont dits, par ailleurs (de nouveau, sans être nommés), tenir *les limites des corps* (*ta tou sômatos perata*), *comme la surface, la ligne, le point (étendu) et l'unité* pour *des substances (êtres en soi) bien plus substances que le corps et le solide* (*ousiai mallon ê to sôma kai to stereon*) [326], autrement dit l'élément pour bien plus substance que le composé, dans la mesure où l'impossibilité de sa décomposition garantit l'inaltérabilité de son essence ; mais aussi, probablement, les platoniciens, notamment Platon lui-même, dans la mesure où il ne peut être, ici, question que de la substance sensible ou de la substance proprement mathématique et, en outre, dans la mesure où, in fine, le substrat lui-même (que Platon nomme réceptacle – *hupodokhê*), c'est-à-dire la *khôra*, est tenu par celui-ci même pour plus substance encore que les objets mathématiques : la génération et l'existence de l'objet mathématique ne sont jamais que les noms de la génération et de l'existence pures et simples (*existence* au sens premier du mot *exsistere – sortir de, se tenir hors de* – sous-entendu hors de l'être véritable, éternel) (qui ont lieu en la *khôra*), à l'instant même où la génération et la présence de quelque être engendré que ce soit ne sauraient se concevoir autrement que comme génération et présence de lignes, polygones, etc. (en la *khôra*). Du reste, on notera que le propos d'Aristote manque de cohérence, dans la mesure où il prétend établir simultanément, d'une part, que la substance ne peut pas être indéterminée, autrement dit être l'indéterminé même, étant, soit, par abstraction, la forme pure (ce qui, en soi, est déjà fautif, dans la mesure où cela sous-entend que l'abstraction et son produit n'ont pas lieu dans la matière intelligible), soit, plus

[324] ibid. Δ8 1017b17-22.

[325] ibid. Z3 1028a36 et 1029a26-27.

[326] ibid. Z2 1028b15-21 – cf. B5 1001b26-1002a28 et M6 1080b16-22.

nécessairement (i.e. plus concrètement), un composé de déterminant (forme) et d'indéterminé (matière), et, d'autre part, que la figure ne peut pas être substance, mais tout en feignant d'établir qu'elle puisse être autre chose que ce qui a lieu, en l'indéterminé (intelligible ou sensible), à l'instant même où, pourtant, elle confère à celui-ci la détermination et l'identité (relatives ou, comme dirait Platon, *extérieures*).

D'ailleurs, c'est peut-être le prolongement de la conception platonicienne de l'objet mathématique – à savoir celle de son intermédiarité mal déterminée, car mal dégagée du sensible (tendancielle), dont, inévitablement, il ne réussit pas à être l'abstraction pleine et entière – qu'Aristote vise, lorsqu'il affirme qu'*il y a des philosophes qui admettent l'existence de ces êtres* (les objets mathématiques) *dits intermédiaires entre les Formes et les êtres sensibles* (*eisi de tines hoi phasin einai men ta metaxu tauta legomena tôn te eidôn kai tôn aisthêton*), *mais qui ne les séparent cependant point des êtres sensibles, et disent qu'ils sont immanents à ces derniers* (*ou mên khôris ge tôn aisthêtôn all'en toutois*) [327]. A quels philosophes, en effet, Aristote pourrait-il faire référence ? Sans doute pas à Xénocrate, pour qui la Forme (*eidos*) et le Nombre, à la fois eidétique et mathématique, ne font qu'un, ce qui ne laisse aucune place à l'existence d'êtres intermédiaires mathématiques [328]. Pas non plus à Speusippe, pour qui les Formes, absolues et séparées, n'existent pas, et pour qui, à l'instar des pythagoriciens, l'univers est produit, à partir de la Décade, en laquelle *sont contenus tous les rapports : égalité, supériorité, infériorité, superpartialité* (*epimorios*) (1+1/x), *etc., ainsi que les nombres linéaire* (le 1), *plan* (le 4) *et cubique* (le 8) (le doublement projectif du plan, selon la profondeur) *; en effet, 1 est le point, 2 la ligne, 3 le triangle, 4 la pyramide : tous ces nombres viennent en premier et sont les principes des familles numériques auxquelles chacun des suivants appartient* [329], la décade (1+2+3+4) constituant ainsi une entité qui seule existe séparément et absolument [330]. Sans doute pas non plus aux pythagoriciens, pour lesquels, si, comme nous l'avons dit, le nombre n'est pas séparé des choses sensibles, voire les constitue, en étant leur principe, leur cause et leur essence même [331], il ne saurait précisément être considéré exister à l'échelon intermédiaire entre le monde sensible et celui des Formes séparées [332]. Il reste donc vraisemblablement Platon et des tenants du platonisme originel, eux pour qui existeraient, d'un côté, le monde des *eidê*, vraisemblablement a-mathématique, l'*eidos* n'étant pas composé, sauf à être pensé absurdement comme réplique de l'être sensible, et, de l'autre, le monde sensible, plus étroitement assujetti à la matière qu'aux *eidê*, plus

[327] ibid. B2 998a7-8 – que l'on oppose, d'ordinaire, à M6 1080b11-14, où la thèse contraire n'est néanmoins pas plus attribuée à des philosophes nommément désignés.

[328] cf. ibid Z2 1028b24-28.

[329] Pseudo-Jamblique, *Théologoumènes arithmétiques*, 82, 10 – cf. Maurice Caveing, *La figure et le nombre*, ch. V, § 4.2, p. 248-253. La décade ayant, en outre, la particularité d'être le premier nombre à contenir un nombre égal de nombres premiers et de nombres composés.

[330] cf. ibid. Z2 1028b22-24 – cf. Calcidius, *Commentaire sur le Timée* 35.

[331] cf. ibid. A5 985b23-986a21, A6 987b22-33, M6 1080b16-21, M8 1083b9-19 et N3 1090a21-25.

[332] cf. ibid. A6 987b26-29.

intensément contraint par la première que par les seconds ; monde d'où s'opère, au moyen de la pensée humaine, une approche à la fois dialectique et mathématique de l'*eidos*, laquelle permet de découvrir les objets mathématiques, intermédiaires entre le monde sensible et le monde des *eidê* – intermédiarité à double sens, dans la mesure où, par ailleurs, pour produire, on ne peut que sacrifier aux principes qui sont induits de la matière et qui en émergent – se font valoir – concrètement, dès lors qu'on tente d'informer celle-ci ; mais, néanmoins, ni plus ni moins qu'idéalement à double sens, car, si elle est l'instrument de production de l'être sensible, il manque, en retour, à cette intermédiarité, d'être l'instrument d'accession à l'*eidos*. Toutes choses qui laissent précisément les objets mathématiques pouvoir être dits à la fois immanents au monde sensible et intermédiaires entre celui-ci et les Formes, et qui, du reste, invalident un autre jugement d'Aristote, selon lequel, *il n'est pas rationnel* (*ouk eulogon*) *d'admettre que ces êtres intermédiaires seulement seront dans les objets sensibles, mais, évidemment, les Formes elles-mêmes y seront aussi, car les raisons sont les mêmes dans les deux cas* [333], à savoir le jugement selon lequel on ne peut rendre compte de l'existence des Formes, autrement que comme étant celle de réalités à la fois individuellement unes et multiples et, en outre, interdépendantes, à l'instar des nombres mathématiques.

II – La Monade et la Dyade indéfinie :

1 – Un principe hypo-eidétique :

A – La Monade ou le paradigme impossible :

En *Politique* 283d-285c, l'Etranger d'Elée distingue deux types de rapprochement possibles : l'un, au gré duquel les opposés se mesurent et se déterminent réciproquement, par exemple, le petit et le grand, le rapide et le lent ; l'autre, au gré duquel, telle grandeur ou tel être sont mesurés ou déterminés individuellement par une grandeur ou un être qui les transcendent et qui sont seuls à valoir absolument, à titre de *juste mesure* (*metrion*). Dans ce dernier cas, les transcendants sont censés constituer la forme que les transcendés doivent prendre, intrinsèquement à la génération (*genesis*), en laquelle, en effet, les caractéristiques ou les grandeurs constitutives de l'être engendré sont, d'entrée, implicitement – si ce n'est supposément – déterminées, conformément à un modèle qui ne se montre nulle part (ainsi, par exemple, le pied de l'homme ne peut être plus petit que son œil, alors même que la forme de l'être qui serait celui de référence demeure inconnue). Or, à bien y regarder, dans l'absolu, cette distinction de deux types de rapprochement n'est jamais qu'une alternative qui consiste à assumer l'inachèvement de l'induction conduisant à l'*eidos* (auquel serait censé s'identifier l'Egal) (second terme de l'alternative : qu'est-ce que l'homme en soi et quelles sont ses dimensions ?), en permettant un repli et une dévaluation de la connaissance dans l'ordre du relatif (premier terme : l'homme n'est-il pas, dans son rapport à d'autres, petit *et* grand ?), lequel ordre se trouve finalement inclure celui d'une juste mesure, comme étant simplement l'une de ses composantes ou de ses modalités, par définition, contingente et

[333] ibid. B3 998a11-13.

arbitraire (qu'elle soit statistique ou purement et simplement impérative : le pied étant, en moyenne, *x* fois plus grand que l'œil, chez les hommes ayant *x* années, que telle est finalement la juste mesure pour tous les hommes ayant cet âge ; ou bien : le pied étant *x* fois plus grand que l'œil, chez tel l'homme ayant *x* années, qui nous semble bien proportionné, que telle est, selon nous, la juste mesure pour tous les hommes du même âge) (inclusion dont on notera qu'elle apparaît clairement, sur le plan du langage courant, à savoir lorsqu'on remplace l'appellation singulière *Grand-Petit* par celle d'*Inégal*, l'Inégal ne pouvant que se rapporter – qui plus est directement – à l'Egal) ; corrélativement à quoi, *l'exactitude en soi* (*auto to akribês*) (c'est-à-dire l'être en soi, qui, en lui-même, n'est en rien mesure – qui n'a pas à être mesure de quoi que ce soit – dans le mesure où il est séparé) se trouve être située au-delà du réel et faire l'objet d'une recherche ultérieure, incessamment projetée (à savoir inéluctablement à l'état de projet) [334]. D'où, en conséquence, l'arbitraire de toute mesure ou évaluation (et donc connaissance, au sens où celle-ci se devrait d'être connaissance de l'être en soi) : dans le premier cas – à savoir celui de la mesure réciproque – eu égard aux circonstances (i.e. la nécessité) (par exemple, le Soleil a pu être considéré comme un astre grand, relativement à Jupiter, avant que d'autres astres bien plus grands que lui ne soient finalement découverts et/ou mesurés, hors du système solaire, et le révèlent être petit) ; dans le second – à savoir celui de la mesure paradigmatique – eu égard à un paradigme usurpé (le Soleil a pu être considéré comme l'astre le plus grand de l'univers, autrement dit comme l'astre absolument grand, dès lors que l'univers était censé avoir les limites du système solaire, alors entièrement connu).

Or, il convient de noter que ces deux sortes de mesure concernent aussi les nombres eux-mêmes. En effet, l'unité arithmétique est déterminée (mesurée), par opposition à une autre unité arithmétique, autrement dit en tant que partie d'un tout renfermant au moins deux éléments, sans quoi elle n'est rien d'autre que le tout (*to pan*), incommensurable et innombrable (le tout indéterminé). De ce tout, en effet, on ne peut pas dire qu'il est un, du fait de l'impossibilité de le distinguer du multiple déterminé – car il va de soi que le tout indéterminé (qu'est le tout en question) est bien plutôt en soi le multiple (le multiple en soi), puisque l'indéfiniment limitable et divisible [335], ce dernier étant bien le multiple, en tant qu'il se distingue radicalement de l'unité [336] (au sens où celle-ci n'en est pas

[334] cf. ibid. 284d.

[335] Privée de tout rapport à d'autres unités qui lui sont égales, l'unité arithmétique perd sa fonction et sa nature mathématiques, et donc toute relation à un nombrable ; elle s'assimile, de fait, à l'innombrable. Continuer à la désigner comme étant une unité déterminée, alors qu'elle est désormais réduite au tout indéterminé, ne pouvant que consister à le faire indûment, à savoir conformément à la mémoire d'une appartenance arithmétique révolue (cf. note 616 B). L'ensemble de l'argument que nous faisons valoir est exprimé, en *Parménide* 146d-147b. On pourra faire le rapprochement avec le propos de Plotin, en *Ennéades* V 5 4 et VI 6 3, 33-38 sq., et avec celui de Proclus, en *Commentaire sur le Timée* II 453 25-30.

[336] Raison pour laquelle, sans doute, les pythagoriciens ne concevaient pas le fini (*to peperasmenon*) et l'infini (*to apeiron*) comme existant indépendamment, sans quoi l'Un eût été l'un d'eux (le fini), au lieu de procéder d'eux – quitte, comme c'est le cas, à n'en procéder qu'en tant que mixte,

constitutive, mais lui demeure absolument étrangère, la réduction ne pouvant précisément avoir lieu qu'à l'infini, c'est-à-dire sans que jamais l'unité réelle ne soit atteinte, obtenue [337], de même que, inversement, l'augmentation ne peut avoir lieu que par dépassement infini de l'unité réelle), laquelle unité est toujours, de façon immanente au tout, l'unité divisible, autrement dit le multiple indéterminé (lequel s'identifie donc au tout aussi bien qu'à la partie), alors que, en soi, c'est-à-dire séparément du tout, elle est censée demeurer l'unité indivisible, autrement dit l'unité réelle (pas plus arithmétique que géométrique ou physique), parfaitement inexistante (du moins, spatialement irréalisable) ; toutes choses qu'avait bien compris – outre Platon, dans le passage du Parménide que nous avons indiqué, dans la note 335 – Zénon d'Elée, dans sa défense de la position de Parménide et, à sa suite, les platoniciens, mais semble-t-il pas Aristote, du moins dans la perspective d'en tenir compte [338]. Le premier déduisit de tout cela, outre l'inexistence de l'unité indivisible, l'inexistence de l'unité divisible (la divisibilité infirmant l'unité) et donc celle de la multiplicité, laquelle, au gré de l'indétermination de l'unité elle-même, n'est jamais déterminée ; ce que firent aussi les seconds, qui, néanmoins, admirent, en contrepartie, l'existence abstraite de l'unité indivisible (inconcevable autrement que négativement, et donc simple hypothèse mathématique), comme étant soit celle du principe de la série des nombres (principe élémentaire ou formel, selon qu'il est ou bien composant du nombre, sous l'espèce de l'unité élémentaire, ou bien unifiant, sous l'espèce du nombre lui-même, en son unité) (série numérique présente au sein du domaine duplicatif – *duopoios* – duplicateur de l'unité elle-même – qu'est la Dyade indéfinie ou *matière intelligible*), soit celle de l'indice d'un ailleurs : le réellement réel, parfaitement a-mathématique.

Pour en revenir à notre problématique de départ, si on admet l'existence de deux unités interdépendantes se déterminant réciproquement, celles-ci forment une totalité

---

autrement dit qu'en tant qu'étendu – avant que les nombres ne procèdent de lui (cf. Aristote, *Métaphysique* A5 986a18-21).

[337] L'indéterminé absolu (c'est-à-dire pas même circonscrit par du déterminé) pouvant même être tenu pour être, outre la totalité, la multiplicité indéterminée ou potentielle, pour ne pas dire l'actualité absolue (véritable) de la multiplicité.

[338] Zénon (~490-~430) qui, selon Simplicius, *posait que le point n'est rien* (*tên stigmên mêthen tithenai*) (*Commentaire sur la physique* 139 1), et qui, d'un autre côté, ouvrait la perspective d'une défense de la thèse parménidienne de l'univocité de l'être (*to on*) et de l'un, laquelle impliquait, outre celle de leur identité, celle de leur unicité méta ou extra-mathématique, autrement dit celle de leur extériorité à l'ordre de la grandeur et de la divisibilité (l'un et l'être n'étant pas plus dans la partie, finalement impossible à obtenir, par division, que dans le tout, dont les parties en nombre illimité sapent indifféremment son être et son unité), ordre qui, du même coup, était attesté illusoire ou, à tout le moins, principe d'illusion. Cette perspective zénonienne se montrera clairement aux yeux de Platon, qui, pour autant, verra aussi qu'elle donne sur un impensable, par delà même le pseudo-dilemme de la non prédication réciproque de l'un et de l'être (pseudo-dilemme tributaire de l'ordre mathématique, où l'un est soit ligne existante tenue arbitrairement pour insécable, soit point inexistant tenu arbitrairement pour un existant inétendu et spatial) : qu'est-ce que l'être (*to on*) véritable, en son unité et son unicité, et donc aussi en son inaltérabilité ? Concernant la position d'Aristote, voir infra.

(*panta*) (addition), à savoir une totalité entière (*hapanta*) ou unité totalisante, qui est un tout : à savoir le *deux*, qui est le premier nombre selon Platon [339] ; lequel *deux* est bien une unité, par opposition implicite à la double unité qu'il renferme. L'*un* n'existe donc pas, comme quantité (c'est-à-dire comme facteur soit d'une soustraction, soit d'une addition), sans le multiple, dont il se distingue numériquement (comme unité constituante ou totalisante), sans pour autant être un nombre. A l'opposé, la prétendue induction de l'Un (l'un en soi) à partir du Multiple (ou Indéterminé ou Grand-Petit ou Inégal), qui, en retour, établirait l'Un comme juste mesure de l'individualité de chaque être (*hapas on*), de chaque groupe d'êtres et de l'entièreté (*holon*) de l'univers (*pan*), est celle d'une totalité potentielle, du fait du multiple qui en procède potentiellement (autrement dit, du fait que l'un numérique ne peut être séparé du multiple, ou encore le mesurant ou déterminant, du mesuré ou déterminé), et, du même coup, celle d'un *un* potentiel, puisque en soi rien d'autre que potentiellement multiple et/ou totalisant (alors que l'un réel ou actuel, quant à lui – à supposer qu'il existât – ne peut manquer de rien, autrement dit ne peut être quoi que ce soit en puissance). En somme, l'unité, en tant que quantité, n'est que relative, c'est-à-dire non réductible (non assimilable) à une hypothétique unicité (solitude) ou unité en soi, et ce, bien que, par ailleurs, elle ne puisse pas non plus être considérée comme un être appartenant à – inséré en – la suite numérique – à laquelle, sinon, elle appartiendrait forcément de façon exceptionnelle, privilégiée, à savoir discordante (a-mathématique), dans la mesure où elle devrait être alors le premier des nombres de la série desquels, étant donné son absolue simplicité, elle serait seule séparable et isolable, sans préjudice pour elle-même, autrement dit sans préjudice pour l'intégralité en soi (n'étant, en l'occurrence, déterminée quantité, et donc partie, relativement à la multiplicité, qu'extrinsèquement), alors que, de son côté, n'importe quel nombre, ayant des parties, ne peut que les avoir identiques à celles des autres nombres, dont il est, du même coup, partie prenante, et en lui-même (en 3, il y a 2) et hors de lui-même (en 2, il y a le 2 de 3), et, par ailleurs, ne peut qu'avoir l'unité comme partie, en conséquence de quoi, il ne peut être isolé ni de la série numérique, ni de sa participation à l'unité, sauf à saper l'édifice de la pluralité numérique et, au passage, le sien propre. Du reste, tout comme l'unité, ne peut être considérée comme appartenant à cette même série numérique la dyade indéfinie, qui constitue le domaine numérique (et géométrique), en son indétermination principielle [340].

Ces considérations recoupent l'argument de Théon de Smyrne, quoique celui-ci soit assez équivoque dans sa formulation, selon lequel la Monade, en son indivisibilité ou irréductibilité, procéderait de la division de l'être sensible jusqu'à un terme, toujours décidément divisible, sauf à décider qu'il ne le soit plus, à l'instant où on le hisserait, au rang d'intelligible, en le faisant échapper au rang du dénombrable : *la monade, c'est la*

[339] cf. Alexandre d'Aphrodise, cité par Simplicius, in *Commentaire sur la Physique* III 4. Quoique des occurrences comme *Alcibiade* 112e et *Théétète* 185c-e (citée en note 38) font soupçonner un certain flottement de Platon sur la question. – cf. Aristote, *Métaphysique* I6 1056b19-32 (nonobstant l'objection sophistique adressée à Anaxagore) et N1 1088a4-9. Au demeurant, sur le *sens indéfini* assignable au mot « nombre » – en vertu même du propos d'Euclide – qui fait que l'*un* est tantôt nombre, tantôt non, lire Pascal, *De l'esprit géométrique*, § 72-73, Lafuma, p. 353-354.

[340] cf. note 53 et le témoignage de Théopompe d'Athènes, en *Annexe*, note X c.

quantité terminante (*monas de esti perainousa posotês*) – *principe et élément des nombres* (*arkhê kai stoikheion tôn arithmôn*) – *qui, une fois débarrassée de la multitude par soustraction* (*êtis meioumenou tou plêthous kata tên huphairesin*), *et privée de tout nombre, demeure ferme et fixe* (*tou pantos arithmou sterêtheisa monên te kai stasin lambanei*) *: il est impossible de pousser plus loin la division* (*ou gar hoion te peraiterô genesthai tên tomên*). *Si nous divisons en plusieurs parties un corps sensible* (*kai gar ean eis moria diairômen to hen en aisthêtois*), *ce qui était un devient plusieurs* (*empalin plêthos genêsetai to hen kai polla*), *et si l'on soustrait chacune des parties, il se terminera à un* (*kai katalêxei eis hen kata tên huphairesin hekastou tôn moriôn*) *; et si cet un, nous le divisons de nouveau en plusieurs parties, il en sortira la multitude* (*kan ekeino palin eis moria diairômen, plêthos te ta moria genêsetai*), *et, en enlevant chacune de ces parties, on reviendra à un* (*kai hê katalêxis kath'hupairesin hekastou tôn moriôn eis hen*), *de sorte que ce qui est un, en tant qu'un, est sans parties et indivisible* (*hôste ameriston kai adiaireton to hen hôs hen*) *(...) (Ainsi) la monade est l'Evidence intelligible de l'un* (*ê tou henos idea ê noêtê*), *lequel est indivisible* (*atomos*) [341]. Si l'unité sensible, qui est divisible, est matière du retranchement (ou abstraction immanente) d'une unité, puis d'une autre, etc., devant aboutir à l'unité indivisible, un tel retranchement est un processus destiné à être inaccompli, sauf à ce que l'on pose finalement l'unité terminante, de façon arbitraire, comme identique à la ligne insécable, telle que l'entendaient Xénocrate et Aristote (à savoir comme minimum de grandeur postulé, supposé, et non comme principe inétendu et dynamique de la ligne, telle que l'entendait, selon nous, Platon [342]). Ainsi, le raisonnement laisse l'unité indivisible véritable pouvoir être le produit d'une idéalisation ou abstraction [343] (abstraction transcendante de l'unité intelligible – encore que celle-ci, ne pouvant éviter d'être représentée – sous-entendue comme grandeur – indifféremment d'être pensée, ne pourra pas elle-même être tenue pour unité réelle – ce qui constitue, d'ailleurs, tout le dilemme de la seconde partie du *Parménide* – et donc abstraction censée avoir lieu à partir et par exclusion – intégrale – de l'unité sensible, opposée à l'abstraction purement immanente d'une unité sensible à partir d'une autre unité sensible). Autrement dit, le processus de division est inefficace, dont le propre est d'être une réduction infinie (*apagôgê apeiron*) établissant implicitement la nécessité d'admettre arbitrairement soit la totale extériorité (totale séparation) de l'arithmétique par rapport à la géométrie (sous réserve que, paradoxalement, cette extériorité demeure impensable, puisque irreprésentable), soit leur totale identification. La matière – en soi géométrique (comme le suggère, d'ailleurs, l'étymologie de *geô-metria – mesure de la terre*) – n'est pas épuisable (arithmétisable, numérisable) par division (émiettement), mais, au contraire, du fait même de la division (qui ne l'atteint pas), toujours plus établie comme matière, et, fondamentalement, comme matière réceptacle et diviseuse (i.e. principe et cause d'une division qui lui demeure extrinsèque, l'étendue pure ou substantielle, à laquelle elle s'identifie, ne pouvant être séparée d'une partie d'elle-même, étant sans parties – en

[341] *Connaissances mathématiques utiles à la lecture de Platon* I, 2 – *Sur l'Un et la Monade* – cf. *La République* 525d-526a et *Métaphysique* B4 1001b6-10 sq.

[342] cf. II 2 A.

[343] Outre qu'il la laisse comme étant indistincte du point – excepté par la fonction : l'un étant principe et élément du dénombrement ou de la multiplication, l'autre, principe et élément de la figuration ou de la position – cf. infra.

effet, la partie étant délimitée, et donc figurée, l'étendue ainsi figurée est celle de la figure et non plus l'étendue pure), outre qu'elle peut être aussi, en tant que matière intelligible, la matière réceptacle de l'unité indivisible – à savoir conçue comme, ou tenue pour, indivisible (autrement dit postulée telle) – laquelle unité est élément du nombre, donc lui-même contenu en cette matière.

Le nombre implique l'antériorité de son propre domaine, qu'est le Grand-Petit ou Dyade indéfinie – domaine en soi innombré et, dans l'absolu, innombrable (n'étant que relativement nombrable, dans la mesure où le nombre se ramène inéluctablement à n'être qu'une multiplicité définie de choses définies). Ainsi, en nous appuyant sur la démonstration effectuée en *Phédon* 96d-97b et 100e-101c, on observe que 10 est plus grand que 8, non du fait de 2, mais bien du fait de la grandeur (ou quantité) que mesure 2, relativement à l'unité de mesure dont il indique le double – nombre 2 dont, par ailleurs, l'existence est postulée, à titre de composé d'unités indivisibles et inétendues. Ni l'unification (composition), ni le fractionnement (décomposition) ne sont censés concerner le nombre, en tant que tel (i.e. en lui-même), mais le domaine (la matière) dont le nombre (qui est censé ou postulé en être distinct) ne fait que relever la pluralité déterminée, qui est celle issue des opérations en question (unification et fractionnement). Il reste que, parallèlement, en tant que pur relatif, le nombre (ou domaine proprement numérique, censé s'identifier aux nombres eux-mêmes) ne peut manquer d'être témoin de ces mêmes opérations, en en étant, à son tour, le domaine. Ainsi 8 s'additionne à 2, sous l'espèce du 10, lequel est bien divisible en unités, qu'il s'agisse d'unités proprement dites ou d'unités totalisantes (unifiantes) d'autres unités (ainsi, par exemple, 2 ou 7 sont-ils chacun des unités d'unités composantes [344]). Du même coup – à savoir, rétroactivement – si l'on supprime le domaine du dénombrable, on supprime le domaine du nombre. Où il apparaît clairement que le nombre ne peut alors, tout au plus, que se nombrer lui-même (autrement dit, est réduit à le faire), au gré d'une extension de l'unité véritable, unité initialement postulée inétendue et indivisible, c'est-à-dire au gré d'une représentation de celle-ci comme étant étendue – et donc comme étant pseudo-unité – unité sujette au fractionnement [345]. Le paradoxe est alors qu'une supposée eidicité du nombre lui-même ne peut que s'assimiler à l'unité pure (unité véritable) (absolument impensable), au gré d'une résorption du numérique dans l'eidétique (ce qui expliquerait la fameuse expression relevée par Aristote – selon nous, chez Platon – selon laquelle *les nombres aspirent – ephientai – à l'Un* [346]). Preuve, s'il en est, qu'il ne peut absolument pas y avoir de nombre eidétique.

L'unité réelle ou absolue – i.e. indivisible – est donc immanquablement abstraite, indépendamment d'un quelconque processus (opération) purement mathématique ; c'est-à-dire qu'elle est induite, au moyen du processus dialectique, au travers duquel

[344] cf. *Théétète* 204b-c.

[345] A rapprocher des considérations de Descartes, en *Règle XIV* § 13-14 AT 445-446.

[346] *Ethique à Eudème* 1218a25-29 – cf. infra, en II 1 B, la citation entière et une explication complémentaire.

sont toujours précisément censées être surmontées la multiplicité et la divisibilité [347]. En cherchant à atteindre un être unique et universel sous lequel se subsumerait l'ensemble des êtres (voire l'ensemble de la réalité, au sens où cet ensemble comprendrait foncièrement l'espace pur, c'est-à-dire inoccupé, perpétuellement substrat de ce qui est), l'intellection cherche à atteindre un *dénominateur commun* – au sens figuré de *qualité commune* – en l'occurrence, l'étendue (qui déterminerait donc le corps) – mais aussi au sens propre, mathématique, de *plus petit commun multiple* – en l'occurrence, la plus petite étendue (sans quoi, un trop petit ne pourrait se subsumer sous lui) – en vertu de quoi, elle cherche à atteindre l'unité à laquelle se réduirait l'étendu(e) (i.e. ce qui est étendu aussi bien que l'étendue pure, à savoir l'espace absolu, compris comme substrat de ce qui est), quoiqu'elle n'atteigne indéfiniment qu'une pseudo-unité, puisque une unité qui, sur le mode mathématique (i.e. cognitif) – auquel sont inhérentes la relation nombrant-nombré et la relation unité-pluralité (la première impliquant l'étendue du nombré, et la seconde, l'existence du nombre et de l'unité proprement arithmétiques) – est incessamment réductible à une unité plus petite et donc plus réelle (et première) (une unité plus réellement unité), au gré de quoi, c'est l'ensemble des êtres eux-mêmes qui, demeurant non subsumable sous l'unité réellement réelle (inconnue, inatteignable), demeure lui-même non mathématisable (inconnaissable, in(dé)composable). Ainsi, l'unité réellement réelle présupposée établit elle, aussi bien a priori qu'a posteriori, que le réellement réel, dont elle est censée être le principe (ou l'élément), n'est pas mathématique.

Le terme *hen* désigne couramment *l'unité* mathématique, l'élément du nombre, incomposé, indifférencié et additionnable. Lui aussi traduisible par *unité*, le terme *monas* (monade) (qui a pour homologue *henas* et dont la variante *monon* a pour homologue *hen*) accentue le sens d'*individualité* ou d'*isolement* (séparation et indépendance), qu'est, d'ailleurs, supposé renforcer le suffixe *–as.* Ainsi, Plutarque parle des *Formes intelligibles, qui n'ont aucune différence entre elles, considérées dans l'unité et l'isolement* (*tais noêtais ideais, oudemian diaphoran ekhousais pros allêlas, kata to hen kai monon nooumenais*) [348]. A la lecture de *Philèbe* 15a-b, il est possible d'établir une certaine nuance dans l'acception des termes *monas* et *henas*, le premier y semblant propre à désigner l'unité dont la place est parmi les *eidê*, ce qui ne peut être autrement que sous la forme de l'unité de chaque *eidos*, à savoir sous la forme de l'intégrité et de la constance – en somme, de la présence – de celui-ci, *toujours identique à soi* (*kata tauton aei*) [349], et non sous la forme de l'unité de l'être sensible, participative de l'unité arithmétique, qui est intermédiaire entre lui et l'*eidos* ; deux dernières unités à chacune desquelles correspond le second terme, celui de l'unité (*henas*)

[347] cf. *La République* 525d-526b.

[348] *Questions platoniques* 1002a.

[349] ibid. 58a – A rapprocher du témoignage de Photius : *Les pythagoriciens disent qu'il y a une différence entre la Monade et l'Un* (*hoti diapherein elegon, hoi apo Puthagorou monada kai hen*) *; la Monade appartient à la réalité intelligible, alors que l'Un existe dans les nombres* (*Monas men gar par'autois enomizeto hê en tois noêtois ousa, hen de to en tois arithmois*). *De même, le Deux existe parmi les choses dénombrables, alors que la Dyade est indéfinie* (*homoiôs de kai duo to en tois arithmêtois, elegon de tên duada aoriston*) (*Bibliothèque* 249 § 3).

constitutive d'une multiplication (i.e. inhérente à la reproduction de l'*eidos*), unité elle-même divisible en de multiples unités (i.e. se révélant être unité unifiant une multiplicité d'éléments), unités à leur tour divisibles, et ce, à l'infini, autant d'unités relevant (participant) de l'unité en soi (*monas*), qu'elles sont censées individuellement rendre ou sensible ou mathématique. Il reste que, à la vérité, chez Platon, l'usage des deux termes n'est sans doute pas aussi tranché, puisque, d'une part, en *Parménide* 132a, le terme *hen* sert aussi à désigner l'unité de l'*eidos* (quoique, il est vrai, dans la mesure où celui-ci est censé être approché mathématiquement), et que, d'autre part, de façon générale, le terme *monas* sert à désigner le principe du nombre, du moins, si l'on en croit certains doxographes (Aristote et Sextus Empiricus, entre autres). La Monade est principe du nombre : soit principe constitutif (élément), le nombre étant alors *somme d'unités* (*monadikos*), lesquelles, individuellement, participent de la Monade en soi (ou Monade première) et s'identifient à l'unité (*hen*), *indifférenciée et indivisible* (*adiaphoron kai adiaireton*) ; soit principe unifiant (des monades élémentaires), le nombre (et la Forme) pouvant, en conséquence, être dit, lui-même, monade. Selon Théon de Smyrne, les pythagoriciens *Archytas et Philolaos* (le premier ayant été élève du second, desquels deux Platon aurait partiellement repris la doctrine [350]) *donnent indifféremment à l'unité le nom de monade et à la monade le nom d'unité* (*adiaphorôs to hen kai monada kalousi kai tên monada hen*) [351], Syrianus, de son côté, étant plus nuancé, à propos d'Archytas, pour qui *l'unité et la monade « ont une affinité de nature, mais diffèrent cependant entre elles »* (*to hen kai hê monas « suggenê eonta diapherei allalôn »*), ce que l'auteur de la citation comprend comme étant une distinction entre *l'[unité] suprême [et] l'[unité] infiniment petite qui se montre dans les parties* (*to arkhêgikon ê to hôs en moriois elakhiston*), la première étant l'unité proprement dite (l'unité en soi), et la seconde étant la monade [352]. En outre, Alexandre d'Aphrodise mentionne que Platon et les pythagoriciens identifiaient la monade et le point (mais sans préciser que les seconds en faisaient une réalité étendue, à la différence du premier) : *les points* (*stigmai*) *– que les mathématiciens appellent points et qu'ils appellent eux monades* (*has hoi mathêmatikoi sêmeia autoi de monadas elegon*) *– parce que les points sont absolument incomposés et qu'ils n'ont rien qui les précèdent* (*asuntheta pantapasin onta kai ouden pro autôn ekhonta*) [353]. Chez Platon, l'appellation du point par *monade* aurait donc pu alterner avec celles par *ligne insécable* ou *principe de la ligne*, appellations que rapporte, par ailleurs, Aristote [354] – ces dernières ayant servi, comme on l'a dit, à désigner la ligne, en son commencement, de préférence à *point* – le point véritable, quant à lui, inétendu et inerte, étant, paradoxalement, absolument inexistant (à la fois *non étant – mê on – non être – ouk einai* – et *non agir – ouk energein*) – cette synonymie entre *point* et *monade* n'étant, du reste,

[350] cf. note 71 B.

[351] *Connaissances mathématiques utiles à la lecture de Platon* I, 2 – *Sur l'Un et la Monade*.

[352] *Commentaire sur la Métaphysique* 151 17-20. Notons qu'un ouvrage d'Archytas dont Syrianus tirerait sa citation (à moins qu'il ne la trouve déjà faite chez un autre auteur), au V^e^ siècle ap. J.-C., peut bien être un pseudépigraphe. Ce type d'ouvrage portant la signature d'Archytas fut très répandu, dans l'empire romain.

[353] *Commentaire sur la Métaphysique* 55.

[354] cf. *Métaphysique* A9 992a20 et II 2 A.

pas pour étonner, l'unité arithmétique et l'unité géométrique ne pouvant être distinguées que par leurs fonctions respectives, pour ne pas dire en tant que deux fonctions distinctes, autrement dit en tant que deux relatifs à usages distincts.

Pour Platon, l'Un (la Monade) est, plus encore que le principe mathématique par excellence, le pôle supérieur et le principe directeur de la dialectique. A ce titre, il s'assimile à un point de fuite (il conviendrait, d'ailleurs, plutôt de parler de *point de faillite*, dans la mesure où le point en question constitue le terme d'une disposition pyramidale, et non le terme d'une disposition parallélogrammatique, laquelle est seule à impliquer le parallélisme), point révélant autant que masquant l'indétermination de l'objet même de la dialectique, autrement dit l'inachèvement de celle-ci, qui, paradoxalement, n'est autre que son propre achèvement prématuré et inéluctable (du moins, relativement à la disposition de l'intellect lui-même). Si son identification et sa compréhension sont originellement mathématiques et l'établissent, du même coup, comme un être mathématique, elles le laissent néanmoins pouvoir être ensuite considéré, sur un mode similaire à celui que l'on suppose valoir pour l'*eidos* : la perfection, l'auto-suffisance, l'immuabilité, voire l'universalité (autrement dit, le fait de pouvoir être absolument participé [355]), et, du reste, pouvoir être considéré, conjointement à la Dyade indéfinie, comme principe et cause de l'ensemble de la réalité mathématique, puis de l'ensemble de la réalité sensible. Dans ce cas, il n'est plus saisi comme unité constituante (i.e. élémentaire) ou unité résultante (i.e. totalisante ou unifiante : à la fois *totalité* et *tout* [356]), toutes caractéristiques pourtant assignées à l'*eidos* lui-même, au moment où l'on cherche à rendre compte unitairement, sur un mode inévitablement mathématique, de la manière dont il est participé : tout entier, il s'étendra, en une seule fois, sur l'ensemble des êtres participatifs, ceux-ci, en retour (rétroactivement), le révélant divisé en parties (incomposées), alors que, néanmoins, seule une partie de lui-même s'étendra sur chacun d'eux, laissant chacun d'eux non pleinement participatif [357] – en quoi, on a affaire à un mouvement de retour (une rétroaction) qui n'atteint pas son objet (en soi indivisible et incomposé), et qui institue, de la sorte, une science aporétique, science aporétique, dont on doit bien admettre qu'elle est, par-dessus tout (le sensible et l'intelligible – le réel), autant que par-dessous tout (l'eidétique – le réellement réel), celle de l'Un lui-même (cf. deuxième partie du *Parménide*) [358]. Ainsi, intrinsèquement à la dialectique, l'Un n'est pas non plus saisi comme unité en soi, autrement dit comme un être réel, dans la mesure où il demeure simple présage de l'*eidos*, au sommet de l'ascension dialectique, autrement dit instrument ou tournure immanente à la dialectique, à savoir le principe de la pensée visant, d'un coup, son objet (objet en soi unifié) – ou du moins, ici, précisément, censée le viser, dans la mesure où l'objet demeure non évident et trouve comme substitut sa simple visée hypothétique (un peu

[355] cf. *Phédon* 101c.

[356] cf. *Théétète* 204b-d.

[357] cf. *Parménide* 131b-e, *Hippias Majeur* 300a-303d et, infra, III 2.

[358] cf. *Annexe*, note X e.

comme lorsque l'on prétend viser la ligne d'horizon, en un seul point, en supposant y viser quelque chose de déterminé).

Aussi, lorsque, dans la perspective de réfuter la position des platoniciens, Aristote affirme qu'il est impossible de démontrer que tout se ramène à l'Un, il commet un double contresens : d'une part, en prétendant qu'il s'agirait, pour les platoniciens, de ramener les Formes à l'Un (en quoi, il vise peut-être, néanmoins, de façon justifiée, certains successeurs de Platon, notamment Xénocrate, mais dont il pourrait, d'ailleurs, paradoxalement n'être pas pour rien dans la position qu'ils adoptèrent, en leur ayant préalablement imposer de désigner un ou des principes du réel, selon l'exigence inhérente à sa propre doctrine [359]), d'autre part, corrélativement, en prétendant que l'Un puisse être envisagé, par ces mêmes platoniciens, comme un être en soi (être dont – d'ailleurs, à l'instar de tout nombre – on se demandera alors, quelle peut bien en être l'imitation ou la participation, dans le monde sensible), ce qu'il admet, quant à lui, à juste titre, impossible, en affirmant que ceux qui défendent cette thèse ne peuvent que décréter l'existence de cet Un-là, au gré d'une sorte de bond (*ekthesis* – *ex-position* ou abstraction) dans l'ordre de l'universel (ordre dont, du reste, rien n'est censé garantir qu'il soit, en retour, générique), autrement dit ne peuvent que procéder par pétition de principe, laquelle revient à substituer aporétiquement le mathématique à l'eidétique [360]. L'unité (réelle ou eidétique) d'une unité (relative ou mathématique), que serait censée être l'unité en soi, serait le propre d'un être dont, précisément, la forme et l'élément (matière) sont identiques, autrement dit le propre d'un être que la pensée ne peut même pas envisager de considérer, à l'instant où il se réduit à être un principe ni déterminable, ni déterminant (et d'abord relativement à lui-même), c'est-à-dire un principe que la pensée elle-même ne peut déterminer, indifféremment du fait qu'il devrait la déterminer absolument – intrinsèquement, originellement – à être *une* pensée (de quelque chose), autrement dit à exister [361]. Ainsi réduit à ne pouvoir être considéré véritablement que comme objet mathématique – à savoir comme relatif constituant soit le terme absolu de la réduction (soustraction), soit l'élément irréductible de l'accroissement (addition) – l'Un sert d'indice, en intervenant par défaut, pour recouvrir (marquer) la présence de l'impensable pur et indicible pur qu'est l'*eidos*. Il reste que le type de bond dans l'ordre de l'universel que mentionne Aristote existe sans doute chez Platon, mais pas comme ayant son point de départ, là où le pense Aristote, c'est-à-dire en l'être concret, mais plutôt, paradoxalement, en l'Un lui-même, lequel, en effet, manque toujours d'être établi (connu), et, au passage, manque toujours d'être principe et cause efficaces, relativement à la Dyade (et donc relativement au monde sensible et intelligible – « Qu'est-ce que l'*un* – qu'on l'entende comme concret ou abstrait ? » étant une question parfaitement aporétique). Il s'agit donc plutôt d'un bond consistant à passer de l'Un (impensable, irréel – irréalisable, au sens cognitif et au sens pratique du terme – et faussement

[359] cf. infra III 2.

[360] cf. *Métaphysique* A9 992b9-13 sq. – cf. Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire sur la Métaphysique* 124 9-125 4. L'*ekthesis* consiste à poser séparément, en la réifiant, une propriété ou une qualité communes à des individus particuliers (l'ultime – autrement dit la plus générale – étant l'unité).

[361] cf. *Théétète* 201c-202c sq.

principiel) à l'eidétique, en vertu du principe énoncé en *Phédon* 101d-e, selon lequel, il convient de toujours poser une hypothèse supérieure à l'hypothèse qui s'avère inapte à faire procéder d'elle un ensemble d'affirmations *consonantes* (*sumphônei*), autrement dit inapte à subsumer le réel, auquel elle est censée s'appliquer (à savoir l'ensemble des êtres censés participer d'une même forme, dont cette hypothèse doit essentiellement témoigner), et, du même coup, selon lequel il ne convient pas de *discuter en même temps du principe* (l'hypothèse principielle ou le principe hypothétique) *et de ce qui en procède* (*peri tês arkhês dialegomenos kai tôn ex ekeinês hôrmêmenôn*), dans la mesure où le principe demeure toujours en manque d'être établi assurément et en devoir de l'être, et, du même coup, le lien entre ce qui procède du principe et le principe lui-même en manque d'être lui-même établi et en devoir de l'être. Or – comme nous l'expliquons, notamment en *Annexe* – ce bond qui consiste à passer en l'eidétique, Platon pourrait bien l'avoir assimilé, au moins hypothétiquement, à la sortie d'un rêve (à savoir, la sortie d'un réel soupçonnable d'être indécidablement rêve ou réel) (le bond consistant alors à passer d'une réalité fondamentalement dyadique, duplice, à une réalité eidétique, la réelle réalité), hypothèse qui lui permettait de rendre compte, à la fois, du fait que l'anhypothétique (i.e. le réellement réel) (le Bien) n'est toujours pas atteint (demeure incessamment à atteindre) et du fait que ce même anhypothétique relève d'une hypothèse ou, si l'on veut, d'une croyance ou d'une espérance, à l'instant où, en effet, il est impossible de déterminer, de l'intérieur du rêve (...ou non rêve), si l'on rêve (...ou ne rêve pas) (le critère de distinction énoncé par Descartes, en sa *Sixième Méditation*, pouvant, à la rigueur, être infirmé par l'absence éventuelle – au moins momentanée et, en tout cas, accidentelle – de remémoration de rêve, à l'état de veille [362]).

Du reste, à supposer que l'induction de l'*eidos* puisse être menée à son terme, outre que l'Egal se résorberait en l'*eidos* [363], l'Un s'identifierait au même *eidos*, à l'instant où il s'identifierait inévitablement à un être *ayant une forme unique* (*monoeidês*) [364]. Pour l'heure, l'achoppement de l'intellection n'empêche pas de parler, comme le fait Platon lui-même, de tel ou tel *eidos*, par exemple de l'*eidos* de la Justice, de celui de l'Animal, alors même qu'il ne le fait que sur le mode anticipatif (programmatique), voire hypothétique (conjectural) (du reste, parfaitement justifié) [365], c'est-à-dire en signifiant l'existence d'un au-delà qui reste à penser, et alors même que c'est la notion (*ennoia*) [366] ou le concept (*noêma*) qui s'offrent, en substitut de l'*eidos*, comme représentation voilant ce qui est réellement à penser, l'*eidos* demeurant invariablement à découvrir et n'étant indiqué, en quelque sorte, que nominalement, à savoir comme objectif vers lequel semblent, d'emblée, converger, tout en semblant l'évoquer et en susciter la représentation, diverses représentations (inférieures) – sensibles ou intelligibles – plus ou moins similaires entre

[362] cf. note 155 b*.

[363] cf. I 1 A.

[364] *Phédon* 80b et *Le Banquet* 211e.

[365] cf. *Parménide* 135b-c.

[366] cf. notamment *Phédon* 73c et *Philèbe* 59d.

elles et donc plus ou moins universellement nommables et unifiables, en une même dénomination et une même représentation ultime. Ainsi, au travers du concept d'*un* – concept fuyant, autrement dit saisi négativement, extérieurement à lui-même [367] – dont on use comme d'un paradigme, il s'agit d'exprimer allusivement ou négativement l'universalité et la perfection de l'*eidos* – de quelque *eidos* que ce soit – et, du même coup, ce que celui-ci a de proprement insaisissable pour l'intelligence humaine : son intégrité, son immuabilité, son indépendance, etc. alors même que, du reste, aucun *logos* ne permet d'en dire quoi que ce soit. User de l'image mathématique de l'unité (unité qui est bien simple image, étant censée refléter une unité en soi inadditionnable et indivisible, à la différence de l'unité pensée positivement, c'est-à-dire représentée, qui ne peut l'être qu'étendue, se révélant ainsi dyadique, sous l'espèce d'une grandeur proprement mathématique – ce que ne parvient pas à admettre Aristote, en *Métaphysique* M8 1084b32-37) est bien alors, en effet, la façon la moins mauvaise de prédire (suggérer) l'*eidos*, étant donné la plénitude et entièreté et l'indivisibilité qu'elle est censée impliquer. En outre, si l'*eidos* – ou réalité en soi – dépasse, à ce point, la puissance de l'intellect – ce qui fait qu'on en arrive à le désigner, au moyen d'un expédient – l'Un – il reste, entre l'intellect et lui, comme une esquisse de rapprochement, à savoir la Dyade indéfinie (que Platon aurait assimilée à la dyade Grand-Petit, selon Aristote – cf. infra – témoignage qui n'a rien d'invraisemblable, dans la mesure où il n'aurait fait, de la sorte, que prendre acte du fait que les pensées abstraites – les êtres intelligibles – aussi bien que les corps – les êtres sensibles – se trouvent immanquablement participer de la *khôra*, autrement dit être connaturels à l'étendue), en tant qu'elle se trouve converger vers la Monade [368], et en tant qu'elle est, en soi, une unité indéterminée incluant la multiplicité – notamment la multiplicité déterminée, quoique celle-ci ne le soit nécessairement que relativement – et en tant qu'elle demeure toujours différenciable, sous l'espèce d'une multitude d'autres dyades indéfinies (Beaucoup-Peu, Long-Court, Haut-Bas, etc. [369]).

B – La Dyade indéfinie, lieu et place de la connaissance :

De prime abord, la notion de Dyade indéfinie (*aoristos duas*) est paradoxale. Comment ce qui est censé être *deux en soi* – autrement dit ni plus ni moins que le nombre *deux* – peut-il se trouver être, du même coup, indéfini – à savoir en quantité, puisque n'étant censément soi-même que pure quantité (au demeurant, le terme *aoristos* disant bien *sans borne*, *illimité*) ? Comment la dualité peut-elle être indéfinie, sans être ni plus ni moins que pluralité indéfinie ou, mieux encore, pur indéfini (*aoriston*) ou pur illimité (pur infini) (*apeiron*) ? En outre, comment peut-elle l'être, sans être grandeur (*megethos*) (étendue), à laquelle, en effet, seule, dans l'absolu, une limitation ou une illimitation sont assignables (le nombre n'étant jamais qu'un relatif, auquel est nécessaire le dénombrable, à savoir la grandeur ou ce qui lui est attribué ou assigné – et donc coextensif – quitte à ce que ce ne soit que potentiellement : ainsi, les qualités ou les

[367] cf. deuxième partie du *Parménide*.

[368] cf. *Parménide* 132a.

[369] cf. *Métaphysique* M9 1085a6-13.

réalités incorporelles, comme l'âme), en conséquence de quoi, elle se trouve être évidemment principe du nombre aussi bien que principe de la ligne (i.e. de la figure), comme l'admettait justement Platon – la *ligne insécable* étant, en fait, la ligne toujours en mesure d'être sectionnée (n'étant dite insécable, que pour des raisons extrinsèques : soit parce qu'un minimum de grandeur doit être saisi comme composant, soit parce que, en pratique, l'infiniment petit, invisible, doit être tenu pour inexistant [370]), jusqu'à demeurer toujours ligne, autrement dit ligne toujours plus ou moins petite ? Doit-on envisager l'existence d'une unique division – autrement dit limitation – purement potentielle et intrinsèque à cette Dyade, en son milieu, division qui en garantirait la dualité (outre, comme nous le verrons, la duplicativité), tout en la laissant être, d'une part, une, autrement dit continue, et, d'autre part, indéfinie – à savoir illimitée – sur ses extrémités opposées – extrémités forcément au nombre de deux, du fait même de l'antériorité (et donc primauté absolue) de la longueur (*mêkos*) sur toute autre dimension, autrement dit du fait même de la réductibilité de la grandeur à la longueur et, finalement, à la ligne ? En fait, la Dyade indéfinie ne peut pas être comprise autrement que comme incluant – si ce n'est comme s'identifiant avec – le mouvement d'extension simultanée vers l'une et l'autre de ses extrémités (comme le suggère, d'ailleurs, une remarque de Socrate, en *Philèbe* 52c, à propos du *genre de l'illimité – apeiron – dont les mouvements vers le moins et le plus parcourent l'âme tout comme le corps – kai hêtton kai mallon dia te sômatos kai psukhês pheromenon*), ce mouvement n'ayant pas lieu de s'arrêter, puisque ne trouvant pas de limite intrinsèque ou extrinsèque (le Tout étendu étant la Dyade elle-même). La Dyade indéfinie devient ou, plutôt, produit, le nombre défini, par sa rencontre avec l'Un, absolu et transcendant – autrement dit étranger au Tout étendu – dans la mesure où cet Un, en sa simplicité, sa perfection et sa stabilité, la segmente et la limite (i.e. arrête son mouvement intrinsèque d'extension). Auquel cas, en effet, c'est bien la suite infinie des nombres finis (entiers) et, au moins dans un premier temps, étendus, qui procède de leur rencontre. Il reste que cette opération n'implique pas que le nombre (et d'abord l'unité) soit, en droit, étendu, dans la mesure où l'unité s'identifie, en droit, au terme de l'intellection visant le hors l'étendue, et alors même que, paradoxalement, en tant que représenté, c'est-à-dire ni plus ni moins que pensé – autrement dit, en fait – ce même nombre le demeure toujours (i.e. inéluctablement) (en tant que ligne insécable, premier nombrable, autrement dit en tant que dyade essentiellement géométrique), mais elle implique seulement, précisément, qu'il procède d'une division de l'étendue. Cette division de l'étendue, le nombre en est, par abstraction (abstraction tendancielle, puisque ayant toujours son terme, en une unité ou un nombre représentés et donc étendus – et tendancielle comme l'est, d'ailleurs, la division elle-même, qui reste toujours à effectuer sur une grandeur inévitablement restante), le dénombrement (à savoir la mesure à la fois ordinale et cardinale) (dénombrement, du reste, approximatif, au gré de l'inéluctabilité de la tendance à abstraire et à diviser) ; en contrepartie de quoi, il peut être aussi tenu (postulé) pour précéder cette même division, ou, à tout le moins, pour l'amorcer, en quelque sorte, à titre de principe inétendu impliquant sa propre extension.

Le fait que la génération du nombre soit foncièrement arithmetico-géométrique – du fait même de la Dyade indéfinie, qu'il est impossible de penser comme étant en soi

[370] cf. ibid. I1 1052b31-1053a7.

autrement qu'étendue – est ce dont ne parvient pas à persuader du contraire l'exposé que Sextus Empiricus attribue aux *disciples de Pythagore de Samos*, exposé pourtant censé en écarter toute dimension géométrique, pour la simple raison qu'il s'agirait de faire valoir la génération des nombres, à partir des premiers principes, et avant toute génération des figures : *principes universels au plus haut sommet* (*arkhai pantôn kata to anôtatô*), *la Monade première et la Dyade indéfinie* (*hê te prôtê monas kai hê aoristos duas*) *: c'est d'eux, disent-ils, que naissent l'un numérique et, à son tour, la dyade numérique* (*ex ôn ginesthai to t'en tois arithmois hen kai tên epi toutois palin duada*), *l'un à partir de la Monade première* (sans que l'on sache comment – et peut-être est-ce bien ce défaut auquel fait allusion Aristote, en *Métaphysique* M6 1080b19-20, justifiant, du même coup, notre propos, et impliquant la nécessité d'une distinction entre, d'une part, l'unité indifféremment arithmétique et géométrique, et, d'autre part, la figure, exclusivement géométrique), *le deux à partir de la Dyade indéfinie* (*apo men tês prôtês monados to hen, apo de tês monados kai tês aoristou duados ta duo*). *Car deux fois un deux* (*dis gar to hen duo*) (l'Un en soi est dupliqué, sous l'espèce de la première unité numérique, la duplication ne s'actualisant qu'au moyen de la Monade et de la Dyade indéfinie, laquelle est puissance duplicative – *duopoios* – aussi bien que duplication en puissance, étant, au demeurant, réceptacle du dupliqué [371]), *et, comme le deux ne faisaient pas encore partie des nombres* (*kai mêpô hupokeimenou en tois arithmois tou duo*) (l'un numérique n'étant pas, à l'égard de l'Un en soi, comme à l'égard de son double numérique), *le deux fois deux ne s'y trouvait pas non plus* (*oude to dis ên en toutois*) (la dyade indéfinie n'avait pas dupliqué l'unité numérique, sous l'espèce de la première dyade numérique ou premier nombre, laquelle, à son tour, n'avait pu être dupliquée, par la même dyade indéfinie, sous l'espèce de la tétrade numérique), *mais il a été emprunté à la Dyade indéfinie* (en soi duplicative), *et ainsi, à partir de celle-ci, et de la Monade, est née la dyade numérique* (*all'elêphthê ek tês aoristou duados, kai outôs ek tautês te kai tês monados egeneto hê en tois arithmois duas*) [372]. La dimension géométrique (et, à vrai dire, aussi physique, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, l'unité étant, pour les pythagoriciens, à la fois géométrique et corpusculaire) de cette génération du nombre est établie explicitement, si on relie ce témoignage de Simplicius, outre à celui d'Aristote que nous avons mentionné, en cours de citation, à un autre du même que nous citons, plus bas, la rencontre de la Monade et de la Dyade indéfinie s'effectuant alors par *aspiration* de la seconde, identifiée au vide, par la première, située au centre du vide – elle que Philolaos nomme *le premier composé harmonieux, l'Un, qui occupe le centre de la sphère* (*to praton harmosthen, to hen, en tôi mesôi tas sphairas estia kaleitai*) [373] (conception de Philolaos dont il convient de noter qu'elle pourrait être censée impliquer l'inépuisabilité et l'inaltérabilité de l'Un, dans la mesure où celui-ci demeurerait, tel qu'en lui-même, alors même que la sphère, c'est-à-dire le ciel, serait déjà engendrée ou en cours d'engendrement par la rencontre de l'Un lui-même avec le vide)

[371] Pour Platon, la Dyade indéfinie est *porte-empreinte* (*ekmageion*) (cf. *Métaphysique* A6 987b34 et fragment de *Sur le Bien*, in Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire sur la Métaphysique* 57), à l'instar de la *khôra* (*Timée* 50c), avec laquelle elle ne fait qu'une.

[372] *Contre les physiciens* I 276.

[373] in Stobée, *Choix de textes* I, XXI, 8.

[374] : *(Selon les pythagoriciens) le ciel aspirerait le vide qui, ainsi, délimite les natures* (*hôs anapneonti kai to kenon, ho diorizei tas phuseis*), *le vide serait une séparation des choses consécutives et leur délimitation* (*hôs ontos tou kenou khôrismou tinos tôn ephexês kai <tês> dioriseôs*) *; de plus il serait d'abord dans les nombres* (i.e. entre les unités composant le nombre et entre les nombres eux-mêmes), *car le vide délimite leurs natures* (*kai tout'einai prôton en tois arithmois to gar kenon diorizein tên phusin autôn*) [375], nature et surtout fonction du vide – outre du nombre – dont il convient de rappeler qu'elles demeurent étrangères à la doctrine de Platon [376]. Pour celui-ci, le vide est réceptacle absolu, et le nombre, un pur relatif. Du même coup, il convient de noter que chercher à se représenter le nombre (ne serait-ce que sa présence), dans le vide absolu (l'espace inoccupé), devrait revenir à visualiser spontanément des points (étendus). En effet, dans le vide absolu, le nombre, n'en demeurant pas moins tout entier dans la fonction de nombrer (autrement dit, n'étant qu'un relatif), en viendrait – ayant inévitablement à se nombrer lui-même – à se produire comme nombrable, c'est-à-dire comme étendu. Or, il est plutôt induit de l'étendu, en tant que, justement, pur relatif, c'est-à-dire en tant que façon d'identifier (discerner, dénombrer) l'étendu (déterminé), à savoir un étendu (un continu), puis un autre, etc. Bien plus, en amont, c'est en induisant sa propre division (i.e. les figures ou nombres étendus ou concrets, présents, en puissance, en lui) que l'espace induit le nombre (proprement numérique ou discret), en tant que relatif pouvant le nombrer (autrement dit pouvant dénombrer les figures et leurs éléments). A moins d'admettre inconsidérément que le nombre ait la propriété de simultanément se dédoubler et se différencier, en se géométrisant, afin de pouvoir se trouver se nombrant lui-même, le fait que sa fonction – et donc son existence – soit impossible, dans l'espace inoccupé (le vide), revient à prouver qu'il ne peut qu'être induit de la réalité géométrique (les figures ou grandeurs déterminées). Ainsi est établie sa dimension, si ce n'est sa nature, foncièrement arithmetico-géométrique, en laquelle c'est le géométrique qui prime.

La Dyade indéfinie peut s'entendre de deux manières, du reste, parfaitement compatibles et même assimilables : soit comme étant la Dyade du Plus-Moins (*mallon-hêtton*), soit comme étant celle du Grand-Petit (*mega-mikron*) (nous abrégeons ainsi les formes *mallon kai hêtton* et *mega kai mikron*). Ces deux acceptions peuvent être considérées comme ayant été mentionnées par Platon, dans ses dialogues écrits (pour la première : *Philèbe* 24a-d et *Le Politique* 284b, pour la seconde : *Protagoras* 355d-e). Dans les deux cas, la Dyade indéfinie s'offre, d'emblée, comme un couple purement indéfini, parfaitement neutre : d'une part, à même d'intégrer n'importe quelle différence (quantitative ou qualitative) relevable dans le monde sensible ou dans le monde

[374] Au passage, on fera le rapprochement avec *Phèdre* 246e-247a, où est mentionné le déplacement de Zeus et de son armée de onze dieux, du centre de l'univers, où demeure Hestia – que les pythagoriciens assimilaient à la Monade, selon Plutarque (cf. *Vie de Numa* 11) – vers ses extrémités, mouvement qui n'est pas sans évoquer une projection ayant lieu au gré d'une sorte de gonflement de l'univers, les douze dieux n'étant, du reste, évidemment pas sans correspondre à la figure du dodécaèdre, qui est la figure du cosmos, selon Pythagore – cf. note 276 B b.

[375] *Physique* IV 6 213b22-27 – cf. Maurice Caveing, *La figure et le nombre* II 6, p. 296-299.

[376] cf. notamment note 255 A et D.

mathématique, et d'autre part, requerrant inductivement sa propre limitation, au moyen de la mesure (*metron*), à savoir au moyen de l'être en soi – l'*eidos* – dont il est dit qu'il est monade [377]. Que la réalité sensible soit dyadique s'exprime dans le fait que la différence sensible est autant une ressemblance qu'une différence, autrement dit dans le fait qu'elle est une différence ou ressemblance mal déterminées : n'importe quelle propriété particulière (sensible) est en elle-même changeante et se trouve inévitablement dans un rapport, si ce n'est un prolongement, avec d'autres de même sorte qu'elle, chacune étant une variante s'inscrivant dans un continuum qui la laisse non parfaitement déterminée (qualifiée) et non parfaitement individuelle (distincte) (Qui pourrait dire, par exemple, quelle est assurément la couleur exacte d'une feuille d'arbre, même au printemps ?). Il reste que, selon Aristote, le Grand-Petit est la forme sous laquelle, Platon enseignait la Dyade indéfinie, qu'il assimilait, ce faisant, à l'indéterminé (*apeiron*) et à la matière (*hulê*) [378] ; témoignage corroboré par celui (qui en est sans doute aussi tributaire) de Simplicius, selon lequel *Platon nommait, dit-on, l'Un et la Dyade indéfinie principes des choses sensibles aussi* (*arkhas gar kai tôn aisthêtôn to en kai tên aoriston phasi duada legein ton Platôna*). *Il plaçait la Dyade indéfinie également dans le monde intelligible et avait coutume de la nommer « Infini »* (*tên de aoriston duada kai en tois noêtois titheis apeiron einai elege*), *et il posait comme principes le Grand et le Petit et avait coutume de les nommer « Infini » dans ses Discours sur le Bien* (*kai to mega de kai to mikron arkhas titheis apeiron einai elegen en tois « peri tagathou logois »*) [379]. Le Grand et le Petit s'offrent donc comme un couple aussi purement indéfini que l'est le Plus grand et le Plus petit (*meizon-elatton*), dans la mesure où il est inhérent à une indétermination – la matière – pourvoyeuse de multiplicité indéterminée (Si une chose est petite, par rapport à une autre qui est grande, il reste toujours, en dehors d'elles, d'autres choses auxquelles elles peuvent être individuellement rapportées, selon le même critère, quitte à perdre leur détermination antérieure) [380].

La question qui se pose néanmoins est de savoir comment cette dyade du Grand-Petit ou du Plus grand-Plus petit peut s'assimiler à l'*apeiron*, dans la mesure où elle semble être déjà porteuse de la détermination selon la quantité, à savoir la quantité géométrique (continue) aussi bien qu'arithmétique (discrète), une chose ne pouvant être plus grande qu'une autre que sous le rapport préalable de leur dualité, en soi numérique, et un ensemble ne pouvant être plus nombreux qu'un autre, que sous leur rapport commun à une unité de mesure qu'est le nombre arithmétique (le nombre abstrait), dont ils ne peuvent se distinguer que par l'étendue. Or, il convient de relever que cette détermination demeure incertaine, voire obscure, ou encore réduite à n'être qu'une détermination en puissance. En effet, la Dyade indéfinie – ou, précisément, l'*apeiron* – n'est autre que la *khôra*, considérée soit absolument, à savoir comme pur

[377] cf. *Philèbe* 15a.

[378] cf. *Métaphysique* A6 987b18-988a1, 7 988a23-26 et *Physique* IV 2 209b33-210a2. Le fait qu'il l'assimilait aussi à la *khôra* est attesté par ce que nous avons dit, notamment en note 371, à propos de l'*ekmageion*, et en note 5.

[379] *Commentaire sur la Physique d'Aristote* 453.

[380] cf. Hermodore de Syracuse, in Simplicius, *Commentaire sur la Physique* 247-248 – cité infra.

réceptacle et pur matériau, illimité, informe, inaltérable et vide (i.e. extérieur à ce qui l'occupe ou est en mesure de l'occuper), autrement dit comme indétermination absolue ; soit relativement à ce qui l'occupe originellement, à savoir comme réceptacle ou matériau en lesquels des unités et des grandeurs très petites sont figurées et se trouvent incessamment constituer, par association ou dissociation, des grandeurs visibles, toujours vagues et changeantes, autrement dit des configurations (*morphai*) croissantes et décroissantes, disparaissantes et apparaissantes, qui la révèlent ainsi être positivement l'Inégal (*anison*) – ou l'Excédent-Déficient (*huperekhon-elleipon*) – à savoir précisément le Grand-Petit. Originellement, c'est-à-dire avant même ou abstraction faite de toute occupation de la *khôra*, le Grand et le Petit sont des déterminations en puissance du continu (dont le lieu propre, si ce n'est l'être propre – au sens où l'on parlerait de continuité du vide – est la *khôra*) ; ils sont présents en puissance en celle-ci, tout en étant éternellement actualisés, en l'âme du monde (laquelle préexiste à son propre agencement par le démiurge) ; âme en laquelle ils sont, en outre, égalisés, au moyen de la projection arithmetico-géométrique du principe qu'ils induisent, à savoir l'Un (la Monade) [381] – lequel constitue (au moins rétrospectivement ou anticipativement) la détermination majeure de l'*eidos*. Cette égalisation a lieu, en deux temps (simultanés et, qui plus est, éternels – éternité qui, comme pour celle de l'âme du monde, n'a lieu que si l'on se place dans le cadre de la production démiurgique du monde, qui implique l'antériorité de la *khôra* sur l'action démiurgique, et dont nous avons déjà dit – en conformité avec les commentaires que firent Xénocrate et Speusippe du *Timée* – qu'il pourrait ne s'agir que d'un simple procédé d'exposition logique de l'agencement du monde, comme l'attesterait notamment l'insistance de Timée à qualifier son discours de *vraisemblable*). Dans un premier temps, les deux termes inégaux deviennent deux grandeurs identiques (i.e. égales), mais toujours en elles-mêmes différenciées (la ligne contient un milieu et deux extrémités : la gauche et la droite, si elle est horizontale, le haut et le bas, si elle est verticale, etc.). La Dyade contient alors encore le Grand et le Petit, puisqu'alors le Double, qu'elle est en son intégralité, et la Moitié, qu'elle est en sa partie, autrement dit contient l'Egalité, entre ses deux parties et entre celles-ci et elle-même (au sens où l'on parle d'égalité à soi pour une chose déterminée), aussi bien que l'Inégalité, entre son intégralité et sa partie. Le deuxième temps consiste en l'égalisation individuelle des deux termes égaux, c'est-à-dire en l'égalisation de chacun, relativement à lui-même, autrement dit en leur indifférenciation absolue, au gré de laquelle ils se ramènent à deux points (au sens propre, c'est-à-dire inétendus et simplement postulés, autrement dit parfaitement inexistants) ; lesquels, étant censément inétendus, se trouvent, d'emblée, censément abstraits, au rang de deux unités dont on ne peut plus que relever la nature arithmétique, étant donné l'impossibilité de les positionner ; unités

[381] cf. *Parménide* 161d. – Le Pseudo-Alexandre nous dit que c'est Platon qui est désigné par le premier membre de l'alternative, dans l'affirmation suivante d'Aristote : *Les unités de la Dyade première sont engendrées simultanément* (*hama gar hai en têi duadi têi prôtêi monades gennôntai*), *soit, comme le premier représentant de la théorie l'a soutenu, qu'elles résultent de l'égalisation des termes inégaux, soit qu'elles procèdent d'une autre manière* (*eite hôsper ho prôtos eipôn ex anisôn isasthentôn gar egenonto eite allôs*) (*Métaphysique* M7 1081a23-25) (cf. *Commentaire sur la Métaphysique* 727 26-28) ; Aristote qui, faisant fautivement des deux termes de la dyade indéfinie ou dyade Grand-Petit des termes séparés, se trouve entraîné à faire des objections soit hors sujet, soit sophistiques, en M8 1083b23-36.

dont le couple forme le premier nombre : la dyade numérique, autrement dit la dyade parfaitement définie. En effet, la relativité du nombre et de son unité composante, par laquelle ils sont nombrants, procède directement de leur mode de production : la grandeur qui, en elle-même, a été réduite à l'indifférencié, à savoir à sa propre absence, et donc à l'unité en soi, trouve – pour peu qu'elle ait été réactualisée – dans cette dernière, le moyen de son dénombrement : *1*, si elle est prise en entier, *2* (i.e. 2 x 1), si elle est sectionnée, à l'instant où elle devient pluralité – sa moitié, en effet, constituant une grandeur, à part entière, et donc elle-même réductible à l'unité indifférenciée, laquelle en retour, peut la nombrer, une fois qu'elle est réactualisée, etc., le processus ne pouvant que se prolonger à l'infini, conformément à la divisibilité infinie du continu, qui entraîne la suite infinie des nombres ; l'unité primordialement abstraite s'avérant ainsi polyvalente, dans son application (qui plus est, jusque dans le genre de sa fonction quantificatrice : soit déterminer une grandeur *de quantité 1*, soit déterminer l'existence d'*une* grandeur), autrement dit s'avérant valoir pour quelque grandeur que ce soit, c'est-à-dire quelle qu'en soit la quantité (déterminable par une unité de mesure conventionnelle, à laquelle s'applique principiellement l'unité abstraite elle-même), et quelle qu'en soit la disposition, c'est-à-dire qu'il s'agisse de la longueur, de la largeur ou de la profondeur finies, autrement dit de la ligne, de la surface plane ou du solide, en vertu du fait que, comme le dit Aristote, en paraphrasant *Lois* 894a, *la génération des grandeurs mathématiques a lieu, d'abord vers la longueur, puis vers la largeur, enfin vers la profondeur, et c'est là son terme* (*prôton epi mêkos [hai tôn mathêmatikôn megethôn geneseis] gignetai, eita epi platos, teleutaion d'eis bathos, kai telos eskhen*) [382] – la solidarité des trois dimensions (qu'exprime le prolongement d'une seule et même ligne, comme limite du solide) impliquant leur réductibilité commune, indifférenciable de celle de la première d'entre elles, la longueur (l'unité abstraite pouvant ainsi s'appliquer à la ligne, située entre deux angles, aussi bien qu'à la surface ou au solide). Ainsi, la Dyade indéfinie, qui précède l'égalisation de son contenu – égalisation allant jusqu'à l'indifférenciation – en étant son principe et son substrat, n'est pas plus une réalité sensible qu'une réalité intelligible, et pas plus une réalité géométrique qu'une réalité arithmétique. Si l'indétermination a pour origine, voire pour essence, la *khôra*, elle demeure substrat, outre de la réalité sensible, de la réalité mathématique, autrement dit de la réalité intelligible (dont elle est, d'ailleurs, l'une des causes, dans son interférence avec l'*eidos*) – identification au substrat mathématique, qui fait d'elle le réceptacle des figures intelligibles aussi bien que des nombres intelligibles.

Afin de comprendre en quoi consiste l'universalité de la constitution dyadique de la connaissance, l'étude d'une citation d'un élève de Platon, Hermodore de Syracuse, rapportée par Simplicius, pourrait bien s'avérer utile (citation tirée d'un *Peri Platônos* et d'autant plus intéressante qu'elle constitue l'un des rares fragments doxographiques externes à la tradition aristotélicienne – même si elle se trouve aussi la recouper, au moins partiellement, comme le prouve notamment le témoignage de Diogène Laërce, en *Vies et doctrines* III 108-109 – qui plus est, soupçonnable de ne pas dévier de l'enseignement de Platon, dans la mesure où la rareté des fragments et témoignages

[382] *Métaphysique* M2 1077a24-26 – cf. Δ13 1020a11-14. Une preuve qu'il s'agit d'une paraphrase de *Lois* 894a (cité en I 2 A) ou d'un autre propos similaire de Platon pouvant être l'absence de mention du point, comme principe de la ligne.

concernant l'œuvre et la pensée d'Hermodore, ainsi que leur nature historiographique – y compris, dans une large mesure, la présente citation et, à coup sûr, celles effectuées par Philodème de Gadara concernant l'histoire de l'Académie, que nous utilisons, dans l'*Annexe* – tendent à induire l'absence de prétention à l'originalité philosophique chez leur auteur – toutes considérations qui n'empêchent pas que cette citation doive être explicitée, voire complétée, eu égard à la pensée de Platon lui-même) : *Platon dit que, parmi les êtres, les uns sont existants par eux-mêmes* (*tôn ontôn ta men kath'auta einai*) *– ainsi homme, cheval – les autres en relation à d'autres choses* (*ta de pros hetera*), *que, de ceux-ci, les uns sont relatifs à des contraires* (*kai toutôn ta men hôs pros enantia*) *– ainsi bon à mauvais – les autres corrélatifs à un autre terme* (*ta de hôs pros ti*), *et que, de ces derniers, les uns sont déterminés, les autres indéterminés* (*kai toutôn ta men hôs hôrismena, ta de hôs aorista*) *(…) (Platon dit encore) que tout ce qui est désigné comme Grand-versus-Petit comporte le plus et le moins* (*ta men hôs mega pros mikron legomena panta ekhein to mallon kai to hêtton*), *en sorte que, par le « plus », « plus grand » et « plus petit » se portent vers l'infini* (*esti <gar> mallon einai meizon kai elatton eis apeiron pheromena*) *: de même aussi « plus large » et « plus étroit », « plus lourd » et « plus léger », et toutes choses désignées de cette façon, iront à l'infini. En revanche, ce qui est désigné comme l'Egal, le Fixe, l'Accordé, ne comporte pas le plus et le moins, alors que leurs contraires les comportent : car il y a du plus inégal que tel inégal, du plus mû que tel mû, du plus désaccordé que tel désaccordé. En sorte que des deux syzygies* (combinaisons) *elles-mêmes, tous les termes à l'exception d'un seul* (celui échappant à la dualité) *embrassent le plus et le moins* (*panta plên tou henos stoikheiou to mallon kai to hêtton dedektai*). *Dès lors (Platon dit que) l'objet de telle sorte (susceptible de plus et de moins) est dit sans fixité, sans forme, sans limite et non-être par négation de l'être* (*hôste astaton kai amorphon kai apeiron kai ouk on to toiouton legesthai kata apophasin tou ontos*), *que, d'autre part, cet objet n'a rien de commun ni avec le principe ni avec l'essence, mais qu'il lui appartient d'être entraîné dans une sorte de confusion* (*tôi toioutôi de ou prosêkein oute arkhês oute ousias, all'en akrisisa tini pheresthai*) [383]. Les relatifs (*pros hetera*) se subdivisent donc en deux classes : d'une part, les contraires (*pros enantia*) (bien et mal, chaud et froid), lesquels sont toujours établis séparément l'un de l'autre, quoique en opposition, mais sans que cette opposition n'implique la nécessité de leur interdépendance, autrement dit de leur incapacité à subsister en eux-mêmes et par eux-mêmes, combinaisons de contraires, parmi lesquelles, au demeurant, se distinguent certaines, dont l'un des éléments échappe à la variation du plus et du moins, autrement dit s'avère proprement monadique (par exemple, l'Egal est toujours invariablement Egal, sauf à n'être plus, à la différence de l'Inégal, qui admet la variation, sans qu'il puisse s'agir, pour lui, d'une altération) [384], et, d'autre part, les corrélatifs (*pros ti*), lesquels n'existent pas séparément l'un de l'autre (une gauche sans droite, et inversement, n'est nulle part, n'est pas situable, autrement dit n'existe pas) et se subdivisent, à leur tour, en deux classes : d'une part, les indéterminés (*aorista*) (tels

[383] in *Commentaire sur la Physique* 247-248 – On fera le rapprochement avec le propos de Sextus Empiricus, en *Contre les physiciens* I 262-275, rapportant une doctrine très proche, quoique attribuée aux pythagoriciens.

[384] cf. Aristote, *Catégories* 8 10b29-11a5. – En *Métaphysique* N4 1091b35-36 – où il est identifié, par recoupement avec N1 1087b4-12 – Platon est dit considérer *l'inégal [comme étant] de la nature du mal* (*to anison tên tou kakou phusin [einai]*).

que la droite et la gauche, le phanère et la couleur ou encore la figure et la couleur [385] – en effet, on se demande aussitôt : quelle figure ? quelle couleur ? la droite de quoi ? la gauche de quoi ? etc.) et, d'autre part, les déterminés (*hôrismena*) (tels que l'œil droit et l'œil gauche, le cheveu et le blanc ou le losange et le rouge [386]), les seconds corrélatifs procédant des premiers ou les réalisant, plutôt que s'en distinguant réellement. De prime abord, le fait que les contraires ne soient pas distingués en indéterminés et déterminés, à la différence des corrélatifs, pourrait surprendre (le chaud ne peut-il pas être tenu pour indéterminé, du fait même qu'il n'est pas attribué ?), à moins de supposer ce qui s'assimilerait à leur univocité, par exemple, le Chaud pouvant être identifié au Feu, le Froid à l'absence de Feu, l'Humide à l'Eau, le Sec à l'absence d'Eau, l'Amitié au Cosmos (Tout harmonieux) ou à son âme et la Haine aux éléments livrés à eux-mêmes (Tout chaotique) ou à l'âme rudimentaire qui les meut. Par ailleurs, on doit observer que tous – qu'ils soient êtres existants par eux-mêmes (*kath'auta onta*) (êtres en soi) ou êtres relatifs – sont sujets à la mathématisation (les premiers, néanmoins, seulement dans les limites de leur représentation, autrement dit de leur présence indirecte, en l'être participatif homonyme, dans l'ordre de la génération), autrement dit peuvent être subsumés sous la dyade Grand-Petit (*mega kai mikron*) (à la désignation ordinaire de laquelle, soit dit en passant, la désignation *Grand-versus-Petit* – *mega pros mikron* – n'ajoute ni ne retranche rien). Ainsi, le bien (un certain bien) est plus ou moins bien, et le mal (un certain mal) plus ou moins mal [387], dualité dont le principe monadique, transcendant et mesurant, ne peut néanmoins pas être conçu comme étant le moyen terme (ce qui impliquerait que le Bien soit un équilibre, une moyenne, voire un mélange, entre bien et mal), mais plutôt comme étant assignation (accès) à un ordre séparé, absolument bon, par rapport auquel, l'ordre inférieur, fondamentalement dyadique, ne peut qu'être mauvais (assignation qui, comme nous l'avons dit, ne vaut pas néanmoins pour les combinaisons de type mathématique, dont l'un des termes est, d'une part, comme le second, nécessairement contenu dans la *khôra*, et, d'autre part, foncièrement monadique et, à ce titre, invariable – ainsi, pour reprendre les exemples donnés par Hermodore : l'Egal, le Fixe, l'Accordé ; ceci ne valant, d'ailleurs, à son tour (quoique Hermodore n'en fasse pas mention), que sous réserve du cas extrême, propre à l'infiniment petit, où la monade intermédiaire absolue (moyen terme) demeure proprement insaisissable, à l'instant même où tenter de

[385] cf. *Ménon* 75c et *Le Politique* 283c-284e. – Notons que, selon Simplicius, Xénocrate se contentait de la distinction *kath'auto* et *pros ti* et rejetait les catégories d'Aristote, qu'il trouvait trop nombreuses et superflues (cf. *Commentaire sur les Catégories* 63 22-24) – catégories qui n'auraient pas été inconnues de Platon, selon Plutarque, qui, pour le prouver, renvoie, de manière très convaincante, à *Timée* 37a-b (cf. *De la création de l'âme* 1023e-f) ; de même qu'elles ne l'auraient pas été, selon Calcidius (cf. *Commentaire sur le Timée* 226) et selon Alcinoos, ce dernier les trouvant *dans le Parménide et dans d'autres dialogues* (*en te tôi Parmenidêi kai en allois*) (*Enseignement des doctrines de Platon* VI 159 43-44) – dialogues parmi lesquels, dans l'esprit même d'Alcinoos, se trouvait probablement, outre le *Timée*, le *Théétète*, où l'auteur inconnu d'un commentaire sur ce même dialogue (que la critique date entre 100 av. J.-C. et 150 ap. J.-C.) en relève, à juste titre, plusieurs, en 152d-e (cf. *Commentarium in Platonis Theaetetum* 68 7-22, in *Corpus dei papiri filosofici greci et latini – Parte III*, Florence, 1995).

[386] cf. *Lysis* 217c-d.

[387] cf. *Protagoras* 356a.

la saisir ne peut que revenir à saisir une certaine grandeur moyenne située entre une certaine grandeur entière et une certaine grandeur minimale (partielle), alors que, plus en amont, la tentative de saisir l'unité minimale absolue (absolument inexistante) tend à se confondre avec la tentative de saisir le principe de l'étant, comme dans un rêve [388].

Ainsi, concrètement, le contraire de la monade n'est pas une dyade en laquelle la réalité monadique n'aurait aucun effet (autrement dit une dyade qui ne participerait en rien de la monade) – le désaccordé, étant plus ou moins désaccordé, participe encore de l'accordé, jusqu'à même pouvoir être du plus ou moins approchant l'accordé, si ce n'est du plus ou moins accordé – ce qui implique que le couple de contraires n'est jamais clairement et distinctement identifiable, dans le cadre dyadique proprement dit – cadre horizontal – mais se laisse plutôt entrevoir dans le cadre d'une contrariété (ou dualité) verticale, qui implique la séparation entre la réalité dyadique bien-mal, en bas (laquelle peut néanmoins aller jusqu'à inclure une monade déterminante, quoique non séparée, le tout formant alors une unité pyramidale, en soi dyadique – ainsi Accordé-Désaccordé) (réalité dyadique que sous-tend le principe qu'est le Mal proprement dit, à savoir la *khôra* ou non-être absolu), et le Bien, en haut (d'un côté, le bien absolu – exempt, non seulement de toute variabilité ou altérabilité, mais de tout contact avec elles, de même que le dieu se tient au delà de la vertu, pour se tenir au delà de tout contact avec le vice – la vertu n'ayant d'autre actualité que son exercice à l'encontre du vice – et, d'un autre côté, le mal absolu, étant tous deux ainsi posés, à titre de réalités distinctes de la réalité sensible et intelligible proprement dite : si, en *Lysis* 218a-b, l'existence d'un être humain absolument mauvais, c'est-à-dire définitivement inapte à tendre vers le bien, au moyen de la philosophie, est posée, c'est à titre d'hypothèse, autrement dit en contrepartie du fait que, en *Banquet* 204b, seul est dit être sage (*sophos*), et donc bon, le dieu – en quoi, on saisit sans doute l'une des raisons pour lesquelles, comme nous le verrons, Platon tenait la *khôra* – mal absolu, principe des maux – pour demeurant en deçà de ce qui l'occupe, autrement dit pour demeurant séparément des êtres l'occupant, qu'ils soient intelligibles ou sensibles). Du reste, on notera, au passage, à quel point est révélatrice l'expression *non-être par négation de l'être* (*ouk on kata apophasin tou ontos*) qu'utilise Hermodore ; laquelle laisse bien supposer, par contraste, l'existence – au sens propre du verbe *ex-sistere* (en grec *ex-istanai*) : sortir ou se tenir en dehors de <l'origine ou (de) l'être> – d'un non-être absolu, qui n'a, à vrai dire, pas même à être opposé à l'être, dont il aurait à être la négation ou la privation, tellement il se doit d'être conçu comme présent en lui-même et par lui-même, à savoir paradoxalement en tant que rien [389]. En *Philèbe* 24a-27b (à lire

[388] cf. *Parménide* 165a-b.

[389] Sur la possibilité d'envisager bien et mal – et analogiquement être et non-être – comme n'étant pas même contraires, autrement dit comme n'étant pas rapportés l'un à l'autre, et, du même coup, comme n'étant pas déterminés et nommés Bien ou Etre, d'un côté, et Mal ou Néant, de l'autre, voir *Lysis* 220b-221c et note 315 b. La même considération se trouve chez Aristote : *L'être premier n'a aucun contraire* (*ou gar estin enantion tôi prôtôi ouden*), *puisque tous les contraires ont une matière et sont identiques en puissance* (*panta gar ta enantia hulên ekhei, kai dunamei tauta estin*) (*Métaphysique* Λ10 1075b22-23) (cf. Λ1 1069b3-7, que nous commentons en II 2 A, Θ9 1051a15-21 et *De l'âme* III 6 430b20-26 – cf. note 431). En *Théétète* 76a-b, l'inéluctabilité des maux – absolument extérieurs au Bien, car lui étant contraires – n'a lieu que relativement au fait que l'homme soit en *une nature mortelle et un lieu* (*thnêtên phusin kai tonde ton topon*) dont il convient de *s'échapper le plus*

parallèlement au témoignage d'Hermodore), le quantifié (la quantité déterminée) (*to poson*) est, d'une part, rangé dans le mixte (*miktos*) de fini (*peras*) et d'infini (*apeiron*) (le fini quantitatif étant, au passage, défini comme étant *(le) premier (des finis) – prôton –* conformément, d'ailleurs, à la primauté factuelle, pour ne pas dire substantielle, de l'infini, relevée en 26c et 27b, laquelle requiert, en effet, avant toute autre détermination, celle concernant la grandeur – la forme devant bien avoir une certaine étendue pour être indifféremment manifeste et existante) – et, d'autre part, considéré comme étant *l'égal et l'égalité, puis, après l'égal, le double, avec tout ce qui peut être relation d'un nombre à un nombre ou d'une mesure à une mesure* (*to ison kai isotêta, meta de to ison to diplasion kai pan hotiper an pros arithmon arithmos*) [390]. En tant que mesuré, le mixte est susceptible de prendre la place des contraires (le plus et le moins, le violemment et le doucement, etc.)... du moins *si [ceux-ci] ne le faisaient pas s'évanouir* (*apergazesthon*) *(...) (mais) le laissaient apparaître* (*aphanizeton*) *(...) et quittaient leur place* (*errousin ek tês autôn khôras*) [391]. Ainsi, l'établissement de la *réalité mixte et devenue* (*meiktên kai gegenêmenên ousian*) [392] n'est jamais pleinement et durablement acquis, dans la mesure même où tout est, à la fois, soumis au devenir et soutenu par lui, autrement dit contenu dans la *khôra* et constitué d'elle (quoique ce soit, précisément, comme le dit *Timée* 50c, *d'une manière difficile à décrire et étonnante – tropon dusphraston kai thaumaston –* puisque sans aucun contact réel et possible avec elle), laquelle s'avère être essentiellement place d'elle-même. Enfin, pour ce qui est des corrélatifs, on notera que la mathématisation se réalise de la sorte : la figure est plus ou moins figure, c'est-à-dire plus ou moins régulière, la couleur plus ou moins couleur, c'est-à-dire plus ou moins dense – voire la figure est plus ou moins figure, c'est-à-dire plus ou moins visible et donc colorée – et le mur est plus ou moins mur, c'est-à-dire plus ou moins haut (ou long) et le rouge est plus ou moins rouge, c'est-à-dire plus ou moins distinct du bleu – voire le mur est plus ou moins mur, c'est-à-dire plus ou moins haut et donc visible et donc rouge). Il reste que des corrélatifs déterminés comme Double et Moitié ne sont pas mathématisables, la raison en étant qu'ils expriment intrinsèquement le Plus-Moins ou Grand-Petit, dont ils constituent la détermination (le double ou la moitié ne pourront pas être agrandis ou diminués, si l'unité demeure la même, sans quoi ils disparaissent chacun, de même ils ne pourront pas être plus ou moins double et/ou moitié, sans que l'unité perde de sa détermination). Quant à l'être échappant à la dualité, c'est l'être par soi « hissé » au rang d'*ousia* (*eidos*), c'est-à-dire abstrait de la *khôra* et de la mathématique qui lui est inhérente.

Au gré de ces considérations, il paraît donc évident que la dyade Grand-Petit est subsumable sous celle Plus-Moins, aussi bien que celle-ci l'est sous elle – façon de

---

vite possible (...) en se rendant semblable à un dieu, selon ce qu'on peut (*pheugein takhista (...) homoiôsis theôi kata to dunaton*).

[390] ibid. 25a.

[391] ibid. 24c-d.

[392] ibid. 27b.

relever une sorte d'identité entre elles [393] – et, en outre, qu'elle s'avère spécialement

[393] Afin de mieux cerner la fonction cognitive de la Monade et de la Dyade indéfinie, on pourra se reporter au propos d'Aristote, en *De la mémoire et de la réminiscence* 405a1-8 (que nous avons déjà cité et commenté, au début de I 1 D), texte dont le contenu platonicien nous semble évident.

A) On rapprochera, d'ailleurs, ce propos d'Aristote de celui d'Alcinoos : *Etant donné que les hommes sont remplis des impressions des sens* (*tou tês aisthêseôs pathous empimplamenoi*), *au point que, même lorsqu'ils se proposent de concevoir l'intelligible* (*noein to noêton*), *ils l'imaginent sous une apparence sensible* (*emphantazomenon ekhein to aisthêton*), *comme l'idée de grandeur, de figure ou de couleur qu'ils y joignent souvent* (*hôs kai megethos sunepinoein kai skhêma kai khrôma pollakis*), *il leur est impossible de concevoir purement les intelligibles* (*ou katharôs ta noêta noousi*) (*Les doctrines de Platon* X 164 13-17). Notons, d'abord, que cette interprétation de la pensée de Platon s'accorde plutôt mal avec celle effectuée, plus tard, par Proclus, lequel considère qu'existent, en l'homme, l'*intellection passible*, qu'est l'imagination, et l'*intellection impassible*, qui saisit assurément les intelligibles purs et existe séparément du reste de l'âme (cf. *Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide*, *Prologue II*, p. 44), doctrine qui, au demeurant, n'est autre que celle aristotélicienne (et néoplatonicienne) classique distinguant l'intellect patient et l'intellect agent (cf. *De l'âme* III 3-6). Or, dans l'extrait du traité *De la mémoire et de la réminiscence* déjà cité, il n'est pas facile de déterminer, avec assurance, si Aristote entendait l'imagination (*phantasia*) comme étant intrinsèque à l'intellection ou comme lui étant extrinsèque, même si, d'une part, un peu plus loin, il parle de *la mémoire (...) des intelligibles* (*hê mnêmê (...) tôn noêtôn*) *(...) [qui] n'existe pas sans image* (*ouk aneu phantasmatos estin*) *(...) [et qui] doit donc appartenir par accident à l'intellect* (*hôste tou nou men kata sumbebêkos an ein*) (450a11-14), et même si, d'autre part, juste avant cet extrait, en guise de son introduction, il affirme reprendre la thèse développée dans son traité *De l'âme* (explicitement mentionné), selon laquelle *il n'est pas possible de penser sans image* (*noein ouk estin aneu phantasmatos*), et qui était formulée de la sorte : *l'exercice même de l'intellect doit être accompagné d'une image* (littéralement : doit avoir lieu en même temps qu'une image), *car les images sont semblables à des sensations [sans lesquelles on ne pourrait apprendre ou comprendre quoi que ce fût* (*mêthen outhen an mathoi oude xunein*)*], sauf qu'elles sont immatérielles* (*anagkê hama phantasma ti theôrein, ta gar phantasmata hôsper aisthêmata esti, plên aneu hulês*) (*De l'âme* III 8 432a6-10 – cf. 7 431a14-16 et b1, 9 432a31-b2 et 11 434a5-12) – autant de considérations qui, du reste, font plutôt entrevoir la réponse comme étant de l'ordre d'une solution intermédiaire, au sens où il pourrait bien y avoir coprésence du concept et de l'image, en tant qu'elle relèverait de la nécessité – et non de la constitutivité ou de la subsidiarité – bien que, sans doute, d'une nécessité tendant à la constitutivité (dans la mesure où, comme nous l'avons dit, l'intellection n'est jamais dégagée du sensible et de sa mémoire, puisqu'elle n'est jamais achevée – autrement dit, n'est jamais abstraction d'une essence pleine et entière, car elle délaisse toujours ce que le sensible a soit d'inobservé, soit de particulier – et, du même coup, ne trouve rien à considérer, en sa plénitude, en dehors du sensible et des images). Cette nécessité – voire constitutivité – s'étendrait donc jusqu'au cas, a priori improbable, où il s'agirait de penser une grandeur indéterminée, en posant *une grandeur déterminée que l'on pense simplement comme une grandeur* – auquel cas, il pourrait s'agir soit d'imaginer le rapprochement ou l'éloignement continus de la grandeur déterminée, au gré desquels celle-ci augmenterait ou diminuerait continûment, soit, plus sûrement, de faire abstraction du système de repères internes (tels la distance proportionnée à l'observateur et/ou à d'autres grandeurs coexistantes) (autrement dit, de faire abstraction de tout cadre) (cf. ibid. 452b9-22), dans les deux cas, la grandeur considérée s'offrant alors de manière indéterminée. Du reste, un témoignage de Sextus Empiricus (se référant probablement au traité de jeunesse perdu *Peri tagathou*) pourrait bien aller, quoique assez indirectement, dans le sens de notre interprétation : *Aristote avait coutume de dire que n'est pas inconcevable sans largeur la longueur dont parlent les géomètres* (*ho Aristotelês ouk adianoêton elegen einai to para tois geômetrais aplates mêkos*) –

nous apprécions la longueur du mur, dit-il, sans appliquer notre attention à la largeur du mur (*to ge toi tou toikhou mêkos, phêsi, lambanomen khôris tou epiballein tôi platei tou toikhou*) (*Contre les physiciens* II 412 – cf. *Contre les géomètres* 57) ; considération qui revient à admettre que la ligne est conçue (intelligée), au travers de son image – autrement dit indifféremment d'être imaginée – quoique celle-ci soit inévitablement imparfaite, pour ne pas dire inadéquate. De prime abord, une telle doctrine semblerait pouvoir être explicitée, en étant rapprochée du propos de Descartes, selon lequel *il faut que l'imagination forge une véritable idée de la chose* (laquelle *idée*, conforme en cela à la racine grecque *idea*, qui signifie *figure*, n'est présente qu'en l'imagination, à l'instant d'être *idée corporelle – Règle XIV* § 9, AT 443 – cf. *Règle XII* § 8, AT 414 et *Traité de l'homme* AT 176-177 – nonobstant une certaine approximation, dans la définition ultérieure de ce terme d'*idée* : *je n'appelle pas simplement du nom d'idée les images qui sont dépeintes en la fantaisie ; au contraire, je ne les appelle point de ce nom, en tant qu'elles sont dans la fantaisie corporelle ; mais j'appelle généralement du nom d'idée tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions – Lettre à Mersenne de juillet 1641*, § 2 – l'approximation en question tenant sans doute notamment à celle-là même de la définition de la *conception*, laquelle peut requérir l'imagination – cf. infra) – en l'occurrence, une véritable idée du corps – *afin que l'entendement puisse en même temps se tourner au besoin vers les autres conditions de cette chose* – en l'occurrence, vers l'étendue – *conditions que le mot [de corps] n'exprime point, sans jamais en venir à juger imprudemment qu'elles ont été exclues* (*Règle XIV* § 13 AT 445-446)... affirmation qui, en effet, n'est pas loin de revenir à établir qu'il est impossible de penser, indépendamment de l'imagination... et notamment de penser l'étendue, sans se l'imaginer, au travers de l'imagination du corps... si ce n'était pas qu'il s'agirait, avant tout, pour Descartes, de faire valoir que *l'étendue, [qui] n'est pas le corps, (...) ne peut être comprise* (*comprehendi*) *par l'imagination* (ibid. § 13 AT 444), autrement dit de faire valoir qu'il doit demeurer possible de penser – entre autres, l'étendue – indépendamment de l'*étendu* (autrement dit du corps, dont l'imagination est *une véritable partie*, en laquelle l'esprit produit ou trouve les images – *Règle XII* § 8 AT 414 et *Réponses aux cinquièmes objections – contre la Sixième Méditation* IV – cf. *Règle XII* § 10 AT 415-416 et § 14 AT 419 et *Discours de la méthode* IV AT 37) (cf. *Seconde Méditation* et *Lettre à Reneri pour Pollot d'avril ou mai 1638*, § 3-4), et donc possible de penser sans imaginer (la faculté d'imaginer pouvant participer à celle de concevoir – *concipere* – i.e. de se représenter intellectuellement – ou pouvant s'ajouter à celle d'intelliger, autrement dit d'entendre – *intelligere* – i.e. de connaître – comme la faculté de se persuader de l'existence de ce que l'on pense s'ajoute à la faculté de se persuader de son essence, seule, au demeurant, l'intellection de Dieu assurant simultanément de l'essence et de l'existence de la cause – par définition, extrinsèque à l'effet – de l'intellection, autrement dit celles de l'être ainsi intelligé, dans la mesure où, l'homme se pensant imparfait – négativement fini – il ne peut le faire que relativement à un être parfait – positivement infini – qui, donc, le précède et le transcende, tout en lui procurant l'idée de perfection – d'infini positif – qui, autrement, ne peut qu'être absente d'un être imparfait ; au demeurant, cette intellection de Dieu garantissant, en retour, la vérité de tout ce que l'on pense clairement et distinctement, Dieu étant à l'origine de tout et ne pouvant être trompeur, dans les deux cas, sauf à être imparfait – cf. *Troisième Méditation*, *Réponses aux premières objections* AT 89-90 et *Lettre à Clerselier du 23 avril 1649* AT 355-356), l'actualité de la pensée étant ainsi censée pouvoir se passer de l'actualité du corps (et, du même coup, de l'actualité de l'étendue). Il reste donc à savoir si, lorsque Descartes affirme concevoir *l'espace des géomètres comme un corps continu, ou* (*i.e.*) *un espace indéfiniment étendu en longueur, largeur et hauteur ou profondeur* (*Discours de la méthode* IV AT 36), il se passe d'imaginer. Comme nous le démontrons, plus loin (notamment en II 2 B), la thèse de l'inutilité de l'imagination pour concevoir l'étendue pure est, à la fois, pertinente et incomplète : d'une part, l'étendue pure (i.e. substantielle) ne peut être imaginée (dans la mesure où l'étendue ne peut être imaginée que dimensionnée – i.e. comme ayant haut, bas, droite, gauche, etc. – ce qui ne peut avoir lieu que relativement à un corps qui s'y trouve, en la déterminant, et en lui-même, et autour de lui-même, autrement dit en établissant les

dimensions communément à lui-même et à la totalité de l'espace, infini, voire indéfini), mais, d'autre part, il n'est pas possible de penser – intelliger ou concevoir – entre autres, l'étendue – dès lors qu'on devrait penser de l'inimaginable (quitte à devoir imaginer, de manière inadéquate, comme lorsqu'on imagine la *creatio ex nihilo* comme étant le remplissement subit d'un espace vide et indéfini, alors même que le néant, c'est-à-dire le vide, ne peut être absolument, autrement dit premièrement, pensé et donc imaginé : *le néant ne s'entend que par l'être* – autrement dit, que comme négation – *nihil intelligitur per ens – Entretien avec Burman*, texte 13, p. 44 – ne pouvant être, au demeurant, paradoxalement distingué que sous l'espèce d'un espace infini et dimensionné, par un observateur corporel qui s'y trouve et qui, outre l'occupe, le dimensionne – cf. note 507 B) (au demeurant, chez Descartes, comme nous l'avons déjà évoqué, l'acte de concevoir, qui est acte de se représenter, n'étant pas nécessairement, en lui-même, exempt d'imagination, à la différence de l'acte d'intelliger, qui, s'il peut être mélangé d'imagination, ne peut l'être qu'accidentellement, dans le premier cas, l'imagination étant appui, dans le second, nuisance – cf. *Règle XII* AT 416, *Réponses aux premières objections*, AT 89-90, et *Réponses aux cinquièmes objections – contre la Troisième Méditation* IV)... En conséquence de quoi, on ne peut que s'interroger sur la raison qui pourrait pousser à parler d'une étendue concevable et surtout intelligible. La doctrine de Descartes peut être ramenée aux trois citations suivantes : *Je n'admets maintenant* (i.e. au terme de l'exercice du doute hyperbolique, par lequel toutes mes pensées, soupçonnées de pouvoir être fausses, sont suspendues) *rien qui ne soit nécessairement vrai : je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue* (*Méditation seconde* AT 21). *Examinant ce que nous sommes, nous qui pensons maintenant qu'il n'y a rien hors de notre pensée qui soit véritablement ou qui existe, nous connaissons manifestement que, pour être, nous n'avons pas besoin d'extension, de figure, d'être en aucun lieu, ni d'aucune autre telle chose qu'on peut attribuer au corps, et que nous sommes par cela seul que nous pensons* (*Principes* I, 8). *Quand je considère attentivement ce que c'est que l'imagination, je trouve qu'elle n'est autre chose qu'une certaine application de la faculté qui connaît, au corps qui lui est intimement présent, et partant qui existe. Et pour rendre cela très manifeste, je remarque premièrement la différence qui est entre l'imagination et la pure intellection ou conception. Par exemple, lorsque j'imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme une figure composée et comprise de trois lignes, mais outre cela je considère ces trois lignes comme présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit ; et c'est proprement ce que j'appelle imaginer* (*Méditation sixième* AT 57). Idéalement, le *cogito* se ramène à l'inextension, autrement dit coïncide avec le point. S'il est possible de se demander ce que peut bien signifier intelliger ou concevoir un triangle, une ligne, une figure, sans les imaginer un tant soit peu (cf. *Lettre à Elisabeth du 28 juin 1643*, AT 691), la question ne vaut-elle pas, au comble du paradoxe, pour le point lui-même ? Et la réponse positive à cette question ne passe-t-elle pas par cette définition, pour le moins paradoxale, pour ne pas dire inconsidérée, selon laquelle le point est *un sujet étendu, abstraction faite de tout, sauf du fait qu'il est un être* (*[subjecto extenso] omisso omni alio, praeterquam quod sit ens*) (*Règle XIV* AT 446) ? En vertu de ce rapprochement entre *cogito* et point et en vertu de notre hypothèse initiale du mixte nécessaire de l'intellection et de l'imagination, le *cogito* demeure inéluctablement imminent, la pensée étant sur le point de tourner à vide – d'être pensée de rien et donc absence de pensée – à l'instant où c'est l'imagination elle-même qui est sur le point de le faire, en demeurant inéluctablement sur le point d'imaginer le point réel, lequel est d'autant plus inimaginable que, pour être imaginé, outre qu'il devrait être représenté comme une figure (ou corps ou grandeur), ce qu'il n'est absolument pas, il devrait l'être dans un espace indispensable et pourtant disparu. En admettant qu'il soit possible de penser quoi que ce soit, sans se le figurer (l'imaginer) – voire, carrément, sans pouvoir se le figurer – le concept d'étendue devrait donc pouvoir se distinguer de l'image de l'étendue. Or, que pensons-nous, lorsque nous prétendons intelliger ou concevoir l'étendue – l'étendue en soi, qui, si on tient à la considérer, comme le fait Descartes, comme attribut de la substance, n'en demeure pas moins indéterminée, autrement dit identique à l'espace vide – sinon le substrat même de

toute imagination, qu'il est impossible d'abstraire de celle-ci, ce dont nous nous rendons instantanément compte – et ce, d'autant plus, à cet instant même où, précisément, nous tentons d'abstraire l'étendue (à savoir, son concept purement intellectuel) de l'image qui est la sienne propre, image irréductible aussi bien à une autre image qu'à un concept pur. Lorsque, au moment de la concevoir, nous posons ses trois propriétés que sont la longueur, la largeur et la profondeur – auxquelles s'adjoignent, si ce n'est s'assimilent, l'infinité, l'homogénéité, la continuité, l'impénétrabilité, l'incompressibilité, l'inextensibilité et l'indivisibilité – nous ne pouvons alors éviter de nous figurer la tridimensionnalité, à savoir un volume vide et illimité ou encore un espace vide et illimité, où sont préfigurés, en toutes directions, trois plans orthogonaux et sécants illimités, autrement dit nous ne pouvons éviter de nous retrouver à renforcer l'imagination de l'étendue, au lieu de la quitter (considération que semble avoir effleuré Aristote, en *Métaphysique* Z3 1029a12-19 sq., voire en Λ3 1070a9-11). Si l'étendue (ou la matière) ne peut être abstraite, c'est parce qu'elle est encore le domaine de l'abstraction, après avoir été celui de l'imagination et celui de la sensation. Concevoir l'étendue pure (autrement dit la substance étendue dont elle demeure indistincte) n'est autre que se remémorer un espace occupé (et donc dimensionné, autrement dit étendu, autrement dit encore véritablement espace) dont on a supprimé mentalement (oublié) ce qui l'occupait pour le considérer censément tel qu'en lui-même, alors même que la mémoire de son occupation ne cesse pourtant, pour ainsi dire, de le hanter, en le déterminant, en creux, à l'instant de l'établir comme dimensionné, à savoir comme espace véritable. Ainsi, est-on fondé à douter qu'il puisse y avoir une pensée (conception, voire intellection) qui ne soit pas, au moins quelque peu, image (imagination), autrement dit douter que ce que nous nommerions *conception pure* ou *intellection pure* puisse exister (impossibilité probable bien suggérée par Aristote, dans la citation supra – cf. aussi note 565 concernant le schématisme kantien). Ainsi, le point, s'il est inétendu (cf., supra, l'étonnante définition qu'en donne Descartes), doit encore être pensé positivement (outre de façon erronée), c'est-à-dire figuré (dans l'étendue), sous l'espèce de la ligne insécable (entendue comme unité linéaire tenue pour indivisible), ou alors pensé négativement, comme ce qui n'est pas étendu – ce que nous ne pouvons que tendre à effectuer, en tendant vers l'absence de représentation (et donc de pensable : qu'il s'agisse d'un *étendu* ou, corrélativement, de ce qui devrait s'en démarquer, s'en passer, absolument : le *pensant*... qui, s'il n'a plus rien à nier, comme dubitable, n'a plus qu'à nier qu'il doute et donc qu'il pense) (a). Toutes considérations qui tendent, d'ailleurs, finalement, à démontrer que substance pensante (âme) et substance étendue (corps) ne peuvent exister séparément, si ce n'est constituer deux substances.

(a) En affirmant *bien [savoir] qu'il y a une idée de la pensée, et de l'existence, et de choses semblables dont il n'y a point d'image* (*Lettre à la princesse Elisabeth de fin 1678*, § 5 – *Œuvres*, p. 129), Leibniz ne convainc pas que l'image n'est pas *ce qui nous fait connaître* (ibid.) les choses en question. Etant donné que, d'une part, les premières de nos connaissances sont issues des sens (*Les premières vérités pour nous sont les données de l'expérience – <Sur les vérités premières>*, in *Recherches générales*, p. 448) et que nos connaissances abstraites et générales ou simplement censées être purement intelligibles (comme celles que Descartes nomme les *notions communes* ou les *idées innées*) sont tributaires ou relatives (applicables) à ces premières connaissances, quand – pour ce qui est des abstractions – elles n'en sont pas directement issues, au moyen de l'induction, ou quand – pour ce qui est des notions communes – elles n'adviennent pas spontanément à notre pensée, sous l'effet des premières (cf. note 507 a 1 a) ; et que, d'autre part, n'est donc pensé ou n'existe, avant toute autre chose, que ce qui est sensible et donc imaginable, il va de soi que l'intellection de la pensée ou de l'existence pures ne peut avoir lieu que relativement à l'imaginable, autrement dit que négativement. Ainsi, la *pensée* ne pourra être comprise que comme disposition à recevoir et réunir la diversité fournie par les sens, quitte à ce que ce soit médiatement, sous la forme d'abstractions et de généralités. En quoi, nous ne pourrons penser la pensée pure (le *cogito* ou, en langage

kantien, l'*aperception pure*) que comme disposition indéterminée ou, ce qui revient au même, comme indétermination disposante (*ce je-ne-sais-quoi que nous sentons quand nous sentons que nous pensons*, à l'instant où *l'esprit se sentant penser est immédiat à soi-même*, pour reprendre les mots mêmes de Leibniz, dans la deuxième partie de sa *Profession de foi de la nature contre les athées*), en soi attenante à la détermination, qui, quant à elle, ne peut qu'être sensible, autrement dit imaginable. Ce qui revient à l'imaginer, en creux.

B) Toutes considérations qui, d'ailleurs, ne sont pas sans justifier la thèse de l'assimilation de la puissance à l'acte, telle que la concevaient les Mégariques et notamment telle que parvenait à en rendre compte Diodore d'Iasos, au travers de sa résolution de l'argument souverain (*kurieuon logos*) : *toute proposition portant sur le passé est nécessaire* (le lion a été tué ; le fusil ne s'est pas enrayé), *l'impossible ne suit pas logiquement* (*ouk akolouthei* – ne résulte pas) *du possible* (a) (le tireur a tué – et donc peut tuer – le lion, mais il n'est pas impossible que, plus tard, il ne tuera pas un lion, d'un tir touchant l'animal, au même endroit), aussi *rien n'est possible sinon ce qui est vrai ou le sera* (id.)... de là à ce qu'un lion tué puisse se relever aussitôt et continuer sa course ou encore qu'une maison détruite par un incendie puisse être restaurée instantanément, il reste précisément à le constater... (cf. Epictète, *Entretiens* II, 19, 1-5 et Aristote, *Métaphysique* Θ3).

(a) Cette proposition signifie que, à la différence du possible, l'impossible n'est pas établi, au gré (même indirect) de l'accomplissement, autrement dit qu'il ne peut pas même être inféré de l'accompli (i.e. du possible), à titre de pure virtualité (laquelle n'est jamais qu'un pseudo-possible, autrement dit un possible en manque d'être accompli). Que l'impossible ne soit absolument rien (dans la totalité du temps et de l'espace) n'est, à la rigueur, pas difficile à concevoir, mais qu'il ne soit même pas le pendant négatif du possible (à savoir du réel) l'est beaucoup moins. Si le tireur a raté son tir visant le lion, on dira qu'il est possible de rater le tir, le ratage étant la forme dernière ou réelle de l'acte – voire, à la rigueur, sans prémisse, qu'il est possible de tirer exactement là où a eu lieu l'impact – mais non qu'il est impossible d'atteindre le lion. Ainsi, en quelque sorte, seul l'impossible (*adunaton*) est puissance (*dunamis*), au sens courant de ce qui n'est pas (*mê on*), mais aussi au sens – plutôt négligé (voire rejeté) par Aristote et le sens commun – de ce qui, de toute manière, ne sera jamais, c'est-à-dire ne sera jamais établi comme possible, autrement dit actualisé comme pure puissance réelle ou possible d'un acte déterminé (cette actualisation ne pouvant qu'avoir la forme et la réalité de celui-ci – ce qui est absurde) – ce à quoi, d'ailleurs, ne peut être objectée la définition du mouvement (*kinesis*) comme *acte (accomplissement) de ce qui est en puissance, en tant que tel* (*hê tou dunamei ontos entelekheia, hê toiouton*) (*Physique* III 1 201a10-11), car, si on prend le mouvement en lui-même (ce que l'on est censé faire, en le définissant, et alors même que, en fait, il n'est rien, s'il n'y a rien à mouvoir), il s'assimile purement et simplement à la puissance telle que nous l'avons définie et ne peut donc être tenu, de quelque façon, pour acte, et si on le tient pour indistinct du mû, l'accompli est le mû et alors rien n'est en puissance ; à la suite de quoi, dire que *le mouvement est bien un certain acte* (*tis energeia*), *mais inachevé* (*atelês*), *parce que la chose en puissance* (*to dunaton*) *dont le mouvement est l'acte, est inachevée* (ibid. III 2 201b31-32) *, revient à dire, d'une part, que le mouvement ne peut pas être achevé (plein et entier), sauf à n'être plus ou à être seul, c'est-à-dire rien, et, d'autre part, que la chose ne peut pas être achevée (pleine et entière), si ne lui est pas prétendument attribué (i.e. si elle n'a pas pour attribut) ce qui, absolument, n'est rien (à savoir le mouvement, dans son achèvement), mais qui, relativement – c'est-à-dire du fait même de la prétendue attribution – serait précisément censé se manifester comme défaut ou privation – alors même que, du reste, ne peut être tenu pour être véritablement (en) puissance (i.e. défaut ou privation) que – hormis, comme nous l'avons dit, rien – une forme abusivement présupposée ou prévue, pour ne pas dire une illusion. En conséquence, « face à » l'impossible, il n'y a même pas lieu *d'en* parler, voire il n'y a même pas lieu *de* parler (pas de quoi parler) (dire *c'est impossible* revenant à dire *c'est possible... qu'il y ait de l'impossible*, alors même que

appropriée à la *tekhnê*, que celle-ci soit cognitive ou pratique. Elle constitue un réceptacle pour n'importe quelle forme, de façon inhérente à l'appréhension (*mathêsis*) ou à la production (*poiêsis*) [394]. Rien n'interdit de penser qu'elle fut privilégiée par Platon, dans la mesure où, par ailleurs, il s'agissait, pour lui, d'admettre les seuls intelligibles

---

rien d'actuel ne permet ni ne permettra jamais un tel jugement **). Avoir tué un lion signifie qu'il est possible de le faire, ce dont ne peut relever négativement l'impossibilité (pourtant censée être privation) de le faire ; avoir échoué à en tuer un signifie qu'il est possible de le faire (i.e. échouer), ce dont ne peut relever – outre négativement l'impossibilité d'échouer – positivement l'impossibilité de le tuer. A vrai dire, la seule limite à cette identification de l'acte et de la puissance pourrait, de prime abord, sembler tenir dans le fait que la division à l'infini d'une grandeur (division à l'infini, dans la mesure où on ne divise, et où on n'a divisé, que ce qui est grandeur, autrement dit continu, jusqu'en ses parties) ne peut être que potentielle, ce qui est censé entraîner, de fait, la distinction entre potentialité et actualité (nonobstant que cette dernière est alors comme reléguée, à l'infini, pour ne pas dire définitivement absente), car, si elle était actuelle, ce ne devrait plus être des grandeurs qui se trouveraient être actuellement divisées (séparées), mais rien (sans quoi la division pourrait continuer et donc serait en puissance) (cf. *De la génération et de la corruption* I 2, notamment 316a14-23 et 316b19-26). En somme, pour une fois, le potentiel existerait, sans l'actuel. De prime abord, suivant l'argument souverain, c'est donc fort logiquement que, *pour Diodore, ce sont des corps minimaux et sans parties* (*elakhista kai amerê sômata*) *qui constituent le principe et l'élément de toutes choses* (in Sextus Empiricus, *Contre les physiciens* I 363 – cf. ibid. II 142-143 et Aetius, *Opinions des philosophes* I 3 27, in Stobée, *Anthologie* I 10). Pourtant, ce que Diodore ne semble pas avoir compris, c'est que l'impossibilité d'actualiser entièrement (autrement dit, réellement) l'infinie divisibilité n'est qu'une limite apparente à l'identification de l'acte et de la puissance, puisqu'elle démontre la substantialité de la potentialité, c'est-à-dire de la grandeur-petitesse (la Dyade indéfinie), autrement dit le fait que le potentiel ou grand-petit existent bien, en acte, qu'ils sont présents, dès lors que quelque chose a été fait (que ce soit diviser, ne serait-ce qu'une fois, ou tout autre chose), ce qui, en fait, a toujours lieu et peut donc toujours avoir lieu ; autrement dit, une fois de plus, cela revient à établir l'identité de la puissance et de l'acte, qui plus est, cette fois, de la façon la plus radicale qui puisse être.

* *Le mouvement est acte de ce qui est inachevé* (*tou atelous energeia*), *tandis que l'acte au sens absolu* (*hê haplôs energeia*), *l'acte de ce qui a atteint son plein développement* (*hê tou tetelesmenou*), *est tout différent* (*hetera*) (*De l'âme* III, 7 431a6-7). Sur le sens de cette formule, voir note 488. Voir aussi *Physique* III 1 201a27-29 et VIII 5 257b9.

** Et ce, malgré même le principe de compossibilité, qui impliquerait que certaines possibilités ne puissent pas être actualisées, du fait de leur incompatibilité avec d'autres – ou, plus exactement, que certaines actualités (réalités) en empêchent d'autres concomitantes ou futures – car, en effet, reste la possibilité, incessamment attestée, que notre connaissance de l'actuel soit imparfaite – autrement dit reste l'actualité qu'elle est imparfaite – et donc l'incessante possibilité qu'il n'y ait pas tant, pour reprendre la formule de Leibniz, de l'*occultement impossible*, voire, comme il le soutient principalement, de l'*évidemment impossible* (cf. supra, note 3 b*), que de l'*occultement possible...* toutes choses qui, pour autant, est-il besoin de le préciser, ne signifient pas que tout peut arriver ou arrivera, dans la mesure où une telle formule est vide de sens, le *tout* n'ayant et ne pouvant avoir aucun contenu, aucune détermination, autres que temporaires, autrement dit loin de coïncider avec les possibilités qu'un tout immanquablement toujours à venir attestera, en son incomplétude même.

[394] cf. *Le Politique* 284d et I 1 A.

assurément acquis, au gré de la dialectique ascendante, à savoir les objets mathématiques, en les subsumant sous un principe commun, manifestement tributaire de la *khôra*, si ce n'est s'identifiant à elle (intelligibilité qui recoupe la certitude, c'est-à-dire l'assentiment à la vérité, produite à la faveur du fait que – pour reprendre la définition de la vérité donnée en *Théétète* 201c – *l'opinion vraie* se trouve *accompagnée de raison – alêthês doxa meta logou* – sous-entendu de toutes les raisons nécessaires et suffisantes – quoique l'on doive bien admettre – du reste, en conformité avec l'abandon d'une telle définition par Socrate, pour qui elle est aporétique – que cette intelligibilité trouve sa limite privative – négative – dans l'impossibilité de considérer l'unité géométrique [395]) ; *khôra* sur laquelle, par la suite, ces objets font retour, autrement dit, à laquelle ils s'appliquent, en étant constitutifs d'une *tekhnê* ayant prise sur le monde sensible [396]. En effet, le nombre et la figure géométrique, en tant que quantités, sont ce qu'il y a de plus adéquatement subsumables sous le Grand-Petit, et sont les éléments constitutifs d'une *tekhnê* – la mathématique – elle-même constitutive des autres *tekhnai.* En *Philèbe* 55e, Socrate relève que, *si de tous les arts* (*tekhnai*), *on retranchait celui de nombrer, celui de mesurer et celui de peser, ce qui, de chacun d'eux, subsisterait alors n'aurait, pour bien dire, pas grande valeur* (*phaulon*) [397]. Or, l'efficacité de l'instrument qu'est la mathématique, relativement à la réalité matérielle, est proportionnelle à son inefficacité, relativement à la réalité eidétique. On en trouvera un témoignage dans un passage du *Phèdre* [398], dans lequel Socrate déclare que *c'est par le moyen de troubles instruments que, en se reportant à des images de ces réalités* (i.e. les *ousiai* ou *eidê*), *certains hommes, en petit nombre même, contemplent avec grande peine les traits génériques de la réalité imitée* (*di'admudrôn organôn mogis autôn kai oligoi epi tas eikontas iontes theôntai to tou eikasthentos genos*). Si on interprète le terme *organa* comme désignant, outre les sens et l'intellect [399], la mathématique elle-même [400] – celle-ci constituant, à la fois, le meilleur instrument inhérent à l'intellect, et, en son actualisation, le meilleur produit intellectuel, à savoir l'instrument ayant le plus d'efficacité (intrinsèquement à l'*epistêmê* et à la *tekhnê*, en général) et le produit ayant le plus d'évidence (sous la forme des objets mathématiques) – on remarquera que la mathématique constitue néanmoins un piètre instrument, relativement aux *eidê*, un instrument passablement inadapté, dont l'usage est difficile et mène à un résultat médiocre. En effet, elle ne se rapporte à l'*eidos* que dans la mesure où elle s'y rapporte indirectement (tournée qu'elle est vers la matière) et partiellement (tournée qu'elle est vers les figures qu'elle actualise en la matière, sans jamais pouvoir reconnaître – découvrir – en celles-ci, des Formes ou *êtres en soi*). De fait, elle lui tourne le

[395] cf. II 2 A. Certitude comme apanage des mathématiques que relèvera bien Descartes, notamment dans la *Règle II*.

[396] cf. *Hippias Majeur* 301d-e, *Protagoras* 355b-357a, *Phédon* 74a sq., *Le Politique* 283d sq. et *Philèbe* 24c sq.

[397] cf. *Le Politique* 284d.

[398] 250b – à lire conjointement à *République* 532b-c, qui semble pouvoir l'expliciter.

[399] cf. *La République* 518c-d et 527c-d.

[400] Ce que n'est pas pour infirmer le commentaire de Plutarque, en *Propos de table* VIII II 1.

dos, d'une part, pour considérer son propre champ d'application, à savoir la *khôra* – que celle-ci soit (le) vide (autrement dit, qu'elle soit telle qu'en elle-même, ce qu'elle n'est jamais aussi évidemment qu'intelligiblement, en tant que domaine fondamental de l'intellect et de l'imagination, en lequel n'importe quelle pensée et n'importe quelle représentation sont susceptibles de se présenter) ou qu'elle soit occupée (i.e. occupée par les éléments ou par la forme agencée du monde sensible) – et, d'autre part, pour considérer, sur ce champ, l'empreinte (*tupos*) ou l'image (*eikôn*) des *mathêmatika*, ces derniers étant seuls à pouvoir s'y manifester au mieux, tellement l'endroit leur est propice, voire connaturel, du fait de sa divisibilité extrinsèque – la divisibilité demeurant, en effet, externe à celui-ci, en ce qu'il demeure, quant à lui, principe d'extension et de division (l'étendue pure ou substantielle, illimitée et irréductible, n'étant ni divisible ni extensible) [401] – et du fait de son indétermination (du reste, le monde sensible, bien qu'agencé, se caractérisant lui-même par l'insuffisance de sa propre détermination). Ainsi, s'appliquant au monde sensible agencé (i.e. informé), la mathématique en arrive à être considérée comme ce qui produit l'*eidos*, alors qu'elle ne fait que le suggérer grossièrement, en rehaussant ou épurant – en fait, en forçant ou surdéterminant – les traits de sa copie (*eikôn*), qu'est l'être sensible, comme si, après s'être revêtue d'une certaine détermination sensible (*morphê* – configuration sensible) – celle-là même de la copie – elle venait se refléter sur l'écran de la réalité eidétique occultée, c'est-à-dire totalement indéterminée au regard de l'intellect (notamment humain), en somme comme si elle venait se faire illusion à elle-même.

En ce qui concerne la disposition fondamentale de la réalité indéterminée, à savoir de la Dyade indéfinie convergeant vers la Monade, on notera qu'il s'agit d'une unité pyramidale, c'est-à-dire à la fois ascensionnelle et unifiante, qui renferme, en sa base indéterminée (fuyante), une multiplicité indéterminée (*plêthos*), et qui constitue, dans le prolongement de cette base, en son sommet indéterminé (paradoxalement assimilable à un point de fuite ou, plus exactement, comme nous l'avons dit, *de faillite*), une unité indéterminée, au travers de laquelle est *pré-vu* l'*eidos* (tel ou tel *eidos*, suivant la recherche de définition qui est lancée), lequel est inéluctablement sur le point – autrement dit ne peut qu'être sur le point – d'apparaître, au sommet, par induction, l'intellect (n')étant, du même coup, lui-même (que) sur le point d'en concevoir quelque chose. Par exemple, cherchant à définir ce qu'est le son (*phônê*), on part d'une donnée relativement indéterminée, autrement dit de la notion (*ennoia*) que l'on a de cette réalité nommée *son*, laquelle s'assimile à l'expérience (*empeiria*) (voire à la réminiscence) et tend à recouvrir la multiplicité indéterminée de tous les sons possibles (allant, par exemple, du Plus-grave au Plus-aigu), multiplicité, que, dans la perspective de la connaissance, la Monade se doit non seulement de limiter (déterminer), en la divisant, en entités spécifiques – notes de musique, tons, lettres de l'alphabet, etc. – ce qu'elle fait inévitablement imparfaitement, puisqu'en ne parvenant pas à assimiler la multiplicité indéterminée à

[401] cf. Plotin, *Ennéades* II 4 11, III 6 12 et 18, 35-46 (cf. § 16 et 17), où la grandeur (*megethos*) – autrement dit l'*étendu* (*diastatos*) – reste distincte de ce que nous nommons l'*étendue substantielle* (la matière). – A propos de l'inaptitude de la mathématique à considérer l'eidétique, cf. notre commentaire de la citation de Proclus, tirée de son *Commentaires sur le premier livre des Eléments* (p. 202 de l'édition Eecke), dans la note X d de l'*Annexe.*

un nombre déterminé d'êtres déterminés – mais encore multiplicité qu'elle se doit d'unifier éminemment dans le Son en soi : limitation et unification inévitablement en échec, dans la mesure où, comme on vient de le dire, par leur moyen, on passe au plan intermédiaire (et, de fait, ultime) de la considération d'un nombre déterminé et incomplet de sons déterminés (ainsi, les lettres de l'alphabet, qui sont autant de phonèmes, n'épuisent pas tous les sons possibles) ou d'un nombre déterminé et complet de sons mal déterminés (chaque lettre de l'alphabet est sujette à une prononciation variable d'un individu à l'autre), et de telle sorte que, en définitive, le Son en soi, à l'instar de toute évidence essentielle unique (*idea mia*), demeure lui-même inévitablement inconnu, bien que toujours promis à être découvert [402]. Ainsi, dans tous les cas d'induction, ne se manifeste toujours, tout au plus, finalement (au sommet), que ce qui n'est identifiable à rien, sinon à la rigueur au néant (*ouk on*) : un impensable – pensé comme tel – ne cesse d'établir la rupture entre le monde des *eidê* et le monde des apparences (*phainomena*), des images (*eikones*), des simulacres (*eidola*) – de même qu'entre le premier et celui des *mathêmata* – cet impensable étant l'Un, qui, en sa propre non évidence, est émanation en creux du processus dialectique inabouti allant de la notion (*ennoia*) à la considération de l'*eidos*. C'est pourquoi la distinction faite par Aristote entre la thèse platonicienne de l'*unité (*ou de *la Forme) séparée de la multiplicité* (*hen ti para ta polla*), unité à la fois extérieure et antérieure à celle-ci, et sa thèse à lui de l'*unité relative au multiple* (*kata ta polla*) ou *immanente au multiple* (*epi pollôn*) [403], c'est-à-dire présente sous la forme de chaque individu d'une même espèce, manque de préciser, outre que seule l'unité du premier cas est unité réelle, que cette même unité n'est pas tant le principe commun (à savoir, accessoirement commun – autrement dit, accessoirement universel) à tous les éléments du multiple, que la réalité de l'être en soi, en tant qu'il est exempt de toute indétermination (notamment incomplétude et superfluité), même potentielle. Ainsi, en leur indétermination conjointe, la Monade et la Dyade indéfinie sont tout ce que le monde des *eidê* nous laisse *pré-voir* de lui-même. Le fait qu'on ne puisse pas les essentialiser, c'est-à-dire, du même coup, les admettre comme principes de l'ensemble des *eidê*, tient au fait qu'elles demeurent des intermédiaires, des intermédiaires entre l'intellect et ce qui est réellement (l'eidétique) et qui est supposé être intelligible, outre qu'elles le demeurent censément entre l'intellect démiurgique considérant les *eidê* et le sensible.

En outre, en reprenant les arguments d'Aristote, on admettra que la Dyade de laquelle procèdent les nombres, à savoir principalement leurs unités composantes, n'est pas la Dyade Grand-Petit, ni d'ailleurs la Dyade Plus-Moins ou encore Beaucoup-Peu, mais plutôt la Dyade réduite (identifiée) à la pure dualité indéfinie, autrement dit à un substrat matériel homogène, indéfini et divisible. En effet, si les nombres peuvent être subsumés sous chacune des trois premières, il n'en va pas de même en ce qui concerne leurs éléments pris en eux-mêmes : ou bien chacune des unités qui procèdent de la Dyade *ne vient pas de tous les éléments du nombre* (nonobstant que, comme nous l'avons dit, Aristote sépare fautivement les termes de la Dyade), étant soit grande, soit petite, et en conséquence *les unités ne sont pas indifférenciées*, autrement dit ne sont pas des unités

[402] cf. *Philèbe* 16c-19a et *Les Lois* 965d-e.

[403] cf. *Métaphysique* A9 et *Seconds Analytiques* I 11 77a5-10 sq.

mathématiques, ou bien chacune des unités est censée procéder *de l'égalisation du Grand et du Petit*, ce qui ne peut qu'empêcher rétroactivement la Dyade d'exister, en la faisant se résorber au stade de l'unité [404]. Il est donc évident que, si le Grand et le Petit sont présents en la Dyade indéfinie, à titre de déterminations primordiales, ils n'y sont aussi présents qu'à titre de déterminations, outre inséparables, potentielles (sans quoi, d'ailleurs, jamais la Dyade ne serait appelée indéfinie). L'Un trouve, en la Dyade indéfinie, un substrat matériel homogène, à savoir l'*apeiron*, qui n'est autre que l'unité indéterminée et divisible, opposée à l'unité déterminée et indivisible, qu'est l'Un lui-même. Notons que, chez les pythagoriciens – du moins chez certains qui pourraient être postérieurs à Platon, dans la mesure où, selon Aristote, c'est Platon qui nomma *Dyade indéfinie* ce que les pythagoriciens nommaient simplement *indéterminé* (*apeiron*) [405], quoique, plus tard, Numénius semble avoir, au contraire, attribué la paternité de la première dénomination à Pythagore [406] – la Dyade indéfinie procède de la Monade, dont elle est le prolongement ou l'extension, et s'identifie purement et simplement à la matière sensible [407], opinion qui, selon Calcidius, relèverait d'une incompréhension de la doctrine véritable de Pythagore, pour qui la Monade ne peut se défaire d'elle-même [408], mais opinion pouvant néanmoins relever du fait que la Monade est concrètement (i.e. en tant qu'unité sensible) ce dont on peut toujours retrancher une unité (elle-même, à son tour, indéfiniment décomposable en unités), sans l'atteindre jamais – au double sens de l'aborder et l'entamer – et donc ce qu'on peut induire comme étant, en son absolu, ce qui prodigue indifféremment la détermination et l'indétermination. Quant à la suite infinie des nombres, si, comme Aristote, et – si l'on en croit le témoignage vraisemblable de celui-ci – comme Platon lui-même [409], on distingue *infini par addition* (*apeiron kata tên prosthesin*) – autrement dit, en quelque sorte, *en acte* (*energeia* – en activité, en cours [410]) –

[404] cf. *Métaphysique* M8 1083b23-35.

[405] cf. *Métaphysique* A6 987b25-988a1 et Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire sur la Métaphysique* 56 14-35, qui renvoie, à ce propos, au traité perdu d'Aristote, *Sur le Bien*.

[406] cf. Calcidius, *Commentaire sur le Timée* 295 ; de même que Sextus Empiricus, *Contre les physiciens* I 261-262, et Aetius, *Opinions des philosophes* I 8 ; de son côté, Alexandre de Milet (alias Polyhistor), étant censé l'avoir trouvée inscrite dans un *Mémoire pythagorique* (*Puthagorikois hupomnêmasin*), dont la rédaction semble bien avoir été postérieure à Platon (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* VIII 25) (cf. A.-J. Festugière, *Les « mémoires pythagoriques » cités par Alexandre Polyhistor*). – Au passage, on remarquera qu'on pourrait tenir là un nouvel indice non négligeable du fait que Numénius, qui pourrait, d'ailleurs, avoir influencé Sextus et Aetius, aurait été soucieux d'annexer la doctrine de Platon à celle de Pythagore, quitte à surtout trahir la première, comme s'il avait pu connaître certains éléments de la première non communs à la seconde et les avoir jugés de première importance et absolument déterminants, en tout cas, préférables à leur absence ou à d'autres.

[407] cf. Alexandre de Milet, ibid., et Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes* III 153.

[408] cf. *Commentaire sur le Timée* 295.

[409] cf. *Physique* III 4 203a15-16 et 6 206b27-32.

[410] Le dire réellement en acte (*entelekheia*), c'est-à-dire accompli, devant supposer le paradoxe de l'existence réelle, c'est-à-dire achevée, de l'ensemble infini des nombres, tel que le relève Zénon

et *infini par division* (*apeiron kata tên diairesin*) ou *en puissance* (*dunamei*) [411], on remarquera, d'une part, qu'elle est infinie en acte (au sens de *en cours*) – l'unité étant indivisible et s'additionnant à une autre unité ou à un nombre entier, et ce, précisément, à l'infini – et, d'autre part, qu'elle ne ressort pas seulement du fait que la *khôra* serait infiniment grande, autrement dit du fait qu'elle s'étendrait à l'infini, et du fait que l'infiniment petit est dénombrable [412], mais aussi du fait que le démiurge ne pourrait pas enserrer la *khôra* dans une forme, en soi finie, c'est-à-dire qu'il ne pourrait pas en faire le tout agencé, complet et stable – et, en cela même, dénombrable – qu'est le *kosmos* ; quoique, si l'on considère que rien n'existe en dehors de ce dernier, si ce n'est, outre les *eidê*, la partie de son âme qui le déborde [413], et que cette âme a nécessairement été produite en la *khôra*, qu'elle se trouve donc renfermer, on admettra qu'existe une sorte de *khôra* psychique (notamment intelligible), à propos de laquelle, cette fois, rien n'interdit de penser qu'elle manque d'être parfaitement enclose en une limite, étant en quelque sorte la fuite (ou la disposition garante de la fuite) de l'âme hors d'elle-même ou, plutôt, hors de sa

---

d'Elée, dans son aporie établissant l'impossibilité de la pluralité déterminée, autrement dit, pour reprendre le mot de Simplicius, l'existence de *l'infinité selon la pluralité* (*to kata to plêthos apeiron*) (ibid. 34) : *Si les choses sont une pluralité, elles doivent être exactement aussi multiples qu'elles sont, ni plus ni moins* (*ei polla estin, anagkê tosauta einai hosa esti kai oute pleiona autôn oute elattona*). *Or, si elles sont aussi multiples qu'elles sont, elles seront finies en nombre* (*ei de tosauta estin hosa esti, peperasmena an eiê*). *[D'autre part] si les choses sont une pluralité, elles seront infinies en nombre* (*ei polla estin, apeira ta onta estin*), *car il y aura toujours d'autres choses entre elles, et de nouveau, d'autres choses entre celles-ci* (*aei gar hetera metaxu tôn ontôn esti, kai palin ekeinôn hetera metaxu*). *Et ainsi les choses seront infinies en nombre* (*kai outôs apeira ta onta esti*) (cité par Simplicius – *Commentaire sur la Physique* 140, 29-33) (paradoxe dont on trouve un équivalent, plus détaillé et explicite, quoique non exhaustif, en *Parménide* 144a-b sq.). Autrement dit, pour user d'une distinction qu'ignorait sans doute Zénon, il n'est pas possible de décider si la pluralité se ramène à la puissance ou à l'acte. Ce qui est pluralité est exactement pluralité comme cela est, mais ce qui est pluralité doit toujours pouvoir être – voire toujours être – plus que cela est, sans quoi, cela se ramène à l'unité du contigu (*ekhomenon*), pour ne pas dire du continu (*sunekhês*) (pluralité potentielle) (l'unité véritable – arithmétique aussi bien que géométrique – étant censée se caractériser, quant à elle, outre par sa non continuité intrinsèque – i.e. son inétendue – par sa non contiguité, qui découle de la première – étant sans extrémités, puisque sans parties). On notera que – sauf à admettre, à la différence des Grecs anciens, l'existence du nombre réel (i.e. l'ensemble des nombres entiers et des nombres décimaux, rationnels et irrationnels) – la deuxième partie de l'argument ne peut pas concerner, tout au moins directement, le nombre, dans la mesure où celui-ci est une réalité entière, générale (relative) et abstraite, autrement dit une réalité qui est tout entière dans la fonction de relever (dénombrer) la pluralité qui lui demeure extérieure et qu'elle reproduit, au passage – fonction qui implique la série immuable des nombres, consécutifs et ordonnés. Pour autant, étant justement cette abstraction – à la fois individuelle et cumulative d'unités, en chaque nombre (*trois* reprend les unités de *deux*, tout en étant séparé de lui) – le nombre demeure tributaire de la pluralité (concrète et innombrée), sous la forme d'une série numérique infinie.

[411] cf. *Métaphysique* α2 994b20-30 et K10 et *Physique* III 6 206b3-32, 7 207b et 8.

[412] cf. infra.

[413] cf. *Timée* 34b et 36e et I 2 B b. Ce que, à notre connaissance, comme nous le disions déjà, aucun commentateur n'a relevé ; voir, par exemple, Plotin, *Ennéades* IV 8 8, 1-3.

condition, âme ainsi assignée à son propre inachèvement irrémédiable, lequel s'identifie à la quête infinie de l'*eidos* (quête d'identification à l'*eidos*), outre à la connaissance inachevée de l'ensemble de la réalité mathématique, constituée d'objets finis (finis, sans quoi ils ne seraient pas individuellement connaissables) et contenue dans cette même *khôra* [414]. D'un autre côté, dans la mesure où tout nombre est relatif à un dénombrable, la suite infinie des nombres ressort de l'infini en puissance de la *khôra*, notamment en tant qu'elle est occupée (à savoir par le corps du monde, en soi continu), autrement dit de l'infinie divisibilité de l'étendue, à moins qu'elle ne ressorte carrément de l'infini actuel de cette même *khôra* occupée, autrement dit de l'infinie petitesse des particules élémentaires, quoique Platon ne se prononce pas sur l'existence ou non de cette dernière (Plutarque croit pouvoir lui faire dire qu'une telle infinité n'existe pas, en lui prêtant le point de vue alors répandu des atomistes : *on appelle indivisibles et sans parties les corps les plus petits – kai men ameres ge legetai kai ameriston to men sôma mikrotêti* [415]). En conséquence, il est incontestable que le jugement suivant d'Aristote manque de pertinence : *Après avoir admis les deux infinis, Platon n'en fait aucun usage ; car, selon lui, dans les nombres, il n'y a pas d'infini par retranchement, puisque l'unité est, à ses yeux, ce qu'il y a de plus petit* (*hê gar monas elakhiston*) *; et il n'y en a pas davantage par accroissement, puisqu'il ne compte plus le nombre au-delà de la décade* [416]. Il semble que, concernant l'unité, Aristote confonde la quantité concrète – c'est-à-dire, en l'occurrence, l'unité sensible, différenciable, divisible et dénombrable – et la quantité abstraite (proprement arithmétique) – c'est-à-dire, en l'occurrence, l'unité intelligible, indifférenciée, indivisible et dénombrante (du moins postulée telle) – et que, concernant la décade, il lui attribue – à elle et aux nombres qui la précèdent, voire qui sont contenus en elle – une dimension eidétique, ce qui, tout au plus, n'a pu qu'être relativement le cas, chez Platon, à l'instant où il désignait, par ce nombre (comme les pythagoriciens et avant Speusippe), le nombre de l'univers (nombre parfait – *arithmos teleios* [417]), à savoir, comme l'entendait Philolaos, celui dont *la puissance contenue en [lui]* est celle *en fonction [de laquelle] l'examen des effets et de l'essence du nombre* (en général) *doit se faire* [418], laquelle décade, donc, ne présuppose pas l'inexistence d'autres nombres postérieurs à elle, au sein de la réalité mathématique proprement dite, mais seulement le fait qu'elle est leur principe, de même que de leurs rapports ; ni ne présuppose leur inapplicabilité au sein de l'univers lui-même, ne serait-ce qu'en vertu de l'existence de l'infini potentiel, inhérent à la divisibilité du continu.

Enfin, il convient de noter (point recoupant ce que nous avons déjà évoqué) que, selon Aristote, Platon a reconnu l'Un (ou Monade) comme *cause du bien* (*tou eu aitia*) et la Dyade indéfinie comme *cause du mal* (*tou kakôs aitia*) [419] – sous-entendu (comme tend,

[414] cf. note 120 a.

[415] *Questions platoniques* 1002c – cf. Aristote, *De la génération et de la corruption* I 2.

[416] *Physique* III 6 206b30-32.

[417] cf. *La République* 546c.

[418] in Stobée, *Choix de textes* I – cf. la citation de Speusippe et son commentaire, en I 2 C.

[419] cf. *Métaphysique* A6 988a13-15 – cf. Calcidius, *Commentaire sur le Timée* 296 sq.

d'ailleurs, à le confirmer, en creux, la mention de l'assimilation de l'Un en soi au Bien en soi par certains des *partisans des substances immobiles* [420]) d'un bien et d'un mal présents au rang de réalités intelligibles ou sensibles (ce que l'on a coutume d'appeler, en langue française, le bon et le mauvais) et non au rang de réalités eidétiques. Bien entendu, selon Platon, le Bien ne peut être causé, pas plus, d'ailleurs, que, de son côté, le Mal, si l'on admet que la préexistence du domaine absolument indéterminé (vide), qu'est la *khôra*, est bien, en soi, le Mal (à savoir là où le participatif, en sa propre déficience, va trouver racine et existence, sous l'espèce de la dyade bien-mal [421], pour ne pas dire sous l'espèce du Mal, en sa détermination, laquelle ne peut, en effet, avoir lieu qu'au cœur de – c'est-à-dire relativement, participativement, si ce n'est constitutivement, à – ce qui se trouve être à l'image du Bien [422]) – l'association du Bien à l'Un et du Mal au Multiple (ou Inégal ou Grand-Petit ou Indéterminé), ayant, du reste, été une thèse défendue couramment, depuis les pythagoriciens jusqu'aux platoniciens, hormis Speusippe ; ce dernier, niant l'existence des Formes, et donc n'admettant qu'une seule et même réalité (sans discrimination ontologique interne), devait, en effet, éviter d'associer le Bien à l'Un, dans la mesure où, ce dernier étant, comme chez tous les platoniciens, l'un des deux principes (corrélatifs) du réel, le second, le Multiple, se serait retrouvé logiquement associé au Mal, avec pour conséquence que le mal aurait été présent partout, bien et mal se confondant alors et offrant finalement et paradoxalement, de la sorte, la meilleure actualité possible au Mal, en étant alors eux-mêmes mauvais (la moindre altération – au double sens d'avoir un défaut et de se faire défaut à soi-même – d'une chose suffisant à la rendre mauvaise)...[423] omniprésence du mauvais (universalité du mal) qu'admettait vraisemblablement Platon, mais, quant à lui, en en faisant le principe induisant négativement l'existence d'une réalité absolument bonne et séparée, située par delà le sensible et l'intelligible. Diogène Laërce nous rapporte qu'Euclide de Mégare, chez qui Platon avait trouvé refuge, à la mort de Socrate, affirmait que *le Bien est un, malgré des appellations multiples : tantôt prudence, tantôt dieu, tantôt intelligence, etc.* (*ontos hen to agathon apephaineto pollois onomasi kaloumenon, hote men gar phronêsin, hote de theon, kai allote noun kai ta loipa*), et que *tout ce qui est opposé au Bien n'existe pas* (*ta d'antikeimena tôi agathôi anêirei, mê einai phaskôn*) [424]. Le rapprochement entre les deux penseurs est d'autant plus facilement effectuable que Platon semble bien avoir opposé à l'Etre le Non-être absolu, comme nous l'avons dit, et que toute appellation semble bien s'être avérée, à ses yeux, contingente ou déficiente, en conséquence de l'ignorance du réellement réel [425].

---

[420] ibid. N4 1091b13-14.

[421] cf. infra.

[422] Est ainsi bien rendu compte du fait, d'une part, que la Dyade indéfinie (ou Inégal ou Grand-Petit) soit cause du Mal, à savoir du Mal déterminé, et d'autre part, qu'elle soit elle-même le Mal, à savoir le Mal, en son indétermination radicale et substantielle (cf. ibid. N4 1091b30-1092a8).

[423] cf. ibid. N4 1091b30-1092a8 et *Ethique à Nicomaque* II 5 1106b28-30.

[424] *Vies et doctrines* II 106.

[425] *Le Sophiste* 251a-c et *Cratyle*.

Le discours d'Euclide sur le Bien pourrait, en effet, être assimilable à celui de Platon, sous réserve d'admettre que, pour ce dernier, en tant que principe, c'est-à-dire ni plus ni moins qu'en tant qu'*être en soi* (puisque préalable à tout), le Bien est censé se trouver à la pointe de l'intelligible (ou connaissable), à la pointe du divin (à savoir du secondairement divin, relativement à l'absolue divinité du Bien lui-même [426]), autrement dit à la pointe de *ce qui est bien*, tout en étant distinct d'eux (étant ce que la pointe intellective humaine n'atteint pas).

Du reste, tous ces témoignages ne sont pas sans mettre sur la voie de la lecture de *Protagoras* 351b-358d, passage dans lequel, cherchant à sortir de l'indétermination concernant la manière de concevoir individuellement l'agréable, l'affligeant, le bon et le mauvais, autant de notions se recoupant couramment (le bon pouvant être dit agréable ou affligeant, l'agréable, bon ou mauvais, etc.), Socrate en vient à conseiller que *nous usions, maintenant qu'une dualité réelle nous est apparue* (*all'epeidê duo ephanê tauta* – maintenant que ces choses nous sont apparues être deux – et non *une muliplicité indéterminée – pollois*), *d'une semblable dualité de termes pour désigner cette dualité de choses : d'abord des mots « bien » et « mal » et ensuite des mots « agrément » et « affliction »* [427] ; après quoi, il constate qu'aucune de ces deux dyades ne s'avère échapper à sa disposition (expression) mathématique, autrement dit à sa subsomption sous la dyade Plus-Moins (Grand-Petit) – ce qui a implicitement pour conséquence que le bien véritable (le Bien) se laisse présupposer, au gré d'un basculement et d'une transmutation de la dyade horizontale bien-mal en la dyade verticale Bien-Mal, basculement et transmutation qui font que le Bien se trouve placé en haut (séparément) et le Mal en bas, le second sous la forme de la dyade indéfinie, le premier sous la forme de l'inconditionné, c'est-à-dire de ce qui a en propre la détermination, la complétude et l'indépendance de son être, autant de propriétés qu'il assure à ce dont il est le principe et le propriétaire (le propriétaire étant celui qui approprie – i.e. qui rend propre à – tout en étant propre à – ou en s'appropriant à – se rendant propre à – le faire – autant de sens du mot *agathon*), à savoir l'ensemble des *eidê*, dont chacun demeure un et individuel (monadique) ; à défaut d'inconditionné – si l'on se réfère au *Philèbe* [428] – le Bien ayant comme substitut la forme du concept (*noêma*), lequel a la propriété d'être *mesuré et approprié* (*metrion kai kairion*) (hormis, sans doute, celui éminent et, à ce titre, fuyant, d'Un [429] – dont la quasi-inexistence, autant que la quasi-existence – ce dont on ne saisit pas l'essence n'ayant pas plus d'existence que d'inexistence – ne fait que signer, en amont, cette seconde forme de primauté – à savoir celle du concept – comme étant un pis-aller) ; l'ensemble des concepts, dont chacun a en propre d'être *mesuré et approprié*, devant ensuite se décliner en une hiérarchie de *biens* (*ktêmata*) (tels *l'achevé et suffisant*, *les sciences*, *les techniques*, *les plaisirs dépourvus de douleur*, etc.), au gré d'une progression (application) croissante, à l'intérieur de l'indéterminé, lequel ne se laisse néanmoins jamais entièrement soumettre

[426] cf. note 582.

[427] 355b – cf. *La République* 505c-d.

[428] 66a-c.

[429] cf. note 616 B.

(abolir), autrement dit déterminer, mais demeure principe d'une arithmétique des biens et des maux (qui signe, mais, cette fois, en aval, le même pis-aller dont nous parlions).

Il reste que l'identification du Bien à l'Un, si jamais elle a bien eu lieu chez Platon [430], ne consistait sans doute pas en une stricte identification (Qui, d'ailleurs, pourrait prétendre sérieusement identifier l'Un à quoi que ce soit ?) – ce qui, à la rigueur, serait revenu à porter au comble, si ce n'est à confirmer – à savoir, dans les deux cas, de façon paradoxale – l'impossibilité de penser le Bien seul, c'est-à-dire sans quoi que ce soit qui soit bien [431] – mais plutôt à signifier l'inconnaissabilité et l'ineffabilité du Bien, Bien dont la voie d'accès s'abolit, plus encore qu'elle ne se rétrécit, en la pensée de l'Un ; ce dernier étant, d'une part, principe et cause finale, quoique incessamment médiane (dans la mesure où elle est censée être acheminement à l'*eidos*), de l'intellection, et, d'autre part, fin néanmoins inconnaissable (inintelligible), puisque en laquelle, ultimement, l'intellection vient se tarir (l'unité en soi demeurant extrinsèque à l'unifié – l'étant – et donc impensable). L'Un est censément la détermination absolue (la limite limite d'elle-même, à savoir réduite à elle-même), retranchée et recluse, en son indétermination intellectuelle paradoxale, et se tenant le plus loin en direction de l'eidétique, tout en demeurant négativement pensable. En deçà de lui, se tiennent les nombres – en eux-mêmes multiplicités d'unités et, en cela même, positivement pensables – principes de relation et d'ordre, à savoir principes d'une simulation de la perfection, tous convergeant, en effet, vers l'Un, comme en témoigne le jugement pour le moins circonspect d'Aristote, qui vise, sans aucun doute, Platon lui-même : *C'est une démonstration hasardeuse qui veut que l'Un soit le bien lui-même, parce que les nombres tendent vers (aspirent à) lui* (*parabolos de kai hê apodeixis hoti to hen auto to agathon, hoti hoi arithmoi ephientai*) *: on n'explique pas clairement comment ils y tendent, mais on l'affirme trop simplement ; et, d'ailleurs, qui pourrait comprendre que le désir puisse appartenir à des non-vivants ?* (*oute gar hôs ephientai legontai phanerôs, alla lian haplôs touto phasi, kai orexin einai pôs an tis hupolaboi en hois zôê mê huparkhei*) [432]. Les nombres, qui tendent à être principes de la transposition (ou simulation) de l'eidétique en la *khôra*, sont censés procéder de l'eidétique, procession dont l'Un est censé être, à la fois, le principe et le modèle, modèle auquel les nombres ne cessent de se référer, malgré leur multiplicité intrinsèque (en laquelle consiste leur échec paradoxal, i.e. leur dépendance du second principe, qu'est la *khôra* ou Dyade indéfinie), et en lequel ils cherchent à faire retour, en se faisant principes à rebours du réel, à savoir principes de la résorption du réel (mathématique) dans le réellement réel (a-mathématique). Quant à l'objection selon laquelle les nombres ne peuvent pas désirer, elle tient dans le fait d'ignorer (ou de feindre d'ignorer) à quel point les nombres, étant principes internes de l'intellection, ne peuvent que se confondre éminemment avec l'intellection elle-même, laquelle ne cesse d'aspirer au Bien [433].

[430] cf. note 100.

[431] cf. *La République* 505b-c.

[432] *Ethique à Eudème* 1218a25-29.

[433] Sur le contenu de ce paragraphe, voir explications complémentaires ou alternatives, en III 1.

2 – Unité et étendue :

A – Point, ligne insécable et unité par delà l'étant :

Platon lui-même combattait (*diemakheto*) *la notion de point* (lit. *cette classe de choses – toutôi tôi genei* – i.e. celle des *points – stigmai*) *comme n'étant qu'une opinion géométrique* (*hôs onti gêometrikôi dogmati*), *mais employait le nom de « principe de la ligne »* (*all'ekalei arkhên grammês*), *et il se servait même souvent de l'expression « lignes insécables »* (*touto de pollakis etithei tas atomous grammas*). *Cependant, il est nécessaire que ces lignes insécables aient une limite* (*kaitoi anagkê toutôn einai ti peras*) *; aussi les raisons qui établissent l'existence de la ligne insécable établissent-elles aussi celle du point* (*hôst'ex ou logou grammê esti, kai stigmê estin*) [434].

La deuxième partie de cette citation d'Aristote constitue une critique de la position de Platon formulée dans la première, critique qui n'est pas sans correspondre avec certains passages du traité *Sur les lignes insécables* (*Peri atomôn grammôn*) (que ce soit pour être confirmée, selon les arguments de la non contiguïté des extrémités de la ligne, de l'impossibilité de composer une longueur avec des points et de soustraire ou d'additionner un point à une ligne [435], ou pour être infirmée, selon l'argument de la différence entre le point terminal et ce qu'il termine, qui implique la divisibilité de la ligne [436] – deux argumentations contraires quoique parfaitement cohérentes, étant donné la nature particulière du point [437]), ouvrage traditionnellement attribué au même Aristote [438] et, à en juger à sa première partie [439], dirigé contre la doctrine de Xénocrate, qui

[434] Aristote, *Métaphysique* A9 992a20-23.

[435] cf. 971a17-b3 et 972a13-24.

[436] cf. 970b10-14 – argument que pourrait ruiner l'observation aristotélicienne selon laquelle les extrémités ne sont pas des substances (*ousiai*), mais simplement des limites (cf. *Métaphysique* N3 1090b5-10 sq.), si ce n'était pas que, suivant cette même observation, la ligne n'est déjà qu'une limite (de la surface) et non une substance.

[437] Et, d'ailleurs, celle de l'unité, en général (arithmétique ou géométrique). C'est sans doute cette nature particulière qui conduit Aristote à affirmer que, pour ce qui est de l'*unité* (*monas*) admise au départ d'un raisonnement, *la préconnaissance requise* (*anagkaion proginôskein*) consiste à *présupposer* (*proupolambanein*), *à la fois, le sens du nom et l'existence de la chose* (*kai ti sêmainei kai hoti estin*) (*Seconds Analytiques* I 1 71a11-15). *La définition est une thèse* (*ho horismos thesis esti*) (principe indémontrable du raisonnement), *puisque, en arithmétique, on pose que l'unité, c'est ce qui est indivisible, selon la quantité* (*tithenai gar ho arithmêtikos monada to adiaireton einai kata to poson*) *; mais ce n'est pas une hypothèse* (*hupothesis d'ouk esti*), *car définir ce qu'est l'unité et affirmer l'existence de l'unité n'est pas la même chose* (*to gar ti esti monas kai to einai monada ou tauton*) (ibid. I 2 72a21-24).

[438] Une œuvre que *certains rapportent à Théophraste* (*ho tines eis Theophraston anapherousi*), selon Philopon (cf. *Commentaire sur le De la génération et de la corruption* 34 3), de même que selon Simplicius (cf. *Commentaire sur le traité du ciel* 566 25-26) (témoignages étayés par la bibliographie de Théophraste établie par Diogène Laërce, en *Vies et doctrines* 42). Dans le même passage de son commentaire, Philopon met néanmoins ces témoignages en balance avec le fait qu'Aristote l'aurait lui-même écrit ; ailleurs, il nous informe qu'Aristote *a traité par écrit de certaines lignes* (*egrapse (...) grammas tinas*) (cf. *Commentaire sur les Catégories* 5, 6), et Simplicius qu'il *a écrit un livre*

établissait la ligne insécable comme grandeur première [440], à savoir comme unité de mesure fondamentale censée garantir la commensurabilité de toutes les grandeurs et remédier aux apories zénoniennes concernant le continu (mentionnées dans la première partie du traité) (lequel continu n'est alors plus divisible à l'infini, comme nous le verrons) – ce que, bien entendu, aucune unité de mesure ne peut faire, sauf à varier, en fonction de certaines grandeurs ou distances mesurées, autrement dit sauf à n'être pas fondamentale, pas principielle, autrement dit pas universelle, comme le relèvera, entre autres, la seconde partie [441]. Témoignant vraisemblablement de discussions qui avaient eu lieu au sein de l'Académie, déjà du vivant de Platon [442], pour qui elles ne pouvaient sans doute pas manquer d'être de toute première importance (elles donnent même très souvent l'impression d'avoir pu être formulées par lui), le traité *Sur les lignes insécables* prend – à l'instar d'Aristote lui-même, à plusieurs reprises, notamment dans sa *Physique* [443], et bien sûr de Platon lui-même (sous réserve de la différence sémantique que nous allons suggérer) – le parti de nier l'existence de la ligne insécable, en tant que grandeur réellement déterminée et irréductible (laquelle demeure, en effet, immanquablement divisible, autrement dit sécable), et non – quoique, du reste, cette notion ne soit pas nommément mentionnée dans le traité – en tant que *principe de la ligne*, antérieur à la détermination de la ligne proprement dite, comme Platon pourrait bien l'avoir définie, selon nous [444]. Toutes ces considérations indiqueraient, au passage, que l'emploi du

---

sur les lignes insécables (*gegraptai biblion autôi pros tas atomous grammas*) (cf. *Commentaire sur la Physique* 492 3-4).

[439] 968a2-969b28 – où sont exposés les aguments de Xénocrate en faveur de la ligne insécable.

[440] cf. *Métaphysique* M6 1080b28-30 – où le nom du disciple de Platon n'est néanmoins pas mentionné, pas plus, d'ailleurs, qu'il ne l'est dans le *Peri atomôn grammôn* (notamment, en 968b4-6, où il est dit que les mathématiciens définissent la ligne insécable comme étant l'unité de mesure par laquelle des grandeurs sont commensurables), alors qu'il l'est chez les commentateurs : Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire sur la Métaphysique* 120 6, Pseudo-Alexandre, ibid. 766 31, et Simplicius, *Commentaire sur la Physique* 138 18-22, et, citant Porphyre, 140 9-13, et *Commentaire sur le traité du ciel* 259a41.

[441] 969b29-971a6 – où est démontrée l'incompatibilité de la théorie de la ligne insécable avec les exigences propres aux mathématiques : une ligne qui est sans pouvoir être mesurée, et donc sans pouvoir être divisée, n'existe pas ; toute ligne pouvant être paire ou impaire et toute ligne paire pouvant être constituée de parties égales ou inégales, la ligne censée être insécable sera divisible...

[442] Dont Théophraste fut l'élève, selon Diogène Laërce – cf. *Vies et doctrines* V 36.

[443] cf. III 6 206a14-18 et VI 2 233b14-18.

[444] Voir, infra, notre démonstration. – La lecture de *Sur les lignes insécables* 968a9-14 conduit Léon Robin à penser que, pour Xénocrate, la ligne insécable n'est pas le principe irréductible (ou formel) des Grandeurs, mais qu'elle constitue *un cas particulier de l'indivisibilité qui appartient à toute grandeur* (*La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* II, ch. 1, p. 299), lecture que viendrait appuyer celle de *Métaphysique* Z2 1028b24-27, où serait indiqué que, pour le même Xénocrate, *les diverses formes de substances formaient (...) une série de termes s'enchaînant et contigus les uns aux autres : les Nombres idéaux (...) puis (...) les Grandeurs, ensuite les corps célestes, enfin les choses sensibles* (ibid., p. 296) – en vertu de quoi, les Nombres seuls (indifféremment

pluriel *lignes insécables* par Aristote est abusif (Il n'aurait pas tenu compte, au moins ici, du fait que la théorie de la ligne insécable, comme élément de la ligne, et, à ce titre, comme ligne (élémentaire) multiple – à savoir, multipliée – et, du reste, renfermant, elle-même, potentiellement une multitude d'autres lignes plus petites – ne pouvait s'assimiler à celle de la ligne insécable comme principe dynamique – ou générateur – de la ligne, et, à ce titre, comme ligne (potentielle) unique – en ce qu'elle précède quelque ligne que ce soit) ; Aristote qui, dans un même temps, nous laisse bien entendre que Platon privilégiait la formule *principe de la ligne* à celle de *ligne insécable*, comme s'il pouvait avoir surtout daigné utiliser cette dernière, en l'empruntant à d'autres, mais pour en redresser le sens, en le rendant plus vraisemblable. Il convient, d'ailleurs, de noter que la troisième partie du traité [445] consiste en la réfutation de la thèse que la ligne est composée de points, autrement dit, en la réfutation de la thèse que le point est un objet étendu, constitutif de l'être spatial (la grandeur). Il est donc fort probable que le bref commentaire que fait Aristote, à la suite de son témoignage, s'il peut être tenu pour conforme à l'esprit et à la lettre du traité en question, manque de pertinence et surtout d'exhaustivité, eu égard à la pensée authentique de Platon, comme on le trouvera impliqué, plus bas, dans notre démonstration. D'un autre côté, il convient d'admettre,

---

eidétiques et mathématiques – cf. ibid. M1 1076a21-22) seraient principes irréductibles des Grandeurs, et toutes les Grandeurs – partageant, avec ces derniers, une même nature indifféremment eidétique et mathématique (cf. ibid.) – n'auraient aucunement lieu (aucune raison) de différer, entre elles, quant à l'une de leurs caractéristiques essentielles, qu'est l'indivisibilité. Si une telle interprétation est assurément justifiée, on la complètera néanmoins, en remarquant que, pour autant, rien n'empêche qu'une ligne insécable puisse être unité de mesure pour une autre ligne insécable dont la dyade Grand-Petit (réceptacle ou substrat de toute grandeur – plutôt que réceptacle ou substrat universel, comme chez Platon – cf. *Métaphysique* N1 1087b16-17, où la dyade Beaucoup-Peu – *to polu kai oligon* – tenue pour principe des Nombres par *certains* – *hoi* – pourrait bien avoir été un élément de la doctrine de Xénocrate) aurait assuré une extension plus grande qu'à la première ; et ce, dans la mesure où – respectant, en cela, une propriété fondamentale des mathématiques – Xénocrate n'admet pas l'absence de multiplicité et de diversité quantitative, en chaque genre ou catégorie d'objets mathématiques, autrement dit, n'admet pas que quelque objet mathématique que ce soit ne relève pas d'une matière (intelligible), qui en assure nécessairement une multiplicité d'exemplaires, et, pour ce qui est des géométriques, une diversité d'extension (le nombre lui-même, s'il est dit seulement pair ou impair, pouvant connaître une diversité quantitative)... quitte à ce que, dans le cadre de la même doctrine xénocratique, la nature indifféremment eidétique et mathématique d'un tel objet, qui implique celle, de même nature, du rapport entre les Grandeurs (censées être indivisibles – cf. ibid. M6 1080b29), reste problématique, et ce, d'autant plus que, en toute logique, l'incommensurabilité – autrement dit, ni plus ni moins que certaines grandeurs relativement à certaines autres – ne peut qu'être absente du genre des Grandeurs ; absence qui constitue sans aucun doute l'une des *propriétés spéciales qu'attribue arbitrairement* (*idias hupotheseis hupothemenon anagkê*) au *nombre mathématique* (*mathêmatikon arithmon*) *la troisième méthode* (*ho tritos tropos*), à savoir celle de Xénocrate (venant après celle de Platon, qui pose le mathématique séparé de l'eidétique, et celle de Speusippe, qui supprime l'eidétique et pose le mathématique séparé du sensible – dernière séparation dont l'appartenance à la doctrine de Platon est loin d'être établie, comme nous l'avons expliqué, en I 2 C), comme le dénonce Aristote, en *Métaphysique* M8 1083b1-7, de même qu'en M9 1086a6-11, N3 1090b20-32 et M6 1080b28-30.

[445] 971a6-972b34.

tout aussi logiquement, l'existence d'une divergence doctrinale majeure entre Platon et Xénocrate, peut-être bien apparue après la mort du premier [446].

La notion de ligne insécable est traditionnellement assimilée à celle d'unité de mesure, censée garantir la commensurabilité – et donc la rationalité – des grandeurs. Or, en fait, la réduction ou division de la ligne, qui ne peut qu'avoir lieu à l'infini, laisse toujours celle-ci, en sa résiduarité, être mesurante de la ligne dont elle est (actuellement) une partie et mesurée par la ligne qu'elle contient (potentiellement). D'où l'impossibilité d'atteindre une grandeur qui soit unité de mesure (absolue ou réelle) (une autre raison étant, au demeurant, celle que nous avons évoquée, dans le paragraphe précédent) ; cette impossibilité recoupant, d'ailleurs, le fait que toute grandeur, en tant que réalisée (produite), est inéluctablement divisible, ne pouvant, par ailleurs, être tenue pour indivisible – autrement dit pour insécable – que par convention (postulat) – mais alors même que, en son commencement absolu, elle demeure pourtant réellement insécable, puisque précisément destinée à ne pouvoir être atteinte par réduction ou division de son propre développement ultérieur (i.e. la ligne produite, réalisée, dans le prolongement de son propre départ), laquelle réduction ne peut être, en effet, opérée, comme nous l'avons dit, qu'à l'infini [447]. Aussi est-il permis de se demander ce que Platon pouvait bien avoir précisément en tête en substituant, comme le rapporte Aristote, l'appellation de *ligne insécable* (*atomos grammê*) et surtout celle de *principe de la ligne* (*arkhê grammês*) à celle de *point* (*stigmê – sêmeion*), point alors tenu par lui pour simple *croyance* – ou *conviction* ou *règle – géométrique* (*geômetrikos dogma*) [448].

. Du point de vue de l'expérience concrète, le point marqué (représenté, figuré, *poinçonné*) [449] semble être irréductible et, en cela même, être la ligne résorbée en son

[446] Sur ce point, voir aussi la note XI de l'*Annexe*.

[447] cf. note 507 B c*.

[448] cf. *Annexe*, note V.

[449] On notera toute la pertinence et toute la portée de l'emploi du terme *sêmeion* (*signe*) pour nommer le *point* – terme dont il n'est pas absolument exclu qu'il ait pu être utilisé, en ce sens, qui plus est, peut-être pour la première fois, par Platon, de préférence à celui de *stigmê* (*piqûre*, *poinçon*) (voire à celui de *monas – monade* – ou de *hen – un* – cf. infra) (a), avant d'avoir été utilisé, d'une part, par Aristote, qui, au demeurant, semble avoir utilisé indifféremment les deux, comme en témoignent, au mieux, *Topiques* VI 4 141b5-14, *Métaphysique* B2 998a1-7, *De l'âme* III 2 427a9-14, voire *Physique* VI 9-10, textes dans lesquels il utilise, tour à tour, l'un et l'autre, comme parfaits synonymes (b) – quoique, en général, il ait sans doute plus souvent utilisé le second (c) – et, d'autre part, par un contemporain d'Aristote, le géomètre Autolycos de Pitane (dont nous ont été transmis de très larges extraits de ses traités *La sphère en mouvement* et *Levers et couchers héliaques* – cf. *Annexe*, note VIII b), ainsi que par le géomètre Euclide – dont Proclus nous dit qu'*il était du système platonicien et adepte de la philosophie de Platon* (*kai têi proairesei de Platônikos esti kai têi philosophiai tautêi oikeios*) (*Commentaires sur le premier livre des éléments d'Euclide – Prologue* – 68 20), deux derniers auteurs qui n'utilisent que le premier terme. Cet usage du terme *sêmeion* par Platon aurait forcément eu lieu, dans son enseignement oral, puisque son œuvre écrite en est exempte, de même qu'elle l'est de celui du terme *stigmê*, au même sens de *point géométrique* (ce qui n'est pas pour infirmer le témoignage d'Aristote que nous citions, au début de II 2 A, Platon ayant alors pu

donner à *sêmeion* l'acception géométrique que nous connaissons, afin de mieux faire valoir l'absurdité de la notion – au demeurant, la problématique du *point géométrique* pouvant être tenue pour n'avoir été évoquée que dans le *Parménide* – cf. infra), Alexandre d'Aphrodise étant même censé nous informer que les *points* (*stigmai*) sont *ce que les mathématiciens nomment points* (*sêmeia*) *et qu'ils appelaient eux [*i.e. *Platon et les pythagoriciens] monades* (*[tade] hoi mathêmatikoi sêmeia autoi [Platôn te kai hoi Puthagoreioi] de monadas elegon*) (*Commentaire sur la Métaphysique* 55 24-25) ; à quoi l'on pourra ajouter une hypothèse induite de la lecture du *Parménide*, notamment d'occurrences comme 137d-e et 138a-b, selon laquelle Platon pourrait bien l'avoir aussi nommé *hen* (*un*), ainsi que le témoignage de Théon de Smyrne, selon lequel les pythagoriciens *Archytas et Philolaos* – des travaux desquels s'est probablement inspiré Platon – *donnent indifféremment à l'unité le nom de monade et à la monade le nom d'unité* (*adiaphorôs to hen kai monada kalousi kai tên monada hen*) (*Connaissances mathématiques utiles à la lecture de Platon* I, 2), et encore celui de Syrianus, plus nuancé, selon lequel Archytas distingue *l'unité* (sous-entendue véritable) *et la monade « infiniment petite qui se montre dans les parties »* (*to hen kai hê monas « suggenên eonta diapherei allalôn »*) (*Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* XIII, 8) ; le terme *stigmê*, quant à lui, par contre, semblant bien avoir été utilisé – peut-être pour la première fois, quoique certaines doxographies concernant certains de ses prédécesseurs permettent d'en douter (voir, par exemple, le cas de Zénon d'Elée, en note 338) – et privilégié, par Speusippe, comme en témoigne sa triple mention dans une citation de son ouvrage *Sur les nombres pythagoriciens* (*Peri puthagorikôn arithmôn*) (peut-être pseudépigraphique, quoique exposant très probablement sa doctrine, tout en la distinguant, lorsqu'il y a lieu, de celle des pythagoriciens – cf. note 616 B) : la première selon laquelle, en géométrie, *l'un <c'est> le point* (*to hen stigmê*), la deuxième selon laquelle, *dans les surfaces et les solides, les éléments premiers sont le point, la ligne, le triangle et la pyramide* (*en te epipedois kai stereois prôta esti tauta stigmê, grammê, trigônon, puramis*), et la troisième selon laquelle, *le premier principe de la grandeur est le point* (*prôtê men gar arkhê eis megethos stigmê*) (Pseudo-Jamblique, *Théologoumènes arithmétiques* 82-85). En tant qu'inscrit (piqué, poinçonné, marqué) – i.e. représenté – le point, censé être sans parties, est tout entier dans sa fonction de signaler ce qui, paradoxalement, ne peut l'être, si ce n'est, tout aussi paradoxalement, en tant que c'est absolument absent, à savoir inexistant (tout au moins, sans existence déterminée et donc déterminable). D'un autre côté, l'ambiguïté de ce même point tient aussi dans le fait qu'il peut être considéré comme réduction de la ligne (censée être pure longueur) à son minimum représentable, autant que comme représentation paradoxalement à la fois minimale et maximale de l'irreprésentable (puisque inexistant) qu'est la largeur de la ligne (la ligne tracée ne pouvant être plus mince, afin de demeurer visible, et ne pouvant être plus large, afin de demeurer une ligne représentée), largeur dont la représentation inévitable tient dans le fait qu'elle est paradoxalement constitutive (partie prenante) – et indistincte – de la représentation de la longueur (notons, au passage, que la ligne représentée fait plus facilement oublier qu'elle a indûment une largeur, que le point représenté ne fait oublier qu'il a indûment une certaine étendue) ; toutes considérations qui reviennent ni plus ni moins qu'à identifier le point comme omnidirectionnel (i.e. potentiellement longueur, largeur et profondeur, en tous sens – cf. *Parménide* 137d-e). Par ailleurs, sur le plan purement linguistique, il convient de noter (à la suite d'Aristote, en *Rhétorique* I 2 § 16-18 et *Premiers analytiques* II 27 – cf. Arnauld et Nicole, *La logique ou l'art de penser* I, IV) que le *sêmeion* est le signe *non contraignant* (*mê anagkaion*), qui permet d'inférer hypothétiquement (probablement) un fait, un être ou une propriété, dans la mesure où ces derniers l'accompagnent le plus souvent, en tant que bien réels (par exemple, le bruissement de la végétation est le plus souvent due au vent, mais peut l'être aussi à l'action d'un animal) (cf. une occurrence, en *Lois* 792a), à la différence du *tekmêrion* (*témoignage, preuve*), qui est le signe *contraignant* (*anagkaion*), qui permet d'inférer vraiment (assurément) un fait, un être ou une propriété, dans la mesure où ces derniers l'accompagnent toujours, en tant que bien réels (par exemple, il n'y a pas de fumée sans feu) (cf. une occurrence, en *Théétète* 158b) (d). Dans le cas qui nous intéresse, en tant qu'inscription minimale

(inévitablement étendue), le *sêmeion* cherche à désigner (signifier) l'inévitablement absent, le non inscrit et le non inscriptible, à savoir l'inétendu, ce qu'il fait donc inévitablement paradoxalement. L'usage du terme *sêmeion* se trouve ainsi être des plus pertinents, puisqu'il s'agit, par son moyen, de désigner illusoirement quelque chose d'absent, aussi bien que de désigner réellement quelque chose, en tant que cela ne peut qu'être absent. On notera le recoupement de cette problématique par la critique de la notion stoïcienne de *signe révélateur* (*endeiktikon sêmeion*) – le signe qui n'a jamais été observé en même temps que la chose – opposé au *signe commémoratif* (*hupomnêstikon sêmeion*) – le signe qui a déjà été observé en même temps que la chose – effectuée par Sextus Empiricus, en *Esquisses pyrrhoniennes* II 97-133 sq. et *Contre les mathématiciens* VIII 141-298.

(a) Un fragment d'une pièce d'Euripide (~480-406) – très probablement *Thêseôs* (*Thésée*) – de date inconnue, semble contenir une telle occurrence, sans que cela puisse infirmer une origine platonicienne, pour ne rien dire d'une origine socratique, chronologiquement et biographiquement plus vraisemblable (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* II 18, Denys d'Halicarnasse, *Rhétorique* I 10, Elien, *Histoires variées* II 13 et Aristophane, *Nuées* 175-218 – pièce réprésentée en -423, dans laquelle Socrate figure comme s'adonnant à l'étude de la géométrie), si ce n'est anaxagorienne, tout aussi vraisemblable, étant donné la formation géométrique du Clazoménien et son rapport magistériel à Euripide (cf. note 458 – *Euripide, qui avait été disciple d'Anaxagore – auditor Anaxagorae – et que les Athéniens appelaient le philosophe du théâtre* – Vitruve, *De l'architecture* VIII, introduction § 1 – cf. Aulu-Gelle, *Nuits attiques* XV 20, et Cicéron, *Tusculanes* III 14, qui cite, en le traduisant en latin, un propos moral qu'Euripide fait tenir à Thésée, dans l'une de ses pièces aujourd'hui perdue et dont on a tout lieu de penser qu'il s'agit de celle éponyme – la même citation, en grec, se trouvant chez Plutarque, en *Consolation à Apollonius* 112d-e – Cicéron qui ajoute y trouver une allusion à Anaxagore et à son enseignement) (sur les liens entre Anaxagore et Socrate, voir notamment Diogène Laërce, *Vies et doctrines* II 16, *Souda*, Adler A 4084, *Apologie de Socrate* 26d-e, *Phédon* 96e-99c et note 66 de l'*Annexe*), et, du reste, sans que cette origine elle-même puisse infirmer que le terme ait été éventuellement emprunté au vocabulaire de l'astronomie (cf. infra, note c). Dans ce fragment, que nous a transmis Athénée de Naucratis, un berger y décrit les lettres composant le mot *Thêseôs*, en commençant logiquement par la première, le thêta : *Moi, je ne connais pas les lettres, mais je vais indiquer les formes et les traits particuliers* (*egô pephuka grammatôn men ouk idris, morphas de legô kai saphê tekmêria*) ; *c'est d'abord un cercle, comme mesuré au tour, et qui a un point évident, en son milieu* (*kuklos tis hôs tornoisin ekmetroumenos, outos d'ekhei sêmeion en mesôi saphês*) (in *Deipnosophistes* X 454b – Nauck frag. 382 – qui contient la suite de la description du mot, dont on notera qu'elle use pareillement du vocabulaire de la géométrie, ce qui n'est pas pour nous éloigner de l'influence d'Anaxagore que nous suggérions – cf. note 458). On notera l'association des mots *sêmeion* et *saphês* et le recoupement du *sêmeion* par le *tekmêrion* (cf. infra). Par ailleurs, on ne manquera pas de faire le rapprochement avec *Théétète* 207a-210b (à expliciter, au moyen de la note V de l'*Annexe* ; de même que, par ailleurs, l'on pourra s'aider de la note X d, dans laquelle nous exposons la doctrine attribuée à Philolaos de Crotone, contemporain d'Anaxagore, selon laquelle la *géométrie est le principe et la cité mère – arkhê kai mêtropolis – de toutes les sciences*, doctrine que nous rattachons à un passage de la *Lettre III* de Platon et qui n'est pas sans coïncider avec le propos d'un personnage – un berger – qui, manifestement, ne peut pas faire état d'un autre savoir que celui géométrique).

(b) Ce que fera encore Sextus Empiricus, notamment en *Contre les mathématiciens* III 22 et 29. Aristote apporte, au passage, la précieuse information selon laquelle le second terme est celui par lequel *certains appellent* (*kalousi tines*) le point – *certains* parmi lesquels devait sans doute figurer, parmi quelques philosophes et/ou mathématiciens d'alors (peut-être certains pythagoriciens – cf. infra), Speusippe (dont la citation effectuée par Jamblique – cf. infra – peut signifier ou bien qu'il fait sienne une appellation pythagoricienne, ou bien qu'il est l'inventeur de l'appellation en

question et qu'il la substitue au *monas* et/ou au *hen* des pythagoriciens et de Platon – lequel aurait utilisé ces derniers termes, en alternance avec *sêmeion* – cf. infra – invention que le successeur de Platon aurait forcément effectuée, du vivant de ce dernier, si l'on s'en tient à la lettre du témoignage d'Aristote, selon lequel ce que combattait Platon était la notion de *stigmê* – cité, au début de II 2 A). En apportant cette précision, sur le mode de la restriction, dans un texte où il utilise, comme synonyme, le terme *sêmeion*, Aristote peut bien laisser entendre, certes, d'une part, que le point n'aurait longtemps été désigné que par des termes ne faisant qu'exprimer sa relation avec la ligne (*teleutê, eskhaton, peras, meson – fin, extrémité, limite, milieu* – voire *kentron – centre*), comme on ne manque pas de le trouver dans les dialogues de Platon (certains ayant alors soudain choisi de le nommer *stigmê*, alors que certains autres auraient – voire auraient eu – cf. la suite immédiate de notre propos – choisi de le nommer *sêmeion*), mais aussi, d'autre part, que *sêmeion* était un terme d'usage antérieur à *stigmê*, pour désigner le point, et d'usage courant, dans le milieu platonicien originel. Du reste, à ces occurrences du *De l'âme*, on pourra ajouter celles du *Sur le mouvement des animaux* (*Peri zôôn kinêseôs*), malgré qu'elles peuvent témoigner d'une synonymie moins marquée : en 3 § 3 et 9 § 4, *stigmê* désigne le point proprement géométrique, *qui n'a pas de grandeur* (*outhen ekhontas megethos*) ; en 8 § 6 et 10 § 2, *sêmeion* désigne le point immobile d'une articulation d'où part le mouvement ou encore le point d'une articulation qui meut et qui est mû lui-même. Ces derniers emplois du mot *sêmeion* sont à rapprocher de ceux que nous mentionnons, dans la suite de la présente note 249, et qui pourraient éventuellement attester une utilisation du terme plus large que celle de *stigmê* (notamment en mécanique et en astronomie).

(c) Voire exclusivement, à l'occasion de sa critique des conceptions mathématiques ou onto-mathématiques des disciples ou des successeurs de Platon. La *Métaphysique* ne contient qu'une seule occurrence du terme *sêmeion*, au sens de *point géométrique*, à savoir celle que nous avons déjà mentionnée, où il est dit que *les points ne sont pas de même nature que les astres* (*oute ta sêmeia tois astrois tên autên ekhei phusin*) – allusion probable à l'emploi du mot *sêmeion* pour désigner une étoile dans le ciel, qui avait cours, au moins depuis l'astronome Cléostrate de Ténédos, né au VI^e^ siècle et mort en 432 (cf. DK frag. 42) (quelques lignes auparavant, *stigmê* avait désigné le point du cercle sensible qui n'est pas le seul à être rencontré par la tangente), et que l'on retrouve chez Euripide, en *Rhésos* v. 528. Pour d'autres occurrences du terme *sêmeion*, voir, entre autres, outre supra, *Physique* VIII 8 262a23 et 263a24 et *Du ciel* I 4 271a10, autant d'occurrences qui témoignent d'un sens purement mathématique (géométrie plane), et encore *Météorologiques* I 8 345b15, II 6 364a1 et III 3 373a4-15, où il est question de mathématique appliquée à la géographie, voire de topographie. Au demeurant, le terme peut aussi servir, chez Aristote, à désigner *l'instant* (*to nun*), qu'il soit accompagné d'un qualificatif (*sêmeiôi khronou – un point de temps*) (*Physique* VIII 8 262b1) ou non (cf. *Du ciel* I 12 283a10-18) (cf. *Physique* IV 10 218a18-19, 11 220a4-21 et 13 222a10-20 et *Métaphysique* B5 1002b1-11).

(d) Il convient néanmoins de noter – là encore, à la suite d'Aristote (réf. supra) – que le terme *sêmeion*, qui demeure un terme générique, peut aussi servir à désigner le signe contraignant – comme en témoigne, d'ailleurs, de nombreuses occurrences, dans son oeuvre ; ce qui, à vrai dire, pourrait bien impliquer la nécessité d'affiner la reconnaissance du signe, de prime abord, non contraignant, autrement dit la nécessité de reconnaître un signe dans le signe, qui ferait de celui-ci un signe contraignant – par exemple, une certaine variation dans le bruissement qui ne peut qu'être le fait d'un animal. Il reste que, dans le cas du *point*, cet affinement ne peut pas avoir lieu, le point étant, comme le dira le stoïcien Posidonios d'Apamée, *le signe le plus petit possible* (*stigmê (...) esti sêmeion elakhiston*) (in Diogène Laërce, *Vies et doctrines* VII 135) ; en conséquence de quoi, du reste, comme le relevait Aristote, c'est avoir la meilleure vue que d'être *celui qui est capable de voir un point* (*ho dunamenos idein stigmên*) (*Traité du ciel* I 11 281a22).

composant élémentaire. Il reste que le point est toujours abusivement représenté, en étant marqué, de même que l'est la ligne, en étant inévitablement dotée d'une largeur, cette largeur abusive de la ligne étant justement la condition de représentation (visualisation), outre de la ligne elle-même, du point, en tant qu'intersection de deux droites [450]. La section de la ligne par une autre, en un point, demeure donc une pure illusion, le point n'étant spatialement rien et donc, bien évidemment, n'étant, en rien, lieu d'une quelconque section (tout au plus peut-il être identifié au principe d'une division, laquelle, comme l'a justement relevé Descartes, après d'ailleurs, semble-t-il, Aristote, est séparation, à savoir éloignement ou écartement des segments de la ligne, lesquels segments ne viennent à exister eux-mêmes, en tant que grandeurs réelles ou distinctes, qu'au gré de ce mouvement de séparation [451]). La question est donc la suivante : la réalité véritable du point ne tient-elle entièrement que dans le fait qu'il n'y ait aucune étendue, avant le tracé ou la figure, voire avant toute représentation ? Cette réalité intéresserait donc encore le géomètre, mais négativement (en creux), en tant qu'étant celle du substrat, en tout cas, celle du principe – autrement dit, celle de la condition d'existence – de ses activités et de ses objets (parmi lesquels, principalement et respectivement, l'extension et l'étendue), ceux-ci devant bien, en effet, être quelque part (quitte à ce que ce soit en eux-mêmes, dans le cas de ces deux derniers – du moins, si on admet que, dans l'absolu, l'extension est celle de l'univers lui-même et que l'étendue n'en demeure pas moins ce qui existe, en soi-même, en deçà de toute présence corporelle déterminée, autrement dit en tant qu'espace absolu ou étendue substantielle) ou venir de quelque part, un quelque part absolument irreprésentable et insaisissable, puisque lieu de toute représentation et saisie (celles-ci étant a priori effectuables en aval de la venue) (l'usage du terme « lieu » pour qualifier le point ne pouvant, bien évidemment, que constituer un pis-aller [452]). De la sorte, la représentation n'est jamais mieux révélée trahison, dénaturation, irréalisation (quoique l'usage de tels termes soit paradoxal, à l'instant où il n'y a précisément rien à trahir, aucune nature à dénaturer, aucune réalité à irréaliser), que dans le cas du point, dans la mesure où il est plus facile de vérifier l'existence de cette représentation – qui est celle d'un absent absolument (ou réellement) inexistant et inconnaissable – en distinguant, en imagination, *rien* et *presque rien*, que de

[450] Ainsi, le fait que le carré soit tenu pour équipotent de son côté (autrement dit le fait que le nombre de « points » censés constituer le carré soit tenu pour équivalent à celui de ceux censés constituer son côté), comme a cru le constater, pour la première fois, Georg Cantor (1845-1918), relève d'une pure illusion. De même qu'on ne peut ajouter, sur sa longueur, une ligne à une autre, puisque, sans largeur, toutes deux n'en feront toujours immanquablement qu'une, aucun point ne peut être ajouté à un autre et, de ce fait même, tout point se trouve bel et bien absent de la grandeur qu'il est censé constituer. L'exclamation de Cantor, face à sa prétendue découverte : « Je le vois, mais je ne le crois pas » pourrait être dite ironiquement équipotente de l'exclamation portant sur le point (qu'elle implique et sur laquelle elle est construite) : « Je ne le vois pas, mais je le crois (i.e. je crois le voir) ».

[451] cf. citations, en note 540. Mouvement de séparation qui, selon Aristote, fait passer le point de la puissance à l'acte, en l'établissant comme extrémité de la ligne – cf., entre autres, *Physique* V 3 227a30-31.

[452] cf. II 2 B, notamment § 2 et note 507 B a.

vérifier l'existence de la représentation de l'*eidos* – qui est celle d'un absent absolument (ou réellement) existant et inconnu – en distinguant, en imagination, *je-ne-sais-quoi* et *telle image*. Pour autant, reste posée la question de savoir pourquoi existe, en amont de toute représentation (notamment géométrique), cette conception du point comme inétendu, alors même que celui-ci est censé être inhérent à l'espace, autrement dit être un être pleinement et entièrement géométrique ? Et, du reste, pourquoi parler de point plutôt que de vide ?

Intersection de deux droites, le point doit logiquement être sans grandeur (ni largeur, ni longueur, ni profondeur), mais tout en laissant alors être douteuse sa réalité géométrique, autrement dit le fait qu'il puisse être de quelque intérêt pour le géomètre ; lequel, en effet, ne peut alors en rien le tenir pour l'un de ses objets véritables. Sa définition comme centre et principe des trois dimensions revient plutôt à le définir comme étant – outre le vide – l'infini potentiel de l'espace – espace lui-même potentiel – [453] ou encore comme étant la matière (pure) ou le devenir (pur), dans la mesure où, comme le note Aristote, *si le changement a lieu à partir des opposés* (*ei d'hê metabolê ek tôn antikeimenôn*) *(...) qui sont des contraires* (*enantiou*) (par exemple, pour ce qui nous intéresse, le haut et le bas), *il y a nécessairement un substrat qui change du contraire au contraire, puisque ce ne sont pas les contraires eux-mêmes qui se transforment l'un dans l'autre* (*anagkê hupeinai ti to metaballon eis tên enantiôsin : ou gar ta enantia metaballei*) [454] – ce qu'Albert Rivaud commente pertinemment – quoique en se cantonnant à considérer (il est vrai, conformément au propos d'Aristote lui-même) les qualités, sans tenir compte du fait que celles-ci ne peuvent pas être fondamentalement distinguées des quantités (grandeurs), dans la mesure où elles procèdent, avant tout, des éléments, lesquels, de par l'infini petitesse de leurs composants, posent, en amont, la question irréductible de l'unité géométrique – i.e. spatiale – première, et, corrélativement, celle, tout aussi irréductible, des contraires que sont le Plus grand et le Plus petit – et, du même coup, en prétendant vainement ou faussement avoir recours au *schème ou image générale de toutes les oppositions possibles* – ceci donc, lorsqu'il affirme que, *si les lignes imaginaires qui séparent les qualités opposées se croisent en leur milieu, le devenir brut, la « hulê » est là, au point d'intersection de toutes les lignes* [455]. Toutes considérations qui, donc, valent, nonobstant que, pour Aristote, premièrement, comme il le dit, quelques lignes auparavant, un tel substrat est absent des réalités mathématiques, qui sont, pour lui, immobiles et, manifestement, même pas sujettes à être engendrées, en imagination (ce qui ne l'empêche pas d'admettre, par ailleurs, l'existence d'une matière mathématique !), et, deuxièmement, la matière ne semble pas être assimilable à un point, selon ses propres mots (du reste, assez ambigus) [456].

---

[453] cf. note 507 B.

[454] *Métaphysique* Λ1 1069b3-7 – cf. ibid. N1 1087a29-b4, N5 1092a33-b8, *Physique* I 7 et *Catégories* 5 4a10-b19.

[455] *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque*, § 310, p. 431 – cf. § 307, p. 427-428 – cf. Plotin, *Ennéades* VI 6 3, 18-33.

[456] cf. *De la génération et de la corruption* I 5 320b1-2 – cf. note 468 c et note 507 B a.

Etant, d'emblée, présupposé sans longueur, le point est limite extrinsèque de toute grandeur (c'est-à-dire, en définitive, du monde) ; il est présent *dès là* – qui n'est censément déjà plus, ou pas encore, nulle part (selon que l'on entre ou sorte de la grandeur) – où il n'y a plus rien d'étendu, limite évidemment supposée, puisque jamais constatée et sans doute inconstatable. Dès lors qu'on admet une grandeur continue finie (ce qui va de soi pour un Grec ancien) – à savoir, en dernier lieu, celle du monde – il semble bien négativement qu'il n'y ait plus rien d'étendu, au-delà (représentation négative qui ne satisfera pas Descartes ou, plus exactement, qui ne le convaincra pas qu'elle existe, dans la mesure où elle ne pourrait le faire que positivement, quitte à être indéfinie, et donc, en l'occurrence, qu'en laissant paradoxalement la place à celle – positive – d'un étendu, toujours immanquablement là). En contrepartie, le point ne peut être admis que comme point *de départ* du tracé – au sens où ce départ lui est positivement extrinsèque, le tracé, dès son départ, étant ce qui se démarque du point lui-même – autrement dit comme ce de quoi il convient de se *départir* pour faire de la géométrie : l'inétendu, voire le vide, au sens où celui-ci est absence de corps aussi bien que d'espace, voire encore au sens où il est l'infini (indifféremment potentiel et actuel [457]).

La ligne est donc dite insécable, non pas du fait qu'elle devrait être unité de mesure de ce dont elle assurerait, du même coup, la commensurabilité, mais plutôt du fait que, en son départ, c'est-à-dire dès l'instant où elle se réalise (par le tracé) – i.e., précisément, commence à se réaliser – elle est soit censée n'être pas réductible à une dimension plus petite, réalisée dans un instant plus court (comme l'entendait ou, du moins, le postulait Xénocrate), soit censée, de façon beaucoup plus vraisemblable, ne se trouver encore en aucune dimension, ni durée (comme l'entendait, selon nous, Platon [458]). Dans l'esprit de ce dernier, la ligne insécable est le départ de la ligne et donc de la figure – et donc du corps – du monde, en tant que ce départ demeure absolument impensable, absolument insaisissable par les sens ou par l'intellect, n'étant même pas l'infiniment petit, irréductible à un minimum, mais, plus en amont encore, ce qui précède l'infiniment petit lui-même et se trouve, du même coup, *non situé* (*atheton*) [459]. Quant à assimiler cette même ligne au point – en soi inétendu – ou, plutôt, quant à considérer que la réduction de la ligne ou que son extrémité ont bien lieu sous l'espèce du point – comme le fait le géomètre, outre que c'est, de la même manière, se trouver face à un insaisissable, c'est considérer absurdement le point comme étant *dans* l'espace, et c'est, somme toute, et

[457] cf. note 507 B.

[458] Vraisemblablement à la suite d'Anaxagore (500-428), pour qui, *l'extrêmement petit ne peut pas exister : il ne lui serait pas possible d'être séparé, ni de s'engendrer pour lui-même* (*hote toulakhiston mê einai, ouk an dunaito khôristênai, oud'an eph'eautou genesthai*) (in Simplicius, *Commentaire sur la Physique* 164 28-29 – cf. l. 16-20) ; Anaxagore qui, selon Proclus, *s'intéressa à beaucoup de choses selon la géométrie* (*pollôn ephêpsato tôn kata geômetrian*) (*Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide – Prologue* II, 65 21-66 1 – cf. Pseudo-Platon, *Les Rivaux* 132a-b, Plutarque, *De l'exil* 17 et Vitruve, *De l'architecture* VII 11).

[459] cf. *Parménide* 165a-b – cf. Aristote, *Physique* VI 5 et *Métaphysique* M8 1084b33-34.

quoiqu'on en dise, tenir ce que l'on prétend être le principe de la géométrie comme ayant rang de mesure, alors que, à la vérité, cela demeure bien extérieur à toute mesure, puisqu'à l'espace lui-même (auquel, pourtant, cela pourrait bien aller paradoxalement jusqu'à s'identifier, sous l'espèce de ce que Platon tenait pour le vide, voire l'infini [460]) [461].

---

[460] cf. note 507 B.

[461] Plotin est inévitablement conduit à commettre un contresens et une incohérence, si ce n'est carrément un non-sens – à moins que ce ne soit, plus simplement, une simple maladresse – lorsqu'il croit pouvoir distinguer l'Un de l'unité numérique et du point, dont il ne perçoit même pas qu'ils sont (et ne peuvent qu'être) purement et simplement supposés : *Quel est donc le sens du mot « un » ? Comment l'ajuster à notre pensée ?* (*Pôs oun legomen hen, kai pôs têi noêsei epharmosteon*). *Nous admettons des sens plus nombreux que ceux d'unité numérique et de point* (*ê pleionôs tithemenon hen, ê hôs monas kai sêmeion henizetai*) *; dans ces derniers sens, l'âme, faisant abstraction de la grandeur et de la pluralité, aboutit à un minimum* (!) (*entautha men gar megethos hê psukhê aphelousa kai arithmou plêthos katalêgei eis to smikrotaton*) *; elle s'appuie sur un indivisible, mais un indivisible qui est dans le divisible* (!), *par conséquent en une autre chose* (*kai epereidetai tini amerei men, alla ho ên en meristôi kai ho estin en allôi*). *Mais ce qui n'est pas en autre chose* (comme, en effet, est censé être l'Un – cf. *Parménide* 138a-b), *n'est donc pas dans le divisible, et il n'est pas indivisible à la manière d'un minimum* (!) (*to de oute en allôi oute en meristôi oute outôs ameres, hôs to smikrotaton*) *; et, en fait, il est la chose la plus grande de toutes, non par les dimensions mais par la puissance* (*megiston gar apantôn ou megethei, alla dunamei*) (*Ennéades* VI 9 6, 1-8) (sous-entendu, l'Un surpasse tout, en puissance, dans la mesure où il demeure inéluctablement en attente d'avoir une unité concrète à laquelle correspondre, en tant que modèle ou en tant que participé ; ce qui, à vrai dire, revient plutôt à le désigner comme puissance inexistante, dans la mesure où jamais aucune grandeur ne sera suffisamment petite, pour ne pas dire inexistante, pour pouvoir être subsumée sous le *sans grandeur* – le non multiple ou le non étendu ; à moins, précisément, de comprendre que l'inexistence, qui est, en l'occurrence, commune aux deux et réciproque – pour ne pas dire une, indifférenciée, absolue – ne soit la pure puissance, au sens où il faut bien qu'il n'y ait rien pour que quelque chose *en* vienne à être). Portée à considérer l'unité numérique ou le point (indistincts, dès lors qu'il s'agit de se les représenter, tels qu'en eux-mêmes, à savoir privés de leur fonction), l'âme ne peut pas faire abstraction de la grandeur (a) – comme devrait, d'ailleurs, être immédiatement conduit à le reconnaître Plotin lui-même, au moment où il parle d'un indivisible censé être présent dans le divisible (car autant parler d'un objet sans dimension situé dans l'espace), mais, à vrai dire, aussi, auquel est censé se substituer, hors du divisible, *ce qui n'est pas indivisible à la manière d'un minimum* et qui, donc, n'est pas présent autrement que comme étant simplement *ce qu'il y a de plus puissant* (à quoi Platon aurait ajouté : *et de plus ancien*). Cette erreur (qui peut bien n'être qu'une maladresse) n'est pas sans rappeler celle, plus évidente encore, de Speusippe, pour qui, le point avait de l'étendue, et, dans une moindre mesure, celle de Xénocrate et d'Aristote, pour lesquels, il convenait de postuler l'existence de grandeurs insécables... afin que l'être (*to on*), en tant que composé, soit possible (au moins, en pensée). Tous – hormis peut-être Speusippe, qui ne serait pas parvenu à admettre le fait que la réduction ne peut avoir lieu qu'à l'infini (probablement sous l'influence des pythagoriciens, pour qui l'unité, à la fois arithmétique, géométrique et physique, était censée imiter l'unité proprement dite, censément indivisible – cf. Aristote, *Métaphysique* M8 1083b10-19 – voir une autre interprétation possible, en note 468 g), mais tous, y compris, par ailleurs, Platon – avaient, d'abord, été saisis, à l'instar d'Anaxagore et de Démocrite, par le fait qu'une grandeur ne pouvait qu'être divisible à l'infini (cf. Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote* 164 et Euclide, *Eléments* X scolie 1), mais alors que, seul, semble-t-il, Platon en aura eu tiré la conclusion qui s'imposait : l'irréductibilité d'une grandeur au néant, loin de signifier qu'il y a toujours eu de la grandeur, comme voudrait nous le faire croire Aristote (cf. *De la génération et de la corruption*, I 2 316a23-34 sq.), implique l'origine radicale, en

Aussi, peut-on légitimement se demander si ce dernier ne se serait pas trouvé hésiter à trancher entre l'usage de l'expression *principe de la ligne* (*arkhê grammês*) et celui de l'expression *ligne insécable* (*atomos grammê*), au moment où lui aurait semblé ne pas pouvoir être évité le dilemme suivant : ce qui est *principe* (*arkhê*) est ce qui demeure extrinsèque (antérieur) à ce dont il est principe, alors que ce qui est *ligne* ne peut bien évidemment qu'être intrinsèque à la ligne plus longue (i.e. constitutif – *élément* – *stoikheion* – de son commencement, au sens où celui-ci est déjà engagé) (autrement dit ne peut qu'être élément de son *commencé* – et, par ailleurs, de son prolongement), au gré de quoi, l'absence de grandeur est *principe* du commencement de la grandeur (autrement dit ce qu'il faut pour que de la grandeur puisse commencer, voire commence, d'exister), et le commencement de la grandeur est *élément* de la grandeur elle-même (il suffit d'une grandeur que nous dirons infiniment petite pour qu'il y ait de la grandeur) [462], mais alors même que, par ailleurs, la question demeurait ouverte de savoir quel lien peut bien précisément unir ce qui est antérieur à la ligne et la ligne proprement dite, lien au gré duquel, en effet, ce qui est dit *principe* se trouverait l'être *de la ligne*, et, qui plus est, se trouverait être défini (positivement).

La *ligne insécable* – ou *principe de la ligne* – doit être comprise comme étant la ligne, en son commencement absolu, autrement dit comme étant un pur initial, ou plus exactement le pur initial, à savoir ce dont la réalité tout entière est d'être réalisation (à savoir pure réalisation indifférenciée, sans quoi elle serait déjà au moins partiellement accomplie et, à ce titre, saisissable – autrement dit aurait le rang d'étant ou de *réalisé* – sous la forme de sa propre détermination) [463]. Elle s'identifie au point, en ce que l'un et l'autre ne sont rien, ne constituent, en eux-mêmes, aucun étant (*mê on*), mais elle en diffère, en ce que le point « est », en outre, inerte, si ce n'est pure inertie, alors que, quant à elle, elle est, au contraire, active, si ce n'est pure activité (pur agir et pur acte d'être, comme nous le dirons, à la suite d'un commentateur ancien de Platon, si ce n'est de

---

laquelle, se trouve satisfaite l'exigence rationnelle que la grandeur primordiale soit appréhendée (par progression vers l'aval) – même si, pour ce faire, paradoxalement, cette grandeur doit ne pas être encore, sauf à être inévitablement divisible et donc non première, étant ainsi signifié que, en la matière, la seule primauté possible est celle de la production et non du produit – exigence rationnelle que, d'ailleurs, le texte de Plotin peut bien laisser entendre, malgré ce qui apparaît comme un défaut majeur dans la démonstration. Parallèlement, il reste à l'Un – indifférent de l'unité numérique et du point (dans la mesure où ceux-ci, en tant que dotés de leurs fonctions respectives, n'en sont que la positivité supposée) – à être l'espace en puissance (quitte à être présent, en puissance, dans l'espace, comme étant l'espace lui-même, en puissance).

(a) Alors même que, censée faire abstraction de la grandeur, elle devrait pourtant aboutir, selon le même Plotin, à un minimum... de quoi sinon de grandeur ?... minimum, du reste, évidemment absolument inatteignable, à savoir inexistant, comme il l'admet, d'ailleurs, parfaitement, en *Ennéades* II 4 7, 20-22 et IV 6 7, 18-20, nonobstant que, en VI 2 12, 5-10 et 4 13, 22-24, il parle du point comme étant contenu dans la figure.

[462] On rapprochera toutes ces considérations, outre de *Sophiste* 245d, que nous citons plus bas, du témoignage d'Aristote, en *Métaphysique* Δ11 1019a2-11 – cf. *Ethique à Eudème* I 8 1218a2-11.

[463] cf. *Parménide* 156c-157a.

Platon lui-même). Elle n'est ni présence de ligne, ni absence de ligne, mais réalisation de la ligne, réalisation que l'on cherche bien improprement à atteindre, autrement dit à connaître, en remontant la ligne réalisée (causée), au moyen de sa division ou réduction, absolument interminable, laquelle division constitue, au passage, l'unique contenu de la connaissance, quoiqu'un contenu fuyant, dans la mesure où tout produit d'une division demeure lui-même inéluctablement divisible, en conséquence de quoi, la connaissance demeure interminable, à la fois en elle-même et par-devant elle-même [464]. Dès lors, à quoi, mieux qu'à ce principe, pourrait donc s'appliquer la remarque suivante de Victorinus (laquelle, du reste, anticipe quelque peu la suite immédiate de notre propos) ? *Qu'est-ce donc que ce non-étant au-dessus de l'étant ? Il est tel qu'il n'est connu, ni comme étant, ni comme non-étant, mais comme connaissable dans l'inconnaissance, puisqu'il est à la fois étant et non étant* (*Quid autem istud « mê on » super « to on » est ? Quod non intellegatur ut « on » neque ut « mê on », sed ut in ignoratione intellegibile, quoniam « on » et quoniam non « on »*) [465].

A toutes ces considérations semble faire écho un extrait d'un *Commentaire sur le Parménide* (encore que ce titre ne soit jamais qu'induit – certes avec une quasi-certitude – du contenu d'un ouvrage fragmentaire sans titre) d'un auteur anonyme – ayant probablement vécu au III^e^ siècle ap. J.-C., dans la mouvance du médioplatonisme, et ayant influencé Victorinus (et que Pierre Hadot identifie comme étant Porphyre). Eu égard à notre sujet, l'importance de ce *Commentaire* tient essentiellement dans le fait qu'il contient une phrase qui pourrait bien être une citation d'un propos authentique de Platon, absent de toute autre source et notamment des dialogues, et que, du reste, l'auteur nous semble utiliser de façon assez inopportune, pouvant bien ainsi prouver qu'il entend, avant tout, utiliser, à tout prix, une phrase dont il ne doute pas de l'origine et de l'importance [466], cette relative inopportunité de l'utilisation n'étant, du même coup, pas pour en infirmer l'authenticité (Il pourrait autrement s'agir de la façon qu'aurait eu ce même auteur de formuler explicitement ce que le texte de Platon ou le commentaire qu'il en avait effectué jusque-là lui semblaient ne formuler qu'allusivement, le verbe *ainissomai – s'exprimer par allusion, laisser entendre* – cf. infra – concernant alors non la phrase en question mais le texte même du Parménide, du moins tel que compris par

[464] cf. *Théétète* 201c-210a, *Parménide* 164d, Aristote, *Métaphysique* α2 994b20-22 et *Annexe*, note V.

[465] *Ad Candidum* 14, 1.

[466] Il nous semble faire un mauvais usage – un usage en porte-à-faux – de la phrase en question, au moment de faire de *l'Un-être-et-agir* (*to hen einai kai energein*) qu'elle renferme l'équivalent de l'Un en soi, dont il entendait pourtant, auparavant, garantir l'absoluité et la primauté, en le distinguant de ce qu'il désignait alors comme un *tout* (*holon*)... à savoir l'Un-être lui-même (l. 19-20 – réf. en note 468). Si cette distinction était certes dite avoir lieu, du fait que l'Un s'engendre lui-même engendreur de ce qui n'est pas lui, en s'ajoutant, du même coup, *l'être-un* (*to einai hen*) (l. 21-22) et en se retrouvant *en quelque sorte au second rang* (*pôs tou deuterôs*) (l. 20-21), il reste que la probable citation ne peut qu'être spontanément comprise que comme énonçant la radicale unité – et non totalité – de l'Un, de l'Etre et de l'Agir, à l'opposé de placer *l'être-un* et *l'agir pur* (*to energein katharon*), concomitamment et aditionnellement à l'Un *perdant de sa puissance* (*hupheimenon*) (l. 16) (autrement dit de son absoluité et de sa primauté). Au demeurant, plus généralement, il nous semble ne pas bien cerner l'intention exprimée par Platon, dans le *Parménide* – cf. *Annexe*, note X f – même s'il lui arrive, à l'occasion, de formuler des considérations pertinentes.

notre auteur, et que la phrase serait censée venir expliciter, résoudre). Au demeurant, qu'il s'agirait bien d'une citation de Platon est ce que n'est pas pour nous dissuader de croire l'auteur, à l'instant où, en guise d'introduction au propos en question, il le fait précéder de la mention suivante, qu'il est permis de comprendre comme pointant le propos lui-même, et, qui plus est, comme suggérant – sciemment ou non – que le sens de celui-ci ne recoupe pas assurément (évidemment) son propre discours, mais ne fait que pouvoir l'évoquer : *Vois donc si Platon ne semble pas aussi s'exprimer par allusion* (*hora de mê kai ainissomenôi eoiken ho Platôn*). L'un des mérites, et non des moindres, de cette probable citation est qu'elle paraît en mesure d'éclairer *République* 509b, où il est affirmé que le Bien est situé *par delà l'essence* (*epekeina tês ousias*). Ce rapprochement – qui tourne au recoupement – a pour effet que la phrase qui serait donc une citation assimile implicitement le Bien à l'Un (comme Platon l'aurait justement fait, cette fois, explicitement, au cours d'une leçon, dont les auditeurs auraient transposé les notes qu'ils en avaient prises, en divers traités *Sur le Bien*, dont le contenu de l'un d'eux, au moins, pourrait donc être parvenu, au moins indirectement et/ou partiellement – en tant que repris par un ou plusieurs intermédiaires aujourd'hui non identifiables – à notre auteur) [467]. Cette probable citation est la suivante : *Car l'un qui est au-delà de l'essence et de l'étant n'est ni étant, ni essence, ni acte* (*hoti to hen to epekeina ousias kai ontos on men ouk estin oude ousia oude energeia*), *mais plutôt il agit et il est lui-même l'agir pur* (*energei de mallon kai to energein katharon*), *de sorte qu'il est lui-même l'être, celui qui est avant l'étant* (*hôste kai auto to einai to pro tou ontos*) [468]. Si l'Un qui est au-delà de l'étant et donc de l'Un-étant, est le

[467] cf. note 100. – Dans le but de savoir s'il s'agit ou non d'une citation de Platon, et, avant même cela, de savoir simplement s'il s'agit d'une citation, on fera aussi le rapprochement avec trois passages trouvés chez Plutarque de Chéronée, Clément d'Alexandrie et Porphyre et qui offrent des similitudes stylistiques avec celui de notre auteur. En *Propos de table* VIII 2 § 1, Plutarque s'interroge, pour savoir si la proposition « *Dieu procède toujours géométriquement* » (*aei geômetrein ton theon*), qui est attribuée à Platon, bien qu'*elle ne se trouve manifestement écrite dans aucun de ses ouvrages* (*gegraptai men en oudeni saphôs tôn ekeinou bubliôn*), n'est pas une *formule (qui) exprime allusivement quelque pensée transcendante et difficile à pénétrer* (*tôn perittôn ti kai dustheôrêthôn ainittesthai ton logon*). De leur côté, en *Protreptique* VI 62-64, pour le premier, et, pour le second, dans le fragment 17 de son *Histoire de la philosophie* (in Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien* I 553c), pour présenter le passage sur les trois rois de la *Lettre II* (312e), qu'ils s'apprêtent à citer, Clément note : *Platon, pensant à Dieu, le désigne ainsi allusivement* (suit la citation) (*Platôn, dianooumenos ton theon, ainittetai*), et Porphyre note : *en exprimant allusivement ce qui ne doit pas être dit, [Platon] dit* (suit la citation) (*en aporrêtois peri toutôn ainittomenos, [ho Platôn] phêsi*). Ces trois rapprochements ne sont évidemment pas pour nuire à la thèse que nous défendons, du moins à l'hypothèse que nous privilégions, selon laquelle notre auteur anonyme cite Platon, dans son *Commentaire sur le Parménide.*

[468] in Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, t. II, *Commentaire sur le Parménide* XII 23-27. Cet Un n'est donc paradoxalement pas l'Un véritable, qui, tout aussi paradoxalement, n'existe pas, n'est absolument rien, dans la mesure où il n'est même pas *agir*, à l'instar du point, auquel il s'identifie (a). Qu'il s'agisse de ce pseudo-Un, censé s'identifier à l'être (*to einai*) ou à l'agir, voire de l'Un véritable, censé s'identifier (du moins, a priori) au néant, il reste que l'Un n'est qu'un nom et une notion (ou représentation), lesquels sont intrinsèquement fautifs, dans la mesure où ils tendent à nous le désigner comme un étant, quoiqu'ils nous le *donnent (aussi) à penser comme simple et sans antériorité* (cf. infra) – un nom et une notion censés désigner l'irréductible ou l'indivisible, absolument non étant (*mê on*), mais qui, au-delà de l'étant, est, tout au plus, l'acte dont procède

l'étant, et, tout au moins, le non-étant dont procède l'acte dont procède l'étant (la question se posant, au passage, de savoir si cet Un-non-étant qui est Un-non-agir ou non-être – *mê einai* – s'identifie au premier des trois dieux, dont nous parlons, plus loin, à propos de Numénius – voir aussi le commentaire de la *Lettre II*, en *Annexe* – du moins s'il s'y identifie négativement, dans la mesure où sa positivité demeure non établie, n'étant pas accessible) (b) Toujours dans son supposé *Commentaire sur le Parménide*, notre auteur parle encore en ces termes : *Bien que le Dieu* (i.e. premier dieu ou vrai dieu) *qui est au-dessus de tout soit indicible et innommable au plus haut point* (*arrêtou gar kai akatonomastou dia polla tou epi pasin ontos theou*), *pourtant ce n'est pas à cause d'un défaut de sa nature que lui advient précisément la notion d'Un* (*homôs ou dia parelleipsin tês phuseôs autou tugkhanei hôs hê tou henos ennoia*), *car, d'une manière adéquate, cette notion écarte de lui toute multiplicité, toute composition et toute variété, elle donne à penser qu'il est simple, que rien n'est avant lui* (*to haploun ennoein didôsi kai to mêden pro autou*) *et que l'Un est de quelque manière le principe des autres choses* (*kai to arkhên einai tôn allôn to hen pôs*) (ibid. I 3-10). Il reste que, par la suite, il reconnaît que Dieu se trouve au-delà de l'Un (notamment dans la mesure où, comme nous l'avons dit, celui-ci ne peut être distingué de *la notion (ou représentation)* de lui-même – *hê tou henos epinoia* – et se retrouve ainsi être improprement une réalité mathématique – cf. II 13), lequel Un est principe et cause (i.e. principe générateur) du tout (i.e. l'étant ou l'étendu) (lequel n'est que supposément réductible à l'unité, indifféremment de laquelle, il ne serait que supposément tout, l'unité n'étant, d'ailleurs, que supposément elle-même, à savoir unité réelle, irréductible à une unité plus petite) – tout au-delà duquel Dieu se tient, le nom d'Un lui revenant ainsi comme un pis-aller. Il resterait donc à rendre compte du fait que l'Un – à savoir l'Un qui est agir, et non l'Un véritable qui, n'étant pas accessible, est, comme s'il n'était pas – soit le deuxième dieu, à savoir le démiurge ou intellect, censé agir éminemment (ce qui, du même coup, nous permettrait d'apporter une réponse positive à la question que nous posions à propos de Numénius). Ce que le deuxième dieu engendre initialement, de par son agir (*energein*), autrement dit ni plus ni moins que de par lui-même, est le connaissable (du moins, le présupposé connaissable – cf. infra), à savoir la première grandeur, en soi décomposable et, à la suite, présupposée composée – et donc présupposée connaissable – car il va de soi qu'un minimum de grandeur, autrement dit une grandeur élémentaire, censée être indivisible, n'existe pas plus au commencement qu'à rebours (décomposition-composition en laquelle est précisément censée consister la science ou mathématique) (c) – cette grandeur (ou ce présupposé composé) s'assimilant, de fait, à – ou, du moins, ne pouvant être dissociée, voire distinguée, de – la Dyade indéfinie (que désigne vraisemblablement l'expression *chose qui est la plus étrangère à Dieu – pragma allotriôtaton tou theou* – chose vers laquelle on risque de se laisser *entraîner – katapheroito* – sous entendu indéfiniment – si l'on considère l'Un comme un minimum, voire, d'ailleurs, aussi comme un maximum – le tout – à moins que l'expression ne désigne la grandeur elle-même – à savoir la grandeur, prise dans l'absolu, autrement dit pas plus première que seconde ou, si l'on veut, indifféremment première et seconde, puisque toujours tout ou partie – grandeur dont nous venons justement de dire qu'elle ne peut pas être distinguée de la Dyade – cf. ibid. 23-24, et, infra, notre parenthèse sur la Dyade – autant d'hypothèses – si ce n'est unique hypothèse – que l'on pourra rapprocher du témoignage d'Aristote rapporté par Damascius, en *Commentaire sur le Parménide* III 74 19-21, que nous avons cité et commenté, en note 315 b, et du propos de Saint Augustin sur la matière, en *Confessions* XII 6-7 et XIII 2) ; laquelle Dyade, du reste, contient, en elle, à la fois le grand et le petit (la ligne entière est plus grande que l'une de ses parties, laquelle est plus petite que la ligne entière, sans être, pour autant, moins ligne qu'elle, sans compter que la ligne est toujours prolongeable ou réductible et, du même coup, jamais entière et jamais partielle, et donc proprement illimitée), Dyade qui se trouve donc procéder de l'Un (qu'on l'entende comme Un véritable ou comme Un-agir, dans la stricte mesure où aucun des deux n'est un étant), dès lors unique principe, comme semble bien en avoir témoigné Hermodore de Syracuse, en prétendant justement rapporter la doctrine de Platon (in Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote*

247-248, que nous avons cité, en II 1 A) (d). La Dyade est puissance d'accroissement ou de composition et puissance de diminution ou de décomposition, et ce, sous (par) l'effet de l'Un, qui la produit, indissociablement de produire l'étant (ce que ne parvient pas à comprendre Aristote, comme l'indique *Métaphysique* M8 1084b33-38) (e). Du reste, la ligne insécable (ou principe de la ligne), censée s'identifier au deuxième dieu (i.e. à l'Un), si elle n'est pas mathématique ou mathématisable (i.e. atteignable à rebours, par division de la ligne réalisée ou présupposée composée (f)), demeure bien, pour autant, principe du mathématique (ou mathématisable), comme tend à le confirmer implicitement un autre fragment du même *Commentaire* : *Peut-être que, de quelque manière, [Dieu est appelé Un], à cause d'une certaine petitesse qui échappe à notre conception à cause de notre faiblesse* (*ê pou ge dia smikrotêtos tinos diapheugousês hêmôn di'oligotêta tên epinoian*) (ibid. II 2), autrement dit il existerait une véritable continuité entre l'agir créateur et le créé, qui devrait permettre la remontée proprement mathématique vers le premier, au gré du second, proprement mathématisable (quoique indéfiniment mathématisable) – or, ce propos intervient paradoxalement juste après qu'ait été rejetée la conception du *dieu qui est au-dessus de tout* (*ho epi pasi theos*) (la préposition *epi* signifiant le contact) comme étant un *petit* (*smikron*) (c'est-à-dire, avant tout, comme étant une grandeur) (cf. note 461) (g) – paradoxe ne pouvant alors que se résoudre de la manière la plus simple : étant sans grandeur, le principe de la grandeur n'est évidemment pas une portion (de grandeur), étant tout au plus dit avoir *une certaine petitesse* (*smikrotêtos tinos*), relativement au regard (mathématique ou scientifique) que nous tentons, bien indûment, de porter sur lui, au gré de quoi, cette petitesse supposée ne peut, d'ailleurs, qu'échapper à notre représentation (*epinoia*), obnubilée par la réduction infinie et l'objectif absurde d'atteindre l'absolument petit, le minimum. Du même coup, le Principe ne saurait être une unité de mesure (à savoir la ligne insécable, au sens où l'entendaient Xénocrate et Aristote), comme en témoigne, d'ailleurs, l'universalité de l'incommensurabilité, mais bien une unité-agir, seule en mesure d'être commune à toutes les grandeurs (tous les êtres), au sens où toutes ont en propre d'advenir (ou d'être advenues). Ainsi, ce n'est pas seulement le premier dieu qui demeure parfaitement, outre indicible, inconnaissable, mais encore le deuxième, dont la radicalité est indistincte de la radicalité de la genèse, autrement dit c'est la façon qu'aurait le premier dieu de se faire dieu générateur, par délégation, en un mot c'est la genèse elle-même. Si, en pensant l'Un, sous la forme inévitable de sa propre représentation, nous ne pensons pas le dieu véritable, qui est au-delà de l'Un – lequel Un demeure, d'ailleurs, lui-même impensable, dans la mesure où il n'est rien, à savoir aucun étant (*mê on*) (en vertu de quoi, d'ailleurs, paradoxalement, son assimilation au dieu véritable – pensable uniquement comme créateur de l'étant – s'en trouve quelque peu justifiée) – ceci tient au fait que nous sommes, *nous-mêmes, ainsi que tous les étants,* engendrés (autrement dit *néant par rapport à lui (dieu véritable) – hêmeis kai panta ta onta to mêden esmen pros auton* – ibid. IV 21-22) et que, du même coup, nous devons entretenir une relation avec le principe, relation qui nous laisse à l'extérieur de lui, en tant qu'il demeure en soi, et qui nous le fait même représenter comme un relatif (pas de principe de la ligne sans la ligne qui en procède), ce qu'il n'est évidemment pas (sans quoi sa primordialité serait absurdement inexistante). Nous nous retrouvons n'être rien, en vertu de notre participation à la Dyade indéfinie (apparemment engendrée par l'Un, quoique faussement, étant, en soi-même, expression du non-être – qu'est, d'ailleurs, l'Un véritable lui-même), Dyade qui est principe de dissolution de l'être (*to on*), autant que, paradoxalement, de sa génération, laquelle est antinomique de l'être réel (*to ontôs on*) (dans la mesure où celui-ci n'a absolument pas à être partiellement, même transitoirement).

(a) Le néo-pythagoricien Modératus de Gadès (~50-~100 ap. J.-C.) n'a pas tort de parler – en prétendant, d'ailleurs, rapporter la doctrine de Platon – du *premier Un* (*to prôton hen*) (i.e. l'Un véritable) comme de l'Un qui est *au delà de l'être et de toute essence* (*huper to einai kai pasan ousian*) (in Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote* 230), affirmation qui, malgré les apparences, n'entre pas en conflit avec le propos de notre auteur, dans la mesure où, comme chez celui-ci,

l'Un se ramène alors, outre concrètement à rien, à ce qui en constitue un substitut, à savoir le simple nom ou la simple notion d'Un, lesquels, par définition, ne peuvent que se situer bien en deçà de l'au-delà aussi bien de l'étant que de l'être, puisque en deçà de l'étant lui-même (au sens où il s'agit de l'étant véritable, à savoir nommable et pensable – de leurs côtés, le nom n'ayant pas à être nommé, et la pensée, pensée) et donc aussi en deçà de l'être, lequel ne saurait être enclos dans la sphère de l'étant, dont il est le principe (à la fois préalable et simultané à lui) – situation inférieure qui relève donc d'une réduction au nominalisme et au conceptualisme (cf. *Le Sophiste* 237c-239a). Il reste que ce que dit ensuite Modératus du deuxième Un, qui serait *le réellement réel et intelligible* (*to ontôs on kai noêton*), à savoir *les Formes* (*ta eidê*), suivi d'un troisième Un, que serait *l'animé* (*to psukhikon*), lui-même suivi d'un quatrième principe (ou réalité), que seraient *les êtres sensibles* (*ta aisthêta*), et enfin d'un cinquième, voire aussi d'un sixième, que serait *la matière qui est en eux* (i.e. en les êtres sensibles) (*tês en autois hulês*), matière qui serait *ombre du non-être* (*tou mê ontos skiasma*), lequel non-être (sixième principe) serait présent *avant tout dans la quantité* (*prôtôs en tôi posôi*), tout cela diffère manifestement de l'exposé de notre auteur (inconnu), quoique sans doute plus du fait de la différence d'objectif que se serait fixé chacun d'eux, que du fait d'une divergence quant à leur compréhension de la doctrine de Platon – le premier ayant probablement cherché à rendre compte de l'engendrement du réel, le second, de l'économie globale du réel, incluant le réellement réel, inengendré. En effet, on ne manquera pas de noter que le discours de Modératus n'est pas sans conformité avec la doctrine de Platon, sous réserve néanmoins, d'une part, que l'intelligibilité des Formes y soit entendue, comme elle l'est, selon nous, chez Platon, à savoir comme étant programmatique ou anticipative et non pas réelle (cf. notamment note 7), et, d'autre part, sous réserve que le premier Un, censé être situé *au-delà du fait d'être* (*huper to einai*), n'y soit mentionné que de façon parfaitement superflue, puisque à titre de la plus pure pseudo-réalité qui puisse être – ou, plus exactement, pseudo-présence, dans la mesure où la réalité (*hê ousia*) ne peut qu'être déterminée et, à ce titre, ne saurait même pas s'identifier à l'être (*to einai*) qui est avant l'étant (*to on*).

(b) Dans un passage de son *Histoire de la philosophie* (fg. 15), Porphyre (auteur d'un *Sur les noms divins – Peri theiôn onomatôn –* selon *Souda*, Adler Π 2098) rapporte que Platon aurait *professé un Dieu un* et qu'il aurait affirmé, à son propos, *qu'on ne peut lui attribuer aucun nom* (*onoma de autôi mêden epharmottein*), *qu'aucune connaissance humaine ne peut le saisir* (*mêde gnôsin anthrôpinên auton katalabein*) *et que ce que l'on appelle ses dénominations* (*prosêgoriai*) *est prédiqué de lui, d'une manière impropre, à partir des êtres inférieurs* (*hôste ek tôn husteron peri autou legomen*). *Si, pourtant, il faut absolument avoir l'audace de prononcer l'un des noms d'ici-bas à son sujet* (*ei de holôs ek tôn par'hêmin onomatôn khrê ti tolmêsai legein peri autou*), *il faut alors plutôt lui attribuer la dénomination d'Un et celle de Bien* (*mallon tên tou henos prosêgorian kai tên tagathou takteon ep'autou*). *La première dénomination manifeste sa simplicité et, par suite, son autosuffisance* (*to men gar emphainei tên peri auton haplotêta kai dia touto autarkeian*) *; de fait, il n'a besoin de rien, ni parties, ni substance, ni puissances, ni activités, mais il est, au contraire, la cause de toutes choses* (*khrêizei gar oudenos, ou merôn, ou ouk ousias, ou dunameôn, ouk energeiôn, all'esti pantôn toutôn aitios*). *La dénomination de Bien, d'autre part, montre que c'est de lui que vient tout ce qui est bien, parce que tous les autres êtres imitent, autant que possible, le caractère propre – si on peut ainsi parler – du Bien et, par là, se trouvent sauvés* (*tagathon de paristêsin, hoti ap'autou, pan ho ti per agathon estin, apomimoumenôn, kata to dunaton, tôn allôn tên hekeinou, khrê phanai, idiotêta kai di'autês soizomenôn*) (in Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien* I 549a-b). Etant principe absolu, le Bien est évidemment sans condition et sans détermination (autrement dit, notamment dans ce dernier cas, sans *caractère propre – idiotes –* d'où, sans doute, la restriction apportée à l'usage de ce terme) ; en vertu de quoi, les êtres qui en procèdent n'ont à imiter que sa présence, à savoir la présence en soi (ou pur acte d'être – *to einai*), sauf à être conditionnés ou déterminés ; en conséquence de quoi, ils se trouvent sauvés (du néant)... du simple fait d'être (cf. *Définitions* 414e) (quoique, du même coup, leur imitation consiste aussi paradoxalement à persévérer dans leur être, sous sa

détermination originelle, sans quoi ils renoncent à être – à être individuellement tel être et non tel autre – à l'instant où ils renoncent indifféremment à l'acte d'être et au processus de mise en étant, dont ils ne sont ni le principe ni la cause). Du reste, s'il ne nous est pas possible de nommer Dieu, dans l'absolu, mais seulement relativement à nous, le nom de Roi, qui semble bien avoir été utilisé à son propos par Platon, dans la *Lettre II* (cf. *Annexe*), peut lui demeurer, lui aussi, impropre, pouvant ne valoir, tout au plus, paradoxalement, que comme façon de signifier, en fonction de l'ordre des choses qui est le nôtre, qu'il existe un ordre suprême – celui du divin (le réellement réel) – qui, en soi, n'est autre que l'absence de suprématie, de domination impliquant la sujétion ou l'asservissement de quiconque à quiconque – ordre qui, du même coup, de fait, ne peut que déterminer salutairement le nôtre à sa propre disparition ou métamorphose, en étant alors acte de pouvoir réactif, tributaire d'une prise de pouvoir antérieure (illégitime et dommageable), dont il constitue simplement le contrecoup (l'abolition). Néanmoins, on notera une différence majeure entre, d'une part, les notions de Bien et d'Un, et, d'autre part, celle de Roi, différence qui pourrait bien justifier le fait que Platon pourrait n'avoir tenu à attribuer absolument à Dieu que les deux premières, ne daignant lui attribuer la troisième que relativement : dans le cas des premières, l'unicité est parfaite (Il n'y a qu'un Bien, sauf à ce qu'*il* ne le soit pas bien ; il n'y a qu'un Un, sauf à ce qu'*il* ne le soit pas uniment) ; dans le cas de la troisième, par contre, le Roi peut se décliner (multiplier et diversifier) en autant de royautés qu'il existe potentiellement de domaines sur lesquels régner, ces domaines étant potentiellement en nombre infinis, du fait même de la divisibilité infinie du domaine général (la *khôra*) (qui est domaine de la matérialité et donc de l'assujettissabilité). Parler du premier dieu – ou dieu véritable – comme d'un Roi, c'est donc sous-entendre qu'il l'est absolument, et donc lui seul, quoique alors uniquement au gré de ce qu'il conviendrait d'appeler une sujétion-restitution de l'ordre du réel (inhérent à la *khôra*) à l'ordre du réellement réel (ou, si l'on veut, au gré et au terme d'une restauration du réellement réel), à l'issue de laquelle, paradoxalement, la Royauté (au sens où elle implique la sujétion) se trouve abolie – cette sujétion-restitution devant être l'œuvre du dieu lui-même.

(c) Cette inexistence de la grandeur élémentaire est, d'ailleurs, ce dont découle le fait que, comme le note Aristote, dans la première citation ci-dessous, la ligne ne sera saisissable qu'au gré de l'abandon de la division (décomposition), laquelle, pour autant, ne cessera pas de s'inscrire, de façon sous-jacente au parcours de la ligne (ou à la ligne comme parcours), en tant que matière immanente à la forme – à savoir à la ligne elle-même – matière à laquelle, du même coup, se trouve être implicitement assimilé le point (sur cette assimilation, cf. deuxième citation, infra, et note 507 B a), et non l'extension, comme le pensait, par exemple, Philopon, au livre XI de son *Sur l'éternité du monde contre Proclus* (Si le point n'est pas, en soi, division – laquelle, en effet, implique le mouvement de séparation – cf. note 534 – il n'en est pas moins le lieu implicite du départ de la division – à savoir, ce qui étant sans lieu et absence de lieu donne lieu au départ de la division – et peut même être tenu pour être, en soi, la discontinuité même – cf. note 502 B b) : *La ligne, il est vrai, est indéfiniment divisible, mais la pensée ne peut la saisir, sans arrêter le processus de division* (*hê [grammê] kata tas diaireseis men oukh istatai, noêsai d'ouk esti mê stêsanta*) ; *c'est pourquoi en parcourant cette ligne indéfiniment divisible, on n'en pourra compter les divisions en puissance* (*dioper ouk arithmêsei tas tomas ho tên apeiron diexiôn*). *Mais il est nécessaire de concevoir aussi la matière comme engagée dans une chose en mouvement* (*alla kai tên hulên ou kinoumenôi noein anagkê*). *En outre, rien d'infini ne peut exister, ou alors l'infini n'est pas infini* (*kai apeirôi oudeni estin einai : ei de mê, ouk apeiron g'esti to apeirôi einai*) (*Métaphysique* α2 994b23-28) (Pour un commentaire indirect de cette dernière phrase, se reporter à la note 507 B c*). La compréhension de cette citation pourra être améliorée, au moyen du rapprochement avec la suivante (quoique les deux se contredisent, comme nous le relèverons ensuite) : *Est-ce de ce qui est en puissance grandeur et corps, mais en entéléchie incorporel et non-grandeur, que procèdent corps et grandeur* (*poteron ek dunamei men megethous kai sômatos*

entelekheiai d'asômatou kai amegethous ginesthai sôma kai megethos), *et, ce processus pouvant être compris de deux façons, quelle est celle dont l'accroissement se produit* (*hê auxêsis ginetai*) *? Le changement s'opère-t-il, à partir de la matière séparée et existant par soi, ou bien de la matière <séparée mais> contenue dans un autre corps* (*poteron ek kekhôrismenês autês kath'autên tês hulês, ê enuparkhousês en allôi sômati*) *? N'est-ce pas plutôt impossible d'une façon comme de l'autre* (*ê adunaton amphoterôs*) *? La matière, en effet, étant séparée, ou bien elle n'occupera aucun lieu, comme un point, ou bien elle sera un vide et un corps non sensible* (*khôristê men gar ousa ê oudena kathexei topon, hoion stigmê tis, ê kenon estai kai sôma ouk aisthêton*). *Mais de ces hypothèses, la première n'est pas possible, et la seconde implique nécessairement que la matière est contenue dans quelque corps* (*toutôn de to men ouk endekhetai, to de anagkaion en tini einai*). *<Dans le premier cas, en effet>, toujours sera quelque part ce qui est engendré de cette matière incorporelle, de sorte qu'elle aussi doit être quelque part, soit par essence, soit du moins par accident* (*aei gar pou estai to ginomenon ex autou, hôste kakeino, ê kath'auto ê kata sumbebêkos*). *<Dans le second cas>, si la matière se trouve dans un autre corps, et que cependant elle reste séparée, de telle sorte qu'elle ne soit une partie de ce corps ni par essence, ni par accident, il en résultera de nombreuses impossibilités [<notamment> une infinité numérique de matières* (*apeirous hulas*) *<contenues dans un même corps et> pouvant aussi devenir en entéléchie <une quantité infinie de corps>] (...) Nous ne devons pas poser comme des points ou des lignes la matière d'où vient le corps* (*alla mên ou de stigmas theteon oude grammas tên tou sômatos*) *(...) C'est ce dont les points ou les lignes sont les limites, qui est la matière, laquelle jamais ne peut exister indépendamment de la qualité, ni indépendamment de la forme* (*ekeino de ou tauta eskhata hê hulê, hên oudepot'aneu pathous hoion te einai oud'aneu morphês*) (*De la génération et de la corruption* I 5 320a29-b18). Le lecteur ne peut qu'être étonné par l'incompatibilité du point de vue exprimé dans le premier texte avec celui exprimé dans le second. Dans le premier, Aristote identifie le point (qui, s'il n'est pas explicitement nommé, l'est implicitement, autrement dit est évoqué, au travers des expressions *ligne indéfiniment divisible – apeiron [tôn diaireseôn]* – et *divisions <en puissance> – tas tomas <dunamei>*) et la matière, en tant qu'ils constituent, l'un et l'autre, le principe d'une division (séparation) potentielle devant produire l'intervalle vide. Dans le second, il semble s'ingénier à les distinguer (tout en semblant, d'ailleurs, au passage, admettre absurdement qu'un intervalle vide puisse être sans grandeur, même s'il ne le fait qu'à l'instant d'examiner l'hypothèse que le vide existe, hypothèse qu'il finit par rejeter, en concédant implicitement ce que, en *Physique* IV 7 214a20, il affirme explicitement, à savoir que *le vide veut être (...) un intervalle de corps – to kenon (...) sômatos diastêma bouletai einai*), sur la base d'une double erreur, la première consistant à ne pas relever que l'hypothèse d'une matière séparée (cf. *Métaphysique* Z3 1028b37-1029a29) est antinomique de celle d'une matière principe de la séparation (principe potentiel ou actuel, selon que la séparation est engagée ou non) (à savoir, séparation entre les extrémités de deux corps ou entre les extrémités d'un même corps) (erreur qu'il évite, pourtant, parfaitement, en *Physique* IV 6 213a31-33), la seconde consistant à ne pas comprendre que la question de savoir si l'intervalle (séparation) est inoccupé ou occupé n'importe pas, dans la mesure où l'intervalle inoccupé perdure immanquablement sous son occupation, c'est-à-dire de façon sous-jacente aux déterminations du corps, sans quoi, d'ailleurs, la division d'un corps serait impossible (l'intervalle étant celui de la place et non du lieu, lequel n'est autre que le corps lui-même) (nonobstant que, concrètement, l'intervalle de la division soit, d'emblée, occupé par autre chose que le corps divisé). Par ailleurs, il est impossible de nier que l'intervalle vide soit matière d'un corps potentiel et que cet intervalle puisse être produit, à partir de la limite qu'est le lieu du corps actuel (ou de sa partie) – autrement dit, à partir du point ou de la ligne censés être extrinsèques au corps actuel (ou à sa partie) (quoique, à vrai dire, tout aussi bien intrinsèques, une ligne ne pouvant être ajoutée – *par superposition et non par apposition [une ligne n'ayant pas de largeur] – kata grammê epitithemenê all'ou prostithemenê – Traité du ciel* III 1 299b29 – à une autre, sans que toutes deux n'en fassent qu'une ; or, en l'occurrence, celle de la limite du corps ne pouvant être superposée à celle de la limite censée l'envelopper – raison, d'ailleurs, pour laquelle, Platon

assimilait, selon nous, lieu et corps, en soi localisé) – laquelle limite se trouve donc bien être le principe de la matière et/ou du corps, pour ne pas dire la matière et/ou le corps, en leur principe.

(d) En *Métaphysique* N2 1089a15-31, peut-être plus encore qu'il ne semble faire référence à *Sophiste* 236e-237a – dont le contenu n'apparaît pas vraiment exhaustif, eu égard à ce qui devrait donc en être le commentaire – Aristote semble faire allusion au contenu d'un enseignement oral de Platon (dont, du reste, il ne mentionne pas le nom) concernant la Dyade (ou Non-être), assimilée au Faux, Faux qui, en retour, selon le même Platon, *doit toujours être pris pour principe hypothétique* (*hupothesthai*), *de même que les géomètres supposent long d'un pied ce qui n'a pas un pied de long.* La supposition du géomètre, dont il est ici question, consiste – outre en la représentation graphique, à l'échelle, soit réduite, soit agrandie et, du reste, sans doute approximative, d'une grandeur conçue intellectuellement – en l'unité de mesure, autrement dit en ce qui, dans le cadre de l'enseignement de l'Académie, se trouvait coïncider absolument avec ce que au moins certains – comme Xénocrate – admettaient de tenir (postuler) pour ligne insécable (i.e. minimum de longueur) ; laquelle, quoique, en fait (et en droit), divisible, demeurait toujours incommensurable (à savoir non rapportable à un minimum de longueur réel, pour la simple raison que celui-ci est absolument inexistant) – le Faux consistant, en l'occurrence, à prétendre avoir mesuré intégralement la grandeur, autrement dit à l'avoir, en définitive, mesurée, au moyen de quelque chose qui lui est étranger (i.e. le non étendu). Au passage, Aristote déformerait donc le contenu de l'enseignement de Platon (dont il ne mentionnerait pas le nom, soit par scrupule, ayant bien conscience de broder une théorie sur la base d'éléments tirés de son enseignement réel, soit parce qu'il n'ose pas mettre en évidence, aux yeux de gens censés être aussi (r)enseignés que lui, que quelque chose de cet enseignement lui échappe), comme la suite de son propos continuerait donc à le prouver : *Mais il est impossible qu'il en soit ainsi. D'abord, les géomètres n'admettent pas d'hypothèses fausses* (*pseudos outhen hupotithentai*) *(car ce n'est pas de la figure tracée – protasis – qu'il s'agit dans le raisonnement géométrique – en tôi sullogismôi). Ensuite, ce n'est pas un Non-être de cette nature qui peut être le point de départ de la génération des êtres, ou le terme de leur corruption* (*oute ek tou outô mê ontos ta onta gignetai oude phtheiretai*). Comment peut-il faire sincèrement mention de la figure tracée (désignée par le terme *protasis – question proposée*) – au sens où il s'agirait immanquablement d'une figure particulière (d'où le *un pied de long*) – comme étant seule à pouvoir inclure, outre le faux proprement dit, sous la forme de sa propre inégalité avec ce qu'elle est censée représenter, l'indéterminé, sous la forme des grandeurs irrationnelles qui ne manquent pas de la constituer, alors même que la Dyade indéfinie se retrouve en quelque figure que ce soit, comme composant élémentaire et irréductible, et donc nécessairement aussi au rang du raisonnement ou de la théorie ? Quant à nier que le Faux (Non-être épistémologique) puisse recouper la Privation (Non-être ontologique) (cf. ibid. Θ10), autant dire que le Non-être ontologique absolu – i.e., selon lui, la matière première ou absolue – ne peut coïncider avec le Non-être épistémologique... au contraire de ce que, pourtant, par ailleurs, il ne cesse d'admettre, en niant l'existence de la matière première, autrement dit en affirmant qu'il est faux de dire qu'elle existe (cf. notamment ibid. Z3).

(e) Conception tout à l'opposé de celle d'un double principe générateur, tel que Speusippe semble bien l'avoir relevé chez les premiers pythagoriciens, comme nous le rapporte Proclus (dans un texte qui ne nous a été transmis que dans une traduction latine) : *Que dit [Speusippe] ? « Car ils pensent que l'Un est meilleur que l'étant et que l'étant est par lui, et ils le délivrent de la situation qui correspond à un principe* (*Le unum enim melius ente putantes et a quo le ens, et ab ea quae secundum principium habitudine ipsum liberaverunt*). *Mais ils estiment que si on pose l'Un lui-même séparément et pensé seul, sans autres choses, en lui-même, en ne lui apposant aucun autre élément, rien d'autre ne viendra à l'existence : ils ont donc introduit une Dyade indéfinie comme principe des étants* (*Existimantes autem quod, si quis le unum ipsum seorsum et solum meditatum, sine aliis, secundum se ipsum ponat,*

nullum alterum elementum ipsi apponens, nihil utique fiet aliorum, interminabilem dualitatem entium principium induxerunt.) ». *C'est pourquoi celui-ci [Speusippe] atteste aussi que les Anciens ont pensé au sujet de l'Un qu'il s'est ravi au-dessus de l'étant et qu'après l'Un, il y a la Dyade indéfinie* (*Quare testatur et iste hanc esse antiquorum opinionem de uno, quod ultra ens sursum raptum est et quod post unum interminabilis dualitas*). *Et, ici, donc, Platon montre que l'Un est au-delà de l'étant et qu'il est au-delà de l'Un qui est dans l'étant et au-delà de tout l'Un-étant* (*Et hic igitur Plato hoc ostendit le unum ultra le ens et ultra id quod in ipso unum et ultra totum unum ens*) (*Procli commentarium in Platonis Parmenidem* 40-41) (cf. Aristote, *Physique* I 2 185a2-4). Témoignage qui, rapporté notamment à celui d'Hermodore, laisse penser que la position de Platon n'aurait fait que recouper partiellement celle des pythagoriciens. Pour Platon, l'Un, en tant qu'Un-agir et Un-être (*einai*), aurait été le seul principe de l'étant ; ce qui ne l'aurait pas empêché, par ailleurs, d'admettre la Monade et la Dyade indéfinie comme étant les deux principes de la connaissance (et non de l'existence ou de la génération) de l'étant, voire comme étant aussi les deux principes de l'étant, mais seulement dans le cadre d'un enseignement exotérique contenant l'enseignement de la création démiurgique, création – purement hypothétique ou vraisemblable – qui, en effet, requiert un principe matériel séparé ; même si, à vrai dire, la production de l'étant peut bien être comprise comme ayant nécessairement lieu en l'espace illimité et indéfini – l'espace absolu ou matière absolue – préexistant et qui ne manque pas de pouvoir être assimilé à la Dyade indéfinie.

(f) Laquelle division ou réduction, pour être accomplie, doit paradoxalement laisser la place à une soustraction ultime (c'est-à-dire enlevant tout divisible ou réductible), à savoir ne laissant paradoxalement rien de ce dont elle pourrait avoir soustrait quelque chose – autant dire, n'ayant, préalablement à cela même, rien trouvé de quoi ait pu être soustrait quelque chose et, du même coup, rien trouvé de soustrayable – ce qui revient à établir qu'aucune opération mathématique n'est originellement et ultimement opératoire (de son côté, en effet, une addition prétendument principielle ne pouvant rien trouver à quoi s'appliquer, rien n'existant encore, à quoi pût être ajouté) *. Considération en vertu de laquelle, du reste, les Grecs anciens (au moins jusqu'à l'astronome Hipparque de Nicée – ~190-120) – qui semblent avoir bien relevé la continuité, si ce n'est le recoupement, entre mathématique et métaphysique – pourraient n'avoir pas eu tort d'ignorer le zéro, comme donnée mathématique (aussi bien positionnelle que quantitative) (du moins, dans l'absolu, absolu qui est précisément censé devoir être le domaine de la métaphysique, car il va de soi que, d'un point de vue pratique – inhérent à la science physique et à la technique – le zéro, en tant que restant de la solution d'un problème, permet de s'assurer de la définition pleine et entière de celui-ci, de sa clôture sur lui-même) : enlever la poire qui se trouve seule sur la table, c'est encore laisser la table, et non pas ne rien laisser, et enlever la table, c'est encore laisser, outre le sol, le poirier (les restes de l'individu utilisé pour fabriquer la table) duquel proviennent et la poire et la table, et non pas ne rien laisser (on notera que l'unité restante – finalement assimilable au reste de l'univers – demeure extérieure à l'opération – raison pour laquelle aucune opération, en sa particularité, n'est censée la mentionner – quoique cette unité demeure en contact avec elle, étant son support, voire ayant prise sur elle, dans la mesure où supprimer ce en quoi doit se trouver absolument et ce de quoi doit être faite absolument la poire, revient à supprimer, par avance, cette dernière) – ce qui, prolongé ultimement, revient à pouvoir soupçonner ou supposer, si ce n'est savoir, à l'avance, qu'enlever l'univers, c'est encore laisser quelque chose... certes quelque chose d'une autre nature que lui, mais, à vrai dire, comme la table était d'une autre nature que la poire, et le poirier, d'une autre nature que la table – quoique, certes, cette fois, il s'agisse alors de quelque chose d'une tout autre nature, puisque de cela même sur quoi aucune opération mathématique n'est censée pouvoir avoir prise, cela étant la cause même de tout étant ou tout mathématisable (et donc étant, soi-même, non-étant et non-mathématisable) – et quoique, précisément, du point de vue strictement mathématique, il s'agisse alors de quelque chose qui n'offre qu'une simple différence de degré (ce qui est avant ou au-

dessus de l'univers) (on notera, d'ailleurs, qu'il pourrait aussi s'agir de ce qui est avant ou *au-dessous* de l'univers, la *khôra* – le réceptacle et matériau universel, lui-même non-étant, c'est-à-dire absolument indéterminé, et non-mathématisable, au sens où mathématiser l'espace absolu, c'est inévitablement en faire autre chose que l'espace absolu, puisque le dimensionner – si ce n'était pas que la *khôra* ne saurait être la cause – du moins première – de l'étant, voire, précisément, ne saurait être quoi que ce soit, pas même l'espace, que l'absoluité rend paradoxalement des plus improbables, en tout cas, qu'elle rend absolument non évident – cf. II 2 B) et non une différence de nature, dans la mesure même où, en mathématique, la nature s'assimile au degré (autrement dit le degré est ce qui constitue la nature proprement mathématique) : *Il faut donc tout retrancher et ne rien ajouter* (*panta oun airein dei kai mêden prostheinai*) *: mais tout retrancher ne consiste pas à tomber dans le néant absolu, mais à s'attacher par la pensée à tout ce qui vient de lui* (premier dieu ou dieu véritable) *et par lui* (*panta de airein ouk en tôi ekpiptein eis to mêdamêi mêdamôs on, en de tôi ekhesthai men kai noein panta ta par'autou kai di'auton*), *tout en jugeant qu'il est la cause aussi bien de la multitude que de l'être de toutes ces choses, tout en n'étant lui-même ni un, ni multitude, mais superessentiel par rapport à toutes les choses qui sont par lui* (*hêgeisthai <de> hoti aitios men autos kai tou plêthous kai tou einai autôn, autos de oute hen oute plêthos, alla pantôn huperousios tôn di' auton ontôn*). *Ainsi, il n'est pas seulement au-delà même de la notion de multitude, mais au-delà même de la notion d'Un, car c'est par lui que sont l'Un et la Monade* (*hôste ou plêthous monou huperanô, alla kai tês tou henos epinoias, di'auton gar kai to hen kai monas*) (ibid. II 4-14) (le terme « monade » désignant le principe d'une multitude – ou grandeur – unifiée, et le terme « un », ce même principe, en tant qu'il demeure, en lui-même, c'est-à-dire, paradoxalement, sans être en rien principe, puisque sans prolongement ou conséquence). Par le premier dieu ou vrai dieu, qui est au-delà de l'Un, vient à être l'Un, qui n'est jamais que la représentation (*epinoia*) de l'irreprésentable (à savoir, paradoxalement, d'abord de lui-même, dans la mesure où il n'existe pas autrement que comme représentation de lui-même, lui qui n'est rien – cf. la problématique du point, en note 449), irreprésentable qu'est donc, à la fois éminemment (absolument, réellement) et incidemment (relativement, par négativité de la représentation), le premier dieu lui-même ou vrai dieu (auquel tout nom et toute notion demeurent non attribuables, mais qui n'est pas non plus assimilable au non-être, sans quoi aucune représentation n'aurait lieu, et, à plus forte raison, aucun être, qui, par définition, n'est pas réductible à la représentation de ce qui n'est pas, à savoir le minimum, autrement dit qui n'est pas réductible à sa propre absence et qui, donc, en amont de la réduction, ne peut se donner l'être) ; au demeurant, cette venue à l'être de l'Un, pure représentation de lui-même, n'a lieu qu'en vertu du fait que la pensée ne peut que demeurer sur le point de penser l'impensable.

* Si l'on assimile le vide au point (comme nous le faisons, au moins à titre d'hypothèse, notamment dans la note 507 B, en n'excluant pas que Platon ait pu faire de même), on admettra que le point qui devrait rester, au terme d'une soustraction ordinaire, serait, comme il se doit, non étant et pure inertie, au lieu d'être ce qui, justement, reste, au terme de la soustraction dont il est question : le pur acte d'être et le pur agir.

(g) Conception de l'*Un* comme *petit* qu'aurait défendue Speusippe (cf. I 20-21) – témoignage que confirme celui de Damascius : *[l'Un] n'est pas un, en tant que minimum, comme Speusippe semble le dire* (*ou gar hen hôs elakhiston, kathaper ho Speusippos edoxe legein*) (*Questions et solutions touchant les premiers principes* § 1) (affirmation qui peut faire référence au propos d'Aristote, en *Métaphysique* I6 1056b15-31 et N1 1087b30-31). Le texte pourrait aussi attribuer cette conception à un autre auteur (comme le pense W. Kroll, son premier éditeur) ; la corruption du manuscrit palimpseste (écrit en onciales et d'une écriture peu soutenue, si l'on en juge au folio 93 reproduit dans l'édition de P. Hadot, à quoi s'ajoute la probable dégradation du support, désormais invérifiable, le manuscrit ayant été détruit dans un incendie en 1904) aurait empêché de lire le nom en question, la lecture de *Timalios* (nom inconnu, par ailleurs) par Kroll demeurant incertaine. Dans

la mesure où les indications que donne Hadot, dans sa note 21 de la page 66 de son édition, laissent deviner une importante oblitération du texte, il pourrait éventuellement s'agir d'Amelios (Amélius) d'Etrurie, disciple de Plotin, qui introduisit Porphyre à la philosophie et l'invita à suivre les leçons de ce dernier ; hypothèse néanmoins desservie par ce que nous savons – et quoiqu'il s'agisse, à vrai dire, de peu de chose – de sa façon de concevoir l'Un (*to hen*), Un qu'il semble avoir tenu – à la façon de Numénius, dont il étudia très tôt et diffusa la doctrine – pour absolument transcendant, situé au-delà de trois dieux démiurges (qu'il prétendait reconnaître dans les *trois rois* de la *Lettre II* de Platon), et donc, notamment, au-delà du premier d'entre eux, le dieu démiurge intellectif (Numénius, quant à lui, l'identifiant au premier des trois dieux, qu'il tenait pour non démiurge et non intellectif – cf. note 582) (cf. Proclus, *Commentaire sur le Timée* II 309 15 et 306 1-31 et IV 103 18-28). Parmi les autres noms dont l'écriture onciale est susceptible d'offrir quelque similitude et qui, cette fois, furent ceux d'élèves de Platon, figurent, d'une part, un Theudios de Magnésie, dont Proclus note qu'il *semble s'être illustré autant en mathématiques que dans les autres disciplines de la philosophie ; en effet, il composa d'excellents « Eléments » et rendit plus généraux nombre de raisonnements particuliers* (*polla tôn merikôn katholikôtera epoiêsen*) (*Commentaires sur le premier livre des éléments d'Euclide* 67), et, d'autre part, un Timolaos de Cyzique, dont on sait seulement que l'orateur Démocharès est censé avoir déclaré, dans l'un de ses *Discours*, qu'il échoua à prendre le pouvoir, dans sa cité natale, avant de vivre méprisé par ses concitoyens (cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 46 et Lasserre, I T2 et T9). Le nom illisible pourrait aussi être éventuellement celui d'Empédocle, si l'on se rapporte au témoignage d'Aristote, selon lequel l'Agrigentin *semble avoir voulu dire [à propos du point d'arrêt de la dissolution, qu'il était] une chose qui, tout en étant divisible, ne sera cependant jamais divisée* (*diaireton men ou mentoi diairethêsomenon oudepote, kathaper eoiken Empedoklês boulesthai legein*), *[et non qu'il était] un atome <indivisible>* (*atomon*), comme le pensaient les pythagoriciens et Démocrite (*Traité du ciel* III 6 305a1-3 – cf. *Physique* I 4 187a20-26 et *De la génération et de la corruption* I 8 325b19-21), quoique, à vrai dire, cette position d'Empédocle ne soit pas sans pouvoir coïncider aussi (voire plutôt) avec celle de Xénocrate, du moins, si l'on se réfère au propos d'Aetius affirmant que l'un et l'autre parlaient de *minima* (*elakhista*), *comparables à des éléments d'éléments* (*hoionei stoikheia stoikheiôn*) (in Stobée, *Anthologie* I 17 1) – affirmation qui, au demeurant, pourrait consister en une abréviation dommageable de la doctrine de Xénocrate. Du reste, si Empédocle et Xénocrate ont pu admettre l'existence d'une grandeur indivisible, leur façon de l'entendre ont pu diverger (comme nous le sous-entendions entre parenthèses) : le premier ayant pu n'admettre qu'une indivisibilité de fait (au sens où, la division ne pouvant avoir lieu qu'à l'infini, il reste toujours, à l'infini, une grandeur non divisée), et le second ayant pu admettre une indivisibilité, à la fois, de fait, en vertu de l'argument précédent, et de droit, en vertu de sa théorie des Nombres-Formes et des Grandeurs-Formes (et ce, malgré qu'Aristote doute que ces dernières aient pu faire partie de la doctrine xénocratique – cf. *Métaphysique* N3 1090b20-25 et M6 1080b28-30 – et, d'ailleurs, de quelque autre doctrine que ce soit – cf. A9 992b12-18 – ce qui ne semble pas être l'avis de Syrianus, qui, du reste, semble rapporter plus fidèlement la doctrine xénocratique des Nombres et Grandeurs eidétiques, puisque n'en faisant pas des êtres en soi, mais seulement des êtres de raison – cf. *Commentaire sur la Métaphysique* 123 31-124 3) ; deux points de vue, au demeurant, tout autres que celui de Speusippe, qui entendait l'indivisibilité, sur le mode statique, à savoir comme étant celle inhérente à un minimum réel. Selon Aristote, Speusippe, à la différence de Xénocrate, niait l'existence séparée des Formes ; en outre, le point lui paraissait être *non pas l'un mais un analogue de l'un* (*ouk hen all'hoion to hen*) (distinguo que ne semble pourtant pas effectuer notre auteur, eu égard à Speusippe lui-même) et constituer *le principe formel des grandeurs* (*Métaphysique* M9 1085a31-33 – cf. Z2 1028b21-23, K12 1069a12-14 et *Physique* V 3 227a27-32 et aussi la citation extraite du traité speusippéen *Peri puthagorikôn arithmôn*, en note 449). Au cas où il conviendrait de distinguer la position de Speusippe de celle d'Empédocle, tout en refusant au premier celle que nous venons de lui attribuer, le *petit* en question pourrait être, dans l'esprit de Speusippe, le

Bien, peuvent bien alors s'éclairer deux des affirmations tenues jusqu'alors pour plutôt énigmatiques, présentes dans le livre VI de *La République* : *Dans la région du connaissable, tout au bout* (*en tôi gnôstôi 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* (*sullogistea*) *comme étant, en définitive, la cause universelle de toute exactitude et de toute beauté* (*pasi pantôn orthôn te kai kallôn aitia*) [469] : ce que l'on a de la peine à voir est l'indivisible (l'inconnaissable), censément atteint dans le prolongement du divisible (le connaissable), quoique par dépassement (abandon) de ce dernier, toujours décidément incomplètement connaissable (incomplètement, puisque infiniment divisible), dépassement consistant en la soustraction absolue du divisible, qui laisse la place à ce qui n'est pas élémentaire (*stoikheion*) mais bien principiel (*arkhê*) [470], un principiel purement actif et indéterminé, et, de ce fait même, en effet, difficilement concevable (on notera, au passage, que notre auteur anonyme le dit être *comme l'Evidence de l'étant – hôsper idea tou ontos –* [471] *idea tou ontos* qu'il faudrait donc comprendre comme synonyme de *idea tou agathou* – deux expressions a priori tout aussi paradoxales l'une que l'autre – ce qui peut bien expliquer, en partie, l'usage du *hôsper*, néanmoins surtout justifié par le fait que l'étant est dit ne pas être encore : qu'est-ce qui peut bien se montrer, à l'instant où rien de déterminé n'est encore et qui serait seul à pouvoir se montrer ? Qu'est-ce qui peut bien être et être bien – voire être bien, du seul fait d'être – à l'instant où rien n'est encore – sinon ce dont il reste

---

minimum arithmétique de l'Un, qui se tient en deçà de l'Un en soi et au delà de l'unité géométrique, quant à elle, indéfiniment réductible (autrement dit sans minimum) (cf. ibid. Z2 1028b21-24 et Λ10 1075b38-1076a5), voire pourrait être l'*Un en soi qui n'est pas même un étant* (*mêde on ti einai to hen auto*), étant principe absolu de la génération, qui a pour terme le Bien, autrement dit *le parfait* (*to teleion*) – principe dont l'absoluité tient au fait qu'il n'est rien de déterminé (*aoriston*) – à savoir rien d'achevé, ni même de commencé – au point, précisément, de ne même pas être un étant indéterminé (cf. ibid. N5 1092a12-15), comme le serait donc, en effet, un *un minimal* (absolument inconcevable).

[469] 517c – Le rapprochement est souvent fait avec *Philèbe* 65a, où Socrate affirme que, *si nous ne pouvons attraper le Bien sous une Forme unique, disons que nous le saisissons sous trois Formes, à la fois : la Beauté, la Proportion et la Vérité* (*ei mê mia dunametha idea to agathon thêreusai, sun trisi labontes, kallei kai summetria kai alêtheia*). A l'encontre de ce rapprochement, on notera que le Bien – qui, au demeurant, dans la phrase suivante, est désigné comme étant *une sorte d'unité* (*hoion hen*), alors qu'on s'attendrait plutôt à le voir désigné comme étant l'Un proprement dit (quoique, il est vrai, ce pourrait être une façon de bien nommer l'Un-agir et Un-être) – n'a, ici, aucune dimension causale radicale ou absolue, mais seulement relative à la réalisation du mélange d'éléments – fondamentalement, la limite (*peras*) et l'illimité (*apeiron*) – qui lui sont, d'entrée, extérieurs, étrangers. A moins que, précisément, le rapprochement puisse être fait, dans le cadre d'une élucidation (à savoir, avant tout, mise au jour) des présupposés du discours démiurgique, présupposés en vertu desquels l'homme ne pourrait connaître le principe absolu, de la façon dont celui-ci se connaît, dans la mesure même où il fait peu de doute que, du point de vue même de Platon, ce discours ne peut être celui originel, absolu, décisisif. Des traces – si ce n'est un prolongement véritable – de cette élucidation de la doctrine intégrale de Platon pourraient se retrouver dans la doctrine de Numénius. Voir, à ce propos, la note 582 c.

[470] cf. note 468 d.

[471] ibid. XII 32-33.

à déduire l'existence du fait que tout (étant) à été soustrait, anéanti ? – car telle est la situation dans laquelle se trouve celui qui s'approche de cela : l'origine absolue, sorte de mise en être de l'étant et de mise en étant de l'être) : *pas une essence* (*ouk ousias*), *mais, par delà l'essence* (*epekeina tês ousias*), *qu'il (le Bien ou l'Un) surpasse en ancienneté et en puissance* (*presbeia kai dunamei huperekhontos*) [472].

Cette dernière citation ne peut pas manquer d'être rapprochée de *Lois* 895b [473], où il est affirmé que *le premier et le principe de tous les mouvements* (*arkhên kinêseôn pasôn kai prôtên*) *(...) mouvement qui se meut lui-même* (*tên autên kinousan*) *(...) est le plus ancien et le plus puissant* (*presbutatên kai kratistên*), quoiqu'il s'agisse, ici, du mouvement circulaire, qui, d'une part, est conforme à celui de l'intellect (quoique peut-être pas à celui de l'âme proprement dite, comme nous le suggérons, plus bas) [474], et qui, d'autre part, à l'instar de tout mouvement actuel, déterminé, autrement dit commencé, ne peut avoir lieu que selon la durée et le continu (et donc selon l'étant, s'agirait-il simplement de l'étant indéterminé qu'est la *khôra* originelle ou encore qu'est le *panta homou* d'Anaxagore) [475]. Quant au mouvement absolument originel – qui correspondrait à *l'agir pur* – il pourrait, à la rigueur, avoir été évoqué, en *Phèdre* 245c-e, où il est dit que *ce qui se meut toujours est immortel* (*to aeikinêton athanaton*) et que *ce qui se meut soi-même* (*to auto kinoun*) *(...) est source et principe de mouvement pour tout ce qui est mû* (*tois allois hosa kineitai touto pêgê kai arkhê kinêseôs*) et est le mouvement même de l'âme et, plus encore, l'âme elle-même [476],

[472] ibid. 509b.

[473] cf. 894d.

[474] cf. ibid. 898a, *Phèdre* 247c-e et aussi *Timée* 36e-37a, où l'âme au mouvement circulaire est manifestement l'âme intellective, autrement dit l'intellect.

[475] *La parole d'Anaxagore : « ensemble sont toutes choses »* (*panta homou khrêmata*) (*Phédon* 72c – cf. *Gorgias* 465d), formant *un amalgame confus* (*migma apeiron*) (Simplicius, *Commentaire sur la Physique* 155 24 et 460 8) (cf. note 255 A). Mention d'Anaxagore qui s'impose d'autant plus qu'Aristote nous dit que celui-ci *a raison de proclamer que l'Intellect est impassible et sans mélange, puisque, justement, il en fait un principe de mouvement* (*Anaxagoras orthôs legei, ton noun apathê phaskôn kai amigê einai, epeidêper kinêseôs arkhên auton poiei einai*) *: s'il peut, en effet, mouvoir, c'est à condition seulement de n'être pas mû ; s'il peut dominer, c'est à condition d'être sans mélange* (*outô gar an monôs kinoiê, akinêtos ôn, kai kratoiê, amigês ôn*) (*Physique* VIII 5 256b24-27). Observation qu'Aristote fait pour appuyer sa thèse du *premier moteur* (*prôtôs kinoun*), qui est *moteur immobile* (*akinêton kinoun*) (cf. *Annexe*, note III b ****) ; et dont le complément se trouve, en *De l'âme* I 2 405a18-19 : *Anaxagore assigne au même principe les deux puissances, savoir la connaissance et la motricité, quand il dit que c'est l'intelligence qui a mis en mouvement l'univers* (*apodidôsi d'amphô têi autêi arkhêi, to te ginôskein kai to kinein, legôn noun kinêsai to pan*) (cf. *Métaphysique* A3 984b18-22). Pour autant, comme le rapporte Simplicius, le premier moteur anaxagorien et celui aristotélicien diffèrent radicalement, puisque, pour Anaxagore, le moteur en question est *ce qui a donné le branle à la révolution (générale)* (*pêrikhôrêsai tên arkhên*) (*Commentaire sur la Physique* 156 22-23), en vertu de quoi, *après que l'intellect eut produit le commencement du mouvement, il se sépara du tout qui se trouvait mû* (*kai epei êrxato ho nous kinein, apo tou kinomenou pantos apekrineto*) (ibid. 300 31-32).

[476] cf. ibid. 245e – *Mouvement capable de se mouvoir lui-même* (*tên dunamenên autên autên kinein kinêsin*) *(...) l'âme est purement et simplement le point de départ de la naissance et du mouvement de toutes choses qui sont, qui sont nées et qui naîtront* (*hikanôs (...) psukhên tauton on kai tên prôtên genesin kai*

sans que, en effet, à aucun moment, ne soit même laissé entendre que ce mouvement soit ou puisse être circulaire (hormis pour l'âme intellective, mais dont il n'est, somme toute, que secondairement question, dans ce dialogue, ne serait-ce que dans la mesure où elle s'y trouve emprunter son mouvement à celui du ciel, comme si elle n'en avait pas eu initialement de propre [477]), au demeurant, le mouvement de l'âme proprement dite (l'âme en sa réalité fondamentale, irréductible) étant dit s'étendre du point central et initial de l'univers jusqu'à sa périphérie et sa fin (au gré d'une sorte de mouvement cosmogonique) [478], laquelle âme (qu'elle soit, du reste, infra-intellective ou non) est antérieure au corps [479] et donc au visible et au divisible (connaissable) [480] et, enfin, d'une nature commune au dieu et à l'homme [481]. Notons, au passage, qu'une telle doctrine peut bien être celle que vise Aristote, en *De l'âme* I 4 409a1-7, lorsqu'il entend réfuter qu'une unité puisse être à la fois *motrice et mobile* (*kinêtikê kai kinêtê*) et engendrer la ligne [482] – et, en outre, qu'elle est certainement celle qu'il vise, en *Métaphysique* Λ6 1071b23-1072a4, lorsqu'il prétend pouvoir reprocher à Platon de n'avoir pas dit ce qu'était la *cause en acte [du mouvement éternel]* (*[tês aei kineseôs] energeia aition*) et, du même coup, de n'avoir pas dit quelle sorte de mouvement est première, quoique tout en négligeant de prendre en compte ce qui nous semble être la doctrine de Platon, dans son intégralité. Enfin, on ne pourra pas manquer de considérer le propos de Théophraste, en *Métaphysique* V 7b9-15, où, avant d'entamer la critique de la théorie du premier moteur immobile d'Aristote, l'auteur semble bien mentionner, avec faveur, la doctrine platonicienne du principe – à savoir l'Un – auquel revient *l'activité, comme antérieure et plus noble* (*tên energeian (...) hôs proteron kai timiôteran*) que le mouvement lui-même, lequel *n'existe que dans les choses sensibles* (dernière mention que l'on peut interpréter comme renvoyant, avant tout, au mouvement de production de ces choses, fût-ce, éventuellement, seulement au sens de formation de celles-ci, en une matière déterminée préexistante).

En conséquence, l'assimilation de l'Un au Bien s'explique sans difficulté, dans la mesure où elle recoupe l'assimilation de l'Un au *simple* (ou pur) *acte d'être* (*to einai monon*)

---

kinêsin tôn te ontôn kai gegonotôn kai esomenôn) (*Les Lois* 896a). *L'âme est l'origine de toutes choses* (*psukhên genesin hapantôn einai prôtên*) (ibid. 899c). Néanmoins, il ne s'agit probablement que d'une origine, à partir d'une matière quelque peu déterminée et préexistante, conformément à l'exposé du *Timée*.

[477] cf. 247d.

[478] cf. *Phèdre* 246e-247c et *Timée* 36e.

[479] cf. *Timée* 34b-c et *Les Lois* 892a.

[480] cf. *Les Lois* 898e-899a et *Phédon* 79b-e.

[481] cf. *Phèdre* 245c.

[482] Il peut aussi s'agir de la doctrine pythagoricienne, en ce qu'elle renferme la notion de *rhusis* (écoulement, flux) du point, qui engendre la ligne ; mentionnée, entre autres, par Sextus Empiricus (cf. *Contre les géomètres* 19 et 28 – cf. supra, I 2 A).

[483] (formule qui, si elle n'est pas contenue dans la citation probable de Platon, aurait pu l'être, dans la mesure où elle est, plus encore que compatible, sous-entendue par celle du *pur agir*, « ce qui » est, avant l'étant – *to on* – ne pouvant évidemment qu'être source de l'étant, si cela doit avoir un rapport avec lui – *le pur agir* ne pouvant qu'être principe de l'actualisation de l'étant et, en cela, la façon la plus originelle et la plus simple pour *l'acte d'être* d'être – auquel cas, en effet, *to einai monon* et *to energein katharon* – voire, simplement, *to einai* et *to energein* – font double emploi) et, du même coup, dans la mesure où elle recoupe l'assimilation du pur acte d'être à l'âme [484] ; pour tout dire, dans la mesure où elle recoupe l'assimilation de l'Un au principe du fait qu'il y ait quelque chose (à savoir de l'étant) et non pas rien (du moins quelque chose de sensible ou pensable – au demeurant, le *pur acte d'être* n'étant paradoxalement lui-même pensable qu'en contrepartie du fait qu'il y a de l'étant qui s'est déjà donné à penser) [485], le Bien

---

[483] ibid. IV 8. *Simple acte d'être* est une expression limite, dans la mesure où, paradoxalement, le pur acte d'être n'est pas un acte, à savoir une détermination se manifestant au travers de l'agir ou de l'étant et, du reste, impliquant la puissance (*dunamis*), mais bien un agir ou une présence libres de toute détermination, mais non pas libres (exempts) du fait d'être (d'avoir à être) ; de son côté, l'acte qui est (un acte) – autrement dit qui participe de l'être – étant propre à l'étant (*to on*), en soi déterminé, voire étant cet étant lui-même, en tant que celui-ci est précisément en acte (soit accompli, soit en train de s'accomplir). Il va de soi que le pur acte d'être ne peut pas être assimilé à un étant.

[484] cf. *Les Lois* 892c.

[485] A) Sur le contenu de cette dernière parenthèse, qui implique une connaissance par privation, cf. Aristote, *De l'âme* III 6 430b20-26. B) On pourrait bien tenir, ici, le principe de l'explication la plus satisfaisante du fameux témoignage d'Aristote, que nous considérons concerner Platon, selon lequel certains affirment que *l'Un est le Bien parce que les nombres tendent* (*ephientai*) *vers lui (aspirent à lui)* (*Ethique à Eudème* 1218a25-27). Nombrant la division infinie de la ligne (l'infini potentiel), le nombre aspire à disparaître en son principe (assimilable à l'infini actuel – voir note 507 B *), lequel n'est pas mathématique. En premier lieu, donc : la ligne ou dyade indéfinie (indéfinie, dans la mesure où peu importe sa longueur, laquelle, d'ailleurs, dans l'absolu, demeure non mesurable, puisque sans unité de mesure), dont la scission engendre le premier nombré et le premier nombre (nombre induit de ce qui, rétroactivement à son induction même, se trouve être nombré) (la dyade géométrique ou ligne déterminée par l'égalité, avec, d'une part, le double qui lui est initialement inhérent, et, d'autre part, la dyade numérique ou nombre *deux*), premier nombré, dont une partie (une unité composante) est scindée, à son tour, en deux segments égaux, nouvelle scission donnant naissance au nombre trois, et ainsi de suite, à l'infini, en un processus dont le cours infini recoupe le cours infini de la série des nombres et tend vers l'unité non numérique (et non géométrique), sans jamais l'atteindre – le procédé mathématique étant, bien entendu, paradoxalement antinomique de cette dernière unité (du reste, l'un n'étant pas un nombre, pour Platon, comme d'ailleurs pour les pythagoriciens, mais étant, tout au plus, à la rigueur – selon l'ordre numérique et géométrique – paradoxalement assimilable à la dyade indéfinie, qui est l'indéterminé et constitue donc une unité indéterminée). C'est donc bien d'un véritable *désir* (*orexis*) (cf. ibid. 28-29) qu'est animé – ou dont témoigne (au cas où on distinguerait un « numérateur » ou compteur) – le nombre, dans sa tension à vaincre sa propre impuissance à nombrer complètement et définitivement ce qui, en soi, est innombrable et incommensurable, autrement dit dans sa tension à remonter la disposition d'une chute (déchéance), dont il est le premier à attester l'existence, de par sa propre existence. On désire ce qu'on n'a pas (ou qu'on n'a plus, si on se rapporte à un ordre antérieur) et dont la privation est un mal. La numération désire

étant, en quelque sorte, indéfectiblement un mieux que rien, la privation de toute détermination (ou étant), ne pouvant l'entamer, mais le laissant, au contraire, comme origine intarissable de toute détermination (i.e. de tout étant).

La ligne, en son commencement, n'est pas un étant, sans quoi elle serait immanquablement ce qui s'offre à être divisé (sectionné), mais plutôt ce qu'il conviendrait, à la rigueur, d'appeler l'*étantisation* (ou la *mise en étant* – i.e. la réalisation). Du même coup, peuvent bien être résolus les paradoxes de Zénon d'Elée concernant le mouvement. S'il est impossible d'atteindre successivement une infinité de « points », dans un temps donné (même en pensée, et ce pour une raison que sous-entend bien l'auteur du *Traité des lignes insécables*, à savoir que chaque point du parcours, censé être pensé, devrait pouvoir être simultanément compté, au gré d'une succession infinie de pauses, étant ainsi prouvé l'inexistence, concrète aussi bien qu'abstraite, du point [486] – étant, du reste, entendu, comme le note Aristote, que chaque point de la division de la ligne sera, à la fois, fin d'une ligne et commencement d'une autre, et donc compté deux fois [487]), autrement dit s'il est impossible de franchir une distance limitée (divisible en une infinité de « points »), dans un temps, qu'il soit limité ou illimité (en acte) – en un mot, s'il est impossible de se mouvoir – c'est parce que le point n'est pas dans l'espace, autrement dit c'est parce qu'aucun point ne peut être atteint, et que, s'il y a mouvement (agir), celui-ci précède – ou, à tout le moins, commence – l'étant, à savoir la grandeur (dont il se trouve être le principe et la cause) [488], et que, par suite de cela, il sous-tend l'étantisation proprement dite (i.e. l'accomplissement progressif de l'étant), y compris celle du parcours ; autrement dit c'est parce que l'énoncé du paradoxe relève d'une illusion (à moins qu'il n'en use intentionnellement, afin de la mettre au jour, dans le cadre de la réfutation de la divisibilité de l'être, celle-ci impliquant d'être accomplie, autrement dit d'exister absolument, au stade où, absurdement, toute grandeur serait dissoute par la division, sous l'espèce du point), d'une part, en faisant un emploi abusif

---

son propre achèvement, c'est-à-dire non pas d'avoir tout compter (l'existence d'un nombre absolu tributaire de grandeurs indivisibles et en quantité limitée étant une absurdité), mais d'être parvenue là où il n'y a rien à compter, et donc là aussi où il n'y a pas de nombre, là où le nombre n'existe pas. La numération n'aspire pas à son complément, qui ne peut lui arriver qu'absurdement tout aussi infini qu'elle, mais elle aspire à sa propre disparition.

[486] cf. 968a18-b4 et 969a26-b5.

[487] cf. *Physique* VIII 8 263a23-b2 – cf. *Parménide* 149a-c.

[488] On reprendrait, ici, la définition du mouvement donnée par Aristote : *l'acte de ce qui est en puissance, en tant que tel* (*hê tou dunamei ontos entelekheia, hê toiouton*) (*Physique* III 1 201a10-11), si ce n'était pas qu'elle affirme que l'acte en question n'est que le négatif de l'acte véritable (autrement dit de l'acte de ce qui est en acte), en tant que limite extrinsèque à celui-ci, lequel est bien l'acte de ce qui est (déjà) accompli. Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter à une autre citation du même Aristote : *le mouvement est acte de ce qui est inachevé* (*tou atelous energeia*), *tandis que l'acte au sens absolu* (*hê haplôs energeia*), *l'acte de ce qui a atteint son plein développement* (*hê tou tetelesmenou*), *est tout différent* (*hetera*) (*De l'âme* III, 7 431a6-7), l'inachevé ne pouvant, bien sûr, être que ce qui est déjà commencé. Autant de définitions reposant sur le principe qu'il n'y a de mouvement que de quelque chose – le mû.

(i.e. erroné et arbitraire) du terme *point* (comme l'aurait bien compris, outre Zénon lui-même, Platon, qui aurait, à propos de celui-ci, parlé d'une simple *opinion* ou *décision géométrique*, et dont le fait qu'il l'aurait *combattue* coïncide bien avec ce qui semble avoir été son obstination à résoudre les apories zénoniennes, alors en vogue, et surtout à les dépasser, au travers d'une métaphysique du *réellement réel*, séparé, indécomposable et inconnaissable [489]), et, d'autre part, en faisant abusivement du parcours de la ligne, une composition ou décomposition de celle-ci (selon qu'on admet qu'il s'agit du parcours effectué ou de celui qui reste à effectuer), autrement dit, pour reprendre les mots d'Aristote, une *union ou séparation* (*ê sugkrisis ê diakrisis*) de *grandeurs indivisibles invisibles* (*atoma (...) megethê aorata*) [490], alors qu'il ne peut que s'agir de sa pure et simple réalisation ou suppression (autrement dit, génération ou corruption), au sens où celles-ci impliquent un *changement total de telle chose à telle autre chose* (*metaballêi ek toude eis tode holon*) [491] (autrement dit, fondamentalement, le passage de l'absence de ligne à la présence de ligne, ou de l'absence de parcours de la ligne à la présence de parcours de la ligne – au demeurant, l'absence en question pouvant bien être identifiée à une présence en puissance, et ce, nécessairement, en un même sujet ou substrat, lequel ne peut qu'être indifféremment point et matière [492]). Le point, qui n'est absolument rien (et qui, notons-le, au passage, *est* absolument seul et unique), n'est bien nulle part (pas même en lui-même) [493], et trouve comme « substitut » le principe de la ligne, lequel précède l'étant, en étant pur mouvement d'étantisation (i.e. en réalisant l'étant) et, du même coup, en se prolongeant au travers de lui, auquel il demeure inhérent.

Pour finir, on notera que, selon notre interprétation de XII 23-27, déjà cité, les essences et les étants dont il y est question ne peuvent qu'être engendrés [494], à moins d'entendre par *origine* – i.e. par Un ou Bien – ce qui (sou)tient éternellement l'étant, ce qui le fait tenir éternellement, ce qui l'assoit (assure) éternellement dans son être (*einai*), en étant son assise même, c'est-à-dire ce qui le dispose, d'emblée, comme incomposé, puisque comme indécomposable et incorruptible (irréductible à rien), toute prétention à

---

[489] Obstination qu'atteste notamment le *Parménide*, dans lequel, d'ailleurs, le dialogue entre Parménide et le Jeune Socrate part de la lecture de l'ouvrage des apories de Zénon – cf. 127b-e sq.

[490] *De la génération et de la corruption* I 2 316b32-33.

[491] ibid. 317a20-22.

[492] cf. note 507 B c*.

[493] cf. *Parménide* 138a-b. Ligne et surface n'existent pas non plus en elles-mêmes, mais non absolument, dans la mesure où elles peuvent être abstraites du solide, abstrait ou non, pour être considérées séparément, dans la seule matière intelligible ; le solide étant, de son côté, seul à avoir une existence en soi, pleine et entière, qu'il soit abstrait ou non. Que le point ne puisse être considéré séparément de la ligne, abstraite ou non, ne signifie ni plus ni moins que son absence radicale – même très imparfaite – de manifestation concrète. Qu'il ne puisse être abstrait ne signifie ni plus ni moins que son inexistence radicale.

[494] cf. *La République* 597c-d, où les êtres réels sont dits être produits par le dieu, et notre commentaire, en note I A de l'*Annexe*.

produire le contraire – i.e. à produire un décomposable et donc un composé – s'avérant, dans les faits, être le principe d'une démarche infinie, d'une démarche finalement irréalisée, dans la mesure où *ce qui s'est produit, s'est toujours produit en tant qu'un tout* (*to genomenon aei gegonen holon*) – raison pour laquelle, *en plus de ne pas être, [l'être] ne peut non plus devenir être* (*pros tôi mê einai mêd'an genesthai pote on*) [495], ne pouvant, du reste, qu'être immédiatement le tout de l'être (à savoir de tout l'être) [496]. En conséquence,

[495] *Le Sophiste* 245d.

[496] Pour accéder à une meilleure compréhension de ce dont il est, ici, question, on peut s'aider du propos suivant de Johann Eckhart (dit Maître Eckhart) (1260-1327) : *La création donne ou confère l'être* (*Creatio dat sive confert esse*). *Or, l'être est le commencement ; il est antérieur à toutes choses : avant lui et en dehors de lui, il n'y a rien. Et il est Dieu* (*Esse autem principium est et primo omnium, ante quod nihil et extra quod nihil. Et hoc est deus.*). *Donc, il a créé toutes choses, au commencement, c'est-à-dire en lui-même* (*Igitur creavit omnia in principio, id est in se ipso*). *Car il a créé toutes choses dans l'être, qui est le commencement et qui est Dieu lui-même* (*Creavit enim omnia in esse, quod est principium, et est ipse deus*). *Il faut noter ici que tout ce que Dieu crée, opère ou fait, il l'opère et le fait en lui-même* (*Ubi notandum quod omne quod deus creat, operatur vel agit, in se ipso operatur vel agit*) (a). *Car ce qui est en dehors de Dieu et ce qui se fait en dehors de lui est et se fait en dehors de l'être* (*Quod enim extra deum est et quod extra deum fit, extra esse est et fit*). *En vérité, cela ne se fait même pas, parce que le terme du devenir est l'être* (*Sed nec fit quidem, quia ipsius fieri terminus est esse*). *Augustin (dit), au livre IV des « Confessions » : Dieu a fait toutes choses* (*Augustinus IV Confessionum : fecit deus omnia*). *« Il ne les a pas faites pour s'en aller, mais venues de lui, elles sont en lui »* (*« Non fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt. »*) *(...) Il ne faut donc pas imaginer faussement que Dieu a projeté ou créé les créatures en dehors de lui, en une sorte d'infini ou de vide* (*proiecerit creaturas vel creaverit extra se in quodam infinito seu vacuo*). *Car le rien ne reçoit rien, ne peut être sujet et ne peut être terme ni fin d'une action quelconque* (*Nihil enim nihil recipit nec subiectum esse potest nec terminus esse potest nec finis cuiusquam actionis*). *Et si l'on admet qu'une chose est reçue dans le néant ou se termine en lui, elle n'est pas étant mais néant* (*Sed si quid ponatur in nihilo recipi seu terminari in nihil, non est ens, sed nihil*). *Donc Dieu a créé toutes choses, non pour qu'elles se tiennent en dehors de lui, à côté de lui ou en plus de lui, à la manière des autres artisans* (*Creavit ergo deus omnia non ut starent extra se aut iustra se et praeter se ad modum aliorum artificum*), *mais il les a appelées du néant, c'est-à-dire du non-être à l'être qu'elles trouveraient, recevraient et posséderaient en lui. Car il est l'être* (*sed vocavit ex nihilo, ex non esse scilicet, ad esse, quod invenirent et acciperent et haberent in se. Ipse enim est esse.*). *C'est pourquoi, de façon significative, il n'est pas dit <en tête du livre de la Genèse> que Dieu a créé, à partir du commencement, mais dans le commencement* (*Propter quod significanter non ait a principio, sed in principio deum creasse*). *Comment, en effet, (les choses) seraient-elles, si ce n'était dans l'être, qui est le commencement ?* (*Quomodo enim essent nisi in esse, quod est principium ?*) *(...) de même que, selon Boèce, quelque chose peut advenir à ce qui est, tandis que rien ne peut advenir à l'être lui-même, de même, en dehors de tout ce qui est, quelque chose peut être, alors que rien ne peut être, en dehors de l'être lui-même* (*sicut ei quod est aliquid accidere potest, non autem ipsi esse quidquam accidit secundum Boethium, sic extra omne quod est aliquid esse potest, extra ipsum vero esse nihil esse potest*) (*Prologue général à l'œuvre tripartite* § 17). En outre, *la création et toute œuvre de Dieu, au commencement même de la création, sont aussitôt à la fois parfaites et achevées* (*creatio et omne opus dei in ipso principio creationis mox simul est et perfectum et terminatum*) *(...) Car là où la fin et le commencement sont la même chose, c'est nécessairement en même temps qu'(une chose) est faite et a été faite, en même temps qu'elle commence et qu'elle a été achevée* (*Ubi enim finis et initium idem, necessario simul fit et factum est, simul incipit et perfectum est*). *Or, Dieu, en tant qu'être, est le début et « le commencement et la fin »* (*Deus autem, utpote esse, et initium est et « principium et finis »*) (ibid. § 19). Propos auxquel on adjoindra le suivant de Philon d'Alexandrie, juif platonisant (~12 av. J.-C.- ~54 ap. J.-C.) : *Le Créateur a tout créé, d'un seul coup* (*panth'hama ho poiôn epoiei*) (*De la fabrication du monde* 28) ; et, par ailleurs, le suivant, du même : *C'est Dieu lui-même qui est appelé lieu, du fait qu'il*

contient toutes choses et n'est contenu absolument par rien, qu'il est de tous les êtres le refuge et à lui-même sa place, contenu en lui-même et enveloppé par lui seul (*autos ho theos kaleitai topos tôi periekhein men ta hola, periekhesthai de pros mêdenos haplôs, kai tôi kataphugên tôn sumpantôn auton einai, kai epeidêper autos esti khôra eautou, kekhôrêkôs eauton kai empheromenos monôi eautôi*) (*Des rêves* I 63 – cf. 183-184). On ne manquera pas de faire le rapprochement avec la mention d'un *Sur le lieu – Peri topou* – dans la bibliographie de Numénius, l'un de ses ouvrages dans lequel, selon Origène, *il cite Moïse et les Prophètes et, non sans vraisemblance, les interprète allégoriquerment* (*ektithemenon ta Môuseôs kai tôn prophêtôn kai ouk apithanôs auta tropologounta*) (*Contre Celse*, éd. Borret, II 316) ; propos de Philon dont on trouve l'équivalent chez Eckhart, qui, au passage, donne une citation du livre I des *Soliloques* de Saint Augustin : *Dieu en qui demeurer est être constitué (...) en qui habiter est vivre* (*in quo manere consistere est (...) in quo habitare vivere est*) (*Commentaire de la Genèse* 209 – cf. 49). Dans la deuxième citation de Philon, on notera que la notion de *refuge* (en Dieu), qui porte, en elle, celle de *restauration*, n'est pas sans s'accorder avec celle de l'imperfection de ce qui est censé se trouver, en dehors de l'*esse* – i.e. de Dieu lui-même – chez Eckhart. Du reste, on notera aussi que le propos n'est pas sans corroborer la distinction entre *topos* et *khôra*, telle que nous estimons la trouver chez Platon (cf. notamment I 2 B b), d'autant plus que, quelques lignes auparavant, avant d'en être arrivé à la troisième des hypothèses visant à expliquer l'affirmation *Jacob rencontra un lieu* (*[Iakôb] apêntêse topôi*) (*Genèse* 28 11), à savoir la troisième acception du mot *topos*, qu'est la conception du lieu comme s'identifiant à l'être réel et exempt d'emplacement, Philon avance la seconde (qui est donc la seconde acception du mot *topos*), qui semble bien relever d'une reprise de la distinction platonicienne entre *lieu sensible* et *lieu intelligible*, tout en faisant, en l'occurrence, de ce dernier – qui est la seconde acception du mot *topos* – le lieu de *la Parole divine* (*ho theios logos*) (le lieu même qu'est censé avoir rencontré Jacob – cf. 68), *que Dieu lui-même a complètement rempli de puissances incorporelles* (*on ekpeplêrôken holon di'holôn asômatois dunamesin autos ho theos*) (cf. *De la fabrication du monde* 20), à savoir, pour en faire le lieu de l'actualisation corporelle (laquelle coïncide avec la première hypothèse : l'acception du mot *topos* comme *place occupée par un corps – khôra hupo sômatos peplêrômenê*), autrement dit le lieu de la réalisation pleine et entière, aussi bien de ce qui a lieu que du lieu lui-même (lieu entendu, ici, relativement à la créature, c'est-à-dire comme étant *son* lieu) ; toutes choses ne pouvant avoir lieu, au mieux, comme le laissent entendre les § 67-68, qu'en le Bien lui-même, c'est-à-dire en Dieu lui-même (qui est la troisième acception du mot *topos*) (Où l'on observe, au passage, que les trois hypothèses ne sont pas exclusives l'une de l'autre). Usage de notions platoniciennes qui, pour autant, n'évite pas une certaine confusion, pouvant, d'ailleurs, relever d'une simple maladresse : les *ideai* sont dites, en *De la fabrication du monde* 17, ne pas être en un lieu, et, en 20, y être. Il pourrait bien s'agir, en effet, d'une simple maladresse, qui tiendrait à la difficulté de concilier la doctrine de Platon avec, à la fois, celle d'Aristote et celle de la révélation biblique, les *ideai* étant en un lieu, puisque n'étant pas hors du monde, pour Aristote, alors qu'elles sont en un lieu – et même tout ce qu'il y a de plus en un lieu – tout en étant, jusqu'à preuve du contraire, hors du monde, pour Platon, d'où ce qui aurait été, pour Philon, la nécessité que la Parole de Dieu soit tenue pour le lieu du *monde des Formes* (*ideôn kosmos*) et qu'elle ne soit *pas dans un emplacement extérieur <au monde>* (*khôran ektos ouk eikhen*) (ibid.), autrement dit qu'elle soit dans le monde, en tant que lieu du principe – sous-entendu principe indifféremment du lieu et de l'être véritables – et non en tant que lieu du monde – sous-entendu monde déchu, lequel n'est pas vraiment en un lieu, puisque n'ayant pas l'être véritable. Usage défecteux de notions qui pourra, d'ailleurs, être rapproché de celui, en maintes occurrences, des expressions *monde intelligible* (*noêton kosmos*) et *monde des Formes* (*ideôn kosmos*), inexistantes chez Platon, quoique habituelles chez ses commentateurs alexandrins.

(a) En guise de précision, il convient d'ajouter que le fait que *Dieu créa l'homme, à [son] image et à [sa] ressemblance* (*ho theos ton anthrôpon kat'eikona kai kath'homoiôsin [tou autou] epoiêsen*) (*La Septante*, *Genèse* 1 26-27), implique qu'il est dans sa nature de créer et qu'il est dans la nature de ce qu'il

atteindre le Bien véritable consisterait à abandonner définitivement toute vision mathématique du réel, toute connaissance usuelle du réel. Par ailleurs, en opérant un rapprochement avec le commentaire croisé de Numénius sur le *Timée* et sur les livres VI et VII de *La République* [497], on dira, avec ce dernier, que le Bien est le démiurge (deuxième dieu, selon la terminologie de Numénius lui-même) – à savoir, selon notre interprétation, la ligne insécable (telle que l'entendait Platon), démiurge au gré duquel, et, plus encore, de façon inhérente auquel, quelque chose advient (vient à être), à savoir la ligne réalisée, puis les figures qui en procèdent (autrement dit, l'appareil mathématique et la disposition psychique et somatique du réel) – lequel démiurge, toujours selon Numénius, se donne, en effet, à lui-même sa propre Evidence (ou Forme) (*idea*), à savoir sa propre âme et son propre corps (troisième dieu), cette Evidence du dieu étant le Bien lui-même, en son accomplissement (et non l'Evidence du Bien – *idea tou agathou* – laquelle se tient au-delà de toute génération, même si elle peut être aussi tenue pour en être le principe, comme nous l'avons vu), lequel troisième dieu trouve son prolongement dans une sorte de quatrième dieu, qu'est l'Univers en son entier. Au-delà de tout, c'est-à-dire au-delà de la réalité démiurgique (constituée du démiurge lui-même et de son produit qu'est, à la fois, son Evidence propre et l'univers engendré), demeure l'Evidence du Bien... en vertu du fait que c'est encore mieux – autrement dit, cette fois, réellement bien (Evidemment le Bien) – que tout existe indépendamment de la mesure du possible, qu'est la matière (ou *khôra*), et de l'instrument qui lui est inhérent, à savoir la mathématique.

B – Le théorème de Descartes-Euler et autres considérations géométriques et métaphysiques de Descartes, rapportés à la doctrine de Platon :

Théorème de Descartes-Euler :
F + S = A + 2, pouvant s'écrire S – A + F = 2 ou F + S – A = 2
Soit, pour cette dernière écriture, que nous retenons : nombre de faces + nombre de sommets – nombre d'arêtes = 2 [498].

---

crée – notamment, de façon éminente, sous l'espèce de l'homme – d'être, bien plus que sa pure et simple *image* (*eikôn*) – en soi, contingente et superflue, à l'instar de toute image (ou, si l'on veut, de toute duplication ou imitation) – son complément – autrement dit ce sans quoi il n'est pas Dieu, dans la mesure même où rien ne peut arriver à Dieu, de l'extérieur (et dans la mesure où Dieu ne peut agir que pour se compléter – sauf à donner absurdement naissance à un autre voué à la séparation (privation), tout en s'affectant, en retour, tout aussi absurdement, lui-même, de la même manière) – complément constituant alors une sorte d'extériorisation intérieure, autrement dit ayant pour demeure – ne pouvant qu'avoir pour demeure – ce qui demeure, au sens où, justement, selon nous, dans l'absolu, Platon identifiait *ce qui est* (*to on*) et *le lieu (de ce qui est)* (*ho (tôn ontôn) topos*).

[497] cf. fg. 19 et 20 – in Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* XI, 22, 544c-d – cf. note 582.

[498] Théorème dont il n'est sans doute pas excessif de dire qu'il a été découvert par Descartes, avant Leonhard Euler (1707-1783), d'autant plus que, comme le relève Pierre Costabel, un plagiat de la part du second, qui avait accès à la bibliothèque de Hanovre, où étaient entreposés les papiers de Leibniz, n'est pas absolument exclu (cf. *Exercices pour les éléments des solides*, Paris,

1987, p. 94). En effet, dans le texte de jeunesse que sont ces *Progymnasmata de solidorum elementis* – qui nous a été transmis par une copie, vraisemblablement incomplète (cf. infra), effectuée par Leibniz, et dont l'objet principal semble avoir été de démontrer les propriétés géométriques des *corps solides* (*corpora solida*) (i.e. les polyèdres), en déduisant, au passage, le nombre et les genres de ces derniers : 5 réguliers (dits platoniciens) et 9 semi-réguliers (dits archimédiens) (ces derniers ayant été portés à 13, depuis Descartes) – Descartes en a produit une démonstration, sous la forme d'un raisonnement mathématique, duquel la formule se laisse facilement déduire (cf. Costabel, ibid., p. 101) (limitation à la déductibilité qui pourrait, d'ailleurs, avoir été une façon de dissimuler le théorème, cette façon ayant même pu s'ajouter à d'autres – voir infra). Le *De solidorum elementis* fut vraisemblablement contemporain de quatre ensembles de notes intitulés *Parnassus* (au contenu strictement mathématique et physique), *Praeambula*, *Experimenta* et *Olympica*, qui nous sont connus, grâce à des copies partielles, là encore, effectuées par Leibniz, auxquelles s'ajoute des paraphrases et quelques rares citations effectuées par Baillet – *Olympica* dans lesquels Descartes mentionne être, *le 10 novembre 1619* (à l'occasion de son séjour en Bavière, dans le duché de Pfalz-Neuburg – cf. Baillet, *Abrégé de la vie de Monsieur de Descartes*, p. 33, et *Discours de la méthode* II AT 11), *rempli d'enthousiasme et en train de découvrir les fondements d'une science admirable* (*cum plenus forem Enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem*) – mention pouvant faire allusion : **1)** soit aux fondements de son *algèbre géométrique – mea algebra geometrica* – comme il nomme, dans une note qu'il adresse à Beeckman, à la fin de l'année 1618 – cf. AT X 78 – ce qu'il désignera, dans le *Discours de la méthode*, comme étant science composée de *tout le meilleur de l'analyse géométrique et de l'algèbre* – II AT 20 – science qui consiste en une mise en parallèle de l'arithmétique et de la géométrie, de laquelle sont censées procéder les équations algébriques et leurs figurations géométriques, toutes représentatives soit de quantités continues, soit de quantités discontinues, et devant permettre de résoudre toutes les questions relatives à ces quantités – et dont il dira même, un peu plus tard, qu'elles peuvent être représentatives de la qualité (cf. *Règle XIV* AT 439-441) ; **2)** soit aux fondements de sa physico-mathématique (ou mathématico-physique) (nonobstant que la découverte de cette science – ou démarche scientifique – peut avoir été plus le fait de Beeckman, auquel semble, d'ailleurs, être due l'appellation, sous ces deux variantes, et auquel Descartes est censé avoir confié qu'*il n'a jamais rencontré personne, à part moi (Beeckman), qui use, comme je l'ose, de ce mode d'étude, et joigne exactement la physique avec la mathématique* – *Journal*, de Waard I 244 – aveu qui, en contrepartie, peut laisser entendre que c'était déjà un sujet d'intérêt pour Descartes, qui aurait même pu s'estimer n'y être pas moins avancé, comme ne parvient, d'ailleurs, même pas à l'infirmer la reconnaissance de dette suivante : *C'est vous, en réalité, et vous seul, qui m'avez tiré de mon désoeuvrement, qui avez fait revenir à ma mémoire une science presque éteinte et qui avez conduit vers de meilleures occupations un esprit qui s'égarait loin des choses sérieuses – Lettre à Beeckman du 23 avril 1619* AT 163), science par laquelle toutes les questions de physique sont censées être ramenées à des questions de mathématiques pures ou procéder d'elles (cf. *Principes* II 64 et III 43), et à laquelle, bien évidemment, l'analyse géométrique ne peut pas être étrangère (cf. *Règles XIII* et *XIV*), l'auteur allant même jusqu'à affirmer que *toute [sa] physique n'est autre que géométrie* (*Lettre à Mersenne du 27 juillet 1638* AT 268), quoique, paradoxalement, à la même époque, il tienne aussi à exprimer qu'il n'ignore pas les limites d'une telle assimilation : *exiger de moi des démonstrations géométriques en une matière qui dépend de la Physique, c'est vouloir que je fasse des choses impossibles* (*Lettre à Mersenne du 27 mai 1638* AT 142). Les fondements de la physico-mathématique ne peuvent, en effet, pas manquer de recouper ceux de l'algèbre géométrique de l'hypothèse précédente ; ce qu'ils font même, de façon explicite, dans un passage du *Parnassus*, dans lequel, l'auteur parle des *fondements de [sa] Mécanique* (*ex meis Mechanicae fundamentis*), qui consistent à représenter les diverses sortes de mouvements par des lignes et des figures géométriques bi ou tridimensionnelles, selon que la cause de l'accroissement du mouvement est une ou multiple, représentation devant permettre de *résoudre une infinité de questions* (*infinitae quaestiones solventur*)

(AT X 220) ; **3)** soit encore – cas qui, là encore, n'est pas sans pouvoir recouper les précédents – aux fondements de ce qu'il nommera, au moins dès 1623 (cf. Baillet, *Vie de Monsieur Descartes* I 112-115), dans un texte qu'il n'achèvera, ni ne publiera, sa *science générale* (*generalem scientiam*) ou *mathématique universelle* (*mathesis universalis*), *science générale qui explique tout ce qu'il est possible de rechercher touchant l'ordre et la mesure, sans assignation à quelque matière particulière que ce soit* (*Règle IV* AT 378), ordre et mesure sous lesquels sont subsumés le rapport et la proportion (cf. *Règle XIV* AT 351 et *Discours de la méthode* II AT 19-20) – science qui est, à la fois, préalable et constitutive de toutes les autres sciences, en premier lieu desquelles, l'arithmétique et la géométrie (cf. *Règle II* AT 365-366), et qui s'assimile à la *méthode*, à moins que celle-ci n'en procède (dernière hypothèse que pourrait justifier, entre autres, la distinction – faite à la suite de Jean-Paul Weber, cf. *La constitution du texte des Regulae* – de deux versions différentes de la *Règle IV*, l'une, la plus récente, dite *IV-A*, consistant en AT 371-374 15, où n'est mentionnée que la *méthode*, l'autre, dite *IV-B*, consistant en AT 374 16-379, où n'est mentionnée que la *mathématique universelle*, deux versions qu'une mauvaise interprétation du manuscrit original, aujourd'hui perdu, dans lequel elles pouvaient figurer séparées, comme elles le font dans sa copie non autographe que s'était procurée Leibniz et qui nous est parvenue, aurait fait éditer, acollées, en un texte d'un seul tenant – cf. AT vol. X, p. 374, note a ; ce qui permettrait, d'ailleurs, d'expliquer le fait que Descartes n'ait jamais plus fait mention de la *mathesis universalis*, après avoir rédigé cette *Règle*, au demeurant, incluse dans un ouvrage resté inachevé ; hypothèse que ne peut, d'ailleurs, même pas infirmer la découverte, en 2011, à Cambridge, d'un manuscrit non autographe des *Regulae* ne contenant que les seize premières d'entre elles, dans lequel la *Règle IV* ne figure qu'en sa première partie, car, si cette version des *Regulae* peut bien être la version globale la plus ancienne que nous connaissions, rien n'empêche qu'elle soit une version parallèle que l'auteur destinait à un certain public devant rester ignorant de la version principale toujours en cours d'achèvement, laquelle, par la suite, n'en aurait pas moins eu certains éléments remplacés par ceux de la version parallèle ; sans compter que *IV-B* pourrait même avoir été un texte antérieur aux *Regulae* proprement dites, puisque, notamment, y est fait mention d'un *petit livre – libello* – encore en projet et dont la présentation n'est pas sans pouvoir laisser entendre qu'il s'agit des *Regulae* elles-mêmes ; c'est ainsi que, comme nous le supposons, *IV-B* pourrait dater des années 1619 et 1620, période pendant laquelle, Descartes eut, comme il le dit, *toutes ces pensées* propres à la méthode exposée dans le *Discours de la méthode*, nonobstant qu'il les aurait eu, sur la base d'une recherche portant sur la *mathesis universalis*, dont l'impossibilité de la formalisation, pour ne pas dire l'impossibilité tout court, l'aurait fait se rabattre à formuler quelques règles universelles de méthode – cf. ibid. III AT 28 – après que cette même recherche l'avait conduit à *observer opiniâtrement, dans [la] quête de connaissances, un ordre tel qu'en partant toujours des choses les plus simples et les plus faciles, [on s']interdise de passer à d'autres, avant que, dans les premières, il n'apparaisse qu'il ne reste plus rien à désirer* – *Règle IV* AT 378-379). Dans les trois cas, il pourrait s'agir d'autant de fondements dont l'établissement (la pleine découverte) aurait constitué son objectif des mois précédents, si l'on en croit notamment, outre le *Discours de la méthode* que nous venons de citer, la *Lettre à Beeckman* du 26 mars de la même année, que nous citons, plus bas. Dans la marge de la mention de cette découverte en cours, il ajoute, au moins un an plus tard, avoir *commencé à comprendre le fondement de l'invention admirable, le 11 novembre 1620* (*XI novembris 1620, coepi intelligere fundamentum inventi mirabilis*) (sans doute a-t-il effectué cet ajout, beaucoup plus d'un an plus tard, dans la mesure où Baillet, qui a accès au manuscrit dans les années 1680, le décrit comme effectué *d'une encre plus récente* que celle du texte infra-marginal – cf. *Vie de Monsieur Descartes* I 51 ; Descartes aurait donc réitéré, longtemps après, l'observation que relevera Leibniz, probablement dans les *Experimenta* : *Anno 1620, intelligere coepi fundamentum inventi mirabilis* – insistance tardive qui tendrait à signifier que le *fondement* en question est demeuré, au moins longtemps, objet d'étude majeur, dont la compréhension ne pouvait cesser d'être perfectionnée ; ce qui, au demeurant, n'est pas sans s'accorder, d'une part, avec le fait que la tâche d'établir les *principes [des sciences] [qui] devraient*

être empruntés de la philosophie était ce dont *[il] ne [devait] point entreprendre [de] venir à bout qu['il n'eût] atteint un âge bien plus mûr que celui de vingt trois ans qu['il avait] alors, et qu['il n'eût] employer beaucoup de temps à [s']y préparer – Discours de la méthode* II AT 22 – et, d'autre part, avec l'inachèvement des *Regulae*). Au cas où l'*inventio* (la découverte) en question aurait été celle de *la science admirable* de l'année précédente, son commencement de compréhension pourrait avoir consisté en la découverte (une seconde découverte, donc) du théorème concernant les polyèdres (théorème dit de Descartes-Euler), qui daterait donc de ce 11 novembre 1620 (découverte dont, du reste, la très probable rencontre avec le mathématicien Johann Faulhaber, les mois précédents, à Ulm, pourrait n'avoir pas été pour rien – cf. Baillet, *Vie de Monsieur Descartes* I 67-70 et Daniel Lipstorp, *Specimina philosophiae cartesianae*, p. 78-80 – cf. Edouard Mehl, *Descartes en Allemagne*, p. 192-194, et Kenneth L. Manders, *Descartes et Faulhaber*, in Bulletin cartésien XXIII), laquelle découverte, en effet, aurait été, comme nous le démontrons plus loin, au départ d'une réflexion sur l'irréductibilité du réel à l'absence d'étendue, irréductibilité devant finalement déboucher sur la reconnaissance de l'existence de la substance étendue (la substance indifféremment étendue et matérielle) (si ce n'est de l'étendue substantielle), ce qui justifierait pleinement le passage du pluriel *fundamenta* de 1619 au singulier *fundamentum*. D'un autre côté, au cas où l'*inventio* aurait été celle du théorème lui-même, le commencement de compréhension de son fondement qu'est la substance étendue aurait consisté à accomplir l'unification des fondements de la *science admirable* de 1619 qu'aurait été la physico-mathématique (*inventio* qui aurait donc eu lieu entre le commencement de découverte de ces fondements, l'année précédente – dont elle participerait, d'ailleurs – et ce 11 novembre 1620) et aurait alors pris la forme de la réflexion que nous mentionnions, dans le cas précédent. Dans les deux cas, cette réflexion aurait été accompagnée et appuyée, si ce n'est exprimée, par l'exercice du doute, quoique un doute se révélant alors duel – dyadique, duplice – puisque exprimant l'absolue distinction de la pensée (dont on ne peut douter de l'existence) et de la matière (dont on peut douter de l'existence – ou, plus exactement, dont on ne peut douter de l'existence comme étant douteuse, dans la mesure où le résidu dyadique de la réduction du polyèdre peut être tenu, à la fois, pour être et n'être pas – cf. notamment note 534), tout en impliquant (i.e. en se réservant à soi-même), en son fond, l'incertitude sur cette même distinction, si ce n'est la certitude du contraire (l'irréductibilité de la Dyade ne pouvant être distinguée de celle de la pensée, la Dyade étant indifféremment pensée par l'âme et fournie par la réalité corporelle, en sa réduction impossible au néant) (voir, plus loin, notre développement sur le sujet). Les deux découvertes – voire deux temps d'une même découverte – de 1619 et de 1620 – auraient, comme nous le disions, suivi, de plusieurs mois, une *Lettre à Beeckman*, datée du 26 mars 1619, dans laquelle il annonçait vouloir offrir au public *une science profondément nouvelle* (*scientiam penitus novam*), *permettant de résoudre en général toutes les questions que l'on peut se poser en n'importe quel genre de quantité, tant continue que discontinue, mais chacune selon sa nature*, et avoir *aperçu je ne sais quelle lumière dans le chaos obscur de cette science* (la géométrie) *(...) par le secours de (laquelle), j'estime que les ténèbres les plus épaisses pourront être dissipées* (en cet fin d'hiver 1619, il pourrait avoir anticipé sur – si ce n'est déjà entamé – sa découverte des *fondements d'une science admirable* du 10 novembre de la même année, comme tendrait, d'ailleurs, à le confirmer le fait que *science profondément nouvelle* puisse être une allusion à sa découverte de *quatre démonstrations remarquables et tout à fait nouvelles, et cela grâce à [ses] compas*, qu'il évoque au début de la lettre et dont il annonce avoir entrepris la généralisation – probablement sous la forme d'équations algébriques tirées des proportions construites, en série illimitée, au moyen des compas, et censées pouvoir représenter toutes les relations présentes en quelque domaine quantitatif que ce soit – compas dont la définition se trouve en *Géométrie* II AT 391 et dont un exemple d'utilisation se trouve dans un autre opuscule mathématique, contenu dans le *Parnassus* – cf. AT X 234-235) ; autant d'affirmations à rapprocher d'une autre, datant des années suivantes, selon laquelle sont à bannir les *raisonnements [qui] reposent le plus souvent sur des fondements que personne n'a jamais suffisamment élucidés* (*[rationes] ut plurimum fundamentis nitantur a nemine satis unquam perspectis*), et qui sont

propres aux *pauvres fous, vraiment, qui ont un faible pour les ténèbres plutôt que pour la lumière* (*male sani profecto qui tenebras chariores habent quam lucem*) (*Règle IX* AT 401). Au terme de ces quelques remarques concernant quelques notes contemporaines du *De solidorum elementis*, notes qui livrent, au moins partiellement, le contexte de ce dernier, il s'agit maintenant d'en produire concernant, cette fois, le contenu même du traité. Dans ce dernier, Descartes note les puissances des équations, en usant de symboles cossiques (a), dont deux peuvent sembler avoir été inventés par lui (pratique assez fréquente chez les algébristes) (cf. Costabel, ibid., p. X-XI), sans que cela puisse prouver qu'il aurait eu l'intention de crypter – chiffrer – son exposé. Du traité ne subsistent que l'équivalent de cinq pages in-octavo recopiées par Leibniz, en 1676 (d'une écriture vraisemblablement plus serrée que l'original, qui comptaient trente-deux pages de même format), Leibniz qui, au demeurant, pourrait bien avoir considéré en avoir relevé l'essentiel, malgré que, selon Costabel, *il paraît fort peu probable qu'à l'époque où il a effectué sa copie, [il] ait eu la culture mathématique nécessaire pour dominer rapidement la transcription d'un texte très spécial* (ibid., p. 84), *un texte dont les notations le gênent et dont il ne maîtrise pas le détail* (p. 41). Aussi, deux questions restent posées : la première est de savoir, malgré tout, ce que contenait le reste du texte – pourquoi pas, outre très probablement la fin du tableau des nombres polyédraux accompagnés de leurs notices, et, outre peut-être des exercices d'application, la formule que nous connaissons, pour être facilement déductible, pour ne pas dire quasiment explicite, aux lignes 23-34 de la page 3 (formule non seulement facilement déductible, mais ayant dû être connue de l'auteur, pour effectuer son raisonnement, comme l'a bien démontré Costabel – cf. réf. supra et *Le théorème de Descartes-Euler*, in *Démarches originales de Descartes savant*, p. 21-23) – laquelle formule aurait été décalée de la partie théorique, pour être rendue plus discrète, voire aurait été cryptée et éventuellement accompagnée d'un commentaire philosophique, lui aussi crypté, et que Leibniz aurait préféré recopier séparément, à moins qu'il n'ait omis de les remarquer – du moins, pour ce qui est de la formule, qu'il lui aurait donc fallu rechercher, un peu comme une aiguille dans une meule de foin, alors même que son temps de consultation des papiers de Descartes, chez Claude Clerselier – qui les détenait plutôt jalousement, à la suite de la mort de leur auteur – était limité et ces derniers peut-être difficilement lisibles, voire, comme nous l'avons mentionné, de prime abord, difficilement compréhensibles, du fait de la nouveauté de leur contenu ? (Au demeurant, le fait qu'il n'aurait pas eu tout compris du traité pourrait être confirmé par le fait qu'il aurait butté sur la formule *uno semper <eodem> angulo vacuo existente*, comme nous l'expliquons, en note 502.) La deuxième question est de savoir pourquoi Descartes n'a jamais fait état de sa découverte, en la publiant ; ce dernier point pouvant néanmoins s'expliquer par le fait que, d'une façon générale, il s'est toujours plus agi, pour lui, comme il le reconnaît, à la *Règle XIV* (soit à une époque très proche de celle de la rédaction du *De solidorum elementis*), de cultiver la méthode, au moyen des exercices mathématiques, qu'il ne s'est proprement agi de résoudre ces derniers, *(n'espérant) aucune autre utilité [des longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir], sinon qu'elles accoutumeraient (son) esprit à se repaître de vérités, et ne se contenter point de fausses opinions* (*Discours de la méthode* II AT 19) (position qu'il confirmera, à la fin de sa vie, dans l'*Entretien avec Burman*, texte 63) (nonobstant que le travail de cette méthode a pu aussi viser à permettre le moment où *il ne restera presque plus rien à découvrir en géométrie* – *Lettre à Beeckman du 26 mars 1619* AT 157 – moment qu'il peut, d'ailleurs, estimer avoir atteint, dès avant 1625, date à laquelle il déclare avoir cessé l'étude de cette discipline – cf. *Lettres à Mersenne du 31 mars et du 12 septembre 1638* AT 95 et 361-362 – de son côté, Beeckman rapportant qu'il lui aurait déclaré l'avoir fait, en 1628, après y avoir progressé *aussi loin que l'esprit humain peut comprendre* – *Journal* III 94-95 – quoique, à la date de 1625 – ou de 1628, selon le même témoignage de Beeckman, qui parle du projet de son hôte de *parvenir à toute connaissance humaine*, au moyen de *son algèbre* – il n'ait *résolu de quitter que la géométrie abstraite, c'est-à-dire la recherche des questions qui ne servent qu'à exercer l'esprit ; et ce afin d'avoir d'autant plus de loisir de cultiver une autre sorte de géométrie, qui se propose pour questions l'explication des phénomènes de la nature. Car (...) toute ma*

physique n'est autre que géométrie – Lettre à Mersenne du 27 juillet 1638, AT 268) ; relatif désintérêt en vertu duquel, il s'est toujours trouvé peu enclin à publier ses découvertes en ce domaine, ne cessant de les estimer secondaires (cf. *Règles XIV* AT 442 et *IV* AT 373 et 376-377) – si ce n'est, donc, tout au plus, à même d'illustrer ou vérifier la méthode (le seul ouvrage de mathématique publié de son vivant étant, en 1637, *La Géométrie*, présentée comme *essai de cette méthode* formulée dans le *Discours de la méthode*, quoique, aussi, certes, comme ouvrage dans lequel l'auteur a *tâché de comprendre, ou du moins de toucher, plusieurs choses en peu de paroles, voire même toutes celles qui pourront jamais être trouvées en cette science – Lettre à Vopiscus Plempius du 3 octobre 1637* AT 411) – sans compter qu'il s'avouait plus enclin à s'instruire qu'à instruire (cf. *Lettre à Mersenne du 15 avril 1630*) et nullement obligé *à faire un métier de la science, pour le soulagement de [sa] fortune* (*Discours de la méthode* I AT 9), malgré qu'il fut conscient que certaines recherches utiles sur la nature fussent coûteuses (cf. ibid. VI AT 72-73) (aisance matérielle d'origine sans doute étrangère à un Faulhaber, qui, d'ailleurs, fut chef d'une famille nombreuse et se montra soucieux d'accumuler pouvoir, célébrité et richesses, en étant ingénieur consultant en mathématique appliquée – notamment dans l'art des fortifications – fondateur et directeur d'une école de calcul et d'ingénierie, et auteur de nombreux ouvrages de problèmes et de solutions mathématiques, publiés de son vivant, dont certains visaient à assurer la publicité de son école et de son office de consultant, où ses découvertes les plus précieuses étaient communiquées contre honoraires), et ce, même si, une quinzaine d'années plus tard, à l'époque de la publication des *Principes*, au moment où il entrevoit la nécessité de prolonger ces derniers par une étude détaillée et précise des sciences de la nature et des sciences de l'homme, il reprend l'argument énoncé en *Discours* VI et avoue qu'une telle étude dépasse ses moyens financiers privés, moyens qu'il ne peut pas non plus attendre du public, ce qui le ramène à *[croire] devoir dorénavant [se] contenter d'étudier pour [son] instruction particulière, et que la postérité [l']excusera s'[il] manque à travailler désormais pour elle* (*Lettre-préface de l'édition française des Principes*, § 14 – cf. *Lettre à l'auteur de la préface des Passions de l'âme du 14 août 1649*, publiée dans la même préface, *Lettres à Mersenne du 20 octobre 1642 et du 4 janvier 1643*, AT 590 et 610) ; besoin matériel auquel, du reste, n'aurait certainement pas suffi à pourvoir, le revenu susceptible d'être tiré d'une publication de découvertes mathématiques – à l'époque, toute publication étant, d'ailleurs, généralement dépourvue de droits d'auteur garantissant des intérêts financiers, un contrat d'édition ne pouvant qu'éventuellement inclure, après entente, certains avantages, financiers ou autres, pour l'auteur (cf. *Lettres à Mersenne de mars 1636 et du 27 mai 1637*) – avantages dont il est vraisemblable que bénéficia un certain Lambert Schenkel, dont le *Gazophylacium artis memoriae* (autrement appelé *De arte memoriae*) est qualifié par Descartes lui-même de *fadaises qui rapportent gros* (*lucrosas nugas*) (trad. Rodis-Lewis, *Le premier registre de Descartes*, in *Le développement de la pensée de Descartes*, p. 71) (*Cogitationes privatae*, AT 230). Au demeurant, cet argument du financement n'en avait pas moins été relativisé, si ce n'est infirmé, quatre ans plus tôt, dans sa *Lettre à Hogelande du 11 mars 1640*, § 4, où il affirmait que, *véritablement, il n'est pas besoin de cela* (i.e. de pouvoir financer *la pratique* – excessivement coûteuse – procédant de *la théorie des mathématiques* – autrement dit de la physico-mathématique ou physique mécaniste), *mais il suffit de connaître la description des instruments et des machines*, en remettant à plus tard leur fabrication. Il reste qu'on peut se demander si, dans le cas précis du *De solidorum elementis*, la non divulgation de sa découverte aurait pu être, pour lui, une façon de s'assurer l'exclusivité de son utilisation, voire simplement de sa publication, cette dernière ayant été censée ne pouvoir avoir lieu qu'ultérieurement, au terme de la rédaction d'un ouvrage dans lequel elle aurait trouvé place (ce dont il aurait même pu abandonner le projet, en cours de route, au demeurant, peut-être du simple fait de son *inclination, qui (l')a toujours fait haïr le métier de faire des livres – Discours de la méthode* VI AT 60 – cf. *Lettres à Mersenne du 5 avril 1632, du 28 novembre 1633 et du 27 mai 1637*) – lequel ouvrage aurait pu éventuellement être le *traité qu'il espérait achever avant Pâques de l'an 1620*, selon la formule relevée, chacun de leur côté, par Leibniz et Baillet, dans le manuscrit des *Olympiques* (cf. Foucher de Careil, *Suppléments aux œuvres de Descartes* I, p. 12, et

Vie de Monsieur Descartes I, p. 86) ? Recoupait-elle, dans ses développements ou prolongements, qu'il aurait pu entrevoir (quoique sans pouvoir en être absolument sûr, ce qui l'aurait conduit à la prudence), des théories alors condamnées ou susceptibles de l'être ou encore susceptibles d'être incomprises et/ou de donner lieu à des mésinterprétations et/ou à des utilisations dommageables, ou constituait-elle carrément, à ses yeux, le principe (ou l'élément) d'une nouvelle théorie susceptible de l'être, à savoir celle-là même qu'on allait connaître de lui et qui, finalement, n'en aurait été que la manifestation superficielle ou partielle (point recoupant le secret de l'utilisation) (cf. *Discours de la méthode* VI AT 60 et 66-72) (Au demeurant, la hantise d'avoir à perdre son temps à s'expliquer, à son propos, sans même pouvoir être sûr de réussir à convaincre, ayant pu être un puissant motif de dissimulation : en *Réponses aux premières objections* AT 94, il avoue avoir songé à ne pas publier sa démonstration de l'existence de Dieu, de peur qu'elle pousse ceux qui ne la comprendraient pas à se défier du reste de son propos – cf. *Lettre à Mersenne du 25 novembre 1630* AT 181-182 – dans sa *Lettre à Regius de juillet 1645*, il se montre très soucieux d'être bien compris du public le plus large ; ce souci ayant pu être aussi à l'origine de son silence sur la question de la création des vérités éternelles, dans ses ouvrages – cf. Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, ch. IX, p. 247 – enfin, dans sa *Lettre à Mersenne du 28 novembre 1633*, il va jusqu'à affirmer préférer ne pas publier des opinions qui *ne peuvent être approuvées sans controverse*), ou encore constituait-elle le principe permettant et invalidant, à la fois, cette même théorie, qui n'en aurait donc été que le dévoiement (point recoupant, de nouveau, le secret de l'utilisation, et pour cause) – autrement dit constituait-elle la clé d'un stratagème ou l'élément d'une précaution à ne laisser filer entre les mains de personne et dont, du reste, la dissimulation pouvait livrer, d'avance, les objections à l'encontre de la théorie en question à l'impasse ou à la déroute ? En l'occurrence, le reproche qu'il conviendrait de faire à Descartes ne serait pas celui que l'intéressé lui-même formulait, à l'adresse de certains mathématiciens, qui, *par une ruse funeste (...) ont ensuite eux-mêmes étouffé [leur découverte] [ayant] peut-être craint qu'étant très facile et simple* (ce qui est plutôt le cas du théorème de Descartes-Euler), *elle ne perde de son prix à se divulguer, et [qui] ont préféré nous montrer à sa place, pour se faire valoir à nos yeux, quelques vérités stériles* (!) *démontrées déductivement avec une certaine subtilité, comme des effets de leur art, plutôt que nous enseigner cet art lui-même, qui aurait levé toute admiration* (*Règle IV* AT 376-377 – cf. *Règle III* AT 366-367). Il reste deux déclarations, faites à deux de ses plus proches confidents, concernant ses propres travaux, l'une à Mersenne : *Je vous assure que je ne sais rien que je tienne secret pour qui que ce soit* (*Lettre du 15 avril 1630* AT 140), et l'autre à Chanut : *Je (...) cherche toujours quelque chose, quand ce ne serait que* ut doctus emoriar (*pour pouvoir mourir savant*), *et afin d'en pouvoir conférer en particulier avec mes amis, pour lesquels je ne saurais rien avoir de caché* (*Lettre du 6 mars 1646* AT 378).

(a) De l'italien *cosa* (*chose*), terme par lequel les algébristes italiens de l'époque désignaient la valeur inconnue, en traduisant ainsi le terme latin habituel *res*. L'écriture cossique consiste à noter l'inconnue et ses puissances successives, au moyen de divers symboles (notamment les lettres de l'alphabet hébreux), qui peuvent différer d'un mathématicien à l'autre (Descartes optant généralement pour ceux de Christophore Clavius, dont il avait l'habitude, depuis le collège), et en utilisant un symbole commun pour l'inconnue et sa puissance, écriture alors courante chez les algébristes italiens et allemands – et, au demeurant, à l'usage prononcé chez Faulhaber – jusqu'à la généralisation de celle inventée par François Viète, dont la principale caractéristique est la symbolisation des valeurs connues, au moyen des consonnes de l'alphabet latin, et des inconnues, au moyen des voyelles, écriture que Descartes finira par adopter, tout en la modifiant, notamment en notant les valeurs connues par les premières lettres de l'alphabet latin, et les inconnues, par les dernières, et en inventant l'exposant, lequel lui permet de noter séparément l'inconnue et sa puissance (mais sans, pour autant, le symboliser, comme semble avoir été le premier à le faire Newton) (cf. *Règle IV* AT 377 et *Discours de la méthode* II AT 17-18) (cf. Michel Serfati, *La constitution de l'écriture symbolique mathématique – Symbolique et invention*).

De ce théorème, qui est vrai pour tout polyèdre convexe [499], régulier ou irrégulier, si on cherche les fondements – autrement dit la raison d'être – de sa constante (invariant), il convient, d'abord, de se demander, d'une part, pourquoi on a, d'un côté, l'ensemble des faces et des sommets, et, de l'autre, l'ensemble des arêtes, et, d'autre part, pourquoi le second est soustrait au premier, le tout devant trouver, en quelque sorte, une consécration ou confirmation (justification) dans le fait même de la constante. Soustraire la ligne à la surface et à l'angle (et donc au sommet), n'est-ce pas chercher à atteindre l'espace pur (ou l'étendue pure) – inoccupé et substantiel – ou, du moins, pour rester conforme au propos habituel de Descartes, la substance étendue [500], autrement dit n'est-

[499] Notons qu'un polyèdre non convexe peut être considéré comme un pseudo-polyèdre ou un hypo-polyèdre, dans la mesure où il peut être considéré comme ayant un défaut, sous l'espèce de l'intervalle vide entre deux sommets consécutifs, qui semble bien être celui d'un élément manquant et ainsi lui enlever plénitude et complétude, à moins qu'il ne puisse être considéré comme un poly-polyèdre, à savoir comme un assemblage de polyèdres (convexes).

[500] Du reste, la notion d'étendue pure ou substantielle pouvant, au moins a priori, paraître contradictoire, dans la mesure où l'étendue est censée ne pouvoir qu'être étendue de quelque chose (extension), autrement dit ne pouvoir que manifester la substance matérielle, dont elle ne peut, du même coup, qu'être l'attribut (l'attribut essentiel, dans la mesure où la substance ne peut en être privée, sauf à être réduite au néant, ou, tout au moins, sauf à ne pouvoir être distinguée d'une autre substance, laquelle ne peut qu'être la substance pensante) – et telle est bien la façon dont prétend tenir à la considérer exclusivement Descartes (cf. *Le Monde* VI AT 33 et 35-36, *Principes* I 51-54 et 62-64 et *Lettre à Morus d'août 1649* § 2), et même aussi Pascal, lorsque, dans son *Introduction à la géométrie*, il en fait un attribut de *l'espace infini* (cf. note 541). Si la substance est bien *ce qui n'a besoin que de soi-même*, il reste qu'elle est aussi ce qui a besoin d'être étendue pour être pour nous – en tant que substrat du sensible – auquel cas, néanmoins, sa distinction d'avec l'étendue n'est jamais fondée que sur le fait que, d'un autre côté, est censée exister une substance inétendue, qu'est la substance pensante, substance qui, quant à elle, a besoin de la pensée pour être pour nous, en tant qu'elle est nous-mêmes qui pensons qu'elle existe et qu'elle pense (cf. *Sixième Méditation* AT 62), nonobstant que nous n'avons pas à la penser par réflexion, *car la première pensée, quelle qu'elle soit, par laquelle nous apercevons quelque chose, ne diffère pas davantage de la seconde, par laquelle nous apercevons que nous l'avons déjà auparavant aperçue* (*Réponses aux septièmes objections – Si l'on peut inventer une nouvelle architecture* § 5). Pour Descartes, l'espace inoccupé – du fait même qu'il est *un vrai corps dépouillé de tous ses accidents, [à savoir] de ceux qui peuvent se trouver et ne pas se trouver sans la corruption du sujet* (ibid. *août 1649*) (autrement dit les figures et les mouvements actuels) – est saturé de figures et de mouvements potentiels (ou potentiellement saturé de figures et de mouvements), figures et mouvements qui, en leur actualisation potentielle (qui est principe de leur nature purement modale – cf. *Principes* I 61), en déterminent (attestent) la quasi-substantialité, autrement dit le fait qu'il soit indistinct de la substance : *(...) il est impossible que je conçoive une figure, en niant qu'elle ait une extension, ni une extension, en niant qu'elle soit l'extension d'une substance* (*Lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642*, § 2, AT 475). Il ne saurait donc être considéré comme étant le vide (autrement dit comme étant l'absence radicale de propriétés, le néant) (a) ou encore comme étant l'étendue absolue ou substantielle, qu'au gré d'une abstraction fautive, à savoir au gré de *l'entendement seul qui se trompe dans son jugement* (*solo intellectu male judicante*), alors même que, malgré un intense effort, l'imagination ne parvient pas à le soutenir (vérifier), sous cette forme, échouant à se représenter, non pas l'existence d'un espace vidé de toute présence sensible, mais l'existence d'un espace *dégagé de tout sujet* (*omni subjecto destitutam*) (b) (*Règle XIV* AT 443 – cf. 444 § 2 – cf. *Principes* I 63 et II 9-10 et *Lettre à Morus du 5 février 1649*, § 7-9 sq.). Il reste que, paradoxalement, du fait même de la figuration potentielle et saturante de l'espace inoccupé (la substance étendue), l'étendue peut être tenue, plus encore que pour

omniprésente, pour présente indépendamment même de sa propre (con)figuration – qu'elle soit actuelle ou potentielle – laquelle peut varier, au gré du mouvement de séparation et de composition (et donc modification) de certaines figures, sans jamais laisser de l'inétendue où que ce soit, mieux en laissant l'étendue, partout et toujours, telle qu'en elle-même, l'étendue s'avérant ainsi plus fondamentale que la figure (au moins logiquement, étant donné que, en réalité, elle ne peut être dimensionnée – avoir haut, bas, gauche, droite, etc. – et donc exister, que relativement à une figure qui s'y trouve, fût-ce en son point aveugle, à partir duquel elle est perçue, comme notamment dans le cas où elle est imaginée ; pour que la tridimensionnalité ait lieu, une limite, autrement dit une figure, devant être au moins présupposée – prévue – à défaut d'être perçue – vue – cf. note 507 B ; en vertu de quoi, l'étendue de la substance demeure indéfinie – *un espace indéfiniment étendu en longueur, largeur et hauteur ou profondeur – Discours de la méthode* IV AT 36). L'étendue s'assimile donc (au moins logiquement) à l'espace substantiel et inoccupé – et non, du reste, à un attribut (même dit essentiel ou principal) de la substance, dans la mesure où, à supposer même qu'on admette l'existence de ce dernier, il demeure absolument impossible de l'abstraire (ce qui est pourtant la condition sine qua non pour pouvoir, en retour, l'attribuer, autrement dit pour pouvoir le considérer comme attribut), puisque cela devrait encore avoir lieu, en une transition (ou transposition) infinie, dans l'étendue elle-même, par passage impossible de la représentation de celle-ci à son intellection pure (laquelle, pour Descartes, n'en est pas moins possible – cf. *Réponses aux cinquièmes objections – contre la Sixième Méditation* IV), ce qui tend bien à prouver qu'il s'agit d'une substance et non d'un attribut (cf. note 393 A).

(a) Et ce, indépendamment même du fait que, sur le plan, cette fois, proprement physique, et non strictement mathématique, il soit saturé de particules divisibles, à l'infini, et constitutives de ce qu'il nomme la *matière subtile* : soit des *parties rondes ou presque rondes* très petites et invisibles, soit des *parties si petites et [qui] se meuvent si vite, qu'elles n'ont aucune figure arrêtée, mais prennent sans difficulté, à chaque moment, celle qui est requise pour remplir tous les petits intervalles que les autres corps n'occupent point* (remplissage par division indéfinie que Descartes admettra ne pouvoir être saisie par l'intelligence humaine – cf. *Principes* II 34-35 et *Lettre à Morus du 5 février 1649* AT 273-274 – cf. *Principes* III 49 et l'objection 9 de Morin et la réponse de Descartes, en *Lettre à Morin du 13 juillet 1638* AT 207) ; les premières étant propres à la matière qui *occupe tous les pores des corps terrestres, mais aussi compose tous les cieux*, les secondes étant propres à une matière *incomparablement plus subtile* (*Lettre à Mersenne du 9 janvier 1639* § 5 AT 483-484 – cf. *Le Monde* IV-V, *La Dioptrique* AT 86-87, *Les Météores* I et V, *Principes* II 33-35 et III 48-52, *Lettre à Adolphus Vorstius du 19 juin 1643*, AT 686-687, et *Lettres à Jean-Baptiste Morin du 13 juillet et du 12 septembre 1638*).

(b) Ceci étant dit, se livrant à un exercice soutenu d'imagination et d'attention – autrement dit, à une *particulière contention d'esprit*, pour reprendre la formule utilisée par Descartes, à propos d'un autre cas d'imagination, du reste, tout à l'opposé, puisqu'il s'agit de se représenter un *chiliogone*, à savoir une figure à mille côtés (cf. *Méditation sixième* AT 58) – le lecteur se demande bien à quelle expérience interne d'un tel *sujet* est censé renvoyer l'auteur (comme nous le faisons ressortir, dans la note 393 A). A tout bien considérer, il s'agit sans doute de la substance (étendue), en tant qu'elle serait attestée par le fait que l'espace censé être vide ne peut pas manquer de nous apparaître dimensionné (au demeurant, la tridimensionnalité constituant assurément une *propriété requise à la nature du corps – Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648* – cf. note 507 B), à l'instant même où, paradoxalement, nous ne pouvons pas faire abstraction de notre présence (indissociablement corporelle et mentale, physique et psychique) en lui (présence au gré de laquelle, en effet, un espace censé être vide se trouve être dimensionné) (cf. note 507 B)... sauf à ne plus rien nous représenter, à n'avoir plus conscience de rien (comme nous l'avons démontré, en II 2 B). Aussi, la considération qu'il est impossible de nous représenter un espace *dégagé de tout sujet* recoupe certainement le dilemme de *l'espace absolu*, exposé par Kant, dans son opuscule *Du*

ce pas chercher à atteindre la réalité censée pouvoir subsister indépendamment de quelque détermination (actualisation) corporelle que ce soit, si ce n'est chercher à atteindre l'infini même (l'illimité et l'indéterminé) ? Si la réponse peut facilement être, d'emblée, admise comme positive, la question qui, néanmoins, reste posée est de savoir pourquoi la constante est le nombre 2.

En effet, si on cherche à comprendre en quoi consiste la pleine application de cette formule arithmétique à la géométrie des polyèdres, la question qui se pose est bien de savoir à quoi correspond le restant 2. Que signifie (désigne) encore 2, dès lors que toute figure – et donc toute forme (seules à pouvoir être dénombrées, ne serait-ce qu'en leurs éléments) – voire toute présence, s'est évanouie, alors que, par ailleurs, la formule F + S – A appliquée au polygone a, cette fois, pour résultat constant 1 ? [501] Retrancher l'arête, soit la limite (ou ligne), c'est laisser la grandeur indéfinie, autrement dit, la substance étendue, telle qu'en elle-même (c'est-à-dire privée de ses modes), si ce n'est l'étendue pure ou substantielle (nommable étendue de l'espace vide – voire, en langage platonicien, à défaut de cartésien, étendue du vide), à savoir l'étendue, telle qu'elle est censée exister, dans l'absolu (c'est-à-dire indépendamment, non seulement de toute figure actuelle, qui en serait l'attribut, mais de toute substance, dont elle serait elle-même l'attribut) (la *khôra* – ou l'illimité et indéterminé – *to apeiron* – sous réserve que Platon ait pu la concevoir, sous l'espèce même de l'espace dimensionné, autrement dit sous l'espèce même de la substance étendue) ; étendue restante avec laquelle, paradoxalement, le point (dont l'équivalent arithmétique est l'unité), identifié antérieurement au sommet (intersection de deux droites), devrait désormais se trouver être explicitement confondu, et ce, non pas, bien évidemment, comme étant, de par sa propre étendue (inexistante), une partie d'elle (ce qu'il n'a jamais été et ne pourra jamais être, pas plus qu'il n'était et ne pourra être une partie de la figure), mais bien comme étant l'extrémité première – à savoir le départ potentiel – d'une ligne, laquelle extrémité est absolument insituable, à défaut même d'être présente en tout point de l'étendue, lequel est précisément inexistant [502]. Ainsi, privée de toute figure ou grandeur qui en

---

premier fondement de la différence des régions dans l'espace, à cette différence près, précisément, que Descartes n'aurait certainement pas acquiescé à la proposition kantienne qu'il est possible d'avoir l'intuition (pure) d'un tel espace (cf. note 505 B).

[501] S'il ne connaît pas déjà la réponse, le lecteur la trouvera, à la fin de la note 502. Pour le moment, notre démarche consiste à explorer les conditions et les implications de la question.

[502] Il reste que le *De solidorum elementis* contient une formule ambiguë qui, selon une certaine interprétation, fait de ce qu'elle énonce l'équivalent du principe de la ligne (autrement dit du principe de la grandeur), tel que l'entendait, selon nous, Platon ; il y est question de *former les solides en procédant par gnomons surajoutés, à partir d'un angle vide toujours existant* (*formabuntur solida per gnomones superadditos uno semper angulo vacuo existente*) (2e partie, § 1) (le *gnomon* étant le nombre impair dont les unités, indifféremment arithmétiques et géométriques, sont alignées à angle droit, en une figure géométrique qui, ajoutée ou retranchée à celle du *gnomon* précédent – de quantité supérieure – la reproduit). En effet, la question est de savoir ce que Descartes entend par *angle vide*, qui plus est *toujours existant.* S'agit-il d'un angle absolument indéterminé, s'offrant, préalablement à tout *gnomon*, comme réceptacle absolument indéterminé (n'étant, en l'occurrence, aucune figure, aucun nombre figuré – en contravention avec la définition du *gnomon* donnée par Euclide, en *Eléments* II, déf. 2), ou bien s'agit-il du premier *gnomon*, s'offrant aux autres *gnomons*,

comme réceptacle déterminé (conformément à la définition d'Euclide) ? La première interprétation aurait certes été confortée par la précision *un même angle vide toujours existant* (i.e. un angle n'offrant aucune ouverture ou graduation déterminée – et donc aucune quelconque détermination – mais susceptible de toutes les recevoir, angle pouvant bien s'assimiler à la ligne, comprise comme une sorte d'angle à l'ouverture nulle, principe de la division, c'est-à-dire de la séparation-production des extrémités du corps, c'est-à-dire encore de l'ouverture de l'angle, ligne dont, pour les pythagoriciens et certains platoniciens comme Speusippe, le nombre ou la Forme était la dyade – cf. Aristote, *Métaphysique* Z11 1036b13-14 et H3 1043a33-34 – dyade qui, au demeurant, en tant qu'indéfinie, s'identifiait, pour Platon, à l'étendue – ou matière – pure ou substantielle, nonobstant que cette dernière restait peut-être, pour lui, dimensionnée, en étant objet d'une représentation, comme, d'ailleurs, chez Descartes – position qui, quoi qu'il en soit de cette dernière incertitude, est assurément plus en phase avec le théorème de Descartes-Euler, censé abolir toutes lignes). Or, une telle précision fait défaut. On peut bien sûr supposer que Leibniz a cru devoir corriger le texte qu'il était en train de recopier, en supprimant spontanément le mot *eodem* (*même*) ; du reste, l'observation attentive du fac-similé du manuscrit semble indiquer qu'il écrit la locution *uno semper*, d'une encre sur le point d'être sèche, comme si, juste auparavant, il avait pu être arrêté par ce qu'il venait de lire, jusqu'à oublier de replonger sa plume dans l'encrier, au moment de se remettre à écrire, bien plus, il semble avoir inscrit une petite croix – il peut s'agir du départ d'un mot qu'il aurait finalement rayé – juste après cette locution, à la place même qui devrait être celle du mot *eodem* (a) ; au demeurant, la raison pouvant en être simplement que, sur le manuscrit de Descartes, le mot aurait été illisible ou incompréhensible – l'hypothèse qu'il aurait été chiffré étant néanmoins peu probable, dans la mesure où Leibniz – du reste, porté à la sémiologie et à la cryptologie – n'aurait sans doute pas manqué de le recopier (Descartes, quant à lui, à la grande différence d'un François Viète – dont l'efficacité exceptionnelle en ce domaine le fit nommer déchiffreur des rois Henri III et Henri IV – ayant, d'ailleurs, pu demeurer réticent à une telle pratique, comme peut le laisser entendre la *Lettre du 10 octobre 1646* que lui adresse la princesse Elisabeth, AT 524 – quoique sans doute pas inexpérimenté, comme l'indiquerait *Règle X* 404-405), ou encore, si l'on ne tient pas compte de ce que nous venons de dire, on peut supposer qu'il a commis une simple faute d'inattention : selon P. Costabel, *Leibniz n'a pas relu ses notes, ni sur le moment, ni plus tard, ni jamais* (ibid. *Introduction*, p. XII) – à moins, donc, encore, que Descartes n'ait lui-même sciemment omis le mot, voulant ainsi cacher un présupposé qui n'était pas sans coïncider avec le résidu dyadique du théorème (l'unité censée être au commencement de l'angle déterminé – i.e. plein ou encore réduit au gnomon euclidien – étant, du reste, à elle-même, en tant qu'unité inétendue – somme toute, assimilable à l'unité arithmétique – son carré – unité qui, au demeurant, n'est pas élément de l'angle, sans quoi elle serait elle-même étendue et divisible, en unités et *gnomons* plus petits... ce qui n'est, d'ailleurs, pas sans rappeler le fameux *nullum esse angulum revera*, rapporté par Beeckman et que nous commentons, en note 533... en somme, comme si Descartes avait pu amorcer, dès 1618, sa réflexion inhérente ou afférente au *De solidorum elementis*), auquel cas, à la limite, la raison pour laquelle Leibniz se serait attardé à réfléchir aurait pu être qu'il soupçonnait la lacune. Du reste, une autre formule, quelques lignes plus loin (§ 3), peut bien étayer notre interprétation : *les cinq corps* (polyèdres) *réguliers, simplement considérés tels qu'ils apparaissent par eux-mêmes, se forment par addition d'un gnomon, comme avaient été formées les surfaces* (*Quinque corpora regularia, simpliciter ut per se spectantur, formantur per additamentum gnomonis, ut superficies fuerant formatae*). Ce *gnomon* ajouté l'étant évidemment, selon une nouvelle dimension (la troisième), en tant que premier *gnomon* ajouté à aucun autre (de la même dimension), autrement dit à rien (de même qu'on ajoute 1 à 0), la nouvelle dimension n'ayant été auparavant présente que de façon indéterminée (invisible), pour ne pas dire ayant été absente. Du reste, sans doute tient-on là l'explication de la constante du théorème, qui ne peut que signifier la double dimension plane : celle du premier polygone et celle du second, lequel, de façon contiguë et selon un certain angle, s'ajoute au

révélerait, si ce n'est garantirait, les dimensions, l'étendue pure se ramène à sa pure indifférenciation ou implication (résorption, intension), pour ne pas dire au point lui-même. S'il n'y a plus de longueur et, en conséquence, aussi plus ni de largeur, ni de profondeur, en l'étendue pure, c'est donc que celle-ci se trouve impliquée (ramassée) en elle-même – à vrai dire résorbée – indifféremment d'être le point [503]. Pour bien comprendre de quoi il est, ici, question, on peut s'appuyer sur l'exercice mental consistant à essayer de se penser soi-même comme pure conscience présente dans l'espace vide et infini, autrement dit dans l'étendue absolument inoccupée (indéterminée) et non attribuée (l'étendue pure ou substantielle), pure conscience alors elle-même exempte de toute représentation d'un espace occupé ou limité, dans la mesure où cette représentation ne peut avoir lieu qu'au moyen du corps, seul à pouvoir dimensionner l'étendue pure (i.e. à pouvoir lui conférer longueur, largeur et

---

premier, pour former le polyèdre – double dimension dont témoigne, d'ailleurs, le fait que *sur la superficie d'un corps solide, il y a toujours deux fois plus d'angles plans que de côtés, car un côté est toujours commun à deux faces* (1ère partie, § 12) – en somme, pour paraphraser Descartes, la constante signifiant *l'angle solide vide toujours existant*, c'est-à-dire présent, en amont de toute détermination corporelle. Pour finir, notons que, si l'on transpose le théorème dans la seule première dimension, autrement dit si on cherche à appliquer son équivalent à la seule ligne, qui est, en effet, le seul objet mathématique censé pouvoir se trouver dans cette seule dimension, on obtient A – A = 0 ou P (point) (ou L – L = 0 ou P), où le point, qui, à la différence de la ligne, n'est pas même angle à ouverture nulle, ne peut qu'être, tout au plus, angle à ouverture nulle potentiel (i.e. ligne potentielle) (voire, si l'on prend en compte son omnidirectionnalité, angle potentiel, et même angle solide potentiel). Présence dynamique du point qui, au demeurant, ne serait pas sans rappeler l'Un qui est *au-delà de l'essence et de l'étant* (*epekeina ousias kai ontos*) (*0* signifiant bien *0 étant*) et qui est *pur agir* (*energein katharon*) et *acte d'être* (*einai*), en s'identifiant au *principe de la ligne*, dont nous attribuons la conception et/ou l'enseignement à Platon (cf. supra, II 2 A).

(a) Il s'agit d'une petite croix évasée et inclinée, en forme de nœud papillon, inscrite à la fin de la première ligne de la deuxième page, juste après le mot *semper*. Le détail est bien visible sur le fac-similé publié dans l'édition de P.J. Federico (*Descartes on polyhedra – A study of the De solidorum elementis*, New-York-Heidelberg-Berlin, 1982 – p. 17), mais ne l'est quasiment pas sur celui publié dans l'édition de P. Costabel (p. XVIII), où, étant donné la réduction de la photographie au format du livre, la croix fait corps avec l'amas des lettres *aci* du mot *facile* terminant la ligne du dessous. Notons aussi qu'au début de la deuxième ligne, l'écriture semble s'être relâchée : la première lettre du mot *angulo* est très détachée du reste du mot et a une forme étonnante (une sorte de *n* inversé dont la première jambe plonge sous la ligne), phénomène unique dans le manuscrit et qui pourrait témoigner du fait que le copiste continuait d'avoir l'esprit occupé par le sens à donner à la phrase qu'il était censé être en train de copier – du moins, s'il s'agit bien du *a* de *angulo* et non d'un autre signe, dans la mesure où, à la rigueur, ce mot peut être tenu pour avoir été inscrit en entier et d'un seul tenant, malgré l'extrême discrétion de ce qui devrait donc être le *a* – dernière hypothèse que tend à infirmer la comparaison avec les autres *angulus* présents dans le reste du manuscrit, où le *a* est correctement formé. Illustrant aussi le relâchement de l'écriture, en ce début de deuxième ligne, figure le contraste entre l'écriture serrée et régulière de la locution *angulo vacuo* et celle déliée et quelque peu alambiquée du mot suivant, *existente* – là encore, phénomène unique dans tout le manuscrit.

[503] cf. *Principes* II 16.

profondeur), relativement à lui-même, et dont l'imagination est *une véritable partie* [504], et, d'autre part, dans la mesure où la réduction par le doute nous commande de l'écarter, comme susceptible de n'être qu'une idée adventice [505]. A cet instant, sans notre corps et

[504] *Règle XII* AT 414 – cf. infra.

[505] A) Exercice qui ne peut que s'achever, au seuil d'aboutir, et duquel peut être rapproché le propos suivant, qui pourrait en porter la trace, autrement dit le demi aveu. S'il n'y est explicitement question que de *division ou changement de figure* et non de suppression de toutes figures, il reste que la dernière phrase semble pouvoir présupposer cette dernière. *La mort du corps dépend seulement de quelque division ou changement de figure. Or nous n'avons aucun argument ni aucun exemple, qui nous persuade que la mort, ou l'anéantissement d'une substance telle qu'est l'esprit, doive suivre d'une cause si légère comme est un changement de figure, qui n'est autre chose qu'un mode, et encore un mode, non de l'esprit, mais du corps, qui est réellement distinct de l'esprit. Et même nous n'avons aucun argument ni exemple, qui nous puisse persuader qu'il y a des substances qui sont sujettes à être anéanties* (*Réponses aux secondes objections* AT 120). Texte que ne manquent pas de recouper les deux passages suivants des *Remarques que Descartes semble avoir écrites sur ses principes de la philosophie* (recopiés et intitulés par Leibniz) : *Quand on a une raison positive pour être persuadé d'une chose, il ne faut pas admettre des doutes métaphysiques contraires à cette opinion et qui n'ont l'appui d'aucune raison solide* (*Cum habetur positiva ratio quae aliquid persuadet, non esse metaphysicas illas dubitationes in contrarium admittendas quae nulla prorsus ratione fultae*), *celui-ci, par exemple : Dieu aurait-il voulu l'annihilation de l'âme, chaque fois que le corps est détruit ?* (*ut an forte Deus voluerit mentem annihilari, quoties destruitur ejus corpus*) Remarque à laquelle succède immédiatement la suivante : *Il ne faut pas penser à des choses dont nous ne pouvons avoir entièrement la connaissance de l'existence ou de la non existence* (*Nec de iis esse cogitandum de quibus nullam plane an sint vel non sint habere possimus cognitionem*). *Une expérience même évidente, quand elle n'est pas scupuleusement soumise au contrôle de la raison, amène souvent une conclusion fausse* (*Ex experientia etiam evidenti sed ad examen rationis non satis expensa falsum saepe concludi*) (in *Œuvres inédites de Descartes* I 60-61, traduction Foucher de Careil modifiée) (cf. *Règle VIII* AT 398). Pour d'autres possibles indices de l'exercice en question décelables dans d'autres textes, voir la suite de notre propos.

B) Par ailleurs, exercice qu'eût effectué Plotin, s'il n'avait pas distingué la matière et l'étendue ou, plus exactement, s'il avait visé à distinguer l'*étendu* (*diastatos*, *megethos*), assimilable à la forme, et l'*étendue substantielle*, qu'il semble ignorer et qui est assimilable à la matière (cf. *Ennéades* II 4 10). Le fait que *lorsque l'âme pense à la matière, elle reçoit en elle comme une empreinte de ce qui est sans forme* (*hotan [hê psukhê] tên hulên [noêi], houtô paskhei pathos hoion tupon tou amorphou*) (l. 22-23), le fait que *l'image du volume [sous lequel on se représente la matière] vient de ce que l'âme, ne trouvant rien à déterminer, lorsqu'elle s'approche de la matière, se laisse aller dans l'indéterminé* (*phantasma de ogkou legô, hoti kai hê psukhê ouden ekhousa horisai, hotan têi hulêi prosomilêi, eis aoristian khei eautên*) (ibid. 4 11, l. 29-31), alors que *si [la matière] avait une grandeur, elle aurait nécessairement une figure* (*megethos de ei [hê hulê] ekhei, anagkê kai skhêma ekhein*) *(...) (puisque) la forme, en survenant dans la matière, lui apporte (...) grandeur et dimension, qu'elle implique* (*epeisi to eidos autêi [megethos ekhei kai hoposon] ep'autêi pheron*) (ibid. 4 8, l. 21-24), ces deux faits ne font qu'attester, d'une part, que la pensée de la matière ne peut être distinguée de la pensée de l'étendue substantielle, et inversement, et que cette dernière ne s'offre à être pensée qu'imaginée et donc dimensionnée (i.e. ayant haut, bas, etc.) – autrement dit non pure, altérée – par celui qui s'y trouve, du fait même qu'il l'imagine – l'imaginateur étant nécessairement présent au milieu ou dans le prolongement de ce qu'il imagine, quoiqu'il soit occulté, pour lui-même, à l'instar de l'œil qui voit mais ne se voit pas lui-même – cf. note 507 B – et, d'autre part – point implicite dans le précédent – que la pensée de l'une ou l'autre ne peut être abstraite de l'imagination de l'une ou l'autre (cf. II 4 9 et 11-12, III 6 16-17 et VI 1 26, l. 20-26) (ce qu'a totalement omis de relever Aristote, en *Métaphysique* Z3 1029a16-

19, et ce, plus encore qu'au moment d'ignorer les limites restreignant l'exercice, au moment d'ignorer l'exercice lui-même, qui plus est, sans, pour autant, s'interdire d'affirmer, par ailleurs, que *la matière est inconnaissable par soi – hê hulê agnôstos kath'autên* – ibid. Z10 1036a8-9 – cf. note 277 a). L'occasion nous est ainsi offerte de relever l'insuffisance de la méditation kantienne sur la notion d'espace, telle qu'en rend bien compte, quoique à son insu, Emile Boutroux, dans son commentaire sur l'*Esthétique transcendantale* : *Je puis, par la pensée, faire abstraction de toutes les déterminations particulières de l'espace ; mais quand j'ai ainsi enlevé idéalement tout ce qui remplit l'espace, il reste l'espace. Je ne puis me débarrasser de cette représentation, pas plus que Descartes ne pourrait éliminer le Cogito* (*La philosophie de Kant* I, ch. 6, p. 48). Je n'ai jamais enlevé tout ce qui remplit l'espace – même, pour reprendre les distinctions kantiennes, au gré de *l'intuition pure*, autrement dit de *l'imagination pure*, appliquée à produire et vider l'espace géométrique, ou encore au gré de *l'intuition empirique*, autrement dit de *l'imagination reproductrice*, appliquée à reproduire et vider l'espace empirique – pour peu qu'il reste l'espace, car comment l'espace me restera-t-il, dans toute sa détermination, s'il ne s'avère approprié à ce qui est seul à le déterminer (dimensionner) et à pouvoir le faire, à savoir le corps, lequel, en l'occurrence, ne peut (plus) qu'être le mien et ne peut que s'y trouver (le paradoxe étant que, même dans le cas où l'espace est imaginé, celui qui l'imagine s'y imagine implicitement et, par ailleurs, comme l'a bien relevé Descartes, doit être corporel – cf. infra, notes 507 a 1 b et 507 B – dernier point que, quant à lui, Kant juge indécidable – cf. *Critique de la Raison pure – Des paralogismes de la Raison pure* 4, TP 317 – et donc, pour cela, doit être présent dans l'espace de la réalité empirique – présence nécessaire et déterminante que sous-entend, d'ailleurs, paradoxalement la question de Kant, qui contient sa propre réponse : *qui peut avoir une expérience de l'absolument vide ? – wer kann eine Erfahrung vom Schlechthin Leeren haben ?* – ibid. *Des raisonnements dialectiques de la Raison pure*, ch. 2, 5ème sec., TP 370 – et présence que ne peut pas infirmer le fait qu'*on ne peut jamais se représenter qu'il n'y ait pas d'espace, quoique l'on puisse bien penser qu'il n'y ait pas d'objets dans l'espace – man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenständen darin angetroffen werden* – ibid. *Esthétique transcendantale*, 1ère sec., TP 56). Un espace qui me serait absolument indéterminé (non dimensionné) est impossible (il ne ferait que m'être inexistant), dans la mesure où, contrairement à ce qu'affirme Kant, il ne peut pas seulement y avoir *un rapport des choses* (en l'occurrence, moi-même, être étendu, avec un ou plusieurs autres êtres étendus) *dans l'espace*, *mais* bien *encore un rapport des choses* (en l'occurrence, entre autres, moi-même, et, irréductiblement, moi seul) *à l'espace*, rapport selon lequel, précisément, longueur, largeur et profondeur sont attribuées au vide environnant, fût-il, précisément, vide s'étendant à l'infini (l'espace étant ainsi établi, au moment d'être substitué au vide pur, c'est-à-dire au néant, que ma présence corporelle n'abolit pas seulement de par elle-même et en elle-même, mais aussi de par elle-même et autour d'elle-même, et ce, indépendamment même de l'interversion des dimensions pouvant survenir, au gré de ma délocalisation, par exemple par déplacement sur une sphère virtuelle, interversion qui n'affecte en rien la tridimensionnalité essentielle de l'espace, même si, paradoxalement, cette dernière ne peut être établie que d'un point de vue particulier pris en elle et seul à pouvoir conférer quelque orientation que ce soit – cf. infra, la non congruence de l'espace absolu) (cf. ibid. *Preuve de l'antithèse de la première antinomie*, TP 339). L'espace n'est pas tant *l'intuition pure qui réside a priori dans l'esprit* (*im Gemüthe* – dans l'âme), *même indépendamment d'un objet réel* (*auch ohne einen wirklichen Gegenstand*) *des sens ou de la sensation, en qualité de simple forme de la sensibilité* (ibid. *Esthétique transcendantale*, intro., TP 54), que le donné irréductible de la sensation ; pas tant *l'image pure de toutes les grandeurs* (*das reine Bild aller Größer (quantorum)*) (ibid. *Analytique des principes*, ch. 1, TP 153) que l'image empirique (l'intuition particulière) d'un espace déjà occupé (et pouvant, d'ailleurs, très bien être tenu, lui aussi, pour l'image de toutes les grandeurs, dans la mesure où son occupant est invisible à lui-même). C'est ainsi que, s'il n'est pas possible de faire l'expérience (complète) d'un *espace absolu et originel* (*absolute und ursprüngliche Raum*) (*Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace*, in

Quelques opuscules précritiques, p. 98), *réceptacle absolu et illimité des choses possibles* (*absolutum et immensum rerum possibilium receptaculum*) (*Dissertation de 1770*, III § 15 D), espace que, sans le nommer, l'*Esthétique transcendantale* définit comme *espace unique qui comprend tout* (*alleiniger allbefassender Raum*) *(...) [sans] parties antérieures à lui, [qui en seraient] les éléments (capables de le constituer par leur assemblage)* (1ère sec., TP 56), et que, en le nommant, les *Antinomies de la Raison pure* définissent comme espace existant *avant toutes les choses qui le déterminent (le remplissent ou le limitent)* (*Preuve de l'antithèse de la première antinomie*, note, TP 341), il est sans doute tout aussi impossible de nier, comme le fait Kant (au moins, à partir de la *Critique*), l'existence (la réalité) d'un tel espace *, en le considérant n'être *rien autre chose que la simple possibilité des phénomènes extérieurs, en tant qu'ils peuvent, ou exister par eux-mêmes, ou s'ajouter à des phénomènes donnés* (ibid.), autrement dit rien autre chose que la simple *condition subjective de l'intuition* (cf. infra), car c'est sans doute omettre de relever qu'une telle condition ne peut que tenir à l'existence d'un sujet corporel habitant nécessairement et réellement l'espace réel ; lequel espace, s'il ne peut être absolument donné comme espace absolu (au contraire, donc, de celui qui serait *une hypothèse qui n'est pas inventée mais qui est donnée intuitivement, et qui est comme la condition subjective de tous les phénomènes (...)* et en lequel la non congruence de certains *solides parfaitement semblables et égaux* – i.e. le fait pour eux de ne *pouvoir être enfermés dans les mêmes limites*, en conservant leurs orientations respectives – non congruence inhérente à l'espace absolu lui-même – *ne peut être caractérisée – notari – que par quelque intuition pure – Dissertation de 1770* III § 15 E et C, et opuscule déjà cité, p. 96-97), peut très bien l'être relativement, en s'offrant déductivement, comme présence originelle indubitable, quoique absolument irreprésentable (non intuitionnable et inconcevable), en cela même que sa représentation impliquerait absurdement son occupation par le sujet corporel. Pour peu que l'espace existe, en sa tridimensionnalité – même exclusivement à titre de condition de l'expérience et de l'imagination – un sujet corporel irréductible le divise (régionalise, dimensionne) inévitablement et radicalement, quoique invisiblement (l'œil ne pouvant se voir lui-même). Du reste, qu'il soit dit être exclusivement immanent à *la condition subjective sans laquelle nous ne saurions recevoir d'intuitions extérieures, c'est-à-dire être affectés par les objets* (*die subjective Bedingung (...) unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen afficirt werden mögen*) (ibid. *Esthétique transcendantale*, 1ère sec., TP 58), n'empêche pas que le sujet doit s'y représenter, fût-ce implicitement, autrement dit s'y penser présent, fût-ce implicitement, outre que cela ne fait que constituer une proposition, au mieux, hypothétique ; du reste, corrélative de celle tout aussi au mieux hypothétique (à moins qu'elle ne soit carrément inconséquente, comme nous allons le voir), selon laquelle, *est impossible un espace absolu* (autrement dit, *vide*) *qui s'étende en dehors du monde réel* (*außer der wirklichen Welt ausgebreiteten*) (ibid. *Sur l'antithèse de la première antinomie*, TP 341), au sens où un tel espace est censé ne pouvoir affecter la sensibilité, autrement dit, être offert à l'intuition empirique (jugement qui, du reste, du point de vue kantien lui-même, ne manque pas d'être, en soi, contradictoire, puisque le monde ainsi environné ne pourrait pas manquer de dimensionner l'espace qui l'environne, et, du même coup, ne pourrait pas manquer de le conformer à l'intuition empirique, à l'instant de l'occuper, autrement dit à l'instant d'en faire autre chose que l'espace absolu – et ce, par-delà même la question de la nécessaire présence d'un observateur corporel en un espace présupposé empirique ; et jugement néanmoins nuancé, en *Analytique des principes*, ch. 2, 3ème section, TP 197, où un tel espace absolu est seulement dit n'être pas *un objet – Object – pour toute notre expérience possible* – nuance d'autant plus justifiée que, de par sa nature de *représentation nécessaire a priori qui sert de fondement à toutes les intuitions extérieures – nothwendige Vorstellung a priori, die allen, äußeren Anschauungen zum Grunde liegt – Esthétique transcendantale*, 1ère sec., TP 56 – *l'espace est représenté donné comme une grandeur infinie – der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt* – ibid. TP 57 – et, du reste, jugement qu'avait rejeté, à l'avance, Descartes, pour qui, *il implique contradiction que le monde soit fini ou terminé, parce que je ne puis ne pas concevoir un espace au-delà des bornes du monde, quelque part où je les assigne – ultra quoslibet praesuppositos mundi fines – or un tel*

sans aucun corps représenté (imaginé), au gré desquels nous pourrions encore différencier – à savoir différencier sur ou autour d'eux – le haut et le bas, la droite et la gauche, etc., nous ne pourrions juger de l'étendue, et donc nous ne pourrions ni plus ni moins qu'avoir la conscience du point – à supposer que cela fût possible, étant donné qu'il n'y a de pensée de quoi que ce soit qui ne soit ou ne puisse être immédiatement

---

espace est selon moi un vrai corps – Lettre à Morus du 15 avril 1649 – [Réponse] aux dernières instances – cf. *Principes* II 16-18 et *Lettre à Morus du 5 février 1649*, § 2 – position qui rejoint celle d'Archytas de Tarente, pour qui, *existe assurément un dehors [du ciel], corps ou lieu – êtoi sôma ê topos to ektos estai* – et surtout le commentaire qu'en fait Eudème de Rhodes, pour qui, s'il s'agit d'un lieu, *un corps y existe ou peut y exister – to en hôi sôma estin ê dunait'an einai* – en conséquence de quoi, puisque *ce qui est en puissance doit – dans le domaine des choses éternelles – être tenu pour existant – to de dunamei hôs on khrê tithenai epi tôn aidiôn* – un corps y existe – in Simplicius, *Commentaire sur la Physique* 467 26-35 – cf. note 3 b*). Kant n'aurait pas pu mieux dire que d'affirmer cette impossibilité, s'il l'avait justifiée par l'observation qu'un espace, infini ou non, s'établit fondamentalement par rapport à ce qui l'occupe (en l'occurrence, un espace fini et vide ne pouvant paradoxalement qu'avoir des limites non situées, car non situables, sauf à l'admettre absurdement contenu dans un espace plus grand, si ce n'est infini, et à lui donner une enveloppe – interstitielle ou extrinsèque – de fait, déterminante, quant à sa tridimensionnalité actuelle, autrement dit quant à son orientation intrinsèque – seule l'enveloppe étant en mesure de dimensionner l'espace vide qu'elle enveloppe, dans la mesure où rien ne lui est extérieur, hormis, comme nécessairement, un autre espace vide, dans lequel elle situe le premier, et qu'elle dimensionne aussi, au passage ; en effet, soit lesdites limites de l'espace fini et vide lui sont intrinsèques, et elles l'empiètent, le réduisent, en l'occupant, soit elles lui sont extrinsèques, et elles établissent un espace qui le prolonge, autrement dit l'établissent plus grand qu'il n'est et, de nouveau, partiellement occupé). A quoi, il convient d'ajouter que, si cet espace doit être perçu, il ne peut être alors occupé irréductiblement que par le sujet qui le perçoit ; ce qui, en langage kantien, se formule ainsi : il n'existe pas d'intuition pure de l'espace, mais seulement une intuition empirique.

* Espace dont la définition est déjà donnée, et dont l'existence est pareillement niée, par Leibniz, dans sa maturité (cf. notamment *Réponse à la seconde réplique de M. Clarke – 25 février 1716*, § 5, et *Réponse à la quatrième réplique de M. Clarke – mi-août 1716*, § 62). Mais plutôt que d'être conduit à penser, comme le sera Kant, que *l'espace n'est rien autre chose que la forme de tous les phénomènes des sens extérieurs, c'est-à-dire la condition subjective de la sensibilité sous laquelle seule nous est possible une intuition extérieure* (ibid. *Esthétique transcendantale*, 1ère sec., TP 58), Leibniz considère que *l'espace [n'est] rien d'autre que la disposition possible des corps* (*Opuscule du 11 mai 1702*, § 2), *un rapport, un ordre, non seulement entre les existants, mais encore entre les possibles, comme s'ils existaient* (*Nouveaux essais sur l'entendement humain* II, ch. XIII § 17) (ce que rejettera Kant – cf. ibid., *Dissertation* III § 15 D et IV § 16 et *Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace* – réf. supra, p. 98). Il est *l'espace abstrait [qui] est ordre des situations, conçues comme possibles* (*Réponse à la quatrième réplique de M. Clarke*, § 104), et que seul le corps – physique ou mathématique – dont il se distingue (comme *l'étendue* se distingue de *l'étendu*, dont elle est *l'abstraction – Nouveaux essais*, ibid. § 16 – le second étant *un tout continu dans lequel il y a plusieurs existences simultanées <de parties> – Réflexions sur la partie générale des Principes de Descartes* I § 52), est en mesure de concrétiser (actualiser), à l'instant d'en faire *l'ordre des corps entre eux* (*Réponse à la seconde réplique de M. Clarke*, § 5), *un ordre de l'existence des choses, qui se remarque dans leur simultanéité* (*Réponse à la quatrième réplique de M. Clarke*, § 29), tout en lui interdisant toujours, du même coup, quelque existence primitive et indépendante, voire réelle, que ce soit, à lui qui ne cesse d'être *rapport (...) hors des sujets (...) n'étant ni substance ni accident (...) [mais bien] chose purement idéale dont la considération ne laisse pas d'être utile* (*Réponse à la quatrième réplique de M. Clarke*, § 47).

visualisation, à savoir représentation dans l'espace, duquel donc le point devrait advenir sous l'espèce d'une figure (ou corps), en soi étendue (ce que Xénocrate nommait la ligne insécable), l'occupant – autrement dit nous ne pourrions, plus sûrement encore, qu'être la conscience ramassée en elle-même, réduite au point (autrement dit résorbée en lui, annihilée), au gré de quoi il n'y aurait désormais pas plus substance pensante que substance étendue [506]. En quoi, d'ailleurs, l'indépendance respective de ces dernières – si ce n'est leur distinction réelle et même logique, notamment au sens où la distinction de l'un ou l'autre type s'identifierait ou porterait à une abstraction, c'est-à-dire à la considération exclusive d'une seule de ces substances – semble bien être infirmée, contre l'avis même – du moins, déclaré – de Descartes [507].

---

[506] Ce qui recoupe le fait que nous ne pouvons avoir ni de compréhension ni de conception absolues (véritables) du néant, mais seulement une compréhension ou une conception relatives, qui en font une privation – et non une négation – de l'être. Cf. *Le Sophiste* 237c-239a.

[507] Sur la distinction et l'abstraction, lire Jean-Marie Beyssade, *RSP ou le monogramme de Descartes*, in *L'entretien avec Burman*, p. 182-184. A) La conscience est résorbée *dans* le point, sauf à ce que, ayant été produite indépendamment – du moins, distinctement – du corps (i.e. de l'étendu) (a), elle garde son intégrité et sa pleine réalité, après la mise en doute du corporel, c'est-à-dire après la réduction de celui-ci au point, pour ne pas dire à rien. Venant directement et intégralement du principe créateur, la conscience (ou *(l')esprit ou (l')entendement ou (la) raison* – *Méditations* II AT 21 – ou *le moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis* – *Discours de la méthode* IV AT 33), plutôt que de se retrouver réduite à rien, communément au corps (au gré de ce qui serait alors le fait implicite et préalable d'être indistincte de lui), trouverait son lieu propre dans le méta-corporel, c'est-à-dire dans ce qui est absolument principe. D'ailleurs, c'est bien ce qu'admet Descartes, lorsqu'il affirme que *Dieu est un esprit, ou une chose qui pense, en quoi la nature de notre âme ayant quelque ressemblance avec la sienne, nous venons à nous persuader qu'elle est une émanation de sa souveraine intelligence,* et divinae quasi particula aurae (*et comme une parcelle du souffle divin*) (*Lettre à Chanut du 1er février 1647*, § 10). L'ambiguïté (voire la double ambiguïté – cf. infra) – et donc ce qui laisse dubitatif, quant à la pensée véritable de Descartes, du moins celui de l'époque des premiers opuscules (1619-1621) – est lorsqu'il affirme *avoir aperçu je ne sais quelle lumière dans le chaos obscur de cette science (...) par le secours de laquelle j'estime que les ténèbres les plus épaisses pourront être dissipées* (*Lettre à Beeckman du 26 mars 1619*). S'il entend bien désigner, par là – comme il le précise juste auparavant – le procédé par lequel *il ne restera presque plus rien à découvrir en géométrie*, il reste qu'on peut se demander si la remarque ne prétend pas valoir plus loin que l'ordre strictement géométrique, à savoir jusqu'au stade où la géométrie elle-même serait en mesure de pointer (poser) la question de la distinction ou non de la substance corporelle et de la substance spirituelle (à ce titre, la formule *presque plus rien* pourrait avoir été au moins prémonitoire), quitte à finalement passer le relais, à l'instant où il s'avère que l'*on peut démontrer les vérités métaphysiques* – censées être inhérentes à la réponse à une telle question – *d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de la géométrie*, comme il l'annoncera, une dizaine d'années plus tard, tout en précisant qu'il parle alors du domaine (celui de la connaissance de Dieu et de soi-même) *par où (il a) tâché de commencer (ses) études* (*Lettre à Mersenne du 15 avril 1630* – cf. *Entretien avec Burman*, texte 46) (antériorité pouvant donc n'avoir pas été exclusive d'une amorce géométrique ou en condition de géométrie). La question – qui vaut redoublement de l'ambiguïté que nous mentionnions – serait alors la suivante : les ténèbres sont-elles – voire peuvent-elles être – dissipées, au moment de la reconnaissance de l'inséparabilité (l'unité substantielle) du corps et de l'âme (ou de l'étendue et de l'esprit) (si je pense, c'est que je pense au moins qu'il y a de la substance pensante et de la substance étendue, substance étendue dont, en effet, je ne peux même pas me passer pour pouvoir penser que je m'en passe ou que je m'en suis passé, afin de penser

que je ne fais que penser – et ce, du reste, qu'il y ait réellement ou non une telle substance hors de moi, autrement dit hors de ma pensée – en contrepartie de quoi, j'en viens à penser irréductiblement que je suis, en amont de cette pensée de l'étendue, quelque chose qui pense, selon ou grâce ou relativement à l'étendue), ou bien sont-elles dissipées, au moment de la reconnaissance de la dualité absolue du corps et de l'âme (si je pense qu'il y a de la substance étendue absolument distincte de moi, qui pense – en quoi, je ne suis rien d'étendu – et qui suis, en tant seulement que je pense, c'est donc bien que l'étendue existe indépendamment de moi, sans quoi je devrais n'être pas quelque chose qui ne fait que penser)... deux options dont, paradoxalement, aucune ne s'entend distinctement de l'autre, qui plus est, la dernière nécessitant de devoir dire que l'âme est impensable, dont on ne peut rien dire de comment elle pense (pas même qu'elle doute) ni ce qu'elle pense (pas même le douteux), lorsque plus rien (de corporel ou d'étendu) n'est à penser pour elle, et, donc, dont on ne peut même pas dire qu'elle pense, au risque finalement d'être demeuré dans les ténèbres, au point notamment de n'avoir pas pu dire ce qu'est le moi, ni même s'il existe. *Une chose qui doute et donc qui pense* : est-ce dire une chose qui, dans l'absolu, n'a pas besoin de douter pour penser, penser étant, en son principe, exempt de toute différenciation, afin de pouvoir ensuite effectivement penser la différence (différencier), pour ne pas dire penser quelque chose (par exemple, différencier – penser – le douteux et le certain, si ce n'est le doute et la certitude) ? En ayant recours au propos d'un médioplatonicien anonyme (propos qui pourrait, d'ailleurs, être une citation de Platon, et dont, du reste, Descartes n'a pas pu avoir connaissance, si l'on admet que le texte duquel il est extrait est demeuré inconnu, depuis la fin de l'Antiquité jusqu'à celle du XIX^{e} siècle – cf. II 2 A), il serait alors possible d'entendre le terme *chose* comme désignant *l'un* qui est *par-delà l'étant* (*epekeina ontos*) et qui est *agir pur* (*energein katharon*), dans la mesure où l'agir ne serait pas seulement l'agir productif (le faire), mais aussi l'agir intellectif (le penser), l'agir intellectif qui apprend ou connaît ce que l'agir productif amène à l'existence déterminée (cf. ibid. et infra), à l'instant même où il l'y amène – double agir qui est, de fait, l'apanage de Dieu, en qui, ils ne font même qu'un, comme l'admet, d'ailleurs, Descartes, pour qui, *toujours par une même et très simple action, (Dieu) entend, veut et fait tout, c'est-à-dire toutes les choses qui sont en effet* (*Principes* I 23 – cf. *Lettre à Mersenne du 27 mai 1630*, § 2, et *Réponses aux secondes objections* AT 108 – cf. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I, q. 14, art. 8). La réduction par le doute serait donc bien une façon de parvenir au seuil de la substance pensante, voire aussi au seuil de la substance étendue (qu'on les admette, d'ailleurs, comme étant une seule et même substance ou comme étant deux substances paradoxalement indissociables – cf. *Réponses aux quatrièmes objections – réponses à la première partie*), en tant que l'une et/ou l'autre ne peuvent se pénétrer elles-mêmes, à l'instar de toute substance.

(a) Comme on peut juger le lire, en *Genèse* 2, 7, où il est fait mention du *souffle de vie* (en hébreu, *neshamot hayim – souffles de vies* ou *souffle de vie* – traduit, dans *La Septante*, par *pnoê zôês – souffle de vie* – à savoir *l'esprit* – du latin classique *spiritus – souffle*, puis *souffle divin*) qu'insuffla Dieu à Adam, pour faire de lui une *âme vivante* (*nephesh haya* – ibid. *psukhê zôsan*), autrement dit un *être vivant* (l'âme coïncidant avec l'être, en son entier), *âme vivante* qui n'est autre que son âme, telle que nous l'entendons, en sa définition la plus large – qu'expriment, d'ailleurs, la tripartition (ou trifonctionnalité) aristotélicienne de l'âme : 1) *nutritive (ou végétative)* (*threptikon*), 2) *motrice et sensitive (et désirante)* (*kinêktikon kai aisthêtikon – kai orektikon*), 3) *dianoétique* (*dianoêtikon*) (voire *intellective – noêtikon*) (cf. *De l'âme* II 2 sq. et III 10), aussi bien que la tripartition platonicienne : 1) *appétitive* (*epithumêtikon*), 2) *irascible* (*thumoeidês* – du sentiment ardent), 3) *rationnelle* (*logistikon*) (voire *intellective*) (cf. *La République* 439a-441c – cf. *Timée* 43a, 44d-e et 69c-72d et *Phèdre* 253c-254a) – nonobstant que, chez Platon et Aristote, une certaine ambiguïté règne, quant à savoir si l'intellect est proprement constitutif de l'âme ou lui est simplement ajouté, quitte à être son complément indispensable (cf. par ex., *Le Sophiste* 248e-249b). Pour Platon, le mouvement, en sa détermination (i.e. en son orientation, sa régularité et sa stabilité), a pour origine l'âme rationnelle

et intellective, qui – constituée par les cercles homocentriques du Même et de l'Autre, l'un, parfaitement uni, horizontal et mû de gauche à droite, l'autre, composé, incliné et mû de droite à gauche, l'un la disposant à se rapporter aux Formes, au travers de *la science*, l'autre, aux impressions sensibles, au travers de *l'opinion vraie – se meut en cercle elle-même en revenant sur elle-même* (*autê te anakukloumenê pros autên*) (*Timée* 37a), tout en produisant, en elle-même, *un discours emporté sans son articulé ni bruit* (*logos (...) pheromenos aneu phthoggou kai êkhês*) (ibid. 37b – cf. réf. en note 26) ; mouvements de l'âme qui sont *les premiers à intervenir et qui, déclenchant à leur tour les mouvements seconds, ceux des corps, mènent toutes choses à la croissance et à la décroissance, à la décomposition et à la composition, comme à tout ce qui s'ensuit* (*prôtourgoi kinêseis tas deuterourgous au paralambanousai kinêseis sômatôn agousi panta eis auxêsin kai phthisin kai diakrisin kai sugkrisin kai toutois epomenas*) *: échauffement ou refroidissement, pesanteur ou légèreté, dureté ou mollesse, blancheur ou noirceur, amertume ou douceur* (*Les Lois* 897a – cf. 894b-899c), *la vie* (*to zên*) étant ainsi *l'œuvre propre de l'âme* (*psukhês ergon*) (*La République* 353d). Conception de l'âme – essentiellement intellective – à laquelle Aristote objecte, premièrement, que *l'intellection est identique à ses concepts, lesquels ont une unité de consécution comme le nombre, mais non comme la grandeur* (*hê de noêsis ta noêmata, tauta de tôi ephexês hen, hôs ho arithmos, all'oukh hôs to megethos*), en quoi, ils sont clairs et distincts, à la différence de grandeurs contiguës, deuxièmement, que l'intellection ne saurait se partager (*amerês*) localement et temporellement, pour un objet qui lui-même ne saurait le faire, sauf à ne jamais pouvoir être saisi (cf. *Métaphysique* A9 1075a5-9), troisièmement, que *les pensées pratiques* (*hai praktikai noêseis*) aussi bien que *les théorétiques* (*hai theôrêtikai*) *sont toutes limitées* (*esti perata*) et ne sauraient se répéter, à la manière d'une limite interne à la translation circulaire (on notera que cette objection est invalide, dans la mesure où ce que l'intellect saisit se situe préalablement à l'extérieur de lui-même, en quoi il peut bien le lâcher, pour saisir autre chose), et enfin que *l'intellect ressemble davantage à un repos ou à un arrêt qu'à un mouvement* (*hê noêsis eoiken êremêsei tini kai epistasei mallon ê kinesei*) (*De l'âme* I 3 407a2-b12). Indépendamment de cette critique, Aristote cherche à rendre compte de *la continuité de l'âme* (*sunekhei tên psukhên*) (ibid. I 5 411b7), raison pour laquelle il pose *deux facultés motrices : le désir et l'intellect* (*duo tauta kinounta, ê orexis ê noûs*) *(...)* [à savoir *l'intellect pratique – ho praktikos – (pour lequel) le bien est le contingent et ce qui peut être autrement – to agathon (...) esti to endekhomenon kai allôs ekhein] (...) en effet, le désirable meut, et c'est pour cela que la pensée meut, attendu que son principe est le désirable* (*to orekton gar kinei, kai dia touto hê dianoia kinei, hoti arkhê autês esti to orekton*), au demeurant, *le mû étant l'animal* (*to kinoumenon to zôon*), c'est-à-dire ce qui se nourrit, croît et sent (*De l'âme* III 10 433a9, 18-19 et 29 et b20). Il reste que, à la différence d'Aristote (cf. ibid. II 1 413a4-7), Platon ne soutient, nulle part, que l'âme ne soit pas intégralement séparable du corps * (la *partie séparable – morion khôristos* – étant, pour Aristote, l'intellect – cf. ibid. 2 413b24-26, III 4 429b5 et 5 430a16 et *De la génération des animaux* II 4 737a28-29 – lequel intellect peut correspondre au *pnoê zôês* du texte biblique, où celui-ci est certes désigné comme seul directement issu de Dieu et donc, a priori, comme seul à pouvoir y faire retour, mais aussi comme essentiel à l'âme humaine, en son entier, sans quoi celle-ci est morte, autrement dit n'existe pas, en tant que spécifiquement humaine), mais il soutient, au contraire, qu'elle retrouve son intégrité, du fait de sa séparation d'avec le corps, comme si, auparavant, elle n'avait jamais été intégralement incarnée, voire comme si elle avait été altérée, juste avant ou pendant son incarnation, mais sans que cette altération n'eût entamé ses potentialités, autrement dit son essence même (cf. la métaphore de la perte puis de la repousse des ailes, en *Phèdre* 246a sq.) ; aucune des deux positions – platonicienne et aristotélicienne – ne pouvant être dite conforme à la biblique (Au demeurant, que l'âme soit intégralement séparée du corps ou de la réalité matérielle, autrement dit qu'elle se retrouve, elle-même, en son absolu – cf. *Phédon* 67c et 83a-b – pouvant bien induire qu'elle se retrouve alors en un état autre même que noétique, pour tout dire, en un état absolument inconnaissable à l'homme, en sa condition actuelle ; ce qui n'est d'ailleurs pas sans pouvoir s'accorder avec l'interdépendance fondamentale – qui elle-même n'est pas sans pouvoir recouper *l'union substantielle* – cf. *Réponses aux quatrièmes*

objections AT 177 et *Lettres à Regius de décembre 1641 et de janvier 1642* – de la substance étendue et de la substance pensante, notamment sous l'espèce de ce qui ne manquerait pas de pouvoir être nommé la substance humaine, telle que pourrait bien l'impliquer le théorème de Descartes-Euler, au gré duquel, en effet, l'âme, de son propre point de vue, inhérent à son état d'incarnation, semble ne pas pouvoir se trouver, aussi bien logiquement que réellement, séparée du corps – cf. infra). Lecture de *Genèse* 2, 7 – selon laquelle l'âme a été créée distinctement du corps, voire après lui (quoiqu'il soit toujours possible de comprendre que son insufflement ait été simultané à la création du corps – au demeurant, sans que cela puisse signifier l'identité du corps et de l'âme – ni le texte hébreu, ni sa traduction grecque n'exprimant, à coup sûr, la postérité), et, du reste, en tant que simple émanation de l'âme divine elle-même – dont on peut supposer qu'elle fut bien celle de Descartes, lui qui, du reste, affirmait se fier à la révélation judéo-chrétienne et devoir lui donner la totale priorité, si *quelque étincelle de raison semblait nous suggérer quelque chose au contraire (d'elle)* (*Principes* I 76) – quoique, précisément, il soit toujours possible de douter qu'il ait admis la définition classique, si ce n'est donc biblique, de l'âme, âme qu'il tient pour purement et simplement identique à la *pensée* (*cogitatio*), à savoir à *tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes* (ibid. I 9) (en vertu de quoi, néanmoins, *il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties : la même qui est sensitive est raisonnable, et tous les appétits sont des volontés – Les passions de l'âme* I 47 AT 364), au demeurant, seule l'opération intellectuelle ayant lieu sans le concours du corps (du moins, celle purement intellectuelle, comme le sous-entend *Principes* IV 189, et comme l'exprime, au mieux, la formule selon laquelle *il est certain que le cerveau est de nul usage, lorsqu'il s'agit de former des actes de pure intellection, mais seulement quand il est question de sentir ou d'imaginer quelque chose – Réponses aux cinquièmes objections – contre la Seconde Méditation* VII AT 509 – cf. ibid. *contre la Sixième Méditation* IV, *contre la Troisième Méditation* IV et *Réponses aux secondes objections* AT 105, § 2) – le reste – traditionnellement appelé *âme végétative* et *âme motrice* – n'étant que mouvement mécanique placé par Dieu dans l'étendue, c'est-à-dire dans la matière, en tant que celle-ci est finalement déterminée sous la forme des organes et du sang qui y circule (cf. *Principes* II 36, *Traité de l'homme* AT 202, *Discours de la méthode* V AT 55-60, *Méditation Seconde* AT 21, *Réponses aux cinquièmes objections – contre la Seconde Méditation* IV et VII, *Lettre à Morus du 5 février 1649*, AT 276, *Lettres à Regius du début de Mai 1641* et *Lettre à Van Buitendijck de 1643*, § 3) (cf. Aristoxène de Tarente, pour qui, l'âme entière se réduit au mouvement des parties du corps constitué – in Lactance, *Des institutions divines* VII 13 2 – cf. Cicéron, *Tusculanes* I 18 et Plutarque, *Le désir et la peine sont-ils psychiques ou corporels ?* § 5) ; assimilation de l'âme à la seule *cogitatio* – voire, in fine, au seul intellect – qui, qui plus est, aurait eu lieu, malgré ce que serait censé enseigner : **1)** la réduction au *cogito*, selon laquelle, **a)** d'une part, pour se trouver irréductiblement dans l'état de penser, il faut penser qu'on doute ou qu'on a douté – ce qui, à la rigueur, revient au même, à condition qu'on n'ait rien pensé, depuis, qui ait été une négation ou une mise en doute du doute, et à condition que la mémoire mise en œuvre soit celle intellectuelle, autrement dit la mémoire d'un doute concernant abstraitement et généralement, voire indirectement, le corporel, mémoire qui n'a pas – ou plus – besoin du corps, dont, en l'occurrence, l'existence se trouve être mise en doute (cf. *Lettres à Mersenne du 11 juin et du 6 août 1640*, *Lettre à Mesland du 2 mai 1644*, § 8 et *Entretien avec Burman*, texte 5, p. 30 – cf. *L'Homme* AT 177-178), nonobstant que la *Lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641*, AT 425, semble infirmer l'existence de cette mémoire, quoique sans doute uniquement au sens où son objet devrait consister dans les notions communes (axiomes) (cf. *Règle XII* AT 419-420, *Méditations* VI AT 65 et *Principes* I 49), lesquelles ont la particularité d'être pensées, chaque fois, immédiatement – spontanément – et nouvellement... quoique, aussi, à l'instar de toutes les idées innées, au gré de leur actualisation, sous l'effet de la pensée de ce qui nous arrive des sens... (cf. *Notae in programma*, AT. 357-361) (ces idées innées – parmi lesquelles celles *du mouvement et des figures* – ibid. – encore appelées *notions primitives* ou *générales*, pouvant, d'ailleurs, être considérées comme présentes à l'esprit, sur le même mode que les notions communes, et donc comme étant

elles aussi censées être concernées par la mémoire intellectuelle – cf. *Principes* I 48 et *Lettre à Elisabeth du 21 mai 1643*, § 3) ; au demeurant, les *choses purement intellectuelles, [dont] à proprement parler on n'a aucun souvenir* (*Lettre à l'Hyperaspistes*, réf. supra) pouvant aussi désigner ce que les *Réponses aux secondes objections* AT 108 nomment *les choses (...) qui sont contenues formellement dans l'idée que nous avons de Dieu, comme la connaissance et la puissance, [alors que] d'autres n'y sont qu'éminemment* – i.e. non effectivement, non formellement – *comme le nombre et la longueur* ; l'objet de la mémoire intellectuelle étant donc bien celui de la mémoire que, comme le relève déjà Baillet, dans le traité de jeunesse *Studium bonae mentis* (*Etude du bon sens*), *il nommait intellectuelle, [mémoire] qui ne dépend que de l'âme, et qu'il ne croyait point capable d'augmentation ou de diminution en elle-même* (*Vie de Monsieur Descartes* II 477), à savoir, comme Descartes l'explique lui-même, dans une note de lecture contemporaine du *Studium*, la mémoire des causes, si ce n'est la connaissance des causes, principe de la mémoire véritable : *il ne s'agit que de réduire les choses à leurs causes* (les notions communes s'identifiant, de fait, au produit d'une telle réduction) *; et puisque les causes finissent par se réduire toutes à une cause unique, il est évident que la mémoire <locale ou corporelle> ne sert à aucune science. En effet, celui qui comprendra les causes reformera facilement dans son cerveau, par l'impression de la cause, des phantasmes complètement évanouis. C'est là le véritable art de la mémoire (...)* (*Cogitationes privatae*, AT 230), art de remplissage plutôt que d'extension ou d'augmentation, comme le rapporte encore Baillet (cf. ibid. II 66) ; **b)** et réduction au *cogito*, selon laquelle, d'autre part, pour douter, il faut penser à ce dont on doute, ce qui, pour une partie, et au moins dans un premier temps, ne peut que consister en des images, à savoir en des représentations de ce qui concerne directement ce qui sera, par la suite (postérieurement au *Cogito*), identifié comme étant la substance étendue (*res extensa*), et ce qu'on ne peut donc faire qu'en usant de l'imagination ou de la mémoire non intellectuelle et donc du corps. En effet, la réalité objective de l'idée d'étendue ou de l'un de ses modes – idée sur laquelle porterait le doute – ne peut que relever d'une réalité formelle qui en est la cause, puisque *l'être objectif d'une idée* (*esse objectivum ideae*) *ne peut être produit par un être qui existe seulement en puissance, lequel à proprement parler n'est rien, mais seulement par un être formel ou actuel* (*Troisième Méditation* AT 37-38). Si je peux feindre que cet être formel n'existe pas, dans la mesure où *la nature [de l'idée] est telle qu'elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle que celle qu'elle reçoit et emprunte de la pensée, ou de l'esprit, dont elle est seulement un mode* (ibid. AT 32), je ne peux, du même coup, paradoxalement, éviter que l'idée ait indifféremment pour réalité formelle et objective l'étendue elle-même, dans la mesure où, en tant que claire et distincte, elle ne manque pas d'être partiellement constituée par l'imagination (cf. *Lettre à Elisabeth du 28 juin 1643*, AT 691), qui est une *véritable partie du corps* (*Règle XII* AT 414). Il est donc impossible que le doute réduise une telle idée à sa propre objectivité, puisqu'il ne peut que porter sur une idée qui implique éminemment la présence corporelle, à savoir la réalité formelle du corps (éminemment, puisque l'être formel qui cause l'idée n'est pas seulement – y compris hypothétiquement, dans le cadre du doute – extrinsèque à celle-ci, mais lui est aussi évidemment intrinsèque, en tant que constitutif de l'imagination, dont il garantit l'extension ou spatialité). Au demeurant, même si la connaissance de la substance étendue est postérieure au *Cogito* (et donc au *dubito*), puisqu'elle n'a lieu que relativement à celle de la substance pensante, dont elle se distingue, il reste qu'elle ne peut qu'avoir une dimension rétrospective, puisque la réalité formelle qui en est la cause ne peut qu'être concomitante à celle qui est la cause de la connaissance de la substance pensante (la *res cogitans*) et qui n'est autre que le *Cogito* lui-même ; **2)** le théorème sur les polyèdres, selon lequel la réduction du polyèdre à rien – à aucun corps déterminé – donne encore à penser à un nombre ne pouvant que s'appliquer à ce qui est de l'ordre de l'étendue. Ainsi, notre objection consistant à soupçonner un manquement à la révélation judéo-chrétienne vaut, d'autant plus, si l'intellect n'est pas – et ce, donc, du point de vue qui serait alors celui implicite de Descartes lui-même (point de vue conforme à la réduction au *cogito* et au théorème sur les polyèdres) – cette réalité que, par ailleurs, comme nous l'avons dit, Descartes lui-même prétend explicitement pouvoir exister sans l'étendue et donc sans

l'imagination (cf. *Règle XII* § 10 AT 415-416 et § 14 AT 419 et supra). En effet, au cas où un tel point de vue implicite n'existerait pas, il conviendrait d'admettre que l'interdépendance du corps et de l'âme est temporaire, contingente, l'âme pouvant encore s'en passer, en se séparant, cette fois, absolument, de la substance étendue, à l'instant même de perdre jusqu'à sa propriété intellective, quoique d'une façon précisément impensable à l'homme, en sa condition actuelle... sans compter que, l'âme étant une émanation de celle divine, on peut toujours supposer que, se séparant radicalement du corps, elle en vienne à voir ce que Dieu voit, et de la façon dont il le voit, à moins que ce ne soit, plus modestement, à *voir en Dieu* **, vision que Descartes aurait éventuellement pu comprendre comme étant l'intellection pure, au sens où il se serait agi d'une intellection qu'il n'aurait pas pu prétendre réalisable, ici-bas, dans les conditions propres à la réduction au *cogito* et au théorème sur les polyèdres – autrement dit, propres à l'ordre du créé, seul en mesure d'être compris par l'entendement humain – qui impliquent la substance humaine, indissociablement substance étendue et substance pensante (le *vrai homme – Discours de la méthode* V AT 59) ; si ce n'est simplement – à supposer, du reste, que cela ne recoupe pas la proposition précédente – dans la condition de déchéance de cette même substance (hypothèse que n'est d'ailleurs pas pour infirmer la *Lettre à Silhon (?) de mars ou avril 1648*, qui, au passage, parle de *notre esprit, lorsqu'il sera détaché du corps ou que ce corps glorifié ne lui fera plus d'empêchement*). Au demeurant, pour en revenir à Platon, il convient de préciser ce que nous avons déjà entrevu, à savoir que, pour lui, tout comme pour Descartes, l'âme n'est pas réellement constituée de parties, mais constitue plutôt une seule et même réalité se manifestant, sous différentes *formes* (ou *fonctions* ou *dispositions* ou *facultés*) (*eidos psukhês* ou *genos psukhês – La République* 440e sq. et *Timée* 69c sq.), au gré de son implication graduée (différenciée) dans la réalité matérielle (son incarnation ou incorporation) (la position d'Aristote étant plus incertaine, nonobstant *Ethique à Eudème* II 1 1219b26-1220a4, qui évite de se prononcer, de manière tranchée, quant à savoir si *l'âme est divisible ou indivisible – ei meristê hê psukhê out'ei amerês* – en un texte qui, du reste, pourrait bien dater du vivant de Platon ; position plus incertaine, en effet, étant donné qu'elle contient la notion d'un intellect d'origine extérieure à l'être corporel, lequel est en soi animé – cf. *De la génération des animaux*, supra – quitte, d'ailleurs, à ce que la partie supérieure de la partie *irrationnelle – alogos –* ou *affective – pathêtikos* – qu'est la partie *désirante – orektikon* – soit dite *participative de la raison – to logou metakhontos* – en tant que pouvant lui obéir – *Ethique à Eudème* 1219b28, *Ethique à Nicomaque* I 13 1102b25-1103a3 et *La politique* I 1254b3-9 ; Aristote qui, au passage, interprète, de façon erronée, la thèse du *Timée* comme étant celle d'une tripartition réelle – cf. *De l'âme* I 1 402b2-403a2, 5 411b5-18 sq., II 2 413b11-33, III 9 432a22-b7 et 10 433b1-5 sq. – non pas, certes, que le dialogue n'offre aucun passage le permettant – voir, par exemple, 42d, dont, au demeurant, la thèse de l'ajout de l'intellect à l'âme « corporelle » semble être l'inversion – mais bien dans la mesure où le discours de Timée n'est très probablement qu'une façon de rendre compte de l'origine de l'univers, une façon de l'exposer, simultanément à exposer son essence et, au passage, celles de l'âme elle-même). Pour finir, on tiendra compte du témoignage d'Olympiodore d'Alexandrie (le Jeune) (VI^e^ s.), selon lequel, dans leurs commentaires sur l'œuvre de Platon, *Xénocrate et Speusippe [ainsi que, plus tard, Jamblique et Plutarque* – probablement celui d'Athènes, dont Philopon nous rapporte – ou plus exactement, là encore, semble nous rapporter, puisque, pareillement, sans nommer sa ville d'origine, habitude prise par tous les auteurs néo-platoniciens, qui ne précisent le lieu d'origine que pour celui de Chéronée – qu'il tenait l'âme pour substantiellement une et douée de diverses facultés – cf. *Commentaire sur le traité de l'âme* 517 34-35 et 571 34-37*] tenaient l'âme pour immortelle, jusque, y compris, la partie irrationnelle* (*psukhês apathanatizousin (...) mekhri tês alogias*) (autrement dit ni plus ni moins que l'âme entière, telle qu'elle était définie par Platon), tandis que *de nombreux péripatéticiens* (*polloi tôn Peripatêtikon*) *[ainsi que Proclus et Porphyre] ne tenaient pour immortelle que la partie intellective (...) détruisant <même> la partie opinative* (*mekhri monou tou nou (...) phtheirousi gar tên doxan*) (conformément à Aristote, pour qui, l'opinion n'est qu'une sorte de première étape de l'intellection – cf. *Seconds Analytiques* I 33

8916-21 et *De l'âme* II 2 413b27-30) (or, que cette partie intellective soit dite exogène à l'âme proprement dite peut accréditer le témoignage rapporté par Origène, selon lequel, Aristote se serait déclaré contre l'immortalité de l'âme, au moment de se séparer de Platon – cf. *Contre Celse* II 12), alors que d'autres, enfin, *tenaient pour immortelle l'âme tout entière, faisant se résorber les parties dans le tout* (*mekhri tês holês psukhês, phtheirousi gar tas merikas eis tên holên*) (*Commentaire sur le Phédon* 174 II), dernière position qui – outre qu'elle fut certainement celle de penseurs juifs et de penseurs chrétiens – pourrait bien avoir été celle de commentateurs platoniciens tributaires de la tripartition aristotélicienne (en ce qu'elle pose notamment une partie nutritive, distincte de la partie désirante, laquelle recoupe celle que Platon nomme appétitive), autrement dit réinterprétant ou réexpliquant la position de Platon, à l'aune de cette dernière.

* L'hypothèse étant tout juste effleurée, en *Phédon* 92a-c, dans le cadre de la discussion portant sur une autre hypothèse, celle de l'âme-harmonie, avec laquelle elle est finalement rejetée ; au demeurant, si, en *Timée* 69c sq., il est bien question de *la forme d'âme qui est mortelle – eidos psukhês to thnêton* – et qui consiste dans les deux premières formes – ou *parties* (*meresin*) (91e) – mentionnées plus haut, il reste, d'une part, qu'il n'est pas précisé si, à la mort, cette forme constitue soit une partie qui se sépare de l'autre, immortelle, soit une partie qui se résorbe en cette dernière, et, d'autre part, que le propos de Timée ne fait jamais que relever d'un *discours vraisemblable* consistant à formuler la double hypothèse de la façon dont le dieu a pu créer le monde et de la nature qu'il a pu, par la même occasion, lui conférer.

** Un peu comme l'entendra Malebranche, pour qui, au demeurant, l'âme humaine accède à l'idée d'étendue, en Dieu ; accession à laquelle, la substance étendue – qu'il entend, d'ailleurs, quant à lui, explicitement, comme étendue substantielle ou matière (cf. *De la recherche de la vérité* III, 2nde partie, ch. VIII RL 462-463) – inhérente à la création du corps, ne serait donc, a priori, pas nécessaire (en tant que principe de l'induction) (cf. ibid. IV, ch. XI RL 96), si ce n'était que *l'étendue intelligible* – notion qu'il finira par préférer à celle d'*idée d'étendue*, la première étant alors comme le substrat général des idées particulières représentant les créatures – n'est vue en Dieu par l'esprit humain *que relative aux créatures ou participable par elles*, à savoir que correspondant aux corps créés, dont elle est, du même coup, la représentation, au travers d'idées particulières qui la déterminent, raison pour laquelle, elle y est vue *divisible ou figurée*, au lieu de *générale et infinie*, qu'elle est (cf. ibid. ch. VI et VII, § 3 et *Eclaircissements* X, *réponses aux seconde et troisième objections*) ; position qui n'est pas sans contrevenir à la doctrine de la création des vérités éternelles telle qu'établie par Descartes (cf. *Lettre à Mersenne du 27 mai 1638* AT 138, citée, infra, en note 511 – et, plus largement, *Lettres à Mersenne du 15 avril, du 6 mai et du 3 juin (?) 1630* AT 145-146, 149-150 et 151-153 et *Lettre à Mesland du 2 mai 1644* AT 118-119) et selon laquelle, notamment, *voir en Dieu* ne peut être que voir Dieu lui-même, tel qu'il se voit, à savoir en tant qu'identité de la volonté, de l'entendement et de l'action (cf. *Lettre à Mersenne du 3 juin 1630*, § 2, citée, supra, dans la présente note).

B) Comme le remarque Aristote, *comment y aura-t-il un mouvement naturel, quand il n'y a aucune différence, conformément au vide et à l'infini ?* (*alla mên phusei ge pôs estai mêdemias ousês diaphoras kata to kenon kai to apeiron*) *car, dans l'infini, il n'y a plus ni haut, ni bas, ni milieu* (*êi men gar apeiron, ouden estai anô oude katô oude meson*) *; dans le vide, le haut ne diffère en rien du bas* (*êi de kenon, oude diapherei to anô tou katô mê on*) *; car du rien, il n'y a aucune différence, de même du non-être* (*hôsper gar tou mêdenos oudemia esti diaphora, outôs kai tou mê ontos*) *; et le vide semble être un non-être et une privation* (*to de kenon mê on ti kai sterêsis dokei einai*) (*Physique* IV 8 215a7-11 ; cf. III 5 205b31-206a8 et *Métaphysique* Z3 1029a16-21 et K10 1067a7-33) (cf. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes* III 127-128, où est mentionnée l'impossibilité de reconnaître des dimensions communes au lieu (*topos*), en tant qu'il serait distinct du corps – et donc, en soi, lieu de rien ou vide – et au corps). En

liant notre raisonnement à celui d'Aristote, il y aurait donc lieu d'assimiler vide, infini et point (a) (Le point étant la discontinuité même (b), l'infini serait l'indéfiniment absent du *continu* – *sunêkhês* – ou *plein* – *plêrês* – autrement dit l'irreprésentable, l'indéfinissable, toute représentation ou définition ne pouvant avoir lieu qu'étendues, autrement dit sous l'espèce même du continu, qui est *parcourable sans fin* – *to diexodon ekhon ateleutêton* – *Physique* III 4 204a5 et *Métaphysique* K10 1066a37 – ; somme toute, le point n'étant pas tant terme ou principe de la ligne, qu'il n'est annihilation de toute représentation de l'infini – inachevée et inachevable, sous l'espèce d'un continu continuel – quoiqu'il soit aussi le principe de toute extension ou réalisation, et ce, précisément, à l'infini). Du reste, aux questions de savoir si un espace absolument inoccupé peut exister et s'il est le vide – autrement dit aux questions de savoir si le vide peut exister ou s'il n'est, d'avance, rien (si ce n'est le néant) – Aristote répond qu'il ne peut pas y avoir d'espace absolument inoccupé, qu'il soit infini – toute dimension (que seul est à même de déterminer le corps – outre en lui-même, c'est-à-dire par sa localisation – par son mouvement local – cf. infra) devant en être absente (ce qui revient à l'annihiler) – ou qu'il soit fini – l'intervalle entre deux corps ne pouvant être inoccupé, dans la mesure où le déplacement des corps censés être préalablement en contact avec cet intervalle y serait rendu impossible (tout déplacement d'un corps étant, d'emblée, entrée en contact avec un autre, en vertu d'une affinité, ce qui explique, d'ailleurs, qu'aucun corps ne sorte du monde) ; la réciproque étant qu'un corps ne peut pas se trouver dans le vide, sans quoi il n'aurait lui-même aucune détermination (différence), notamment quant à son mouvement local (à savoir aucune raison d'aller vers le haut, inexistant, ou vers le bas, inexistant, etc., et aucune possibilité d'être mû, par inappétence du vide) (cf. ibid. IV 8) (ceci étant déjà vrai, chez Platon – cf. *Timée* 59a, 60c, 79b et 80c – mais au sens où le vide est bien le vide relatif – i.e. contigu – au plein, autrement dit le vide phénoménal, et non ce qu'il tient, par ailleurs, au moins à titre d'hypothèse, pour être le vide substantiel, substrat du corps – cf. infra) (ce qui revient à dire que, pour Aristote, le vide n'est pas matière – lui dont on ne peut rien faire, même pas s'y trouver – à savoir s'y trouver indissociablement dimensionné et dimensionnant – mais bien, comme il le dit explicitement lui-même, privation ou non-être – cf. cit. supra – ces derniers ne devant néanmoins pas être confondus avec le néant, c'est-à-dire avec l'absence absolue de quoi que ce soit – ce qui, en l'occurrence, est paradoxal, et dont a manqué de rendre compte Aristote – néant auquel tend à s'assimiler la *matière première* ou matière absolue, au travers de sa propre tension à être, séparément de ce qui est). Quant à Descartes, il répond que l'espace inoccupé peut exister, au moins en imagination, sous l'espèce d'un espace où rien n'est sensible (à la différence de l'espace lui-même, en tant qu'il est manifestement tridimensionné, sauf à ne pouvoir être imaginé), quoique, en fait, précisément, pas sous l'espèce d'un espace réellement vide (en l'occurrence, plutôt que d'être une qualité, le *vide* – qui est privation – ne pouvant, en son irréductibilité et son exclusivité, qu'être paradoxalement un attribut en lequel ne peut que s'annihiler manifestement la substance, elle que seul l'attribut, en son essentialité et positivité, est en mesure d'attester), dans la mesure où, d'une part, l'étendue contient, en soi, *toutes les propriétés* (en premier lieu desquelles, les trois dimensions – cf. *Règle XIV* § 16-18 AT 447-449) *qui sont requises à la nature du corps* (*Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648*, § 6 – cf. *Règle XII* § 21 AT 424) (ce qui est, d'ailleurs, comme nous venons de le mentionner, la condition sine qua non de l'imaginabilité de l'espace inoccupé) – en quoi, elle demeure l'attribut essentiel de la substance, dont elle assure, du même coup, la corporéité (*Règle XIV* § 8 AT 442 et § 12 AT 444-445) – et, d'autre part, du point de vue physico-mathématique, dans la mesure où elle ne peut qu'être, au moins, l'étendue de la *matière subtile* (cf. note 500) ; en conséquence de quoi, l'espace inoccupé – que ce soit relativement ou, simple hypothèse, absolument – ne peut pas être le vide, lequel se ramène au néant (indifféremment celui de la substance et de ce qui la détermine, en la manifestant – cependant que, du même coup, celui de la substance n'est qu'au moins supposable) (cf., infra, note 543). Ainsi, l'espace inoccupé existe, en imagination, mais en tant qu'est paradoxalement nécessairement présupposé (impliqué) la présence, indifféremment en lui (en

tant qu'il contient le point aveugle du spectateur, qui n'est autre que l'imaginateur qui, de fait, s'imagine implicitement présent dans l'espace) et en dehors de lui (en tant qu'il est l'espace « contenu » dans l'imagination, autrement dit présenté à la faculté imaginative), d'un spectateur (imaginateur), en soi corporel (pour lequel, l'espace pur, c'est-à-dire inoccupé, s'il doit exister, ne peut qu'être paradoxalement dimensionné... et, pour cela, occupé, fût-ce implicitement, c'est-à-dire invisiblement) ; considération qui justifie que l'imagination soit dite *véritable partie du corps* (*Règle XII* AT 414), c'est-à-dire soit dite nécessiter les dimensions et donc l'absence de vide (i.e. de néant) (Concernant la position de Pascal, se reporter à la note 543). Quant à Platon, il répond qu'un espace absolument inoccupé (et donc aussi sans limites) s'identifiant à l'étendue substantielle – la *khôra* – peut exister, voire existe, malgré la présence éternelle, en lui – à savoir, paradoxalement, tout aussi bien à l'extérieur de lui (cf. infra) – des éléments (et des objets mathématiques), et que cet espace est le vide (c), qui est la matière (indéterminée ou absolue), lequel vide subsiste malgré les – i.e. en deçà des – formes sensibles et des formes intelligibles (notamment celles primordiales des éléments), lesquelles sont de l'ordre de la représentation et se trouvent, en effet, non pas tant en lui, qu'*hors* (*ektos*) de lui, mais, pour autant, sans qu'il y ait, entre vide et éléments, contiguïté, autrement dit phénoménalité de l'un et de l'autre (Présence extérieure des formes qui existe, à l'instar de celle des images qui se reflètent dans un miroir, dont on dit, d'une part, qu'elles s'y trouvent – réceptacle – d'autre part, qu'elles en sont faites – matière – mais, néanmoins, dans les deux cas, qu'elles le laissent non atteint ou non altéré et invisible – vide ; trois, voire quatre, notions dont on admettra qu'elles se synthétisent en – se réduisent conjointement à – celle de « réfractivité » (terme qu'il convient, ici, de prendre au sens de propriété de l'être à la fois réfractaire et réfringent – si tant est précisément qu'il y ait lieu de distinguer fondamentalement les deux sens – deux mots issus du même mot latin *refringere* – *briser* – avec glissement sémantique vers *ne pas se laisser briser*). En cela, tient, sans doute, le fond de l'affirmation suivante, extraite du *Timée*, dont Platon promettait un éclaircissement ultérieur, mais, finalement, sans jamais l'avoir produit (du moins, dans ses écrits connus) : *Les choses qui entrent en elle* (à savoir en cette chose indifféremment place, réceptacle et matière) *et qui en sortent* (*ta de eisionta kai exionta*) (au gré de la génération et de la corruption, qui peuvent même être celles des éléments et, dans une certaine mesure, des objets mathématiques, au moment où les uns et les autres subissent une opération telle que la transmutation ou la division) *sont des imitations de réalités éternelles* (*tôn ontôn aei mimêmata*), *des empreintes qui proviennent de ces réalités éternelles* (*tupôthenta ap'autôn*) *d'une manière qu'il n'est pas facile de décrire et qui suscite l'étonnement* (*tropon tina dusphraston kai thaumaston*), *sujet sur lequel nous reviendrons plus tard* (*hon eis authis metimen*) (*Timée* 50c) (d).

(a) Et ajoutons *matière*. C'est pourtant cette assimilation que n'est pas disposé à effectuer Aristote, en tenant absolument à distinguer, selon le sens commun, point et vide, au moment de réfuter que la matière puisse être séparée : *La matière* (*hulê*), *étant séparée* (*khôristê ousa*), *ou bien elle n'occupera aucun lieu* (*ê oudema kathezei topon*), *comme un point* (*hoion stigmê tis*) ; *ou bien elle sera un vide et un corps non sensible* (*ê kenon estai kai sôma ouk aisthêton*) (*De la génération et de la corruption* I 5 320b1-2 – cf. *Métaphysique* Z3 1029a14-29 et K10 1066b1-5 et *Physique* III 5 204a8-14) (cf. II 2 A, § 5 et note 468 c, où nous citons plus amplement le texte et le commentons). Il reste qu'on trouvera, quand même, en *Métaphysique* α2 994b23-27 – que nous citons aussi et commentons, en note 468 c – un propos qui pourrait bien témoigner du fait qu'une telle assimilation n'a pas répugné à Aristote, au moins occasionnellement. De même, on trouvera, en *Physique* IV 7 214a4-5, une position plutôt ambiguë, sur le même sujet, lorsque, après avoir mentionné l'opinion courante selon laquelle, un lieu sans corps est vide et qu'il est, à ce titre, ce en quoi il n'y a ni lourd, ni léger, il prolonge son propos, sur le mode de la restriction, en affirmant qu'*il est absurde qu'un point* (qui n'est ni lourd, ni léger – cf. *Traité du ciel* III 1 309a30-b22) *soit vide* (*atopion de ei hê stigmê kenon*), quoique, donc, uniquement en tant qu'un point ne saurait être un lieu ou un espace –

quoique, par ailleurs, étant bizarrement présupposé être dans un lieu et dans l'espace – et non pas en tant qu'il ne pourrait pas être véritablement le vide (du reste, qu'il soit présupposé être dans un lieu et dans l'espace ne manquant pas de contredire d'autres affirmations, cette fois, pertinentes, du même Aristote – cf. *Physique* IV 1 209a7-12 et VI 1 231a26-28 – nonobstant de nouvelles contradictions, entre la définition du *contact* – *haphê* – comme *assemblage des extrémités* – *ta akra hama*, en *Physique* V 3 226b23 – ou *ta eskhata hama*, en *De la génération et de la corruption* I 6 323a4 – et la possibilité que des points, qui n'ont pas d'extrémités, puisque pas de parties, soient en contact... ce qu'ils devraient encore pouvoir être du *tout au tout* – *holon holou* – et non de *la partie à la partie* – *meros merou* – ... comme si ce qui n'a pas de parties pouvait former un tout !... en *Physique* VI 1 231a21-b6 et *Métaphysique* K12 1069a12-14 – cf. l'analyse pertinente de Platon, en *Parménide* 148d-149d).

(b) C'est-à-dire la discontinuité non plus seulement extrinsèque au segment, dont elle est alors la limite enveloppante, en soi externe et identifiable à ce qu'Aristote définit comme étant le *lieu* (*topos*) (cf. ibid. 4 212a20), mais lui étant potentiellement intrinsèque, par réduction potentielle de la ligne (qui passe par une suite infinie de divisions potentielles), qui ne peut qu'avoir lieu, à l'infini ; laquelle discontinuité n'est cependant pas discontinuité réelle (actuelle), au sens où, par-delà la ligne, elle se trouverait l'être de l'espace total et totalement pur (i.e. inoccupé), dans la mesure où cet espace, inoccupé, censé être confinable, au gré d'une telle discontinuité (division), ne peut alors, en fait, qu'être prolongement immédiat d'un autre espace (autrement dit qu'être indistinct de lui, autrement dit encore qu'être infini) – cette discontinuité de l'espace pur étant, en effet, bel et bien problématique, si on admet que l'étendue pure et donc sans limite ne peut être séparée d'elle-même, pas plus, d'ailleurs, qu'augmentée, en elle-même, par étirement (cf. Descartes, *Le Monde* VI AT 33). Auquel cas, dans l'absolu, la discontinuité est bien toujours le point, en tant qu'il ne peut être autrement qu'inétendu (autrement dit non continu) (et donc fictif), de la même manière que le lieu – à supposer qu'il soit pris en lui-même, c'est-à-dire sans le corps – n'est en rien discontinuité (à savoir, ici, discontinuité relative *, en tant que limite devant envelopper le corps et le séparer d'un autre), à l'instant où il n'est plus lieu (de rien) et donc à l'instant où il est discontinuité absolue.

* Discontinuité relative, qui, au demeurant, à la différence de la discontinuité absolue – qu'est le point « en lui-même » – qui n'est ni intrinsèque, ni extrinsèque, peut être, quant à elle, considérée comme étant à la fois intrinsèque et extrinsèque, selon que l'on considère le lieu comme étant celui du tout ou de la partie... partie que, en effet, est toujours le tout, si on admet que celui-ci est toujours susceptible d'appartenir à un tout plus grand – ce qui est facile à admettre, dès lors qu'on est justement censé se trouver, soit face à l'espace inoccupé (nonobstant l'aporie que nous mentionnons, infra) (espace inoccupé dont l'étendue indéfinissable s'assimile à l'infini lui-même, en lequel, chaque limite potentielle ne fait rien d'autre qu'assurer la continuité de l'espace, en général, autrement dit la présence d'un espace, extérieur et contigu à celui potentiellement défini), soit face à l'espace occupé (par le corps du monde), espace qui, à l'instar du monde lui-même, s'offre partiellement à nous, et donc, dans les deux cas, dans l'espace sans limite autre que potentielle (dans le second cas, soit que, en amont, la partie puisse être divisée, à l'infini, soit que, en aval, le monde n'occupe pas tout l'espace ou que sa limite reste, pour nous, inconnue, autrement dit lui-même indéfini).

(c) Notons que le fait que les corps – seuls à être divisibles – demeurent extérieurs à la *khôra*, infirme, à l'avance, l'argument d'Aristote, selon lequel l'infini, s'il était substance – et donc *la même chose que son essence* (*to apeirôi einai (...) to auto*) – serait absurdement divisible en parties elles-mêmes infinies (cf. *Physique* III 5 204a21-34 et *Métaphysique* K10 1066b11-18) – divisibilité de l'infini substantiel que, pour autant, le même Aristote n'attribue explicitement qu'aux

pythagoriciens, comme s'il avait éprouvé du scrupule à déformer explicitement la doctrine authentique de Platon (cf. ibid. 204a33-34). Par ailleurs, pour ce qui est de la question de l'existence ou non du vide, si l'on tient compte de l'affirmation du même Aristote selon laquelle *Platon nie l'existence du vide* (*kenon gar ouk einai phêsin*) (*De la génération et de la corruption* I 8 325b33) (qui semble, d'ailleurs, contredire une autre de ses affirmations, en *Physique* IV 7 214a13-15), on pourra résoudre le paradoxe – outre comme nous le faisons, en note 255 D – en considérant la gradation ontologique allant de l'*eidos* (le réellement réel) à la *khôra* (ou vide ou matière ou non-être absolus), en passant par les êtres intelligibles et les êtres sensibles, les pures et simples apparences, qui ont l'*eidos* et la *khôra* pour principes. Néanmoins, peut-être pourra-t-on aller plus loin et entrevoir la possibilité que Platon ait assimilé – au moins à titre de proposition à discuter – vide (néant), infini et point, lequel point, comme on sait, n'est absolument nulle part, à savoir pas même en lui-même (n'étant ni sensible, ni intelligible, ni même ne pouvant être eidétique, puisque étant absolument corrélatif de l'espace – cf. *Parménide* 138a-b), mais point qui serait donc l'espace et la matière, dont l'absoluité se réduirait au fait qu'ils soient implicites ou potentiels. La génération, dès lors qu'elle a lieu, serait donc indifféremment génération de l'espace et génération du corps (ou de l'objet mathématique ou de tout autre corps intelligible) qui s'y tient, et cela *en* le point, ou plutôt à partir de lui, c'est-à-dire avant même qu'il soit immédiatement posé (figuré, réalisé) comme commencement de la ligne (i.e. comme *ligne insécable* *). En effet, nonobstant son assimilation à l'espace absolu, tel que défini par Kant (cf. note 505 B), la *khôra* a toute chance de se réduire au point (inétendu), autrement dit à rien, dès lors qu'aucune figure ou aucun corps n' « y » sont présents, autrement dit dès lors que le point n'est effectivement pas principe de la génération, sous l'espèce du commencement de la ligne, c'est-à-dire sous l'espèce de sa propre extension ou spatialisation. Cette considération ayant pu être l'une des raisons pour lesquelles Platon posait l'existence d'une *khôra* qu'il tenait pour occupée, depuis toujours – jusqu'à l'intervention du démiurge – par les éléments quasi indéterminés (nonobstant qu'il conviendrait, d'ailleurs, plutôt de parler d'une *khôra* dont l'existence est induite de ce qui est dit l'occuper, depuis toujours – étant la place de ceci ou cela, sauf à n'être absolument rien). Plutôt que de dire, comme Aristote, que les figures mathématiques existent en puissance dans l'espace – à savoir dans l'espace occupé (autrement dit dans le corps) – il conviendrait alors de dire que le point est en puissance la figure (ou le corps) et l'espace, ou encore qu'il est la figure (ou le corps) et l'espace en puissance, autrement dit qu'il est principe infini (omnidirectionnel et extensif) de l'extension ou réalisation – principe assimilable à l'infini proprement dit.

* A savoir ligne simplement postulée telle, puisque ne pouvant être réellement insécable, dans la mesure où elle est ligne déjà réalisée (i.e. déjà étendue, quoique très petite) et non sur le point de l'être. De son côté, ce que l'on peut, de prime abord, assimiler au point véritable, le principe de la ligne, pouvant être dit, quant à lui, *ligne réellement insécable*, à savoir ligne pas encore réelle mais (dont le début est) en cours de réalisation (voire ligne dont la réalité est d'être réalisation – la sienne et, moyennant cela, celle des autres figures et donc du reste). De la sorte, l'infini se trouve être actuel. Etant donné que, comme nous venons de le dire, la ligne dite insécable – en tant qu'elle est ligne réelle, c'est-à-dire réalisée – est, en réalité, ligne sécable à l'infini (ce qui constitue l'infini potentiel – i.e. l'infini qui ne peut pas être actualisé, sauf à se retrouver être absurdement division instantanée et complète d'une grandeur en grandeurs inexistantes, inexistantes, sans quoi elles pourraient être, de nouveau, divisées – cf. Aristote, *De la génération et de la corruption* I 2 316b19-34), l'infini actuel est la réalisation du début de la ligne (de la ligne en son début), principe de la ligne absolument inatteignable à rebours, c'est-à-dire par réduction ou division de la ligne réelle (réalisée), autrement dit principe absolument inconnaissable (non mathématisable). Néanmoins, cela revient à admettre que l'infini actuel n'est pas assimilable au point réel (i.e. à rien, au pur inétendu) (alors que l'infini potentiel, dont la réduction au point réel pourrait, de prime abord, paraître signifier son inexistence, aurait, au contraire, de ce fait même, son existence

justifiée, comme étant celle de l'espace et de la matière potentiels – espace et matière, en eux-mêmes infinis, aussi bien en puissance, puisque n'étant alors eux-mêmes qu'en puissance, qu'en acte, puisque ne pouvant être, en leur actualité, que le substrat absolument indéterminé, cette actualité n'étant évidemment pas différenciable de la potentialité), mais qu'il est *passage* inconcevable (irreprésentable) de rien à quelque chose, lequel passage est paradoxalement ce qui est comme inclus à la fois dans le rien et dans le quelque chose autant que les incluant (il s'agit donc d'un double paradoxe). En partant de l'analyse d'Aristote selon laquelle, dans le changement entre les contradictoires (*antiphaseôs*), l'intermédiaire se trouve dans ces derniers (ce qui devient blanc est à la fois ce qui n'est pas blanc et ce qui est blanc) (cf. *Physique* V 3 227a7-9 et VI 9 240a19-29), on remarquera que, au stade du non-être absolu (que ne prend pas en compte Aristote), fait défaut un sujet auquel seraient, d'abord simultanément, puis successivement, attribuables les contradictoires *non-être absolu* et *être* (autrement dit, rien ne peut devenir absolument ; rien ne peut n'être absolument pas et être ; rien ne peut n'être absolument pas puis être, au sens où l'affirmation que quelque chose est venue à l'existence ne fait jamais qu'impliquer rétroactivement qu'elle n'ait d'abord pas été, sans pouvoir établir absolument, c'est-à-dire primordialement, autrement dit indépendamment de quoi que ce soit, qu'elle n'existait pas). Le double paradoxe de la bi-appartenance et de la bi-constitutivité, propre au passage de rien à quelque chose, résulte de la présence de deux éléments que la pensée ne peut ni joindre, ni même saisir autrement que négativement : le néant (non-être absolu) et le début de la ligne (minimum de grandeur ou d'être), double impossibilité qu'elle élude, en pensant le principe de la ligne (au sens où celui-ci est la réalisation du début de la ligne, autrement dit la ligne pas encore réalisée, pas encore grandeur – ni absence de ligne, ni présence de ligne – principe s'identifiant, du même coup, à *l'acte d'être – to einai* – et au *pur agir – to energein katharon* – dont pourrait bien avoir parlé Platon – cf. II 2 A). Aussi, plutôt que de dire que l'infini dépasse ou déborde la pensée que l'on en peut avoir (cf. *Troisième Méditation* AT 37), il conviendrait de dire qu'il est, au contraire, ce qui la concentre, la réduit, jusqu'à théoriquement l'annihiler... ce qui, néanmoins, à vrai dire, peut être encore une façon d'admettre qu'il la déborde, dans la mesure où penser ce qui n'est pas assujetti à l'espace (et au temps) demeure manifestement de trop pour elle, quelque chose qui n'est ni à sa mesure, ni à sa portée – et ce, absolument.

(d) Au passage, notons qu'il s'agit d'une observation qui – quoique sous réserve de l'usage de l'épithète *aei* (*éternelles*) * – n'est pas sans pouvoir s'appliquer au rêve. Sur cette question de l'assimilation probable – quoique, par ailleurs, inéluctablement hypothétique... du moins, jusqu'à l'éventuel réveil – de la réalité à un rêve, chez Platon, voir notamment l'*Annexe*. L'oniricité supposée du réel rend parfaitement compte de – autrement dit, cadre parfaitement avec – l'indétermination de la participation du monde engendré au monde inengendré, qu'Aristote se plait pourtant à relever et à dénoncer, à plusieurs reprises, chez Platon (cf. *Métaphysique* A6 987b13-14, A9 991a20-26 et 992a28, H6 1045b8-9 et *Ethique à Eudème* I 8 1217b20-24), en ne remarquant pas (ou feignant de ne pas remarquer) que Platon lui-même la relève explicitement, dans ce passage du *Timée*, lorsqu'il parle de l'inscription *étonnante* (*thaumaston*) des formes sensibles dans la *khôra*. Quelle explication donner, en effet, à ce qui s'offre comme étant l'apparition d'un – voire la réapparition du – réel, dans le rêve ? Comment se fait-il, en effet, que l'on réalise et que quelque chose se réalise (est réalisé), alors même que nos sens, notre imagination et notre jugement (pour tout dire, toutes nos facultés) sont censés être obturés, neutralisés, absents ? A la phrase qui se veut ironique d'Aristote : *Où donc travaille-t-on, en fixant les yeux sur les Formes ?* (*ti gar esti to ergazomenon pros tas ideas apoblepon*) (ibid. 991a23) peut être alors substituée, sans peine, la suivante : *Où donc rêve-t-on, en fixant les yeux sur le réel ?* le rêve, en effet, ne manquant pas d'être à l'image – fût-elle lointainement ou partiellement ressemblante – du réel, ce que, au réveil, aucun dormeur ne pourra démentir. A vrai dire, c'est bien l'objection que la phrase suivante tente de pallier : *Il peut se faire, en effet, qu'il existe et devienne quelque être*

En conséquence, s'affirmer être irréductiblement chose pensante [508], c'est-à-dire pensant qu'elle pense (à l'instant où il ne peut s'agir de poser une substance pensante qui ne pense à rien, autrement dit qui ne pense pas [509] – de même qu'une substance étendue ne peut être posée comme ne s'étendant en rien, sous-entendu en elle-même, autrement dit comme ne s'étendant pas) – pourrait bien s'avérer n'être qu'une façon ingénieuse (on n'osera pas dire pertinente) de se démarquer le plus faiblement possible – autrement dit quasiment pas – de la réduction à rien (annihilation), de la même façon que, de son côté, la ligne très petite tenue pour insécable serait bien une façon de se démarquer le plus faiblement possible du point, autrement dit de l'inétendu. Or, tout ceci arrive, en vertu du principe, relevé par Descartes lui-même, selon lequel, *s'il n'y avait aucun corps, je ne comprendrais* [sous-entendu : en pensée aussi bien qu'en étendue] *aussi aucun espace à qui Dieu ou l'ange [ou l'âme] correspondissent par l'étendue* [510] ; principe qui affirme, d'une part, que l'étendue de la puissance spirituelle (i.e. la puissance d'un être incorporel ou substance pensante) implique la présence concomitante, si ce n'est indistincte, de l'étendue proprement dite, inhérente au corps, et, d'autre part, que, pour un être incorporel (i.e. la substance pensante), s'il n'y a pas de corps qui s'offre à lui (au moyen de la représentation), aucune notion d'étendue et, à plus forte raison, de dimension ou grandeur, et, en conséquence, aucune notion d'extension inhérente à l'actualisation de la puissance (qu'elle soit spirituelle ou corporelle), ne peut être contenue en lui.

Cette expérience virtuelle de la présence de soi, comme pure conscience, dans la pure étendue, sur laquelle nous venons de construire notre raisonnement, n'est-elle pas celle-

---

semblable (*homoion*) *à un autre être, sans pour autant se trouver modelé* (*eikazomenon*) *sur cet autre* – mais à l'instant même où elle échoue à – ou, plutôt, évite de – le faire, en se contentant de mentionner deux êtres appartenant à une même réalité (ou, plus exactement, à un même niveau de réalité), alors que la question était bien celle du rapport entre une réalité transcendante (principielle) et une réalité inférieure (participative). Il y a donc, dans cette mention du rêve, que nous croyons détecter comme centrale chez Platon, au moins une métaphore pertinente, et dont il fait peu de doute qu'elle affleure, dans le passage du *Timée* déjà cité. Il n'est d'ailleurs pas exclu que l'annonce d'un examen différé et finalement sans lendemain de la question ait été voulue par Platon. En effet, dans l'esprit même de ce dernier, cet examen était-il possible, dans la condition qui est la nôtre, autrement dit eu égard à cela même que nous venons de dire ?

* Restriction, à vrai dire, même pas certaine, dans la mesure où ce qui a lieu, dans un rêve, l'a immanquablement par analogie avec ce qui a lieu, à l'état de veille (cf. infra), auquel cas, ce qui est rêvé se trouve bien être la copie indirecte, autrement dit au second degré, de ce dont le réel est censé être déjà la copie.

[508] cf. *Discours de la méthode* IV AT 32-33 et *Méditation seconde* AT 21.

[509] cf. *Lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642*, § 3, *Réponses aux cinquièmes objections – Contre la Seconde Méditation* AT 507 et *Entretien avec Burman*, texte 5, p. 30.

[510] *Lettre à Morus du 15 avril 1649 – [Réponse] aux premières instances*, § 3 – cf. *Lettre à Elisabeth du 28 juin 1643*, § 5.

là même que Descartes mentionne explicitement, lorsqu'il affirme : *pour la question [de] savoir s'il y aurait un espace réel, ainsi que maintenant, en cas que Dieu n'eût rien créé, encore qu'elle semble surpasser les bornes de l'esprit humain, et qu'il ne soit point raisonnable d'en disputer, non plus que de l'infini, toutefois je crois qu'elle ne surpasse les bornes que de notre imagination, ainsi que font les questions de l'existence de Dieu et de l'âme humaine, et que notre entendement en peut atteindre la vérité, laquelle est, au moins selon mon opinion, que non seulement il n'y aurait point d'espace, mais même que ces vérités qu'on nomme éternelles, comme que* totum est majus sua parte (le tout est plus grand que l'une de ses parties), *etc. ne seraient point vérités, si Dieu ne l'avait ainsi établi* [511] ; où l'on remarque que les bornes de l'imagination sont paradoxalement surpassées, à l'instant même où elles sont niées, autrement dit supprimées : en effet, que peut bien faire et être l'imagination, dès lors que toutes dimensions, inhérentes à l'espace occupé – espace que dimensionne ce qui l'occupe – lui sont retirées ? Et cette même expérience n'est-elle pas encore celle qu'il nous invite implicitement à effectuer ou qu'il nous tient implicitement pour avoir effectuée, lorsqu'il affirme, dans la *Seconde Méditation*, à l'occasion de sa fameuse démonstration du moi comme substance pensante : *Je ne suis précisément parlant qu'une chose qui pense (...) Or il est très certain que cette notion et connaissance de moi-même, ainsi précisément prise, ne dépend point des choses dont l'existence ne m'est pas encore connue* (les choses innées ou éternelles et les choses corporelles) *; ni, par conséquent, et à plus forte raison, d'aucune de celles qui sont feintes et inventées par l'imagination. Et même ces termes de feindre et imaginer m'avertissent de mon erreur ; car je feindrais, en effet, si j'imaginais être quelque chose, puisque imaginer n'est autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle* ; comme si, précisément, la mise en évidence de la substance pensante avait pu tout entière procéder – ou plutôt dévier, biaiser – de la découverte du théorème touchant les polyèdres... dévier... à l'instant même où, d'une part, l'existence des polyèdres et du théorème m'est bien déjà connue, et où, d'autre part, cette mise en évidence aurait fait l'impasse sur le restant *2* (de même qu'elle aurait fait l'impasse sur le restant *1*, s'il s'était agi de la réduction du polygone), lequel n'est pas rien de ce qui concerne le quantifiable et le figurable (i.e. le corporel) et, notamment pour cette raison, s'identifie difficilement à l'unité censée être celle de la substance pensante, et semble donc plutôt indiquer que du corporel ou, plus exactement, du pré-corporel ou corporel imminent, demeure, irréductible, sous l'espèce de ce que Platon nommait le *principe de la ligne*, qui n'est pas l'Un (ou le Point) (lequel n'est absolument rien, i.e. aucun étant) mais déjà quelque chose *de plus* que l'Un, à savoir le commencement de toutes choses, en son irréductibilité (le fait que toutes choses se tiennent indéfectiblement, en leur commencement ou, plus exactement, le fait qu'elles soient indéfectiblement tenues par lui) [512]. Ainsi, comme nous

[511] *Lettre à Mersenne du 27 mai 1638*, § 2, AT 138 – cf. *Entretien avec Burman*, texte 49. Pour la citation suivante : *Méditations* II AT 21-22.

[512] cf. II 2 A – La dérogation au théorème pouvant s'analyser, d'une façon générale (c'est-à-dire non proprement mathématique), de la manière suivante : une fois déduit, le *sum res cogitans* n'est pas dégagé (défait) du cheminement de sa déduction (déduction dont la prémisse implicite avait été que *tout ce qui pense existe* – cf. *Discours de la méthode* IV, AT 33, et *Entretien avec Burman*, texte 3). Il ne peut pas l'être, sans que, au travers de lui, il y ait usurpation de la dimension originelle. *Une chose qui pense* n'a rien d'absolument originel, rien d'absolument principiel, dans la mesure où il s'agit du produit d'une réduction qui, par définition, ne peut aller plus loin, et non d'une donnée première, fondatrice, qui impliquerait que je puisse penser (voire que *ça puisse penser* ou

le supposions dans la note 498, Descartes pourrait avoir occulté quelque chose de sa démarche intellectuelle, et, du reste, pas peu de chose, puisque ce qui constituerait le principe même de l'ensemble de ce qui est censé valoir pour sa doctrine, ensemble paradoxalement mis à mal par la connaissance de ce même principe, dont il n'aurait été que le dévoiement, si ce n'est le déni – ce dévoiement se manifestant principalement dans l'établissement de deux choses, étroitement liées : d'une part, l'intellect comme *maître et possesseur de la nature* [513], et, d'autre part, le dédoublement d'une seule et même substance, en une substance pensante, d'un côté, et une substance étendue, de l'autre – étant bien entendu, dans le premier cas, que l'entendement ne peut être tenu pour *maître et possesseur de la nature*, que dans la mesure où il est tenu pour faire, par et pour lui-même, la nature elle-même, en un domaine établi, par lui-même, pour lui-même et vis-à-vis de lui-même (y compris, et même d'abord, en imagination), comme substance autre que lui-même (à savoir étendue), le tout, jusqu'au seuil – limite externe – du Dieu créateur, tout en omettant alors de reconnaître que cette même nature n'est plus en son lieu et en son état propres, en son domaine et son établissement proprement originaires [514]. Ce que l'on pourra dire plus simplement, en affirmant que ce principe aurait été le dévoiement ou le déni de ce que le théorème mettait au jour (mettait en évidence).

---

qu'*il puisse exister de la pensée*), en tout premier lieu de ce qui est, autrement dit dans la mesure où ne peut que demeurer impliquée mon antériorité – au moins logique – de sujet par qui et pour qui advient, à la fois, le *penser* et le *pensé* (sujet ne pouvant alors que penser et, pour cela, ne pouvant que penser quelque chose, qui, irréductiblement, ne peut qu'être le fait qu'il est quelque chose qui ne fait que penser), ou, si l'on veut, l'antériorité de la substance sur son attribut. D'un autre côté, le moi, sujet de la pensée tenue pour originelle (i.e. la pensée qui ne fait que penser qu'elle pense, en se découvrant attribut de la substance, c'est-à-dire du moi lui-même), ne va pas de soi : c'est parce que, auparavant, je me suis déjà distingué, moi, de ce que je pense, en tant que cela est censé m'être autre (le *censé* impliquant la possibilité du doute), que, du même coup, je me suis déjà identifié, déjà saisi comme moi, autrement dit comme ce qui n'est pas ce qui, de fait, advient couramment et premièrement – pour ne pas dire prioritairement – à la pensée. Il reste que *[cette proposition « je pense, donc je suis »] vous est une preuve de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive* (*Lettre à Silhon (?) de mars ou avril 1648* AT 138). Ce qui suppose – si je dois avoir conscience d'une telle preuve, autrement dit si elle doit bien être une preuve pour moi – que l'existence de Dieu m'est connue de façon certaine. Or elle ne peut l'être que si, notamment, je me connais comme étant imparfait (cf. *Méditations* III). Mais comment puis-je le faire, au stade du *cogito*, qui est censé être stade où je ne doute plus (le doute étant signe d'imperfection – cf. *Discours de la méthode* IV AT 33), mais où je pense simplement que je pense, sinon tout au plus en me souvenant que j'ai douté ? Or comment puis-je m'en souvenir, de façon justifiée (légitime, plausible), s'il est vrai que je ne dois précisément plus prendre en compte ce qui relève du corps (ou qui est censé en relever, cf. *Méditations* III AT 27), corps dont, du reste, fait partie la mémoire, laquelle, qui plus est, à supposer qu'il s'agisse de celle intellectuelle (censée être indépendante du corps), ne peut assurément pas être celle d'une imperfection, ni même celle d'une possibilité d'imperfection ?

[513] cf. *Discours de la méthode* VI AT 62.

[514] cf. *Principes* I 23 et *Lettre à Reneri pour Pollot d'avril ou mai 1638*, § 2 – Au demeurant, que peut-il bien en être de *l'étendue qui semble pouvoir être contenue en moi [substance pensante] éminemment, parce que c'est seulement un certain mode de la substance, et comme le vêtement sous lequel la substance corporelle nous paraît, et que je suis moi-même une substance* (*Troisième méditation* AT 35) ? Puis-je même en avoir l'idée, dont on a démontré qu'elle ne peut être autre que son image (cf. note 393

Le théorème de Descartes-Euler serait le théorème qui prouve l'inséparabilité réelle de la substance pensante et de la substance étendue (et ce, d'ailleurs, non sans lien avec le fait que, prise en elle-même, c'est-à-dire indépendamment de ses attributs, la substance demeure absolument indéterminée – sans, pour autant, être identifiable au néant, *à cause que l'une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités* – en tant qu'elle est alors purement et simplement *ce qui n'a besoin que de soi-même pour exister* [515], quoique, précisément, cette substance, prise en elle-même, s'avère insaisissable, pour ne pas dire inexistante, cédant nécessairement la place à la substance qui est déterminée, indifféremment sous l'espèce de *la pensée de ce qui est deux* – la constante du théorème – et sous l'espèce de *ce qui est deux, en tant que pensé* – la constante, en tant que telle, ne pouvant qu'être pensée) : on n'a pas tout retranché du corporel, dès lors qu'on a retranché toute figure et, avec elle, toute substance étendue déterminée (qui, sans figure, s'assimile à l'espace inoccupé, si ce n'est à l'étendue pure ou substantielle [516]), autrement dit dès lors qu'on en a *apparemment* tout

---

A), alors que, précisément, pour ce faire, je dois disposer du corps, dont l'imagination est *une véritable partie* (réf. infra) ?

[515] *Principes* I 51-52 – cf. II 8-9 et *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu – Définitions* V ; cette autosuffisance est l'apanage de Dieu, *mais parce qu'entre les choses créées quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances* (51) ; autosuffisance de Dieu qui ne signifie pas que Dieu soit cause de lui-même, car comment un être éternel et parfait pourrait-il être constitué d'un principe infirmant cette éternité et cette perfection, un principe établissant, en lui, la dualité néant-être, avec à la clé un néant producteur de l'être, autrement dit un Dieu qui, dans l'absolu, n'est que pur néant ? En effet, il est impossible d'entendre la notion de *causa sui* comme impossibilisant le néant, autrement dit d'entendre le néant comme privation de lui-même et, du même coup, comme ce dont on n'a pas à se démarquer pour (commencer à) être. Descartes ne pense pas autre chose : *(...) ce qui est par soi est comme par une cause formelle, c'est-à-dire, parce qu'il a une telle nature qu'il n'a pas besoin de cause efficiente (...) C'est pourquoi, lorsque l'on demande si quelque chose se peut donner l'être à soi-même, il ne faut pas entendre autre chose que si on demandait, savoir, si la nature ou l'essence de quelque chose peut être telle qu'elle n'ait pas besoin de cause efficiente pour être ou exister* (*Réponses aux quatrièmes objections – De Dieu*, AT 184 et 186). L'usage de la notion de *cause efficiente*, à propos de Dieu – au sens où celui-ci serait dit *cause de lui-même* – ne fait qu'exprimer le fait que l'essence de Dieu implique qu'il existe effectivement, mais sans que cela puisse signifier que, en lui-même, se côtoyent ou se succèdent cause et effet. Dieu ne s'effectue lui-même, que du point de vue d'un esprit fini (i.e. imparfait), pour lequel reste incessamment à franchir la distance qui induit la distinction entre essence (ce que l'on cherche à atteindre et auquel se substitue, pour le moment, ce par quoi l'on cherche à l'atteindre) et existence (le fait que l'on aurait atteint ce que l'on cherche à atteindre, et qui, pour le moment, ne fait que se ramener au fait que l'on cherche à l'atteindre) : *(...) entre la cause efficiente proprement dite, et nulle cause, il y a quelque chose qui tient comme le milieu, à savoir l'essence positive d'une chose, à laquelle l'idée ou le concept de la cause efficiente se peut étendre en la même façon que nous avons coutume d'étendre en géométrie le concept d'une ligne circulaire, la plus grande qu'on puisse imaginer, au concept d'une ligne droite, ou le concept d'un polygone rectiligne, qui a un nombre infini de côtés, au concept de cercle* (ibid. AT 185).

[516] *Le corps commun* dont parle Aristote, mais pour en nier l'existence : *le corps commun n'est rien* (*sôma koinon ouden [estin]*), *la substance corporelle* (*hê sômatikê ousia*) étant, selon lui, nécessairement

retranché, à l'instant où, du même coup, on prétendrait avoir établi la seule réalité qui demeure, à savoir le fait de nier (i.e. de retrancher), et, mieux encore, de pouvoir nier, faculté propre à la substance pensante, dont elle attesterait alors l'existence (pure faculté dont, précisément, Descartes nie l'existence, indifféremment de nier l'absence de l'activité de penser, en la substance pensante [517] – sans doute, une des raisons pour lesquelles il distingue, au moins logiquement, la pensée et la substance [518]), et ce, donc, à l'instant où, se révélant précisément indéterminée (puisque pas même déterminée par le jugement de négation qu'elle effectuerait), cette substance ne peut que s'assimiler à la pensée pure, pour ne pas dire s'assimiler à rien (s'annihiler) (la pensée pure étant censée n'être pas réfléchie, sauf à être absurdement pensée de quelque chose, à savoir pensée qu'elle pense, elle ne peut donc pas plus être pensée qui pense qu'elle ne pense à rien, mais ne peut qu'être pensée de rien, ce qui n'est qu'une façon de dire qu'elle ne peut que se réduire à l'absence de pensée). Dès lors que, par réduction, tous les attributs de la

---

déterminée, autrement dit *la matière première* – la matière qui devrait être indifféremment *le premier sujet pour chaque chose* (*to prôton hupokeimenon hekastôi*) (*Physique* I 9 192a31) – n'étant pas réellement séparable de ses attributs – à savoir *pas séparable selon le lieu* (*topôi ou khôristê*) – sans quoi ces derniers n'auraient pas où se trouver, n'auraient pas *lieu* d'exister (cf. *Métaphysique* A9 992a6-7 et *De la génération et de la corruption* I 5 320b21-25). Position contraire à celle de Plutarque, pour qui, *le corps, qui est infini et indéterminé, à raison de sa matière, devient sensible, lorsqu'il est borné par la participation de l'être intelligible* (*eti to men asômaton peratos oikeion, to de sôma têi hulêi men apeiron kai aoriston, aisthêton de gignomenon hotan horistêi metokhêi tou noêtou*) (*Questions platoniques* 1001d-e). Il reste que la pensée de Descartes sur la question n'est pas sans ambiguïté, comme on s'en convaincra, en lisant les citations suivantes : *nous qui croyons que [la matière] est une substance véritable et complète* (*Lettre à Regius de juin 1642 ?* AT 565) ; *l'idée d'une substance étendue et figurée est complète, à cause que je la puis concevoir toute seule, et nier d'elle toutes les autres choses dont j'ai des idées* (*Lettre à Gibieuf du 19 janvier 1642* AT 475) ; *cette matière première des philosophes [et qui n'est pas la nôtre] qu'on a si bien dépouillée de toutes ses formes et qualités qu'il n'y est rien demeuré de reste, qui puisse être clairement entendu* (*Le Monde* VI AT 33) ; *cette matière [nouvelle, qui est la nôtre] peut être divisée en toutes les parties et selon toutes les figures que nous pouvons imaginer* (ibid. AT 34). La matière de Descartes, si elle doit être substance, n'est donc pas en soi divisée en parties et figures, mais peut simplement l'être, le devenir (de façon accidentelle). Elle ne l'est pas, sauf à l'être absurdement en un nombre déterminé (complet) de parties et figures (cf. *Principes* III 46 AT 124 : *une même matière, qui est divisible en toutes sortes de parties, et déjà divisée en plusieurs*) – ce qu'elle ne peut qu'être absurdement, en effet, car alors elle devient autre chose qu'elle-même, au moment où ce nombre change (en quoi, elle n'est pas substance). La substance étendue n'est pas en soi figurée et n'est donc pas dimensionnée (n'a ni haut, ni bas, ni gauche, ni droite, etc.) et, du même coup, n'est paradoxalement pas étendue – du moins, manifestement, à savoir, paradoxalement, en son absence même de manifestation, potentielle ou actuelle ; en quoi, elle nous est parfaitement inconnaissable et inconcevable (telle l'étendue pure ou substantielle ou espace absolu, auxquels elle s'assimile), la concevoir (représenter) revenant à user de l'imagination, pour laquelle est indispensable la présence du corps (dont l'imagination est *une véritable partie* – réf. en note 504), autrement dit, à la fois, la présence de l'étendue et celle des dimensions (sans les secondes, la première se ramenant à l'étendue pure), l'imagination n'ayant alors plus qu'à constater cette présence, en elle-même et pour elle-même (cf. note 507 B).

[517] cf. *Lettre à Gibieuf*, supra.

[518] cf. *Troisièmes objections – Réponse à l'objection seconde* AT 135-136.

substance étendue sont supprimés, il ne reste, à vrai dire, plus rien à nier, bien plus, plus rien à (quoi) penser – et ce, non pas seulement objectivement, c'est-à-dire simplement en pensée, au gré de l'exercice de la négation, mais bien aussi formellement, dans la mesure où la réduction du polyèdre ne peut que concerner à la fois objectivement et essentiellement tout corps déterminé existant (c'est-à-dire recouper la réduction de ce dernier) – et, par conséquent, il ne reste même pas la négation comme attribut de la substance pensante (laquelle est, comme nous venons de le dire, identifiable à la pensée pure, au sens de *pensée de rien*, dont, dans sa *Lettre à Gibieuf* déjà mentionnée, Descartes sous-entend clairement qu'elle ne peut exister ; en conséquence de quoi, si, comme il est dit dans le passage des *Réponses aux cinquièmes objections* – dont nous avons déjà donné la référence, conjointement à celle de la *Lettre* – la substance pensante ne peut que toujours penser, ce ne peut être qu'en tant qu'elle est inséparable de la substance étendue, qui lui *donne à penser*, y compris, indirectement, à *penser qu'elle pense*, d'une part, et, d'autre part, *que Dieu existe*, auquel, en effet, elle ne pourrait penser, s'il ne se donnait à penser, en tant qu'être infini, duquel tout ce qui existe, et qui est fini, ne peut que provenir, seul l'infini n'ayant à provenir, puisque seulement son idée). Du reste, l'argument selon lequel toutes nos pensées de choses corporelles – et notamment, donc, notre connaissance de ce qu'est le corps, indépendamment de ses qualités accidentelles – pourraient n'avoir d'autre origine que la pensée elle-même (i.e. l'âme ou l'esprit) [519], tombe à plat, dès lors que, par ailleurs, l'imagination – inhérente à la pensée du corporel (y compris donc celle de ses propriétés ou attributs, découverts par abstraction, autrement dit par soustraction de l'image – du moins, qui plus est, prétendue soustraction [520]) – est définie comme une *véritable partie du corps* [521].

En somme, nous pourrions nous retrouver à prendre en considération ce que, dans la partie précédente, nous avions trouvé chez un médioplatonicien anonyme qui laissait entendre qu'il l'avait lui-même trouvé chez Platon : *l'un qui est au-delà de l'essence et de l'étant* (*epekeina ousias kai ontos*) *(...) (et qui) est lui-même l'agir pur* (*to energein katharon*)... l'agir pur... qui n'est même pas le mouvement (attribut ou mode de la substance étendue, ainsi que, conviendrait-il sans doute d'ajouter, dans une perspective sans doute plus spécifiquement platonicienne, de la substance pensante elle-même – i.e. orientée vers un objet déterminé – dans la mesure où l'on parlerait bien de mouvement propre à l'action d'apprendre ou de connaître [522], laquelle ne peut justement avoir lieu que relativement à l'étant, qui est produit de l'agir originel, concomitamment à la pensée elle-même, en tant qu'elle est pensée de quelque chose) ; lequel mouvement, pour exister, doit avoir quelque chose à mouvoir (à savoir un attribut de la substance,

[519] cf. *Seconde Méditation* AT 22-23 et *Réponses aux cinquièmes objections – contre la Seconde Méditation* I.

[520] cf. note 393 A.

[521] *Règle XII* AT 414 – cf. *Traité de l'homme* AT 176-177, *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction qui est entre l'esprit et le corps humain – Définitions* II, *Sixième Méditation* AT 58 et *Réponses aux cinquièmes objections – contre la Sixième Méditation* IV.

[522] cf. *Le Sophiste* 248d-249a – cf. *Règle XII* AT 419.

relativement à un autre attribut de la même substance, comme, par exemple, la grandeur relativement à la figure, ou encore une substance déterminée relativement à une autre substance déterminée, comme, par exemple, telle sphère relativement à telle autre) [523]. A la lumière de cette citation probable de Platon, il apparaît que prétendre pouvoir substituer au fait que *je ne puis comprendre une infinité de divisions en une quantité finie, (de quoi) il ne s'ensuit pas que l'on puisse venir à une dernière, après laquelle cette quantité ne puisse plus être divisée*, prétendre donc pouvoir substituer à cela le fait même de *l'existence de moi-même, laquelle ne dépend d'aucune suite de causes, et qui m'est si connue que rien ne le peut être davantage*, tout en négligeant, du même coup, de *chercher par quelle cause j'ai autrefois été produit* [524], pourrait bien avoir été, pour Descartes, ni plus ni moins qu'une façon d'escamoter – du moins, publiquement – la question de fond qui se posait à lui.

Toutes ces considérations concernant l'inséparabilité de la substance pensante et de la substance étendue ne sont, d'ailleurs, pas sans trouver un écho – et donc un appui – dans le fameux passage de la *Seconde Méditation*, où il est question du morceau de cire, qui, dépouillé de tout ce qui peut être connu par l'entremise des sens ou de l'imagination, se ramène à être connu par l'entendement seul, comme étant *quelque chose d'étendu, de flexible et de muable (...) capable de recevoir une infinité de changements (selon la forme) (...) et de variétés selon l'extension* [525] – en quoi, on reconnaît aisément la désignation à peine métaphorique de la Dyade indéfinie, laquelle demeure donc irréductible, au gré même de l'exercice du doute, et demeure comme étant ce en vis-à-vis de quoi, l'entendement ne peut pas manquer de se retrouver (si, du moins, lui-même doit demeurer, dans son rapport à l'étendue, à l'instant d'éviter son annihilation, en la pensée du point, c'est-à-dire en la pensée de rien...), alors même que toute détermination corporelle a été abolie... quoique, selon Descartes, pas le corps (la substance corporelle) lui-même, lequel est bien admis demeurer, en deçà de ses propres déterminations, qui, de ce fait même, sont en mesure de n'être que potentielles : *par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure ; qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en sorte que tout autre corps en soit exclu*, etc., potentialité de la détermination qui, quelques lignes auparavant, n'avait pas été reconnue à l'âme (la substance spirituelle), *dont j'imaginais qu'elle était quelque chose extrêmement rare et subtile* [526].

Or, c'est parce que seul l'intellect perçoit cette inséparabilité des deux substances, c'est parce que seul il la connaît, jusqu'à même entrevoir leur indistinction – à l'instant où, à la fois sur le point d'admettre intégralement cette dernière et pour pouvoir le faire, il lui faudrait admettre qu'il n'a plus rien à intelliger, à savoir aucun attribut de la substance (y compris de la substance pensante, dont l'attribut qu'est la pensée n'est censé être isolé, c'est-à-dire identifié, qu'à la faveur de la mise en doute et, finalement, négation, du corporel, lesquels ne peuvent donc paradoxalement en être séparés, et, du

[523] cf. *Troisièmes objections – Réponse à l'objection seconde*.

[524] *Réponses aux premières objections* AT 85 – cf. *Lettre à Morus du 5 février 1649*, § 4.

[525] AT 24.

[526] AT 20.

même coup, avec eux, le corporel lui-même, en tant qu'il est ce à quoi ils s'appliquent), attribut sans lequel, en effet, celle-ci n'est plus rien de pensable – c'est pour cette raison, donc, qu'il est, par ailleurs, en mesure de penser se l'assujettir, notamment en se la dissimulant, autrement dit en faisant comme s'il se tenait lui-même séparé de l'étendue, comme s'il n'en était en rien tributaire, et, ainsi, comme s'il se trouvait être en situation d'être maître et possesseur de la nature – nature à laquelle il s'estime donc ne pas appartenir – ou, plus exactement, comme s'il se trouvait en situation d'être principe de la maîtrise et de la possession de la nature par l'homme en son entier (i.e. corps et âme), puisque ne pouvant être maître et possesseur que, avant tout – i.e. directement – si ce n'est exclusivement, du corps humain, dont il se juge être simplement locataire (quoique d'une manière particulière, à savoir au gré d'une union étroite [527]) – ce qui, plus que tout autre chose (notamment que l'exigence de santé exprimée), pourrait sans doute expliquer la priorité donnée par Descartes à la médecine. En définitive, on notera la présence du *comme* dans l'expression *nous rendre [par la science et l'art] comme maître et possesseur de la nature*, qui, paradoxalement, pourrait bien avoir échappée à Descartes, dans la mesure où elle pourrait avoir constitué, à ses yeux, un indice mettant sur la voie des présupposés occultes de sa doctrine, autant que s'être imposée à lui pour atténuer une proposition qui, autrement, n'eût pas manqué de paraître prétentieuse ou démesurée [528].

Dans l'équation F + S – A = 2, soit F + S – A = D, la dyade (D) n'est autre que la Dyade indéfinie, autrement dit l'indéterminé (*apeiron*) (comme on pouvait l'avoir déjà entrevu, en note 534, au moment de relever le fait que la ligne, indifféremment isolée et absente, s'assimile à l'indéterminé même) (Le paradoxe étant alors que la constante *D* est une variable, bien plus, *D* est, à la fois, la constante et la variable, par excellence, à savoir le substrat mathématique, qui n'est actuellement aucune quantité – nombre ou figure – mais qui les est potentiellement toutes – *2* ne faisant que marquer l'indétermination de ce qui reste, en son unité [529]). Cette dyade n'est évidemment pas identifiable au point en soi (lequel s'identifie à l'unité en soi) (tous deux inexistants), mais plutôt au *principe de la ligne* (*arkhê grammês*) ou *ligne insécable* (*atomos grammê*) (voire à l'*angle vide* – *angulus vacuus* – que nous relevions dans le texte de Descartes, en note 502), dans la mesure où, précisément, ce *principe de la ligne* ne s'identifie pas à la Monade (l'unité en soi ou l'Un), mais produit, de lui-même, dans son propre prolongement, la longueur indéterminée, sans mesure préalable ou concomitante. Par ailleurs, il n'est pas étonnant que ce soit ce qui est principe et élément de la surface (et de l'angle ou sommet) – à savoir la ligne (arête) – qui intervienne, en retour, comme principe et élément de l'abolition de la

[527] cf. *Discours* V AT 59, *Méditations* VI 64 et *Lettres à Elisabeth du 21 mai et du 28 juin 1643.*

[528] Au demeurant, s'il l'avait utilisé comme synonyme de *en tant que*, autrement dit *pour signifier l'identité ou pour joindre* praedicatum cum subjecto (le prédicat au sujet) (*Lettre à Jean-Baptiste Morin du 13 juillet 1638*, AT 204-205), il en aurait tout simplement omis l'usage, qui, en l'occurrence, n'eut pas manqué de lui paraître superflu.

[529] On se rappellera le propos de Platon, selon nous authentique : *l'un, en effet, n'est même pas un / et deux est à peine un*, rapporté par Théopompe d'Athènes – cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 26, et notre commentaire, en *Annexe*, note X c.

surface (et de l'angle), avant de demeurer finalement, quant à soi, non abolissable (par soi-même), mais seulement réductible, sous l'espèce de la ligne insécable (telle que définie précédemment), quant à elle irréductible à l'un en soi. Ainsi, est démontré, d'une part, que, quoiqu'il arrive, l'étendue subsiste, autrement dit qu'elle est substance, en tant que, fondamentalement, principe dynamique d'extension, ou, si l'on veut, étendue, en son principe dynamique, et, d'autre part, qu'elle n'existe pas sans impliquer quelque figure ou nombre en elle, à savoir, fondamentalement, *l'un qui n'est même pas un et le deux qui est à peine un* (pour reprendre la citation déjà donnée, dans la dernière note), et qui se trouve, en quelque sorte, constituer indifféremment la première définition arithmétique et la première définition géométrique possibles. Quant au point, étant, « en soi », sans parties, il n'est pas réalité géométrique (ou spatiale) véritable, mais il est, tout au plus, présupposé (postulé) être élément ou extrémité de la ligne (ce qu'il ne peut être, en réalité). En quoi, il est bien une simple opinion ou règle géométrique (*geômetrikos dogma*). En effet, il est évident que ce qui est sans partie (i.e. sans longueur, ni largeur), s'il est ajouté à ce qui est sans partie (un point à un point) donne quelque chose sans partie : ce qui revient à dire qu'on ne peut ajouter un point à un point, dans la mesure où cela ne peut se départir du point lui-même. Comment deux êtres inétendus pourraient-ils s'ajouter l'un à l'autre, autrement dit entrer en contact ?

D'un autre côté, assimiler le point à l'emplacement (comme lorsqu'on prétend, au moyen de la rencontre de deux coordonnées, pointer une position sur un plan), c'est le désigner comme emplacement possible de quoi, sinon de lui-même ? En effet, il ne peut être, tout au plus, (dit) emplacement de rien d'autre que de ce qui est sans partie (à supposer que cela soit concevable et réalisable), car ce qui est divisible n'y tiendrait pas. Ou alors, dira-t-on que le point est emplacement du centre (de quelque chose), auquel cas, il serait aussi emplacement de la chose, en son centre, autrement dit centrage de la chose ? Mais, étant donné que celle-ci ne peut s'entendre que comme divisible (étant étendue, du fait même de sa situation dans l'espace) et, à ce titre, comme composée, chacune de ses parties aura elle-même un centre ; de plus, chaque partie étant divisible, le phénomène se continuera à l'infini... paradoxalement sans jamais se réaliser, de la même manière que n'était pas réaliser le point comme emplacement de lui-même (et du centre de la chose). Ainsi, la chose, en son entier, n'aura pas tant autant de « centres », autrement dit d'emplacements, que de parties, qu'elle n'aura aucun centre, étant composée d'une infinité de parties, pour ne pas dire, d'ailleurs, d'aucune (la seule partie véritable ne pouvant paradoxalement qu'être un minimum de grandeur, absolument inexistant) [530].

[530] Autant de considérations à rapprocher du jugement suivant de Leibniz, nonobstant qu'il ne vise qu'à démontrer que *la substance corporelle ne consiste pas dans l'étendue ou dans la divisibilité* : *Chaque masse étendue peut être considérée comme composée de deux ou mille autres : il n'y a que l'étendue par un attouchement. Ainsi, on ne trouvera jamais un corps dont on puisse dire que c'est véritablement une substance. Ce sera toujours un agrégé de plusieurs. Ou plutôt, ce ne sera pas un être réel, puisque les parties qui le composent sont sujettes à la même difficulté, et qu'on en vient jamais à aucun être réel, les êtres par agrégation n'ayant qu'autant de réalité qu'il y en a dans leurs ingrédients. D'où il s'ensuit que la substance d'un corps, s'ils en ont une, doit être indivisible* (*Projet d'une lettre à Arnauld*, automne 1686 – cf. *Parménide* 164d et son commentaire, en note XV de l'*Annexe*). La conclusion étant alors que *la nature du corps ne consiste pas seulement dans l'étendue, c'est-à-dire dans la grandeur, figure et mouvement, mais il faut nécessairement y reconnaître quelque chose qui ait du rapport aux âmes et qu'on*

Par ailleurs, comme nous le verrons, il n'y a d'espace pur (i.e. inoccupé et sujet de la figuration et, indirectement, de la division) (autrement dit il n'y a d'étendue pure ou substantielle) que pour autant qu'il est ce en quoi les figures sont susceptibles de faire leur apparition, autrement dit que pour autant que celles-ci y existent en puissance. Inversement, aucune figure ne peut s'assimiler à l'espace, et, du même coup, elle ne peut seulement qu'être dite lui être attribuée. Néanmoins, chercher à faire abstraction de la figure, pour atteindre l'étendue pure (i.e. l'espace inoccupé qui est *étendue* de lui-même), c'est entamer un processus de réduction où c'est la substance elle-même – présupposée être l'étendue pure – que l'on cherche à atteindre, mais alors même que, indéfectiblement, cette dernière s'offre comme substrat (lieu et matière) de la réduction, dans la mesure où supprimer la figure c'est encore le faire dans un espace qui en conservera l'empreinte, sous la forme de sa propre dimensionnalité (par exemple, la gauche et la droite de la figure – autrement dit la largeur – demeurent mémorisées, alors même que la figure a disparue, à l'instant où c'est le domaine de la disparition qui demeure, en tant que domaine effectif d'une disparition effective, non différenciable du domaine de la présence révolue) – processus ainsi impossible à mener à son terme, sauf à ce que la pensée (l'imagination) perde toute puissance de représentation, autrement dit se perde elle-même, n'ayant plus rien de figurable, ni de séparable. D'où l'impossibilité à la fois d'assimiler réellement la substance à l'étendue et de les distinguer réellement [531].

Dans la tentative de Descartes de démontrer la proposition « *En réalité, les angles n'existent pas* » [532] – laquelle, de l'avis d'Isaac Beeckman, qui en aurait été témoin et qui la rapporte (son avis étant, au demeurant, des plus pertinents, eu égard à ce qu'il rapporte de la démonstration), aurait échouée [533] – la question ne devrait pas tant être de savoir si

---

appelle communément forme substantielle (*Discours de métaphysique* XII), laquelle est indivisible et ne naît pas par agrégation. Cf. note 533 a.

[531] D'un autre côté, signalons que le doute étant tenu pour l'opération irréductible de la pensée, il demeure, pour autant, inévitablement opéré sur – à partir – (et donc tributaire) de la réalité corporelle, que celle-ci soit « présentée » (perçue, au terme de la sensation) ou représentée (perçue par l'imagination) (l'image, qu'elle soit le produit de la sensation ou de l'imagination, étant, d'ailleurs, tenue pour une partie du corps). Ne peut donc en être déduite l'existence de la pensée pure, à savoir de la pensée pensant positivement sa propre existence substantielle (claire et distincte) ou, du moins, son inséparabilité d'avec la substance (l'*ego*), substance, du même coup, tenue pour ne pouvant qu'être pensante. Toutes choses qui semblent bien infirmer, une nouvelle fois, la distinction entre substance étendue et substance pensante.

[532] cf. *Œuvres*, éd. Adam et Tannery, vol. X, p. 46-47.

[533] *Descartes n'est pas arrivé à prouver qu'il n'y a pas d'angles* (*angulum nullum esse male probavit Des Cartes*) (: phrase ajoutée par Beeckman, en marge de son texte, en guise de titre). *Hier, 10 novembre 1618, à Breda, un Français du Poitou s'est efforcé de prouver* (*nitebatur probare*) *l'affirmation suivante : « En réalité, les angles n'existent pas. »* (*« nullum esse angulum revera »*) *Son raisonnement était le suivant* (*hoc argumento*) *: « Un angle étant la rencontre de deux lignes en un point* (*angulus est duarum linearum concursus in uno puncto*), *la ligne* ab *et la ligne* cb *se rencontrent au point* b. *Mais si vous coupez l'angle* abc (*si seces angulum* abc) *par la ligne* de, *vous divisez le point* b *en deux parties* (*divides punctum* b *in duas partes*), *de telle sorte que la moitié du point s'ajoute à la ligne* ab, *et l'autre moitié à la*

ligne bc *; ce qui est contraire à la définition du point, lequel est sans parties. Mais c'est avoir pris le point pour une grandeur réelle* (*At ille punctum sumpsit pro reali magnitudine*), *alors que le point n'est rien d'autre que les extrémités des lignes* ab *et* cb (*cum punctus nihil aliud sit quam extremitas lineae* ab *&* cb). *Qui plus est, dans ces conditions, le point ne remplit pas* (ne remplit rien, aucun espace) (voire *ne complète* ou *ne parfait pas <la ligne>*) (*Nec tum complet punctus*), *de telle sorte que mille points peuvent être dans le même lieu. Donc la ligne* de *passe bien par le point* b, *mais ne le coupe pas ; elle en remplit* (recouvre) *vraiment tout, étant donné qu'une ligne n'a pas de largeur* (*verum totum complet, cum linea non sit lata*) (sous-entendu, étant donné qu'elle n'en a pas besoin, pour recouvrir le point, lequel est sans dimensions – en l'occurrence, l'emploi des termes *totum* et *complet*, voire *verum*, relevant, ici, du pis-aller). *C'est pourquoi, sur la ligne* de, *se trouve un point à l'endroit même du point* b. *De même nature, se trouve aussi un point sur* fg. *Donc les lignes* fg *et* de, *coupant l'angle, ne diminuent pas les lignes* ab *et* cb, *comme c'est le cas, lorsque nous coupons quelque chose avec une scie, mais elles ne font que les séparer l'une de l'autre* (*sed solummodo separant unam ab alia*). *»* (Isaac Beeckman, *Journal*, cité in *Oeuvres complètes de Descartes*, éd. Adam et Tannery, vol. X, 1986, p. 46-47) (cf. figure, dans la note annexe, à la fin du présent volume – sur laquelle nous ajoutons les deux mentions *b'* et *b''* et une droite sécante de *ab* et *cb* – outre de *fb* et *db* – faisant apparaître deux triangles – *a'bd'* et *d'bc'* – pour les besoins de notre raisonnement ultérieur concernant le point comme intersection et les surfaces). Le jugement de Beeckman selon lequel Descartes a échoué, dans sa démonstration, ne peut qu'être approuvé, tellement l'erreur de ce dernier semble, au moins de prime abord, avoir été grossière : le point étant inétendu ne peut pas être privé de son intégralité – et, avec lui, l'angle, dont il est constitutif – par le passage d'une ligne qui serait censée pouvoir le diviser (à moins que ce ne soit censée pouvoir le dédoubler, à l'instant où la ligne sécante se trouve former deux nouveaux angles, au terme de chacun desquels, se trouve nécessairement un point entier – du moins, à condition que les deux angles soient séparés, autrement dit éloignés, autrement dit encore, réellement distingués, puisque la ligne entre eux n'a, en réalité, aucune largeur, n'étant qu'abusivement figurée – ce qui, à vrai dire, pourrait avoir été le propos exact de Descartes, qu'aurait pu avoir mal rapporté Beeckman – la non distinction des angles censés être constitutifs de l'angle total pouvant tout aussi bien avoir lieu pour l'angle total lui-même, relativement à des angles qui lui seraient contigus, et ce jusqu'à la limite, absolument privative de l'angle, qu'est le demi-cercle, sorte de pseudo-angle à 180° – à moins que le propos en question n'eût carrément coïncider avec celui de Leibniz que nous mentionnons, infra, en sous-note). En outre, si, malgré ce qui, dans le cas présent, semble avoir été l'avis de Descartes (impression que ne manque d'ailleurs pas de corroborer sa définition du *point*, datant, au plus tard, de 1628 : *un sujet étendu, abstraction faite de tout, sauf du fait qu'il est un être – [subjecto extenso] omisso omni alio, praeterquam quod sit ens – Règle XIV* AT 446), il est possible d'admettre l'inexistence spatiale du point (autrement dit son inétendue), il est, de ce fait même, impossible de nier que les deux lignes censées former l'angle (a) se rejoignent, qu'elles sont parfaitement contiguës – pour ne pas dire constituent une seule et même ligne continue (la ligne dite brisée, qui forme un angle, n'étant pas moins une et continue que la ligne droite ou courbe (b)) – le point n'existant pas plus entre elles qu'il n'existe où que ce soit, en chacune d'elles. (c) (d) De même, par ailleurs, il est impossible de nier que Descartes se trompe (à moins qu'il ne commette un simple abus ou maladresse de langage – sauf, bien sûr, à ce que ce soit Beeckman lui-même qui le fasse, puisque ce dernier ne fait jamais que, outre critiquer, rapporter, sans que l'on sache même si c'est sur la base d'un document rédigé et laissé par Descartes et/ou sur la base de la mémoire d'un exposé oral qu'aurait effectué celui-ci, à quoi s'ajoute le fait qu'il ne conçoit son *Journal* que comme un aide-mémoire où ne doit figurer aucun exposé détaillé), qui plus est, qu'il se trompe, de son propre point de vue, du moins celui qu'il exprimera plus tard (cf. note 540) – en parlant d'une séparation des lignes *ab* et *cb*, du simple fait du passage d'une ligne entre elles, ce passage ne pouvant évidemment pas être assimilé à un mouvement de séparation – autrement dit d'éloignement – des lignes, comme le ferait justement une scie, au moment où elle diviserait le morceau de bois,

en éloignant simultanément ses deux parties, à l'instant de les *réduire* à prendre moins de place, en leur enlevant, à chacune, une part égale – à savoir le lieu même du passage de la scie (On fera le rapprochement avec le propos de Sextus Empiricus, en *Contre les géomètres* 61-62 et 111-115). En somme, le fait qu'il y ait mathématiquement un point – lequel est, par définition, sans dimensions – à l'extrémité de l'angle, ne peut pas signifier qu'il y en ait réellement (spatialement) un, tel une rupture ou une irréalisation de l'angle (ou encore de la limite totale de la figure) (autrement dit au sens où l'espace devrait contenir – spatialement – du non spatial), que ce fût en lui-même, ou sous l'effet du passage d'une ligne sécante en lui (les deux cas ne pouvant qu'en faire qu'un).

(a) Formation de l'angle que, d'ailleurs, à la base de sa démonstration, n'est pas loin de rejeter Descartes, dans la mesure où sa conception de l'angle, telle qu'elle est implicitement formulée, se ramène à celle du géomètre Apollonios de Perga (~262-~190), pour qui, l'angle est *la contraction d'une surface en un seul point, par une ligne brisée, ou d'un solide, par une surface brisée* (*sunagôgên epiphaneias ê stereou pros eni sêmeiô hupo keklasmenêi grammêi ê epiphaneiai*) (in Proclus, *Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide – Définition VIII*, p. 111), l'essentiel de l'angle étant, somme toute, dans le point lui-même. Prolongeant cette conception, et s'appuyant notamment sur la méthode des indivisibles de Bonaventura Cavalieri (1598-1647), Leibniz finira, comme malgré lui et comme à son insu, par s'inscrire en faux contre elle, ou plutôt finira par en révéler l'impossibilité, à l'instant de conférer une existence spatiale à ce qui en a pourtant d'autant moins qu'il devrait s'agir de quelque chose, à la fois, d'inétendu et de divisible (nonobstant que l'indivisible, dont Cavalieri ne tenait ni à affirmer ni à nier qu'il constituait le continu – étant bien conscient de n'avoir affaire qu'à une abstraction – que nous jugeons même, quant à nous, impossible – est tenu, par Leibniz, pour divisible, autrement que selon l'extension, ce qui, précisément, n'est pas moins difficilement concevable que l'indivisible de Cavalieri) : *Le point n'est pas ce dont il n'y a nulle partie, ni ce dont on ne considère pas la partie ; mais ce dont l'extension est nulle – à savoir que les parties y sont indistantes [comme des angles dans le point] – ce dont elle est inassignable, plus petite que celle qui peut être représentée par un rapport à une autre grandeur sensible, si ce rapport n'est pas infini, plus petite qu'une grandeur qui peut être donnée. Et ceci est la base de la méthode de Cavalieri, par quoi sa vérité est évidemment démontrée, que soient pensés certains rudiments, pour ainsi dire, ou les commencements des lignes et des figures plus petits qu'aucune grandeur qu'on puisse donner* (*Théorie du mouvement abstrait – Principes fondamentaux* 5 et 18 – écrit en 1670 – in *Physique et métaphysique* – traduction légèrement modifiée). *Assurément tout point est plus petit qu'un espace donné ; il y a des parties dans les points, mais inétendues ; Euclide ne s'est donc pas trompé en parlant des parties de l'étendue ; aucune n'est indivisible, mais pourtant elles sont inétendues ; il y a des points plus grands que d'autres, mais d'un ordre plus petit que celui qui peut se montrer, c'est-à-dire d'un ordre qui dépasse infiniment toute connaissance sensible ; l'angle est la quantité d'un point* (*Lettre à Antoine Arnauld du début de novembre 1671*) (ce qui revient à forcer le texte d'Euclide – qui parle du *point – sêmeion –* comme de ce qui *n'a pas de partie – ou meros outhen – Eléments* I, déf. 1 – mais, il est vrai, tout en le situant – inconséquemment – dans l'espace, autrement dit dans ce qui ne va pas sans parties intrinsèques et donc sans étendue – inconséquence que se garde bien de dénoncer Leibniz, mais que, à l'instant d'en faire le principe de sa doctrine, il corrige quelque peu, en reconnaissant la nécessité que soit divisible ce qui est dans l'espace, tout en déniant toujours la nécessité que ce soit étendu, et qu'avait parfaitement évitée Platon, pour qui le point n'était absolument rien, n'avait aucun droit de cité en science). *La nature des points est chose tout à fait admirable ; car bien que le point ne soit pas divisible en parties posées en dehors des parties* (partes extra partes)*, il est divisible cependant, en parties qui ne sont pas posées d'abord en dehors des parties ; c'est-à-dire en parties qui d'abord se pénètrent. Un angle n'est, en effet, rien d'autre que la section d'un point, et la science des angles ne diffère en rien de la science quantitative du point* (*Lettre à Oldenburg du 28 septembre 1670*). Le point qui est commun à deux angles contigus se diviserait en quantités dont chacune serait propre à l'ouverture de l'un des angles en question (mieux, tout point serait

omnipotentiel, quant à la direction et quant la quantité – omnidirectionnel et omniquantifiable – selon l'ouverture de 360°), division dont on a, pour le moins, peine à admettre l'existence, même théorique, autrement dit même en *intension* (qu'exprime la notion de « compénétration des parties » ou d' « indistance des parties »)... à l'instant où il nous est même impossible de considérer, d'un même coup, où se trouve le point et en quoi peut consister sa spatialité (comme le reconnaissait, d'ailleurs, Leibniz lui-même, dans un autre passage de l'ouvrage déjà cité, plutôt détonnant : *Il n'y a pas de minimum dans l'espace ou le corps, ou ce dont la partie ou la grandeur serait nulle : d'une telle chose, en effet, il n'y aurait pas même de position* (*situs*), *puisque tout ce qui est situé quelque part peut être touché en même temps par plusieurs corps qui ne se touchent pas et, par conséquent, a plusieurs faces ; on ne peut pas non plus poser de minimum qu'il ne s'ensuive qu'il y aurait autant de minima du tout que de la partie, ce qui implique contradiction – Théorie du mouvement abstrait – Principes fondamentaux* 3). Inconséquence que Leibniz finira néanmoins par reconnaître (au moins, pour de bon – autrement dit qu'il finira par assumer) (mais tout en maintenant le point mathématique, comme modalité) et à laquelle il tentera de remédier, au moyen de la *différentielle* (élément de son calcul infinitésimal), quantité toujours plus petite que toute étendue donnée, tout en étant elle-même étendue (notion qui affleurait, dans la première citation que nous avons donnée) (cf. *Nouvelle méthode pour chercher les Maxima et les Minima, ainsi que les tangentes*, 1684) ; invention qui, au demeurant, ne l'empêchera pas, là encore, d'admettre qu'elle consiste plus en un outil qu'il s'est donné qu'en une réalité qu'il aurait découverte. Plus tard, il introduira la notion de *point métaphysique* (qui, à bien y regarder, n'est pas différente de celle du point mathématique, défini au moyen de la différentielle), pour désigner *la forme substantielle ou âme*, dont le propre est *la force distinguée de la quantité de mouvement* (*Discours de métaphysique* XVIII), *un certain effort ou une force d'agir primitive* (*De la nature en elle-même*, § 12) : *(...) après bien des méditations, je m'aperçus qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule, ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collection ou amas de parties jusqu'à l'infini. Or la multitude ne pouvant avoir sa réalité que des unités véritables, qui viennent d'ailleurs, et sont tout autre chose que les points mathématiques, qui ne sont que des extrémités de l'étendue et des modifications dont il est constant que le continuum ne saurait être composé. Donc, pour trouver ces unités réelles, je fus contraint de recourir à un point réel (et animé pour ainsi dire, ou à un atome de substance qui doit envelopper quelque chose de formel ou d'actif pour faire un être complet). Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles, si décriées aujourd'hui ; mais d'une manière qui les rendît intelligibles et qui séparât l'usage qu'on en doit faire de l'abus qu'on en a fait (...) Il n'y a que les atomes de substance, c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers éléments de l'analyse des choses substantielles. On les pourrait appeler points métaphysiques ; ils ont quelque chose de vital et une espèce de perception, et les points mathématiques sont leurs points de vue, pour exprimer l'univers. Mais quand les substances corporelles sont resserrées, tous leurs organes ensemble ne font qu'un point physique à notre égard. Ainsi les points physiques ne sont indivisibles qu'en apparence : les points mathématiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités : il n'y a que les points métaphysiques ou de substance (constitués par les formes ou âmes) qui soient exacts et réels ; et sans eux, il n'y aurait rien de réel, puisque, sans les véritables unités, il n'y aurait point de multitude* (*Système nouveau de la nature*, § 3 et 11 – 1695). Doctrine dont les prémisses se trouvaient, vingt cinq ans plus tôt, dans une lettre et dans un discours qui l'accompagnait : *Comme les actions des corps consistent dans le mouvement, les actions des esprits consistent dans l'effort* (*conatus*), *c'est-à-dire le minimum où le point, pour ainsi dire, de mouvement, étant donné que l'esprit lui-même ne consiste précisément aussi qu'en un point d'espace, tandis qu'un corps occupe une place <finie> (...) Si nous donnons à l'âme* (*Gemüt*) *une plus grande place qu'un point, elle est déjà un corps et admet le* partes extra partes *(l'extériorité des parties les unes par rapport aux autres) ; elle n'est donc pas intimement présente à elle-même, et par suite ne peut pas non plus réfléchir sur toutes ses parties ou actions. Or, c'est en cela que consiste ce qu'on appelle l'essence de l'âme. Si maintenant on suppose que l'âme consiste en un seul point, alors elle est indivisible et indestructible*

(*Lettre au duc Jean-Frédéric du 21 mai 1671*, § 9). *Il faut traiter de l'âme* (*anima*) *comme du point et des angles, à partir de la doctrine des indivisibles et du* conatus *; les actes de l'esprit* (*mens*) *sont des conatus, mais sans mouvement et sans espace, car l'esprit consiste en un point de l'espace (donc indestructible), contrairement au corps qui prend de la place ; l'esprit est donc au point de concours de tous les mouvements qui viennent des objets des sens, afin de comparer et composer plusieurs sentiments simultanément, ce que ne peut faire le corps* (*Sur l'usage et la nécessité des démonstrations de l'immortalité de l'âme*, § 12, in *Lettres et opuscules de physique et de métaphysique du jeune Leibniz – 1663-1671*, in *Sciences et techniques en perspective*, vol. 6).

(b) Ce qu'admet, d'ailleurs, Aristote, en *Métaphysique* Δ6 1016a2-16, et ce que signifie Proclus, lorsqu'il parle de *la surface contractée en un point et comprise sous des lignes inclinées ou sous une seule ligne inclinée sur elle-même* (*tên sunêgmenên epiphaneian pros tôi sêmeiôi periekhomenên hupo tôn keklimenôn grammôn ê tês mias grammês pros autên keklimenês*) (*Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide – Définition VIII*, p. 113 – cf. Pseudo-Héron, *Définitions*, déf. 15) – où le *ê* est inclusif et signifie une équivalence – mention qui intervient après celle de la position de Geminos de Rhodes (I^er^ s. av. J.-C.), pour qui la ligne brisée est *ligne composée* (*suntheton grammên*) (ibid. *Définition IV*, p. 100). Poser le point, comme brisure de la ligne, va de pair avec l'illusion, qui a été celle de Leibniz, Kästner et Kant, de considérer que la limite de la figure rectiligne ne peut être parcourue continûment (cf. Leibniz, *Lettre sur un principe général – 1687*, Kant, *Dissertation de 1770* III § 14, 4 et A. G. Kästner, *Die mathematischen Anfangsgründe* IV, sec. 1, texte de Kästner auquel fait allusion Kant et que traduit et cite A. Pelletier, à la note 59 de son édition de la *Dissertation de 1770*).

(c) Argument recoupé par celui qu'Antoine Arnauld (1612-1694) formule, à l'occasion de sa démonstration de l'insuffisance de la définition euclidienne de l'angle * – définition qu'il traduit ainsi : *la rencontre de deux lignes droites inclinées sur un même plan* (le texte original exact étant : *l'inclinaison de deux lignes droites en contact sur un plan et non placées dans la même direction* – autrement dit non contiguës par leurs extrémités ou par leurs côtés ou longueurs – *hê en epipedôi duo grammôn haptomenôn allêlôn kai mê ep'eutheias keimenôn pros allêlas tôn grammôn klisis* – *Eléments* I, définition 8) – démonstration arnaldienne consistant à faire valoir que demeure infondée une démonstration censée reposer sur cette définition, telle que celle effectuée par Euclide lui-même, à la proposition 9 du livre I, où il est question de *diviser un angle rectiligne en deux parties égales* ; proposition qu'Arnauld commente, de la façon suivante : *Qui ne voit que ce n'est point la rencontre de deux lignes qu'on divise en deux, que ce n'est point la rencontre de deux lignes qui a des côtés et qui a une base sous-tendante, mais que tout cela convient à l'espace compris entre les lignes, et non à la rencontre des lignes ?* (*La Logique ou l'art de penser* IV, 4 – publiée en 1662) (*l'espace compris entre deux lignes droites sécantes* étant donc la définition correcte de l'angle, selon Arnauld, comme il le confirmera, au tout début du huitième livre de ses *Nouveaux éléments de géométrie* : *L'angle rectiligne est une surface comprise entre deux lignes droites qui se joignent en un point du côté où elles s'approchent le plus, indéfinie et indéterminée selon l'une de ses dimensions, qui est celle qui répond à la longueur des lignes qui la comprennent, et déterminée selon l'autre par la partie proportionelle dont le centre est au point où ces lignes se joignent* – détermination dimensionnelle qui correspond à l'ouverture des lignes, autrement dit de l'angle lui-même, et qui repose sur la *Proposition fondamentale de la mesure des angles*, selon laquelle, *les arcs de toutes les circonférences qui ont pour centre le point où les côtés de l'angle se coupent* – les circonférences étant alors concentriques – *sont tous proportionnels à leurs circonférences, et par conséquent déterminent tous la même grandeur de l'angle* – définition de l'angle qui, au demeurant, n'est pas sans s'accorder avec celle d'Apollonios de Perga, telle que corrigée par Proclus – cf. ibid. p. 113, citée supra, en note b). La division de l'angle est, bien sûr, censée passer par le point d'intersection des deux droites et non *déterminer, d'une manière quelconque, un premier intervalle [situé sous le point], en menant une ligne droite, au travers de celui-ci, ce qui donnerait*

lieu à un triangle et non à un angle seul (*hopôsoun aphorisômen to [diastêma] prôton [hupo to sêmeion] kai di'ekeinou eutheian agagômen, ginesthai trigônon, all'ou mian gônian*), comme le note, à juste titre, Proclus (ibid., p. 114). Au demeurant, on tiendra compte de la définition épicurienne (peut-être d'Epicure lui-même), que rapporte Sextus Empiricus : *la partie minimale délimitée par l'inclinaison de deux droites qui ne sont pas disposées côte à côte* (*duoin eutheiôn mê katallêla keimenôn to hupo tên klisin elakhiston*), avant d'ajouter : *ils (les Epicuriens) entendent par « minimal »* (*elakhiston*) *ou bien le corps dépourvu de parties* (*to ameres sôma*), *ou bien ce qui est pour eux signe, autrement dit point* (*to kat'autous sêmeion kai stigmên*), et de démontrer facilement l'absurdité de ces définitions, qui plus est, notamment, eu égard à certains de leurs autres principes : d'une part, le fait que, *pour eux, l'angle se coupe, à l'infini* (*ep'apeiron temnetai*), et *qu'il en existe un plus grand et un plus petit* (*meizona... mikroteran*), alors que *rien n'est plus réduit* (*brakhuteron*) *que le corps minimal*, et, d'autre part, le fait que *si le point tombe entre les droites, il définit les droites* (*ei metaxu tôn eutheiôn piptei to sêmeion, diorizei tas eutheias*), *et ce faisant, il n'est pas dépourvu de dimension* (*adiastaton*) (dans la mesure où il se trouvera être l'extrémité de deux lignes distinctes – du moins distinguables, i.e. séparables – et donc être lui-même double, selon l'étendue), contrairement à ce qu'ils admettent, par ailleurs ; et d'ajouter, enfin, que certains, parmi eux, parlent de l'angle comme du *premier intervalle délimité par l'inclinaison* (*to hupo tên klisin prôton diastêma*), intervalle dont il relève alors, tout aussi facilement, qu'il doit être *ou bien dépourvu de parties* (*ameres*) – avec, à la clé, les mêmes impossibilités que le cas précédent – *ou bien divisible en parties* (*meriston*) – et donc jamais premier, puisque inévitablement toujours précédé par un autre, plus petit (*Contre les géomètres* 100-106) (cf. Proclus : *comme l'intervalle sous le point est continu, il est impossible d'en saisir un premier, car tout intervalle est divisible à l'infini – sunekhous ontos tou hupo to sêmeion diastêmatos adunaton to prôton labein ep'apeiron gar pan diastêma diaireton* – ibid.).

* Sur les difficultés inhérentes à la définition de l'angle et sur les différentes définitions qui en procèdent, selon qu'on le comprend comme qualité (*poiotês*) (*brisure – klasis* – par opposition à droiture), comme relation (*pros ti*) (*inclinaison – klisis*) ou comme quantité (*posotês*) (*intervalle – diastêma*), voire comme participant des trois catégories, lire Proclus, *Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide – Définition VIII*, l'auteur attribuant la première conception à Eudème de Rhodes, élève d'Aristote, la deuxième, à Euclide, la troisième, à Apollonios de Perga, Carpos d'Antioche et Plutarque d'Athènes, la quatrième, enfin, étant censée être celle de son maître Syrianus, qu'il fait sienne (cf. Euclide, *Les Eléments*, livre I, *Définitions* VIII-IX, éd. Vitrac, p. 158-160).

(d) Au passage, on ne manquera pas de faire le rapprochement (comme nous l'avons, d'ailleurs, déjà amorcé, dans la note 502) entre la notion d'inexistence de l'angle (autrement dit de *vide d'angle*), que propose le problème rapporté par Beeckman, et celle d'*angle vide toujours existant* (*semper angulo vacuo existente*), que formule Descartes lui-même, dans le *De solidorum elementis* (cf. note 502) (angle vide tout aussi parfaitement irreprésentable, pour ne pas dire inconcevable, que celui inexistant : si l'angle ne contient pas de surface ou de volume, que peut-il être ?). Si le point, qui est censé constituer le sommet de l'angle, n'est pas divisible (étant sans grandeur), c'est parce qu'il n'est pas élément de l'angle, mais qu'il lui demeure extérieur et antérieur, tel son principe ; en quoi, il demeure principe spatial, quoique étant intrinsèquement non spatial et s'actualisant alors nécessairement, en une présence dyadique indéterminée, celle-là même de l'angle vide, identifiable à une seule et même ligne. Indépendamment même de ce que l'on peut déduire, sur le plan de la doctrine (physique ou métaphysique), d'un tel rapprochement, celui-ci peut témoigner du fait que, sur une période pouvant aller de une à sept années, Descartes aurait poursuivi, sur cette question de l'angle (quitte à ce que ce soit, comme élément d'une question plus vaste et/ou plus générale), une réflexion engagée, au moins en partie, au moment de sa première rencontre avec Beeckman, à l'automne 1618 (la date de rédaction du *De solidorum*

le point *b*, produit de l'intersection des deux droites *ab'* et *cb''*, peut être ou non le lieu de la section par la troisième et la quatrième droites *de* et *fg*, dans la mesure même où, étant sans étendue, il ne peut être réceptacle (emplacement) de quoi que ce soit – outre que la droite, étant sans largeur, ne peut être sécante, nulle part, à savoir ne peut être que fictivement sécante d'une autre droite, à l'instant même où c'est le point qui est fictif) – toutes choses que ne pouvait qu'admettre Descartes lui-même (nonobstant son étrange définition du point, que nous avons citée, en note 533) – qu'elle devrait être de savoir si les deux surfaces *a'bd'* et *d'bc'*, produites de part et d'autre de la droite *d'b*, ont celle-ci en commun (i.e. comme limite commune) (le problème se posant, de nouveau, avec *a'bf'* et *f'bc'*, par rapport à *f'b*) [534]. Si on admet qu'elles l'ont en commun, en quoi a-t-on encore

---

elementis se situant entre 1619 et 1626, au demeurant, la plus vraisemblable étant soit 1620, soit, comme l'une de nos hypothèses sur le sens de l'*inventi mirabilis* des *Experimenta* et de la marge des *Olympica* le laissait entendre, 1619, l'influence de Faulhaber, si elle a bien eu lieu et si elle a été pour quelque chose dans la rédaction de cet ouvrage, ayant pu alors précéder leur rencontre de 1620, et avoir été due à la rencontre d'un autre mathématicien connaissant l'œuvre de Faulhaber ou à une lecture d'ouvrage – cf. P. Costabel, ibid., p. 103-109, et, supra, note 498). Du reste, si l'on s'en tient à la lettre du propos de Beeckman, on notera que l'inexistence en question peut sembler être tenue pour bien réelle par l'auteur du problème (dont on ne sait, d'ailleurs, s'il est Beeckman lui-même ou quelqu'un d'autre – éventuellement, soit Descartes lui-même, soit l'*inconnu* ayant affiché, dans les rues de Breda, *un problème de mathématique* rédigé en flamand – problème vraisemblablement géométrique, dans la mesure où sa solution aurait nécessité une *construction* – *constructionem* – que Descartes se serait même proposé de fournir à Beeckman, aussitôt après lui avoir fourni la solution – affichage et problème qui auraient été l'occasion de leur première rencontre, selon Lipstorp, Beeckman ayant traduit en latin l'énoncé du problème, pour le compte de Descartes, qui venait de le lui demander – cf. *Specimina philosophiae cartesianae* 76-78 – et Baillet – *Vie de Monsieur Descartes* I 43), cette lettre du propos étant la suivante (nonobstant qu'elle pourrait donc être une traduction du flamand) : *En réalité, les angles n'existent pas* (*nullum esse angulum revera*) – du reste, une inexactitude dans le relevé de l'énoncé, qui plus est, d'un énoncé aussi court, étant très improbable – énoncé auquel est censé faire suite le fait que *Descartes a prouvé d'une façon qui ne convient pas* (*male probavit*), sous-entendu, donc, là où pouvait bien être attendue et admise possible une façon qui convienne, quoique sans que l'on sache si ce dernier jugement serait venu de Beeckman lui-même et/ou – au cas où il n'aurait pas été l'auteur du problème – de l'auteur lui-même, duquel il aurait pu connaître la solution – au demeurant, la formule, plutôt approximative, voire maladroite, pouvant bien laisser penser que Descartes n'aurait pas été loin d'apporter correctement la preuve. Il reste encore que Beeckman pourrait n'avoir pas rapporté fidèlement ou exhaustivement le raisonnement de Descartes, soit qu'il l'abrégeait, pour les besoins de son *Journal*, soit qu'il ne l'avait pas bien compris, soit encore qu'il cherchait à le réfuter, tout en prétendant le rapporter, mais en échouant, sur les deux plans (sans compter que, s'il s'agissait bien du problème affiché dans les rues de Breda, il n'avait peut-être pas reçu de Descartes la *construction*, que Lipstorp et Baillet ne font que mentionner comme promise – l'ayant peut-être obtenue, plus tard, il aurait alors omis de revenir sur son propos, en date du 11 novembre 1618).

[534] Ligne dont il convient de noter que, si elle est prise isolément, à savoir sans surface (polygone), ne peut qu'être infinie (illimitée) ou indéfinie, à l'instant où elle cherche à atteindre (actualiser) ses extrémités, à savoir, à ses extrémités mêmes (qui passent alors de potentielles à actuelles), l'intersection avec d'autres droites, à l'instant où toutes ces droites ensemble délimitent – forment – la surface, qui, en retour, les révèle elles-mêmes (a), c'est-à-dire les limite et les définit (comme longueurs déterminées et déterminantes). Toutes considérations qui reviennent ni plus ni moins

affaire à deux surfaces distinctes, séparées, indépendantes (i.e. deux surfaces en soi) ? A-t-on deux surfaces distinctes et contiguës ou bien une seule et même surface (à vrai dire, une seule et même surface s'étendant indéfiniment et donc indéfinie, dans la mesure où le triangle *a'bc'*, composé de *a'bd'* et *d'bc'*, peut être lui-même tenu pour exister par division d'une surface qui le contient et s'étend indéfiniment, indifféremment de l'espace absolu lui-même – du moins, *semi-absolu*, dans la mesure où, précisément, son illimitation ne peut plus qu'avoir lieu qu'en lieu et place de ses extrémités les plus lointaines et non plus en lieu et place des extrémités de sa région centrale que constitue la surface, l'infini véritable ou espace absolu ayant son centre, à la fois, nulle part et partout – du moins, dans ce dernier cas, pour peu qu'on lui accorde paradoxalement une certaine étendue – à savoir, réalité – étant donné ce que nous avons dit, plus haut) ? S'il s'agit de deux surfaces contiguës, n'y a-t-il réellement rien entre elles ? Et si tel est le cas, n'ont-elles pas alors, comme entre elles, une limite (extrémité) commune – i.e. une limite n'établissant aucune discontinuité – autrement dit ne sont-elles pas indistinctes ? Si la ligne, sans largeur, est le principe et la marque de la séparation de la surface, étant, en cela même, intrinsèque à la surface, en quoi pourra-t-elle être commune à deux surfaces ? D'un autre côté, que peut-elle laisser entre deux surfaces qui ne soit ni l'une, ni l'autre... ni quelque étendue (et donc présence spatiale) que ce soit ? [535] Peut-on

---

qu'à admettre que, prise isolément, la ligne ne se ramène à aucune grandeur déterminée, autrement dit se ramène à la Dyade indéfinie. Peut-être était-ce, d'ailleurs, aussi de cette façon (s'ajoutant à – voire recoupant – celle mentionnée, dans la note 502) que Descartes interprétait le restant *2* du théorème, qu'il aurait ensuite aussi interprété comme désignant la substance étendue, laquelle, dépouillée de ses attributs, se révèle substance à l'étendue infinie et irréductible. Encore lui aurait-il fallu admettre, pour cela, que, sans la figure, la ligne se ramène à la pure dimension, non différenciable de l'étendue elle-même... et donc admettre que ces deux dernières demeurent quelque peu représentables... sans être figurables. Mais, n'est-ce pas ce qui, comme nous l'avons vu, a lieu, lorsqu'on imagine l'espace vide, parfaitement indéfini, quoique paradoxalement déterminé (dimensionné) par la présence de l'imaginateur, en soi corporel ?

(a) Comme l'affirmait fréquemment et pertinemment Aristote, *n'est pas inconcevable sans largeur la longueur dont parlent les géomètres* (*ouk adianoêton [esti] to para tois geômetrais aplates mêkos*) – *nous apprécions la longueur du mur, (disait)-il, sans appliquer notre attention à la largeur du mur* (*to ge toi tou toikhou mêkos, phêsi, lambanomen khôris tou epiballein tôi platei tou toikhou*) (in Sextus Empiricus, *Contre les physiciens* II 412 – cf. *Contre les géomètres* 57) – considération que l'on retrouve, d'ailleurs, dans l'affirmation selon laquelle *la géométrie étudie la ligne physique, en tant qu'elle n'est pas physique* (*hê men gar geômetria peri grammês phusikês skopei, all'oukh hê phusikê*) (*Physique* II 2 194a9-11 – cf. *Métaphysique* M3 1078a1-5), et dans l'emploi, au moins par trois fois – du reste, à la suite de Platon (cf. *Théétète* 147d-148b et *Les Lois* 817e) – du mot *mêkos*, en lieu et place de *grammê* (cf. *Physique* II 2 193b25, *Métaphysique* A9 992a11 et M6 1080b23). Si la remarque rapportée par Sextus est pertinente, il n'en reste pas moins que demeure précisément indispensable la présence d'un mur, et donc d'une largeur (ce que, dans sa critique, Sextus mentionne indirectement et confusément – cf. ibid. 58-59) (cf. Descartes, *Règle XIV* § 12-14 AT 444-447).

[535] cf. Aristote, *Métaphysique* B5 1002a19-b10, *De l'âme* III 2 426b30-427a14 et *Physique* IV 11 220a9-11 et 13 222a10-20. En marge de l'*Introduction à la géométrie* de Pascal, Leibniz note : *Deux choses sont continues quand elles ont une partie commune.* Or, il ne peut s'agir de leur partie spécifique, à savoir de leur limite ou forme propres – dont la partie mitoyenne, censée être inétendue, en largeur, en l'une et l'autre (autrement dit non coextensive à l'une et l'autre), ne peut qu'impliquer l'absence de dualité, à savoir l'absence de limite – mais bien de leur partie matérielle, à savoir leur

assimiler ce restant à un mode, comme l'affirme Descartes : *Quand deux corps se touchent mutuellement, ils n'ont ensemble qu'une même extrémité, qui n'est point partie ni de l'un ni de l'autre, mais qui est le même mode de tous les deux, et qui demeurera toujours le même, quoique ces deux corps soient ôtés, pourvu seulement qu'on en substitue d'autres en leur place, qui soient précisément de la même grandeur et figure* [536]. Néanmoins, si, de la sorte, en tant qu'elle n'est pas différenciable de la contiguïté, la continuité peut être contingente (modale), le corps peut-il l'être, par la même occasion ? [537] Il reste, en effet, à déterminer ce qui est principe du corps, à savoir de sa discontinuité originelle (ou essentielle) avec un autre corps : sera-ce son extrémité seule, auquel cas on a affaire à un cercle vicieux, dans la mesure où l'extrémité elle-même, à son tour, ne peut être établie qu'à la faveur de l'établissement du corps ? Et si on avance qu'il s'agit de la cohésion des parties du corps, dans la mesure même où cette cohésion est continuité permanente de celles-ci, n'est-ce pas alors, néanmoins, retrouver posée, en creux, la question de la discontinuité : en quoi ces parties sont-elles parties, autrement dit en quoi sont-elles séparables (et donc finalement seulement contiguës) [538], autrement dit encore, en quoi constituent-elles individuellement un tout – question se posant, du reste, à l'infini, étant donné la divisibilité infinie de l'étendu (la grandeur) ? Questions auxquelles, d'ailleurs, la remarque suivante de Descartes semble pouvoir empêcher, à l'avance, toute réponse : *J'appelle continus deux corps dont les surfaces sont jointes sans intermédiaire, si bien que, quand ils se meuvent tous deux, c'est d'un seul et même mouvement, et ils s'arrêtent aussi tous deux*

---

partie indéterminée, dont, en soi, l'étendue n'est autre que la *répétition ou diffusion*, en autant de *parties indéterminées [qui] peuvent être posées* (i.e. limitées et, du même coup, situées) *d'une infinité de manière* (*Opuscule du 11 mai 1702*, § 2). Nous sommes, là, face à l'aporie soulevée par Zénon d'Elée, et que nous analysons, en note 540.

[536] *Réponses aux sixièmes objections*, § 7 – cf. *Règle XIV* § 14 AT 446 et *Principes* I 56.

[537] Nous reviendrons sur cette notion de la contingence de la continuité, en l'illustrant par des considérations tirées du texte de Descartes. Dans son projet de lettre à Arnauld, déjà mentionné dans la note 530, Leibniz note : *On m'avouera que deux corps éloignés l'un de l'autre, par exemple deux triangles, ne sont pas réellement une substance* (sous-entendu à eux deux) *; supposons maintenant qu'ils s'approchent pour composer un carré, le seul attouchement les fera-t-il devenir une substance ? Je ne le pense pas.* Or, contrairement à ce qu'il a prétendu – plus souvent sous-entendu qu'affirmé, d'ailleurs – il n'y a rien, dans la doctrine de Descartes, qui contrevienne à l'observation, pertinente, selon laquelle, *l'attouchement, le mouvement commun, le concours à un même dessein ne changent rien à l'unité substantielle* (*Lettre à Arnauld du 30 avril 1687* § 11). L'une des meilleures preuves en est sans doute la citation de l'*Entretien avec Burman* que nous donnons, un peu plus loin, où il est question de deux corps continus, qui, s'ils sont continus, n'en demeurent pas moins deux. Et, s'ils sont identifiés comme tels, c'est parce qu'ils ont, d'abord – à savoir, avant leur agrégation – été identifiés séparément, individuellement, comme deux corps distincts et indépendants. Pour autant, l'objet mathématique se prête-il bien à ce genre de considération ? N'est-il pas initialement objet indéfini sujet à toutes sortes de distinctions et divisions, en autant d'objets pouvant être tenus pour indépendants, jusqu'à leur réunification en l'indéfini initial, autrement dit jusqu'à la reconstitution du seul et unique objet initial ? Voir, à ce propos, I 1 B b.

[538] cf. infra.

ensemble. Ceux qui se comportent autrement, ne sont que contigus [539]. Si deux corps continus se présentent comme un seul et même corps, en quoi consiste l'évidence de leur dualité ? S'il s'agit de reconnaître qu'un même corps peut être divisé, en quoi consiste alors la raison de l'admettre, d'emblée, composé de deux parties continues, plutôt que contiguës – ou inversement ?

Toutes ces considérations reviennent implicitement à poser deux questions, a priori paradoxales, et, du reste, distinctes : l'une de savoir si l'étendue peut être divisée, l'autre de savoir si elle peut être pénétrée. Comme le note, à juste titre, Descartes, la division n'est rien d'autre que le mouvement de séparation [540]. Or, si l'on sépare (ce que l'on ne

[539] *Entretien avec Burman*, Adam, p. 73 (Beyssade, texte 35, p. 92) – Les *corps contigus* étant les liquides (i.e. les fluides) et leurs parties ; cf. *Le Monde* III AT 12-14 et VI AT 34 et *Principes* II 54-55.

[540] *Je prends ici et je prendrai toujours ci-après pour une seule partie tout ce qui est joint ensemble et qui n'est point en action pour se séparer ; encore que celles qui ont tant soit peu de grosseur puissent aisément être divisées en beaucoup d'autres plus petites : ainsi un grain de sable, une pierre, un rocher et toute la Terre même pourra ci-après être prise pour une seule partie, en tant que nous n'y considérerons qu'un mouvement tout simple et tout égal* (*Le Monde* III AT 15 – cf. VI AT 34). *Par un corps, ou bien par une partie de la matière, j'entends tout ce qui est transporté ensemble* (*Principes* II 25 – cf. 37 et 55). Identité de la division et de la séparation, qui semble, d'ailleurs, avoir été relevée, auparavant, par Aristote : *La division s'effectue en grandeurs séparables, toujours plus petites <à chaque division>, et en des grandeurs écartées l'une de l'autre et séparées <en acte>* (*diaireitai eis khôrista kai aei eis elattô megethê kai eis apekhonta kai kekhôrismena*) (*De la génération et de la corruption* I 2 316b27-28). *Parmi les êtres continus, celui-là a plus d'unité et est antérieur, dont le mouvement est plus indivisible et plus simple* (*[sunekhous] mallon hen kai proteron hou adiairetôtera hê kinesis kai mallon haplê*) (*Métaphysique* I1 1052a21-22) (étant ainsi désigné, en dernier lieu, selon l'analyse, autrement dit de façon éminente, la sphère des fixes, dont aucun mouvement extérieur ne peut déterminer le mouvement et l'être, autrement dit ne peut diviser ceux-ci dans le temps et/ou l'espace). En *Métaphysique* M2 1076b5-11, la ligne (mathématique) est dite indivisible, dans la mesure où, dans le cas contraire, elle devrait être divisible, *dans le point* (*kata stigmên*), lequel est indivisible, et, par ailleurs, pour Aristote, n'existe, en acte, qu'une fois la séparation effectuée, en tant qu'il est alors extrémité du segment ; or, le point n'étant rien (n'étant nulle part – même pas à l'extrémité du segment), il eût mieux valu, pour Aristote, avancer l'argument, auquel il était, d'ailleurs, habitué, selon lequel le domaine mathématique est exempt de mouvement. On appuiera cette conception de la division du continu par séparation des parties (par laquelle le tout continu est anéanti – quoique jamais celui propre à la partie, toujours restante, au terme d'une division) sur celle (aporétique, mais qui en constitue la justification par l'absurde – ce dont, au demeurant, son auteur, Zénon d'Elée, n'était pas forcément conscient) de l'extériorité des parties (i.e. le fait pour elles d'*être éloignées l'une de l'autre – apekhein autou to heteron apo tou heterou*) par simple distinction dans le continu, conception qui implique que les parties soient *grandes au point d'être illimitées* (*megala hôste apeira einai*), sans quoi leur distinction consiste en une limitation sans grandeur, qui n'est autre qu'une absence de limitation et signifie leur assimilation au tout continu, autrement dit leur inexistence (la limite devant être divisible, sans quoi les parties ne sont pas extérieures l'une à l'autre, autrement dit ne sont pas parties, autrement dit la limite ne pouvant qu'elle-même être une partie ou plutôt faire partie, pour moitié, d'une partie, et, pour l'autre, de l'autre, tout en impliquant qu'une nouvelle limite sépare les deux éléments, processus se répétant à l'infini, au gré de quoi, chaque partie est établie comme infiniment grande)... mais alors même que cette extension de la partie à l'infini ne signifie, là encore, rien d'autre que l'inexistence de celle-ci, aucune partie ainsi considérée ne pouvant coexister avec une autre, en un même tout, même discontinu, comme le relève Aristote, en *Physique* III 5 204b19-22 – cf. Simplicius, *Commentaire sur la Physique* 140 34-141

peut faire qu'entre deux figures, ne serait-ce que partiellement délimitées, et à l'instant même de les produire, en tant que réellement distinctes), c'est qu'on ajoute un intervalle, qui n'est autre que de l'étendue prise à la place des figures que l'on sépare (laquelle étendue étant soudain figurée entre les limites des deux corps séparés n'est autre que l'étendue figurée qui demeurait implicitement à la place des figures – place commune aux deux ou non, selon que toutes deux se meuvent ou une seule – avant qu'elles ne soient déplacées, et qui peut donc être dite avoir été prise à la place d'elles, mais sans que ne soit en rien affectée la place, en son universalité et son illimitation, autrement dit l'espace absolu ou l'étendue substantielle – place qui se trouve être indifférenciée et unique, autrement dit partout simultanément et implicitement la place de la même figure aussi bien que de toutes) [541]. L'espace absolu (ou l'étendue substantielle – ou encore ce que nous appellerions la *khôra* – la place) n'est donc qu'extérieurement – i.e. illusoirement – divisible [542] ; mais il est plutôt puissance de division. Du même coup, est posée implicitement la question de son impénétrabilité. *On ne peut pas comprendre qu'une*

8, et l'analyse de Maurice Caveing, en *Zénon d'Elée, prolégomènes aux doctrines du continu*, I 1 § 7, p. 33-38.

[541] *Nous disons qu'une chose est entrée en la place* (*in locum*) *d'une autre, bien qu'elle n'en ait exactement ni la grandeur ni la figure, et n'entendons point qu'elle occupe pour cela le même espace* (*spatium*) *qu'occupait cette chose ; et lorsque la situation* (*situs*) *est changée, nous disons que le lieu* (*locus*) *est aussi changé, quoiqu'il soit de même grandeur et de même figure qu'auparavant* (*Principes* II 14). La non coïncidence absolue de la place (lieu) et de l'espace (i.e. l'espace occupé ou déterminé, autrement dit l'intervalle entre les extrémités du corps (a)) laisse la place indéterminée et omniprésente, malgré qu'elle soit dite relative à la situation, seule étant, en effet, à proprement parler, déterminée (ou, plus exactement, pouvant être tenue pour déterminée, dans la mesure où la détermination en question n'est jamais que celle du point, absolument inexistant), *à la place* d'elle, la situation, à savoir la rencontre de deux coordonnées en elle – laquelle, à l'instar de la ligne, n'est jamais qu'implicitement (négativement) présente entre deux corps (ou parties du corps), qui ne peuvent être autrement que contigus. Voir aussi note 543.

(a) Au demeurant, il s'agit de la définition générale que donne à ce mot Descartes : *l'objet des géomètres, que je concevais comme un corps continu, ou un espace indéfiniment étendu en longueur, largeur et hauteur ou profondeur, divisible en diverses parties* (le *ou* étant explicatif, et non exclusif) (*Discours de la méthode* IV AT 36), alors que nous l'entendons, quant à nous, plus simplement et ordinairement, comme le fit, le premier, Pascal – quoique, à la différence de lui, sans le distinguer de celui qu'il nomme *matériel* (cf. note 543) : *l'espace infini selon toutes les dimensions (...) objet de la pure géométrie (...) [qui en] considère la triple étendue* (*Introduction à la géométrie – Principes I* et *II*), même si, à vrai dire, la différence entre les deux acceptions peut bien être assimilée à une différence purement nominale.

[542] A la rigueur, on peut se demander en quoi il est distinct du point. Point et espace sont, tous deux, emplacements inatteignables (i.e. indéterminables : soit, pour l'un, stade final hypothétique d'une réduction à l'infini, soit, pour l'autre, stade final hypothétique d'une extension à l'infini) et tous deux réalités indivisibles (La division de l'espace devrait être absurdement la séparation de ses parties, lesquelles, en effet, devraient alors laisser la place entre elles au vide, c'est-à-dire au néant, ce qui revient à dire qu'elles ne devraient laisser aucune place... au gré d'une absence de séparation – cf. note 534). Le point est partout présent (impliqué) dans l'espace, et l'espace est tout entier présent (impliqué) dans le point.

partie d'une chose étendue pénètre une autre partie qui lui soit égale, sans comprendre en même temps que l'étendue qui est au milieu de ces deux parties est ôtée ou anéantie (*quin hoc ipso intelligatur mediam partem eius extensionis tolli vel annihilari*), *or une chose réduite au néant n'en saurait pénétrer une autre : ainsi, on peut démontrer, selon moi, que l'impénétrabilité appartient à l'essence de l'étendue, et non à l'essence d'aucune autre chose* [543]. Pour en pénétrer

[543] *Lettre à Morus du 15 avril 1649 – [Réponse] aux premières instances*, § 2. Citation à rapprocher de celle-ci de Pascal : *La différence essentielle qui se trouve entre l'espace vide et le corps qui a longueur, largeur et profondeur est que l'un est immobile et l'autre mobile ; et que l'un peut recevoir au-dedans de soi un corps qui pénètre ses dimensions, au lieu que l'autre ne le peut ; car la maxime que la pénétration de dimensions est impossible, s'entend simplement des dimensions de deux corps matériels, autrement elle ne serait pas universellement reçue* (*Lettre à Estienne Noël du 29 octobre 1647*, soit un mois après la double rencontre avec Descartes des 23 et 24 septembre, lors de laquelle, le premier jour, tous deux discutèrent notamment *sur le vide*, en le considérant du point de vue expérimental, et, le second, peut-être sur *beaucoup de choses qui appartiennent autant à la théologie qu'à la physique* (qui fut le thème de discussion entre Pascal et Roberval, l'après-midi du 23, discussion qui pourrait bien avoir prolongé celle du matin, avec Descartes, et préparé celle du lendemain matin, avec le même), en quoi ils pourraient avoir traité, à nouveau, du vide, quoique, cette fois, en le considérant du point de vue métaphysique, et, du reste, vraisemblablement, en prenant en compte la fameuse sentence biblique selon laquelle *Dieu fit toutes choses, à partir de rien* – *Macchabées* II 7 28 – comme tendrait, d'ailleurs, à l'indiquer la préoccupation dont faisait déjà part Descartes à Mersenne, une dizaine d'années plus tôt, dans sa *Lettre du 17 mai 1638*, § 2 – citée, supra – cf. *Lettre de Jacqueline Pascal à Gilberte Périer du 25 septembre 1647*). Afin de comprendre en quoi la position de Descartes se distingue de celle de Pascal, il n'est même pas besoin d'adopter le point de vue du physicien (à moins que ce ne soit, il est vrai, celui du physico-mathématicien, comme nous allons le voir), autrement dit de tenir compte du fait que, selon Descartes, un espace sensible apparemment inoccupé, est, en fait, occupé par ce qu'il nomme la *matière subtile* (dont le mouvement – qui, à l'instar de tout mouvement, produit un changement inhérent à la sensation – nous affecte, depuis notre naissance, ayant d'abord produit un changement qui est désormais accompli, achevé, et donc non senti, alors que le mouvement qui en fut la cause continue et laisse certaines parties de nos organes sensoriels non mues, du fait qu'elles lui résistent, et ainsi disponibles à d'autres mouvements, et donc changements, quant à eux momentanés et seuls à pouvoir être sentis – cf. *Le Monde* IV-VII, notamment AT 21-22), alors que, de son côté, Pascal demeure dans l'indécision, quant à savoir ce qui peut bien s'y trouver, confronté à l'alternative de savoir s'il s'agit de rien du tout ou de quelque chose, à l'instant où, selon lui, cet espace demeure simplement *vide de toutes les matières qui tombent sous les sens et qui sont connues dans la nature* (*Expériences nouvelles touchant le vide – Au lecteur*, § 7) (et, à vrai dire, aussi sans doute vide de la matière subtile de Descartes, qui – comme ce dernier n'est, d'ailleurs, pas loin de le reconnaître – n'est jamais qu'hypothétique, n'est jamais, dans l'absolu, que la tournure que prend une *nouvelle matière*, indistincte d'un *espace imaginaire* situé hors tout espace réel, à savoir hors tout espace occupé par les créatures – cf. *Le Monde* VI – en tant qu'elle ne s'avère finalement, tout au plus, identifiable et connaissable qu'au moyen d'effets qui lui sont hypothétiquement rattachés, en tant qu'elle est supposée coextensive à l'espace réel – tel ce qu'on observe dans le tube de verre dont une extrémité est hermétiquement fermée et qui, rempli de mercure et plongé par son autre extrémité dans un bassin de mercure, voit la hauteur du mercure qu'il contient baisser, lorsqu'il est transporté en altitude, du fait probable de l'accroissement de la quantité de matière subtile ambiante, dont la faible densité permet son infiltration par les pores du verre ; ou encore dans l'eau retenue dans le clepsydre, parce que la partie supérieure hermétiquement fermée de ce dernier l'empêche probablement de pouvoir se remplir de la matière subtile que l'eau repousserait vers elle-même, en un mouvement circulaire, à l'instant de se libérer un passage – quoique tout ceci, en amont, aussi sur la base de *notions claires et distinctes qui peuvent être en notre*

entendement touchant les choses matérielles (...) (à savoir) celles que nous avons des figures, des grandeurs et des mouvements, et des règles suivant lesquelles ces trois choses peuvent être diversifiées l'une par l'autre, lesquelles règles sont les principes de la géométrie et de la mécanique – Principes IV 203 AT 321 – cf. ibid. 201 et 203-204, *Lettre à Mersenne du 17 mai 1638*, § 6, et *Règle XIV* AT 439) (Reconnaissons que, si Pascal n'avait forcément pas pu être convaincu par l'argument qui se trouvait dans *Le Monde* – cf. supra – pourtant déjà rédigé, pour la simple raison que l'auteur avait renoncé à publier son ouvrage, ce même auteur n'avait probablement pas pu avoir renoncé à en faire valoir certaines thèses, devant certains de ses interlocuteurs les plus aptes et les plus disposés). Pascal ne fait jamais qu'attendre la preuve qu'un espace qui, situé dans l'intervalle de corps sensibles, lui paraît inoccupé, soit, au contraire, occupé, autrement dit la preuve qu'il ne soit pas réductible à ce qu'il entend par *l'espace géométrique*, c'est-à-dire *l'espace abstrait et immatériel*, en lequel un corps géométrique, à savoir un *solide*, puisse prendre place – cf. *Lettre à M. Le Pailleur [au sujet du père Estienne Noël]*, § 10-12, et *Lettre à M. Périer du 15 novembre 1647*, § 1 – mais, à vrai dire, du même coup, étrangement, tout en semblant éluder, de fait, la distinction entre espace matériel et espace immatériel : en effet, comment, face au vide qui lui semble (pouvoir) occuper un espace sensible, Pascal peut-il seulement avancer – ne serait-ce qu'implicitement – l'hypothèse qu'il pourrait s'agir, tout compte fait, d'un espace purement géométrique ? Question qui, contenant sa propre réponse, aurait dû lui faire soit induire qu'un espace sensible apparemment vide n'est, en réalité, pas vide, soit, précisément, reconnaître l'infondé de la distinction entre espace matériel et espace immatériel ; ceci, qui plus est, à l'instant de se plier à sa propre exigence de tenir *l'espace* pour l'un de *ces termes [qui] désignent si naturellement les choses qu'ils signifient, à ceux qui entendent la langue, que l'éclaircissement* (y compris géométrique – ce dont convient, d'ailleurs, éminemment la géométrie) *qu'on en voudrait faire apporterait plus d'obscurité que d'instruction*, tout éclaircissement de la sorte, autrement dit toute définition, ne constituant jamais qu'*une proposition*, qui, en soi, est *sujette à contradiction* (*De l'esprit géométrique*, Lafuma, p. 350-351). Selon Descartes, du simple fait qu'un espace censé être absolument inoccupé (vide) n'est pas le vide (le néant) – dans la mesure où il contient, en soi, toutes les propriétés de l'étendue ou de la matière, avec lesquelles il se confond (un espace ne pouvant nous apparaître non dimensionné – cf., supra, note 507 B) – il ne peut qu'être immanent au corps (i.e. attribut principal de la substance – voire, pour peu qu'il soit soudain occupé, substrat des accidents) (ce que ne parvient pas à admettre Pascal, qui semble retenu par l'habitude de distinguer étendue et matière, qui plus est, sans même en faire des indissociables, au contraire de ce que fera Leibniz – cf. *Réflexions sur la partie générale des Principes de Descartes – sur l'article I 52* et *Opuscule du 11 mai 1702*, § 2 – indissociabilité qui, chez Leibniz, implique celle de la matière et de l'espace, ce dernier n'étant autre que la coexistence simultanée des parties corporelles ou matérielles – cf. *Réponse à la quatrième réplique de M. Clarke*, § 62, et note 505 B a) – raison pour laquelle leurs propos restent inconciliables. Selon Descartes, seules les dimensions de l'étendue pure ou substantielle (ou, pour parler, à défaut de penser, exactement comme lui, de *la substance étendue*) – autrement dit l'étendue pure elle-même (la substance étendue), à laquelle sont a priori censées s'assimiler les dimensions pures – ne sauraient être pénétrées par ce qui est déjà étendu, autrement dit déjà *dans* l'étendue (comme l'est, d'ailleurs, déjà l'étendue elle-même, en tant qu'elle existe *en soi*, c'est-à-dire indistinctement de la substance). Une fois déplacé dans l'étendue pure – à savoir, ici, l'étendue occupée par rien d'autre que ce qui est seul à s'y être déplacé – un corps s'y trouve exactement de la même façon qu'il s'y trouvait antérieurement (ce que l'on pourra dire, en affirmant qu'il se trouve paradoxalement toujours à la même place, à savoir *en* la place – la *khôra* – une et unique – unicité dont Leibniz n'a pas compris qu'elle s'identifie à ce qu'il considère être l'absence de place hors de l'univers, là où, en effet, un mouvement absolu demeure inobservable, et surtout non distinguable, aussi bien directement, à savoir en lui-même – comme il le reconnaît – qu'indirectement, à savoir en ses effets éventuels ou probables, à l'intérieur de l'univers, puisqu'il ne peut qu'influer identiquement en celui-ci, sur chacun des mouvements ou repos relatifs, comme il ressort de notre commentaire du § 22 de la

une autre, une partie doit entrer en contact avec elle (soit que toutes deux se meuvent l'une vers l'autre, soit que l'une d'elles seule se meut vers l'autre) (de même que doivent le faire simultanément les deux corps, à savoir les deux étendues figurées ou deux *étendus*, dont les parties en question sont les parties). Ce faisant, l'étendue qui est entre elles doit être *ôtée ou anéantie.* Or, si elle est ôtée ou anéantie (pour tout dire disparue), c'est indifféremment la place et le lieu même du contact (ou de l'entrée en contact) – et donc le contact lui-même – qui l'est, rien ne se trouvant finalement entre deux corps en contact – du moins censés l'être, dans la mesure où, précisément, leur prétendu contact, autrement dit leur contiguïté, peut être tenu pour infirmer leur distinction ou dualité. Parallèlement, le contact (ou la contiguïté) est essentiellement celui de l'étendue avec elle-même, à savoir celui qu'elle entretient constitutivement avec elle-même – trouvant, en quelque sorte, sa propre limite interne dans le fait qu'elle ne peut s'empiéter ou se

---

Pensée 199, en note 174, qui plus est, au demeurant, l'interoception et la proprioception, que nous faisons valoir, plus loin, dans la présente note, ne pouvant, ici, qu'être absentes, sauf à parler d'une *âme de l'univers*, mais à l'expérience absolument incommuniquable aux âmes individuelles – cf. *Réponse à la quatrième réplique de M. Clarke*, § 29 et 52-53), ce que tendrait, par contre, à occulter le fait qu'il s'y trouverait (dé)placé, parmi d'autres corps, qui détermineraient, outre extrinsèquement (superficiellement), *la* place (la *khôra*), intrinsèquement, *sa* place. En effet, un corps ne peut être dit changer de place – ou de situation – que dans la mesure où il s'agit d'une nouvelle place immanquablement déterminée par d'autres corps environnants ou précédents (y compris, à la rigueur, par le même corps, au moyen de sa place antérieure, relativement à la nouvelle, en vertu de la dimension intéroceptive et proprioceptive du rapport à l'espace, que ne manque pas de relever Maine de Biran : *quand je n'aurai rien vu ni palpé, il suffit que je me meuve pour apercevoir immédiatement l'espace continu dont les parties correspondent à celles du temps ou à la succession de mes sensations de mouvements – Commentaire sur les Méditations métaphysiques de Descartes*, in *Œuvres* XI-1, p. 72 – cf. *Mémoire sur la décomposition de la pensée – Appendice II*, ibid. III, p. 431-439, et *De l'aperception immédiate*, ch. II, § 5, ibid. IV, p. 124-126 – faculté néanmoins absente d'un corps inanimé, dont sont précisément censées s'occuper la mathématique et la physique, au sens moderne du terme) (les deux qualités d'environnement ou de précédence pouvant même se confondre, si le corps chassé demeure environnant – ce qui, d'ailleurs, peut tenir dans le fait qu'il soit pénétré – autrement dit partiellement chassé – sans quoi c'est même un assemblage de corps qui peut être dit être pénétré, chasser un corps revenant immanquablement à lui en faire chasser un autre). Ceci pourrait, d'ailleurs, être l'une des raisons principales – si ce n'est la principale – pour laquelle Descartes tenait à remplir de matière subtile l'espace apparemment vide : afin qu'un corps, fût-il seul à s'y trouver, puisse s'y déplacer, autrement dit s'y mouvoir (autrement dit encore s'y séparer, à savoir au moins de corpuscules). En conséquence de ces considérations, s'il les avait admises, Pascal eût, d'une part, atténué son affirmation selon laquelle *la maxime que la pénétration de dimensions est impossible, s'entend simplement des dimensions de deux corps matériels*, car il est évident que, en en pénétrant un autre, un corps – qu'il soit matériel ou simplement géométrique, selon la distinction qu'il sous-entend, au passage – pourra toujours occuper, au moins partiellement, les dimensions de celui-ci (en ayant comprimé, si ce n'est fusionné, ses parties et, du même coup, enlevé entièreté et plénitude – du moins, intégrité – au corps lui-même), et, d'autre part, l'eût complétée – voire aussi corrigée, en supprimant le *simplement* – en affirmant qu'elle s'entend absolument et principalement des dimensions elles-mêmes, c'est-à-dire prises en elles-mêmes – autrement dit de l'étendue pure (ou substantielle) elle-même – et pas seulement ou d'abord en tant qu'il s'agirait des dimensions accidentelles de l'étendue pure, autrement dit des dimensions, soit de deux corps, soit d'un corps et d'un espace inoccupé (en un mot, pas seulement ou d'abord en tant qu'il s'agirait de celles de l'étendue déterminée).

résorber, mais simplement demeurer dans sa propre continuité ou intégralité (substantialité) (ce que garantit paradoxalement l'inexistence du contact, en tant qu'il s'assimile au point, comme l'implique le propos d'Aristote, en *De la génération et de la corruption* I 2 317a1-13). Ainsi, lorsque disparaît le lieu séparant deux corps, c'est le contact lui-même qui est anéanti, en lieu et place d'avoir lieu, et, à la suite, la pénétration, selon le même principe, mais s'actualisant, cette fois, dans le fait que l'étendue censée être commune aux deux corps dont l'un pénètre l'autre (i.e. censée être le lieu même de la pénétration) devrait être résorption ou concentration de l'étendue (ce qui est bien sûr impossible) [544]. Que l'étendue intermédiaire soit dite être *ôtée* ou qu'elle soit dite être *anéantie* revient au même : bien entendu, l'étendue n'est pas proprement anéantie, mais seulement en tant que lieu de l'intervalle ; ce qui entraîne qu'on la retrouvera, comme évacuée ou déplacée, sous chaque corps (pour peu que les deux aient été en mouvement) ou sous un seul (si celui-ci est seul à s'être mû) [545] ; pour autant, il reste qu'elle a disparu, en tant que lieu du contact, de même que, par la suite, aura disparu celle de la pénétration, auquel cas, c'est bien, de façon sous-jacente, le contact et la pénétration de l'étendue qui, de même que l'étendue elle-même (le lieu du contact et celui de la pénétration), n'ont pas lieu [546]. *Une chose réduite au néant ne saurait en pénétrer une autre* : le lieu même de la pénétration s'anéantissant, au gré de – i.e. intrinsèquement à et au fur et à mesure de – la pénétration, c'est la pénétration elle-même qui s'anéantit, à savoir qui n'a jamais lieu. *L'impénétrabilité appartient à l'essence de l'étendue, et non à l'essence d'aucune autre chose*. En effet, c'est bien de l'étendue en soi (voire de la substance étendue, autrement dit de la substance qu'est l'étendue) dont il s'agit, indépendamment des êtres qui sont susceptibles de s'y trouver (figurés) et qui, se déplaçant, se touchant et se pénétrant réellement, laissent, du même coup, l'étendue entière (intacte), là où elle est, à savoir en elle-même, voire, comme le dit Platon, à l'extérieur de ce qui s'y trouve. C'est

[544] cf. *Le Monde* VI AT 33 – Cette étendue résorbée ou concentrée étant, d'ailleurs, exclusivement celle qu'est censée désigner la formule *l'étendue qui est entre ces deux parties <qui se pénétreraient>* (*mediam partem eius extensionis*), dans la présente lettre à Morus, même si nous avons tenu à étendre l'usage de cette formule – sans commettre de contresens – à l'étendue (ou lieu) du contact ou de la séparation (distance). Le rapprochement avec le passage de la *Lettre du 5 février* de la même année au même Morus, que nous citons plus loin, ne laisse aucun doute sur le fait que l'étendue intermédiaire est tenue, strictement et rétrospectivement (rétrospectivement, dans la mesure où elle est, en réalité, désormais absente, puisque *ôtée ou anéantie* – ne pouvant, au demeurant, être anéantie, qu'en sa détermination d'intermédiaire et non en elle-même), pour constitutive de (immanente à) ce dont elle est intermédiaire ; ce qu'elle est, au sens où, en elle-même, elle est indifféremment constitutive de tout ce qui peut s'y trouver, et qui ne peut s'y trouver que sans pouvoir l'abolir ou l'altérer.

[545] A propos du mouvement circulaire lié à l'inexistence du vide et à propos de l'inexistence du vide proprement dite – lequel n'est pas étendu et se ramène ni plus ni moins qu'au néant (du moins, corporel), comme le sous-entend bien la définition toute négative, donnée en *Principes* IV 21 : *un corps qui ne pût aider ni empêcher les mouvements des autres corps (...) c'est ce qu'on doit proprement entendre par le nom de vide* – il convient de se reporter à *Le Monde* IV AT 19-20 – cf. VII AT 44-46 – *Principes* II 5 et 16-18, *Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648*, § 6, et *Lettre à Morus du 5 février 1649*.

[546] cf. ibid. – *[Réponse] aux secondes instances*, § 1 et *Lettre à Morus du 5 février 1649*, § 7.

pourquoi, d'un autre côté, affirmer que, *dans un espace imaginaire et vide*, il est possible de *transférer en imagination [diverses parties de grandeurs et de figures déterminées] les unes dans le lieu des autres*, mais sans pouvoir *en concevoir deux qui, au même moment, se pénètrent mutuellement dans un seul et même lieu, car il implique contradiction que cela se produise et que quelque partie de l'espace soit ôtée* [547], c'est parler de figures intrinsèques à l'espace, autrement dit d'un espace qui ne peut subsister sans être figuré, sans être saturé de figures modifiables, et non de figures, prises en elles-mêmes, à savoir comme n'étant autres que des formes ou limites, sans détermination de grandeur, autrement dit d'extension, que seule leur application ou actualisation serait en mesure de leur conférer. En définitive, le raisonnement revient à prouver la substantialité de l'étendue ou, du moins, son inséparabilité d'avec la substance : aucune substance ne peut entrer en contact avec elle-même, ni se pénétrer elle-même, mais le peuvent seulement, entre elles, ses qualités, ce qui revient bien à donner raison à Platon, lorsqu'il affirme que les formes (ou figures) que reçoit (ou contient) la matière (ou l'étendue – *khôra*) demeurent reçues (contenues) extérieurement à elle, de laquelle elles demeurent donc distinctes (quoique à l'instar de fantômes – *phantasmata* – ou de simulacres – *eidola*), car il va de soi que, autrement, la figure étant assimilée à l'étendue, l'étendue devrait pouvoir se pénétrer elle-même, au gré de l'interpénétration des figures.

III – L'ignorance de l'*eidos* ou l'achoppement mathématique de la connaissance :

1 – Intelligibilité et Réalité :

Le problème de l'être (*to on*) se posant, au travers de l'indétermination propre à toute recherche de définition, autrement dit au travers de l'indétermination de la connaissance intuitive et logique de l'*eidos*, il est alors inévitable d'en venir à poser l'Un comme marquage de la pointe noétique directrice allant de l'indéterminé vers le déterminé. Qui plus est, l'Un est alors un repère pour l'intelligence, plus qu'il n'est, à proprement parler, un intelligible – comme le démontre la seconde partie du *Parménide*, qui ne nous laisse pas plus fondés à le considérer arithmétiquement qu'ontologiquement. Néanmoins, c'est en substituant à l'impensable qu'est l'*eidos* son pis-aller de représentation arithmétique que l'on fait de lui une réalité négativement pensée : il y a (une) *chose*, mais qui, étant inconnue, se ramène à *un*(e chose). Etant parvenu à son stade, telle une vague refluant, après avoir achoppé au rivage, l'intellect se laisse renvoyer à la multiplicité indéterminée propre au sensible et imparfaitement subsumée sous le *noêma* (celui dont l'Un avait prétendu être l'achèvement, alors que son propre *noêma* demeurait inachevé), tout autant qu'hypothétiquement subsumée sous l'*eidos*, lequel demeure caché, outre derrière le *noêma*, derrière l'unité mathématique ou logico-noétique. Ce dont on ne peut pas véritablement dire que cela est, c'est non seulement l'Un, mais aussi toute autre chose qui, en amont, *est* dans le sensible, et qui, du reste, ne trouve aucune consécration eidétique (i.e. assimilation ou résorption en l'eidétique lui-même), au gré de l'intellection (*noêsis*), autrement dit de la dialectique. Il faut bien admettre que, chez Platon, le terme

[547] *Lettre à Morus du 5 février 1649*, § 2.

intelligible (*noêton*) n'est appliqué qu'hypothétiquement à l'au-delà de la sensation et de la médiation mathématique – laquelle est seule à constituer réellement, du moins, assurément, l'intelligible, et, du même coup, constitue une médiation hypothétique, si ce n'est une pseudo-médiation, dans la mesure où, si l'intelligibilité parfaite se trouve bien, à son stade – ce que tend à prouver sa propre autosuffisance, voire sa propre complétude – il n'y a plus lieu de s'attendre à la trouver ultérieurement, autrement dit au-delà. A l'instant où l'intelligible se révèle pour être ce qu'il est et, pour cela, se révèle, en sa plénitude et son entièreté, il cesse d'être le moyen, ou plus exactement le chemin, d'une réalité pleine et entière, dont pourtant l'attente demeure, dans la mesure où l'intelligible est loin d'être le sensible rehaussé (le sensible en mieux, voire en bien), autrement dit loin d'être le Bien lui-même régnant sur la communauté des *eidê* ou se manifestant, au travers d'elle.

S'il est donné à l'intelligence de pouvoir comprendre qu'il y a autre chose que le monde des apparences sensibles (lesquelles ne cessent d'induire qu'elles sont de purs simulacres) et que celui de leurs principes intelligibles directs (i.e. le monde des *mathêmata*), autrement dit qu'il y a ce que Théophraste nomme *un principe unique* (*arkhên mian*) *[de] toutes choses* (*pantôn*), *non pas quelque chose de divisible, ni de quantitatif* (*eti de mê diaireton mêde poson ti*), *mais [de] haussé d'une manière absolue à une région plus excellente et plus divine* (*all'haplôs exairôn eis kreittô tina merida kai theioteran*), *puisque c'est de cette façon qu'il est préférable d'en rendre compte plutôt que de se borner à lui enlever la division et le partage* (*outô gar mallon apodoteon ê to diaireton kai meriston aphaireteon*), *une telle explication* (*hê apophasis*) *présentant pour ses auteurs* (*tois legousin*) [548] *l'avantage de fournir une raison à la fois plus élevée et plus vraie* (*en hupsêloterôi te kai alêthinôterôi logôi*) [549], pour autant, il ne lui est pas donné de savoir ce que c'est (le *haussement* dont parle Théophraste étant, d'ailleurs, par définition, de l'ordre du pis-aller), comme le relève Socrate, en *République* 505e : *cela donc, que recherche* (*diôkei* – poursuit) *toute âme, c'est en vue de cela qu'elle (...) conjecture* (*apomanteuomenê* – prédit) *que c'est vraiment quelque chose* (*ti einai*), *mais embarrassée* (*aporousa*) *et incapable de saisir suffisamment* (*ouk ekhousa labein*) *ce que ce peut bien être.* C'est parce que l'intelligence s'achemine seule mathématiquement vers un domaine qui lui reste caché, qu'elle s'autorise à supposer – voire à poser (postuler), autrement dit à croire – que ce domaine est intelligible. De deux choses l'une, ou bien celui-ci est absolument intelligible, autrement dit l'est purement et simplement (pleinement et entièrement), et dans ce cas il est intelligence de lui-même – sans quoi, il n'existerait pas – ou bien il l'est relativement, autrement dit au gré de sa représentation (au sens soit itératif, soit réflexif), et dans ce cas l'intelligibilité n'est que représentative, en l'intelligence. Or, chez Platon, c'est un fait que l'intellect est toujours posé comme distinct de ce dont il a – ou plutôt, est – l'intelligence (y compris l'intellect propre au dieu ou à l'âme du monde) [550]. Aussi, des expressions comme *réalité intelligible* ou *forme*

[548] Il pense sans doute principalement à Platon et à ses disciples, dont il fut, d'ailleurs, l'un d'eux, probablement jusqu'à la mort du premier – cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* V 36.

[549] *Métaphysique* I 5a6-13.

[550] cf. *Phèdre* 247c-e, où le dieu lui-même doit faire le déplacement vers les *eidê* ; et, en *République* 508d et 533d (cf. 518a-d et 527c-d) et *Sophiste* 254a, la notion d'*œil de l'âme* (*to tês psukhês omma*), qui

intelligible ne sont que des façons de parler, des pis-aller de formulation, en soi précaires. Platon ne les utilise, d'ailleurs, presque jamais, ne parlant expressément qu'une seule fois de *forme intelligible* (*eidos noêton*), et encore, en soumettant aussitôt la formule à la question : *ne serait-ce là que des mots ?* [551], ou encore parlant autrement de *vivants*

---

implique une séparation entre ce qui regarde et ce qui est regardé, et qui va de pair avec le déplacement vers le lieu eidétique que l'âme doit effectuer.

[551] *Timée* 51c. – Dans ce passage important, qui contient l'unique occurrence platonicienne de la formule *eidos noêton*, d'ailleurs aussitôt soumise à l'interrogation *to d'ouden ar'ên plên logos* (*ne serait-ce donc rien de plus que des mots – que parole ?*) (interrogation, a priori, pleinement justifiée, pour qui aurait gardé en mémoire la définition de l'objet exclusif de l'intellect, donnée en *Phèdre* 247c – définition, du reste, elle-même pertinente, si on admet qu'elle relève bien uniquement de l'expérience déchue propre à l'intellect lui-même : *l'être sans couleur, sans figure, intangible – hê akhrômatos te kai askhêmatistos, kai anaphês ousia* – autrement dit l'être bel et bien privé de ce qui est censé constituer une *forme*, un *eidos* – cf. note 565) ; la formule étant ensuite soumise à l'examen requis par la question, on notera que, sous le couvert d'établir une distinction radicale entre la forme intelligible (censé être la Forme) et la forme sensible (i.e. l'information venant du corps), entre l'intellect (*noûs*), relié à la première, et l'opinion vraie (*alêthês doxa* ou *orthê doxa* – le jugement vrai ou droit), reliée à la seconde, et sous le couvert de poser la Forme, comme étant à la fois *absolument indépendante* (*pantapasin kath'auta tauta*) et en mesure d'être *perçue uniquement par l'intellect* (*nooumena monon*), Platon livre, au contraire, comme à son insu, l'indice qui met sur la voie de relativiser la radicalité de ces distinctions et de douter de l'aptitude de l'intellect à percevoir les *eidê* (autrement que, au mieux, obscurément et confusément, au pire, négativement – cf. supra). L'opinion vraie, c'est-à-dire *l'opinion produite par la persuasion (et) ne donnant prise à aucune justification rationnelle* (sous-entendu complète), de même qu'à aucune réfutation (cf. infra), n'est-elle pas l'état ultime et le meilleur que puisse prétendre atteindre la dialectique, intrinsèquement déficiente, interminable, aporétique ? (question que peuvent être tenus pour sous-entendre *Théétète* 189e-190a et *Le Sophiste* 263e-264b) A cette question, Socrate répond explicitement par l'affirmative : *que l'opinion droite soit d'une autre espèce que la science* (*hoti de estin ti alloion orthê doxa kai epistêmê*), *cela n'est pas précisément une chose que je croie me figurer* (*ou panu moi dokô touto eikazein*) *; mais, s'il y en a une au monde que j'affirmerais savoir, et il n'y en a pas beaucoup dont je l'affirmerais* (*all'eiper ti allo phaiên an eidenai – oliga d'an phaiên*), *celle-là seule, du moins, serait placée par moi au rang de celles que je sais* (*en d'oun kai touto ekeinôn theiên an hôn oida*) (*Ménon* 98b). Aucune opinion ne trouve sa justification rationnelle achevée, si ce n'est paradoxalement celle qui affirme qu'il en est ainsi, à l'instant où elle reçoit négativement sa justification rationnelle complète du fait qu'aucun échange de questions et de réponses, aucun *dialegesthai*, n'est manifestement achevé (n'ayant jamais réussi à mettre en présence de l'évidence pleine et entière de ce qui est à dire). Aussi, lorsque Platon dit de *quelques-uns* qu'il leur *apparaît* (*phainetai*) que *l'intellect ne diffère en rien de l'opinion vraie*, il n'est pas invraisemblable qu'il parle ainsi, entre autres et notamment, de Socrate, au sens où il y aurait, de fait, selon ce dernier, entre l'intellect et l'opinion vraie, au moins une coïncidence, c'est-à-dire une identité, à la fois occasionnelle et inéluctable, qui, du reste, par nature, ne laisserait pas juger s'il y a identité ou différence de nature et d'origine entre l'un et l'autre ; à savoir que, l'intuition des *eidê* et le raisonnement dialectique qui est censé y conduire et la soutenir demeurant inachevés, inaboutis (cf. *La République* 518c-d et 533a et *Parménide* 135a-c), c'est indifféremment sur une certaine conception (*noêma*) et sur une certaine opinion (a) que, par la force des choses, on se trouve forcé de se rabattre, comme le dit Simmias, pour *faire la traversée de la vie* (*Phédon* 85c-d – l'opinion vraie n'étant, du reste, précisément, rien d'autre que l'opinion viable, c'est-à-dire validée, au moins temporairement, par les faits et par l'absence de réfutation, l'opinion que ni les faits ni le raisonnement n'abattent – cf. *Ménon* 202a-c et *Le Banquet* 202a – la formule *une opinion réellement vraie accompagnée de stabilité –*

ontôs ousan alêthê doxan meta bebaioseos – en *Politique* 309c, constituant sans doute, au pire, une redondance, au mieux, l'indication qu'une opinion peut perdurer plus ou moins longtemps, en tant que vraie, et, du même coup, dans le meilleur des cas, en tant que parfaitement vraie ; de son côté, l'idéal de la science demeurant *l'opinion vraie accompagnée de sa justification rationnelle – alêthês doxa meta logou* – sous entendu positive et complète – *Théétète* 201c) (b). Bloquée à un stade où elle n'est toujours pas complètement dégagée des impressions sensibles, autrement dit de l'indétermination, l'induction juge indifféremment sur le mode de l'intellection et de l'opinion. A l'opposé, en établissant (c'est-à-dire en prétendant garantir dans les faits) que *l'intellect et l'opinion vraie sont bien deux choses différentes, car elles ont une origine distincte et une nature différente*, l'une étant toujours justifiée rationnellement, l'autre non, l'une procédant de l'instruction (*didakhê*), l'autre de la persuasion (*peithô*), Platon ne ferait donc, au gré d'un mouvement de retour de balancier, que poser, au rang d'opinion, la proposition inverse de celle qu'il rejette (ce que n'est, d'ailleurs, pas pour infirmer *Gorgias* 453c-454a, où le fait d'*enseigner quelque matière que ce soit – didaskein hotioun pragma* – et *tous les arts sans exception – tas tekhnas hapasas* – sont dits *produire de la persuasion – peithô poiein*). Ainsi, s'explique sans doute l'usage de la formule *définir une définition* (*horon horizein*), pour qualifier l'opération à laquelle il se livre, une opération arbitraire visant simplement *à faire voir beaucoup de choses en peu de mots*, c'est-à-dire visant à définir ce qui, par nature, ne se laisse pas définir, autrement dit demeure indéfinissable : le savoir comme savoir de lui-même (i.e. le savoir se sachant savoir). *Est-ce en vain que nous affirmons chaque fois qu'il y a une forme intelligible de chaque chose ? Ne serait-ce là que des mots ? D'un côté, bien sûr, on n'a pas le droit de laisser la question sans jugement et sans procès ou de trancher péremptoirement qu'il en est ainsi ; mais, d'un autre côté, il faut se garder d'ajouter à un exposé qui est long* (le récit de la production de l'univers), *un autre exposé accessoire qui serait long* (sous-entendu infini, tout *logos* en appelant un autre, toute réponse appellant une question). Ailleurs, toujours dans le *Timée* (30b, 48d, etc.), Platon qualifie le discours qu'il tient, dans ce même dialogue, de *discours vraisemblable* (*eikôs logos*), c'est-à-dire de discours à l'image du discours vrai (dont, d'ailleurs, on voit mal comment il pourrait exister, sans tomber dans les travers de l'inachèvement et du manque de pertinence dénoncés par Socrate et Antisthène (c)), un discours qu'il n'est donc pas en mesure de produire, par défaut d'intellection (au moins, du discours vrai), avouant ainsi clairement qu'il se rabat sur un pis-aller de savoir.

(a) Un certain jugement, celui qui, *à l'examen, se révèle être le meilleur* (*logizomênoi beltistos phainêtai*), comme le rappelle Socrate lui-même, en *Criton* 46b-c, à l'instant même de rappeler que ce jugement le meilleur n'est autre que celui enjoignant de *n'écouter rien d'autre que la voix de la raison* (*mêdeni allôi peithesthai ê tôi logôi*) et se déclinant ensuite *selon les circonstances* (*en tôi paronti*), pour toujours conduire à admettre que *l'on n'ait rien de mieux à dire* (*mê beltiô ekhômen legein*) que ce que l'on se trouve finalement dire, certes selon la raison (à savoir, précisément, au terme d'un raisonnement), mais selon une raison qui, en définitive, ne trouve rien de mieux établi que, à la fois, sa propre nécessité et sa propre insuffisance.

(b) Au passage, on notera que, prisonnier et condamné à mort, et donc étant sur le point de finir la traversée, Socrate n'est pas près de changer de *logos*, qu'il considère avoir été et être toujours le meilleur, celui énonçant de s'en remettre à un jugement – la loi – qui le transcende, autrement dit qui transcende la déficience du raisonnement, ce que le raisonnement, en sa déficience (autrement dit, en creux), recommande justement de faire (cf. *Criton* 46b-47a).

(c) Impasse, d'ailleurs, quelque peu envisagée par Timée, dès le début du dialogue : *Tout discours qui porte sur ce qui demeure, sur ce qui est stable et translucide pour l'intellect* (*nominou kai bebaiou kai meta nou kataphanous*), *ne doit en rien manquer* (*dei mêden elleipein*) *d'être stable et inébranlable* (*nominous kai ametaptôtous*), *pour autant qu'il convient à un discours d'être irréfutable et*

invincible (*kath'hoson hoion te kai anelegktois prosêkei logois einai kai anikêtois*) *; d'un autre côté, tout discours qui porte sur ce qui est la copie* (*eikôn*) *de ce dont on vient de parler, parce qu'il s'agit d'une copie, entretient avec la première espèce de discours un rapport d'image à modèle* (*apeikasthentos*) (*Timée* 29b-c). Dans la mesure même où Timée assigne le premier type de discours à la formulation de *ce qui est éternel* et que le démiurge a pris pour modèle, afin de créer le monde sensible (et intelligible), il est clair que, en usant, à son propos, de la formule *pour autant qu'il convient* (*kath'hoson hoion prosêkei*), ce n'est pas seulement le discours humain, le discours copie, qu'il considère être, au moins potentiellement, déficient – i.e. manquant de pertinence, incomplet et réfutable – mais bien tout discours, en cela même qu'il est discours, serait-il le (prétendu) discours vrai, le discours modèle (du moins, en tant que reçu dans la condition de déchéance propre à l'homme) *. Cette impasse n'est d'ailleurs pas démentie, mais plutôt de nouveau sous-entendue, par la règle formulée plus loin, selon laquelle, *pour ce qui est réellement* (i.e. l'*eidos*), *nous avons le secours du discours que l'exactitude rend vrai* (*tôi de ontôs onti boêthos ho di'akribeias alêthês logos*) *: en effet, tant que de deux choses l'une est ceci et l'autre cela, l'une ne peut jamais venir à l'être en l'autre, puisqu'une chose ne peut être en même temps deux choses* (ibid. 52c) **. Si la remarque est censée valoir pour qui n'est pas en état de considérer l'*eidos*, il reste qu'elle est susceptible de valoir aussi pour qui le considérerait, dans la mesure où c'est bien le propre du discours clair et net de parler de choses distinctes, tout en les désignant, au passage, comme telles (c'est-à-dire ni plus ni moins qu'en les nommant). Le discours, dans sa même et unique disposition de discours clair et net, constitue bien un outil commun à celui qui sait et à celui qui ne sait pas, un outil qui, habilement utilisé par l'un et par l'autre, ne peut manquer de ne pas pouvoir les départager. Du reste, se défaire de l'indétermination du discours, tributaire du regard tourné vers la réalité sensible, instable, en laquelle l'individualité (l'identité) demeure indistincte (cf. *La République* 508d), demeure impraticable, du moins complètement. Tout au plus produira-t-on un discours faisant comme si l'*eidos* était considéré, ou plutôt s'essayant à le faire, alors même que, si l'*eidos* l'était vraiment, il ne pourrait probablement qu'être nommé. En tout cas, on admettra qu'en ce qui concerne le discours qui, comme celui de Timée, entend formuler l'univers en son origine, son exactitude coule de source : il y a peu de chance que, étant censé parler de cela seul qui est, ou plutôt qui est postulé (tenu arbitrairement pour) tel, on se mette soudain à parler d'autre chose – un tel discours censé être originel présupposant, du reste, l'existence d'une *khôra* (un vide) intelligible, en laquelle il puisse prendre place, en tant que discours unique, mais sans que soit garanti, pour autant, qu'il soit le bon (le vrai), et pour cause, puisqu'il se tient alors précisément ailleurs qu'en la réalité eidétique. Notons, d'ailleurs, que, dans l'allégorie de la caverne, les objets fabriqués projetant leurs ombres contre la paroi de la caverne, laquelle fait office de *khôra*, sont accompagnés des paroles de ceux qui les promènent sur la crête du mur. On n'a donc pas de mal à imaginer que la réverbération de ces paroles leur procure un manque de netteté, les faisant se chevaucher et s'entremêler, signant ainsi la fatalité de l'inexactitude de tout discours, au sein de la *khôra* – cf. *La République* 514b-515c. Du reste, il n'est pas exclu que l'épisode, relaté par Socrate, en *Protagoras* 315c-316a, d'une rencontre avec le spécialiste en *rectitude des termes* (*onomatôn orthotês*), Prodicos de Céos (cf. *Annexe*, note IX b), alors enfermé dans une pièce dont on a tout lieu de penser qu'elle est sombre et froide, puisqu'il s'agit d'une ancienne réserve et que Prodicos y est emmitoufflé dans des couvertures, un Prodicos dont le son de la voix bourdonne, empêchant ainsi de distinguer ses paroles, que cet épisode, donc, soit une allusion à l'allégorie de la caverne, elle-même allusion à la situation de déchéance imparable dans laquelle se trouvent le langage et le savoir humains. Ce qu'on ne manquera pas de rapprocher de *Parménide* 133d.

* En outre, une autre affirmation de Timée, précédant immédiatement celle déjà citée, est révélatrice : *ce sur quoi porte tout discours lui est apparenté* (*suggenês*) ; à laquelle on pourra ajouter la suivante (et d'autres encore, citées infra), tirée de *La République* : *l'homme qui aime l'étude, qui l'aime réellement (...) aura été jusqu'à saisir la nature de ce qu'est, en elle-même, chaque réalité, au moyen de cet*

organe de l'âme (i.e. l'intellect) *auquel il sied de se saisir d'un semblable objet, et à qui cela sied, en raison de sa parenté avec lui* (*ho ontôs philomatês (...) prin autou ho estin hekastou tês phuseôs hapsasthai hôi prosêkei psukhês ephaptesthai tou toioutou – prosêkei de suggenei*) (490a-b). Le terme *suggenês* dit, en un sens premier, *né dans la même famille, parent*, et, en un sens atténué ou métaphorique, *ce qui a du rapport, de l'affinité, avec* (la nuance n'étant, du reste, pas nécessairement exclusive d'ambivalence, comme le montre bien *Politique* 257d-258a, où Théétète, qui ressemble physiquement à Socrate, et le Jeune Socrate, qui porte le même nom que lui, sont dits *avoir chance, bien certainement, d'avoir avec [lui], on ne sait comment, quelque parenté – mên kinduneueton (...) amphô pothen [autôi] suggeneian ekhein tina* – tous formant *comme une communauté de famille – tina oikeiotêta*). Si l'on s'en tient au premier sens, comment donc pourra-t-il y avoir discours ou intellection portant sur ce qui est précisément tenu pour n'être pas engendré (*agenêton*), à savoir l'*eidos* (tout être n'appartenant, en effet, à une famille – un *genos* – qu'en vertu de l'engendrement, à savoir le sien propre mais aussi celui de tout ascendant) ? On aurait donc, ici, un nouvel indice du fait que ce que l'intellect considère est *engendré*, à savoir engendré en lui, et non pas ce qui se tient éternellement séparé de lui et occasionnellement offert à lui, autrement dit un nouvel indice du fait qu'il s'agit du *noêma* et non de l'*eidos.* Du reste, que le discours ou que l'intellect se tiennent dans un rapport de réelle parenté (parenté naturelle) ou dans un rapport de simple affinité (compatibilité) avec ce dont il est discours, il demeure irrémédiablement proximité, approche, de ce dont il est discours, autrement dit approximation (discours approximatif). A l'appui de ces considérations, on trouve, en *Philèbe* 59c, toujours à propos de l'*eidos* et de la façon de se rapporter à lui, le terme *suggenês* inévitablement utilisé de façon similaire, c'est-à-dire en un sens relativement équivoque (à rapprocher d'autres usages pareillement discutables, en *Timée* 90a, *Critias* 120d-e et *La République*, supra). Il y est, en effet, question de *ce qui est au plus haut point apparenté* (*malista suggenês*) *(...) à ce qui est stable, ce qui est pur, ce qui est vrai* (*to te bebaion kai to katharon kai alêthês*) *et qu'enfin nous disons être juste* (*dikaion*) *(...) ce qui est toujours immuable dans son identité* (*peri ta aei kata ta auta*) – i.e. apparenté à l'*ontôs on* (autrement dit à l'*eidos*), nommé plus loin, en 59d – un tel propos constituant le deuxième terme d'une alternative qui avait procédé de l'intention de déterminer ce qui peut être tenu pour *le réel, le réellement et ce qui, de sa nature, est toujours même* (*to on kai to ontôs kai to kata tauton aei pephutos* – ibid. 58a), le premier terme de l'alternative, quant à lui, ayant auparavant consisté à désigner directement les êtres (réels) avec lesquels, par ailleurs, il est censé y avoir parenté (êtres constituant la réalité mentionnée dans la deuxième partie de la citation, supra), à savoir les êtres parfaits et séparés, censés pouvoir s'offrir à l'intelligence (*noûs*) humaine, le deuxième terme, de son côté, consistant donc à désigner, par solution de rechange (assumant plus encore que présageant l'échec du premier), les meilleures des conceptions (*noêmata*) humaines, lesquelles sont, dès lors, dites se tenir toujours en deçà de l'*eidos*, qui, quant à lui, est dit se tenir **1)** ou bien au plus haut degré de la hiérarchie dialectique (en soi générative et inclusive de la science) – la conception n'ayant, de la sorte, qu'à être toujours meilleure, afin d'acquérir toujours plus un air de famille avec lui, jusqu'à pouvoir se retrouver finalement identique (identifiée) à lui, mais à vrai dire aussi, paradoxalement, jusqu'à pouvoir se retrouver engendreuse (i.e. rétroactivement engendreuse des conceptions inférieures, dépassées), d'une part, et, d'autre part, engendrée (tout être appartenant à une famille, ne lui appartenant qu'en vertu de l'engendrement, et d'abord en vertu du sien propre) – **2)** ou bien hors classement ou hors graduation, séparé de la hiérarchie par le sommet, c'est-à-dire demeurant en soi, inatteignable et insaisissable (le fait d'être engendreur et donc d'être, en soi, en manque du produit de l'engendrement n'entrant pas dans son essence, n'entrant pas dans l'essence de l'être réel, en tout cas, précisément, eu égard à un engendré qui, tout au plus, ne devrait être le sien qu'à un rang inférieur, autrement dit au gré d'une sorte de sous-engendrement, d'engendrement au rabais), de telle sorte que les conceptions n'ont qu'à indéfiniment tenter de s'en approcher ; la dernière solution étant, au demeurant, la seule à garantir la perfection de l'*eidos* et donc la seule recevable,

intelligibles (*noêta zoia*) [552], pour désigner, plutôt paradoxalement, les modèles dont a dû se servir le démiurge afin de créer le monde sensible [553], ou encore de *lieu intelligible*, entendu, tout au plus, comme destination (*eis ton noêton topon – vers le lieu intelligible*) et, qui plus est, comme contenant un *objet d'espérance* (*elpis*) [554], idée que l'on retrouve à l'occasion du paradigme de la ligne, où il est question d'une double section de l'intelligible, dont l'une renferme les *mathêmata*, qui sont autant d'hypothèses mettant sur la voie de la seconde, celle qui est censée renfermer les *eidê*, mais *eidê*, finalement, seulement *sous la dépendance desquels et parmi lesquels*, il s'agit de *cheminer* (*autois eidesi di'autôn tên methodon poioumenê*) [555], sans qu'il soit jamais vraiment précisé qu'on entre en contact avec eux ou qu'on les considère en eux-mêmes, pour tout dire qu'on les connaît. Cette réticence à identifier l'*eidos* et le *noêton*, autrement dit à affirmer que l'*eidos* soit saisi ou encore accessible intellectuellement, se retrouve encore, lorsque la Réalité (*autê ousia*) est désignée, sans plus, comme étant ce qui est *là-bas* (*ekeise*), avec là encore l'idée de destination, notamment en *Phédon* 79d, où il est dit que *quand l'âme examine elle-même et*

---

laissant, du même coup, le *noêma* être le seul objet possible et avéré pour l'intelligence. Autant de considérations à rapprocher de ce que nous disons du *rejeton*, en note 7 e.

** Règle dont il faudrait pouvoir déterminer si elle relève de la rhétorique ou de la logique formelle (autrement dit de l'épistémologie), malgré qu'un passage du *Phèdre* (270c-e) s'attache à montrer qu'elle relève des deux, à la fois, la vraie rhétorique incluant, voire s'assimilant à la dialectique, laquelle détermine si la chose qui est objet du discours est *simple ou multiforme* et en quoi elle est *puissance d'agir et de pâtir*. Concernant le cas du *Timée*, où cette chose est l'univers (autrement dit l'être total – *pantelôs on*), en sa forme primordiale (véritable), voir la note 315.

[552] *Timée* 30c.

[553] Le terme *zôon* (vivant) vient du verbe *zên*, qui signifie *vivre* et, originellement, le fait de subsister, de se tenir, de se manifester, parfaitement et durablement (dans toute sa vigueur ou dans toute sa gloire). Le vivant peut-il être, en soi, l'objet d'une saisie, d'une préhension, notamment sur le plan théorique ? De deux choses l'une : ou bien Platon conçoit que la vie de l'intelligible est celle de l'intellect se mettant spontanément à dynamiser et mouvoir son objet, auquel cas celui-ci n'est pas en soi pleinement intelligible, s'il est vrai que la vie lui est alors ajoutée (par exemple, l'humidité succède à la sécheresse ne serait réel que pour l'intellect), ou bien il conçoit que la vie est propre à l'être qui se trouve être objet d'intellection, auquel cas celui-ci est pleinement intelligible, s'il est vrai que l'intellect est à même de saisir la vie (qu'on le pense ou non, l'humidité succède la sécheresse). Or, une telle alternative est, en fait, ruinée par une question préalable : est-ce le mouvement propre à l'intellect qui est l'identique de la vie (*zôê*) ou n'est-ce pas plutôt celui de l'âme tout entière ? Dans ce dernier cas, qui est le bon, la Forme est bel et bien en soi vivante et n'est donc pas sans mouvement propre (*autokinêton*), dans la mesure où elle est la Forme (la Réalité) dont le mouvement est absolument constitutif (ce qui est le propre de tous les êtres naturels, hormis, dans une certaine mesure, de certains servant ou pouvant servir d'éléments ou de matériau, comme, par exemple, la terre), et, du reste, dans la mesure où elle n'est pas, en soi, purement et simplement intelligible, autrement dit saisissable (et donc immobilisable) (n'étant, d'ailleurs, même pas en quoi que ce soit – à savoir partiellement ou extérieurement – intelligible, hormis censément pour le dieu démiurge) (cf. III 1).

[554] *La République* 517b.

[555] ibid. 510b.

par elle-même (*hotan de ge autê kath'autên skopêi*) (i.e. sans le moyen de la sensation, autrement dit du corps), *elle s'élance là-bas, vers ce qui est pur et qui est toujours, qui est immortel et toujours semblable à soi* (*ekeise oikhetai eis to katharon te kai aei on kai athanaton kai hôs autôs ekhon*), ou en *Théétète* 176a-b, où il est dit qu'*il faut essayer de fuir d'ici là-bas le plus vite possible, fuite consistant à se rendre semblable à un dieu* (*dio kai peirasthai khrê enthende ekeise pheugein hoti takhista phugê de homoiôsis theôi kata to dunaton*) (encore que ce là-bas et le divin qui lui est immanent soient dits, quelques lignes plus loin, être au plus haut degré de vertu, et donc susceptibles d'être considérés comme étant de l'ordre de l'intelligible avéré, autrement dit d'un ordre inférieur aux *eidê* eux-mêmes [556]), idée de destination encore bien présente en *République* 537d, où il s'agit d'être *capable, après avoir renoncé à l'usage des yeux et des autres sens, de s'avancer, en compagnie de la vérité, vers le réel en soi* (*ommatôn kai tês allês aisthêseôs dunatos methiemenos ep'auto to on met'alêtheias ienai*). En définitive, tout se passe comme si l'âme supposait un ailleurs, tout en se supposant médiation vers lui et, du même coup, en le supposant de même nature que sa partie la plus haute, l'intelligence. Elle trouve dans le ciel un mixte d'intelligible et de sensible, et, à ce titre, la meilleure image de l'intelligible pur qu'est censé être le monde des *eidê*, et, en l'occurrence, faute de mieux, qu'est assurément celui des *mathêmata* ; mais néanmoins, seulement une image, forcément imparfaite au regard du modèle [557]. La vision sensible du ciel communique à l'intellect humain la notion des mouvements nombrés et des nombres [558]. En se rapportant aux objets mathématiques ainsi induits du spectacle de l'Univers, l'intellect humain accède à ce qui est moyen de l'agencement de l'Univers, dans son ensemble, mais non pas au monde des *eidê*, autrement dit au modèle de l'Univers, l'Univers réel, en soi non tributaire de la réalité mathématique, et proprement situé *au-delà du ciel* (*huperouranios topos*) [559].

C'est sans doute dans cette perspective que, au terme de l'examen de *l'étude théorique des sciences* (*hê pragmateia tôn tekhnôn*), à savoir de la mathématique comme préalable ou instrument (structure) de la science, Socrate, reprenant la fameuse allégorie de la caverne, tend à relativiser, si ce n'est réviser, ce qui en avait été l'issue idéale, à savoir la contemplation des *eidê* [560], laquelle semble bien rester en suspens. En effet, il remarque que le prisonnier délivré remonte la pente et sort de la caverne – i.e. du monde de la lumière artificielle, des simulacres (*eidôla*) et de leurs ombres (*skiai*) (l'ensemble constituant une métaphore du monde sensible, mais aussi, sans doute, du monde intelligible, les *simulacres* pouvant être assimilés à des *noêmata*, des conceptions humaines) – sans, pour autant, parvenir à bénéficier pleinement et entièrement de la lumière du soleil, la lumière réelle, puisque, au moins dans un premier temps (à savoir, avant l'accoutumance à cette dernière), sans parvenir à voir les êtres réels (*ontôs onta*)

[556] cf. *Phèdre* 250e ; sur cette question, voir la note 582 et l'*Annexe*.

[557] cf. *La République* 529a-530c.

[558] cf. supra I 1 A.

[559] *Phèdre* 247c.

[560] cf. *La République* 532b-c.

(animaux et plantes sensibles, métaphores de ceux eidétiques), mais seulement et durablement (indéfiniment) leurs ombres et, à la surface des eaux, leurs simulacres ou leurs reflets (*phantasmata*) [561] ; ombres et reflets étant, d'une part, ce dont, manifestement, à son tour, le domaine en question ne se trouve pas exempt, d'où les limites, à la fois, de la métaphore (filée) et de la représentation humaine anticipative du réellement réel (la première relevant de la seconde, dont elle est même une expression), et, d'autre part, en l'occurrence, ce dont l'ensemble constitue une métaphore du monde intelligible (constitué principalement des *mathêmatika*, qui seuls s'offrent assurément à l'intellect, le reste – censé être l'eidétique, la réalité la plus universellement imitée – n'étant jamais désigné comme étant assurément perçu par l'intellect, mais, comme *Phèdre* 250b semble bien le dire, comme se montrant, tout au plus, sous *ses traits génériques* – *to genos* – qui plus est, que seul un petit nombre d'individus parvient à considérer, avec difficulté), à l'image des *eidôla* de la caverne (lesquels ombres et reflets extérieurs – nommés *eidôla*, comme ceux intérieurs – de même que, dans le cadre du paradigme de la ligne, les objets de l'*eikasia* et ceux de la *dianoia* étaient tous nommés *eikones* – sont bien semblables aux premiers) ; les eaux, quant à elles, faisant, en quelque sorte, office de *khôra*, comme le faisaient, auparavant, les parois de la caverne (métaphore de la matière intelligible, dans un cas, et métaphore de la matière sensible, dans l'autre) – ombres ou reflets dont on notera qu'ils sont ce au travers de quoi (sur le lieu de quoi) ne sont en mesure d'être expérimentées (distinguées et étudiées), au mieux, que les figures, les structures (rapports), dont a à s'occuper le mathématicien. Certes, on admettra que, s'il y a des ombres, il y a nécessairement, en amont, des choses qui projettent leurs ombres. Néanmoins, on est bien forcé d'admettre aussi que l'essence des ombres – purs relatifs – et les modalités de leur existence – le rapport (*logos*) et la proportion (*analogia*) – sont autres que celles des êtres existant en eux-mêmes et par eux-mêmes, et, du même coup, que l'intelligence humaine, qui ne se trouve au mieux qu'avec les objets mathématiques, inhérents à l'intermédiarité… ne peut peut-être pas mieux qu'avoir affaire à eux, prouvant ainsi que l'intermédiarité est celle-là même qui est le fait et le propre de l'intellect. Achoppement intermédiaire que ne semble d'ailleurs pas infirmer la suite du propos de Socrate : plus haut, dans l'absolu, *ce que tu verrais, ce n'est même pas en effet l'image de la réalité dont nous parlons, mais ce serait la réalité vraie elle-même* (*auto to alêthês*) *; bien sûr, au moins telle qu'elle m'apparaît à moi !* Ce dernier aveu (déjà formulé auparavant, à propos de ce qu'est *le Bien en lui-même* [562]), relève-t-il du zèle platonicien à glorifier Socrate, sous la figure d'un Socrate légendaire, ou à se glorifier soi-même au travers d'un tel Socrate – tous deux étant alors censés former une sorte d'élite intellectuelle ayant accès à une réalité cachée au commun des mortels – ou encore est-il véridique et sincère, de la part de ce dernier ? La suite immédiate apporte la réponse : *Est-elle réellement telle [qu'elle m'apparaît à moi] ? Ne l'est-elle pas ? Cela ne vaut pas la peine que l'on bataille là-dessus ; mais ce qui en doit valoir la peine, c'est de soutenir qu'il doit y avoir quelque chose de ce genre à voir* (*toiouton ti idein*) *: n'est-il pas vrai ?* [563]. Socrate – le Socrate authentique – vient sans doute finalement d'avouer deux choses : premièrement, la forte

[561] cf. ibid. 516a-b et *Le Sophiste* 266b-c.

[562] *La République* 506d-e.

[563] ibid. 533a.

probabilité que son intuition soit inobjectivable, autrement dit indicible, incommunicable – et, du reste, sans doute, aveuglée – bien qu'elle s'avance vers un au-delà qui, nécessairement, existe, si la pensée et la parole doivent bien avoir un sens, une fin, qui soit paradoxalement leur fondement en vérité [564] ; deuxièmement, le fait que l'*eidos* est suppléé, pour chaque intelligence, par sa prétendue représentation (le *noêma*), laquelle, serait-elle même intrinsèquement mathématisée, n'a pas la véracité de la représentation de l'objet mathématique (cette dernière étant, d'ailleurs, plus encore présentation originelle que représentation).

En effet, si tout le monde se représente identiquement l'objet mathématique, objet universel, il n'en est pas de même en ce qui concerne l'*eidos*, lui-même pourtant censé être universel et représenté. Par exemple, tout le monde se représente identiquement le tétragone régulier, puisque tout le monde le dessine spontanément identiquement – hormis en taille (encore que celle-ci puisse être conventionnellement prédéterminée et prescrite) – du moins, pour peu qu'il dispose des instruments et du savoir-faire propres au géomètre, alors que personne ne se représente identiquement le Cheval, puisque personne ne le dessine spontanément identiquement, aurait-il, au préalable, été demandé à tout le monde de le dessiner, par exemple, exactement de profil et selon une disposition géométrique précise de ses membres et disposerait-on de tout l'attirail et de tout le savoir-faire du géomètre et du dessinateur (à supposer, d'ailleurs, que cet attirail et ce savoir-faire soient totalisables, autrement dit imperfectibles – ce qui n'est, du reste, pas sans recouper la présente problématique du rapport à l'*eidos*) – sans compter que pas plus une sculpture qu'un dessin ne peuvent constituer une représentation exhaustive de l'*eidos*, pas plus que n'est justement exhaustive sa prétendue représentation préalable sous la forme du *noêma* (C'est bien parce que l'induction du Cheval demeure universellement inachevée, que tout le monde ne peut que se reporter individuellement à un *noêma*, en soi, outre spécifique, particulier, autrement dit à l'exactitude et à l'universalité imparfaites. Du reste, si on avait demandé de dessiner un *Percheron*, l'inaptitude universelle eût été la même, l'induction de la Forme propre à ce que l'on nommera l'espèce ou la variété demeurant elle aussi inachevable) [565]. Par ailleurs, on

[564] cf. note 7, qui contient le texte grec des citations.

[565] Cette différence entre les représentations concrètes d'un prétendu même concept (*noêma*), d'un individu à l'autre, prouve indéniablement la diversité préalable des concepts eux-mêmes, autrement dit le fait que, chez aucun individu, l'intellection ne soit parvenue à son terme (hormis, éventuellement, chez un seul et unique, quoique cela ne se puisse même pas, dans la mesure où la considération de l'eidétique ne peut que requérir une faculté méta voire extra noétique) : l'*eidos*, unique et extérieur à la fois au domaine sensible et au domaine intelligible. Tout imbriqué ou intégré qu'il soit dans le sensible, le concept est-il, pour autant, en soi, image, ou porteur d'une image ou encore amorce d'une image ? En énonçant sa théorie du *schème de l'entendement*, c'est-à-dire d'un intermédiaire entre le concept et l'image – une *représentation d'un procédé général de l'imagination pour procurer à un concept son image* (*Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen*) (*Critique de la Raison pure – Analytique des principes*, ch. 1, TP 152) – Kant entendait, en grande partie, justifier sa réponse négative à la question, tout en cherchant à expliquer comment l'image, sensible, pouvait se subsumer sous le concept, intelligible. *Un objet de l'expérience ou une image de cet objet atteint bien moins encore le concept empirique [que ne le fait le schème], mais celui-ci (le concept empirique) se rapporte toujours*

immédiatement au schème de l'imagination comme à une règle qui sert à déterminer notre intuition conformément à un certain concept général. Le concept de chien signifie une règle d'après laquelle mon imagination peut exprimer en général (*allgemein verzeichnen*) *la figure* (*die Gestalt*) *d'un quadrupède, sans être astreinte à quelque chose de particulier que m'offre l'expérience* (*ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, (...) eingeschränkt zu sein*), *ou mieux à quelque image possible que je puisse représenter in concreto. (...) Le schème (...) est un produit et en quelque sorte un monogramme de l'imagination pure a priori, au moyen duquel et suivant lequel les images sont tout d'abord possibles* (ibid., TP 152-153). Or, précisément, les concepts étant censément, selon Kant, identiques d'un individu à l'autre (seule variant l'intuition empirique), de même que le sont évidemment les facultés, parmi lesquelles l'imagination pure a priori, la question est de savoir pourquoi *se représenter d'une manière générale la figure d'un chien* (a) s'assimile, en définitive, à produire une représentation empirique du chien (sous la forme d'une image mentale puis, éventuellement, concrète) si singulière, si différente d'un individu à l'autre (ce dont l'image concrète ou encore le comportement censé être initié par cette représentation ne cessent de témoigner). En fait, le problème est de déterminer en quoi consiste réellement cette chose dont, en effet, chacun peut constater l'existence, en lui-même, et que Kant nomme *schème*, et, pour ce faire, de déterminer où cela se situe réellement dans *le système général de l'entendement*. Le schème est-il en amont ou en aval du concept ? Sur son versant phénoménal ou sur son versant nouménal ? Le *schématisme de notre entendement* (*Schematismus unseres Verstandes*) *(...) art caché dans les profondeurs de l'âme humaine* (*verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*) *et dont il sera toujours difficile d'arracher le vrai mécanisme à la nature, pour l'exposer à découvert devant les yeux* (*deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden*) (ibid., TP 153) n'est sans doute pas secret sans qu'on n'en puisse avancer aucune explication, au moins hypothétique, la plus vraisemblable (qui revient, d'ailleurs, à pointer le secret comme pseudo-secret) étant que le schème est le concept (*noêma*) lui-même, en tant qu'intuition (*noêsis*) aveuglée de l'*eidos* – ce dernier se manifestant, d'une part, directement et négativement, sous la « forme » d'un *être sans couleur, sans figure, intangible* (*akhrômatos te kai askhêmatistos, kai anaphês ousia*) (*Phèdre* 247c), et, d'autre part, indirectement et positivement, sous la forme du concept, autrement dit de la définition logique – ce même concept étant, par ailleurs, la représentation – invisible autrement que sous la forme du schème ou de l'image – subsumant la généralité (toujours singulière et momentanée) de l'expérience et du raisonnement inductif. Le schème est le terme du processus d'abstraction et de généralisation, lequel, loin d'avoir abouti à l'intuition de l'*eidos*, s'est arrêté à une représentation vague et potentiellement polymorphe, auquel manque précisément la détermination de l'*eidos*, et qui consiste en une sorte de *pré-vision* suppléant à l'absence de vision. C'est peut-être, d'ailleurs, ce à quoi fait allusion Platon, en *Phèdre* 250b, lorsqu'il observe que *c'est par le moyen de troubles instruments que, en se reportant à des images de ces réalités* (i.e. les *ousiai* ou *eidê*), *certains hommes, en petit nombre même, contemplent, avec grande peine, les traits génériques de la réalité imitée* (*di'admudrôn organôn mogis autôn kai oligoi epi tas eikontas iontes theôntai to tou eikasthentos genos*) (voir notre commentaire, en II 1 B), et en 250d, lorsqu'il observe que *la pensée ne peut être perçue par la vue* (*hêi phronêsis oukh horatai*), ce qu'elle ferait, *si elle donnait à voir d'elle-même une image sensible qui soit claire* (*ei ti toiouton eautês enargês eidôlon pareikheto eis opsin ion*), l'ensemble de ce dernier texte étant, au demeurant, plutôt équivoque, quant à savoir si y est évoqué uniquement un phénomène censé être extérieur au sujet (du moins, de son propre point de vue), d'ordre en quelque sorte hallucinatoire (proprement psychédélique), ou bien d'abord un phénomène intérieur, relevant proprement de la faculté imaginative (cf. 247c). Le schème est le versant eidétique du concept (l'inclination de celui-ci à l'*eidos*), alors que l'image en est le versant empirique, comme le sous-entend, d'ailleurs, Aristote, lorsqu'il affirme que penser (*noein*) – sous-entendu, de façon déterminée – c'est toujours penser en visualisant quelque chose de déterminé (cf. I 1 D), autrement dit en se faisant de ce quelque chose une image – inévitablement particulière – une représentation toujours en deçà de manifester le concept plein et entier, le concept effectif

peut trouver une explicitation du propos de Socrate précité, en le rapprochant d'un autre tenu par le même, en *Hippias Majeur* [566], dans lequel, cherchant à considérer ce qui est cause de la même détermination sensible – en l'occurrence le beau – en plusieurs choses et en chacune individuellement, autrement dit cherchant à considérer l'*eidos* – ou plutôt l'*idea* [567] – du Beau et la façon dont il détermine l'*aisthêton*, Socrate relève à quel point *apparaissent devant (son) âme quantités de visions* (*polla prophrainetai pro tês psukhês*), visions issues de multiples rapprochements de représentations (*eikasiai* ou *noêmata*) de choses belles, chacune offrant le caractère commun de la beauté, visions qu'il a *chance de se figurer voir* (*kinduneuo dokein horan*), en lui-même, et dont la multiplicité, vraisemblablement inéluctable (irréductible), frappe de confusion (indétermination) sa vision véritable, à savoir celle de l'*eidos* ; et visions auxquelles son interlocuteur, Hippias, n'a manifestement, pour l'heure, même pas accès, si l'on en juge aux réponses qu'il fait. On notera, d'ailleurs, que, ce dont il doit, ici, y avoir intellection étant le Beau – lequel, comme le Bien, est censé être commun (i.e. immanent, voire aussi transcendant) à tous les *eidê* – il s'agit, plutôt que d'un *eidos* (*Evident*), d'une *idea* (*Evidence*) [568], laquelle, en tant que pure *évidence*, garantit ou atteste (établit) spontanément l'eidicité de chaque *eidos* – en quoi, elle ne peut pas être visée différemment d'un quelconque *eidos.* En conséquence, chercher à saisir le Beau en soi – c'est-à-dire comme *eidos* séparé de quelque autre *eidos* que ce soit – ne peut que se ramener à chercher à saisir, à un échelon intermédiaire, l'improbable essence (ou forme) mathématique (d'où, en grande partie, l'irréductible multiplicité des visions de Socrate), essence intermédiaire en la totalité de laquelle consisterait intégralement le Beau lui-même et en conformité avec laquelle, en amont, c'est-à-dire dans le monde sensible, toutes choses seraient censées se trouver établies (agencées) bellement, bien que chacune spécifiquement (différemment), alors même que, précisément, chacune ne peut l'être bellement que parce que spécifiquement, c'est-à-dire en conformité exclusive au modèle eidétique qui lui est propre [569].

Le *noêma* est la représentation (copie) hypothétique de l'*eidos* : hypothétique, puisque en soi imparfaite, inachevée, et donc imparfaitement identifiable (connaissable), outre

---

étant, du reste, quant à lui, toujours en deçà d'être la saisie ou la représentation, pleines et entières, de l'*eidos*, comme on le reconnaît, d'ailleurs, couramment, en le définissant comme étant le *résumé de l'essence de la chose, consistant en une sélection de ses propriétés essentielles*.

(a) Kant dit : *d'un quadrupède*, essayant, par là, d'indiquer l'aspect rudimentaire (tributaire de sa propre généralité) de la représentation en question, mais, du même coup, sans convaincre qu'il s'agit de la représentation générale et implicite (tendancielle) du chien, plutôt que de celle de l'éléphant, de la souris ou d'une chimère, et donc sans convaincre que le schème en question est la *méthode* ou le *procédé* – comme il le nomme ailleurs – conduisant immanquablement à imaginer ce dont le concept est la représentation (indirecte).

[566] 300a-d et 303b-d – propos qu'on ne manquera d'ailleurs pas de rapprocher, à son tour, de celui tenu en *Phèdre* 250b, tel que nous l'avons analysé plus haut.

[567] cf. infra.

[568] Sur cette distinction, voir note 4.

[569] Toutes considérations qui ne sont pas sans évoquer *Philèbe* 65a-66c.

totalement non reconnaissable, au regard de ce qui, précisément, est parfait et qui demeure caché à l'intellect, à savoir l'*eidos* lui-même – et ce, en une intellection déficiente que, en outre, le *logos* est toujours en retard de faciliter, au moyen de la dialectique, et de formuler. De son côté, l'*eidos* n'est pas un assemblage de propriétés intelligibles, autrement dit *déjà intelligées* (*pré-intelligées*), voire *auto-intelligées* – à la différence du concept, qui est la représentation intelligible et sélective des propriétés essentielles de ce dont il est censé être le concept – sinon, comment pourrait-il être dit *Forme*, une et éternelle, ou *être en-soi* ou encore *être réel*, à savoir être incomposé ? Il n'est pas réductible au *noêma*, alors même que celui-ci en est la présence hypothétique et imparfaite en l'intellect, en une re-présentation distincte de la présentation (présence) proprement idéale et réelle de l'*eidos* lui-même. En *Parménide* 132b-c, court-circuitant ce qu'il est possible de reconnaître comme étant les objections d'Antisthène, Platon réfute la thèse selon laquelle l'*eidos* est une réalité subjective (au sens d'entièrement présente dans le sujet pensant), indistincte du *noêma* : s'il est *noêma*, il ne peut pas être représentation isolée, inopérante, à savoir, sans référence à un modèle, toute pensée étant pensée de quelque chose (sous-entendu : l'*eidos* devrait être représentation de lui-même), mais, pour autant, il ne peut pas être non plus, par ailleurs, représentation réelle, car il devrait alors se rapporter à un objet (objet objectif – i.e. entièrement extérieur au sujet pensant) qui le transcenderait et en assurerait la vérité, autrement dit la représentativité, et, ce faisant, le priverait de son absoluité (son autosubsistance ou autosuffisance). Dilemme qui ne fait que reposer sur la nature de la *noêsis* humaine : penser, c'est toujours, en définitive, penser qu'il reste à penser, loin qu'il s'agisse de penser ce qui se pense soi-même, à l'instant d'y être assimilé. Au demeurant, l'objet pris comme référent de la représentation, dans le cas du *Parménide*, ne peut assurément pas être l'être sensible, sans quoi l'indétermination de celui-ci – soit qu'elle lui soit propre (son devenir), soit qu'elle soit relative à la multiplicité indéterminée des autres êtres qui lui sont, à la fois, semblables et dissemblables – laisserait l'*eidos* en perpétuelle non-conformité (décalage, carence) avec sa censée représentativité unique et parfaite ; ni, d'autre part, ne peut être un hyper-*eidos*, ce qui ne reviendrait évidemment qu'à reculer les limites du problème. En conclusion, l'*eidos* est une réalité absolue, et, à l'occasion (pour ne pas dire hypothétiquement), objective, qui est séparée de la *noêsis* humaine, autrement dit indistincte de la réalité en soi.

Par ailleurs, comme nous venons de l'évoquer, l'intellection (*noêsis*) implique que ce dont elle est intellection ne soit pas en soi un intelligible (*noêton*, *nooumenon*) (i.e. un pur et simple intelligible), dès lors que cela se tient (ne serait-ce que préalablement, si l'on tient à distinguer l'intelligibilité en puissance, qui précède l'intelligibilité en acte) séparé d'elle ; autrement dit, un intelligible en soi suppose qu'il n'y en ait pas intellection, sauf à ce qu'il s'agisse d'auto-intellection. D'ailleurs, c'est bien ce dont convient implicitement Aristote, bien qu'il n'admette pas que l'intellect soit intelligible, au sens où il serait une propriété des intelligibles eux-mêmes [570]. En effet, pour lui, dans l'absolu – autrement dit, essentiellement pour ce qui est de l'intellection divine (la perfection et l'absoluité de l'intellection humaine ne pouvant qu'être tributaires de l'existence préalable – actuelle – et séparée de son objet, lequel, en définitive, ne peut qu'être

[570] cf. *De l'âme* III 4 429b26-28 et 430a1-9.

indifféremment Dieu et l'intellection qu'a Dieu et qui n'a d'autre objet qu'elle-même ou lui-même – l'intellection qu'a Dieu, ou Dieu lui-même, étant, pour l'homme, objet de la science théorétique et seul intelligible en acte et séparé [571]) – *il y a identité de l'intelligence et de l'intelligible* (*tauton noûs kai noêton*) [572] ou *identité de l'intellection et de ses concepts* (*hê noêsis ta noêmata tauta*) [573] ou encore *identité du pensant et du pensé* (*to auto esti to nooun kai to nooumenon*) [574], et, par ailleurs, *l'intuition* (*noêsis*) *est principe du principe [de la démonstration constitutive de toute science]* (*arkhê tês arkhês*) (étant, en soi, immédiate, claire et distincte, en quoi elle décide de l'immédiateté, de la clarté et de la distinction – pour tout dire, de la réalité – de son objet) [575]. L'intégralité de cette doctrine se retrouve chez Alcinoos, pour qui, toujours dans l'absolu, *l'intellect doit toujours se concevoir lui-même, en même temps qu'il conçoit ses propres pensées* (*eauton an oun kai ta eautou noêmata aei nooin*) (à quoi il ajoute : *et cette activité de l'intellect, c'est la Forme – kai autê hê energeia autou idea huparkhei* – cf. infra) [576], et aussi – à la suite de son maître Plotin [577] – chez Porphyre, pour qui, *l'intelligence* (*noûs*) *n'est pas dans une partie d'elle-même, sujet, et, dans l'autre, objet de la pensée ; elle est simple, elle est tout entière intelligible pour elle-même tout entière* [578], Plotin qui parle de *l'intelligence véritable* (i.e. détournée du sensible) *qui est identique à ses propres pensées* (*ton alêthêi noun (...) hos hên ho autos tois nooumenois*) [579] (pensées dont il ajoute, d'un point de vue censé être platonicien, à défaut de l'être véritablement, qu'elles sont

[571] cf. *Catégories* 7 7b22-8a12 et *Métaphysique* Λ7 1072b27 et Λ9, et Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I, q. 14, art. 2. *L'acte subsistant en soi [de Dieu] est une vie parfaite et éternelle* (*energeia de ê kath'autên ekeinou zôê aristê kai aidios*) (ibid. 1072b28) ; ce qui revient ni plus ni moins qu'à poser l'auto-intellection de l'intelligible qu'est Dieu lui-même : à aucun moment, Dieu ne commence d'intelliger un intelligible qui le constituerait, mais cet intelligible n'est en lui – n'est lui – qu'en tant qu'intelligé ; l'intelligible divin est intellection de lui-même et ne s'offre à un intellect autre, extérieur – humain – que par assimilation de ce dernier à lui, et non comme un intelligible en puissance passant à l'acte.

[572] ibid. Λ 7 1072b20-25 – cf. 9 1074b30-1075a5.

[573] *De l'âme* I 3 407a7.

[574] ibid. III 4 430a3-4.

[575] *Seconds Analytiques* II 19 100b15 – cf. *Ethique à Eudème* VIII 2 1248a15-29 et *Métaphysique* Λ7 1072b1-30 et Λ9, où ce principe qu'est la *noêsis* est dit se trouver, en sa perfection, en Dieu, et être accessible à l'homme, mais, à la suite, sans que l'on comprenne en quoi peut consister l'intellection inférieure (imparfaite), qui s'avère pourtant exister en l'homme et ne pouvoir être elle-même par nature que principielle. Si l'*intelliger* (*noêsai*), ou encore la faculté qu'est l'intellect (*noûs*), ne peut être principe premier, mais que le peut seulement l'intellection (*noêsis*), en tant qu'elle est saisie d'un intelligible (*noêton*), ce dernier, s'il n'est pas en Dieu, en tant qu'intellection effectuée par Dieu lui-même, où sera-t-il... intelligé, pour ne pas dire pré-intelligé ?

[576] *Enseignement des doctrines de Platon* X 164 29-30 – cf. *De l'âme* III 4 430a1-5.

[577] cf. *Ennéades* V 3 6, 7-8.

[578] *Sentences conduisant aux intelligibles* XXXII – cf. *De l'âme* III 4 429b22-26 et b29-430a2.

[579] *Ennéades* V 3 6, 28-29 – cf. 3 5-6 et 6 1-2.

les êtres véritables, réels et premiers – alêthesi kai ontôs ousi kai prôtois [580]), ou encore qui parle de *l'intelligence (véritable) (qui) est identique à ses objets* (*autos ho noûs ta pragmata*) [581]. Toutes ces considérations reposent sur le fait que l'objet n'est intelligible qu'en fonction de l'intelligence, qui détermine ce dont elle est intelligence (quitte à ce que, dans le cas d'un objet éternellement ou nativement intelligible, cette détermination soit éternelle ou native, à savoir identique à l'objet lui-même, qui ne peut donc qu'être intellection de lui-même et, à ce titre, n'être même plus objet, relativement à l'intelligence qui le déterminerait). De deux choses l'une, soit elle détermine l'intelligible, extrinsèquement à l'objet en soi (i.e. l'objet objectif – façon de dire l'être en soi ou constant), autrement dit le détermine seulement pour elle-même, et donc, en quelque sorte, sous-détermine l'objet en soi (cette sous-détermination constituant, d'ailleurs, paradoxalement tout autant une surdétermination, dans la mesure où elle est censée valoir absolument, en lieu et place de l'objet lui-même), et, dans ce cas, cet objet lui demeure inconnu (inintelligible) ; soit elle le détermine intrinsèquement à l'objet en soi (autrement dit comme étant constitutif de celui-ci), c'est-à-dire qu'elle le détermine réellement (i.e. le détermine à la fois pour elle-même et pour lui-même), auquel cas, elle se trouve encore produire son propre objet, autrement dit s'objective, de nouveau, en une matière intelligible (mentale) qu'elle informe (et ce, nonobstant qu'il est aussi possible de dire que cette matière, qui est assimilable à l'intellect en puissance, se trouve informée par l'être en soi ou Forme, au gré de l'actualisation de l'intellect). En fait, les deux termes de l'alternative n'en font qu'un – et donc autant dire qu'il n'y a pas d'alternative. Dans les deux cas, on est assigné à admettre, d'une part, que l'objet d'étude ne peut pas être sujet d'étude, autrement dit que l'étude ne porte pas sur son objet (distinct), et, d'autre part, que l'agent étudiant ne peut pas mieux faire que s'objectiver pour disposer d'un objet qui lui soit connaturel et à sa mesure (cf. Protagoras, Kant ou, dans une certaine mesure, la réminiscence, chez Socrate et Platon).

Du reste, puisque l'intellection humaine demeure inéluctablement représentation (copie) supposée de son objet (l'être en soi), sous la forme à la fois objective et subjective du *noêma*, en quoi cette représentation peut-elle être garante (attestation) de la perfection de l'être réel censé être alors considéré, autrement dit en quoi peut-elle correspondre (être conforme) à la perfection de celui-ci, dès lors qu'elle implique une matérialité (un défaut), en laquelle elle-même puisse avoir lieu ? [582] En *Parménide* 132b-133a, l'alternative

[580] ibid. l. 30.

[581] *Ennéades* V 4 2, 47-48.

[582] A la suite, une question se pose, qui est de comprendre pourquoi le démiurge, qui est un dieu ayant un intellect, dont, a priori, la différence d'avec le nôtre a tout lieu d'être une différence de degré et non de nature, est assigné à avoir l'intelligence de ce qui est en soi réfractaire à l'intelligence ? (Au demeurant, Platon n'ayant bien jamais affirmé ni même laissé entendre qu'il puisse y avoir une différence de nature, et ce, sans doute, dans la mesure précise où il est question du démiurge, figure indéniablement anthropomorphique, et non du dieu véritable, distinction que pourrait bien, d'ailleurs, insinuer la remarque de Socrate : *l'intelligence à la fois véritable et divine est, me semble-t-il, d'une quelconque autre façon (que la mienne) – ton alêthinon hama kai theion oimai noun, all'allôs pôs ekhein – Philèbe* 22c – l'épithète *véritable*, d'une part, et, d'autre part, le *allôs pôs*, qui plus est couplé au *oimai*, pouvant bien, en effet, au moins, laisser, ici, dans l'incertitude

quant à savoir s'il s'agit d'une différence de nature ou de degré – cf. note 100 d – nonobstant que, de son côté, *Parménide* 134d-135a semble indiquer une différence de nature entre l'intellect – ou ce qui, précisément, en tient lieu – du dieu proprement dit – et l'intellect humain... différence dont, à vrai dire, l'identification n'en reste pas moins tributaire de l'état de la connaissance humaine). Comme explication, il est possible d'avancer l'hypothèse suivante : la disposition psychique originelle du démiurge (à moins que ce ne soit justement celle du dieu dont il procéderait – cf. infra), par rapport à l'*eidos*, serait proprement surhumaine, une disposition étrangère à toute *noêsis* et à toute *aisthêsis*, et consistant donc en un état de séparation d'avec la disposition psychique ordinaire (la nôtre et celle du démiurge en train de créer, autrement dit celle du dieu se trouvant remplir la fonction de démiurge, pour tout dire se trouvant déchu, dénaturé, au rang de démiurge, au rang d'intellect et de fabricant) ; parallèlement à quoi, l'*eikôn* – à l'instar de la *khôra*, qui le contient – ne se réduit pas au sensible, mais consiste en la duplication du Tout (Tout qu'est la réalité originelle, renfermant la disposition psychique originelle), sous la forme d'une dualité, constituée, d'un côté, de la réalité et de la disposition intelligibles, et, de l'autre, de la réalité et de la disposition sensibles (a). Pour le démiurge – ou, plus exactement, pour le dieu – la production du monde sensible et intelligible se serait avéré être un drame (sous réserve que ce démiurge ne soit pas un dieu lui-même engendré – à savoir, à partir d'un premier dieu – au gré du drame lui-même – cf. infra), celui de la production d'un monde, en un milieu réfractaire (à la perfection et à la permanence) – la *khôra* – milieu en lequel il se serait vu initialement contraint de s'avancer, jusqu'à se trouver en train d'adopter, par la force des choses, les dispositions psychiques (outre, vraisemblablement, physiques), qui en sont tributaires : notamment, d'une part, l'*aisthêsis* et la *noêsis* et, d'autre part, incluse en cette dernière, la *mathêsis*, autrement dit, littéralement, l'*appréhension* des objets mathématiques, autant de dispositions qui consisteraient en une situation de déchéance par rapport à l'ordre du réellement réel. C'est peut-être, d'ailleurs, ce qu'aurait voulu signifier le médioplatonicien Numénius, lorsque, dans son traité (ou dialogue) *Sur le Bien*, commentant la pensée de Platon, il parle du dieu *qui est double et produit sa propre « Forme » et le monde, en tant que démiurge* (*dittos ôn autopoiei tên te idean eautou kai ton kosmon, dêmiourgos ôn*) (cité par Eusèbe de Césarée, in *Préparation évangélique* XI 22 544b1-2), la dualité de ce dieu devant s'entendre comme se distinguant de l'unité du dieu du premier rang (dieu véritable), *Bien en soi* (*autoagathon*) (ibid. 544b14), *demeurant en lui-même* (*en eautou ôn* – ibid. 17 537a11-12), *être en soi, complètement ignoré chez les hommes* (*autoon, pantapasin agnooumenon para tois anthrôpois*) (ibid. 18 539b4-5) (b), lequel trouve *son imitation* dans le dieu du second rang, *le démiurge, qui est bon* (ibid. 22 544b14-15), la réalité (*ousia*) de ce dernier dieu se dédoublant alors en *réalité du Premier* (second « premier ») *et réalité du Second* (troisième) (ibid. 544b15-16) (c), une sorte de quatrième dieu, au demeurant, étant le monde créé lui-même, *la copie de celle-ci* (i.e. de la réalité du Second), *le bel univers, embelli par sa participation au Beau* (ibid. 544b16-17) (divinité du *kosmos* défendue explicitement – quoique sans doute tout aussi bien seulement en apparence, à l'instar de ce qu'il aurait donc fait aussi pour celle des deux dieux précédents – par Platon, en *Timée* 34a et 92c) ; auquel cas, il conviendrait d'entendre les deuxième et troisième dieux (qui n'en font qu'un – cf. aussi, infra) comme des sortes de fiction, au regard du dieu véritable, seul et unique dieu, présent au milieu de la seule et unique réalité, réellement réelle, autrement dit comme des personnages peuplant une sorte de rêve tout entier destiné à se dissiper, à se résorber dans le dieu du premier rang et son domaine, à l'occasion de ce qu'il conviendrait de nommer un réveil (toutes considérations recoupant la *Lettre II*, que nous tenons pour authentique – cf. *Annexe* – et *Parménide* 134d-135b). Le fait que le dieu démiurge produise sa propre « Forme » signifie que celle-ci n'est que de l'ordre hypo-eidétique et de l'ordre, à la fois – quoique sans doute distinctement – sensible et intelligible, comme le laisse entendre la mention selon laquelle *le dieu qui est deuxième et troisième ne fait qu'un, mais associé à la matière, qui est la dyade, s'il l'unifie, il est scindé par elle* (*ho theos mentoi ho deuteros kai tritos estin eis, sumpheromenos de têi hulêi duadi ousêi henoi men autên, skhizetai de hup'autês*) (in Eusèbe, XI 17 537a13-b1), étant entendu qu'il l'unifie primordialement, au moyen

de la représentation intelligible et préalable qu'il se fait de lui-même, premier stade de l'unification auquel succède l'unification proprement dite, qui consiste à se retrouver avec son propre corps, autrement dit, à se retrouver existant, corps et âme. Du reste, le dieu se pense démiurge, simultanément au fait qu'il se comporte en démiurge, et plus encore simultanément au fait que tout se passe ou se présente autour de lui, selon un mode nécessitant la démiurgie, autrement dit le conditionnant ou le prédisposant à être démiurge ; et, s'il en est ainsi, il se trouve dans une continuité parfaite avec son œuvre – à savoir lui-même aussi bien que l'univers – tous deux étant prédéterminés à l'existence par l'endroit même où ils ne peuvent qu'avoir lieu (la *khôra*), au gré de leur propre *exi-stence* – i.e. *sortie* (*de* l'eidétique) : pas de producteur sans production, ne serait-ce que simplement engagée (commencée), au gré du simple engagement (entrée) du dieu dans le domaine où tout n'est que production, productibilité ou encore prédisposition à la production ; et, du reste, pas de *production artisanale* (démiurgie, fabrication), sans une détermination préalable de ce domaine, sous la forme de la matière déterminée (la *matière prochaine* d'Aristote), ce qui implique soit l'éternité de cette dernière, soit sa production prioritaire. Qu'en écrivant son traité *Sur le Bien*, Numénius ait eu principalement en considération la doctrine authentique de Platon pourrait s'avérer exact. Ainsi, lorsque le premier dieu est dit *le premier intellect* (*ton prôton noun*) (ibid. XI 18 539b et 22 544d12), alors même que, selon nous, du point de vue même de Platon, l'intelligible (et donc l'intellect), en tant que tel (du moins, tel que nous le comprenons, à savoir comme impliquant la dualité idée-matière, abstrait-concret), est absent de son domaine (i.e. la réalité eidétique) (et donc aussi du dieu lui-même), à l'instant même où il n'y est pas identifiable, le domaine (et le dieu) lui-même ne l'étant pas, doit se comprendre comme étant l'effet d'une rétrospection (qui n'est, à vrai dire, qu'une représentation ou supposition, étant donné que l'eidétique demeure caché, non accessible), rétrospection opérée dans sa direction – du moins, censément dans sa direction – par le second dieu, voire par l'homme ; sans compter que, précisément, étant dit, par ailleurs, *complètement ignoré chez les hommes*, on se demande bien en quoi pourrait être justifié le fait qu'il soit dit *intellect* (*être en soi* pouvant, à la rigueur, mieux se comprendre, en tant que forme positive négativement déterminée à l'existence par l'aspiration humaine à se défaire du manque d'être), sauf, à la rigueur, à ce qu'il s'agisse de la pure représentation d'un intellect vide, indéterminé, inappliqué, représentation qui serait en soi reflet (autrement dit autoreprésentation) de l'intellect humain censé chercher à connaître ce qu'est le dieu et l'ignorant incessamment (quoique, à vrai dire, paradoxalement – selon la proposition initiale – pas absolument, dans la mesure où ce n'est pas ne rien savoir d'un être que de savoir qu'il peut intelliger). C'est, d'ailleurs, ce que pourrait corroborer le témoignage suivant de Proclus (nonobstant le nouveau problème qui y est posé par la notion de *vivant*) : *Numénius fait correspondre le premier dieu à ce qui est le vivant* (*to ho esti zôon*) *et il dit que ce premier intellige, en utilisant additionnellement le second* (*en proskhrêsei tou deuterou noein*) *; et il fait correspondre le second dieu à l'intellect et dit que ce second crée, en utilisant à son tour additionnellement le troisième* (*ton de deuteron kata ton noun kai touton au en proskhrêsei tou tritou dêmiourgein*) (*Commentaire sur le Timée* III 103 – à rattacher directement aux deux citations de Syrianus et de Proclus – les trois coïncidant parfaitement – que nous donnons conjointement, plus bas) (pour la suite de la citation, voir *Annexe*, note I a). Ainsi, le premier dieu n'est intellect que par délégation (substitution) ou par représentation, autrement dit qu'extérieurement à lui-même, mais certainement pas en lui-même (peut-être en vertu du fait que l'Un ne peut s'intelliger lui-même, sans être autre chose que l'Un – cf. *Parménide* 142a et Plotin, *Ennéades* III 8 11 et V 6... mais aussi V 4 2, 16-20 – mais, à vrai dire, pour la même raison, ne peut pas être non plus *vivant*... sauf, à la rigueur, à ce qu'il soit *l'agir pur – to energein katharon* – comme un médioplatonicien le fait dire à Platon – cf. infra). Doctrine dont porterait la trace le propos suivant de Porphyre : *A partir [du Bien* – i.e. *de l'Un], d'une manière incompréhensible aux hommes, naît l'intellect tout entier qui subsiste en lui-même* (*apo de [tou agathou* – i.e. *tou henos] tropon tina anthrôpois anepinoêton noun genesthai te holon kai kath'heauton huphestôta*) – seulement la trace, puisque la doctrine est vite indiquée comme étant

constitutive de celle plotinienne, que défend Porphyre, selon laquelle *en [cet intellect] se tiennent les êtres réels et toute la substance des étants* (*en hôi dê ta ontôs onta, kai hê pasa ousia tôn ontôn*) (in Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien* I 552b). Il convient ici de citer l'intégralité du fragment 17 de Numénius : *Comme Platon savait que chez les hommes le démiurge est seul connu* (*gignôskomenon monon*) (étant, par excellence, anthropomorphique), *tandis que le premier intellect, celui qui porte le nom d'être en soi, reste chez eux complètement ignoré, pour cette raison il déclara comme qui dirait ceci : Hommes, celui en qui vous conjecturez l'intellect n'est pas le premier ; il est, avant lui, un autre intellect, antérieur et plus divin* (*Ô anthrôpoi, on topazete humeis noun ouk esti prôtos, all'heteros pro toutou nous presbuteros kai theioteros*) (ibid. XI 18 539b-c). Cette dernière phrase, qui se veut une citation, au moins approximative, de Platon (dont on ne trouve l'équivalent ni dans les dialogues, ni dans les lettres, mais, par contre, dans un *oracle chaldaïque* rapporté par Psellus : *car le Père a créé en perfection toutes choses et les a livrées au deuxième intellect – panta gar exetelesse patêr kai nôi paredôke deuterôi – que vous appelez le premier, tous tant que vous êtes, race humaine – hon prôton klêizete pan genos andrôn – Oracles chaldaïques 7* ; sur l'emploi du mot *père* par Platon et l'interprétation que nous en donnons qui corrobore cet oracle et le fragment de Numénius, voir infra), cette supposée citation de Platon, donc, dit ceci : l'être que vous tenez pour avoir l'intellect et pour être le premier (des êtres), à savoir le démiurge, n'est pas l'être ayant absolument l'intellect, autrement dit pas le premier être ayant l'intellect, mais il y en a un autre, avant lui, qui n'est, dans l'esprit même de Platon, sans doute pas tant l'être en soi véritable (le premier dieu) qu'un intellect intermédiaire entre le premier dieu et le second dieu (ce dernier, le démiurge, demeurant une simple hypothèse, si ce n'est une fiction, comme nous l'avons dit) et qui permet précisément de les distinguer, à savoir l'intellect humain (ou, du moins, celui de quelques hommes aptes à considérer de quoi il est question, c'est-à-dire aptes à considérer les limites inhérentes à l'intellect lui-même, à savoir l'inaptitude de ce dernier à connaître l'être en soi, le réellement réel, le dieu véritable et encore l'origine véritable de toutes choses, qu'elles soient intelligibles ou sensibles (d)), intellect humain qui, néanmoins, peut être tenu pour être un *être en soi*, relativement à l'intellect démiurgique, qui ne serait donc, quant à lui, bel et bien qu'une fiction, une représentation en l'intellect humain lui-même (seul intellect avéré), lequel ne manque alors pas de pouvoir s'identifier avec celui que Platon nomme *notre roi* (*hêmôn ho basileus*), en *Lois* 904a (cf. infra, la position de Numénius). Au demeurant, toutes ces considérations ne sont pas sans coïncider avec le propos d'Aristote, tiré par Simplicius de l'un de ses ouvrages de jeunesse perdus : *à la fin de son livre Sur la Prière, il est dit clairement que Dieu est soit intellect, soit encore quelque chose au-delà de l'intellect* (*perasi tou Peri eukhês bibliou saphôs eipôn, hoti ho theos ê noûs estin ê kai epekeina ti tou noun*) (*Commentaire sur le traité du ciel* 485 19-22) – étayé par *Ethique à Eudème* VIII 2 1248a28-29 : *le principe de la raison n'est pas la raison, mais quelque chose de supérieur : que pourrait-il y avoir de supérieur et à la science et à l'intellect, sauf Dieu ?* (*logou d'arkhê ou logos, alla ti kreitton : ti oun an kreitton kai epistêmês eiê kai nou plên theos*). Du même coup, pourrait bien s'éclairer le propos suivant de Platon : *Trouver le fabricant et le père de l'univers exige un effort* (*ton poiêtên kai patera toude tou pantos heurein te ergon*) *et, lorsqu'on l'a trouvé, il n'est pas possible d'en parler à tout le monde* (*kai heuronta eis pantas adunaton legein*) (*Timée* 28c) (On trouvera une mention similaire, en *Politique* 273b : *dêmiourgos kai patêr*). De prime abord, on est tenté de relever, dans cette phrase, une incohérence, voire une contradiction (déjà relevée par Proclus, dans sa critique de la lecture porphyrienne – cf. *Commentaire sur le Timée* II 299 21-300 13) : comment le fabricant, dont, par définition, le produit se trouve être séparé et différent de lui – sa relation nécessaire à la matière faisant de lui une cause efficiente et partielle – peut-il être simultanément et identiquement père, dont, par définition, le produit se trouve être son prolongement (*ce qui prend part à lui*) et son imitation (*ce qui est à son image et à sa ressemblance*, pour reprendre la formule biblique – cf. infra) – la coopération (générique, spontanée, immanente) de ce dernier avec la mère (la femme, *os de (ses) os et chair de (sa) chair*, pour reprendre une autre formule biblique – cf. *Genèse* 2, 21-23) faisant de lui (et elle) (en hébreu, *ish et isha – homme et femme*) une *cause [efficiente et] totale, cause de l'être lui-*

même (*causa [efficiens et] totali et ipsius esse*), pour reprendre la formule de Descartes (cause, au demeurant, nécessairement jamais mieux présente qu'en Dieu lui-même, créateur *ex nihilo*) (cf. *Entretien avec Burman*, texte 17, et *Lettre à Mersenne du 3 juin 1630*, AT 152) ? Le démiurge produit (fabrique), selon un modèle quelconque dont il a simplement l'intellection, alors que le père produit (engendre), selon le modèle qu'il est lui-même ou qui lui est essentiel (cf. Plutarque, *Propos de table* VIII 1). Le dieu créateur de l'univers ne pourrait donc qu'être fabricant, du moins si l'on admet qu'il est bien cet intermédiaire situé entre le modèle, d'une part, et, d'autre part, la matière, puis la copie (et non le dieu auquel le modèle serait inhérent, dont le modèle serait constitutif). Or, ce fabricant, comme on l'a dit, ne peut pas être un dieu véritable, dans la mesure où il est un être présent dans un domaine qui le conditionne à n'en être pas un. Dès lors, s'il y a paternité, il pourrait falloir la chercher... du côté de l'homme. Le dieu démiurge serait à l'image de l'homme, son inventeur et plus encore son père. Etre anthropomorphique, le dieu créateur serait un « homme » (une sorte d'humanoïde) fabricant, dont l'homme se trouverait être le père... toutes choses n'ayant lieu, bien sûr, que par représentation (i.e. en intellection et en imagination – le père en question étant alors *concepteur* – *noeros*), autrement dit fictivement... au gré de quoi, précisément, l'homme se trouverait être aussi le fabricant du dieu, dans la mesure précise où il peut s'en figurer la fabrication (cf. *Phèdre* 246c-d), comme, d'ailleurs, il le peut, concernant celle de l'univers, du moins jusqu'à un certain *point* (la ligne insécable – cf. II 2 A) – et toutes choses coïncidant parfaitement avec le fait que le discours de Timée sur la création du monde soit dit par Timée lui-même *discours vraisemblable* (*eikôs logos*) et non pas vrai (On notera que, dans son ouvrage *De la fabrication du monde*, Philon d'Alexandrie reprend, à plusieurs reprises, cette double appellation de *père et fabricant*, à la fois sans y répugner et sans se soucier d'y apporter le moindre début d'explication – il la reprend, à cette nuance près que le nom de père y est mentionné avant celui de fabricant, ce qui, de l'avis de Proclus, aurait sa signification, le père-fabricant étant supérieur au fabricant-père, chez qui la fonction démiurgique l'emporte sur la fonction paternelle, les deux étant, par ailleurs, dominés par le père seul, et suivis du fabricant seul – cf. *Commentaire sur le Timée* II 311 15-26 – attitude de Philon qui contraste avec celle de Numénius, qui, de son côté, dans son traité *Sur le Bien* – in Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* XI 18 537b3-4 – semble tenir compte de son étrangeté et se soucier d'y remédier – certes, à demi-mot – lorsqu'il distingue *le premier dieu* – *prôton theon* – et *le dieu démiurge*, le premier étant dit *père* du second – *tou dêmiourgountos theou patera* – ce dont on doit sans doute comprendre, conformément à ce que nous venons de dire, qu'il l'est, via l'intellect humain, lequel ne pouvant accéder à lui, ne pouvant le connaître – autrement dit ne pouvant connaître l'origine du monde – se trouve, en sa position ultime, devoir en produire une représentation anthropomorphique, à savoir se le représenter comme dieu démiurge... et, du même coup, se faire une représentation démiurgique de l'origine du monde... dont il se retrouve être ainsi le père... et le fabricant... quoique, bien sûr, fictivement. Ainsi, cette doctrine, que mentionne aussi Proclus, pourrait bien être la doctrine véritable de Numénius, qui l'aurait tout simplement reprise de Platon : *Numénius proclame trois dieux et appelle le Premier « Père », le second « Fabricant », le troisième « Fabrication », car le Monde, pour lui, est le troisième Dieu – Noumênios men gar treis anumnêsas theous patera men kalei ton prôton, poiêtên de ton deuteron, poiêma de ton triton – Commentaire sur le Timée* I 303 27-28). Du reste, la raison pour laquelle il n'est pas possible de parler de cette découverte à tout le monde, pourrait être qu'elle recoupe la doctrine que Platon tient pour matière à être tournée en dérision par le plus grand nombre (cf. *Lettre II* 314a – avertissement dont nous développons les deux interprétations possibles, en *Annexe*, notamment note XV) : tout se passe comme si l'homme rêvait (Ne serait-ce pas, en effet, ici, rêver que de se projeter dans la figure du dieu créateur, dans la figure inévitablement extravagante et absurde – chimérique – d'un fabricant-père, au cas, néanmoins, où les deux fonctions devraient se confondre absolument, s'actualiser absolument indifféremment ?), ou bien alors, selon l'autre interprétation, tout se passe comme si l'univers avait dû être *créé à partir de rien* (*ouk ex ontôn epoiêsen*), pour reprendre la formule de *Macchabées* II

7 28 – formule hétérogène au monde païen. Il reste que l'argument tiré du propos de Numénius peut être aussi retourné : le dieu véritable se trouverait d'abord concevoir (intelliger) l'homme, *à son image et à sa ressemblance* (*kat'eikona kai kath'homoiôsin [tou autou]*) (selon la formule même de *La Septante*, en *Genèse* 1 26-27, à cette différence près – et de taille – qu'elle y est employée à propos de la *création* et non de l'*intellection* de l'homme – sauf à ce que, précisément, la *poiêsis* y soit comprise, du reste, de façon plutôt classique, comme contenant la *noêsis* du modèle, ou encore sauf à ce que ce récit de la création, qui est le premier de deux, exprime l'établissement intelligible, voire carrément eidétique, du créé véritable, que la création démiurgique du second récit prendrait pour modèle, au gré d'une vision anthropomorphique de l'origine du monde), puis, conformément à cette conception préalable, il se trouverait le créer (quoique alors certainement pas sur le mode démiurgique, qui impliquerait qu'il ne soit pas à l'origine de la matière), le lien de paternité se limitant alors purement et simplement à être un lien spirituel ou intemporel (voire un engendrement spirituel ou intemporel, qui ferait de la création une réalité non hylémorphique). Du moins, ne s'agit-il là que de considérations hypothétiques (que, à vrai dire, le livre de la *Genèse* n'est pas sans alimenter, sous réserve que, aux chapitres 2 et 3, qui contient le deuxième récit – la deuxième version – de la création, l'action du dieu potier n'y soit qu'une allégorie qui viserait à faire comprendre que, dissous, le corps ne peut (re)venir à l'existence, habité d'une âme, que par l'action d'un dieu), car il reste que le dieu producteur de l'univers, étant origine radicale, autrement dit n'ayant rien d'antérieur ni de concomitant à lui, n'a aucun empêchement, mais, au contraire, toute obligation, à être père, au sens où toute production ne peut que s'établir comme son prolongement et sa ressemblance – voire aussi son image, dans le cas de l'homme – autrement dit comme conforme à ce qu'il est ou a constitutivement en lui-même (en effet, une simple *pensée* – *noêma* – au sens où il s'agit d'une pensée déterminée, accomplie – ne pouvant pas être tenue pour constitutive de celui qui la pense, seule la faculté – *dunamis* – voire l'activité – *energeia* – et non l'acte – *entelekheia* – de penser pouvant l'être). Néanmoins, cette paternité radicale est bien censée lui interdire d'être fabricant, c'est-à-dire d'avoir à sa disposition quelque chose qui n'est pas lui ou qui ne vient pas de lui, à savoir la matière, pour en faire quelque chose, selon le modèle qu'il est lui-même ou qui lui est interne, sauf à considérer, bien sûr, que cette matière ne s'offre ni plus ni moins que comme pure et simple absence (vide, néant)... mais alors sans qu'on puisse considérer en quoi pourrait y consister la fabrication. Au demeurant, une restriction peut être apportée à nos précédentes considérations : la figure du père n'est pas sans inclure celle du fabricant, dans la mesure où le père est aussi celui auquel il revient d'assurer, et donc de produire, un environnement propice et, plus encore, nécessaire, à celui qu'il engendre, à son image (quoique cela laisse poser la question de la matière déterminée, qu'il n'a évidemment pas pu fabriquer). Il reste encore la possibilité d'une deuxième interprétation du propos de Platon, d'ailleurs plutôt complémentaire de la précédente, et que nous avons déjà évoquée : le fabricant et père serait l'Un qui est *le pur agir* (*to energein katharon*) et *l'acte d'être* (*to einai*), qu'un fragment d'un commentaire anonyme sur le *Parménide* semble bien mentionner comme ayant été enseigné par Platon (cf. II 2 A). Mais, avant même de considérer cela, il convient de se demander quelle pourrait bien avoir été la cause de la représentation onirique (que nous évoquions précédemment) – qui, du reste, pourrait avoir eu lieu, au gré d'une sorte de rêve lucide – représentation onirique consistant en celle démiurgique du monde : l'impossibilité de remonter, par division, la ligne (laquelle représente *l'étant* – *to on* – en général – comme n'est, d'ailleurs, pas pour l'infirmer le fameux paradigme de la ligne, à la fin du livre VI de *La République* – cf. note 7 d), jusqu'à son principe et sa cause, ne signifie ni plus ni moins que l'impossibilité de penser positivement l'origine du monde ; impossibilité à laquelle se substitue alors, comme spontanément, la représentation, parfaitement à la mesure (et à l'image) de l'homme, de ce principe qu'est l'artisan – le démiurge – pensant un modèle et le faisant passer en une matière qui se présente à lui, extérieurement à lui ; quoique, alors, cette représentation démiurgique du monde bute inexorablement, d'une part, sur le fait qu'elle ne peut pas rendre

compte de l'origine de la matière, et, d'autre part, sur le fait qu'elle ignore sur quel modèle a bien pu se régler l'action du démiurge. D'où, en quelque sorte, la nécessité d'en revenir incessamment – comme on reviendrait au stade d'un réveil imminent – à considérer le stade de l'Un qui est *pur agir et (pur) acte d'être*, lequel s'assimilerait à un dieu présent en amont de toute détermination et de toute représentation et pourrait même être compris comme étant à l'origine de la matière elle-même (la Dyade indéfinie), dieu dont il est alors, en effet, difficile de parler (et qu'il est même difficile de nommer, autrement qu'en usant d'un terme paradoxal, voire extravagant, celui-là même de *fabricant-père*) – du moins, en étant assuré, à l'avance, d'être compris – dans la mesure où cela ne peut que passer par une conception et un discours négatifs, une conception et un discours demeurant en retrait de ce qu'ils tendent à mettre en avant : le non-étant, cause de l'étant. Platon aurait ainsi tenu à faire allusion, au sein même du *Timée*, au degré supérieur et vrai de la création de l'univers, dont on ne peut absolument rien dire de positif, degré transcendant celui simplement vraisemblable et riche en description, qui en constitue, de fait, un prolongement, quoique purement humain et purement de l'ordre de la représentation (pour ne pas dire de la fiction). Pour en revenir à l'analyse de la démarche démiurgique proprement dite, on notera que la prétendue intuition des *eidê* qu'aurait eu le démiurge, au moment de créer, pourrait n'avoir été, en fait, que l'intuition (le souvenir) d'une *expérience eidétique* passée, dévaluée (déchue), au rang de *noêma* (ainsi devrait se comprendre *Timée* 30c-d et 39d-e, où il est dit que le modèle de l'univers engendré est intelligible, ce qui est aussi supposé en 37c-d) (interprétation que ne manquent pas d'étayer les témoignages de Syrianus et de Proclus, le premier affirmant : *Pour Numénius, Cronius, Amélius, les intelligibles comme les sensibles dans leur totalité participent des Formes – Noumêniôi men oun kai Kroniôi kai Ameliôi kai ta noêta kai ta aisthêta panta metekhein areskei tôn ideôn – Commentaire sur la Métaphysique* 109 12-13 – le second affirmant : *comme l'écrivent Amélius et avant lui Numénius, il y a aussi une participation des intelligibles [aux êtres réels] – hôs Amelios graphei kai pro Ameliou Noumênios, [tôn ontôs ontôn] methexis esti kan tois noêtois – Commentaire sur le Timée* IV 33 33-34 – cf. Porphyre, *Vie de Plotin* 18 10-19 – témoignages dont on notera qu'ils coïncident avec – et donc corroborent – notre propre interprétation de la doctrine de Platon). Du même coup, de *praxis* (action parfaite, action tout entière présente dans l'instant, dans la mesure où elle a sa fin en elle-même – ce que l'on peut rendre par *accomplissement*), qu'elle était vouée à être, étant donné son origine divine, son action se serait trouvée inévitablement dévaluée en une vulgaire *poiêsis* (fabrication), assignée à actualiser un processus se réalisant tant bien que mal, en fonction d'une matière passablement réfractaire et d'un modèle au rabais, et ceci donc à rebours de l'exigence censée être propre à l'*ergon* divin, c'est-à-dire à l'action revenant en propre à un dieu, seul en mesure de la réaliser (cf. la triple distinction : *poiêsis*, *praxis*, *ergasia*, en *Charmide* 163b, et la notion d'*ergon*, en *République* 352e-353e). Dans cette mesure, le dieu (*theos*) ne pouvait qu'être *dêmiourgos* (littéralement, *artisan rendant un service public*). En fait, Platon n'a jamais fait que suivre la loi générale, immanente, qui veut que l'homme ne pense un dieu qu'en le pensant à son image. D'où, dans le *Timée*, son usage fréquent de l'expression *dans la mesure du possible* (*kata dunamin*, *kata to dunaton*, *eis dunamin*, *ên dunaton*, *dunamei*) pour qualifier l'action du démiurge, et de l'expression *discours vraisemblable* pour qualifier son propre discours (celui de Timée) sur la production du monde. Le *dans la mesure du possible* est paradoxalement d'abord et essentiellement celui de Platon cherchant à rendre compte de l'origine du monde, et, ce faisant, cherchant à penser une action divine, au travers d'un *discours* inévitablement *vraisemblable* (et non pas vrai), dont la nature même d'image (*eikôn* – représentation ressemblante, copie) est, du reste, du même coup, seulement hypothétique ou crédible, à l'instar de la nature d'image de l'être sensible, laquelle, dans l'absolu, suppose l'existence d'une réalité en soi, parfaite et séparée, servant de modèle et constituant la réelle réalité (cf. notes 114 et 551 fin) (e).

(a) Afin d'entrevoir en quoi pourrait consister cette disposition ou propriété *aisthêto-noétique*, il convient d'abord de prendre en compte le fait que, chez Platon, le Beau n'est pas en mesure d'être

considéré, au gré du plaisir qui résulterait de la sensation, mais au gré de l'intellection de ce qui est mesuré et proportionné (y compris proportionné à l'organe sensoriel – voir, par exemple, le cas de la vision et des couleurs, en *Timée* 67d sq.) (cf. la hiérarchie des biens, en *Philèbe* 66a-c et 51b-d – hiérarchie qui implique que l'œuvre d'art soit appréciée, à l'aune de sa conformité au modèle, qu'est le proportionné en soi ou Beau ou Vrai, autrement dit en vertu de sa rectitude dans l'imitation de ce dernier – cf. *Les Lois* 667b-669b) et que la sensation, en sa quiétude, son équanimité, voire en ce que l'on pourrait appeler sa quasi-absence (tellement elle se fait alors discrète), alors même qu'il s'agit pourtant de sa présence la plus réelle – sa présence pleine et entière – vient en quelque sorte confirmer, voire vérifier : l'impression *qui se produit avec aisance, elle est sensible au plus haut degré, mais elle ne comporte ni douleur ni plaisir* (*Timée* 64d – cf. *Philèbe* 43c-44c) – affirmation qui contrevient à la doctrine d'Anaxagore sur le sujet, selon laquelle *toute sensation s'accompagne de douleur* (*hapasan d'aisthêsin meta lupês*) (Théophraste, *De la sensation* 17 et 29 et Aetius, *Opinions* IV 9 16). Le fait que des sensations puissent être désagréables, douloureuses, tient seulement à l'altération brutale provoquée par certaines impressions contre-nature, c'est-à-dire dont la composition est celle d'éléments non ordonnés (entre eux ou à l'organe sensoriel), alors que d'autres, assurant brutalement la restauration de l'état antérieur, provoque le plaisir (cf. ibid. et *Philèbe* 31d-32d et 42d-43c). Si donc sensation parfaite et intellection parfaite doivent être simultanées, à savoir indistinctes, c'est que l'inspection ou vérification mathématique du réel, qui est seule en mesure d'établir la mesure et la proportion et qui, à ce titre, n'est jamais immédiate (instantanée), doit s'effacer, au gré d'une prise en compte immédiate de l'être parfait, prise en compte ni proprement (strictement) sensible, ni proprement (strictement) intelligible. Autant d'éléments de doctrine que l'on retrouve, d'ailleurs, déjà chez Empédocle (cf. Théophraste, ibid. 7-11 sq.). Du reste, le Beau lui-même ne saurait être assimilé au plaisir que procure en nous un objet de sensation, dans la mesure où ce plaisir ne se détermine toujours que selon un seul sens à la fois, autrement dit dans la mesure où l'objet ne livre qu'isolément chacune de ses propriétés sensibles (ou qualités esthétiques), laissant toujours *invisible* (insensible) ce qui fait qu'il est pleinement et entièrement – autrement dit réellement – beau, autrement dit ce qui fait qu'il s'assimile au Beau en soi, censé être présent dans les choses belles, dans leur ensemble comme dans leur individualité (cf. *Hippias Majeur* 299b-300b).

(b) On pense au témoignage de Saint Paul, dans son discours devant l'Aréopage : *Athéniens, à tous égards, vous êtes, je le vois, les plus religieux des hommes* (*dierkhomenos gar kai anatheôrôn ta sebasmata*). *Parcourant, en effet, votre ville et considérant vos monuments sacrés, j'ai trouvé jusqu'à un autel avec l'inscription « Au dieu inconnu »* (*humôn heuron kai bômon en hôi epegegrapto « agnôstô theô »*) (*Actes des apôtres* 17, 23), déclaration qui n'est pas sans faire écho à *Second Alcibiade* 148e – dans la mesure où elle lui est sans doute postérieure, le dialogue étant connu de Thrasylle, mort en 36 ap. J.-C. – cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* III 59 – où Socrate affirme que les Athéniens sont, parmi les Grecs, ceux qui honorent le plus les dieux, par leurs offrandes, leurs temples et leurs processions ; voire à 138a et 150b-c, où la mention d'un dieu innommé pour lequel Alcibiade *se met en route pour aller le prier* (*pros ton theon proseuxomenos poreuêi*) – et ce, somme toute, à bien lire le dialogue, afin, paradoxalement, de savoir comment le prier, et, plus généralement, savoir *quelle disposition adopter à l'égard des dieux et des hommes* (*hôs dei pros theous kai pros anthrôpous diakeisthai*) (150d) – n'est pas sans pouvoir coïncider avec le *dieu inconnu* dont parle Saint Paul. Si les païens avaient l'habitude de dédier, par précaution, des autels *aux dieux inconnus*, il s'agit, dans le cas mentionné dans les *Actes*, de l'unique cas connu de dédicace à un seul dieu.

(c) Ce qui, au passage, nous permet de donner une interprétation des fragments 16, 19 et 20 différente de celle habituelle : dans le 20 (Eusèbe, *Préparation évangélique* XI 22 544d), le *Premier Bien* n'est pas considéré comme démiurge eidétique, la démiurgie n'ayant lieu qu'au gré de la transposition du Bien dans la *khôra*, sur le mode d'une participation déterminant prioritairement l'existence (et l'essence) du démiurge, principe de la fabrication du monde, selon le modèle

eidétique de celui-ci, autrement dit principe d'une participation ne pouvant que procéder, outre des *eidê*, d'un démiurge. Il convient donc de modifier la traduction de Des Places, en s'aidant de celle de Séguier de Saint-Brisson, la fin de la dernière phrase se lisant alors, de la façon suivante : *si le démiurge est bon par participation du Premier Bien, sa « Forme » serait le premier intellect, étant le bien en soi* (*ho dêmiourgos eiper esti metousiai tou prôtou agathou agathos, idea an eiê ho prôtos noûs, ôn autoagathon*) – nous mettons *Forme* entre guillemets pour signifier que la majuscule est un pis-aller – et non *ce serait l'Idée (Forme) du Bien* (*<agathou> idea*) *que le premier intellect, puisqu'il est le Bien en soi* – notre traduction offrant, d'ailleurs, l'avantage de supprimer le second *agathou*, qui est un ajout d'éditeurs ne figurant sur aucun manuscrit ; la « Forme » du démiurge est *le bien en soi*, sous-entendu le bien proprement démiurgique, dont il n'y pas d'équivalent ou de modèle dans l'eidétique proprement dit, ce qui permet de le dire *en soi*, alors même qu'il n'est pas le Bien en soi qu'est seul *le Premier Dieu* (*ho prôtos theos*), comme le précise le fragment 16 (ibid. 544a-b) ; fragment qui, du reste, à son tour, établit *l'essence et la « Forme »* (*hê ousia kai hê idea*) – mais, cette fois, prises en général – à l'intérieur du cadre démiurgique, puisque *l'Intellect leur a été reconnu antérieur et supérieur, comme leur cause* (*hômologêthê presbuteron kai aition einai ho noûs*), en quoi il s'agit de ce que le démiurge trouve, en lui-même, d'intelligé (par lui-même) et, à la suite, de modèle proprement dit pour son activité de fabrication des êtres sensibles ; en vertu de quoi, *il s'est avéré lui seul être le bien* (*autos outos monos heurêtai ôn to agathon*), puisque, somme toute, s'est avéré être lui seul avéré, c'est-à-dire montré, manifesté. Il est très probable que le découpage effectué par Eusèbe a privé le fragment 20 d'un contexte qui permettait de le comprendre et de le relier étroitement aux autres que nous connaissons (autres avec lesquels, autrement, il est, de prime abord, en contradiction). Parallèlement, dans le 19 (ibid. 544c-d), il convient, là encore, de modifier la traduction de Des Places, en s'inspirant de celle de Séguier de Saint-Brisson : *Si les participants participent du Bien, ce n'est par rien d'autre que la seule pensée* (*metekhei de autou ta metiskhonta en allôi men oudeni, en de monôi tôi phronein*) *(...) Quant à la pensée, elle est due au rapprochement du seul Premier* (*kai men dê to phronein, touto dê suntetukhêke monôi tôi prôtôi*), et non *elle est l'apanage du seul Premier*, qui est évidemment une traduction infidèle.

(d) Le fait de distinguer entre intellect commun à tous les hommes et intellect propre à certains hommes (forme supérieure de l'intellect humain donnant accès à une connaissance exclusive) pourrait expliquer la triade établie par Pythagore et rapportée par Aristote, selon Jamblique : *Une espèce d'être vivant raisonnable est le dieu, une autre est l'homme, une dernière comme Pythagore* (*Vie de Pythagore* 31), triade pouvant donc reposer sur une simple différence de degré et non de nature... jusqu'en ce qui concerne le dieu lui-même, dans la mesure où celui-ci ne serait qu'une pure représentation, en l'intellect de personnes comme Pythagore, d'un Intellect supérieur, que l'intellect de ces dernières se donnerait pour objectif de réaliser (manifester), en se réalisant lui-même, sous sa forme censée être la plus achevée. Ainsi, pour Pythagore, comme pour Platon – à la pensée desquels Numénius semble avoir été attaché, de façon égale – le dieu véritable serait bien le dieu dont on ne peut rien dire, pas même qu'il est intellect, à moins, justement, de dire de lui qu'il se situe au-delà de l'intelligible.

(e) A l'appui, il convient de tenir compte du témoignage suivant de Théophraste : *Platon et les pythagoriciens, qui conçoivent une grande distance* entre toutes les choses <et les principes considèrent pourtant> qu'elles cherchent à imiter l'Un* (*Platôn de kai hoi puthagoreioi makran tên apostasin, epei mimeisthai g'ethelein hapanta*). *Cependant, comme ils établissent une espèce d'opposition entre la Dyade indéfinie et l'Un* (*kaitoi kathaper antithesin tina poiousin tês aoristou duados kai tou henos*), *et comme la Dyade est ce en quoi réside à la fois l'illimité, le désordonné et, en un mot, tout ce qui est absence de forme en soi* (*en hêi kai to apeiron kai to atakton kai pasa hôs eipein amorphia*), *leur univers ne peut en aucune façon, de par sa nature, exister sans la Dyade* (*holôs oukh hoion te aneu tautês tên tou holou phusin*) *: celle-ci revêt alors une importance égale, ou même supérieure, à l'autre principe, et ainsi les principes sont des*

se trouve être formulée par Parménide, avant de sembler être rejetée par Socrate (alors jeune), qui préfère lui substituer l'explication simple et unique, selon laquelle les réalités auxquelles l'homme a accès – parmi lesquelles ses propres pensées – sont les images des Formes, Formes dès lors sous-entendues pouvoir être elles-mêmes considérées (supposées) être des pensées ; à quoi Parménide objecte que, s'il y a un rapport de similitude entre quelque réalité que ce soit (entre autres, nos propres pensées) et les Formes, ce rapport ne peut qu'être réciproque et suppose donc une réalité intermédiaire, seule en mesure d'être imitée, d'un côté comme de l'autre (argument recoupant celui communément appelé *du troisième homme*, et argument présent depuis 132a)... ce qui revient clairement à suggérer que, s'il y a un modèle dont l'existence est bel et bien assurée, il s'agit paradoxalement du modèle qu'est la pensée humaine elle-même,

---

contraires (*all'hoion isomoirein ê kai huperekhein tês heteras, êi kai tas arkhas enantias*) (sous-entendu : la limite et l'illimité étant des relatifs et donc forcément coexistants, c'est le second qui tend inévitablement à l'emporter, puisque, par définition, il ne se laisse pas limiter absolument, autrement dit anéantir, résorber, en la limite, qui, du reste, sans lui, ne serait rien ; le limité – et non la limite – n'étant jamais qu'un certain point de vue pris sur l'illimité, jusqu'à la limite et celle-ci pouvant toujours être déplacée vers l'amont ou vers l'aval, l'illimité viendra toujours à bout de la limite et non l'inverse). *C'est pourquoi ceux qui font remonter à Dieu la causalité pensent que Dieu n'a pas les moyens de mener toutes choses à leur point de perfection* (*dio kai oude ton theon, hosoi tôi theôi tên aitian anaptousin, dunasthai pant'eis to ariston agein*), *mais ne peut que s'y efforcer dans les limites du possible* (*all'eipe, eph'oson endekhetai* – jusqu'autant qu'il est possible) *; peut-être même ne le souhaiterait-il pas, dans la mesure où il en résulterait l'anéantissement de la réalité totale* (l'univers engendré), *puisque cette réalité est composée de contraires et consiste dans des contraires* (*takha d'oud'an proeloit', eiper anaireisthai sumbêsetai tên holên ousian ex'enantiôn ge kai <en> enantiois ousan*) (*Métaphysique* 11a27-b12) (dernière thèse soutenue par Héraclite, selon Aristote et Calcidius, et par Numénius, selon ce dernier – cf. *Ethique à Eudème* VII 1 1235a25-31 et *Commentaire sur le Timée* II 297). On notera que le fait que *la Dyade indéfinie* pourrait avoir revêtu, chez Platon, *une importance (...) supérieure à l'autre principe* (l'Un) aurait pu tenir au fait qu'elle est le seul des deux principes contraires à avoir manifestement lieu, toutes choses étant divisibles, et l'indivisible n'étant, quant à lui, que négativement attesté (cf. la théorie des contraires, en note 389) (au demeurant, cette façon de comprendre le mot *importance* – lequel rend bien le texte grec – laissant la proposition être compatible avec la thèse de la puissance de la matière *inengendrée, contemporaine et de même durée [que le dieu démiurge] – agennêton kai isokhronon kai hêlikiôtin –* propriétés qui la rendent capables de résister à la volonté de ce dernier, thèse que le Pseudo-Justin attribue à Platon, en *Exhortation aux Grecs* XXIII – cf. XXII – et qui, du reste, pourrait donc être une seconde façon de comprendre l'importance en question) ; apanage de la manifestation dont relèverait la sorte d'enfermement dans l'ordre du *vraisemblable* (*eikôs*), qui semble bien avoir été tenu, par le même Platon, pour le propre de la condition humaine (Voir notamment *Annexe*, note XI b*****). Ainsi, l'affirmation selon laquelle un dieu ne peut pas faire toutes choses parfaites relèverait de cet ordre de la pure vraisemblance, autrement dit de l'anthropomorphisme.

* Chez Platon, il ne peut carrément s'agir que d'une extériorité ou séparation radicales (à savoir celles des *eidê*) ; sauf à considérer précisément (au cas où l'Un serait nommé, en tant que principe du nombre) qu'il s'agisse uniquement des principes intermédiaires (principes dont l'existence et la mise en oeuvre ne sont fondées que relativement à la *khôra*), principes que sont les objets mathématiques, lesquels, tout en étant internes à l'univers engendré, à savoir à son âme, en sa partie intellective, pourraient être tenus pour séparés – et donc éloignés – de son corps (...mais, pour autant, pas de la matière ou *khôra*).

modèle au rabais et en creux, qui projette, sur le mode de l'hypothèse, sa propre image censée, au pire, valoir pour, au mieux, suggérer, la seule réalité parfaite ; laquelle réalité parfaite, pourtant, dans l'absolu, se manifeste négativement, sous l'espèce de son défaut (absence), en la pensée humaine, cette réalité parfaite à l'existence supposée demeurant censément la seule réalité digne d'être considérée comme modèle, dans l'absolu [583].

Il reste donc que, si l'intelligible est tenu pour séparé de l'intellect, c'est qu'il ne peut qu'être un intelligible à l'existence supposée ou espérée, autrement dit, de fait, un intelligible à l'intellection absente en l'homme, qui plus est dans la stricte mesure où cette réalité dite intelligible, à suposer même qu'elle existe, ne peut être considérée comme intelligible qu'à la mesure de l'intellect qui la suppose, autrement dit que dans le mesure où elle ne peut qu'être supposée intelligible. Si Alcinoos peut affirmer que, *considérée par rapport au dieu, la Forme est son intellection, considérée par rapport à nous, c'est le premier intelligible* (*esti de hê idea hôs men pros theon noêsis autou, hôs de pros hêmas noêton prôton*) [584], c'est en vertu du fait que, *en général, il faut que tout ce qui se présente à notre pensée* (*katholou gar pan to ginomenon kat'epinoian*), *se produise en référence à quelque chose, dont le modèle doit préexister* (i.e. qui doit préexister en tant que modèle) (*pros ti opheilei ginesthai (...) dei to paradeigma proupokeisthai*), *au sens où une chose naît d'une autre (comme, par exemple, mon image naît de moi)* (*ou hôsper gar ei apo tinos ti genoito, hôs ap'emou hê emê eikôn*) [585], mais alors sans que cette référence ne puisse être pleinement et entièrement pensée, autrement dit sans que le modèle ne puisse être autrement que supposé existant, au sens où le contraire impliquerait paradoxalement qu'il n'y a plus à se référer à quelque chose mais bien à s'y identifier. Les Formes et le Dieu (le dieu véritable ou premier dieu, selon la représentation triadique de la divinité, que semblent bien avoir soutenue Platon et/ou Socrate [586]) demeurant inconnus (ce qui, du reste, n'est peut-être pas vraiment l'avis d'Alcinoos, concernant les premières), eux pourtant censés constituer – dès lors que l'intellection est censée être cela seul qui s'oriente et s'avance vers eux, comme vers son propre absolu – plus encore que le summum de ce qui est à intelliger, les seuls intelligibles réels (absolus) (toutes choses désignées par le terme *prôton*, dans la citation), c'est donc que l'intellect demeure en quête de son objet véritable, pour ne pas dire en quête de lui-même, autrement dit en quête de s'assurer de sa propre existence pleine et entière – autrement dit de son propre aboutissement et de sa propre efficacité – de s'assurer de l'intellection véritable (de son objet et de lui-même), sous l'espèce de la Forme elle-même. S'ils sont anticipés (prévus) comme étant indifféremment intelligibles et intellects, c'est que l'intellect qui les anticipe projette leur existence supposée, comme accomplissement à venir de sa propre intellection de ce qui est à intelliger et qui lui demeure extérieur (indifféremment du fait qu'il demeure alors extérieur à lui-même) ; pour ne pas dire, c'est qu'il la projette comme accomplissement à venir de lui-même.

[583] cf. citation de Théophraste, supra, II 1 B.

[584] ibid. IX 163 14-15.

[585] ibid. 17-20.

[586] cf. *Annexe*.

2 – La connaissance, entre médiation et assimilation :

Le fait que l'*eidos* soit une réalité bel et bien séparée de la réalité sensible et de la réalité intelligible est ce qui ressort de l'impossibilité de concevoir sa participation comme impliquant (nécessitant) sa quantité (divisibilité), autrement dit de le concevoir comme immanent au sensible et à l'intelligible, à l'instar de ce que nous avons observé à propos de l'objet mathématique proprement dit [587] : soit la Forme est participée entièrement par une partie de l'être participatif (*être participatif* désignant, ici, la totalité des exemplaires qui lui sont apparentés) (l'un des chevaux ou quelques uns des chevaux participent du cheval en soi), soit partiellement par le tout de l'être participatif (*être participatif* désignant, ici, l'exemplaire individuel ou une partie ou la totalité des exemplaires d'une sous-espèce qui lui sont apparentés) (l'un des chevaux ou quelques uns des chevaux ou tous les chevaux participent du quadrupède) [588], l'alternative signifiant clairement, en contrepartie, la faillite de la mathématisation comme voie d'approche (induction) de l'*eidos*, dans la mesure où celle-ci ne peut être autre chose que la remontée du processus de participation, autrement dit son emprunt à rebours ; sans compter qu'elle signifie aussi la faillite de la prétention à saisir les termes de la Dyade indéfinie, qui plus est, en les tenant pour des réalités séparées, existant en soi (ainsi le Grand sera toujours concrètement ou grand ou petit, puisque toujours existant relativement à d'autres présences concrètes, indifféremment participatives du Grand et du Petit [589]). La dimension technique ou applicative de l'objet mathématique – en l'occurrence, en tant qu'instrument de la dialectique – a comme pendant sa dimension non eidétique. Aussi, ce n'est pas pour rien si, dans le passage du *Parménide* que nous venons d'indiquer, en note, la question de savoir quelle peut bien être la nature de la participation entre l'*eidos* et sa copie – et, corrélativement, la question de savoir si l'*eidos* peut être connu (*gnôston*) – est abordée, d'un point de vue éminemment spatial, puisque au moyen de l'image du voile étendu sur tous les êtres participatifs, avec, en conclusion, l'aporie suivante : il l'est tout entier sur tous, mais ne l'est aussi qu'en partie sur chacun. Observation qui conduit tout naturellement à traiter, comme premier exemple, l'*eidos* (hypothétique) de Grandeur avec, en conclusion, l'évidence de sa non absoluité, autrement dit, de sa non existence réelle ou non eidicité (La grandeur sera toujours indéfiniment répandue, i.e. étendue, et indéfiniment divisible). S'il est donc impossible d'accéder directement à l'*eidos*, via la mathématique inhérente à la dialectique, c'est parce que l'*eidos* n'est pas en lui-même mathématique (composé) et donc connaissable et, du même coup, participable par d'autres *eidê* (En conséquence de quoi, soit dit en passant, comme l'admettait, à juste titre, Stilpon de Mégare, des jugements comme *l'homme est un animal raisonnable* ou *le soleil est chaleur (chaud)*, autrement dit toutes prédications, sont impossibles, dès lors que l'on cherche à penser l'être en soi, et ce, même s'il est toujours possible de présupposer l'existence de relations intra-eidétiques, absolument parfaites, sous-tendant l'existence des Formes elles-mêmes et, du reste,

[587] cf. I 1 C.

[588] cf. *Parménide* 131a-e et, infra, l'exemple du voile.

[589] cf. ibid 131c-132b.

impliquant nécessairement l'existence d'une *Forme de la Science*, ce dont *Le Sophiste* tente de faire l'exposé [590]). S'il est impossible que l'*eidos* soit directement participé – à savoir mathématiquement participé – il est donc nécessaire qu'un dieu démiurge ait été l'intermédiaire ayant eu pleinement accès à la réalité eidétique, ayant eu pleinement connaissance d'elle, autrement que sur le mode sensible ou intelligible (autrement dit au gré d'une sorte de faculté que, faute de mieux – celle-ci nous étant totalement inconnue – l'on qualifiera d'*aistheto-noétique*), avant de s'être mis à reproduire mathématiquement – ou, plus exactement, à tenter de reproduire mathématiquement, d'abord mentalement puis concrètement, dans les deux cas, au gré d'une même mise en conformité avec le domaine de la *khôra* – son expérience acquise, ceci dans le domaine absolument étranger et réfractaire au domaine eidétique qu'est la *khôra* elle-même.

D'ailleurs, le fait que, en amont du proccesus proprement démiurgique, rien du domaine eidétique ne puisse être rétrospectivement (voire rétroactivement) réduit à l'Un, en contrepartie de pouvoir en être déduit, autrement dit rien qui serait, du même coup, saisi comme étant son effet, confirme que la réalité mathématique n'est qu'un intermédiaire entre la réalité eidétique et la réalité sensible (eikonique), intermédiaire dont l'actualité et l'application ne concernent que cette dernière. En effet, l'Un ne peut avoir des parties, des différences, etc. que par médiation, c'est-à-dire que dans la mesure où, d'abord, dans son rapport à la Dyade indéfinie (l'*apeiron*), il se trouve participé, sous la forme d'un *étendu* déterminé (délimité), et où, conjointement à la même Dyade indéfinie, il se trouve constituer l'un des principes de la réalité multiple qu'est la réalité mathématique – réalité dont, de son côté, il assure formellement, à la fois, la partie et le tout (l'unité composante et l'unité totalisante déterminées), et réalité que constitue éminemment la série des nombres (laquelle est infinie, mais non pas indéterminée, étant donné que c'est toujours une unité déterminée – indifférenciée mais différenciante – qui s'ajoute au nombre pour produire le nombre suivant), et dans la mesure où, ensuite, au moyen de cette réalité (notamment au moyen de la géométrisation du nombre, à vrai dire simultanée à la numération, toutes deux étant corrélatives et éternelles – d'une part, corrélatives, puisqu'il n'y a pas de nombre sans quelque chose à nombrer, et rien à nombrer, si cela ne se trouve être déjà un nombre concret, autrement dit, pour reprendre une ancienne expression, un *nombre nombrable*, et, d'autre part, éternelles, puisque existant indépendamment du processus démiurgique, en tant qu'inhérentes – au moins, à titre de potentialités – à l'âme du monde, avant qu'elle ne soit agencée, autrement dit avant qu'elle ne soit assignée à un monde – *kosmos* – proprement dit), il se trouve constituer l'un des principes de la réalité sensible, en réalisant (éternellement) la structure de la *khôra* – *khôra* qui est le second principe, outre de la réalité mathématique elle-même, de la réalité sensible – afin que les copies des *eidê* puissent y être produites. Ainsi, ce n'est que relativement que l'on dira de l'Un qu'il est l'unité d'une multiplicité (ex : les Scythes forment un même peuple), voire aussi constituée d'une relation (ex : le mâle et la femelle ne font qu'un). Autrement, au seuil de la réalité supposée intelligible, qu'est la réalité eidétique, il se trouve être l'indice de la séparation et de la perfection de l'*eidos.* De la sorte, il est, avec la Dyade indéfinie, le sommet de ce à quoi l'intelligence a

[590] cf. Plutarque, *Contre Colotès* 23 1120a-b – cf. *Le Sophiste* 251b-c et *Parménide* 133a-134a.

accès, à savoir un pis-aller d'*eidos* qui fait office de palliatif à l'imperceptibilité (inintelligibilité) de l'*eidos* véritable.

Aussi, la présentation que fait Aristote d'une prétendue théorie platonicienne des Formes-nombres, voire des Formes en général, induit en erreur sur le contenu de la doctrine platonicienne. Concentré sur son objectif habituel qui consiste à déterminer les principes et les causes de la réalité, en l'occurrence, ici, dans une autre doctrine que la sienne (alors que Platon cherche plutôt à n'en déterminer que les – si ce n'est le – seuls principes, dans la mesure où ceux-ci pourraient être tenus pour séparés et constituer un domaine parfait et autosuffisant), Aristote semble porté à confondre la méthodologie de la connaissance, analogue du calcul (*logistikê*), avec les principes de la Réalité dont l'ensemble devrait constituer une théorie des nombres (*arithmêtikon*), alors même que la Réalité demeure justement objet d'ignorance (*amathia*) [591], autrement dit d'inaccessibilité, par le fait de l'irréalisation inévitable de la connaissance, sous le coup de l'aporie Un-Multiple – qu'il s'agisse de l'Un-Multiple indéterminé (*hen-plêthos*) ou de l'Un-Multiple déterminé (*hen-arithmos*), le Multiple s'avérant, dans les deux cas, non réductible à l'Un – sans quoi, on serait rétroactivement en mesure de dire, par exemple, au stade

[591] L'*amathia* désigne l'ignorance non exclusive de la connaissance grossière ou ordinaire de certaines choses (*to eidenai* – *le savoir* – ou *to eidos* – *le su* – terme qui signifie *ce qui se montre* aussi bien que *ce qui est su*, et qui, en l'occurrence, n'est évidemment pas compris comme s'appliquant à l'*ontôs on*), par opposition au *mathêma* (la science acquise ou à acquérir) ou à l'*epistêmê* (la science proprement dite) (voire à la *gnômê* – le jugement, le bon sens, l'opinion droite – ou au *gnôston* – le connu ou connaissable). Par exemple, on peut savoir (voir) que tel ensemble de pommes constitue une plus grande quantité de pommes que tel autre, tout en ignorant les tables d'addition, ou encore que tel tas de pomme apparent constitue une grande quantité de pommes, tout en n'ayant pas pu avoir le bon sens d'estimer que le tas ne renfermait peut-être pas que des pommes (auquel cas, on *se trouve savoir* plutôt qu'on ne *sait*) ; une telle attitude empirique n'étant, en effet, pas exempte de pouvoir être trompeuse et de conduire à des erreurs grossières, comme, pour reprendre notre exemple, au cas où les pommes apparentes auraient cachées une grande quantité de poires, ou encore, pour prendre un autre exemple, comme lorsqu'on juge de dimensions ou de formes sur des réalités en trompe-l'oeil, erreurs que seule une âme qui *mesure, nombre et pèse* est en mesure d'éviter (cf. *La République* 602c-603a et *Protagoras* 356b-357a) – en quoi, l'*amathia* ne manque pas de s'assimiler à la *déraison* (*anoia*) (cf. *Timée* 86b). En somme, l'*amathia* prend la forme de l'opinion (*doxa*) et, éventuellement, celle de l'opinion vraie (*alêthês doxa* – ou *droite – orthê doxa*) (cf. *Le Banquet* 202a), lesquelles ont en propre de ne pas connaître (ou prétendre connaître), selon les causes ou selon les raisons (cf. *Théétète* 201c) (quoique, à vrai dire, dans notre exemple du tas de pommes, ce pourrait bien être un raisonnement qui nous aurait conduit à opter pour l'opinion de pommes cachant des poires : le propriétaire du tas étant connu pour préférer les poires aux pommes et pour cacher ses possessions préférées, et encore pour avoir vendu beaucoup de pommes, ces derniers temps, etc.). Au demeurant, dans le cas de la science des *eidê* (au sens où ceux-ci s'identifient aux *ontôs onta*), toujours manquante, sans doute faudrait-il plutôt parler d'*agnôsia*, c'est-à-dire d'ignorance réelle (sorte d'*appréhension* – *mathêsis* – du néant – *ouden*), résultant de l'*agnoia*, c'est-à-dire d'un défaut de moyen de connaissance, d'une inaptitude (ou indisposition) à la connaissance, inhérent à l'être humain, en sa condition actuelle, autrement dit paradoxalement inhérent à la démarche de connaissance elle-même, et, en cela, inévitable (cf. note 275 – sur la distinction entre *agnôsia* et *agnoia*, voir *La République* 477a-b). Il reste que la connaissance grossière qu'inclut éventuellement l'*amathia* n'est pas sans correspondre au passage du *Phèdre* (250b) et à celui de *La République* (533a), que nous avons commentés, en II 1 B et III 1.

primordial, comment le Deux est issu de l'Un, comme semblent, d'ailleurs, l'avoir admis certains pythagoriciens (contre l'avis notamment de Démocrite [592], qui, du reste, comme eux, tenait l'unité en question pour une grandeur insécable et non pour une unité arithmétique proprement dite), pythagoriciens qui allaient donc jusqu'à faire procéder la Dyade indéfinie de l'Un, avant de faire procéder de la rencontre des deux, la Dyade numérique [593], procession de la Dyade à partir de l'Un, dont il n'est, à vrai dire, pas exclu que Platon lui-même l'ait soutenue, quoique plutôt de la façon dont nous en aurions rendu compte [594] – à savoir comme procession simultanée à celle de la grandeur – en nous basant sur le témoignage d'un platonicien tardif anonyme, pour qui l'Un est, *au-delà de l'étant* (*epekeina ontos*), *l'agir pur* (*to energein katharon*), témoignage qui, du reste, n'est pas sans concorder, tout comme d'ailleurs celui de Porphyre, avec celui d'Hermodore, que nous avons déjà cité, où l'Un semble bien mentionné comme unique principe.

Les objections qu'Aristote formule à l'encontre de l'existence séparée des *eidê* – notamment celle selon laquelle ces derniers devraient absurdement reposer sur des principes sans la moindre efficacité – et dont certaines se trouvent, d'ailleurs, déjà exprimées dans le *Parménide*, sont fondées. Du moins, précisément, le sont-elles dans l'absolu, puisque le lecteur ne peut que demeurer perplexe quant à leur à-propos, relativement à ce qu'il lui est, par ailleurs, donné de savoir ou de comprendre (y compris, d'ailleurs, par la source aristotélicienne elle-même) de la doctrine de Platon, quand ce n'est pas, d'ailleurs, aussi des doctrines de ses successeurs [595]. Le problème est

---

[592] cf. *Métaphysique* Z13 1039a9-14.

[593] Pythagoriciens qui auraient été postérieurs à Platon, si l'on admet, à la suite d'Aristote, d'une part, que c'est Platon qui substitua à l'*apeiron*, l'*aoristos duas*, et, d'autre part, que Pythagore faisait procéder l'Un du *fini* (*peperasmenon*) et de l'infini (*apeiron*) (cf. *Métaphysique* A6 987b25-26 et A5 986a18-20). Cf. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes* III 153 ; Diogène Laërce, *Vies et doctrines* VIII 25 ; Macrobe, *Commentaire sur le Timée* 295 ; Simplicius rapportant l'opinion d'Eudore d'Alexandrie, néo-pythagoricien du I^er^ siècle av. J.-C., selon laquelle, il existe, chez les pythagoriciens, deux *façons* (*tropoi*) d'identifier principes et éléments : l'une, sans doute la plus ancienne, qui est celle rapportée par Aristote, l'autre, qu'adopte Eudore, selon laquelle l'Un produit les éléments que sont le fini et l'infini, à savoir un second Un et la Dyade indéfinie, les deux Un étant chacun, à leur tour, principes, in *Commentaire sur la Physique* 181 22-30 et 17-19 (cf. *Annexe*, note III a) ; ou encore celle de Modératus de Gadès – ibid. 231 – telle que transmise par Porphyre, lequel, au passage, prétendait noter sa conformité avec le *Timée* : *la raison unitaire* (*ho heniaios logos*), qui, *par une privation, a détaché d'elle-même la quantité, l'ayant privé de toutes les formes qu'elle possède* (*kata sterêsin autou ekhôrise tên posotêta pantôn autên sterêsas tôn autou logôn kai eidôn*), c'est-à-dire ayant purement et simplement fait d'elle la matière (*hulê*) (cf. ibid 181 17-19).

[594] cf. II 2 A, notamment note 468.

[595] Ce qu'il arrive même parfois à l'auteur de reconnaître, comme lorsqu'il avoue, au détour, qu'aucun philosophe n'a eu pour doctrine l'inadditionnabilité des unités d'un même nombre eidétique entre elles (cf. note 192), thèse, au demeurant, défendue – à titre d'implication ou de simple justification de la théorie des *eidê* séparés – dans un chapitre (M7) dont le reste du contenu n'est pas moins soupçonnable d'être en porte-à-faux, jusqu'à l'égard des doctrines de Xénocrate et de Speusippe eux-mêmes. Comme nous le disons, dans la note 598, il pourrait avoir suffi à Aristote d'avoir entendu, lors d'une discussion, l'un des intervenants avancer telle hypothèse,

bien qu'elles visent une doctrine de la connaissance et de l'être manifestement absente chez Platon, notamment si l'on en juge à la lecture approfondie des dialogues (sur l'intégralité desquels, soit dit en passant, qu'on le veuille ou non, règne, comme en maître absolu, l'aporisme socratique – nonobstant que celui-ci ait pu être le fait de l'auteur Platon plutôt que du Socrate historique). En philosophe qui, de son propre aveu, s'est autorisé à faire une lecture décisive (du moins, la supposait-il être ainsi), parce qu'arbitraire, du réel [596], Aristote a pu entraîner les successeurs de Platon (notamment Speusippe et Xénocrate) – dont on peut supposer qu'ils étaient moins avisés et moins habiles que leur ancien maître ou encore subitement obnubilés par les mathématiques, qu'ils auraient identifiées à la philosophie, au lieu de les tenir simplement pour son instrument [597] (encore qu'il soit possible que ce reproche ait visé globalement les platoniciens et donc Platon lui-même, lequel, comme on l'a dit, s'est trouvé disposer des mathématiques comme d'un instrument paradoxalement, à la fois, irremplaçable et inefficace, quant à la connaissance du réellement réel, et donc un instrument conduisant à lui-même, c'est-à-dire, précisément, à la connaissance – *mathêma* – de lui-même), voire obnubilés par le pythagorisme (dont la thèse principale était l'identification des Formes aux Nombres et leur inclusion dans l'Univers, et par rapport auquel Platon avait su

---

pour ensuite en faire, dans des textes censés être, entre autres, des comptes rendus, mais dans lesquels l'auteur s'avère comme emporté dans le jeu d'exercices intellectuels de son propre cru, des éléments véritables de doctrines véritables.

[596] cf. notamment *Métaphysique* Γ3 et 4 1005b35-a11, Seconds *Analytiques* I 10 et *Météorologiques* I 7 344a5-8. – Même si l'on peut admettre irréductiblement comme étant *le principe le plus ferme de tous* (*bebaiotatê hê toiautê pasôn arkhê*), celui qui dit qu'*il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas, en même temps, au même sujet et sous le même rapport* (*to gar auto hama huparkhein te kai mê huparkhein adunaton tôi autôi kai kata to auto kai hosa*) (*Métaphysique* Γ3 1005b18-20), il reste pourtant à éviter, plus en amont, de dire que le sujet en question *est et n'est pas* – à savoir, à devoir éviter de dire que nous ne pouvons pas savoir s'il est ou n'est pas – à l'instant où nous sommes spontanément portés à chercher à le connaître, indépendamment de ses attributs. En quoi ce sujet est-il assurément, pour nous, une présence qui garantit la présence de l'objet de notre propre connaissance et, pour tout dire, la présence de notre connaissance elle-même ? Ce qui, dans la perspective cartésienne, comme nous l'avons vu – perspective faussement dualiste et dont la pertinence est évidente – revient à poser une double question : d'une part, la question de l'existence de l'étendue substantielle – ou espace absolu – et, d'autre part, celle de l'existence de la pensée qui n'aurait jamais rien eu à penser et pour laquelle la réduction au *cogito* ne serait donc pas possible. Problématique qui, selon nous, n'est pas étrangère à la pensée de Platon. On trouvera une option similaire à celle d'Aristote, chez Théophraste, qui l'oppose, d'ailleurs, explicitement à celle de Platon, in Proclus, *Commentaire sur le Timée* III 120 9-22. Enfin, en *Seconds Analytiques* I 3 et 22, Aristote ne parvient pas vraiment à justifier que la démonstration d'une certaine proposition – principe du raisonnement – ne soit finalement pas requise (et ce, indépendamment même de la présence des *notions communes* – qui, si elles ne s'appliquent pas aux *sujets sur lesquels portent la démonstration – peri ôn deiknuousin* – ibid. 11 77a28 – n'apportent aucune connaissance spécifique, et, en cela même, peuvent bien se passer de toutes démonstrations qui les concernerait). Son propos revient plutôt à affirmer qu'elle n'est absolument pas requise – i.e. pour et en quelque raisonnement que ce soit – laissant ainsi la science n'être, de fait, autre qu'hypothétique.

[597] cf. ibid. A9 992a30.

garder ses distances) – il a pu entraîner ces successeurs à accomplir un arrangement, si ce n'est une transformation radicale, de la pensée du maître, réglé sur sa propre pensée. Au gré de la controverse, il aurait laissé, sur leurs pensées, l'empreinte de la sienne, les aurait contraints à l'imiter, en les pressant de désigner des principes et causes de la Réalité ; ce qu'ils auraient donc fini par faire, plus ou moins malgré eux, et plus inconsidérément encore que leur interlocuteur, en désignant la Monade et la Dyade indéfinie – autrement dit des pseudo-principes du Réel (réellement réel) – qui, chez Platon, ne sont que la tournure propre à l'intellection, dans sa quête de la vérité ou dans sa représentation de la production d'un être mathématique, voire d'un être sensible déterminé (corporel), et non les principes que l'intelligence aurait découverts comme étant ceux de la Réalité. Du même coup, il les aurait obligés à s'empêtrer dans de nombreuses incohérences et contradictions, dont il ne se serait pas privé de faire l'inventaire [598].

[598] cf. ibid. A6 et 9, M, N et Z14 – cf. Maurice Caveing, *La figure et le nombre*, ch. VI, p. 260-261, et Monique Dixsaut, *Platon*, § *Les doctrines non écrites*, in *Dictionnaire de la Grèce Antique*. – Encore qu'il faille bien admettre que l'hypothèse selon laquelle Platon aurait, au moins à un moment de sa vie, par manquement à l'exigence socratique de recherche de la vérité, céder à l'envie de produire, plus ou moins sur le modèle pythagoricien, une doctrine mathématique censée rendre compte intégralement du réel – du même coup, entendu comme réellement réel – n'est pas invraisemblable (cf. notes 100 et 109). Le décalage entre la doctrine platonicienne authentique (du moins, celle que nous considérons découvrir dans les dialogues) et la présentation qu'en fait Aristote semble relever d'une infidélité consentie, voire délibérée, et ce, jusqu'à être éloignée de cette intention de vérité (en l'occurrence, quant au contenu même de la doctrine en question) qu'il dit pourtant (du reste, à la suite de Platon lui-même – cf. *La République* 595b-c) devoir primer sur l'amitié, en un passage de l'*Ethique à Nicomaque*, où, d'ailleurs – fait unique, pouvant bien avoir eu lieu, au gré d'une coïncidence exceptionnelle entre amitié et vérité – les nombres sont dits n'avoir pas de Formes, de l'avis des platoniciens eux-mêmes, qui n'admettaient pas de Formes des choses dans lesquelles il y a de l'antérieur et du postérieur (cf. I 4 1096a11-19 – cf. *Métaphysique* B3 999a1-16) (a). La vérité qu'entend rétablir Aristote, dans l'ensemble du chapitre concerné, est d'abord celle concernant le Bien, à savoir qu'il ne peut y en avoir de Forme (*idea*), contrairement à ce que pensent les platoniciens. Or, venant d'évoquer le conflit entre amitié et vérité et son option pour la seconde, il ne peut néanmoins, au passage – peut-être bien, d'ailleurs, à son insu – se porter à faire explicitement mention d'un point de doctrine comme étant un point constituant un cas où amitié et vérité coïncident, à savoir le fait que, comme ses amis platoniciens (en tout cas, comme Platon), il n'admet pas de Formes des nombres : révélation détonnante, dans l'ensemble de son œuvre, effectuée, au détour et comme sous la contrainte, ou plutôt l'auto-contrainte. Pour ce qui est de l'infidélité, qui s'exprime essentiellement dans les livres de la *Métaphysique*, elle aurait pu être provoquée par toutes sortes de causes : d'abord, le fait que le disciple n'avait pas été choisi par le maître pour lui succéder à la tête de l'Académie, ce qui lui aurait laissé toute latitude pour se démarquer, de façon claire et nette, de son milieu d'origine, en développant une pensée originale, certes, mais aussi peu scrupuleuse à l'égard de son ancien maître et de l'héritage légué par celui-ci, pensée originale (et manque de scrupule ?) dont, du reste, on peut supposer qu'elle se manifestait déjà, du vivant de Platon (Diogène Laërce et Origène prétendent même savoir qu'Aristote se serait séparé – aussi bien doctrinalement que localement – de Platon, du vivant de celui-ci – cf. *Vies et doctrines* V 2 et *Contre Celse* II 12) – notamment sur la question décisive de l'inclusion ou non des Formes dans le monde sensible (et intelligible) ou encore sur celle, non moins décisive et, d'ailleurs, recoupant la première, de l'univocité ou non de l'Un, de l'Etre (*to on*) et du Bien (univocité qu'Aristote prétend, de façon erronée, être inhérente à la doctrine de Platon, sous couvert de prétendre ignorer en quoi consiste la participation, ou plutôt sous couvert de

prétendre savoir qu'elle ne peut consister en quoi que ce soit – cf. *Métaphysique* B4 1001a4-b1, H6 1045a35-b9 et N4) – Aristote ayant pu manifester, à l'occasion de son appartenance à l'école platonicienne (comme il le fera plus tard), la propension à prétendre pouvoir dire mieux que les autres ce que ces derniers pensent ou tendent à penser (cf. infra), quitte à commettre des contresens et autres déformations ou dénaturations, toutes choses qui auraient pu être l'une des raisons de son départ (et même exclusion, comme le rapporte Elien, qui, comme motif de celle-ci, nous dresse le portrait, sans doute quelque peu exagéré et partial, d'un Aristote *parlant prolixement hors de propos – akairos stômulia lalountos –* et *posant ses questions par goût de la posture et de la réfutation – philotimôs panu tas erôtêseis poioumenos kai tropon tina kai elegktikôs – Histoires variées* III 19). Dès la mort de Platon et son échec pour prendre la direction de l'Académie, en 348, Aristote s'absente d'Athènes, où il ne revient qu'en 335, pour fonder le Lycée. Du reste, d'autres explications de son attitude peuvent être avancées, qui sont au moins au nombre de cinq et, d'ailleurs, individuellement compatibles avec la précédente (si ce n'est, d'ailleurs, qu'elles le sont toutes entre elles) : **1)** Platon laissait irrésolue (en suspens) la question de la nature des Formes et des objets mathématiques et, corrélativement, celle de leur situation respective et de leur rapport, au sein de ce qu'il convient d'appeler l'économie générale de la connaissance et du réel, et loisir à chacun, au sein de l'Académie (ou ailleurs), de la résoudre ; du même coup, il laissait le champ libre à Aristote pour avancer sa propre interprétation et son propre achèvement du platonisme (du moins de ses prémisses) ; **2)** Platon réservait à un cercle d'intimes la solution – sommet et clef de sa pensée – peut-être bien celle que nous exposons dans notre étude, cercle auquel Aristote n'aurait pas appartenu, voire que temporairement appartenu (cf. Elien, ibid.) ; **3)** Dans ce même cercle, Platon accompagnait et guidait vers une solution, pour laquelle lui-même avait des propositions à faire ; Aristote y aurait appartenu, le temps suffisant pour prendre note de certaines positions philosophiques de ses membres, mais positions alors plus en cours d'élaboration qu'achevées, plus à l'état de propositions à discuter que de positions doctrinales établies, les notes prises par lui, à cette occasion, devenant ensuite le point de départ d'une réflexion personnelle et privée, en laquelle les positions philosophiques en question, alors à l'état d'ébauches ou d'hypothèses, sont – outre censées être infirmées par la mise au jour de certaines de leurs implications – complétées et fixées, jusqu'à, en retour, après la mort de Platon, soit finir par influencer les membres restants et les déterminer à y reconnaître leurs propres doctrines, par une sorte d'acquiescement (ce qui, à vrai dire, n'est même pas sûr, étant donné que la relative rareté et surtout la brièveté des fragments et de la doxographie concernant les membres en question, nous empêche de pouvoir en juger correctement), soit, au contraire, leur faire dénier être les auteurs ou tenants de telles doctrines (le contre-argument de l'option précédente devenant, ici, un argument), la plupart des critiques admettant, en effet, que les livres A, B, M et N de la *Métaphysique* ont été écrits, à une époque de transition correspondant à l'époque immédiatement antérieure et/ou contemporaine du séjour à Assos (au cas où ces livres n'auraient pas circulé dans le milieu platonicien, avant le retour d'Aristote à Athènes, cinq ans après la mort de Speusippe, et au cas où le contenu n'en aurait pas été livré oralement, pendant des cours, avant le départ pour Assos, on admettra qu'ils n'ont pas pu conditionner ce dernier) ; le fait que, à la différence du nom de Platon et de celui de Speusippe, le nom de Xénocrate n'y figure pas, pouvant s'expliquer par le fait que ce dernier, qui séjourne, avec lui, à Assos, lui est devenu familier, si ce n'est ami, ce qui le pousse à omettre – ou à effacer, sur un texte pouvant avoir été déjà écrit mais pas encore publié – toute mention permettant, d'emblée, l'attribution à ce dernier de la doctrine que, qui plus est, il se trouve juger le plus sévèrement (cf. *Métaphysique* M8 1083b1-7), l'hypothèse qu'il la lui ait fait abandonner ne pouvant même pas être exclue, quoique aussi, comme nous venons de le dire, doctrine qu'il peut n'être pas sans avoir quelque peu établie, en lieu et place de lui, auquel cas il peut être plus prudent ou délicat de ne pas ou plus le nommer (cette doctrine lui est, depuis, attribuée, à la suite des premiers commentateurs du texte d'Aristote – cf. note 440 – la question demeurant alors de savoir si c'est sur la base d'une copie des livres

d'Aristote qui aurait été mise à la connaissance des académiciens, avant son départ pour Assos, ou sur la base de cours datant de la même époque, qui en auraitent livré le contenu) (b) ; **4)** Une fois, Platon avança ouvertement et intégralement sa solution, en public – quoique devant un public de familiers de la philosophie – peut-être sur le mode hypothétique, voire solution quelque peu hasardée qui aurait été négligée, puis carrément oubliée, par la suite, par ceux auxquels il s'était adressé (c) ; **5)** En interprétant ou redisposant, à sa manière, la pensée de Platon, quitte à la fausser, pour en faire l'argument en creux de sa propre pensée, comme il lui arrivait de le faire avec la pensée de ses prédécesseurs ou contemporains, Aristote se serait retrouvé en train de céder à la tentation de produire une interprétation à la fois magistrale et erronée de l'œuvre de Platon devant servir à la fois d'appât et de piège aux successeurs de Platon, lesquels se seraient alors risqués à avancer différentes doctrines censées solutionner celle du maître – ce qui, bien sûr, ne signifierait pas nécessairement que l'interprétation aristotélicienne soit exempte d'éléments vrais, ni, d'ailleurs, qu'elle ait été nécessairement malintentionnée (Aristote pourrait avoir sincèrement cru, quoique d'une façon sans doute assez inconsidérée, qu'il allait pouvoir dire mieux que Platon, en lieu et place de lui, ce qu'il estimait qu'il voulait ou tendait à dire, en somme, pouvoir mettre au jour le fond de sa pensée, mieux qu'il ne pouvait ou n'avait pu le faire, lui-même).

(a) Si l'on s'en tient à la lettre du texte, Aristote est censé se borner à affirmer que les platoniciens n'admettaient pas de *Forme des nombres* (*tôn arithmôn idean*), au sens de Forme unique s'appliquant à une multiplicité d'êtres appartenant à un seul et même genre. Il reste que, même en s'en tenant à cette lecture restrictive, le problème revient au même que s'il avait affirmé que les platoniciens n'admettaient pas de Forme propre à chacun des nombres, autrement dit pas de *nombres eidétiques* (*eidêtikoi arithmoi*). En effet, si, comme l'admettent les platoniciens, Aristote et, avec eux, tous les mathématiciens, le nombre mathématique a pour propriété l'antérieur et le postérieur, il va de soi que cette propriété ne peut que se retrouver dans la Forme, sans quoi celle-ci ne concerne pas les nombres en question... mais, alors, avec la même impossibilité que si avait été substitué à cette Forme – à savoir, celle du nombre en général – l'ensemble des nombres eidétiques (du reste, on notera que, en *Métaphysique* M7 1082b28-32, est exclue, d'un point de vue censé être proprement platonicien, l'existence d'un nombre total, qui, renfermant toutes les unités de tous les nombres et, du même coup, tous les nombres – entendus comme simples ajouts successifs d'une unité indifférenciée à d'autres – serait *la Forme unique* des nombres, mais alors même que, d'un autre côté, et quoique Aristote ne le relève pas, un tel nombre total laisse induire son indéfinité, tout en laissant induire, en lieu et place de lui-même, la dyade *Un-Dyade indéfinie* comme pouvant être la véritable Forme des nombres, dyade qui, précisément, se trouve être le principe des nombres eidétiques, selon la doctrine qu'Aristote entend attribuer à Platon). Ainsi, les arguments s'opposant à l'existence d'une *Forme des nombres* ne peuvent que valoir pour l'existence de nombres eidétiques. L'objection selon laquelle l'antérieur et le postérieur n'auraient lieu que dans un ordre inférieur à celui du nombre eidétique, en tant que tournure propre à l'application (ou participation) de celui-ci, ne manque pas d'être absurde (l'obligation que le nombre *3* succède au nombre *2* ne pouvant qu'induire qu'il en soit de même pour les nombres primordiaux), à moins d'admettre que le nombre eidétique soit le seul être eidétique à ne pouvoir être participé, mais alors, pour le coup, sans que l'on comprenne, d'une part, quelle pourrait être la raison de son existence, dans l'économie globale *eidos-eikôn*, et, d'autre part, de quoi relèverait l'homonymie « nombre » (A l'appui de notre interprétation, lire la citation du *Peri philosophias* – une œuvre de jeunesse, perdue – in Syrianus, *Commentaire sur la Métaphysique* 159 29-160 5, reproduite, supra, en I 1 C).

(b) A ce titre, l'enseignement platonicien pourrait avoir été scindé en deux : d'un côté, l'enseignement réservé (ésotérique), celui des principes établissant que n'est connaissable et donc

enseignable que le vraisemblable – et non le vrai – avec, néanmoins, à la clé, la question de savoir s'il y a vérité ou, de nouveau, simplement vraisemblance de ces mêmes principes (ces principes étant la Monade et la Dyade indéfinie et la non mathématicité ou inconnaissabilité – ou encore inintelligibilité – de l'eidétique et de la cause du monde sensible et intelligible) (sur cette question, voir la note XI b***** de l'*Annexe*) ; de l'autre côté, l'enseignement ouvert (exotérique), celui du vraisemblable (présenté comme tel ou non), contenant notamment le postulat de nombres eidétiques (autrement dit, la mention de simples nombres mathématiques tenus pour eidétiques, autrement dit haussés au rang eidétique, sans, pour autant, être nécessairement défaits de leur mathématicité, comme l'aurait justement repris Xénocrate, dans sa doctrine) (d'où le témoignage d'Aristote, notamment en *Métaphysique* M8 1083a31-35), le postulat de l'eidicité du connaissable ou intelligible (autrement dit celui de la mathématicité ou intelligibilité de l'eidétique) et le postulat de la création démiurgique du monde. Aurait, d'ailleurs, pu être la raison principale du caractère réservé du premier enseignement, sa grande complexité – à laquelle pourrait, d'ailleurs, faire allusion le témoignage d'Aristote, selon lequel *Platon était, à juste titre, embarrassé par la question [de la différence entre les raisonnements qui partent des principes et ceux qui remontent aux principes] et recherchait si la marche à suivre est de partir des principes ou de remonter aux principes* (*eu gar kai ho Platôn êporei [hoti diapherousin hoi apo tôn arkhôn logoi kai hoi epi tas arkhas] kai ezêtei, poteron apo tôn arkhôn ê epi tas arkhas estin hê hodos*) (*Ethique à Nicomaque* I 2 1095a30-b1) – complexité n'ayant pu ensuite qu'entraîner le caractère ésotérique des traités consacrés à la question, comme le rapporte Cicéron, à propos des traités *sur le souverain bien* (*de summo bono*), écrits dans le sillage de l'enseignement de Platon (cf. *Des vrais biens et des vrais maux* V 5). Dernière observation d'Aristote que l'on pourra rapprocher, entre autres, de *Phédon* 101c-e et du témoignage de Théophraste, en *Métaphysique* 11b1-12, où semble affleurer le souci de Platon d'envisager l'existence d'une réalité exempte de contradiction et d'imperfection, et, de ce fait même, entièrement rattachable à un seul et unique principe, Dieu – souci dont la *Lettre II*, telle que nous l'interprétons, pourrait avoir témoigné éminemment, jusqu'à avancer explicitement une solution au problème – nonobstant la formulation lapidaire, valant probablement cryptage ou pseudo-cryptage (cf. *Annexe*).

(c) D'une façon générale, il n'est pas impossible que, à la mort de Platon, ses disciples (et notamment ceux qui avaient été les plus proches et les plus fidèles, étant donné qu'eux seuls auraient été parfaitement informés de sa doctrine) n'aient pas répugné à abandonner intégralement ou à modifier, et ce, au plus vite – notamment sous l'influence de thèses pythagoriciennes ou aristotéliciennes – une doctrine dont Platon avait lui-même averti *qu'il n'y (en) a pratiquement* (*skhedon*) *pas d'autres, qui, plus que celle-ci, prête au rire du grand nombre* (*tous pollous katagelastotera*) (*Lettre VII* 314a) (sur cette question, voir l'*Annexe*). Pour ce qui est de la séance publique que nous évoquons, il pourrait difficilement s'agir de la fameuse leçon sur le Bien, rapportée notamment par Aristoxène, même si l'on admet que ce dernier a pu en faire un récit en partie mensonger (voir note 100), leçon lors de laquelle, vraisemblablement, rien ne fut hasardé et l'auditoire fut étonné, leçon qui, si l'on en croit Simplicius, aurait été à l'origine de notes prises consciencieusement par certains auditeurs, disciples de Platon, notes ensuite transformées (transposées ?) par eux en divers traités *Sur le Bien*. Il reste que ces mêmes auditeurs pourraient ne pas avoir tout compris du propos de Platon, voire être passés à côté de son contenu essentiel, en conséquence de quoi, leurs traités pourraient avoir manqué de pertinence, eu égard à la question dont ils étaient pourtant censés exposer le traitement ; de ce manque de pertinence, les contemporains auraient pu, au moins, se douter, ce qui expliquerait qu'aucun de ces traités n'ait été finalement conservé, voire simplement publié (hormis peut-être celui d'Aristote, dans la mesure où il aurait pu être jugé apporter beaucoup à l'enseignement et à la réflexion philosophiques, encore qu'il existe des indices tendant à infirmer que cette dernière publication elle-même ait eu lieu, en tout cas, autrement que sous la forme d'*une semi-publication (...) à*

Néanmoins, à la décharge des successeurs de Platon, on notera que, pas plus qu'eux, Aristote ne parvient ou ne se maintient à penser la nature véritable de la Dyade indéfinie et surtout sa fonction véritable. Attribuant aux platoniciens la doctrine selon laquelle la Dyade indéfinie, conjointement à la Monade, serait principe du Réel, et semblant ignorer l'impossibilité d'absolutiser les termes de la première, autrement dit l'impossibilité de les considérer comme termes réels et séparables de leur domaine de subsistance, dont ils ne peuvent, en effet, que faire partie [599], il considère qu'on devrait pouvoir ramener ce qu'est réellement la Dyade en question, à savoir la relation (plus)Grand-(plus)Petit (*meizon-elatton*), à un intervalle (*diastêma*) dont le Grand et le Petit seraient les limites (*akroi* – termes), sans quoi ce serait un ensemble indéterminé d'*eidê* qui résulterait de la rencontre entre la Monade et la Dyade, et le monde des *eidê* serait imparfait [600] (Notons, au passage, que la remarque vaut aussi pour les objets mathématiques [601]) ; à quoi s'ajoute le fait que le relatif (*pros ti – ce par quoi*) ne peut pas constituer un être en soi (*ousia*) [602] – par exemple, le Plus ne peut pas être indépendamment du Moins, ou le Petit

---

l'intérieur de l'Ecole, pour reprendre l'expression utilisée par J. Tricot, à propos des écrits acroamatiques – cf. *Métaphysique*, introduction, p. VIII – cf. *Annexe*, note X b*) ; au demeurant, la raison principale (décisive) de la disparition de ces traités ayant pu être, outre le sort calamiteux que connut, après la mort de Théophraste, une partie des manuscrits d'Aristote et de ceux qu'il avait rassemblés dans sa bibliothèque (cf. Strabon, *Géographie* XIII 54, Plutarque, *Vie de Sylla* 26 et Athénée de Naucratis, *Les Deipnosophistes* I 4 – cf. Tricot, ibid., p. X-XII), l'incendie de l'Académie et/ou du Lycée par Philippe V de Macédoine, en 200 av. J.-C. (cf. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* XXVIII 5 et Tite-Live, *Histoire de Rome depuis sa fondation* XXXI 17-18), voire les divers pillages et destructions de bâtiments athéniens commis par les Romains, entre la prise d'Athènes, par Sylla, en 86 av. J.-C. – date de la fermeture de la dernière Académie – et d'ultimes exactions, en 56 av. J.-C. (Sur le devenir matériel de l'Académie, cf. *Dictionnaire des philosophes antiques* I, Annexe : *Académie*, p. 727-729 et addendum, p. 789) ; sans compter que, dans ces mêmes traités, ces auditeurs auraient pu éventuellement chercher à *faire mieux* (et, de fait, simplement autrement) que le maître, en éludant, au passage, ses propres réponses aux principales questions soulevées dans la leçon, la conséquence ayant pu être la même que dans le cas précédent, la postérité ne pouvant les reconnaître comme proprement platoniciens.

[599] cf. *Charmide* 168b-c sq. et *Parménide* 131c-132c.

[600] cf. ibid. M8 1084a7-10.

[601] cf. l'exhaustion du domaine mathématique, en I 1 B 2.

[602] cf. ibid. A9 990b15-17 et M4 1079a11-13. Ce principe qu'Aristote rapporte comme étant propre à *certains platoniciens*, peut être considéré comme étant mis à mal par Platon lui-même. En effet, au moins dans *Le Sophiste*, la relation est clairement constitutive de *l'Evidence de l'Etre* (*hê tou ontos idea*), autrement dit du *totalement (ou absolument) être* (*pantelôs on*), et se trouve ainsi revêtir le statut d'être en soi, le statut de ce qui est réellement pour que l'être soit lui-même, en lui-même et par lui-même (i.e. réellement) (cf. note 315). On tiendra néanmoins compte, d'une part, de ce que nous disons, en I 1, de l'égal (*to ison*), qui est un relatif et un mathématique, dont on peut dire que, au bord de l'eidétique (c'est-à-dire sur le point d'être reconnu, au gré de l'induction, en ce dernier, sous la forme même de celui-ci – à savoir, sous la Forme même qu'est celui-ci), il se résorbe dans le règne de l'entier (le parfait) et de l'incomparable (l'incommensurable), qu'est l'eidétique lui-même, à l'instant où celui-ci s'avère inaccessible (inconnaissable), et, d'autre part,

indépendamment du Grand, en contrepartie de quoi, ce qui est *être en soi* ne pourra pas l'être plus ou moins, ou encore supérieurement ou inférieurement – nécessairement par rapport à lui-même – par exemple, l'homme, être plus ou moins homme [603] ; toutes choses qui, au demeurant, ne font que prouver – mais, semble-t-il, à l'insu d'Aristote lui-même – que la quantité n'existe que relativement à la réalité matérielle – à la fois sensible et intelligible (l'intelligible étant logiquement abstrait du sensible, sans en être ontologiquement séparé) – réalité dont le propre est de demeurer variable, si ce n'est indéterminée (en quantité aussi bien qu'en qualité – cette dernière étant quantifiable [604]) ;

---

de l'analyse que nous faisons du rapport humain (pris comme exemple), en note 315, dans le cadre du commentaire sur *Le Sophiste.* Toutes choses que l'on reconsidérera, en une seule et même fois, au travers de l'interrogation suivante : le rapport humain se trouve-t-il présent dans l'ordre eidétique, comme immanent à la Forme de l'Homme, ou ne se trouve-t-il pas justement, lui aussi, résorbé, au gré de l'induction, en cette même Forme, l'Homme en soi et par soi n'ayant précisément pas lieu de se rapporter à un Autre pour être lui-même, ni à lui-même pour être un Autre, autrement dit pas lieu de le faire inéluctablement sur le mode négatif impliquant la propre insuffisance de l'Homme ? La Sollicitude, la Fidélité, etc. sont-elles les qualités par lesquelles l'Homme coïncide avec lui-même (Fidélité à Soi-même par la Fidélité à l'Autre... qu'est l'Autre... qui est Soi-même), autrement dit les qualités par lesquelles il trouve son identité et sa réalité (*ousia*), ou bien ne sont-elles pas plutôt, d'emblée, justement absentes de – résorbées en – l'Homme en soi et par soi ? La meilleure façon de répondre à la question, et étant donné, du reste, que l'« Homme » (*anthrôpos*) est essentiellement (universellement) Homme (*anêr*) et Femme (*gunê*) – outre aussi, en particulier, Socrate, Platon, Aristote, etc. et Xanthippe, Lasthénia, Axiothéa, etc. – est sans doute de considérer que *fidélité* et *sollicitude* ne sont que des façons de nommer (qualifier) l'eidétique, de l'extérieur, à savoir par rétrospection (autrement dit d'un point de vue tributaire de la *khôra*, à savoir du défaut, du manque, qui implique l'infidélité et l'indifférence ou le mépris, au moins potentielles, ainsi que leurs contraires, tout aussi potentiels, alors même que l'eidétique, quant à lui, est étranger à cette dernière – la *khôra* – et, d'autant plus étranger, d'ailleurs, que vertus aussi bien que vices ne peuvent, en effet, que relever du domaine qui est celui-là même du petit et du grand, du moins et du plus – l'indigence – i.e. le manque du bien matériel – seule, justifiant la sollicitude ou l'indifférence ou mépris ou encore le déplacement de l'une vers l'autre, et l'indigence – i.e. le manque de l'autre – seul, justifiant la fidélité ou l'infidélité ou encore le déplacement de l'une vers l'autre) ; en quoi, au passage, est bien signifié, une nouvelle fois, que l'eidétique demeure proprement inconnu et inconnaissable (non mathématisable). Du reste, ayant affaire à de telles qualités (fidélité et sollicitude), dans l'eidétique, plutôt qu'à des relatifs (entre le Même et l'Autre), voire à des qualités proprement dites (*poiotês*) (impliquant l'attribution et donc la composition), nous aurions (i.e. devrions avoir) affaire à l'identité absolue de l'essence (*ousia*) et de l'individuel qualifié (*to poion* – le tel) : la Sollicitude serait à la fois une qualité (*poion*) et une réalité (*ousia*) de – ou plutôt en – l'Homme, qui lui-même serait, à l'instar d'autres qualités et réalités, à la fois une qualité et une réalité de – en – l'Etre, entendu, en l'occurrence, comme *totalement être*, lequel serait – si on relie *Le Sophiste* à *La République* – à la fois la propriété et la réalité uniques et polymorphiques du – en le – Bien, réalisant et qualifiant (déterminant) absolu (cf. note 4, où nous traduisons *ousia* par *propriété*, en qualifiant, en conséquence, le Bien de *propriétaire (réalisant au mieux sa propriété)*, et note 100). Toutes choses qui, en tout cas, permettent de comprendre la formule *idea tou ontos* (cf. supra), outre qu'ils infirment le jugement formulé par Aristote, en *Métaphysique* Z14 et *Topiques* 143b11-32, selon lequel l'*eidos* ne peut pas être une *réalité* (*ousia*).

[603] cf. *Catégories* 5 3b23-4a9 et 6 5b11-6a35, *Protagoras* 358c et *Charmide* 168a-169c.

[604] cf. supra, II 1, et infra.

en vertu de quoi, d'ailleurs, lorsqu'il démontre que les principes de la réalité intelligible, que sont la Monade et la Dyade indéfinie, ne rendent compte que des substances (*ousiai*), autrement dit des corps et de la corporisation, sans les qualités (*poia*) et la qualification [605], il produit un discours déficient, relativement à la réalité sensible et intelligible, telle que comprise par Platon, et, d'un autre côté, un discours excessif, relativement à la réalité eidétique (l'*ousia* elle-même ne pouvant être nombrée), telle que comprise par le même.

Selon Platon, le monde sensible se trouve intégralement déterminé, au moyen de la mathématique (autrement dit au moyen des objets mathématiques), mais, pour autant, sans que la *khôra* ne soit ou ne puisse être effectivement soumise ou réduite au mathématique, mais, au contraire, de telle sorte qu'elle demeure puissance d'indétermination – à savoir réalité négativement (i.e. potentiellement) déterminée et positivement (i.e. actuellement) indéterminante – qui laisse le sensible (et, du même coup, le mathématique, dont l'opératoire reste insuffisant) fondamentalement inachevé (imparfait), à l'instant même où elle le permet et le reçoit. Que l'être sensible – le corps – soit essentiellement un composé de copies de figures mathématiques laisse néanmoins la qualité sensible ne pas en être constitutive, autrement dit ne pas lui être identifiable – ne pas être pleinement et entièrement présente, en lui – autrement dit encore, ne pas être qualité existant en soi, indistinctement du corps lui-même, à l'instant où tous deux devraient être non seulement identiques mais aussi séparés (distincts) du reste (à savoir de tout autre corps et de l'âme), autrement dit à l'instant où ils devraient constituer une même réalité individuelle – et, d'autre part, la laisse ne pas être assimilée à elle-même, étant donné son altération perpétuelle, de même, d'ailleurs, qu'elle la laisse ne pas être purement et simplement une impression (*pathêmaton aisthêtikon* – impression sensible), en l'âme qui sent, mais plutôt un intermédiaire entre l'agent et le patient de la sensation, intermédiaire constituant la sensation elle-même [606]. Ce mode d'existence de la qualité sensible présuppose la conformité (ou coïncidence), d'une part, entre le sentant (patient) et le qualifié (agent), et, d'autre part, entre la qualité sensible proprement dite (la qualité sensible indistincte de la sensation) et la constitution du corps et celle de l'âme en sa partie dite mortelle (i.e. en sa partie inséparable ou, du moins, tributaire, du corps) ; conformité impliquant que la disposition psychophysiologique (i.e. l'appareil sensoriel et son rapport à l'âme) ne puisse être étudiée indépendamment de la qualité sensible proprement dite [607]. Toutes choses qu'exprime Socrate, lorsque, tout en reprenant quelque peu à son compte la théorie de la sensation d'Empédocle, il la résume, de la manière suivante : *la couleur est une émanation des figures, qui est proportionnée à la vision,*

---

[605] cf. ibid. N2 1089a30-b8.

[606] cf. *Théétète* 156d-157c.

[607] cf. *Timée* 61c-d.

et, ainsi, sensible (*estin khroa aporroê skhêmatôn opsei summetros kai aisthêtos*) [608], conception que reprendra, développera et illustrera le *Timée* [609].

Dans son traité *De l'âme* [610], Aristote relève un point commun entre la doctrine de l'âme d'Empédocle et celle de Platon. Il affirme que toutes deux identifient l'âme aux principes, à savoir aux principes communs au réel et à l'âme, identification allant de pair avec le fait que *le semblable est connu par le semblable* [611]. Le passage concernant Platon et faisant référence à des *leçons* (ou traités ou livres) *sur la philosophie* (*peri philosophias legomenois*) (qui pourraient coïncider avec les *doctrines non écrites – agrapha dogmata* – mentionnées en *Physique* IV 2 209b – outre que l'expression pourrait désigner le traité homonyme d'Aristote, dont on sait qu'il était constitué de plusieurs livres, traité aujourd'hui perdu et censé avoir été, en partie, rédigé, sur la base de l'enseignement oral de Platon, à l'instar du *Peri tagathou* ; voire outre qu'elle pourrait désigner aussi d'autres traités homonymes rédigés par Speusippe et Xénocrate, dont tout laisse penser qu'ils ont bien existé et qu'ils ont bien été rédigés sur la même base, et, par conséquent, avec le même contenu élémentaire [612] – toutes choses en vertu desquelles se trouverait, d'ailleurs, justifié l'emploi du pluriel *legomenois* [613]), ce passage donc est le suivant : *Platon, dans le « Timée », façonne l'âme à partir des éléments* (*tên psukhên ek tôn stoikheiôn poiei*) (*éléments* désignant ici l'indivisible, le divisible et le mélange des deux, mentionnés en *Timée* 35a [614]), *car (pour lui) le semblable est connu par le semblable* (*ginôskesthai gar tôi homoiôi to homoion*), *et les choses sont constituées par les principes* (*ta de pragmata ek tôn arkhôn einai*). *De même aussi, dans les leçons sur la philosophie, il a été établi que l'Animal en soi provient de la Forme même de l'Un, et de la longueur, de la largeur et de la profondeur premières* (*homoiôs de kai en tois peri philosophias legomenois diôristhê, auto men to zôon ex autês tês tou henos ideas kai tou prôtou mêkous kai platous kai bathous*), *et que les autres êtres sont aussi composés d'une manière semblable* (*ta d'alla homoiotropôs*). *Et y est encore établi autrement* (*eti de kai allôs*) *que l'intellect est l'Un* (*noun men to hen*), *et la science, le deux, car elle s'avance d'une direction unique vers un seul point* (*epistêmên de ta duo – monakôs gar eph'hen*) *; le*

[608] *Ménon* 76d – cf. Théophraste, *De la sensation* 7-8.

[609] 61c-64c sq.

[610] 404b9-27.

[611] cf. *Timée* 45c sq.

[612] Sur ces questions, voir note 100, et *Annexe*, note X b. En rapportant ce passage du *De l'âme* à *Métaphysique* Z11 1036b13-15 et surtout N3 1090b20-32, il est possible d'admettre que, à partir de la phrase commençant par *homoiôs de kai* (*de même aussi*) (ligne 18), Aristote expose principalement – si ce n'est exclusivement – la doctrine de Xénocrate. Ce pouvait être, d'ailleurs, l'avis de Thémistius, pour qui ce passage avait son équivalent dans le *Peri phuseôs* du même Xénocrate (cf. *Commentaire sur le traité de l'âme* 11-12). Pour autant, rien n'empêche de considérer que et Aristote et Xénocrate rapportaient, chacun de leur côté, un même élément de la doctrine de Platon, l'un pour s'en démarquer, l'autre pour (vraisemblablement) l'adopter.

[613] cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines* IV 4 et 13.

[614] cf. note 281, et infra.

nombre de la surface est l'opinion (*ton de tou epipedou arithmon doxan*), *et celui du volume, la sensation* (*aisthêsin de ton tou stereou*). *Les nombres, en effet, étaient dits les Formes mêmes et les principes* (*hoi men gar arithmoi ta eidê auta kai hai arkhai elegonto*), *et ils sont constitués à partir des éléments* (*eisi d'ek tôn stoikheiôn*) *; d'autre part, les choses sont saisies* (*krinetai ta pragmata*), *les unes par l'intelligence, d'autres par la science, d'autres encore par l'opinion, d'autres enfin par la sensation, et ces nombres sont en même temps les Formes des choses* (*eidê d'hoi arithmoi outoi tôn pragmatôn*) [615]. D'emblée, la question est de savoir ce que désigne l'expression *auto to zôon* (l'Animal en soi ou Vivant en soi) [616] : s'agit-il du produit de la génération, censé

[615] *De l'âme* 404b18-27 – cf. Aetius, *Opinions des philosophes* 876f-877c et Sextus Empiricus, *Contre les physiciens* I 257-260 et 278-280.

[616] A) Encore qu'il convienne de préciser que la formule *auto to zôon* – qui se traduit par *le vivant en tant que lui-même* ou *le vivant en lui-même*, voire *le vivant lui-même* – diffère de la formule *auto kath'auto to zôon* – *le vivant en lui-même et par lui-même* (cf. Aristote, *Métaphysique* Δ 18 1022a24-35 et *Seconds Analytiques* I 4) – laquelle dit plus explicitement la séparation ou l'absoluité, autrement dit la substantialité (la Réalité ou la Forme), même s'il convient de ne pas négliger un autre jugement d'Aristote, selon lequel, *le « par soi » et le « en tant que soi » sont une seule et même chose* (*to kath'auto de kai auto hêi tauton*) *: par exemple, c'est à la ligne par soi qu'appartiennent le point, ainsi que le rectiligne, car ils lui appartiennent, en tant que ligne ; et le triangle en tant que triangle a deux angles droits, car le triangle est par soi égal à deux angles droits* (ibid. I 4 73b29-30) – jugement qui, pour autant, laisse en suspens la perséité des éléments, laquelle ne peut qu'achopper à l'infini, entraînant, avec elle, celle du tout lui-même. En effet, *kath'auto* ne va pas jusqu'à dire *cause de soi-même*, au sens où il s'agirait, pour l'être, d'être sa propre origine radicale, de fait, inscrite dans le devenir, mais, tout au plus, *cause formelle*, autrement dit cause de l'être, en sa détermination, laquelle cause est, en effet, présente dans le sujet lui-même (le *kath'auto* recoupe l'*ousia* – la réalité ou essence – au sens que lui donne Aristote : *la cause immanente de l'existence des êtres dont la nature consiste en ce qu'ils ne sont pas affirmés d'un sujet – aition tou einai, enuparkhon en tois toioutois osa mê legetai kath'hupokeimenou* – ibid. Δ8 1017b15-16). Il reste donc que, en utilisant l'expression *auto to zôon*, Platon pourrait avoir voulu désigner ni plus ni moins que le monde sensible (et non le monde intelligible, comme l'entendait Xénocrate, selon Thémistius – cf. *Commentaire sur le traité de l'âme* 12 1-2). En effet, l'être sensible peut être pris logiquement en soi, autrement dit peut être logiquement isolé – et, du même coup, être dit *être en soi*, sans que cela puisse contrevenir au fait qu'il procède ou dépende de quelque chose d'autre (ne serait-ce que de son géniteur, s'il s'agit d'un être vivant, ou de son fabricant, s'il s'agit d'un artefact) (on remarquera néanmoins qu'il pourrait en être dit tout autant de l'être intelligible, qui, par abstraction, procède de l'être sensible, voire, par participation ou imitation, procède de l'être en soi). Il reste que Platon utilise régulièrement l'expression *auto* en lieu et place de *auto kath'auto* (à laquelle auront, par contre, largement recours les commentateurs alexandrins). Inversement, il lui arrive d'utiliser la seconde, à propos d'un être sensible, quoiqu'il est vrai exceptionnel, puisqu'il s'agit du Soleil, dont il est question qu'il soit regardé *lui-même et en lui-même à la place qui est la sienne* (*auto kath'auto en têis autou khorai* – *La République* 516b – cf. ibid. 509b), le fait que celui-ci se trouve à une place – fût-elle centrale et permanente – (et non uniquement en un lieu) pouvant, du reste, être considéré comme atténuant, voire infirmant, son absoluité prétendue, impliquée par la première partie de la formule (cf. I 2 B b).

B) Dans son ouvrage perdu *Sur les nombres pythagoriciens* (*Peri puthagorikôn arithmôn*) (peut-être apocryphe et qui, de toute manière, ne figure pas dans la liste des écrits rapportée par Diogène Laërce – cf. *Vies et doctrines* IV 4-5 – laquelle, au demeurant, ne mentionne, plutôt étrangement, aucun ouvrage de mathématiques, pouvant ainsi signifier son incomplétude), Speusippe aurait attribué au pythagoricien Philolaos l'identification des nombres aux figures (ce que Maurice

Caveing comprend comme l'identification des nombres à des ensembles de points – cf. *La figure et le nombre*, ch. V, p. 250), et, au passage, l'identification de l'*un* au *point* (*stigmê*) (in Pseudo-Jamblique, *Théologoumènes arithmétiques* 83 – partiellement cité en note 449 – cf. Alexandre d'Aphrodise, *Commentaire sur la Physique* 55 et Sextus Empiricus, *Contre les physiciens* I 278) – point auquel on sait que, à la différence de Pythagore, Platon n'accordait pas de réalité spatiale (autrement dit pas d'étendue), pour ne pas dire pas de réalité du tout, si ce n'est à titre d'objet d'opinion (cf. I 2 B), pas plus, d'ailleurs, qu'il n'accordait de réalité à l'*un* lui-même, tous deux ne différant, entre eux, selon lui, que par la fonction (l'une géométrique, l'autre arithmétique) (a), tout en s'identifiant sans doute aussi, toujours selon lui, l'un à l'autre, du fait de leur même fonction noétique consistant, à la pointe même de l'intellect, à conduire ce dernier vers l'eidétique (le principe non mathématique) – autrement dit, à l'y entraîner – au gré même de la tentative de les saisir. En conséquence, si la notion de *zéro* ne lui avait pas été inconnue (d'une façon, d'ailleurs, sans doute légitime, dans la mesure où, paradoxalement, ce qui est censé être en amont de l'étendu et donc du nombrable, comme étant le principe même de cet étendu, doit pouvoir être nombré ou, plus exactement, doit pouvoir recevoir l'appellation d'Un, du reste, d'un point de vue ordinal aussi bien que cardinal – cf. note 468 b et d), Platon se serait sans doute rangé au jugement suivant de Pascal : *Si l'on veut prendre dans les nombres une comparaison qui représente avec justesse ce que nous considérons dans l'étendue, il faut que ce soit le rapport du zéro aux nombres ; car le zéro n'est pas du même genre que les nombres, parce qu'étant multiplié, il ne peut les surpasser : de sorte que c'est un véritable indivisible de nombre, comme l'indivisible* (i.e. le point réel et non pas figuré) *est un véritable zéro d'étendue* (*De l'esprit géométrique et de l'art de persuader* I, p. 354). Du reste, on admettra qu'il y a probablement un rapprochement à effectuer entre le fait que Platon ne considérait l'*un* ni comme un nombre (sensible ou intelligible), ni comme un être en soi (*eidos*), et le fait qu'il ne considérait le point ni comme une grandeur (figure, étendue), ni comme un être en soi, mais les considérait, par contre, tous deux, comme des opinions (êtres opinés ou décidés), en lesquelles se résorbent toute quantité et toute quantification, à savoir comme des objets, certes encore présents dans l'espace (*khôra*), puisque dans sa région intelligible qu'est l'intellect (ou, si l'on préfère, celle immanente à l'intellect), mais en tant que principes déspatialisant – à savoir, avant tout, auto-déspatialisant, autrement dit échappant incessamment à leur propre saisie (censée être imminente) – et, en cela même inconcevables (i.e. insaisissables par l'intellect) (b), en tant que réellement inétendus et sans parties (*amerês*), autrement dit en tant que façon même qu'à l'inconcevable d'attester négativement sa propre présence, au-delà de tout.

(a) Le fait que l'*un* soit considéré par Platon, sur le même mode que le *point*, c'est-à-dire comme opinion (*dogma*), est ce que l'on peut déduire du fait que, pas plus que le point lui-même, l'unité ne peut être désignée autrement qu'arbitrairement (i.e. faussement), dans le monde sensible, et donc, à vrai dire, ne peut être autrement qu'arbitrairement (i.e. faussement) abstraite. L'unité d'un tout – tout qu'est inévitablement tout élément – ne peut pas être identifiée à une unité véritable, dans la mesure où, précisément, elle reste divisible, parallèlement au fait que le point lui-même ne peut être désigné concrètement autrement que comme un tout, comme, par exemple, lorsqu'on parle d'un point dans le ciel, qui se trouve être un oiseau. Le paradoxe est que le *deux* (au sens de deux unités égales ou identiques) est plus facile à identifier – à l'instant même où l'*un* a été préalablement désigné (ainsi deux bouts de bois, dès lors que tel bout de bois de telle dimension a été jugé former un *tout entier*) – que ne l'est cet *un* lui-même, dans la mesure où une grandeur manque toujours d'être sans parties et donc sans pluralité (autrement dit, dans la mesure où la question se pose toujours de savoir quelle dimension donner à la grandeur qui devrait être unité de mesure) ; autrement dit, dans l'ordre du continu (pour ne pas dire du spatial), rien n'échappe à être dénombré (mesuré)... pas même l'un lui-même (*ce qui est un*), qui n'est pourtant pas un nombre (ou un nombré). Si, comme le note Euclide – à la suite de Platon – *est unité ce selon quoi chacune des choses existantes est dite une* (*monas estin, kath'hên hekaston tôn ontôn*

pouvoir demeurer en lui-même [617] (ce qu'il ferait d'autant mieux qu'il serait précisément l'Univers, rassemblant, en lui, tous les êtres), ou s'agit-il de l'univers intelligible, représentation de l'univers eidétique (à vrai dire, seul à pouvoir être dit réellement en soi), en l'intellect démiurgique [618], ou encore s'agit-il de *l'être total* (*to pantelôs on*), dont il est question dans *Le Sophiste* et dont la constitution s'avère relever d'une approche physico-mathématique du réel. Le Vivant en soi serait cet *être total*, dont il nous est dit, dans ce dialogue, qu'il *possède l'unité comme propriété* (*pathos ekhon tou henos*) [619] et que *le mouvement, la vie, l'âme et l'intelligence sont véritablement présents chez lui* et qu'*il possède*

---

hên legetai) (*Eléments* VII, déf. 1), il reste que, concrètement, l'un qui devrait être un selon l'unité, ne l'est pas, à l'instant où il demeure infiniment réductible (façon de dire : irréductible) à l'unité véritable, sans parties... et inexistante. Si l'unité constitutive du *deux* peut être déterminée relativement à l'autre unité (ayant même fonction qu'elle), par contre, en elle-même, c'est-à-dire en tant que proprement isolée, l'unité ne peut pas être déterminée, en étant reliée à l'unité – véritable et inexistante – dont elle participerait, mais demeure toujours l'unité incessamment réductible à l'unité véritable. D'un côté, la dualité s'établit pleinement dans la relation entre une unité et une autre (quelle que soit la détermination commune à ces deux unités), de l'autre, l'unité manque de participer pleinement de l'unité véritable, ne parvenant pas à se défaire d'une relation potentielle intrinsèque entre ses unités potentiellement constitutives (autrement dit ne parvenant pas à se défaire de sa propre divisibilité). D'un côté, la relation actuelle garantit la dualité, de l'autre, la relation potentielle sape l'unité (cf. *Parménide* 164b-165e). Aussi, le témoignage d'Aristote, selon lequel *que l'un soit la substance même et non le prédicat d'une autre chose de laquelle on dit qu'elle est une, Platon en tombe d'accord avec les pythagoriciens* (*to mentoi ge hen ousian einai, kai mê heteron ti on legesthai hen, paraplêsiôs Puthagoreiois elege*) (*Métaphysique* A6 987b22-24), s'il est vraisemblable, ne doit pas faire perdre de vue que, à la différence de ces derniers, Platon n'admet l'existence d'une telle substance qu'au-delà du mathématisable, et que, pour lui, en conséquence, *ce selon quoi chacune des choses existantes est dite une* (cf. supra) n'est autre qu'une unité préalablement induite de ces mêmes choses, sous la forme d'une unité spécifiée, et, du reste, dans le cas du point et de la ligne (notamment celle insécable), purement hypothétique.

(b) Notons que, si tous les intelligibles (*noêta*) sont dans la *khôra* (intelligible), le point lui-même doit s'y trouver, quoique, à l'instar de l'*un*, il ne soit que négativement intelligible, pour ne pas dire absolument inintelligible, mais simplement postulé par l'intellect. Il n'est donc pas absolument non spatial (mais simplement non spatial, dans la mesure où il n'est rien et nulle part), son « existence » étant tributaire de l'espace, dont il s'offre comme étant la résorption (ou la pure potentialité). On le dira simplement, outre non sensible et non intelligible, non situé (*athetos*) (cf. l'argument de Protagoras, en note 96). A l'instar de l'unité arithmétique et du nombre, il est sans grandeur (sans étendue) (*aneu megethos*) intelligible aussi bien que sensible, mais il est aussi, quant à lui – être géométrique – la grandeur absolument implicite ou potentielle (en laquelle se résorbe l'espace, en soi dimensionné), toute autre figure (*skhêma*) (le point ayant été indûment figuré, toute autre figure étant alors, à la différence de lui, réelle, autrement dit indistincte de l'être dont elle constitue l'essence) ne pouvant être, quant à elle, grandeur potentielle que relativement à l'espace actuel.

[617] cf. *Les Lois* 894a.

[618] cf. note 483.

[619] 245b.

dans une âme (...) vie et intelligence [620], et, du reste, que, parmi *l'ensemble des êtres* (*ton sumpanta tôn ontôn*) qui le constitue, se trouve le nombre – outre que, d'une façon générale, le mathématique lui semble être, de toute évidence, inhérent [621]. Pour le reste, le propos d'Aristote s'expliquerait, de la façon suivante : 1) *L'intellect est l'un*, dans la mesure où il est ce qui de l'âme est censé s'avancer au plus près de l'*eidos*, en son unité, et qui, de ce fait, unifie la représentation (la pensée) ; 2) *la science, le deux*, *car elle s'avance, d'une direction unique vers un seul point* : allusion possible à l'accroissement du *principe de la ligne*, entendu comme grandeur minimale postulée, tel qu'énoncé en *Lois* 894a (ligne dont la composition, et, à la suite, la décomposition et la mesure, sont censées constituer la science), et, du même coup, allusion possible au déplacement (ou flux) de l'unité géométrique, selon la longueur, qui, chez les pythagoriciens, définit la ligne (encore définie comme distance entre deux points), ou encore, par ailleurs, allusion possible au paradigme de la ligne, censé figurer l'ascension univoque vers l'*eidos* [622] – ligne à laquelle, du reste, depuis Pythagore, la Dyade est assimilable. En outre, l'affirmation peut aussi signifier que la science, étant multiple dans l'unité, en tant qu'elle lie, entre elles, des représentations ou des propositions – notamment au travers de son propre processus de réalisation (autrement dit d'accession à elle-même) – trouve en la Dyade (qui, à l'instar de tout nombre, est une totalité, et qui se trouve être le premier nombre) son principe [623] ; 3) *le nombre de la surface est l'opinion*, étant donné leur plus grande implication (ou immersion) – à tous les trois (triade, surface et opinion) – dans la *khôra*, comparativement aux précédents (dyade, ligne et science), et étant donné les irrationnels (*alogoi* – évoquant les *doxai*) que la surface génère, en elle-même (implique) [624] (Triade dont, par ailleurs, Platon fait le nombre de la formation élémentaire, au travers des triangles constitutifs des polyèdres, eux-mêmes constitutifs des quatre éléments, de même que l'opinion constitue l'élément du discours) ; 4) *et celui du volume, la sensation*, laquelle nécessite, en effet, le corps, dont la Tétrade est le principe [625]. Pour finir, l'affirmation selon laquelle *les nombres, en effet, étaient dits les Formes mêmes et les principes, et ils sont constitués à partir des éléments*, semble renvoyer à la position de Xénocrate [626]

---

[620] 248e-249a.

[621] cf. 238a-b et note 315.

[622] cf. *La République* 509d-510b sq. et note 7 d – Pour une citation et un commentaire de *Lois* 894a, voir supra, I 2 A. Pour ce qui est de la science comme composition, décomposition et mesure, voir *Métaphysique* I1 1052b16-26 sq. Et, pour ce qui est de l'intellect identifié à l'un, voir un complément d'explication, dans la note 100 d*.

[623] cf., en II 1, nos développements concernant le processus dialectique allant de la Dyade indéfinie vers la Monade.

[624] cf. note 277.

[625] cf. *Les Lois* supra et *Timée* 31b.

[626] cf. *Métaphysique* A9 992b8-18, Z2 1028b24-27 et N4 1091a22-29.

mêlée à celle de Pythagore [627], bien que l'on puisse aussi admettre, du point de vue même de Platon, comme nous l'avons déjà dit, d'une part, que les nombres puissent être tenus pour des « Formes » (i.e. considérés comme des substituts aux Formes), si l'on admet qu'ils – et plus largement les objets mathématiques – sont les seuls intelligibles avérés (i.e. parfaits, réels), l'intelligence étant, du reste, censée être cela seul qui est le plus à même de s'approcher de l'*eidos*, outre qu'elle ne saisit ses propres *noêta* – i.e. produit ses propres *noêmata* – qu'au moyen des nombres, à savoir en tant que nombrés, comme pourrait, d'ailleurs, le sous-entendre la dernière phrase, laquelle, bien entendu, ne pourrait néanmoins pas être tenue pour fidèle à Platon, si elle affirmait que *les choses saisies par l'intelligence* sont les Formes elles-mêmes, qui plus est, Formes entendues comme nombres [628] ; et, d'autre part, bien que l'on puisse admettre que *les nombres* soient *constitués à partir des éléments*, en admettant que ce terme *éléments* désigne la Monade et la Dyade indéfinie (autrement dit l'Indivisible et le Divisible, dont il était question, pour le façonnement de l'âme), à moins que ce ne soit les *monades*, indifférenciées et inétendues, dont le nombre est censé être la collection [629].

Pour en revenir à la définition empédocléenne de la couleur, laquelle repose sur la connaturalité du sensible et de la sensation, il reste que Socrate ne la reprend bien que quelque peu à son compte, dans la mesure où l'approche physico-mathématique qui lui est inhérente, demeure en deçà de définir la couleur et la figure pour ce qu'elles sont clairement, en elles-mêmes, quoique non distinctement (i.e. non séparément l'une de l'autre), la figure ayant, d'ailleurs, d'abord été définie, par Socrate lui-même, comme étant *la seule chose qui est toujours consécutive à la couleur* (*ho monon tôn ontôn tugkhanei khrômati aei hepomenon*) [630], autrement dit qui est proprement indissociable d'elle (et réciproquement) (notamment dans la mesure où, dans les faits, elle se trouve être multiple, une seule couleur pouvant, à la limite, se passer de la forme, mais deux couleurs devant se distinguer l'une de l'autre, au moyen de la limite, autrement dit au

---

[627] *[Les pythagoriciens] estiment, eux aussi* (à savoir, avant d'autres philosophes postérieurs), *que le nombre est principe, tant comme matière des êtres que comme constituant leurs modifications et leurs états* (*dê kai [hoi puthagorikoi] ton arithmon nomizontes arkên einai hôs hulên tois ousi kai hôs pathê te kai hexeis*) *; les éléments du nombre sont ainsi le Pair et l'Impair ; le Pair est infini ; l'Impair est fini* (*tou de arithmou stoikheia to te artion kai to peritton, toutôn de to men peperasmenon to de apeiron*) *; l'Un procède de ces deux éléments, car il est à la fois pair et impair* (donnant un nombre impair, s'il est ajouté à un nombre pair, et un nombre pair, s'il est ajouté à un nombre impair), *et le nombre procède de l'Un ; et l'ensemble du Ciel est nombres* (*to d'hen ex amphoterôn einai toutôn (kai gar artion einai kai peritton), ton d'arithmon ek tou henos, arithmous de (...) ton holon ouranon*) (ibid. A5 986a16-21 – cf. M6 1080b5-8) ; cf. Sextus Empiricus, réf. supra, et I 1 A et 2 C.

[628] cf. nos explications, en II 1 et note 109.

[629] cf. *Métaphysique* A6 987b18-22, M6 1080b4-7, M7 1081a14-16, N1 1087b9-15 et N4 1091b1-3.

[630] *Ménon* 75b-c. – Si l'on en juge, au témoignage d'Aristote, Socrate s'inspirerait de la définition pythagoricienne de la couleur : *la couleur est soit à la limite* (ce qu'admet Aristote, à la suite de Platon), *soit la limite même (c'est pourquoi les pythagoriciens appelaient « couleur » la surface des corps*) (*to gar khrôma ê en tôi perati estin ê peras. dio kai hoi puthagoreioi tên epiphaneian khroian ekaloun*) (*De la sensation* 439a30-31).

moyen de la forme) ; définition qu'il n'a finalement accepté de délaisser que du fait que son interlocuteur, Ménon, en attendait une meilleure, sur le mode de la devinette, autrement dit une définition qu'il connaissait déjà et qu'il reconnaît enfin dans la définition empédocléenne – alors en vogue, tient à préciser Socrate, en soulignant ainsi que Ménon ne la trouve probablement formidable, que de ce fait même, autrement dit du fait qu'il y est habitué et qu'elle est socialement porteuse. Il reste que, du point de vue des sciences de la nature (à l'égard desquelles Socrate prouvera encore son scepticisme, eu égard, cette fois, à la théorie des causes naturelles d'Anaxagore [631]), sciences dont la physique mathématique se veut être, en quelque sorte, la réalisation la plus aboutie (notamment la plus efficace, au moins en théorie), la qualification ressort du mécanisme de la sensation. La composition mathématique extraordinaire (invisible) de l'âme jointe à celle ordinaire (visible) du corps permet la sensation, à savoir l'identification (représentation) de qualités sensibles, là où n'existent tout au plus que des copies d'objets mathématiques, sous l'espèce des corps [632]. L'une des conséquences de cette dépendance – si ce n'est identification – de la propriété mathématique et de la propriété sensible – par laquelle la seconde se trouve être l'accomplissement (ou la consécration) de la première – est que, non seulement les propriétés que l'on dira proprement sensibles (i.e. se rapportant, de façon univoque, à un seul sens, telles la couleur ou le goût), mais encore celles qu'Aristote nomme *sensibles communs* (*koina aisthêta*) (i.e. se rapportant, de façon plurivoque, à tous les sens, tels *le mouvement, le repos, la figure, la grandeur, le nombre et l'unité* [633]), sont plus sûrement déterminées (révélées), au gré de la sensation qu'au gré de l'intellection. Ainsi, en est-il, par exemple, des propriétés spatiales que sont les localisations des parties du tout (et finalement les trois dimensions), comme s'attache à le démontrer Platon, en *Timée* 62c-63e [634]. Dans le

[631] cf. *Phédon* 97b-99c.

[632] cf. *Timée* 61c-68d. A rapprocher de la doctrine de Démocrite, selon laquelle, *par nature, il n'existe pas de couleurs* (*phusei mêden einai khrôma*). *Car les éléments sont dépourvus de qualité, qu'il s'agisse soit des compacts* (les atomes), *soit du vide* (*ta men gar stoikheia apoia, ta te nasta kai to kenon*). *Ce sont les composés à partir de ces éléments qui sont colorés par l'assemblage, le rythme et la modalité relative, c'est-à-dire l'ordre, la figure et la position : les images dépendent d'eux, en effet* (*ta de ex autôn sugkrimata kekhrôsthai diatagêi te kai ruthmôi kai protropêi, hôn hê men esti taxis, ho de skhêma, hê de thesis. para tauta gar hai phantasiai*) (Aetius, *Opinions des Philosophes* I 15 – cf. Aristote, *De la génération et de la corruption* I 2 315b33-316a2). *Les qualités sensibles proviennent d'éléments dépourvus de qualité, appréhendés en théorie et par la raison* (*ex apoiôn de tôn logôi theôrêtôn tas aisthêtas hupophainousi gignesthai poiotêtas*) (ibid.). De son côté, dans le cadre de sa physico-mathématique, Descartes posera qu'il n'existe pas de qualités physiques réelles – hormis l'étendue, inséparable de la substance matérielle, dont elle est la qualité principale ou essentielle – ni de formes substantielles réelles, mais des figures, des grandeurs, des arrangements et des mouvements, au sein de l'étendue, desquels la perception occasionnent – s'assimilent à – la perception de qualités et de formes substantielles, lesquelles n'existent donc qu'en l'âme percevante, à titre de pures représentations (cf. *Dioptrique* IV AT 112-114 et VI AT 130-132, *Le Monde* V, *Réponses aux sixièmes objections* § 7-10 et *Principes* II 4 et IV 198).

[633] *De l'âme* III 1 425a14-20 sq. – cf. I 1 B a et I 1 D.

[634] cf. Aristote, *Du ciel* II 2.

cas où ces propriétés devraient être déterminées principalement par l'intellection, l'univers étant sphérique (ce qui, notons-le, au passage, est paradoxalement, à la fois, la condition et la conséquence de l'exercice parfait de l'intellection à son sujet, le tout ne pouvant être mieux compris, intelligé, mathématisé, que comme circulaire, propriété par laquelle est garantie son unité et son intégrité [635]), elles devraient se déterminer mathématiquement, bien qu'improbablement, d'une part, en fonction du centre, lequel n'est pas, en lui-même, haut ou bas, droite ou gauche, avant ou arrière, et, d'autre part, en fonction du pourtour de la sphère, lequel demeure uniforme et homogène sur toute sa longueur (surface), et ne contient donc pas, en soi, de point différencié comme haut ou bas, droite ou gauche, avant ou arrière : un observateur, debout sur un solide sphérique placé au centre de la sphère cosmique (à l'instar, d'ailleurs, de la terre elle-même, selon la cosmographie de l'époque) et se déplaçant autour de celui-ci, verrait successivement le haut, la droite et l'avant, ainsi que leurs contraires, en tous points du pourtour. En conséquence, seuls restent le lourd et le léger, à pouvoir déterminer, par leurs mouvements propres et leurs lieux de destination respectifs, le haut et le bas et, à la suite (dans la mesure où l'axe de la hauteur sert de repère pour l'établissement des autres axes, autrement dit de principe de leur déduction), aussi la gauche et la droite, l'avant et l'arrière, ainsi que, du même coup – bien que Platon ne le relève pas, mais par contre Aristote [636] – les déterminations qui procèdent de ces dernières, à savoir la longueur, la largeur et la profondeur.

Il existe donc une psychophysiologie – si ce n'est une psychophysique, dans la mesure où le mécanisme de la sensation implique la détermination non seulement de l'être non sensitif, destiné à être senti, mais aussi de l'être senti, à l'individualité établie par la sensation elle-même – psychophysique, qui, soit dit en passant, étant exclusive au monde engendré, interdit, d'emblée, que les propriétés dont elle détermine indistinctement l'existence et la perception puissent se retrouver dans l'univers eidétique, sans que, pour autant, cela ne signifie qu'elles n'aient, en ce dernier, aucun analogue, à savoir aucun modèle, comme une lecture superficielle de *Phèdre* 247c pourrait le laisser penser – passage dans lequel l'évocation de *l'être qui, réellement, est sans couleur, sans figure, intangible, l'être qui ne peut être contemplé que par le pilote de l'âme, l'intellect* (*hê akhrômatos te kai askhêmatistos, kai anaphês ousia ontôs ousa, psukhês kubernêtê monôi theatê nôi*) ne fait pourtant jamais que signifier la séparation entre l'ordre eikonique (sensible ou intelligible), accessible et connaissable, et l'ordre eidétique, à destination duquel est censé tendre l'intellect, mais sans jamais l'atteindre, autrement que négativement, sous l'espèce de l'être sensible haussé au rang d'universel, par dépouillement de ses qualités secondes [637]. Parallèlement à cette psychophysiologie,

[635] cf. *Le Sophiste* 244e.

[636] cf. *Du ciel* II 2 284b18-25.

[637] Ce n'est, en effet, pas le moindre des paradoxes que l'*être réel*, qui ne peut que s'identifier à l'*eidos*, dont on a dit qu'il signifiait l'*évident*, se trouve être désigné, dans ce passage du *Phèdre*, sans la moindre détermination propre à l'évidence. Si, en *Ménon* 71b, Socrate affirme : *Ne sachant pas ce qu'est la chose, comment saurais-je ce que sont les qualités de la chose* (*ho de mê oida ti estin, pôs an hopoion ge ti eideiên*) (*ti esti* identifié à l'*eidos* lui-même – cf. 71a), il reste pourtant que, comme nous le rappelle Aristote, dès que j'ai la pensée de ce qu'est la chose – dès que je suis en possession de

outre qu'il ne peut jamais y avoir que tentative d'essentialiser l'*eidos* (à savoir, inévitablement, la forme sous laquelle est censé être appréhendé celui-ci : le *noêma*), indifféremment de la tentative d'en avoir l'intuition claire et distincte, l'essence (*ousia*) (l'être en soi – autrement dit l'*eidos* lui-même) et l'individuel proprement qualifié (*to poion* – le tel) sont identiques : d'une part, l'*eidos* n'est pas, en soi, un universel, mais bien un individuel, n'étant un universel qu'accessoirement, c'est-à-dire relativement aux êtres produits occasionnellement (éventuellement) à sa ressemblance – à moins que, carrément, il n'y ait, pour chaque individuel sensible, un individuel eidétique exclusif – ce que, après tout, aucun passage des dialogues ne permet d'exclure assurément (autrement dit d'exclure effectivement, dans la mesure même où l'*eidos* demeure non découvert) [638] – et, d'autre part, toute qualité ne pouvant qu'être assimilée à – indissociable d' – un individuel dont elle est la propriété (*ousia*) (le rouge de la pomme n'est pas celui de la tulipe, pomme et tulipe étant des individuels desquels la couleur ne peut pas être abstraite, à titre de qualité générale – *poiotês* – sauf à se retrouver principe de sa généralisation ultérieure, de même que celui de telle pomme n'est pas celui de telle autre, etc.). D'ailleurs, c'est pourquoi n'existe sans doute réellement aucun *eidos* duquel

---

sa définition – je me trouve spontanément à l'imaginer, c'est-à-dire, de fait, à en énoncer les qualités (cf. Aristote, *De la mémoire et de la réminiscence* 450a1-8 – cf. I 1 D). Inversement, celui qui est le témoin d'un phénomène, dont il ignore la nature, autrement dit dont il ne peut dire de quoi il est le phénomène (la manifestation), peut très bien en donner une description, en énoncer les qualités – certes peut-être pas de façon exhaustive (autrement dit suffisante), mais néanmoins incontestablement en énoncer des qualités bien réelles : par exemple, l'observateur d'un disque parfaitement stationnaire, uniforme et ayant l'aspect du bronze, situé dans le ciel, pourra énoncer ces mêmes qualités, mais sans pouvoir y ajouter celle de la dureté ou non, et, du même coup, sans pouvoir dire s'il s'agit d'un nuage ou d'un engin volant, voire de tout autre chose encore. Aussi, la déclaration : *l'âme cherche à connaître le « ce que c'est » et non « le fait d'être tel »* (*ou to poion ti, to de ti, zêtousês eidenai tês psukhês*) (*Lettre VII* 343c) ne fait qu'attester qu'elle cherche à pouvoir s'assurer absolument de la capacité de ce qui est pour elle objet de connaissance à montrer adéquatement toutes ses qualités, à se présenter adéquatement dans toute son évidence, tout au contraire d'attester que les qualités ne peuvent en rien être pour elle un objet. Du reste, pour autant, quoi qu'il en soit de cette intégralité de l'objectivité, l'évidence véritable est ce de quoi l'homme se tient en retrait. Avoir une idée (*noêma*) abstraite et générale, ce n'est avoir que ce dont seule la matière, qui est principe d'individuation ultime, est en mesure de fournir quelque évidence (une certaine évidence), à l'instant d'être elle-même mise en évidence, négativement, par cette même évidence, en tant que substrat de ce qui est évident (substrat sans lequel, il est évident que rien ne serait évident) ; et ce, au lieu que l'une et l'autre, en leur interdépendance, ne soient en mesure de nous fournir l'évidence réelle (l'évidence de l'être réel), qui surpasse toute induction. On pourrait dire qu'idée (*noêma*) et matière s'éclairent réciproquement ; bien plus, que leur existence même tient dans leur réciprocité déterminante.

[638] Ce qui peut, d'ailleurs, être tenu pour admis par Saint Thomas d'Aquin, en *Somme théologique* I, q. 14, art. 11. – Si, dans la cadre de la dialectique socratique, c'est *notre coutume, à propos des choses multiples singulières auxquelles nous attribuons un nom identique, de soutenir qu'il en existe une forme singulière qui est unique* (*eidos gar pou ti hen hekaston eiôthamen tithesthai peri hekasta ta polla, hois tauton onoma epipheromen*) (*La République* 596a), il ne s'agit là que d'une démarche intellectuelle, qui, dans son application, ne dépasse jamais le stade de la tentative, autrement dit qui n'aboutit pas à l'intuition – à la fois intelligible et sensible – d'un être parfaitement déterminé, existant en soi.

un autre participerait sur le mode du particulier au général ou de la copie au modèle (comme l'exige, d'ailleurs, Aristote, en pointant l'absurdité qui consisterait pour un *eidos* à être *image* [639]) – ainsi, par exemple, le Doigt duquel participerait l'Index (si l'on ne peut que se demander quel peut être l'*eidos* du Doigt, c'est parce que, du même coup, on ne peut que se demander s'il peut être autre que celui de l'Index ou du Majeur, etc., jusqu'à finalement admettre que non : il entre dans l'essence du doigt d'être l'un des cinq doigts de la main aux propriétés et fonctions exclusives) ; au demeurant, des Formes telles que le Bien, le Beau et le Juste n'étant pas distinctes d'une manifestation d'ensemble, autrement dit de la manifestation du Tout lui-même (Ainsi, par exemple, rien ne sera individuellement juste, s'il n'est ajusté au reste et si tout n'est pas ajusté à tout).

Dans le domaine eidétique, la propension ou la nécessité d'abstraire et de généraliser, de procéder et de développer, est absente : tout se tient, d'emblée, indistinctement de l'Evidence du Bien ou de l'Etre (ce dont, en la condition qui est la nôtre, nous ne pouvons avoir aucune conception ou imagination). Le contraire signifierait qu'il ne s'agit pas du domaine eidétique, mais bien d'un domaine dont il faudrait, de nouveau, se séparer pour atteindre, de toute évidence, la réalité en soi. Il n'y a pas d'universalité fondatrice de la participation – au sens de participation hiérarchisée ou procession – dans le domaine eidétique, mais simplement une universalité indistincte de l'univers lui-même (*to pan* – le tout), lequel peut être dit auto-participatif. Le seul universel – qui, du reste, se trouve être aussi un individuel, voire le seul individuel absolu (réel) – est l'univers lui-même, encore nommable Bien (*agathon*) [640], Etre absolu (*pantelôs on*) ou Vivant en soi (*auto kath'auto zôon* – animal en soi) (ce qui revient, en quelque sorte, à contrer, à l'avance, l'objection formulée par Aristote, en *Métaphysique* K1 1059b31-35, selon laquelle l'Etre et l'Un ne peuvent être des genres et des principes, dès lors que les différences spécifiques ou autres y participeraient). Rien ne pourra être dit *bien* ou *étant* (*on*) ou *vivant*, si ce qui l'entoure et dont il dépend, au gré de l'unité du Réel, ne peut pas l'être dit identiquement, à moins qu'il ne s'agisse justement de l'univers lui-même, tout au plus éventuellement entouré d'une présence superflue et indéterminée (pseudo-présence), pour ne pas dire de rien, la *khôra* (ou la matière), à savoir entouré irréellement d'elle et non pas réellement, auquel cas, en effet, il serait

[639] cf. *Métaphysique* A9 991a29-31.

[640] Au Bien s'ajoutent, voire s'identifient, le Beau (*kalon*), le Juste (*dikaion*) et le Vrai (*alêthês*), autant de réalités que Socrate cherche fréquemment à considérer en elles-mêmes, au moyen de la dialectique. On peut dire de chacune d'elles qu'elle se réalise au travers des trois autres, par participation, même si le Bien demeure le principe et l'évidence de leur réalité commune (une et unique). Le Bien, c'est l'achevé, le complet (*to teleion*) ; le Beau, l'ordonné (*to kosmêton*) ; le Juste, l'accordé (*to harmoston*) ; et le Vrai, le manifeste (*to dêlon*). Notons que, si être juste c'est principalement être en accord avec soi-même et, secondairement et en conséquence, avec les autres (à condition qu'ils soient eux-mêmes justes, autrement dit disposés à l'ajustement avec autrui, du fait même de leur propre identité – identification à eux-mêmes – pleine et entière) (cf. *La République* 351e-352a), l'Univers, qui ne peut être en accord qu'avec lui-même – dans la mesure où il s'agit précisément de l'Univers réel et donc unique, et non de sa copie qui aurait à s'accorder avec lui – est immanent au principe même de la Justice, indifféremment du fait que celui-ci lui est immanent (ce qui revient à dire qu'ils sont identiques).

cerné par elle ou situé en elle – *khôra* faisant, en l'occurrence, le vide en vain, séparant de rien et pour rien (c'est-à-dire étant principe inutile et irréel d'une *poiêsis* et d'une *tekhnê* inutiles et irréelles) – pour tout dire, à moins que ce ne soit l'Univers, lieu garant des êtres réels et donc, en soi, Bien, Etre et Vivant.

En définitive, étant donné l'impossibilité de considérer le *réellement réel*, on se retrouve renvoyé à l'approche soit protagorienne, soit mégarique, de ce qui, de fait, tient lieu de réel, autrement dit de ce que nous avons l'habitude de nommer le réel, approches parfaitement opposées, bien que reposant sur la même nécessité de saisir et d'enclore noétiquement ce dernier. L'alternative est alors la suivante : soit tout est dans tout, auquel cas c'est la relativité du réel, la possibilité absolue de la prédication et donc l'impossibilité d'une définition universelle ; soit rien n'est dans rien (quoi que ce soit n'est dans quoi que ce soit), auquel cas c'est la non participation des essences entre elles, l'impossibilité absolue de la prédication et donc de quelque définition que ce soit (particulière ou universelle). Une telle impasse est justifiée par le fait que la Monade et la Dyade indéfinie ne s'entendent que dans l'intervalle entre l'eikonique et l'eidétique (au demeurant, la Dyade, voire le couple Monade-Dyade, incluant l'eikonique), intervalle en lequel, elles se retrouvent, du reste, isolées (retenues), en tant que principes sans réelle efficacité. Elles n'ont qu'une dimension inductive et, réciproquement, applicative (fabricatrice), dont l'échec – l'inachèvement – leur est commun. Dans l'ordre inductif, l'unité indéterminée de la notion (*ennoia*), qui est – au moins, en son substrat – l'unité de la Dyade indéfinie elle-même, autrement dit l'unité (indéterminée) d'une multiplicité indéterminée (au sens où il s'agit d'une unité qui unifie la multiplicité en question, et non qui en est un élément), appelle la discrimination intellective, par laquelle est établie une multiplicité déterminée (en soi, unifiée) qui induit le prolongement symétrique de son approche en une approche de l'unité déterminée (unité d'un être unique et complet), à savoir une approche de l'*eidos*, qui toujours se tient par delà l'horizon de la connaissance. D'un autre côté, si le prolongement vers l'*eidos*, inhérent à ce processus, est pleinement justifié, par contre le prolongement inversé, qui consisterait à prétendre faire basculer les *eidê*, en deçà de leur approche méthodique inaccomplie, c'est-à-dire en deçà du couple Monade-Dyade indéfinie – pour ne pas dire en lui – n'impliquerait que la présomption de pouvoir produire le monde des *eidê*, au lieu de le découvrir. A vrai dire – et c'est ce que fait Aristote – on ne pourrait que constater l'échec de la tentative de faire procéder, de tels principes, une réalité complète, déterminée et cohérente, et, au passage, intelligible, autrement dit on ne pourrait que constater l'inefficacité de tels principes.

Conclusion

Dans quelle mesure la Monade et la Dyade indéfinie ont-elles constitué des principes généraux pour Platon ? Qui plus est, s'agissait-il de principes indubitables ? Hypothétiques ? Qui valaient-ils, de façon relative ? De façon absolue ? Dans le cadre exclusif d'une théorie de la connaissance (comme fondement, mode ou instrument de la connaissance) ? Dans le cadre exclusif d'une théorie du réel – si tant est que celle-ci puisse être distinguée de celle-là ? La réponse à ces questions passe sans doute, conformément au témoignage d'Aristote que nous citions en introduction et en note 596 b, par la réponse à une autre question, celle de savoir lequel des deux principes pourrait avoir valu en premier, autrement dit lequel des deux pourrait avoir constitué – de fait et/ou de droit – le point de départ d'une démarche de connaissance générale : part-on du divisible pour remonter à l'indivisible – mais alors pour atteindre quel indivisible, puisque ce dernier ne peut être saisi, que en et conformément au domaine de la représentation, qui est principe (à savoir substrat) de divisibilité (domaine que Platon nommait *khôra*, et Descartes, *substance étendue* – *khôra* ou *substance étendue*, voire *étendue substantielle*, avec laquelle se confond, d'ailleurs, la Dyade indéfinie, dont la divisibilité en parties – nécessairement délimitées – s'assimile à une attribution, qui laisse la Dyade être proprement substantielle) ? Ou bien part-on de l'indivisible pour atteindre le divisible – avec le même dilemme que précédemment, l'indivisible, tel que nous le comprenons nécessairement, ne pouvant être autre chose que sa représentation (ce qu'établit en creux le *Parménide*), laquelle – sans même parler de son contenu – tributaire de son domaine, dont on vient de dire qu'il est principe de divisibilité – exprime, par son mode, la dualité, à savoir celle entre représentation (représentatif) et représenté ?

L'Un peut-il être l'Un, tel que nous soyions en mesure de le saisir (comprendre) ? Mais aussi, de même pour la Dyade indéfinie : peut-elle être la Dyade indéfinie, telle que nous soyions en mesure de la saisir ? Deux questions qui ne manquent pas de se recouper intégralement et qui, en cela même, annoncent leur réponse commune : la divisibilité ou définissabilité infinie de la Dyade indéfinie fait d'elle une réalité jamais saisie, autrement que comme contenant, de façon illimitée (indéfinie), une certaine limite qui se devrait d'être celle de l'Un lui-même (l'élément), autrement dit l'Un lui-même (pure limite... de lui-même). Ainsi, est-on face au paradoxe suivant : de l'Un, insaisissable, ne peut provenir explicitement (c'est-à-dire de façon saisissable) le divisible (ou composé à l'infini), et, de ce dernier, autrement dit de la Dyade indéfinie, ne peut se dégager ou s'induire explicitement (c'est-à-dire de façon saisissable) l'Un, indéfectiblement insaisissable. De ce point de vue, l'un des composants essentiels de la doctrine platonicienne nous semble être l'existence d'une matière sensible et d'une matière intelligible et, plus encore, l'indistinction entre les deux, l'existence d'une seule et même matière – au sens de matière absolue, totalement indéterminée (et quant à la qualité et quant à la quantité) – se déclinant, à la fois, selon l'ordre sensible et selon l'ordre intelligible, lesquels ne sont pas sans se chevaucher, se recouper, si ce n'est s'interpénétrer (d'où, probablement, dans le paradigme de la ligne, la non extensibilité de la section d'or – qui signifie, à la fois, la distinction – le distingué – et l'unité – à l'ensemble de la ligne, comme nous l'avons expliqué, en note 7 d) ; cette matière s'identifiant à l'étendue pure et substantielle (dont, en effet, l'intellect ne peut se passer,

étant obligé de concevoir, implicitement ou non, l'étendue, d'une part, comme immanente à *l'objet de l'intellection – to noêton –* dont elle est une propriété soit actuelle, soit potentielle, au sens où même un être incorporel peut avoir un effet, selon l'extension – et, d'autre part, comme mode ou forme – évidence – de la représentation inévitable et quasi simultanée de ce même objet, à l'instant où il se trouve être *intelligé – nooumenon –* lequel *intelligé* n'a aucune existence, indépendamment de cette représentation, qu'est l'imagination). Ainsi, tendre à s'abstraire de l'ordre matériel, au moyen de l'intellect, demeure sans véritable efficacité. La considération d'un *être qui est sans couleur, sans figure, intangible, qui est réellement, l'être qui ne peut être contemplé que par l'intellect* (*hê akhrômatos te kai askhêmatistos, kai anaphês ousia ontôs ousa, psukhês kubernêtê monôi theatê nôi*) [641] ne vaut invariablement et paradoxalement qu'au travers de sa représentation négative quasi simultanée, sous l'espèce d'un être ayant couleur, figure, tangibilité, n'ayant d'existence qu'au gré et au travers de sa particularité et ne pouvant être contemplé que par l'imagination. Au demeurant, l'ambiguïté de l'action d'un dieu démiurge, censé être créateur du monde, est du même ordre. Bien plus, elle vient l'étayer, en l'illustrant, de manière éminente : l'anthropomorphisme commande la représentation démiurgique, qui elle-même commande l'existence d'une matière déterminée, préexistante et incréée ; le tout ayant lieu, dans la mesure même où le vide (ou le néant) (inhérent à la *creatio ex nihilo*) ne saurait être représenté (autrement dit déterminé – à savoir, avant tout, en tant que dimensionné).

Si nous avons essayé d'établir des liens entre le témoignage des successeurs de Platon et le contenu des dialogues de Platon, nous ne sommes, bien sûr, pas parvenu à abolir l'écart doctrinal qu'un lecteur peut toujours être fondé à reconnaître entre l'un et l'autre. A aucun moment des dialogues, Platon ne fait explicitement état de la doctrine que lui attribue, de manière parfois divergente, quand ce n'est pas contradictoire, certains de ses commentateurs qui expriment ou laissent entendre un enseignement réservé à l'oralité ; la raison pouvant en être qu'à aucun moment des dialogues, il n'aurait eu pour objectif d'en faire état, de façon positive, proprement doctrinale, sans que cela ne puisse donc infirmer qu'une telle doctrine était sienne, doctrine qu'il se serait, en effet, réservé de faire valoir, à l'oral – assignation à l'oral qui, au demeurant, pourrait témoigner du fait que cette doctrine était ce qu'il avait de plus cher, qu'un traitement par écrit eût risqué de malmener, l'écrit étant toujours sujet, au moins par endroits ou sur certains points, à ne pouvoir être suffisamment explicite, au moins pour certains lecteurs – l'oral, qui, au demeurant, n'est pas, loin s'en faut, exempt du même défaut, y compris sous la forme du dialogue, étant néanmoins plus sujet à l'oubli, à l'effacement. Parallèlement, nous espérons avoir mis au jour que la doctrine que lui attribue Aristote n'est sans doute pas exactement – il s'agit là d'un euphémisme – celle qu'enseignait Platon. Or, sur ce point, la confrontation avec les dialogues s'est logiquement avérée déterminante : l'être en soi – l'être réel, l'Evidence – est ce qui reste inconnu au philosophe, et les mathématiques sont partie prenante de cet échec, de cet achoppement (aporie) ; ce qui, au passage, n'implique nullement que les nombres se retrouveraient présents, de façon improbable, au rang de la réalité en soi, à savoir sous la forme d'inconnus et d'inconnaissables, comme le veut Aristote, mais plutôt qu'ils demeurent là même où la connaissance se trouve achopper, stagner – de façon

[641] *Phèdre* 247c.

mathématique – à savoir au fameux rang intermédiaire entre le sensible et l'eidétique (eidétique qu'Aristote s'empresse abusivement de nommer intelligible), là même où ce dernier nous dit que Platon situait les objets mathématiques.

Il reste une question cruciale que notre étude n'a sans doute jamais fait que sous-entendre ou effleurer : si le réellement réel est là où, somme toute, l'homme est destiné à vivre, à se trouver et à se retrouver, dans sa pleine et entière réalité, peut-il être là même où les mathématiques n'ont pas droit de cité ? Ou bien alors, ces mathématiques s'y trouvent-elles, en quelque sorte, résolues, d'une manière inaccessible à l'homme, en sa condition actuelle, et qui les rendrait, aux yeux de ce dernier – s'il venait paradoxalement à pouvoir en être témoin – parfaitement méconnaissables, à savoir mathématiquement non identifiables. En somme, peut-il y avoir une dimension transitoire des mathématiques, reflet de la dimension transitoire de la réalité où on les trouve ? Dans la même perspective, on observera que, s'il est facile de présupposer l'existence, au rang eidétique – rang de la perfection et de l'inconditionné – d'un être non essentiellement mathématique (par exemple, le Cheval en soi ou la Justice en soi), à l'instant même où de cet être eidétique, on ne sait rien (notre savoir n'ayant lieu qu'au gré et à la mesure de conditions), autrement dit à l'instant où il est un être qui ne nous est pas *évident* (*eidos*), il est assurément beaucoup moins facile d'en faire autant, avec un être essentiellement mathématique, dont la nature consiste précisément à être de l'ordre du *savoir* (*mathêma*) (du posé et du composé, du défini et du déduit – et non de ce qui n'est ni plus ni moins qu'immédiatement *évident*), ordre qui est le lieu des conditions et du conditionné (les deux pouvant même aller paradoxalement jusqu'à se confondre irréductiblement, comme dans le cas des axiomes) – nature de *mathêma* dont on ne manque pas d'être renseigné, dans la mesure où elle est nature de ce qui est nécessairement déjà partiellement acquis (su) par nous. Comment ce qui, en soi, est principe, moyen et forme mêmes de tout savoir – à savoir, les mathématiques – pourrait-il se trouver intégralement su – et, du même coup, évident – sans que, à cette même occasion, toutes choses ne soient en mesure d'être sues (i.e. évidentes) – nonobstant que demeure à distinguer l'objet mathématique, relevant de la cause matérielle et étant instrument et tournure de la connaissance du réel, et l'être proprement dit, qui, en tant que représenté (conçu), est, pour nous, seul à pouvoir être cause formelle ou cause finale du réel ou de l'action ? Du reste, il y a, d'avance, contradiction, entre une mathématique entièrement sue, parfaitement accomplie, et qui se trouverait nécessairement coïncider avec tout ce qu'il y a de su – à supposer, d'ailleurs, qu'elle soit possible, qu'elle ne soit pas contradictoire, étant donné l'infini inhérent à son propre domaine et à son propre objet – et un domaine eidétique parfaitement évident, relevant d'*une science beaucoup plus exacte que celle qui est en nous* (*polu auto akribesteron einai ê tên par'hêmin epistêmên*) [642].

Plutôt que de nier absolument – c'est-à-dire avec certitude, sur la base d'une évidence – que la réalité humaine, en sa perfection, en son évidence, est exempte des mathématiques, Platon n'a-t-il pas plutôt fait valoir que ces mêmes mathématiques nous mettent, d'un même coup, en route et sur une route ne pouvant pas aboutir mathématiquement à la réelle réalité (la réalité parfaitement *réalisée* – aux deux sens du mot, en français) ? Ainsi, la doctrine de Platon n'aurait jamais eu pour but que de

[642] *Parménide* 134c.

témoigner de l'état présent de la réalité humaine et de la réalité en général, en posant, en un au-delà de l'horizon (de cette même réalité), une référence, hors toute référence (autrement dit un anhypothétique non identifiable), référence relativement à laquelle est présupposé être établi (attesté) l'état déficient, transitoire, de cette même réalité (Du même coup, serait donnée à comprendre la notion d'une matière incréée, s'assimilant au néant et étant susceptible d'une sorte d'actualisation – actualisation négative ou désactualisation – sous l'espèce de la relative indétermination de la forme qui se donne à connaître). Serait ainsi mis en lumière le décalage du témoignage d'Aristote – son manque de pertinence – comme ne faisant qu'exprimer une mécompréhension (ou interprétation hâtive ou forcée) de la doctrine platonicienne : de l'ignorance de la façon dont se prolongent les mathématiques, dans l'ordre eidétique, Aristote aurait fait, par projection ou présupposition, une réalité numérique en soi a-mathématique, présente en ce même eidétique (ce qu'il avait, d'ailleurs, paradoxalement pu trouver chez Platon lui-même, mais de la façon particulière que nous évoquions, dans la note 196). Le glissement n'est pas sans conséquence. Il s'agit de la substantialisation d'une hypothèse improbable (le nombre eidétique) obtenue *par saut*, hors de l'intelligible (et du sensible), cela même qu'il était pourtant censé avoir reproché aux platoniciens d'avoir effectué, à propos de l'Un et de la réalité eidétique en général. Pour autant, sur cette question du rapport d'Aristote à Platon, nous tenons à rappeler que nous n'avons ni cherché à protéger Platon d'une lecture aristotélicienne, ni voulu bannir la philosophie d'Aristote du domaine d'une philosophie qui se respecte et qui, au gré de ce bannissement, se respecterait d'autant plus qu'elle s'identifierait alors avec celle fondamentale, incontournable et décisive – en quelque sorte nécessaire et suffisante – de Platon. Notre recherche s'est inscrite dans une dynamique de retour à Platon. Nous n'avons pas eu l'intention de repenser Platon contre Aristote, mais de repenser Platon à partir de Platon, quitte, lorsqu'il le fallait et dans la mesure où cela était possible, à faire vigoureusement la séparation entre l'objet platonicien et sa vision aristotélicienne, vision qui, pour une trop large part, nous semble être devenue celle de l'historien de la philosophie censé être attaché à résumer ou restituer la philosophie du premier. En cela, nous avons voulu offrir aux lecteurs des textes platoniciens un champ d'investigation libéré des réflexes, des automatismes, de l'interprétation aristotélicienne (laquelle, du reste, n'est pas sans être faite de non-dits, comme nous espérons en avoir rendu compte) et ainsi avons voulu ouvrir la pensée à un champ de recherche concernant exclusivement la problématique platonicienne.

Figure géométrique de la note 533 et de la fin de II 2 B :

