

RÉEL ET RÉALITÉ CHEZ PLATON

NB. La traduction principalement citée, lors de cette intervention, fut celle de Léon Robin dans la collection de la Pléiade des éditions Gallimard. Elle a cependant été l'objet de modifications et de comparaison avec, notamment, les traductions proposées par les éditions GF.

Remarques introductives

Proposons, d'abord, une définition minimale courante des deux termes, avant d'examiner si l'on peut trouver un sens à cette distinction chez Platon. Qu'en effet le nom de *réel* ait été choisi, et non celui de *réalité*, qu'il soit utilisé comme substantif, et non comme adjectif, supposent que nous puissions le distinguer de réalité.

Afin de définir la réalité, nous pouvons remarquer qu'on la dit couramment réalité sensible, pour désigner l'aspect physique des choses, mais encore le fait que celles-ci existeraient indépendamment d'un sujet ; mais qu'on la dit aussi réalité intelligible, dont l'existence, non physique cette fois, serait pourtant également indépendante d'un sujet. De s'opposer ainsi à l'apparence, à l'instable aussi bien, la réalité se dit de ce qui, derrière le visage changeant des apparences, reste fixe, stable, voire immuable, ce qui fait que un *visage* demeure *un* visage. La réalité offre, par là, une certaine prise et, en cela, est objet de connaissance. Mieux même : elle est ce qui est connu.

Dès lors, le réel se distinguerait de la réalité, en ceci précisément qu'on peut le définir, minimalement, comme excès sur la réalité, parce qu'il *est* plus encore que n'est la réalité, de sorte que la réalité n'est pas *toute*, n'est pas la totalité de ce qui est. Il suit que, s'il peut relever d'un régime de connaissance, ce ne peut, cependant, être le même que celui qui saisit la réalité.

En quel sens et de quelle manière la distinction entre réel et réalité peut-elle se retrouver chez Platon ? La philosophie de Platon ménage-t-elle une place à un réel qui serait en excès de la réalité ? Qu'est-ce qui peut se

Maxime, CHAPUIS, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr>

désigner comme réalité, quoi comme réel ? En quoi la distinction se peut-elle révéler pertinente à la compréhension de textes platoniciens ou de points de doctrine ?

I. La réalité, chez Platon

La réalité, chez Platon, est désignée par quatre termes, dont nous verrons que l'un d'entre eux, cependant, a un statut un peu plus ambigu : (a) οὐσία ; (b) τὸ ὄν et τὰ ὄντα ; (c) εἶδος ; (d) ἰδέα. La traduction de ces termes est souvent malaisée, ceux-ci recouvrant différents sens selon les textes, tantôt se réciproquant, tantôt se spécifiant plus nettement les uns par rapport aux autres, de sorte qu'avant de les reprendre chacun distinctement, nous adopterons une traduction provisoire, insuffisante sans doute en bien des points, et qui demandera des rectifications. Ainsi οὐσία pointerait-elle l'essence ; τὸ ὄν et τὰ ὄντα, l'être et les étants ; εἶδος, la Forme ; ἰδέα, par la commodité de l'homophonie, l'Idée.

D'οὐσία, τὸ ὄν et τὰ ὄντα, ainsi d'ailleurs que d'εἶναι, Édouard des Places a relevé les différents usages, les correspondances, les oppositions, les rapprochements que ces termes autorisent¹. Nous en rappelons brièvement certains, en reprenant plusieurs des points et citations qu'il met en valeur, mais sans entrer dans le détail et sans nous appuyer sur les nombreux extraits qu'il cite.

Touchant (a) οὐσία : après avoir exclu le sens de « biens, fortune », des Places en distingue trois significations possibles : 1) l'existence, la réalité² ; 2) la nature, l'essence³ ; 3) l'être, la substance⁴. S'agissant du verbe

¹ É. des Places, « La langue philosophie de Platon ; le vocabulaire de l'être », in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 105^e année, n.1, 1961, pp. 88-95.

² Voir par exemple : « [...] pour donner à l'âme même de l'aisance à se détourner de la génération et à s'orienter vers l'existence (μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν) » (*République*, VII, 525c6 trad. Robin légèrement modifiée), où le terme se saisit dans son opposition au devenir, à la génération.

εἶναι, E. des Places distingue deux sens : 1) exister, être⁵ ; 2) être (en soi), en parlant de l'Idée⁶. Deux substantivations du participe sont couramment utilisées par Platon : 1) « τὸ ὄν », au nominatif neutre singulier, que des Places traduit par « l'être », mais que l'on pourrait, suivant le processus de substantivation du participe, traduire par « l'étant », d'autant que c'est le sens même dans lequel l'entend des Places⁷ ; 2) τὰ ὄντα, au nominatif neutre pluriel, pour lequel des Places préfère la traduction par « les réalités », mais que l'on pourrait également traduire littéralement par « les étants ». Elles désignent la réalité en général ou la réalité des Idées⁸. Un dernier point n'est pas sans intérêt au propos, à savoir les oppositions dans lesquelles sont pris nos différents termes : ainsi, selon des Places, à εἶναι s'opposent des termes comme γίγνεσθαι, δοκεῖν ; à οὐσία s'opposent γένεσις, ou encore δόξα.

³ Voir par exemple : « telle serait donc l'origine de la justice, telle serait son essence (καὶ εἶναι δὴ ταύτην γένεσιν τε καὶ οὐσίαν δικαιοσύνης) » (*République*, II, 359a5), où l'on retrouve l'opposition à γένεσις.

⁴ Pour ce troisième sens, des Places ne donne pas d'exemple précis, affirmant seulement qu'il est « attesté ». Ce sens est assez peu convaincant, d'autant que le terme de substance est trop déterminé historiquement par les traductions d'Aristote et la tradition philosophique. Si, néanmoins, l'on peut éventuellement parler d'une substance, ce serait peut-être à propos de l'âme, et plus précisément de l'âme telle qu'elle est conçue dans le *Phédon*, mais ce n'est pas, ici, notre objet.

⁵ Voir par exemple : « le premier et le plus impérieux de nos besoins est celui de nous procurer la nourriture en vue de notre existence, de notre vie (τοῦ εἶναι τε καὶ ζῆν ἔνεκα) » (*République*, II, 369d2), où il est associé au fait de vivre.

⁶ Voir par exemple : « de lui ils reçoivent en outre et l'existence et l'essence (καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι) » (*République*, VI, 509b7-8), passage sur lequel nous reviendrons plus longuement par la suite, mais nous pouvons dire, d'emblée, qu'ici, εἶναι et οὐσία, l'un à l'autre associés, s'opposent cependant, comme l'existence à l'essence.

⁷ Voir par exemple : « [...] en disant la chose qu'on dit, comment ne dirait-on pas la chose qui est ? (Πῶς γὰρ ἄν, ὃ Σώκρατες, λέγων γέ τις τοῦτον ὃ λέγει, μὴ τὸ ὄν λέγοι ;) » (*Cratyle* 429d5).

⁸ Voir par exemple (nous reprenons, ici, la traduction utilisée par des Places, à savoir celle de Louis Méridier en « Belles Lettres ») : « en cherchant la nature des êtres (ζητοῦντες ὅπη ἔχει τὰ ὄντα) » (*Cratyle*, 411b7).

Pour l'ensemble des développements, nous renvoyons donc à l'article même de des Places.

Nous voudrions, toutefois, apporter quelques réflexions supplémentaires sur ces termes à partir d'autres textes de Platon. On observe, en effet, qu'aussi bien οὐσία que le participe substantivé de εἰμι, au singulier comme au pluriel, peuvent recevoir l'adjonction d'un adverbe, lui-même formé sur le participe de εἰμι : ὄντως. Deux exemples sont particulièrement intéressants à cet égard.

Le premier exemple est le suivant :

Mais voici ce qui en est ; car c'est un fait qu'il faut oser dire ce qui est vrai, et particulièrement quand c'est sur la vérité (περὶ ἀληθείας) que l'on parle. La réalité, te dis-je, qui, réellement, est sans couleur, sans forme, intangible (ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα) ; objet de contemplation pour le pilote seul de l'âme, pour l'intellect, à laquelle se rapporte la famille du savoir authentique (ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος), c'est ce lieu qu'elle occupe⁹.

Ce passage du *Phèdre* permet de qualifier l' οὐσία (dont on voit qu'elle est rapprochée de la vérité, ἀλήθεια), ou plus exactement de la déterminer négativement par une série d'adjectifs privatifs. Il s'agit de dire ce qu'elle n'est pas, plutôt que ce qu'elle est, tout en sur-affirmant, si l'on peut dire, son existence, par l'adjonction de ὄντως οὐσα, que la traduction de Brisson rend, plus justement que celle de Robin, par « qui est réellement ». Or ces adjectifs privatifs sont ceux dont le contraire détermine le sensible : sans couleur (ἀχρώματός) ; sans forme (ἀσχημάτιστος) ou encore sans figure pour éviter toute confusion de sens entre la forme extérieure (σχῆμα) et la Forme (εἶδος) ; et intangible (ἀναφῆς). L'οὐσία est donc, d'abord, déterminée comme la négation du sensible ; c'est peut-être pour cette raison même que son existence doit être d'autant plus affirmée par l'ajout de ὄντως : ce n'est pas parce qu'elle n'est rien de sensible qu'elle n'existe pas, mais au contraire, c'est précisément parce qu'elle n'est rien de sensible

⁹ Platon, *Phèdre*, 247b-d.

qu'elle existe au plus haut degré. Ainsi y a-t-il un degré d'être, le sensible relevant des degrés les plus bas. L'οὐσία est seulement ensuite qualifiée non plus par opposition au sensible, mais proprement comme intelligible et objet du savoir. De cet extrait, nous retenons avant tout le type de discours qui est porté sur l'οὐσία : c'est un discours négatif, qui, par une série de déterminations négatives, saisit les propriétés de l'οὐσία (tandis que la seule propriété positive consiste dans l'affirmation qu'elle est objet de connaissance, et plus précisément du savoir véritable, en tant qu'elle est objet de contemplation, θεατή) ; c'est un discours affirmatif, et même "sur-affirmatif", lorsqu'il porte sur l'existence.

Passons maintenant au second exemple :

Il faut, en effet, chez l'homme, que l'acte d'intelligence ait lieu selon ce qui s'appelle Idée (κατ' εἶδος), en allant d'une pluralité de sensations à une unité où les rassemble la réflexion (εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον). Or c'est là une remémoration (ἀνάμνησις) de ces réalités supérieures que notre âme a vues jadis, quand elle cheminait en compagnie d'un Dieu, quand elle regardait de haut ces choses dont à présent nous disons qu'elles existent, quand elle dressait la tête vers ce qui a une existence réelle (τὸ ὄν ὄντως) ! Voilà donc pourquoi, à juste titre, est seule ailée la pensée du philosophe (ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια)¹⁰.

Précisons que ce que Robin nomme « acte d'intelligence », dans sa traduction, n'a pas de répondant dans le texte (la traduction de Brisson par « il faut que l'homme arrive à saisir » serait ainsi plus littérale), mais que ce choix de traduction se justifie par le fait qu'il s'agit bien, dans ce passage, de l'acte de connaissance.

Cet extrait est intéressant à plus d'un titre. Il permet d'abord de nouer deux termes désignant la réalité : τὸ ὄν et εἶδος, l'étant et la Forme. Ceux-ci remplissent deux fonctions différentes dans ce passage : εἶδος a une fonction plutôt épistémologique, inscrivant la réalité dans le processus de la

¹⁰ *Ibid.*, 249b-d

connaissance : nous reviendrons sur ce point un peu après, à propos d'un texte de la *République*. Néanmoins, dès maintenant, nous pouvons dire que ce processus de connaissance est celui de la réminiscence, de l'anamnèse et qu'*εἶδος* désigne l'unité réflexive, ce qui donne l'un au multiple (en l'occurrence, à la pluralité de sensations), mais que le multiple ne préexiste pas à l'un, à l'*εἶδος*, puisque la théorie de la réminiscence demande une existence logiquement et ontologiquement antérieure au multiple sensible et à la naissance du sujet connaissant. Ce n'est que *pour nous* que la multiplicité sensible pourrait, en quelque sorte, précéder, dans la simple mesure où c'est la contradiction du sensible qui est *l'occasion* de la réminiscence, et donc de la subsomption, par la réflexion, des sensations sous l'unité de l'*εἶδος*. Nous pouvons encore nous reporter à un texte issu du *Phédon* :

Car ce n'est pas plus sur l'Égal que porte à présent notre raisonnement, plutôt que sur le Beau qui n'est que cela, sur le Bon qui n'est que cela, sur le Juste, sur le Saint, et, je le répète, sur tout ce que, sans exception, nous marquons de cette empreinte : « réalité qui n'est que soi » (τὸ “αὐτὸ ὃ ἔστι”) ; aussi bien dans nos interrogations quand nous interrogeons, que dans nos réponses quand nous répondons. [...] Connaître en effet, c'est, après avoir acquis le savoir de quelque objet, avoir en sa possession ce savoir et ne point l'avoir perdu : ne disons-nous pas, Simmias, que l'oubli est une déperdition de savoir ? [...] On pourrait, il est vrai, supposer que, ayant acquis cette connaissance avant de naître, nous l'avons perdue en naissant, mais que, par la suite, l'usage de nos sens, à propos des objets de la connaissance dont il s'agit, nous a fait réacquérir celle-ci, que nous possédions autrefois et auparavant ; est-ce que, dans cette hypothèse, ce que nous appelons « apprendre », ne serait pas réacquérir une connaissance qui nous appartient ? Et sans doute, en appelant cela « se ressouvenir », nous exprimerions-nous correctement ?¹¹

¹¹ Platon, *Phédon*, 75c-e.

Ce passage confirme ce que nous avançons, mais ajoute une précision intéressante que nous retrouverons par la suite : cette réalité, ici dite τὸ “αὐτὸ ὃ ἔστι”, un « ce que c’est » visant l’essence et appelant définition, est prise en un jeu de questions et de réponses, qui explicite ce « raisonnement » que le *Phèdre* indique comme ce qui permet de ressaisir l’unité. C’est ainsi la question « qu’est-ce que ? », en tant qu’elle va droit à l’essence, qui appelle la réminiscence.

Dans ce texte, τὸ ὄν, avec l’ajout de ὄντως, a pour fonction de renforcer ontologiquement la distinction entre l’εἶδος et le multiple sensible, en lui attribuant un degré de réalité, d’être, supérieur à celui-ci et en insistant sur le fait que l’antériorité de l’εἶδος est ontologique. Ce qui assure la cognoscibilité de la Forme, c’est sa stabilité, sa fixité, sur laquelle insiste τὸ ὄν ὄντως, comme le montrerait, par ailleurs, un passage du *Cratyle* (439-440), qui, envisageant l’hypothèse d’un flux total, aboutit à la conséquence de l’impossibilité de toute nomination, contredisant, par là-même, l’expérience de notre parole. Or il y a un discours, un λόγος, que le *Sophiste*, en 259e5-6, définit comme « l’entrelacement réciproque des natures génériques (τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν) ». Si donc nous parlons, c’est que le divers, le multiple peut être ramené à l’unité, que quelque chose *est* qui échappe au devenir et qui demeure identique à soi, dont témoigne l’un du nom. Ainsi la Forme est-elle ce qui est véritablement et cette existence est assurée par le fait qu’une connaissance est possible, en même temps qu’elle autorise cette connaissance. εἶδος et τὸ ὄν se nouent, ici, dans et par la réminiscence.

Un autre terme se trouve lié à ceux que nous venons de voir : c’est l’âme, dont la parenté avec les Idées permet de déterminer, positivement cette fois, quelques caractéristiques de la réalité véritable. Voyons *Phédon* :

Admettons donc, veux-tu ? reprit Socrate, qu’il existe deux espèces d’être, d’une part l’espèce visible, de l’autre l’espèce invisible (δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὀρατόν, τὸ δὲ ἀιδέζ). [...] Et que, l’espèce invisible gardant toujours les mêmes rapports, l’espèce visible de son côté ne garde jamais les mêmes rapports. [...] N’est-il pas vrai que, en nous-mêmes, il y a deux choses qui sont, l’une, corps, l’autre, âme ? [...] Mais à laquelle de nos deux espèces pouvons-nous dire

Maxime, CHAPUIS, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l’association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article34>

que le corps est le plus ressemblant et le plus étroitement apparenté ? [...] Quand d'autre part, c'est en elle-même et par elle-même qu'elle fait cet examen, alors n'est-ce point là-bas qu'elle s'élançait, vers le pur, le toujours existant, l'impérissable, ce qui est toujours pareil à soi-même (τὸ καθαρὸν τε καὶ ἀεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον) ? [...] n'est-ce pas enfin à cet état de l'âme (πάθημα) qu'on a donné le nom de pensée (φρόνησις) ?¹²

Ce texte concerne la division des étants (τὰ ὄντα) entre ceux qui ne sont pas encore exactement nommés comme intelligibles et sensibles, bien que ce soit de cela qu'il est ici question. Ce qui est dit « visible » fait autant partie de ce qui est, que ce qui est dit « invisible ». C'est bien pour cette raison que, dans les textes vus précédemment, Platon ajoute ὄντως, indiquant ainsi le degré maximal de réalité, d'existence de l'un par rapport à l'autre.

L'extrait vise à établir l'appartenance du corps à l'espèce visible, c'est-à-dire sensible, et celle, dont l'interprétation est difficile, de l'âme à l'espèce invisible, c'est-à-dire intelligible. La question a été posée, de savoir jusqu'à quel point Platon pousse la parenté de l'âme avec les Idées. Une première réponse possible est celle d'une relation de familiarité, voire de connaturalité, par laquelle âme et Idée partagent des caractéristiques essentielles. Une autre réponse pousse la parenté jusqu'à l'identité de l'âme et de l'Idée, en sorte que l'Idée serait une âme, et l'âme une Idée¹³. En tous les cas, cette parenté de l'âme et de l'Idée est la condition de possibilité de leur connaissance : la réalité (intelligible) ne peut être connaissable que par une réalité de même nature (ce qui constitue, comme l'on sait, une reprise de l'énoncé d'Empédocle, selon lequel « seul le semblable connaît le semblable »¹⁴).

Le passage cité établit une division que l'on retrouve en *République* VI, 509d sqq., avec la ligne « onto-épistémologique », à ceci près,

¹² *Ibid.*, 79a-d.

¹³ Sur ce point, voir l'article fondamental de Georges Rodier, « Les preuves de l'immortalité de l'âme d'après le *Phédon* », *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1926, pp. 138-154.

¹⁴ D.K. 31A90.

cependant, que le texte de la *République* parle directement d'intelligible, et non d'invisible. Notre passage du *Phédon* distingue donc deux régimes d'être : (a) celui des choses qui ne tombent pas sous les sens, que Socrate dit « invisibles », et qui est le régime ontologique des Idées ; (b) celui des choses qui tombent sous les sens. Ce partage peut se dire encore ainsi : (a) le régime des réalités toujours semblables à elles-mêmes (parce que si elles n'étaient pas toujours semblables à elles-mêmes, toute définition serait impossible et tout langage, parole, discours s'en trouveraient interdits) ; (b) le régime des réalités toujours changeantes. Or le domaine des réalités invisibles reçoit les déterminations suivantes : (a) le pur (τὸ καθαρὸν) ; (b) le toujours existant (ἀεὶ ὄν), qui permet de distinguer précisément son régime ontologique de celui du sensible, ἀεὶ étant comme le pendant de ὄντως, de sorte qu'être véritablement, c'est être toujours ; (c) l'impérissable ou immortel (ἀθάνατον), qui pourrait s'entendre de deux manières : en tant qu'il y va de l'âme, il est ce qui survit à la mort, mais lorsqu'il concerne l'Idée, le couple vie/mort lui devient impertinent ; et, enfin, (d) le fait d'être semblable à soi-même. En tout cas, comme la suite du texte le confirme (80a-b), le partage est entre un régime ontologique des simples, donc des indestructibles, puisque ne pouvant pas être décomposés, régime par lequel une connaissance est possible ; et un régime ontologique des composés, seul ce qui est composé pouvant être décomposé, détruit. Quelques lignes avant cet extrait clarifient ces différents points :

Cette réalité en soi (αὐτὴ ἡ οὐσία), de l'être de laquelle nous rendons raison (ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι), quand nous interrogeons aussi bien que quand nous répondons, est-ce qu'identiquement elle garde toujours les mêmes rapports ? ou bien est-elle tantôt ainsi et tantôt autrement ? L'Égal en soi, le Beau en soi, la réalité en soi de chaque chose (αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν), son être (τὸ ὄν), se peut-il que cela soit susceptible de changement (μεταβολὴν), et même du moindre changement ? Ce qu'est chacune des choses, l'unicité en soi et par soi de son être (ἢ ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ' αὐτό), cela garde-t-il toujours identiquement les mêmes rapports et

admet-il jamais, nulle part, d'aucune façon, aucune altération (ἀλλοίωσιν) ?¹⁵

La réalité (οὐσία) est l'objet de la question « qu'est-ce que ? ». Aller droit à l'essence, c'est rendre raison de son être (λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι), c'est-à-dire non pas seulement de son existence, mais (pour reprendre les significations distinguées par des Places) encore et surtout du fait d'être en soi (αὐτῇ, αὐτὸ), en disant ce que c'est (ὃ ἔστιν). Dans ce passage, essence et être sont clairement associés, mais non synonymes : il y a un être (τὸ εἶναι, τὸ ὄν) de l'essence (οὐσία). Lorsque l'on dit que la réalité est cela qui est, il faudrait donc accentuer les termes en deux moments : accentuer « est », pour souligner son degré d'être, et accentuer « cela », le sujet dont on demande la définition.

Or cet être reçoit des déterminations très précises, sans lesquelles, justement, toute définition, tout *logos*, de la chose, serait impossible : il n'est pas soumis au changement (μεταβολή), au devenir, à l'altérité (ἀλλοίωσις), c'est-à-dire au non-être ; et il est dit « μονοειδὲς ὃν αὐτὸ καθ' αὐτό », que l'on pourrait traduire également par « simple en soi et par soi », ou, pour mieux faire ressortir la présence de εἰδὲς, par « comportant en soi et par soi une unique forme », comme a fait Monique Dixsaut¹⁶. Il semble que la fonction, ici, de l'expression soit de marquer la distinction d'avec ce qui est soumis au changement, puisque le *Phédon* a antérieurement établi que changer consiste, pour une même chose, un sujet, à passer d'un contraire à un autre, participer d'une forme puis d'une autre, sans donc être en soi et par soi.

Le rapport entre les deux régimes ontologiques permet de définir une autre caractéristique de l'εἶδος. La Forme, certes, donne l'un au multiple, subsume le divers sous une unité – par quoi une nomination est possible ; et cet acte selon l'εἶδος – la réminiscence – est pris en un jeu de questions et de réponses visant à déterminer l'essence. Mais il faut encore que l'εἶδος est ce par quoi ce qui est tel, est tel qu'il est :

¹⁵ *Ibid.*, 78d.

¹⁶ *Phédon*, Paris, Flammarion, 1991, traduction M. Dixsaut.

C'est précisément ainsi qu'il en est également au sujet des vertus ! Quand bien même elle seraient de beaucoup de sortes, toutes sans exception possèdent du moins un certain caractère identique, qui est unique, en vertu duquel elles sont des vertus et vers lequel aura tourné son regard celui qui, en réponse à la question qu'on lui a posée, est, je pense, convenablement en état de faire voir quelle peut bien être la réalité de la vertu¹⁷.

C'est du fait de l'εἶδος de la vertu que les vertus, dans leur multiplicité phénoménale, sont des vertus. Le terme employé est explicite : διά, relation causale, relation d'abord dite, chez Platon, de participation. En une même phrase, à propos du même terme εἶδος, Platon associe cette relation « causale » (de participation), la question proprement essentielle (« qu'est-ce que ? »), et la connaissance de la réalité essentielle (réponse à cette question), dont on sait que, dans le *Ménon* comme dans les textes dits « socratiques », elle repose sur la réminiscence. Cette association ne peut être accidentelle. La question de l'essence appelle la réminiscence comme ce qui permet d'aller droit à l'essence, et cela parce que les Idées sont, dans ces textes, conçues comme modèles.

C'est ce que confirme un extrait de l'*Euthyphron*, dans lequel est introduit le terme d'ιδέα :

Socrate : Cependant, rappelle-le-toi, ce n'est pas sur cela que je t'invitais à m'instruire, sur une ou sur deux parmi la foule des choses pieuses, mais sur cette forme (εἶδος), qui, à elle seule, fait que sont pieuses toutes les choses pieuses. Tu disais en effet, je pense, que c'est par une propriété essentielle unique (μιᾶ ιδέα) que sont impies toutes les choses impies et pieuses toutes les choses pieuses ; ne t'en souvient-ils pas ? - Euthyphron : Ma foi, oui ! - Socrate : Alors, instruis-moi donc sur ce que peut bien être cette propriété essentielle

¹⁷ Platon, *Ménon*, 72c. Οὕτω δὴ καὶ περὶ τῶν ἀρετῶν· κἂν εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαὶ εἰσιν, ἔν γέ τι εἶδος ταῦτόν ἅπασαι ἔχουσιν δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί, εἰς ὃ καλῶς που ἔχει ἀποβλέψαντα τὸν ἀποκρινόμενον τῷ ἐρωτήσαντι ἐκεῖνο δηλῶσαι, ὃ τυγχάνει οὕσα ἀρετή.

(τὴν ἰδέαν), pour me permettre, fixant mon regard sur elle et m'en servant comme d'un modèle (παραδείγματι), de déclarer pieux tout ce qui, fait par toi ou par un autre, lui ressemblera, et de déclarer non pieux tout ce qui ne lui ressemblera pas¹⁸.

Dans ce texte comme dans de nombreux autres, au terme d' ἰδέα est très souvent associé un autre terme insistant sur l'unité : μία. Il semble bien que μία ne soit pas à prendre seulement de manière numérique, au sens d'un décompte quantitatif, mais qu'il faille y entendre à la fois l'unité et l'unicité. De même qu'ὄντως permettait de désigner un degré supérieur d'être et de renforcer, par là, la réalité de l'intelligible, de même μία remplit une fonction équivalente, en attribuant à l'ἰδέα une sorte de degré supérieur d'unité, ou en tout cas en renforçant cette détermination de l'ἰδέα comme unité. On peut, dès lors, entendre de deux manières le rapport entre εἶδος et ἰδέα :

* Soit comme une simple synonymie, sans qu'aucun des deux termes ne reçoive de déterminations différant de l'un à l'autre. Mais on peut opposer au moins deux arguments à cette interprétation : le fait que ce caractère d'unité est (μία) attribué régulièrement à ἰδέα, et non à εἶδος ; et, en outre, le fait que l'expression d'ἰδέα du Bien est privilégiée par rapport à celle d'un εἶδος du Bien¹⁹.

* Soit l'ἰδέα n'est pas synonyme de l'εἶδος, mais est cela même qui lui donne son unité et ce par quoi, alors, l'εἶδος donne l'un au multiple.

L'ἰδέα, qui est susceptible de définition, reçoit une autre détermination : elle est comme un modèle, un objet exemplaire

¹⁸ Platon, *Euthyphron*, 6d-e. Voir également *ibid.*, 5c-d ; *Phèdre*, 265d-e.

¹⁹ On trouve, cependant, l'expression en *République*, II, 357c5, mais pour désigner la culture du corps comme une « troisième espèce de bien » ; ou encore en V, 476a4, où elle semble plutôt désigner les espèces comme articulation entre l'unité et le multiple ; et une fois, en *Parménide*, 130b8, où εἶδος reçoit la surdétermination de αὐτὸ καθ' αὐτὸ.

(παράδειγμα), conception proprement « socratique » des idées – conception dont le *Parménide* effectuera la critique et à laquelle se substituera progressivement, avec la question de la communauté des genres (dans le *Sophiste* notamment), une conception de l’Idée comme d’un mixte, qui ne peut plus être seulement identique à soi, mais enveloppe quelque altérité. Si l’*ἰδέα* est ici utilisée comme modèle, c’est parce qu’elle est identique à soi et ne comporte pas d’altérité et de non-être.

Mais il faut donner dans son entier l’extrait de *Phèdre*, 265d-e, car il ne s’agit plus de la seule réminiscence, comme nous l’avons vu avec *Phèdre*, 249b-d, mais encore de la dialectique dans ses deux mouvements, ascendant et descendant, le mouvement ascendant ressemblant fortement à ce que Platon disait de la réminiscence (saisir l’un intelligible du multiple sensible), le mouvement descendant à la division, que le *Sophiste* évoquera plus longuement, et dont on peut dire, déjà, qu’elle consiste à épouser les articulations de la réalité. En effet :

C’est ce que nous fîmes tout à l’heure pour l’amour ; et, que notre définition de sa nature fût bien ou mal énoncée, tout au moins la clarté et l’accord avec soi-même (τὸ σαφὲς καὶ τὸ αὐτὸ αὐτῷ ὁμολογούμενον) ont-ils été, par ce moyen, rendus possibles pour celui qui fait le discours. – Phèdre : Et l’autre procédé dont tu parles, quel est-il, Socrate ? – Socrate : C’est, au rebours, d’être capable de fendre l’essence unique en deux selon les espèces (κατ’ εἶδη), en suivant les articulations naturelles et en tâchant de ne rompre aucune partie²⁰.

On formulera ici une remarque et une question. En premier lieu, concernant le mouvement ascendant, de saisie de l’intelligible, ce qui semble compter, d’après Socrate, ce n’est pas tant le fait que le discours (λόγος) visant la définition (ὃ ἔστιν ὀρισθέν) ait été bien ou mal formulé, que les effets produits par ce procédé sur celui qui parle, à savoir la clarté et l’accord avec soi-même, par où Platon vise sans doute le sophiste qui n’hésiterait pas à se contredire. En second lieu, concernant le mouvement descendant, la division

²⁰ Platon, *Phèdre*, 265d-e.

selon les espèces (κατ' εἶδη), nous voudrions poser une question : la division se fait à partir d'une idée *une* (μία ἰδέα) et est effectuée selon les εἶδη, ce qui semblerait renforcer l'hypothèse selon laquelle l'ἰδέα est ce qui donne l'un à l'εἶδος. Dès lors, faut-il considérer qu'εἶδος reçoit deux sens réellement différents, d'un côté la Forme (ou l'Idée), de l'autre l'espèce, ou bien ne peut-on pas considérer que, dans les deux cas, le terme a un seul et même sens ? Autrement dit, dans l'expression κατ' εἶδος de *Phèdre*, 249b-d et dans l'expression κατ' εἶδη de ce texte, la différence est-elle seulement d'accent, ou bien y-a-t-il une réelle différence de sens ?

Ainsi quatre termes (οὐσία, ὄν, εἶδος, ἰδέα) sont-ils employés pour parler de la réalité intelligible, sous ses différents aspects : 1. comme essence que Platon qualifie encore de connaissable²¹ ; 2. comme étant ; 3. comme Forme articulant l'un et le multiple ; 4. comme Idée donnant l'un au multiple.

II. Le réel

Nous voudrions, désormais, aborder la question du réel, en cherchant à voir si l'on peut, chez Platon, reconduire la distinction d'avec la réalité, proposée en introduction. Plus exactement, il s'agit d'examiner si l'on ne peut pas relever quelques passages qui permettraient d'esquisser cette distinction.

À cet égard, un texte de la *République* est particulièrement intéressant. C'est celui, célèbre, consacré à l'idée du Bien, puisque, si l'expression d'un εἶδος du Bien est très rare, Platon parle, en revanche, d'une ἰδέα du Bien. Avant d'en venir à ce texte, voyons l'ἰδέα du Bien, avec deux extraits tirés de la *République* :

Qu'en effet il n'y ait pas de plus important objet d'étude que la nature du bien, c'est une chose au moins que tu as souvent entendue (ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας) ; car c'est précisément en recourant à cette nature que

²¹ γινωσκόμενος : *République*, VI, 509b6 : « pour les connaissables aussi, ce n'est pas seulement d'être connus qu'ils doivent au Bien... »

toute action juste ou autre action analogue en viennent à rendre service ou à être utiles. Et, à cette heure, tu n'es pas sans savoir que c'est cela que je vais te répondre, en y ajoutant que cette nature, nous ne la connaissons pas de façon suffisante. Mais, faute de la connaître, fussions-nous par hypothèse instruits au suprême degré de tout le reste, cette nature exceptée, alors, tu le sais bien, il n'y aurait rien qui nous fût utilité ! pas plus que ne nous le serait la possession de quelque chose, le bien en étant excepté²².

Sans nous arrêter sur la question, cependant importante, de l'utilité conférée par le seul Bien, nous voudrions simplement relever, ici, un terme que nous retrouverons un peu plus tard, à savoir celui de μάθημα, rendu parfois par « étude », parfois par « science » ou par « connaissance ». Cette étude, ce mathème constitue, en effet, « la voie la plus longue » (504c9-d1), celle-là seule qu'il faut emprunter, et qui s'oppose à la voie courte, ce « raccourci capable de nous mener droit au but » qu'évoque le *Phédon*²³, voie courte que l'on pourrait dire, *a contrario*, de la pratique, de l'exercice de soi sur soi, de séparation de l'âme et du corps.

Soulignons le type de discours qui est porté sur le Bien. Socrate met, en effet, en garde, ses interlocuteurs quelques lignes avant le discours sur le Bien :

Du moins, ce que peut être le bien en lui-même (αὐτὸ), voilà une question, hommes bienheureux, à laquelle il nous faut donner son congé pour le moment ; car (ce point est pour moi évident) c'est trop attendre de la façon dont présentement nous nous y attaquons, qu'on parvienne, au moins pour le moment, jusqu'à ce qu'il m'en semble (δοκοῦντος)²⁴.

Le discours sur la nature du Bien se signale donc, d'emblée, comme manquant son objet en lui-même, au moins provisoirement en tout cas, et

²² *République*, VI, 505a-b ; voir également *ibid.*, VI, 507b.

²³ *Phédon*, 66b2-3, traduction M. Dixsaut.

²⁴ *République*, VI, 506e.

comme relevant du vraisemblable, ce qui implique l'utilisation de l'analogie ou encore de l'image. C'est ce que précise plus encore le texte suivant, qui conclut, d'une certaine manière, le discours sur le Bien :

Cette image (εἰκόνα), mon cher Glaucon, il faut l'appliquer tout entière à ce que nous avons dit auparavant, en assimilant au séjour dans la prison la région qui se présente à nous par l'entremise de la vue, et, d'autre part, la lumière du feu à l'intérieur de la prison à l'action du soleil ; puis, en admettant que la montée vers le haut et la contemplation de ce qu'il y a en haut représentent la route de l'âme pour monter vers le lieu intelligible, tu ne te tromperas pas sur ce qui est l'objet de mon espérance (ἐλπίδος) à moi, puisque tu as envie d'en être instruit. Dieu sait sans doute s'il y a chance qu'elle soit fondée ! Voilà en tout cas comment se présente l'évidence de ce qui, à cet égard, est évident pour moi (τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται)²⁵.

Dans cet extrait, l'allégorie de la Caverne est dite être « une image (εἰκόνα) », qui permet de rendre sensible, si l'on peut dire, le discours sur le Bien. Par ailleurs, Socrate dit clairement que son discours sur le Bien porte sur le Bien non pas tel qu'il est en lui-même, mais tel qu'il se manifeste à Socrate, tel qu'il apparaît, donc, à un sujet connaissant. Tout se passe comme si le discours sur le Bien ne pouvait être, de quelque manière, qu'en-deçà du Bien. Enfin, la connaissance du Bien, l'anabase, la montée vers l'intelligible, est l'objet non d'une certitude, mais d'une espérance (ἐλπίδος).

Nous pouvons en venir, désormais, au texte principal qui nous occupe. Ce passage vient juste avant la fameuse ligne « onto-épistémologique » et l'analogie de la Caverne. Il est extrait de la *République* :

C'est le Soleil que je dis être le rejeton du Bien, rejeton que le Bien a justement engendré dans une relation semblable à la sienne propre :

²⁵ *Ibid.*, VII, 517a-b

exactement ce qu'il est lui-même dans le lieu intelligible, par rapport à l'intelligence comme aux intelligibles, c'est cela qu'est le Soleil dans le lieu visible, par rapport à la vue comme par rapport aux visibles [...] Eh bien ! ce principe qui aux objets de connaissance procure la réalité et qui confère au sujet connaissant le pouvoir de connaître, déclare que c'est la nature du Bien ! Représente-la-toi comme étant cause du savoir et de la réalité, il est vrai en tant que connue²⁶.

[...] Eh bien ! pour les connaissables aussi, ce n'est pas seulement, disons-le, d'être connus qu'ils doivent au Bien, mais de lui ils reçoivent en outre et l'existence et l'essence, quoique le Bien ne soit pas essence, mais qu'il soit encore au-delà de l'essence, surpassant celle-ci en dignité et en pouvoir²⁷.

Revenons sur le type de discours qui est porté sur le Bien. Lorsqu'il s'agit de *parler* du Bien, sont utilisés les termes se rapportant à *διάνοια* (ici, *διανοοῦ*). Le discours est bien de l'ordre de la faculté de l'âme qu'est la *διάνοια*. Lorsqu'il s'agit, cette fois, de le *connaître*, sont utilisés les termes se rapportant à *νόος*. De même, *République* VII, 517b-c distingue la vue (*ὄφθεῖσα*), ou saisie de l'idée du Bien selon un certain mode de connaissance, et le discours sur cette idée, discours qui est le résultat d'un raisonnement (*συλλογιστέα*) – inféré et conclu, à la manière du discours géométrique. Comme l'écrit Monique Dixsaut, « l'idée du Bien n'est pas une idée claire, c'est une idée littéralement éclairante, et qui s'éclaire de ce

²⁶ *Ibid.*, VI, 508b-e. Τοῦτον τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα [...] Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γνωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι αἰτίαν δ'ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γνωσκομένης μὲν διανοοῦ.

²⁷ *Ibid.*, 509b. Καὶ τοῖς γνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

qu'elle éclaire par un mouvement de réflexion, par le mouvement de même de la réflexion »²⁸.

L'analogie du Bien et du Soleil se présente comme une relation biunivoque : une relation de dépendance ontologique du Soleil à l'égard du Bien, et inversement, une relation épistémologique dans laquelle le Soleil sert de modèle épistémologique pour comprendre la fonction du Bien. Relation ontologique : le Soleil est dit être le rejeton (ἔκγονον) du Bien, ce que le Bien a engendré (ἐγέννησεν). De même, *République*, VII, 517b précise que l'idée du Bien est « dans le visible, génératrice de la lumière et du souverain de la lumière (ἐν τε ὄρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα) ». Une telle relation pourrait conduire à une interprétation de l'idée du Bien comme d'une force productive et peut-être est-elle soutenable. Mais, en tout cas, dans le premier extrait, cette relation d'engendrement est dite d'analogie (ἀνάλογον) : le Bien produit le Soleil comme son analogue. Relation épistémologique : c'est parce qu'il y a cette dépendance du Soleil envers le Bien qu'à rebours le rapport du Soleil au visible et au sujet voyant va servir de modèle pour saisir le rapport du Bien à l'intelligible et au sujet connaissant. L'analogie est alors la suivante :

*Le Bien / Le Soleil.

*L'intelligence (νοῦν) qui est l'œil de l'âme / La vue (ὄψιν).

*Les intelligibles (τὰ νοούμενα) / Les visibles (τὰ ὀρώμενα).

*Le lieu intelligible (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ) / Le lieu visible (ἐν τῷ ὀρατῷ).

*Et la vérité / la lumière, comme le laisse entendre la suite : « quand ce dont il y a illumination est la vérité (ἀλήθεια) aussi bien que l'existence (τὸ ὄν), et que là-dessus s'est appuyé son regard, alors il y a eu pour lui [l'œil de l'âme] intellection et connaissance (ἐνόησέν

²⁸ Monique Dixsaut, *Platon et la question de la pensée, Études platoniciennes I*, Paris, Vrin, 2000, p. 121.

τε καὶ ἔγνω), et il est évident qu'il possède l'intelligence (νοῦν ἔχειν) » (508d4-6).

Or de même que le Soleil donne aux sensibles, ou plus exactement aux visibles, leur capacité à être vus, et à la vue la possibilité d'une vision éclairée, c'est-à-dire la possibilité de s'exercer pleinement (au contraire de l'obscurité, qui empêche l'exercice de la vue au point que celui-ci est proche de la cécité) ; de même, le Bien a une double action : il n'est pas la connaissance ou la vérité, mais il confère aux objets de connaissance leur cognoscibilité et au sujet connaissant son pouvoir de connaître. Il leur confère le savoir (ἐπιστήμη) et la vérité (ἀληθεία). Non que le sujet connaissant n'aurait pas, d'emblée, la capacité de connaissance, mais le Bien permet de tourner l'œil de l'âme du bon côté, c'est-à-dire de connaître véritablement. Ainsi Platon écrit-il :

La culture (παιδείαν) n'est point ce que certains, qui font profession de la donner, disent qu'elle est. Ils prétendent, si je ne me trompe, que dans une même âme au-dedans de laquelle n'est pas le savoir (ἐπιστήμη), eux, ils l'y déposent, comme si en des yeux aveugles ils déposaient la vision. [...] Or, repris-je, ce que fait voir justement le présent langage [le langage philosophique], c'est qu'au-dedans de son âme chacun possède la puissance (δύναμιν) du savoir...²⁹

Sans doute contre la sophistique, qui prétend rendre la vue même à l'œil aveugle et tient que tous sont aveugles, la philosophie, donc, affirme que chacun a la capacité de voir, c'est-à-dire, ici, de savoir, mais qu'il la faut tourner du bon côté, vers la contemplation du Bien, qui autorise un véritable savoir.

Une conséquence de l'analogie entre le Soleil et le Bien est la suivante : de même que la vue et le visible ne sont pas le Soleil, bien qu'apparentés (ἡλιοειδῆ, 509a2), de même l'intelligence et l'intelligible, bien qu'apparentés (ἀγαθοειδῆ, 509a3), ne sont pas le Bien qui leur donne

²⁹ *République*, VII, 518b-c.

être et essence (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν). C'est la raison pour laquelle, s'il y a ἰδέα du Bien, il n'y en a pas εἶδος et pour quoi le Bien dépasse l'essence. Est dit, en effet, en *République*, VI, 509b : οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, c'est-à-dire que le Bien n'est pas essence, mais au-delà de l'essence, la surpassant en dignité (πρεσβεία, qui peut également signifier l'ancienneté et qui serait, alors, à comprendre au sens d'une antériorité ontologique) et en puissance, puisque c'est du Bien que l'intelligible tient son être et sa puissance d'être connu. Comme le souligne encore Monique Dixsaut, l'ἰδέα du Bien n'est, ni n'a d'essence (οὐσία) et ne peut donc être une Forme (εἶδος).

Le Bien appelle, dès lors, un mode de saisie, de connaissance, différent de celui dont les Formes sont l'objet, puisqu'il rend possible ce mode de connaissance intelligible. C'est l'enjeu de la ligne « onto-épistémologique », entre 509d et 511e, dont on rappelle, brièvement, l'ensemble : soit une ligne segmentée en deux parties inégales, le premier segment correspondant au genre visible (τὸ τοῦ ὁρωμένου γένους), le second au genre intelligible (τὸ τοῦ νοουμένου). Chaque segment est lui-même divisé en deux, cette division en quatre parties suivant un degré de clarté des choses et des états (παθήματα, 511d7) de l'âme qui y correspondent. La première partie du genre visible correspond aux ombres (σκιάς) et aux images qui sont le reflet (φαντάσματα). A ce segment, correspond, comme état de l'âme, la simulation, la représentation, l'image (εἰκασίαν, 511e2). La deuxième partie comprend les objets sensibles, « tout le genre de ce qui se procrée et de ce qui se fabrique (τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος) » (510a6). Y correspond, comme état de l'âme, la croyance (πίστιν, 511e1).

La première partie du genre intelligible traite les objets sensibles comme des copies (εἰκόσιν) à partir d'hypothèses que l'on considère comme admises (510c6-d1) non pour remonter à un principe (ἀρχήν), mais pour parvenir à une conclusion (τελευτήν), homogène à l'hypothèse, puisque c'est par développement de celle-ci que celle-là a été tirée, comme font les mathématiques (510c-511b). Ce mode de connaissance est la démarche hypothético-déductive. L'état de l'âme qui y correspond est la pensée discursive (διάνοιαν, 511d8), intermédiaire entre opinion et intellection (μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ, 511d4). Aussi le discours tenu sur le Bien en

Maxime, CHAPUIS, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article34>

République VII, 517a-c, que nous mentionnons plus haut, est-il intermédiaire entre opinion et intellection – sorte de discours de géomètre (d’où les premiers mots de Socrate à propos de l’idée du Bien : « voici ce qui m’apparaît »). La seconde partie du genre intelligible, quant à elle, remonte des hypothèses à un principe anhypothétique (ἀρχὴν ἀνυπόθετον, 510b7). Or, pour remonter à ce principe anhypothétique, Platon précise que l’âme s’appuie sur les formes (εἶδεσι, 510b8), puis qu’une fois qu’elle a saisi le principe anhypothétique, elle éprouve le mouvement qui est une redescente, à l’aide des formes, vers une conclusion, une terminaison (ἐπὶ τελευτῆν καταβαίνη, 511b8), à savoir les formes elles-mêmes (τελευτᾷ εἰς εἶδη, 511c2). Ce mouvement de saisie du principe anhypothétique est la dialectique dans son mouvement ascendant ; tandis que le mouvement qui tire les conclusions correspond à la dialectique descendante. L’état de l’âme qui correspond à la saisie du principe, est l’intellection (νόησιν, 511d8).

Le passage de *République*, VII, 517a-c, concluant l’allégorie de la Caverne, confirme que ce principe anhypothétique est le Bien, puisqu’au genre sensible correspond le séjour dans la caverne et au genre intelligible, la montée, l’anabase, hors de la Caverne, l’allégorie étant structurée selon deux modes, un mode temporel distinguant le maintenant (νῦν) de l’avant, l’autrefois (τότε), et, en correspondance, un mode spatial distinguant un « là-haut » (ἄνω) et un « là-bas » (ἐκεῖνος). Cette anabase correspond aux degrés croissants de certitude impliqués par les différents modes de connaissance et aux degrés croissants d’être des objets de connaissance : « quel serait, selon toi, son langage [le prisonnier délivré de ses chaînes qui effectuent l’anabase], si on lui disait que, tandis qu’autrefois c’étaient des billevesées (φλυαρίας) qu’il voyait, c’est maintenant, dans une bien plus grande proximité du réel (τοῦ ὄντος) et tourné vers de plus réelles réalités (μᾶλλον ὄντα), qu’il aura dans le regard une plus grande rectitude » (515d) – raison pour laquelle il est légitime de qualifier cette ligne d’onto-épistémologique. L’image (εἰκόνα) de la Caverne, rapportée à la ligne, implique un déplacement de l’image du Soleil. Jusqu’à présent, le Bien était comparé au Soleil. Mais, lorsqu’il s’agit d’interpréter l’image de la Caverne, le Soleil ne vaut plus pour le Bien, mais pour le feu de la caverne, c’est-à-dire qu’il perd son statut d’image, d’ἀνάλογον du Bien, et retrouve son

Maxime, CHAPUIS, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l’association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article34>

statut de pur sensible : il n'est plus l'en-dehors de la Caverne, mais le producteur de lumière au sein de la Caverne.

Nous avons vu que le discours porté sur le Bien relevait d'un mode qui n'était pas celui par lequel on le connaît, de l'ordre du vraisemblable, et qu'il mettait en œuvre des procédés d'analogie, de comparaison, voire de métaphore. Si Platon a choisi l'image du Soleil, de la lumière, et de la vision pour parler du Bien, de son action et du mode de connaissance qui permet de saisir le Bien, et s'il y a analogie entre le genre sensible et le genre intelligible, nous voudrions poser la question suivante : si l'analogie a reconduit l'εἰκασία auprès de la διάνοια, qui traite les objets sensibles comme des images, ne doit-elle pas, alors, reconduire aussi la πίστις auprès de la νόησις ? Autrement dit, si la πίστις désigne ce mode de connaissance par lequel nous adhérons immédiatement aux objets de l'expérience sensible, et donc désigne une sorte de *croissance par défaut*, ne pourrions-nous pas parler, à propos de la saisie de ce Bien en excès, qui n'est pas εἶδος, d'une *croissance par excès*, appelant le plus haut degré de certitude ?

En tout cas, cette disposition de l'âme correspond à une conversion (περιαγωγή) du regard de l'âme qui, seule, la rend possible :

Te plaît-il donc que ceci soit désormais l'objet de notre examen : de savoir dans quelles conditions viendront à exister de tels hommes et par quels procédés on les fera monter vers la lumière [...]. Bien sûr, ce ne doit pas ressembler au retournement (περιστροφή) de la coquille ! Mais c'est une conversion (περιαγωγή) de l'âme, passant d'une sorte de jour nocturne au jour authentique et qui est la voie pour monter au réel (τοῦ ὄντος οὐσαν ἐπάνοδον), voie dont nous dirons précisément qu'elle est philosophie véritable (φιλοσοφίαν ἀληθῆ). [...] Eh bien ! Glaucon, quelle est la matière d'étude (μάθημα) qui pourra, hors de ce qui devient, tirer l'âme vers ce qui existe (ἐπὶ τὸ ὄν) ?³⁰

³⁰ *Ibid.*, VII, 521c-d

La voie longue, celle de l'étude, de la μάθημα, c'est donc celle de la philosophie, ou mieux c'est la philosophie même, qui se dit également conversion de l'âme.

Conclusion

Ainsi différents éléments permettent-ils de distinguer un réel en excès sur la réalité et qui relève d'un mode de connaissance autre que celui qui saisit la réalité. Si la philosophie vise bien la connaissance de la réalité, elle n'y arrive qu'à la condition de saisir, sur un autre mode, ce qui donne à la réalité et à sa connaissance leur condition de possibilité et leur être. Nous nous sommes concentrés sur la *République*. Mais ce texte n'est pas le dernier mot du platonisme. Comme l'écrit Monique Dixsaut, le *Parménide* constitue « un retour sur la *République* » et est « une remontée à une hypothèse plus haute », faisant surgir les « impossibilités découlant de la position des Formes »³¹, la séparation des Idées semblant empêcher toute possibilité d'un discours vrai. Les Idées relevant, dès lors, des mixtes, un Un transcendant sera posé, par lequel les Idées sont unes : un Un dont la connaissance ne saurait se faire que par l'articulation de propositions négatives disant ce qu'il n'est pas.

Bibliographie des textes utilisés

Sources primaires

EMPEDOCLE, dans Dumont J.-P., *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991.

PLATON, *Cratyle*, Paris, Belles Lettres, 1950.

³¹ Monique Dixsaut, *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001, p. 310.

Maxime, CHAPUIS, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article34>

Œuvres complètes, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1950, t.1 et 2.

Œuvres complètes, Paris, Flammarion, 1987-2008.

Platonis Opera, ed. J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1900-1907 (disponible avec le *Thesaurus Linguae Graecae*).

Phédon, Paris, Flammarion, 1991, traduction Monique Dixsaut.

Sources secondaires

DES PLACES E., « La langue philosophique de Platon ; le vocabulaire de l'être », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 105^e année, n.1, 1961, pp. 88-95.

DIXSAUT M., *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.

Platon et la question de la pensée, Études platoniciennes I, Paris, Vrin, 2000.

RODIER G., « Les preuves de l'immortalité de l'âme d'après le *Phédon* », *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1926, pp. 138-154.

Maxime, CHAPUIS, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article34>

© Tous droits réservés