

UNIVERSITÉ D'AIX-MARSEILLE
ÉCOLE DOCTORALE 356 « COGNITION, LANGAGE, ÉDUCATION »
FACULTÉ DES ARTS, LETTRES, LANGUES ET SCIENCES HUMAINES
INSTITUT D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, E. A. 3276

Thèse présentée en vue d'obtenir le grade universitaire de Docteur en philosophie

Stanislao ALLEGRETTI

**EXAIPHNÈS CHEZ PLATON
UN TEMPS HORS DU TEMPS
GENÈSE ET FORTUNE D'UN CONCEPT**

Soutenue en séance publique le 12/12/2019 devant le jury :

Elisabetta CATTANEI (Université de Gênes)

Michel FATTAL (Université de Grenoble-Alpes)

Raffaele RUGGIERO (Université d'Aix-Marseille)

Alonso TORDESILLAS (Université d'Aix-Marseille)

Résumé

Cette thèse portant sur le concept d'ἐξαίφνης tel qu'on le trouve dans les textes de Platon se propose de combler les lacunes existantes relatives à l'analyse de ce concept. En effet, le terme d'ἐξαίφνης, dont on trouve trente-six occurrences dans les dialogues de Platon n'a été jusqu'à présent principalement envisagé et examiné qu'à travers ce qui en est dit dans le *Parménide* et, plus rarement, dans le *Banquet*, la *République* et la *Lettre VII*. Le terme, comme on le sait, se trouve pourtant aussi dans le *Gorgias*, le *Cratyle*, le *Théétète*, le *Politique* et les *Lois*. En outre, en raison notamment des difficultés chronologiques et interprétatives liées au dialogue du *Parménide*, aucune histoire critique du concept d'ἐξαίφνης n'a été entreprise. Cette absence d'histoire critique a pour effet une fragmentation et une discontinuité des études portant sur ce concept, effets qui ont souvent conduit les spécialistes à ne voir dans cette notion qu'un aspect secondaire ou à tout le moins imprécis de la théorie que développe Platon à son sujet. Aussi la thèse s'est-elle attachée à entreprendre une étude préalable de l'histoire de ces interprétations. Quelle que soit la justesse et la valeur des interprétations qui se sont succédées au cours des siècles, cette étude s'emploie à montrer clairement que ces tendances exégétiques se heurtent à deux limites fondamentales que la thèse s'applique à lever : la première est le caractère nécessairement partiel d'une analyse menée presque exclusivement à partir du *Parménide*, la seconde est l'absence de mise en perspective historique.

Mots clefs : Platon, exaiphnès, connaissance, illumination, insight, temps, instant.

Abstract

The main purpose of the thesis is to identify and fill some gaps that are regularly found in the analysis of the Platonic concept of ἐξάιφνης. The word ἐξάιφνης, which appears 36 times in the Platonic dialogues, has primarily been examined and discussed in relation to what is said in *Parmenides* and, more rarely, in *Symposium*, *Republic* and *Seventh Letter*. However, as is known, the word is also found in *Gorgias*, *Cratylus*, *Theaetetus*, *Statesman* and *Laws*. Moreover, it is worth noting that a history of criticism about the concept of ἐξάιφνης has never been provided, mainly due to the chronological and interpretive difficulties relating to *Parmenides*. This absence brought on a fragmentation and discontinuity in the study of the concept and it often prompted specialists to see in this notion a secondary or imprecise aspect of the Platonic theory. Regardless of the correctness of interpretations that have been proposed over the centuries, my work clearly shows that all these exegeses share two fundamental limits: the former is a necessarily partial analysis, almost exclusively based on what is written in *Parmenides*, the latter is the absence of a historical perspective.

Keywords : Plato, exaiphnès, knowledge, illumination, insight, time, instant.

Remerciements

Ce travail n'aurait pu être achevé sans l'appui et l'aide de plusieurs personnes. En premier lieu, j'adresse ma reconnaissance à M. le professeur Alonso Tordesillas qui, outre la confiance qu'il m'a témoignée en acceptant de diriger cette thèse, n'a eu de cesse de m'apporter aide et conseils tout au long de mon parcours tant scientifique qu'humain. Je remercie également Michele Corradi pour son amitié ainsi que pour avoir partagé avec moi son point de vue sur les différents aspects de mon travail. Je remercie Joy Elbaz d'avoir corrigé mon français avec patience et discrétion.

Enfin, je remercie ma famille : Tino Di Cicco pour nos longues discussions sur l'ἐξάφνης ainsi que son enthousiasme. Je remercie Dea Allegrini pour le soutien et l'encouragement constants. Je remercie Michele Allegretti, mon ami et mon frère. Surtout, je tiens à remercier Varna qui m'a toujours soutenu, de manière inconditionnelle, et sans laquelle rien n'aurait été possible.

Table des matières

Résumé	1
Remerciements	3
Table des matières	4
Introduction	9
CHAPITRE 1 : Étymologie d'ἐξάφνης : αἴψα et φῶς.....	13
CHAPITRE 2 : Brève histoire de la critique	
Le siècle des Lumières	
2.1 Antonio Schinella : τὸ ἐξάφνης « rationnel » et la correspondance de la pensée avec la « réalité ».....	19
2.2 Emmanuel Kant : le dépassement de l'empirisme et du rationalisme	26
2.2.1 La « synthèse de l'appréhension » comme « synthèse de la diversité » et « l'intuition intellectuelle » comme « déduction mystique ».....	30
Idéalisme	
2.3 Hegel et Platon : genèse du « milieu » ou du « troisième élément » dans la philosophie hégélienne.....	33
2.3.1 <i>Science de la logique</i> : <i>Werden</i> et τὸ ἐξάφνης.....	39
2.3.2 Friedrich Schleiermacher : ἐξάφνης, une ébauche du « problème philosophique suprême ».....	43
2.3.2.1 « Auto-conscience immédiate » ou « les deux dimensions »	48
La première formulation existentialiste	
2.4 Søren Kierkegaard : l'instant <i>représenté</i> et l'instant <i>pensé</i>	52
La situation en Europe entre le XIX ^e siècle et la première moitié du XX ^e siècle	
2.5 Europe du nord	55
2.5.1 L'école de Marbourg et l'interprétation néo-kantienne	59
2.5.2 Paul Natorp : ἐξάφνης, un « intermédiaire noétique [<i>Denkmittel</i>] de la continuité».....	63

2.5.3 Ernst Hoffmann : μέθεξις, « l'acte de la connexion » en tant qu' « essence du <i>logos</i> »	71
2.5.3.1 Μέθεξις et devenir : le deuxième type de contradiction et la troisième définition du non-être	76
2.5.4 Julius Stenzel : la genèse de la synthèse chez Platon	83
2.5.4.1 La dimension sociale de la rationalité chez Platon	88
2.5.4.2 L'illumination rationnelle	94
2.5.5 Paul Friedländer : le sens métaphysique de l'ironie dans la narration platonicienne de la synthèse	97
2.5.6 Alfred Taylor : ἐξαιφνης, une « parodie sophistique »	101
2.5.7 David Ross : le <i>Parménide</i> , une démonstration de « γυμνασία » logique et un « jeu obstiné »	104
2.6 France	107
2.6.1 Victor Cousin : la première traduction française du <i>Parménide</i>	109
2.6.2 Alfred Fouillée : une première définition oubliée, la distinction entre le relatif et l'absolu	115
2.6.2.1 Le <i>Parménide</i> : la « réponse la plus directe »	123
2.6.2.2 « L'instant présent » ou « l'âme »	128
2.6.3 Albert Rivaud et Victor Brochard : ἐξαιφνης, un « exercice logique » et un « jeu laborieux »	130
2.6.4 Auguste Diès : ἐξαιφνης, un concept formulé dans une « dialectique d'entraînement »	133
2.6.5 Jean Wahl : Pythagore, Héraclite, Empédocle : un « exercice de dialectique »	138
2.6.6 Léon Robin : τὸ ἐξαιφνης, une hypothèse « hors-série ». L'équivalent philosophique de ce qui est mythiquement exprimé par le <i>démonisme</i>	143
2.6.7 Joseph Souilhé : τὸ ἐξαιφνης est l'expression « enthousiaste et poétique » de la <i>μεταζύ</i> , catégorie caractéristique de la méthode platonicienne	147
2.6.8 Jean-Paul Festugière : ἐξαιφνης, un concept « mystique et religieux »	151
2.7 Italie	156
2.7.1 Antonio Rosmini : le sentiment catholique de la « lumière innée »	158
2.7.1.1 <i>Teosofia</i> et l'erreur de Platon	164
2.7.2 Francesco Acri : τὸ ἐξαιφνης mystique, une « conclusion cachée » qui ne peut être comprise que <i>in ænigmate</i>	167
2.7.3 Francesco Fiorentino contre A. Rosmini : la polémique à propos de la « supra-dialectique »	170
2.7.3.1 F. Fiorentino contre P. Janet : la polémique portant sur le concept d'« intuition immédiate » ou la « réminiscence »	174

2.7.3.2 La réponse de A. Vera à P. Janet : la méthode de Platon et celle d'Hegel sont « un tout unique ».....	179
2.7.3.3 Le <i>devenir</i> hégélien édifié sur « l’empreinte profonde et durable » du τὸ ἐξαιφνης platonicien	182
2.7.4 Adolfo Levi : ἐξαιφνης, « une création provisoire »	188
2.7.5 Luigi Stefanini : τὸ ἐξαιφνης ou « le cycle des absurdités »	191
2.7.5.1 Le <i>Parménide</i> : « une critique intégrale du monisme éléatique »	196
2.7.6 Paci: l’ἐξαιφνης ou le langage irrationnel du mythe	204
2.7.7 Carlo A. Diano : τὸ ἐξαιφνης comme médiation mystique ou involontaire entre la « figure » et la « forme »	207
2.8 La situation actuelle	210
2.8.1 Giorgio Pasquali : les périodes de la <i>Lettre VII</i> (l’épreuve, la transition, la digression) et les deux niveaux interprétatifs (narratif, prescriptif et apologétique)	212
2.8.1.1 Τὸ ἐξαιφνης, apex de la démarche extatique ou apex d’un <i>processus</i> de la connaissance rationnelle et discursive ?	217
2.8.1.2 Une confirmation supplémentaire : la <i>République</i> et le <i>Banquet</i>	223
2.8.1.3 La « digression philosophique » : ἐξαιφνης et ἐξέλαμψε	225
2.8.2 Antonio Maddalena : une réponse à J. Stenzel et G. Pasquali	232
2.8.2.1 « Ῥητὸν οὐδαμῶς » : « inexprimable » ou « exprimable » ?	238
2.8.2.2 L’« <i>excursus</i> philosophique » à la lumière du <i>Phèdre</i>	242
2.8.3 Francesco Adorno : τὸ ἐξαιφνης, « ce <i>quid</i> que l’on saisit soudainement » est « une question grammaticale précise »	245
2.8.4 Nicolas I. Boussoulas : τὸ ἐξαιφνης en tant que τομή du <i>processus</i> de construction « des mixtes »	252
2.8.5 Victor Goldschmidt : l’ἐξαιφνης ou l’« instant critique » dans le <i>Théétète</i> et le <i>Cratyle</i>	256
2.8.6 Luc Brisson : le <i>Parménide</i> , le <i>Sophiste</i> et le <i>Timée</i>	260
2.8.6.1 « Τὸ ἐξαιφνης » est un « μεταξύ » : le point de départ absolu	264
2.8.6.2 « Τὸ ἐξαιφνης » comme condition préalable à l’existence du temps	268
2.8.7 Margherita Isnardi Parente : la <i>Lettre VII</i> et l’importance de l’ <i>excursus</i> philosophique dans l’interprétation de la philosophie platonicienne	271
2.8.7.1 L’ <i>excursus</i> : une nouvelle perspective	275
2.8.8 G.E.R. Lloyd: « τὸ ἐξαιφνης » chez Platon, la première formulation claire de l’idée d’instant dans la pensée grecque	277
2.8.9 Hans-Georg Gadamer : τὸ ἐξαιφνης ne saisit pas l’être, il n’est pas l’« Übergang » qui est dans le temps	280

2.8.10 Monique Dixsaut : ἔξαιφνης, une « rupture » du temps et de la « narration »	283
--	-----

CHAPITRE 3 : Construction d'un paradigme interprétatif : *Gorgias Banquet, République, Parménide, Septième lettre*

3.1 Contexte épistémologique	289
3.2 Construction du paradigme : la dynamique et la nature l'« apex du médian »	293
3.2.1 Le chemin du processus d'ἔξαιφνης	296
3.2.2 La nature de l'apex	311
3.2.3 Conclusion : « l'apex du médian »	324

CHAPITRE 4 : Ἐξαιφνης : analyse contextuelle et conceptuelle

4.1 Le <i>Gorgias</i> et la métaphore du « tonneau sans fond »	328
4.1.1 « Ἐξαιφνης ἀποθανόντος » : le passage au « juste jugement »	336
4.2 Les mystères de Ἔρωσ	340
4.2.1 Ἐξαιφνης : un milieu entre science et ignorance	351
4.3 Les <i>Lois</i> : Clinias et l'incompréhensible rapport « troisième chœur — vieillards — Dionysos » en tant que médiation entre l'autorité et les citoyens	356
4.3.1 L'ἔξαιφνης comme conclusion inconcevable qui annonce le « προίμια νόμων »	370
4.4 L'âge d'or et le temps historique	375
4.4.1. L'innocence naturelle est « sans mérite » donc « Οὐκ ἔξαιφνης γε »	383
4.5 Le temps de Zeus et le temps de Kronos	386
4.5.1 Interprétation du contexte	408
4.5.2 L'ironie platonicienne : νῦν / ἔξαιφνης, le tragique et le comique	416

Conclusions

- Étymologie : l' ἔξαιφνης en tant que « renversement »	427
- L'histoire de la critique	431
- Le paradigme et les occurrences	437

Bibliographie	443
---------------	-----

Introduction

Multiplés sont les raisons qui ont motivé la volonté de consacrer notre étude au concept d'ἐξαιφνης tel qu'il apparaît dans la philosophie platonicienne. L'une d'entre elles est sans conteste le fait que, à première vue, le concept d'ἐξαιφνης nous apparaissait avoir été largement négligé par la critique. En effet, il appert qu'aucun ouvrage ne s'est consacré à s'enquérir de son sens ni à produire quelque théorie articulée sur lui. En outre, n'est couramment disponible sur ce sujet qu'un ensemble d'articles — bien souvent courts — qui abordent invariablement cet enjeu à partir des mêmes dialogues platoniciens que sont le *Parménide*, le *Banquet* et, plus rarement, la *République*.

Or, sur cet aspect en particulier, et dans notre tentative de reconstruire l'histoire de la critique de ce concept, il est à noter que nous avons été surpris de constater que nombreux sont pourtant les philosophes et érudits qui ont interrogé la signification de ce terme au sein de la philosophie platonicienne.

La raison pour laquelle nous avons pu initialement considérer que peu de chercheurs s'étaient intéressés à cet enjeu est une question à laquelle nous avons cherché à répondre par le moyen de la reconstruction — même très partielle — de l'histoire de la critique de ce terme. Toutefois, à ceci près que, désormais, le problème n'était plus celui de s'enquérir d'informations afin de tenter d'élaborer une bibliographie sur la question mais de saisir le pourquoi de l'absence de débat portant sur ce concept ainsi que de considérations qui soient relayées, discutées et pondérées par la communauté scientifique.

À cet égard, une première remarque évidente est que de nombreux philosophes se sont certes attardés sur ce concept, mais toujours — sauf exceptions notables — en tant que promoteurs d'une interprétation qui soit libre et souvent dépourvue de mémoire historique. *A fortiori*, l'interprétation obvie de ce terme se fonde presque toujours sur son occurrence dans le *Parménide* et, plus rarement, sur celle du *Banquet* ou de la *République*. En effet, sauf rares exceptions, son analyse conceptuelle est circonscrite à certains textes platoniciens pour ne prendre en compte aucune autre interprétation possible de ce mot. De sorte que, *a priori*, une reconstitution de la critique de ce terme était communément considérée comme

inoportune et cela a constitué, selon nous, une première grande limite à la compréhension de cet adverbe. Car ceci a participé à ce que ne soit portée à cet adverbe qu'une attention marginale. Ce faisant, nous avons dû rechercher toute contribution exploitable et pertinente au sein de réflexions secondaires et souvent en des notes de bas de page ; tout se passant comme si l'ἑξάφωνος était certes un sujet à aborder mais ne méritant pas en tant que tel un paragraphe entier.

Nombreuses et variées sont les raisons qui ont conduit à cette situation ; en outre, elles doivent être recherchées en plusieurs domaines. Du point de vue historiographique et herméneutique, le problème majeur — ou du reste, le plus évident — semble avoir été la difficulté propre à la détermination du statut du dialogue du *Parménide* : sa datation, son authenticité, la difficulté du thème traité ainsi que l'intention qui est celle de Platon lorsqu'il écrit ce dialogue. Par ailleurs, notons que ces difficultés persistent à ce jour.

Ainsi, au XIX^e siècle, s'enracine l'idée telle que le *Parménide* est un dialogue dont rien ne se peut tirer de substantiel à propos des concepts de la philosophie platonicienne qui y sont recourus. Cette conception procède de raisons différentes : soit que le *Parménide* est conçu comme étant une « parodie sophistique », soit qu'il le soit comme étant une démonstration de « γυμνασία » logique et un « jeu obstiné », soit en tant que « critique intégrale du monisme éléatique » ou bien comme « une création provisoire ». Quoiqu'il en soit, le résultat est le même : l'on considère que ne se trouve pas exprimée en ce dialogue la substance de la philosophie platonicienne.

Par conséquent, il semble probable que les concepts qui apparaissent dans le *Parménide*, à l'instar du concept d'ἑξάφωνος, entrent dans le cadre de cette « γυμνασία ». Pour ce, cela a vraisemblablement induit le problème précédemment évoqué : à savoir que ce concept a essentiellement été étudié de façon marginale durant une longue période et uniquement au travers de l'analyse de trois dialogues. Et ce, ainsi que nous le savons, lors même que les occurrences de ce concept sont au nombre de trente-six et se distribuent entre

huit dialogues et une lettre¹. Ainsi, il est apparu indispensable de tenter de construire une histoire de la critique de cet adjectif avec l'intention d'établir un environnement commun en lequel discuter afin d'atténuer la fragmentation des diverses interventions.

L'étude de la critique et l'analyse des textes platoniciens élargie à d'autres occurrences, telles que celles présentes dans les *Lois*, le *Gorgias*, le *Théétète* et le *Cratyle*, a permis d'identifier certains aspects de ce phénomène qui n'ont jamais été observés ni même envisagés jusqu'à présent. Ce faisant, nous avons tenté de produire un paradigme interprétatif — qui demeure certes, partiel et incomplet — qui a pour seul but de faire émerger des « régularités » ou bien des « anomalies » au sein de l'emploi de ce mot. Et ce, en prenant comme modèle la définition que Platon a supposément fournie lui-même de l'ἐξαίφνης dans la *Lettre VII*. En outre, dans la phrase qui exprime la notion d'ἐξαίφνης, le concept se trouve mis en relation avec les termes de ἐξαφθὲν et φῶς :

Il n'y a pas moyen, en effet, de les mettre en formule, comme on le fait pour les autres sciences, mais c'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes, quand on a vécu avec eux que la vérité jaillit soudain dans l'âme, comme la lumière jaillit de l'étincelle, et ensuite croît d'elle-même.²

Or, faire émerger des régularités ou des « particularités » au sein de l'utilisation d'un terme en relation à son contexte ne donne pas la certitude de déceler sa charge culturelle ni l'usage qu'en fait Platon. En outre, il ne s'agit pas de tenter de répondre à la question de Pasquali — *i. e.* la question de savoir si ce mode de connaissance que thématise

¹ Il est à observer que, dans l'œuvre intégrale de Platon, le mot « *exaiphnès* » est employé trente-six fois : la première occurrence figure dans le *Gorgias* en 523e4 ; il apparaît à quatre reprises dans le *Banquet* en 210e4, 212c6, 213c1, 223b2 ; neuf fois dans la *République* : au Livre V en 453c7, 472a1, au Livre VII en 515c7, 516a4, 516e5, au Livre VIII en 553a10, au Livre IX en 584b7, au Livre X en 615d6, 621b6 ; ensuite, il apparaît quatre fois dans le *Cratyle* en 391a1, 396b4, 396c7, 396d3 ; deux fois dans le *Théétète* en 162c3, 203e1 ; cinq fois dans le *Parménide* en 156d3, 156d3, 156d6, 156e5, 164d3 ; une fois dans le *Politique* en 291b7 ; enfin, une occurrence se trouve dans la *Lettre VII* en 341c7. Au sein de la dernière période qui va de 353 à la mort de Platon, le mot « *exaiphnès* » est utilisé huit fois en divers livres des *Lois* : livre II en 665b4, livre III en 678b9, livre IV en 712e4, livre VI en 758d4, livre IX en 866d7, 867a3, 867b6, livre XII en 944b2. Parmi les dialogues considérés comme étant apocryphes, le concept se rencontre une fois seulement : il s'agit du *Théagès*, en 130c7.

² Platon, *Lettre VII*, 341 c-d : « ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς [d] πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἦδη τρέφει. καίτοι τοσόνδε γε οἶδα, ὅτι γραφέντα ἢ λεχθέντα ὑπ' ἐμοῦ βέλτιστ' ἂν λεχθείη ».

Platon « est extatique en son cœur [...] ou bien au contraire dianoétique, rationnel »³ — ni de tenter de déterminer si Platon donne de tels exemples dans un but pédagogique ou bien parce qu'il a aperçu une limitation du *logos*, ni même de déterminer si la théorie platonicienne peut se comprendre comme une union de « deux voies » en un *processus* qui les comprenne.

Enfin, fournissant un catalogue des occurrences du concept de l'ἐξαιφνης, joint à la tentative d'identifier et analyser d'éventuelles « régularités » ou « anomalies » décelables en son usage, nous tentons de produire une première vision d'ensemble de ce concept qui puisse permettre avant tout d'établir s'il y a peut-être effectivement un enjeu qui reste à approfondir à son propos.

³ G. Pasquali, *Lettere di Platone*, p. 75.

CHAPITRE 1

Étymologie d'ἐξαίφνης : αἶψα et φῶς

Si nous examinons l'étymologie de l'adverbe ἐξαίφνης, nous parvenons à dégager deux hypothèses susceptibles de l'expliquer. La première hypothèse autorise à penser que le terme ἐξαίφνης est issu par dérivation de αἰπύς, hypothèse que nous analyserons à travers l'étude menée par Chantraine ; cependant que la deuxième hypothèse admet une dérivation d'ἐξαίφνης à partir de φαίνω⁴, ce que nous exposerons en tenant compte de ce qu'affirme Kittel⁵ à ce propos.

Concernant la première hypothèse, il convient de remarquer que Chantraine⁶ relie directement le mot ἐξαίφνης à l'adverbe αἶψα⁷ et ce, sans aucune explication. Il avance d'une part que αἶψα a la même signification que ἐξαίφνης, qui se traduit en français par « vite, soudain » mais, d'autre part, que les deux adverbes se différencient manifestement car αἶψα est dérivé de l'adjectif αἰψηρός tandis que ἐξαίφνης dériverait de l'adjectif ἐξαίφνιδιος. Ἐξαίφνης et ἐξαίφνιδιος seraient donc mis en relation avec αἶφνης et αἰφνίδιος : « il est naturel de rattacher à αἶψα un autre adverbe de sens identique αἶφνης [...] habituellement et plus anciennement ἐξαίφνης [...] l'antériorité probable d'ἐξαίφνης donne

⁴ É. Bosiacq : « L'épenthèse supposée par Osthoff [...], ἐξ-αἰφνιῶς : ἄφνω αἰφνίδιος n'est pas prouvée. », Émile Bosiacq, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, Paris, Libraire Klincksieck, 1916, p. 261.

⁵ G. Kittel et G. Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament* ; trad. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia, Paidea, 1965-1992.

⁶ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Éditions Klincksieck, 1968, p. 353; cf. É. Bosiacq, *op. cit.*, au mot « ἐξαίφνης » « tout à coup ». « Voir αἶψα », p. 261.

⁷ P. Chantraine, *op. cit.*, p. 41 ; cf. É. Bosiacq, *op. cit.*, au mot « αἶψα, promptement, aussitôt » ; « αἰψηρός, prompt, rapide ». Cf. « αἶφνης, ἐξαίφνης, αἰφνίδιος », sanskrit « prá yaksati, se hâter », « yahuáh, pressé » [...] -αἶψα : αἶπος », p. 31.

à croire que cet adverbe est issu d'une forme de génitif. ». En outre, il cite Homère⁸ afin d'attester l'antériorité d'ἐξαίφνης, par rapport même à αἴφνης⁹.

Or si nous recherchons l'étymologie de l'adverbe αἴφνης¹⁰, aussi bien Chantraine que Frisk renvoient également à l'étymologie de αἶψα¹¹. Par conséquent, αἶψα, αἴφνης et ἐξαίφνης partagent une origine commune en αἰπύς selon Chantraine et Frisk : « Pour rapprocher αἶψα et αἴφνης on pose d'une part αἰπ-σ-ᾶ, de l'autre αἰπ-σ-νη (ou -να). L'origine de la sifflante reste obscure. Plus loin on cherche un rapprochement avec αἰπύς, etc. »¹². Il semblerait donc que ἐξαίφνης et αἴφνης soient étroitement liés ou, mieux, que αἴφνης soit une manière moins « archaïque » de dire ἐξαίφνης et, ce faisant, que αἶψα, αἴφνης et ἐξαίφνης soient trois adverbes dont l'origine commune se trouverait être αἰπύς.

Ainsi, et suivant les affirmations de Chantraine, nous vérifions cette première relation et trouvons que αἰπύς¹³ « αἰπύς εἶα, ύ » signifie : « haut et escarpé, [...] pas d'étymologie établie. Le rapprochement souvent indiqué avec αἶψα n'est pas absurde mais reste indémontrable ». De telle sorte que nous constatons que « notre relation » n'est pour Chantraine « pas absurde » et, bien que l'étymologie en soit incertaine, nous pouvons observer que les significations de αἰπύς ont conservé quelque chose de nos trois adverbes. Rocci¹⁴ ajoute, au sein des acceptions secondaires de αἰπύς, celles de « tout de suite »

⁸ « τὸ δὲ φλέγει ἀκάματον πῦρ ὄρμενον ἐξαίφνης, ταὶ δὲ πτώσσουσι καθ' ὕδωρ », « On dirait des sauterelles que la poussée de l'incendie a toutes soulevées pour fuir vers un fleuve : *une flamme vivace a brusquement jailli* ; elle est là, qui les brûle ; toutes cherchent un abri dans l'eau. », Homère, *Illiade*, XXI 14, trad. fr, P. Mazon, Paris, Gallimard, 1975.

⁹ *Thesaurus Linguae Graecae*, sa première utilisation remonte au cinquième siècle chez Euripide, *Iphigenia Aulidensis*, 1581.

¹⁰ H. Frisk au mot « αἴφνης » écrit : « plötzlich [...] plus anciennement ἐξαίφνης (Homère, Pindare) ; Adjectif, Αἰφνίδιος, ἐξαίφνιδιος (Platon, Galien) ». Finalement, il énonce que αἴφνης est en relation avec αἶψα et ne croit pas qu'il soit à mettre en relation directe avec ἄφαρ et ἄφνω, « Wahrscheinlich mit αἶψα verwandt, s.d. Direkter Zusammenhang mit ἄφαρ, ἄφνω ist nicht glaubhaft », H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1960, p. 47 ; cf. É. Bosiacq, *op. cit.*, « αἴφνης » – « ἐξαίφνης » « subitement » ; « αἰφνίδιος » « soudain, subit », « voir αἶψα. », p. 31.

¹¹ Cf. M. A. Bailly : Étymologie « αἶψα », M. A. Bailly *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, édition Hachette, 1963, p. 53 ; cf. L. Rocci : Étymologie « ἄφνω », L. Rocci, *Vocabolario Greco-Italiano*, Milano Roma Napoli, Società ed. Dante Alighieri, 1973, p. 322.

¹² P. Chantraine, *op. cit.*, p. 41.

¹³ P. Chantraine, *op. cit.*, p. 38 ; cf. également H. Frisk, *op. cit.*, voir « αἶψα », il écrit : « adverbe schnell, plötzlich (Homère) [...] adjectif αἰψηρός, schnell, rusch (Homère, Pindare) [...] αἶπος, αἰπύς, [...] αἰπῶ [...] αἴφνης, αἰπ-σ-νᾶ-ς. », p. 48.

¹⁴ L. Rocci, « subito e repentino », *op. cit.*, p. 42.

et « soudain ». Et, de la même façon, Bailly¹⁵, à l'entrée αἰπύς, nous informe qu'est également à prendre en compte, en tant que signifié secondaire, celui de : « où l'on se précipite, où l'on est précipité » et, afin d'en cerner mieux encore le sens, il conseille de le rapprocher du terme latin « præceps cipitis »¹⁶ qui, parmi ses différentes significations, comporte aussi celle de « rapide et soudain ».

Schématisons :

αἰπύς →	αἰπ-σ-ᾱ̃	αιπ-σ-νη (ου -να)	
	↓	↓	→
	αἰψηρός αἶψα	αἰφνίδιος αἶφνης	ἑξαίφνιδιος ἑξαίφνης

Et Chantraine d'expliquer que : « Il n'y a pas moyen, encore que le sens y invite, de rapprocher ἄφαρ, ἄφνω, ἑξαπίνης¹⁷ mais les deux groupes ont pu agir l'un sur l'autre »¹⁸. Chantraine, tout comme Frisk, admettant l'incertitude de cette hypothèse étymologique, considère comme étant plus plausible une origine de αἶψα, αἶφνης et ἑξαίφνης qui soit en αἰπύς, plutôt qu'une dérivation de ces adverbes à partir des groupes de mots en ἄφαρ et ἄφνω qui serait plus hasardeuse.

En l'occurrence, nous remarquons, à propos de ἄφαρ et ἄφνω, que ἄφνω¹⁹ est un adverbe qui signifie « soudain ». Mais l'étymologie est proposée de manière incertaine, en

¹⁵ M. A. Bailly, *op. cit.*, p. 47.

¹⁶ F. Calonghi, « Rapido e veloce », *Dizionario della lingua Latina*, Torino, Rosembreg & Sellier, 1995, p. 2087.

¹⁷ P. Chantraine, *op. cit.*, ἑξαπίνης : dorien et éolien en ᾱ̃ς, adverbe qui signifie « soudainement, (Homère, Pindare, Hérodote) parfois en attique (mais jamais chez les tragiques.) ; Grec hellénistique et tardif aussi ἑξαπίνᾱ (d'après les adverbes en -α). Adjectif dérivé ἑξαπίναιος, avec l'adverbe αἰως. Il fait penser à ἑξαίφνης mais reste obscur. On a évoqué ἄφνω et ἄφαρ (Strömberg, Prefix studies 56) », p. 367 ; cf. aussi É. Bosiacq, *op. cit.*, au mot ἑξαπίνης, dor. ᾱ̃ς, ion. ἑξαπίνον, hellénist. Ἑξαπίνᾱ « subitement » ; ἑξαπίναιος « subit ». Étymologie obscure ; latin « opinor, penser-in, nec-opinus, inattendu », p. 261.

¹⁸ P. Chantraine, *op. cit.*, p. 41.

¹⁹ L. Rocci, *op. cit.*, p. 322.

quelque sorte affine et connectée à ἄφαρ²⁰ qui est aussi un adverbe ayant le même sens que ἄφνω. Selon Chantraine, ἄφνω est un adverbe qui signifie « vite, soudain, tout à coup » et, dans la partie consacrée à son étymologie, il affirme que : « ἄφνω est issu d'une forme casuelle (instrumentale) d'un thème en r/n attesté d'autre part dans ἄφαρ [...] ; qui risque une étymologie par ἄπτω²¹ etc. »²². Très vraisemblablement, s'agissant de l'étymologie de ἄφαρ, le même Chantraine²³ soutient que c'est un adverbe qui signifie « tout d'un coup, aussitôt, etc. » et, s'agissant de son étymologie, que c'est un « Vieux substantif en neutres r/n que l'on met en rapport avec ἄφνω ». Et il conclut en nous renvoyant, aux fins d'approfondir le sujet, à ἄφνω : « Voir ἄφνω ». ²⁴

S'agissant de la seconde hypothèse, ses indications sont très différentes de celles que nous venons d'exposer sur l'étymologie d'ἐξαίφνης, indications provenant du *Theological Dictionary of the New Testament*. En effet, si nous nous reportons à l'entrée ἐξαίφνης²⁵, nous trouvons l'explication selon laquelle il s'agit d'un mot composé par ἐκ-²⁶ additionné à la racine de αἰφνίδιος²⁷. En outre, l'adjectif αἰφνίδιος²⁸ est composé de l'ἄλφα, comme particule privative, et du verbe φαίνω. Notons par ailleurs que Chantraine nous

²⁰ É. Bosiacq, *op. cit.*, au mot « ἄφνω, ἄφνωσ, soudain ». « Étymologie incertaine, il a été associé à ἄφαρ », p. 106 ; cf. aussi L. Rocci, *op. cit.*, p. 316.

²¹ P. Chantraine, *op. cit.*, ἄπτω : « joindre, attacher [...] toucher, se mettre à [...] s'emploie aussi à l'actif dans le sens d'allumer, enflammer, [...] au moyen-passif, être allumé, s'enflammer », p. 99 ; cf. aussi M. A. Bailly, *op. cit.*, Platon l'utilise, par exemple, dans le sens de « parvenir à la vérité », Platon, *Phédon*. 65b, [...] toucher au but, atteindre le but, saisir par le sens ou par l'esprit [...] percevoir, Platon *Phédon*. 99e », p. 255.

²² P. Chantraine, *op. cit.*, p. 147 ; Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, 15, Paris 1938, II édition 1948 ; E. Schwyzer, *Griechische Grammatik I-II*, 1,519-520, Munich 1939, 1950.

²³ Cf. Benveniste, *op. cit.*, 15 ; E. Schwyzer, *Griechische Grammatik* 1,519 et 624, n. 5.

²⁴ P. Chantraine, *op. cit.*, p. 146 ; cf. aussi H. Frisk, *op. cit.*, il met en relation ἄφαρ et ἄφνω et ajoute : « ἄφνός, ἐξαίφνης, αἰφνίδια, αἰφνίδαν, ἄφνω ; [...] αἰφνίδιος, Αἴφνης », p. 196.

²⁵ G. Kittel et G. Friedrich, *op. cit.*, p. 621.

²⁶ Il peut s'agir d'une préposition primaire qui dénote une origine, *i. e.* le point à partir duquel un mouvement commence, mais il peut tout aussi bien exprimer : « dehors de, de lieu, de temps et de cause » et, devant la voyelle, il devient habituellement « ἐξ » comme dans le cas de « αἰφνίδιος ».

²⁷ La même chose est dite à propos du mot ἐξαπίνῃ qui serait composé par ἐκ- et la racine de αἰφνίδιος, c'est-à-dire ἐκ + φαίνω.

²⁸ G. Kittel et G. Friedrich, *op. cit.*, p. 53.

renvoie au cas de l'adverbe ἐξαίφνης qui serait précisément dérivé de ἐκ-φαίνω²⁹. Et, s'agissant du verbe φαίνω³⁰, il indique qu'il est le prolongement de la racine du substantif neutre φῶς³¹ et que, parmi ses nombreux sens, il a celui de : « faire voir ou apparaître, manifester, montrer, porter à la lumière, rendre connu, présenter, manifester, faire lumière, resplendir, venir, arriver » etc.

φῶς

φαίνω - ἐκ+φαίνω

ἄλφα+φαίνω αἰφνίδιος αἴφνης

ἐκ+φαίνω ἐξ+αίφνιδιος ἐξ+αίφνης

ἐκ+φαίνω ἐξ+απίναιος ἐξ+απίνης → ἐξ+απίνᾱ.

Toutefois, cette explication se fonde sur le groupe de mots — ἄφαρ et ἄφνω — que Chantraine et Frisk ont supposé ne pas pouvoir être à l'origine de αἴψα et, par conséquent, de αἴφνης. En revanche, Kittel ne parle jamais de αἴψα et l'adverbe ἄφνω n'a pour lui pas d'origine incertaine : il s'agit de la contraction de l'adjectif ἀφανής, composée de l'ἄλφα comme particule privative et du verbe φαίνω³².

Par ailleurs, ἄφνω, aussi bien qu'ἐξαίφνης, ne sont pas autre chose que des adverbes dérivés à partir des verbes φαίνω ou ἐκ+φαίνω, ainsi que déjà observé :

²⁹ P. Chantraine, « ἐκ-φαίνω (φανῶ, aoriste ἐξέφηναι ; passif aoriste ἐξεφάνην) I faire briller, [...] briller [...] ; II produire à la lumière du jour, [...] mettre au monde, produire [...] montrer au grand jour, [...] se montrer, [...] révéler la vérité », *op. cit.*, p. 635.

³⁰ G. Kittel et G. Friedrich, *op. cit.*, p. 1771 ; cf. aussi P. Chantraine, *op. cit.*, sens des formes transitives, « montrer, mettre en lumière, faire connaître » ; sens des formes intransitives « devenir visible, venir à lumière, se montrer, apparaître » p. 1170.

³¹ G. Kittel et G. Friedrich, « Du mot obsolète fao » (splendere o rendere manifesto, specialmente con raggi di luce voir φαίνω φημί), *op. cit.*, p. 1817.

³² G. Kittel et G. Friedrich, « adverbe ἄφνω improvvisamente, adjectif ἀφανής (contraction) », *op. cit.*, p. 289 ; et ἀφανής est dérivé de ἄλφα négatif et du verbe φαίνω, p. 283.

ἄλφα+φαίνω → ἀφανής → ἄφνω

ἐκ+φαίνω (αἴφνιδιος) → ἐξ+αίφνης

En conclusion, l'étymologie de ἄφνω est, selon Chantraine, à mettre en relation avec ἄφαρ, même si elle reste incertaine. En outre, il signale également une étymologie en ἀπτω mais sans jamais évoquer sa possible origine en φαίνω. En revanche, Kittel considère en φῶς et φαίνω (ἐκ-φαίνω), l'origine de ces mots.

CHAPITRE 2

Brève histoire de la critique

Le siècle des Lumières

2.1 – Antonio Schinella : ἡ ἐξαιρέσις « rationnel » et la correspondance de la pensée avec la « réalité »

En 1743, Antonio Schinella³³, dit l'abbé Antonio Conti, écrit et publie une étude sur le *Parménide* de Platon : *Illustrazione del Parmenide di Platone con una Dissertazione preliminare*³⁴. Personnalité remarquable de la culture de son époque, le deuxième volume de son ouvrage³⁵, publié à titre posthume en 1756, contient des considérations biographiques qui montrent à quel point l'abbé Antonio Conti, outre la physique et les mathématiques, s'intéresse de près à Platon et sa philosophie. De plus, nous savons qu'il a longtemps vécu en France, où il traduit le *Timée* en français et rédige un traité sur la beauté.

Selon la tradition, Schinella désigne le *Parménide* comme étant le plus obscur des dialogues platoniciens. En même temps, il le considère être le plus profond et nécessaire à la compréhension du *Timée* et de la pensée platonicienne :

Monsieur Abate Conti, tout en travaillant sur son Traité sur les idées, a décidé d'expliquer également le *Parménide*. Celui qui lit cet ouvrage prend conscience de la patience et de l'intelligence qu'il a fallu pour faire ces abstractions profondes, où Platon résume ses idées progressivement, jusqu'au plus haut niveau [...]. Il découvre une nouvelle façon d'expliquer Platon et tire des conclusions novatrices par rapport à ses contemporains. Mais il faut beaucoup d'application pour comprendre son travail ; et à notre époque, les hommes sont peut-être trop attachés aux expériences et

³³ A. Schinella Conti, (Padova, 22 janvier 1677 - Padova, 6 avril 1749), célèbre pour avoir été l'arbitre, en 1715, de la controverse sur la revendication du calcul infinitésimal entre Newton et Leibniz.

³⁴ A. Schinella, *Illustrazione del Parmenide di Platone con una dissertazione preliminare*, presso Gian Battista Pasquali, in Venezia, MDCCXLIII.

³⁵ A. Schinella, *Tomo secondo, e postumo. Cui precedono le notizie spettanti alla sua vita, e suoi studj*. – In Venezia : presso Giambattista Pasquali, 1756.

beaucoup moins à la raison : ce travail laborieux n'a donc pas été considéré comme il le méritait. [...] La thèse préliminaire expose avec une grande critique et érudition le système physico-théologique des philosophes anciens, qui mélangeaient Dieu avec la matière, où l'on peut admirer en quelle profondeur la raison humaine tombe abandonnée à la révélation.³⁶

Aux paragraphes 38, 39 et 40 de son ouvrage, *Illustrazione del Parmenide di Platone con una Dissertazione preliminare*, l'abbé expose ses considérations portant sur le concept d'instant tel qu'il apparaît dans le *Parménide* de Platon.

L'Un éprouve plusieurs états par rapport au temps ; autrement dit, l'Un ne peut être et ne pas être en même temps puisque le changement s'opère dans le temps, et que la transition du mouvement à l'immobilité doit nécessairement se produire en une succession de « moments » différents. Or, Platon soutient qu'il y a quelque chose de soudain et de momentané qui se conçoit au moment du passage, et tel qu'il n'appartient pas au mouvement ni à l'immobilité et n'est en aucun temps :

Si l'un est, il prend plusieurs états selon la différence des temps [...]. Donc l'un ne peut pas dans le même temps, prendre et laisser l'essence. Il la prend donc, et la quitte à des moments différents. [...] Maintenant toutes ces choses, étant opposées entre elles, l'un ne peut les avoir en même temps, donc il les possède en des temps différents. Ce changement d'un état à l'autre se développe dans le temps ; mais Platon est convaincu que dans le passage du mouvement à l'immobilité, et de l'immobilité au mouvement, il

³⁶ « il sig. Abate Conti, mentre lavorava il suo Trattato dell'idee, si mise all'impresa d'illustrarlo. Chi legge quest'opera s'accorge della pazienza e dell'acume che vi volle in isvolgere quelle profonde astrazioni, dove Platone va astraendo l'idee per gradi fino all'ultimo o sia al massimo, ch'è l'astrazione dell'uno dall'ente. Egli si ha rintracciato una strada nuova per ispiegare questo filosofo, e vi dice cose né pur sospettate da' moderni che tanto vi studiarono. Ma vi vuol grande applicazione per seguirlo; e in questo tempo gli Uomini sono forse troppo attaccati all'esperienze trascurando la ragione : perciò questo faticoso lavoro non fu considerato come meritava. All'autore bastò aver l'approvazione del dottissimo Sig. Cardinal Querini a cui l'indirizzò, e di altri pochi amici d'Italia e di Francia. La dissertazione preliminare espone con gran critica ed erudizione il sistema Fisico-Teologico degli antichi Filosofi, che impastarono Dio della materia, dove è da ammirare in quali abissi cada la ragione umana abbandonata alla rivelazione. », A. Schinella, *op. cit.*, p. 75.

y a quelque chose de soudain, et de momentané, qui se conçoit à l'instant du passage, et il n'appartient ni au mouvement ni au repos [...].³⁷

Ce faisant, Schinella souligne que l'Un qui est en train de changer ne possède plus les attributs de l'être car : « l'un en passant du mouvement à l'immobilité se mute instantanément, et soudainement et, tandis qu'il se mute, il n'est en aucun temps ; [...] De même, quand il passe de l'Un à l'Autre [...] il n'est ni un, ni plusieurs, ni joint, ni disjoint [...] »³⁸. Et il complète l'analyse de ce passage du *Parménide* avec une annotation par laquelle, afin d'expliquer cette nature « médiane » à laquelle « n'appartiennent plus les attributs de l'être »³⁹, il formule une équation sur la base du traité des courbes et du calcul des fluxions de Newton (1642-1727).

Le moment instantané et momentané du passage d'un état à un autre peut être compris au travers des quantités algébriques positives et négatives. En effet, on ne passe pas de quantités algébriques positives à des quantités algébriques négatives sans passer par le zéro, qui n'est ni négatif ni positif, mais qui représente le « véritable symbole de la privation » :

ANNOT. De cette doctrine, bien que métaphoriquement exprimée par Platon, Aristote a appris à introduire la privation entre les principes des générations, [...] Quand une chose a perdu toutes les dispositions ou déterminations qui la caractérisaient, elle cesse d'être cette chose, c'est-à-dire qu'elle reste privée de tout ce qui la constituait, et distinguait des autres

³⁷ « Se l'uno è, egli prende diversi stati secondo la differenza dei tempi [...] dunque l'uno non può nel tempo stesso, e prender e lasciar l'essenza. Dunque la prende, e la lascia in diversi tempi. [...] quallora movendosi si ferma, e quallora fermandosi si move. Or tutte queste cose, essendo tra loro contrarie, l'uno non può averle nel tempo stesso, dunque l'ha in tempi diversi. [...] Questo cangiamento d'uno stato all'altro si fa in tempo ; ma considera Platone, che nel passaggio dal moto alla quiete, e dalla quiete al moto, v'è un non so che d'improvviso, e di momentaneo, che si concepisce nell'istante del passaggio, e non più appartiene al moto, che alla quiete ; non al moto, perché la cosa si concepirebbe ancora in riposo ; non al riposo, perché la cosa si concepisce ancora in moto. Conclude dunque Platone, che questa natura improvvisa è quasi sconvenevole tra il moto, e la quiete ; che ella non è in verun tempo, e a questa da questa passando si muta nello stato ciò che si move, e nel moto ciò che si riposa », A. Schinella, *op. cit.*, p. 103.

³⁸ « Nel passar l'uno dal moto alla quiete si muta momentaneamente, e all'improvviso, o mutandosi egli non è in alcun tempo; dunque non sta né si move. Così quando passa dall'essere alla rovina, o dal non essere al farsi, non è, né si fa, né si distrugge. Parimente quando passa dall'uno in molti, e da molti in uno, non è, né uno, né molti, né si congiunge, né si scongiunge, e passando dal simile al dissimile, od al contrario, non è, né assimigliato, né dissimigliato, e passando dal piccolo al grande, ed all'eguale non cresce, né decresce, né si pareggia », A. Schinella, *ibid.*, p. 103.

³⁹ A. Schinella, *op. cit.*, p. 104.

choses, mais dans l'acte même, dans lequel elle cesse d'être ce qu'elle était, elle commence à être ce qu'elle n'était pas ou passe de la privation au contraire ; Platon appelle cet état *intermédiaire* entre forme et non-forme d'une nature admirable et momentanée, et il est certain qu'en fixant les degrés de notre connaissance, il nous montre ceux de la nature, qui n'avance jamais par sauts⁴⁰, [...] Cela est évident dans les quantités algébriques positives et négatives, dans lesquelles on ne passe pas de l'une à l'autre sans passer par le zéro, qui n'est ni négatif, ni positif, et qui est le véritable symbole de la privation. Dans la géométrie, le point mathématique équivaut à zéro, qui est le principe négatif de l'extension, et à partir duquel on commence la mesure, comme l'unité est le principe positif [...]. Le point est commun à la ligne, qui cesse par exemple d'être à gauche, et commence à être à la droite, ou qui se termine par être en haut, et commence à être en bas ; ainsi il n'est ni droit, ni gauche, ni haut, ni bas. Toutes ces expressions sont utiles, et bien que nous les représentions comme des espèces étrangères, comme le néant, ou l'impossible, elles sont très utiles à supporter notre raisonnement.⁴¹

Schinella, considerato come un grande esperto della fisica newtoniana, s'è interessato al concetto di ἐξαιφνης platonico poiché il y voit l'anticipazione d'una questione à

⁴⁰ Est introdotta qui l'idea che si tratta di un continuo e non di un discreto.

⁴¹ « ANNOT. Da questa dottrina sebbene metaforicamente da Platone espressa, imparò Aristotele ad introdurre tra i principi delle generazioni, la privazione, [...] Quando una cosa ha perdute tutte le disposizioni o determinazioni, che la rendevano tale, ella cessa d'esser la tal cosa, cioè resta priva di tutto ciò che la costituiva, e distingueva dall'altre cose, ma nell'atto stesso, in cui cessa d'essere quel che era, comincia ad essere ciò che non era, o passa dalla privazione alla forma contraria; questo stato di mezzo che è tra la forma, e la non forma, Platone chiama natura mirabile, e momentanea, ed è certo, che nel fissar i gradi della nostra cognizione ci mostra quelli della natura, che non opera mai per salti. [...] Ciò si rende sensibile nelle quantità algebriche positive, e negative, nelle quali non si passa dall'une all'altre senza passar per il zero, che non è né negativo, né positivo, ed è il vero simbolo della privazione. Nella geometria il punto matematico equivale al zero, che è il principio negativo dell'estensione, e dal quale si comincia la misura, come l'unità è il principio positivo, per cui si comincia la stessa misura. Il punto è comune alla linea, che cessa per esempio di essere alla sinistra, e comincia ad essere alla destra, o che termina d'esser in alto, e comincia ad esser a basso; così egli non è destro, né sinistro, né alto, né basso. Tutte queste sono espressioni utilissime, e sebbene noi ce le rappresentiamo per specie aliene, come il niente, o l'impossibile, tuttavia molto servono a reggere i nostri ragionamenti. », A. Schinella, *op. cit.*, p. 104 ; Toujours dans cette page, l'auteur donne un exemple de la façon dont il compte utiliser ce principe : « Sieno nel presente momento le fluenti quantità y , x ; nel momento seguente diverranno secondo l'espressione Newtoniana $y+oy$, ed $x+ox$, ove oy , od ox esprimono i momenti delle velocità. Sostituire queste espressioni in un'equazione proposta, per esempio in quella della parabola $yy=ax$, questa si cangerà nell'equazione : $yy+2oyy+ooyy=oax+oax$ (o cancellando gli eguali) $2oyy+ooyy=oax$, e cancellando il comune o $2 yy+oyy= ax$. Sin che la quantità espressa però resta finita, non può mai determinarsi la ragione delle quantità che fluivano, ma nella supposizione ch'ella si annulli, come nel caso dell'ultima o della prima velocità delle grandezze, ove o s'egualia a zero, si ha $2yy=ax$, e ponendo l'equazione in analogia $2y.a::x.y$, ragione determinata, con cui le qualità cominciano, o terminano di fluire. Il Newtono spiega più a lungo queste cose nel suo trattato delle Curve, e lo spiega non meno con molta chiarezza il Ditton nell'insituazione delle flussioni; basta a me d'averlo qui accennato, per mostrare che agli antichi non mancavano quell'idea, che i moderni hanno poi sviluppato caratterizzandole con tanta utilità delle scienze, e delle bell'arti », A. Schinella, *op. cit.*, p. 104.

laquelle, à la lumière des nouvelles connaissances acquises, on peut désormais essayer de donner une réponse plus précise : « Les anciens ne manquaient pas de cette idée, que les modernes développèrent ensuite [...] »⁴². Son but, à une époque où « les hommes sont peut-être trop attachés aux expériences » est d'illustrer les similitudes entre le concept d'ἐξάφνης et la théorie newtonienne⁴³ de la dynamique⁴⁴ observée dans le passage d'un état de la matière à un autre. *A fortiori*, l'abbé utilise les outils et la « méthodologie de la science » caractéristiques de son époque, époque où l'on comprend qu'il faut dépouiller les phénomènes de la nature et dont le projet de « mathématiser la nature », à travers l'élimination des qualités secondaires, joint à la conception newtonienne de l'espace et du temps absolus et relatifs, donne à penser à l'abbé qu'il est face à une science physique capable de décrire et de prévoir les phénomènes.

Ainsi donc, si l'on lui transpose cette hypothèse : l'ἐξάφνης platonicien serait cet état intermédiaire qui est « entre la forme et la non forme » et serait comparable au zéro (ou au point géométrique commun à toute la ligne), passage obligé entre ce qui est positif et ce qui est négatif. Et cette dynamique que Platon décrit à travers le langage pourrait également être décrite mathématiquement et géométriquement grâce à la nouvelle physique newtonienne.

Il n'y a aucun doute concernant la critique de Schinella à l'égard d'un certain type de savoir « qui mêle Dieu avec la matière » et qui s'abandonne à la « révélation » en oubliant la raison. Par ailleurs, le succès de la théorie newtonienne l'a sans aucun doute

⁴² A. Schinella, *op. cit.*, p. 105.

⁴³ F. Enriques écrit dans ses notes critiques aux *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* que : dans un passage qui a été convenablement évalué (Cfr. B. Taylor, *Kinetik Theories of Gravitation*, Smithsonian Report, 1876) il apparaît que Newton se rendait compte de la difficulté de concevoir une action instantanée à travers le vide sans l'intermédiaire de quelque substance (hypothèse qu'il juge absurde dans la troisième lettre à Bentley) ; d'autre part, dans le « Scolio Generale » placé à la fin des *Principes* [...], on trouve également une allusion à la possibilité de déduire les forces gravitationnelles par la pression de l'éther, p. 206.

⁴⁴ « Dans ce calcul, nous ne cherchons pas, selon Newton, des quantités infiniment petites, qui ne peuvent jamais être déterminées, mais la raison des quantités naissantes ou évanescents, c'est-à-dire celles dont les fluxions, ou la vitesse à la naissance ou à la disparition, sont équivalentes à zéro, qui symbolise la fin du repos et le principe du mouvement ou la fin du mouvement et le principe du repos » ; « In questo calcolo non si cercano, secondo il Newtono, le quantità infinitamente piccole, che mai non possono determinarsi, ma la ragione delle quantità nascenti, od evanescenti, cioè di quelle, le cui flussioni, o velocità nel nascere, o nello svanire equivalgono al zero, il quale simboleggia il termine del riposo, e il principio del moto, o il termine del moto, ed il principio del riposo », A. Schinella, *op. cit.*, p. 104.

conduit, ainsi que beaucoup d'autres penseurs de son époque, à considérer que l'on pouvait légitimement établir une relation d'identité entre nos représentations et ce qui est « réel ».

Aux dix-septième et dix-huitième siècles donc, précédemment à l'œuvre de Schinella, et indépendamment de l'œuvre de Platon, de nombreux philosophes s'efforcent de répondre à cette question fondamentale.

Selon Descartes (1596-1650), qui doute de tout sauf de la réalité pensante du sujet, la vérité est indirectement garantie par l'existence de Dieu. Par conséquent, le concept cartésien de vérité suppose une correspondance entre la connaissance et le monde extérieur. De façon très similaire, Galileo Galilei (1564-1642) est convaincu que la mathématique, *i. e.* le langage de Dieu, a une valeur objective et correspond effectivement à la réalité sensible. Plus encore, notamment avec la doctrine de Christian Wolff (1679-1754), cette démarche trouve confirmation chez l'un des plus éminents philosophes de l'époque :

Pour Wolff et son école [...], la raison peut accomplir la tâche d'éclairage et de conduite de l'homme, mais seulement à condition de montrer constamment le fondement de ses opérations, [...] cette identification reposait sur l'hypothèse, caractéristique de la métaphysique rationaliste traditionnelle, de l'identité d'ordre logique et d'ordre réel, de sorte que le passage du premier au second était garanti par la *nécessité inconditionnelle* que l'ordre logique apportait en tant que réel.⁴⁵

En sorte qu'il a été admis que le domaine de la méthode mathématique s'étend jusqu'à la philosophie :

Avec la doctrine de Christian Wolff, il est vrai, il semble que la domination de la méthode mathématique s'étende aussi à la philosophie, et bien sûr l'éclectisme de l'époque s'appuie en réalité continuellement sur cette liaison, en l'exaltant comme la véritable et durable réconciliation entre métaphysique et l'investigation empirique. Bien que, comme on le sait, les intentions de Newton n'étaient pas d'accorder la métaphysique à l'enquête empirique [...].⁴⁶

⁴⁵ P. Chiodi, int. à, I. Kant, *Critica della ragion pura*, p. 9.

⁴⁶ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol.2, p. 436.

En revanche, les intentions de Newton sont celles de délimiter la métaphysique par rapport à l'enquête mathématique, de sorte que ces deux réalités ne s'opposent pas l'une à l'autre :

[...] le résultat obtenu est que cette réalité plus qu'empirique ne puisse désormais empêcher le cours de l'observation et de l'analyse scientifique des phénomènes.⁴⁷

⁴⁷ E. Cassirer, *op. cit.*, vol.2, p. 485.

2.2 – Kant : le dépassement de l'empirisme et du rationalisme

Il faudra attendre le scepticisme radical de David Hume (1711-1776) afin que soit complètement niée la possibilité de penser la « vérité » comme coïncidence de la connaissance et de la réalité sensible. Pour Hume, notre connaissance est une croyance injustifiable et ne peut aller au-delà des impressions qui figurent une limite infranchissable de la connaissance ; cela comprend même le principe de causalité, sur lequel toute science est fondée, en tant que Hume ne le conçoit pas comme un principe universel de la nature mais comme une simple habitude forgée et qui est celle de mettre en relation deux événements.

Après Hume, cette prétendue « identité » entre l'ordre logique et l'ordre réel qui, jusqu'en 1700, était généralement considérée comme acquise et soutenue par l'illuminisme rationaliste de Wolff et son école, sera définitivement remise en question par Kant (1724-1804) :

L'étude des concepts fondamentaux de l'intellect appartient aux tâches de cette discussion philosophique des XVII^e et XVIII^e siècles, à l'origine de la *Critique de la raison pure*. Déjà, Locke et Hume recherchent des « simple ideas », des concepts élémentaires ultimes qui, toutefois, en raison de leur position empirique, ne ramènent pas à l'intellect pur. Descartes et Leibniz sont en revanche convaincus que le système des concepts purs de l'intellect, les « *ideaë simplices* » (Descartes) ou « l'alphabet de la pensée humaine » (Leibniz) permet de connaître les choses en soi, et c'est dans cette conception que réside leur transcendance rationaliste. La découverte kantienne de ce conflit consiste en une position qui va au-delà de l'empirisme et du rationalisme.⁴⁸

Kant le définit lui-même avec analogie comme une « révolution copernicienne ». Et cette connexion trouve une explication dans la philosophie kantienne qui marque un nouveau départ. Certes, Kant ne résout pas ce problème, mais il a le mérite de le poser en des termes différents, et en adoptant une approche différente qui modifie le débat sur la

⁴⁸ O. Höffe, *Immanuel Kant*, Munchen, C. H. Beck, 1983 ; trad. it., S. Caboncini, *Immanuel Kant*, Bologna, Il Mulino, 1986, p. 72.

connaissance. Selon lui, en effet, la physique newtonienne a indubitablement montré qu'il n'était pas possible de donner lieu à une science fondée indépendamment de l'expérience : « La conscience que le savoir fondé exige en quelque sorte la confluence de raison et d'expérience, prend forme, dans les premiers écrits de Kant, [...] en une série de tentatives d'accord ou de compromis entre perspective wolffienne et perspective newtonienne »⁴⁹.

Sans doute Kant conçoit la nécessité d'établir une relation entre l'ordre logique et ce qui est réel mais sans pour autant soutenir que l'ordre logique soit aussi réel, ni qu'il y ait une relation d'identité entre ces deux ordres. Car, si tel était le cas, autrement dit, si l'ordre logique était réel, alors on exclurait *de facto* l'expérience de tout *processus* de construction de la connaissance, l'expérience qui est, précisément, l'élément fondamental de la physique newtonienne.

Par conséquent, ce que nous concevons comme étant un savoir fondé, exige la concordance, à un moment donné, de la raison et de l'expérience. Toutefois, cette relation ne peut pas être définie comme une relation d'identité car, comme le démontre Kant à travers les quatre antinomies de la raison : la raison a des limites. Comme on le sait, Kant ne surmonte cette opposition que dans la *Critique de la raison pure* où, à plusieurs reprises, il cite Platon bien qu'il n'évoque en aucun cas le concept d'ἐξαιφνης.

En effet, le propos de Kant se concentre sur la théorie des Idées et, plus précisément, dans le livre I du deuxième tome de la *Critique*, un chapitre est dédié à la « dialectique transcendantale » dans lequel se trouve un paragraphe entièrement consacré au concept d'Idée platonicienne :

Platon, comme on le sait, se sert du mot Idée pour signifier quelque chose qui non seulement n'est jamais pris du domaine des sens, mais qui s'élève bien au-dessus des concepts de l'entendement, dont Aristote s'est occupé, puisque rien ne trouve jamais dans l'expérience qui y corresponde. Les Idées sont pour Platon des archétypes ou originaux des choses en soi, et non simplement des clefs de l'expérience possible, comme les catégories. Dans son opinion, elles découlent de la suprême raison, d'où elles sont devenues le partage de la raison humaine ; mais plus tard la raison ne les trouve plus

⁴⁹ P. Chiodi, *int.* à, Kant, *Critica della ragion pura*, p.10.

dans leur état originel, puisque ce n'est qu'avec peine qu'elle parvient à se rappeler par la mémoire (c'est-à-dire par la philosophie), ces idées anciennes, maintenant très obscurcies. Je m'abstiendrai ici de tout commentaire concernant le sens précis que ce grand philosophe attachait à ce mot ; cela nous éloignerait trop de notre propos. Je remarque seulement qu'il n'y a rien d'extraordinaire, soit dans le langage, soit dans les livres, pour mieux entendre un auteur, qu'il ne s'est entendu lui-même, par la comparaison de ses pensées sur un objet, parce qu'il n'aurait pas assez déterminé son concept et ainsi parlait, et même pensait quelquefois contrairement à son dessein. Platon remarqua très bien que notre faculté de connaître éprouve un besoin plus élevé que celui d'épeler les simples phénomènes suivant l'unité synthétique pour pouvoir les lire comme expérience, et que notre raison s'élève naturellement à des connaissances qui sont trop hautes pour qu'un objet donné par l'expérience puisse jamais leur convenir, mais qui, néanmoins, ont leur réalité et ne sont jamais que de pures fictions.⁵⁰

Kant est certainement en désaccord avec la théorie platonicienne et ne peut y souscrire dès lors qu'il renonce à la connaissance de la « chose en soi ». Par conséquent, les Idées, au sens platonicien du terme, en dehors de toute expérience possible et / ou de la vérité logique *a priori*, sont pour Kant inconnaissables :

Il étendit sûrement aussi son concept aux connaissances spéculatives, pourvu seulement qu'elles fussent pures et absolument *a priori*, même aux mathématiques, quoiqu'elles n'aient leur objet que dans l'expérience possible. En quoi je ne puis imiter ce philosophe, non plus que dans la *déduction mystique* de ces idées, ni dans les exagérations par lesquelles il en faisait en quelque sorte des hypostases, quoique le langage sublime dont il se servait dans ce champ soit susceptible d'une interprétation plus mitigée et tout à fait appropriée à la nature des choses.⁵¹

A contrario, selon Kant, il est inévitable qu'il y ait une contradiction entre l'ordre logique *a priori* et l'ordre réel :

⁵⁰ I. Kant, *Critique de la raison pure*, tome II, trad. fr., par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 8^e, 1975, pp. 18-19.

⁵¹ I. Kant, *op. cit.*, t. II, n. 1, p. 19.

Mais cette contradiction peut être évitée si l'on met de l'habileté dans ces fictions, sans cependant qu'elles perdent de leur caractère. Les mathématiques nous donnent un magnifique exemple de la manière dont nous pouvons nous étendre dans la connaissance *a priori* sans le concours de l'expérience. [...] C'est ainsi que Platon, dédaignant le monde sensible, qui tient la raison dans des bornes si étroites, se hasarde par delà, sur les ailes des idées, dans l'espace vide de l'entendement pur. Il n'aperçoit point qu'il n'avance pas malgré ses efforts ; car il manque du point d'appui nécessaire pour se soutenir, et d'où il puisse déplacer l'entendement.⁵²

Ainsi, comme on peut le voir dans ces passages, Kant, en référence à la doctrine des Idées, parle en termes de « participation », de « correspondance » des Idées avec les « objets fournis par l'expérience » mais aussi de « déduction mystique »⁵³. Nous ignorons si Kant a également en tête le concept de ἐξαιφνης lorsqu'il écrit ces lignes, puisque nous rappelons qu'il ne l'évoque jamais. Certes, Kant connaît la théorie des Idées et s'est posé le problème, commun à l'époque de Platon, de définir le type de relation qui s'établit entre nos représentations mentales et la « réalité ».

⁵² I. Kant, *op. cit.*, t. I, pp. 38-39.

⁵³ Une hypothèse qui, nous y reviendrons, sera également reprise par Rosmini, Festugière mais aussi par Jean Wahl dans son *Étude sur le Parménide de Platon* : « Cette conception si elle a une signification rationnelle a en même temps une signification mystique », p. 171.

2.2.1 – La « synthèse de l'appréhension » comme « synthèse de la diversité » et « l'intuition intellectuelle » comme « déduction mystique »

Kant revient sur cette question dans l'appendice X⁵⁴, lorsqu'il évoque la *synthèse de l'appréhension dans l'intuition* :

Quelle que soit l'origine de nos représentations, qu'elles soient dues à l'influence des choses extérieures ou à des causes intérieures, qu'elles se forment *a priori* ou empiriquement comme des phénomènes, toujours est-il qu'en leur qualité de modifications de l'esprit, elles appartiennent au sens intime et qu'à ce titre toutes nos connaissances sont définitivement soumises à la condition formelle du sens intime, au temps ; elles doivent toutes y être coordonnées, liées et mises en rapport. C'est là une observation générale qu'il faut poser comme fondement de tout ce qui suit.

Toute intuition renferme en soi une diversité qui ne serait cependant pas représentée comme telle, si l'esprit ne divisait pas le temps en séries d'impressions successives : car toute impression qui est *comprise dans un instant* n'est jamais autre chose qu'une unité absolue. Afin donc que l'unité de l'intuition résulte de cette diversité (comme, par exemple, dans la représentation de l'espace), il faut d'abord parcourir la diversité, ensuite la réunir en un tout ; j'appelle cette opération *synthèse de l'appréhension*, parce qu'elle a précisément pour objet l'intuition qui est fournie par la diversité sans doute, mais qui ne peut cependant jamais être effectuée sans l'intervention de la synthèse, quoique la diversité comme telle soit contenue *dans une représentation*.

Cette synthèse de l'appréhension doit donc aussi être pratiquée *a priori*, c'est-à-dire par rapport aux représentations qui ne sont pas empiriques. Sans elle en effet nous ne pourrions avoir *a priori*, ni représentations de l'espace ni représentations du temps, puisqu'elles ne sont possibles qu'au moyen de la synthèse de la diversité fournie par la sensibilité dans sa réceptivité originelle. Nous avons donc une synthèse pure de l'appréhension.⁵⁵

Il semble clair que Kant, dans la réponse qui est la sienne à cette question, évoque une structure mentale qui préexiste « *a priori* » en l'homme. Cela permet d'opérer cette « synthèse de la diversité » : « Les règles de la synthèse et de la détermination ne trouvent

⁵⁴ I. Kant, *op. cit.*, t. I, p. 346.

⁵⁵ I. Kant, *ibid.*, p. 348.

pas leur origine dans les sensations. Et elles ne s'obtiennent même pas par une simple combinaison. Elles sont dues à la *spontanéité de l'intellect* qui "élabore" des règles pour comprendre ce qui est donné intuitivement et observe si ce qu'il pense parvient à interpréter valablement ce qui est donné »⁵⁶.

En revanche, Platon ne parle jamais d'une structure mentale *a priori* ni d'une spontanéité de l'intellect dans l'élaboration : il est donc clair que les conditions et les termes de la discussion sont très différents, bien que l'on puisse légitimement émettre l'hypothèse que l'ἐξάίφνης, tel que son concept ressort du *Parménide*, représente également une « synthèse de la diversité ».

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, les néo-kantiens considèrent Platon comme précurseur de certains concepts fondamentaux de la philosophie de Kant. Ils attribuent, par exemple, une grande importance au *Phédon* en tant que « première formulation du raisonnement déductif et de la théorie du jugement analytique, indépendamment du problème métaphysique de l'âme »⁵⁷.

In fine, il apparaît que, ainsi que précédemment observé du point de vue de Kant qualifiant la théorie des Idées comme une « déduction mystique », celle de Platon ne soit sans doute pas une « synthèse de l'appréhension » mais corresponde plutôt à ce qu'il définit comme « intuition intellectuelle » ou encore ce qu'il désigne par le terme « Schwärmerei » : « Par cette expression Kant [...] désigne l'état d'exaltation de l'esprit, et donc l'illusion de

⁵⁶ O. Höffe, *op. cit.*, pp. 70-71.

⁵⁷ Pour l'interprétation néokantienne du *Phédon*, cf. M. I. Parente, int. et note, E. Zeller, R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Partie II, volume III/1, « Comme nous le verrons plus précisément [...] Zeller, Auffarth et Natorp, considèrent l'immortalité de l'âme en Platon comme un postulat éthique et mythologique [...] Partant de ces hypothèses, il n'est pas difficile de se représenter le type d'évaluation du *Phédon*, par exemple, de Natorp, *Platos Ideenlehre*, p. 126 : ce qui est intéressant dans ce dialogue, c'est la structure logique-démonstrative du raisonnement, qui d'une part, historiquement, pose les fondements du raisonnement déductif, d'autre part, constitue la première formulation du jugement analytique *a priori*. K. Ritter soutiendra une hypothèse similaire [...] ; la conclusion même du *Phédon* montre comment Platon, lorsqu'il se trouve à parler de l'âme comme d'une réalité incorporelle objectivement existante, ne peut s'empêcher de recourir au mythe, au probable et à l'analogique (cf. Platon I, p. 563 sqq., *Neue Untersuchungen über Plato*, München 1903, p. 280 sqq. ; Platon II, pp. 133 sqq., 481-489) [...]. », M. I. Parente, *op. cit.*, p. 363.

pouvoir sauter sa propre structure discursive à travers l'escamotage de l'intuition intellectuelle »⁵⁸.

Un état d'exaltation donc, qui fait court-circuiter mystiquement le travail philosophique en le faisant glisser, au mieux, en illusion poétique et, au pire, en « fanatisme religieux et politique »⁵⁹.

⁵⁸ G. De Flaviis dans son livre, *Kant et spinoza*, souligne à juste titre que Kant utilise le terme *Schwärmerei* dans son acception, strictement philosophique, que lui a donné Leibniz dans les *Nouveaux Essais*, c'est-à-dire : « Le défaut de ceux qui s'imaginent une révélation immédiate, lorsqu'elle n'est point fondée en raison », G. De Flaviis, *Kant e Spinoza*, p. 92.

⁵⁹ F. Desideri, *Il passaggio estetico, Saggi kantiani*, pp. 21-22.

Idéalisme

2.3 – Hegel et Platon : genèse du « milieu » ou du « troisième élément » dans la philosophie hégélienne

L'intérêt de G. W. F. Hegel (1770-1831) pour la philosophie platonicienne, en particulier pour le *Parménide* et le *Timée*, est bien connu : « Le platonisme de Hegel et son interprétation de la philosophie platonicienne sont deux aspects d'un dialogue unique et fructueux, qui semble avoir commencé très tôt, à partir de l'époque du Stift de Tübingen avec Hölderlin et, plus tard, Schelling, et a continué dans les travaux plus mûrs et systématiques » de son œuvre.⁶⁰

En janvier 1797, Hegel quitte la ville de Jena afin de s'installer à Francfort où, avec Hölderlin et Schelling, il achève de rédiger la version définitive du *Systemprogramm*⁶¹ — manifeste de l'idéalisme allemand. En ce programme, domine « l'idée » qui unifie toutes les autres : l'idée de la beauté. Car ce terme y est assumé dans sa plus haute signification platonicienne, l'idée de beauté aménage une solution aux contradictions engendrées par l'intellect. En sorte que, dans la poursuite de ses études, Hegel se rapproche fortement d'une conception que Biscuso identifie comme un « platonisme esthétique »⁶².

Durant les premières années de sa réflexion Hegel s'efforce, à travers l'idée d'amour et l'idée de beauté, de dépasser chaque abstraction et chaque scission afin de comprendre le « réel ». Par ailleurs, s'agissant de la philosophie hégélienne, davantage encore dans les ouvrages postérieurs, nous assistons à l'apparition d'une conceptualisation du « négatif ».

En effet, et de prime abord, le négatif surgit au travers de la formule du lien — « le lien du lien et du non-lien » —, formule décisive au développement théorique des années

⁶⁰ G. Duso, *Hegel interprete di Platone*, Padova, CEDAM, 1969, p. 13.

⁶¹ *Das alteste systemprogramm des deutschen idealismus*, tr. it., *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, 1795-1797.

⁶² M. Biscuso, *Hegel lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, Reggio Calabria, La Città del Sole, 2006.

suivantes. Et son fondement logique de se trouver dans *Differenz*⁶³, œuvre achevée en 1801, où la formule du « lien » est thématifiée sous la forme de « l'identité et de la non-identité ».

Ensuite, l'impossibilité de circonscrire « l'entier » dans une définition donne lieu, au sein de la philosophie de Hegel, à la nécessité d'une conception de l'identité qui, dans sa propre détermination, est intrinsèquement contradictoire. Et, ce faisant, de permettre le dépassement du plan de la seule réflexion : « Sans aucun doute, chaque point de vue de "l'entier" peut de nouveau être isolé et placé à côté du reste, et peut donc être réduit à une partie : sinon que le contenu de ce point de vue concernera toujours "l'entier" »⁶⁴.

En conséquence, si la dialectique hégélienne trouve ses origines dans une réflexion sur Platon, c'est surtout dans le *Timée* que Hegel⁶⁵ considère affirmée la réelle opposition dans l'identité réelle. Et ce, en particulier à travers la figure de l'analogie où chaque numéro se montre différent des autres, tout en étant, réciproquement, aux autres, identique et pouvant occuper indifféremment toutes les places :

Mais deux éléments ne peuvent seuls former une composition qui soit belle, sans l'intervention d'un troisième ; il faut en effet, entre les deux, un lien qui les réunisse. Or, de tous les liens, le plus beau, c'est celui qui impose à lui-même et aux éléments qu'il relie l'unité la plus complète, ce que, par nature, la proportion réalise de la façon la plus parfaite. Chaque fois que de trois nombres quelconques, que ces nombres soient entiers ou en puissance, celui du milieu est tel que le premier est par rapport à lui, lui-même l'est par rapport au dernier, et inversement que ce que le dernier est par rapport à celui du milieu, celui du milieu l'est par rapport au premier, celui du milieu pouvant devenir premier et dernier, le dernier et le premier pouvant à leur tour devenir moyens, il en résulte nécessairement que tous se trouvent être dans une relation d'identité, et que, parce qu'ils se trouvent dans cette

⁶³ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen systems der philosophie*, tr. it., *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *I primi scritti critici*, édité par Remo Bodei, Milano, U. Mursia, 1981.

⁶⁴ E. De Negri, *I principi di Hegel, Frammenti giovanili, Scritti del periodo jenesse, Introduzione alla fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1933, p. 11.

⁶⁵ E. De Negri, *op. cit.*, p. 127.

relation d'identité les uns par rapport aux autres, ils forment tous une unité.⁶⁶

S'il s'agit de la phase primitive de la pensée hégélienne, il n'en demeure pas moins que presque tous les éléments essentiels à la construction de son système sont déjà présents. Des réflexions similaires, en particulier sur la dialectique platonicienne, se trouvent dans le manuscrit de *Foi et Savoir*⁶⁷ (1802) où Hegel puise, encore dans le *Timée*, la représentation du lien d'unité et de multiplicité qui se séparent :

[...] et c'est cette identité que Kant nommait synthétique, non pas comme si une multiplicité se trouvait devant elle, mais parce qu'elle-même est en soi différenciée, duplice, de telle sorte qu'en elle l'unité et la diversité ne s'additionnent pas l'une à l'autre, mais se scindent en elle et sont soudées de force comme dit Platon, par le *milieu*.⁶⁸

L'imagination transcendante et la connaissance rationnelle étant organiques et vivantes, *a fortiori* étant des totalités, créent et constituent l'idée de la totalité en tant qu'identité originare absolue de l'universel et du particulier :

Entre l'Être indivisible et qui reste toujours le même et l'Être divisible qui devient dans les corps, il forma par un mélange des deux premiers une troisième sorte d'Être ; et de nouveau en ce qui concerne le Même et l'Autre, il forma un composé tenant le milieu entre ce qu'il y a en eux d'indivisé et ce qu'il y a de divisible dans les corps ; et, prenant ces trois ingrédients, il forma de la même façon par un mélange, où ils entraînent tous, une seule réalité, en unissant harmonieusement par force la nature de

⁶⁶ Platon, *Timée*, 31b2 - 32a8, trad. fr. par Luc Brisson, *Timée-Critias*, p. 112. La proportion dont Platon parle ici est la proportion géométrique, comme par exemple : $2 : 4 = 4 : 8$. Cette proportion implique que, en multipliant les extrêmes entre eux ($2 \cdot 8 = 16$) et les moyens ($4 \cdot 4 = 16$), on obtient un même produit. De sorte que, en inversant les moyens par les extrêmes, on obtient la même proportion ($4 : 2 = 8 : 4$).

⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, éd. Fr., *Foi et savoir, Kant, Jacobi, Fichte*, 1802, Essai composé à Jena et publié à Tübingen dans le « Giornale Critico di Filosofia », revue fondée par Hegel avec Schelling ; titre original: « Kritisches Journal der Philosophie, Zweyten Bandes Erstes Stuck », (Tübingen 1802) pp. 3-188. tr. it., *Primi scritti critici*, Mursia Collana Biblioteca di Filosofia, Milano 1981, (I éd. 1971), pp. 23-133, Int., et trad., R. Bodei.

⁶⁸ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, ed. fr. *Foi et savoir, Kant, Jacobi, Fichte*, 1802, pp. 157-158.

l'Autre, rebelle au mélange, au Même, et en le mêlant à l'Être, formant une unité à partir de ces trois choses.⁶⁹

Il est remarquable de constater, outre qu'une exigence de théoriser une « catégorie du passage » s'impose à Hegel, que sa conceptualisation de la genèse et de l'évolution de cette catégorie recourt à la philosophie platonicienne et, plus particulièrement, à l'instar de cette première période de sa réflexion, au *Timée*. Ceci, en premier lieu, à partir du *Systemprogramm* avec « l'idée qui unifie toutes les autres », *i. e.* « l'idée de la beauté » ; en deuxième lieu, en *Differenz* avec « l'apparition du négatif » à travers la formule du lien, c'est-à-dire : « le lien du lien et du non-lien » et, enfin, en *Foi et Savoir* qui met en relation l'identité « synthétique » de Kant et le concept de « Milieu » emprunté au *Timée*.

En l'occurrence, Hegel n'a pas encore élaboré la philosophie de l'esprit telle que nous la connaissons en sa version définitive de 1807. En effet, la première élaboration systématique que Hegel produit de sa philosophie de l'esprit⁷⁰ prend en considération, surtout aux sens religieux et spéculatif, les thèmes de l'amour et de la conciliation. *A fortiori*, l'abandon de « l'unité indifférenciée » de Schelling mûrit dans la philosophie hégélienne seulement plus tard et, plus précisément, après les considérations sur le « négatif » qui émergent principalement de la lecture du *Parménide* et de la philosophie du scepticisme antique.

Ainsi, le *Parménide*, que Hegel affirme être « sans contredit le plus grand chef-d'œuvre de la dialectique antique »⁷¹, se révèle fondamental dans la compréhension de l'approfondissement de l'élaboration que Hegel opère de la structure dialectique, ceci, avec une attention particulière portée au rôle du négatif et aux rapports entretenus entre *Verstand* (intellect) et *Vernunft* (raison).

En sorte qu'une consonance fondamentale avec Platon apparaît s'agissant des thèmes fondamentaux de la spéculation hégélienne. Premièrement, dans l'unification du tout

⁶⁹ Platon, *Timée*, 35 a-b.

⁷⁰ G. W. F. Hegel, *Le premier système, La philosophie de l'esprit 1803-1804*, présentation, traduction et notes par Myriam Bienenstock, Paris, PUF, 1999.

⁷¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geist*, 1807, éd. fr., *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, p. 85.

à travers l'idée et, secondement, à travers la contradiction dans la dynamique interne à la dialectique. Par ailleurs, la lecture et l'influence du *Parménide* de Platon est plus évidente dans les écrits sur le scepticisme rassemblés, dans leur traduction française, dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*⁷².

Au départ, les considérations de Hegel portant sur le négatif sont principalement guidées par le *Parménide*. Il conçoit ce qu'il définit comme « l'irrépressible fonction du négatif », au point de considérer le négatif comme un principe de la *Vernunft* (raison). Or, c'est seulement à travers l'étude conjointe de Platon et Sextus Empiricus, que Hegel en vient à formuler deux enjeux fondamentaux, à savoir que : « seule la possession du vrai savoir permet de trouver des contradictions et des insuffisances du fini ; et que [...] seule la critique des contradictions et des insuffisances du fini ouvre la voie au vrai savoir »⁷³.

Toutefois, si ces deux exigences fondamentales ne seront unifiées que dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, les notions de négation, de relation unifiante, de milieu et de concept, dont l'articulation est exprimée de manière précise, surtout dans la *Science de la logique* et dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, en sont la préfiguration.

Bien qu'il semble évident que Platon ainsi que sa conception de la dialectique participent de la structure à laquelle la dialectique exprimée en *Phénoménologie* est adossée, les références directes à Platon ou au *Parménide* ne sont pas nombreuses dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Il n'en demeure pas moins que l'étude du *corpus* platonicien conduit Hegel à réévaluer la pensée antique en rapport à son propre dessein, dessein qui est celui d'une logique qui ne soit pas réduite à la science purement formelle et dans l'horizon d'une séparation entre pensée et matière, forme et contenu, selon les canons de la connaissance ordinaire.

Hegel retrouve au-delà de tout intellectualisme dualiste, la philosophie platonicienne qui tente, surtout dans le *Parménide*, d'attester l'unité de concept et d'objet ; sachant que, nous y reviendrons, c'est dans la *Science de la logique* que nous trouvons les indications les plus précieuses s'agissant du concept d'ἐξάφνης. Ceci, en dépit de

⁷² G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 3, trad. et notes par Pierre Garniron, Paris, J. Vrin, 1971.

⁷³ M. Biscuso, *Hegel lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, p. 67.

l'affirmation de Kierkegaard qui énonce que Hegel ne parle jamais explicitement de ce concept dans cet œuvre :

Car cette science qui, comme on nous le dit, doit nous apprendre à ordonner nos pensées et à former des idées claires et complètes, s'inquiète fort peu soit d'ordonner ses propres matériaux, soit d'en rechercher et d'en définir avec précision le sens et la valeur. Ainsi, par exemple, à la question de savoir quel est le rapport de la logique avec les autres sciences, on se contente de répondre d'une manière vague et superficielle, que comme la logique est la science du raisonnement, et comme on a besoin de raisonnement dans toutes les sciences, la logique doit nécessairement avoir des rapports avec elles. Mais quelle est la vraie et intime nature de ces rapports [...] c'est ce que les logiciens ne nous disent point.⁷⁴

⁷⁴ G. W. F. Hegel, *Logique*, trad. par A. Vera, Paris, Librairie philosophique de Ladrance, 1861, p. 13.

2.3.1 – *Science de la logique* : « Werden » et « τὸ ἐξαίφνης »

Selon nous, il ressort des développements précédents que ce n'est pas un hasard si les principales indications que Hegel fournit à propos du concept de « passage » — et donc indirectement, nous le justifierons, à propos du concept d'ἐξαίφνης — se trouvent dans la *Science de la logique*.

Dans la première partie de *l'encyclopédie des sciences philosophiques* (1817 ; 1827 ; 1831), consacrée à la *Science de la logique*, se trouvent, au second livre, une section consacrée à la *doctrine de l'essence*⁷⁵ et une section consacrée à : *l'idée, l'idée de la connaissance et l'idée absolue*. A. Vera, dans son introduction à la *Science de la logique*, convient qu'il est difficile de voir ce qu'est réellement la logique et quelle est son utilité :

C'est là la notion que les philosophes se sont généralement formée de la logique, et en partant de ce point de vue, ils ont mutilé cette science, ils l'ont dépouillée, si l'on peut ainsi dire, de sa substance, et ils n'ont laissé qu'une pure *forme*, qui, par cela même qu'elle a été séparée de sa substance, et qu'elle a été considérée indépendamment des choses réelles et concrètes, est loin d'être une *forme* vraiment *rationnelle* et un instrument de la vérité.⁷⁶

A contrario, pour Hegel, la science de la logique est une science qui, d'un côté, est universelle puisqu'elle s'étend à toutes les branches du savoir et, de l'autre, est particulière dès lors que son objet d'étude est déterminé et son champ de recherche précis et qu'elle représente en conséquence la véritable nature intime du « rapport » entre la « chose » et le « mode » :

Que la logique soit une science universelle, c'est là un point sur lequel tous les philosophes sont d'accord. [...] l'unité de l'intelligence, ainsi que l'unité de la science, exigent qu'il y ait une science universelle qui s'étend à toutes les branches de la connaissance et de la pensée. Mais si, d'un côté, la logique est une science universelle, elle doit, de l'autre, avoir un objet

⁷⁵ C'est le point le plus critiqué par Kierkegaard lorsque, dans son étude consacrée au *Concept de l'angoisse*, il aborde la catégorie du « passage » à partir de l'explication du concept d'ἐξαίφνης dans le *Parménide* de Platon.

⁷⁶ G. W. F. Hegel, *Logique*, intro. et trad. A. Vera, p. 5.

déterminé et un champ limité de recherche, et, en ce sens, elle doit être une science particulière. [...] La question se présente, par conséquent, de savoir comment la logique peut être une science universelle et particulière tout ensemble, en quel sens et jusqu'à quel point elle embrasse les autres sciences, et en quel sens elle constitue une science *sui generis* ayant un objet distinct et déterminé. Or, lorsque nous analysons la pensée, nous découvrons qu'il y a dans toute pensée deux éléments : la *chose* elle-même (soit purement pensée ou signifiée par des mots), et le *mode* suivant lequel les différentes choses sont unies et disposées dans et par la pensée, il y a, en d'autres termes, d'une part, ce qui a été appelé la *matière*, ou le *contenu*, et de l'autre, la *forme* de la pensée.⁷⁷

Or, comme précédemment évoqué, la logique n'est ni « contenu » ni « forme » mais « rapport » : c'est-à-dire le troisième élément nécessaire à la construction de chaque « système ». Il est l'évolution de ce « Milieu » qui se différencie puisqu'il a un « objet » propre mais qui, en même temps, appartient au tout et le met en relation :

Et d'abord il est évident qu'un seul et même élément (l'être abstrait, [...]), qu'on le pose une fois, qu'on le répète indéfiniment, ne saurait constituer un système. Car en répétant indéfiniment l'*être* [...] c'est toujours le même terme que l'on pose [...]. Il faut donc qu'à ce premier élément vienne s'ajouter un second, [...]. Or, ce second élément, [...] introduit dans le système une différence et une opposition, et comme une tendance à briser son unité. C'est là ce qui s'appelle un troisième élément, qui est ainsi constitué, qu'en lui les deux premiers éléments se trouvent unis et conciliés. Considérés au point de vue de la *forme*, ces trois éléments achèvent le système, je veux dire, qu'il faut trois éléments, ni plus ni moins, pour constituer un système [...]. Il faut donc un troisième terme, lequel ne saurait être un *terme quelconque*, mais un terme qui est en rapport avec les deux premiers qui, par cela même qu'il est en rapport avec eux, les contient tous les deux, mais qui, étant le troisième terme, se distingue de chacun d'eux et qui, enfin, bien qu'il les contienne tous les deux et qu'il se distingue de chacun d'eux, ne saurait être sans eux. Maintenant le premier terme, par cela même qu'il est un terme abstrait et immédiat, appelle le second terme, qui amène la médiation et la contradiction, et le second terme, par cela même

⁷⁷ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, pp. 15-16.

qu'il sort du premier, présuppose le premier, et tout en lui étant opposé, il est virtuellement en rapport avec lui.⁷⁸

En outre, l'analyse comparative de Platon et Hegel n'est pas originale puisqu'en effet, Hegel lui-même reconnaît explicitement, que ce soit dans la *Science de la logique* ou dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, sa dette envers Platon et sa philosophie.

Par ailleurs, dans l'article intitulé « Il mancato parricidio di Parmenide »⁷⁹, P. Di Giovanni souligne que « pour Hegel l'ἐξαιφνης du *Parménide* permet de penser la simultanéité de la double négation »⁸⁰. *A fortiori*, il se réfère aux affirmations de F. Fiorentino, à savoir que : « les trois premières catégories de Hegel, l'être, le non-être et le devenir, rappellent l'un (τὸ ὄν), et le moment (τὸ ἐξαιφνης) du *Parménide* »⁸¹. Ainsi, suivant ces hypothèses, Hegel s'est explicitement inspiré du concept d'ἐξαιφνης — contrairement, nous le disions, à ce que soutient Kierkegaard —, concept qu'il met en relation avec le concept de *Werden* qui renvoie, dans *La science de la logique*, à ce que Hegel nomme le « passage », le « devenir » ou encore le « troisième élément ». Ce dernier, nous l'évoquions, est à la base de sa logique.

En sorte que « Hegel qui reconnaît l'analogie entre le concept d'ἐξαιφνης du *Parménide* et le concept de *Werden* de sa logique »⁸², sur ce point, écrit lui-même : « Dans le devenir, être et ne pas être se trouvent unis indissolublement, et cependant ils sont aussi différents ; en effet, le devenir n'a lieu que dans la mesure où l'un traverse (*Werden*) l'autre »⁸³.

Par conséquent, et selon Di Giovanni : « le concept d'instant (ἐξαιφνης), élaboré dans le *Parménide*, permettrait de voir en Platon la volonté de concevoir une logique

⁷⁸ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, pp. 87-89.

⁷⁹ P. Di Giovanni, « Il mancato parricidio di Parmenide », in *Platone e la dialettica*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 79-93.

⁸⁰ P. Di Giovanni, *op. cit.* p. 87. Nous traduisons.

⁸¹ F. Fiorentino, *Saggio storico sulla filosofia greca*, Firenze, 1864, p. 153.

⁸² P. Di Giovanni, *op. cit.* p. 88.

⁸³ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, II, Firenze, 1973, p. 215. Nous traduisons.

dialectique fondée sur la contradiction qui lie les opposés entre eux »⁸⁴. Il anticipe, en ce sens, la réflexion hégélienne.

⁸⁴ P. Di Giovanni, *op. cit.*, pp. 87-88.

2.3.2 – Schleiermacher : ἐξαιφνης, une ébauche du « problème philosophique suprême »

Au cours de la période que l'on nomme celle de l'idéalisme allemand, soit à partir de la fin du XVIII^e siècle, les études portant sur Platon et sur les textes platoniciens connaissent un grand essor. Et ceci, indépendamment de l'influence que la pensée de Platon a pu avoir sur la philosophie de Kant, ni même en tant que tentative de dépasser les limites imposées par la théorie kantienne de la connaissance. À tel point que, comme le dit M. D. Richard⁸⁵, on peut penser que Platon en était devenu un auteur « à la mode ».

Durant cette période, notamment à travers l'œuvre de Wolff, mais aussi celle de F. Schlegel (1772-1829), se renforce et se répand l'idée que, afin de comprendre l'œuvre platonicienne, comme toute œuvre d'ailleurs, une certaine « intuition divinatrice »⁸⁶ est nécessaire.

À ce titre, et par exemple, les écrits de Schlegel reflètent son vif intérêt pour Platon : en 1800, il écrit *Les Principes pour l'étude de l'œuvre de Platon*⁸⁷, en 1802, les *Introductions au Parménide et au Phédon*, en 1803, il rédige une brève *Introduction générale à l'étude de Platon*⁸⁸ et, comme on le sait, il fait du concept d'« illumination » le principe clé de sa théorie de la connaissance. Toutefois, malgré tous ces éléments, il n'y a aucune trace du concept d'ἐξαιφνης dans ses écrits.

Il faut attendre son ami, Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834), que Schlegel encourage vivement à la tâche, afin que soit entamé le travail, déterminant pour de nombreuses générations de savants et de philosophes, de la traduction de quasiment tous les

⁸⁵ M. D. Richard, *int.*, F. D. Schleiermacher, *Introduction aux dialogues de Platon*, Paris, Editions du Cerf, 2004, p. 8. Voir aussi, par exemple, les traductions de J. F. Kleuker (1778), J. F. Fischer, *Platonis Dialogi quatuor*, (1783), de J. G. Schlosser (1795) et de F. L. von Stolberg (1796), de W.G. Tennemann, *Doctrines et opinions des disciples de Socrate sur l'immortalité de l'âme* (1791), *Système de la philosophie de Platon* (1792).

⁸⁶ M. D. Richard, *op. cit.*, p. 22 : « Pour Wolff comme pour Schlegel, en effet, seule une intuition divinatrice permettait de découvrir l'unité originare entre la suite des idées et la forme de l'œuvre, et du même coup, de "comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'était compris lui-même" ; le sens profond d'une œuvre dépassant toujours l'intention de son auteur. La véritable compréhension d'une œuvre ne pouvait, par conséquent, s'effectuer à partir de l'entendement (*Verstand*) comme le postulaient les herméneutes rationalistes, mais s'accomplissait à partir du sentiment (*Gefühl*) qui revêtait soit la forme de l'intuition (*Ahndung*) soit la forme de la divination (*Divination*) ».

⁸⁷ F. Schlegel, *KA*, XVIII, pp. 526-530.

⁸⁸ *L'Histoire de la littérature européenne* (1803-1804). Fr. Schlegel, *KA*, XI, pp. 118-125. (Ce texte est cité dans notre appendice, p. 493 sq.)

dialogues de Platon⁸⁹. Ce dernier, on peut le dire, y consacre toute sa vie. Et Schleiermacher de réussir, en grande partie, à mener à bien ce grand programme scientifique ; tâche qui pose les bases de la philologie platonicienne moderne.

En outre, Schleiermacher semble être le premier penseur de l'époque moderne à écrire sur l'ἐξάιφνης platonicien dans une perspective plus large ; notamment celle, nous le disions, de spécialiste et traducteur de presque tous les dialogues platoniciens. Bien qu'il n'ait pas entrepris d'étude méticuleuse et structurée de ce concept, force est de souligner que Schleiermacher attribue beaucoup d'importance à l'ἐξάιφνης au sein de la philosophie platonicienne ainsi que dans sa propre philosophie.

Plusieurs de ses écrits abordent cet enjeu et, nous y reviendrons, la théorie de la connaissance que Schleiermacher développe s'inspire expressément de l'ἐξάιφνης platonicien lorsqu'il théorise l'« autoconscience immédiate », c'est-à-dire l'*Übergang* (le passage, ou le dépassement) immédiate. Car pour Schleiermacher, ainsi que nous avons essayé de le démontrer chez Hegel, et comme nous le verrons s'agissant de Kierkegaard, l'ἐξάιφνης platonicien renvoie à la notion de « passage ».

Pour ce faire, étudions dès à présent comment Schleiermacher, dans le but de dépasser les limites imposées par la théorie kantienne de la connaissance, aborde la question de l'ἐξάιφνης telle qu'elle apparaît au sein du *Parménide* de Platon et, ensuite, comment il intègre ce concept dans sa théorie de la connaissance.

Parce qu'il est un dialogue de jeunesse de Platon⁹⁰, le *Parménide* ne contient que les premiers indices d'une philosophie platonicienne plus mûre qui, par définition, sera celle de ses derniers dialogues⁹¹. Le *Parménide* naît donc avec l'intention

de fournir aux premières intuitions un fondement scientifique plus sûr [...].

Le *Parménide*, dans sa reconstruction schleiermacherienne, a été composé

⁸⁹ F. D. Schleiermacher est décédé avant de pouvoir traduire les *Lois*.

⁹⁰ Comme nous le verrons, chez beaucoup d'autres auteurs du XIX^e siècle, et contrairement à ce qui se passait à la Renaissance, l'idée selon laquelle le *Parménide* est l'un des premiers dialogues composés par Platon durant sa jeunesse a fortement influencé la critique postérieure, critique qui en arrivera à sous-estimer le message philosophique de ce dialogue en y voyant une dialectique « d'entraînement », ou une « gymnastique » ou encore « l'ironie platonicienne » ; mais certainement pas l'expression de l'essence de sa philosophie.

⁹¹ Selon Schleiermacher, il s'agit de la *République*, du *Timée* et des *Lois*.

par Platon avec l'intention de tirer les conclusions de sa philosophie au terme de sa première phase de pensée. Le monde des Idées est, dans cette phase, une intuition « mythique » dans le *Phèdre* mais il ne peut pas être maintenu isolé du monde des phénomènes sensibles : il faut au contraire entrer dans les relations complexes que les Idées entretiennent entre elles et avec les choses sensibles ; dans le *Parménide*, l'exercice est conduit autour de la doctrine de la communion des concepts [*Gemeinschaft der Begriffe*] parce que c'est seulement dans cette communion, et non dans leur séparation [*Zerteilung*] que la connaissance peut se déployer effectivement.⁹²

A fortiori, en 1804, dans la première édition de sa traduction des œuvres de Platon, Schleiermacher introduit tous les dialogues et les présente brièvement. Voici un passage où nous trouvons quelques réflexions qu'il consacre au concept d'ἐξάφνης :

Or la question de la cognoscibilité des choses repose tout d'abord d'une part sur celle de la solidité et de la permanence des concepts, ainsi que sur leur rapport avec les objets eux-mêmes, et c'est de cela qu'il est donc principalement question dans la première partie, qui est plus qu'une introduction. [...] le dessein de Platon est, d'une façon générale, d'attirer l'attention sur les difficultés que cette dissimilitude oppose à qui veut répondre en général à la question de savoir quelle sorte d'existence ou de réalité doit être assignée aux concepts en dehors des apparences à propos desquelles nous les percevons. [...] Celui qui a mûrement pesé ce qui précède n'aura toutefois aucune difficulté à concevoir le problème philosophique suprême que Platon avait à l'esprit comme le seul moyen d'échapper à ces difficultés, à savoir de trouver quelque part une identité originelle du penser et de l'être, et d'en dériver cette connexion immédiate entre l'être humain et le monde intelligible, laquelle est formulée par les doctrines de la contemplation originelle et de la réminiscence provisoirement décrites sous une forme mythique dans le *Phèdre*⁹³. De même maintenant que cette première partie est reliée à l'assertion de Socrate, selon laquelle ce n'est pas un art que d'énoncer diverses contradictions concernant les réalités individuelles, mais que seul serait digne d'admiration celui qui montrerait les mêmes contradictions au sein des concepts eux-mêmes : c'est ainsi que la seconde partie du dialogue s'y

⁹² O. Brino, *Introduzione a Schleiermacher*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 39-40.

⁹³ Platon, *Phèdre* : de là dépend alors en même temps une position plus élevée du connaître, en vertu de laquelle le connaître est de nouveau élevé au-dessus du niveau subordonné des concepts de relation.

rattache également comme au pivot du tout. Car après que Parménide ajoute, à cette exigence de Socrate d'effectuer cette recherche sur les concepts, d'autres règles encore sur la méthode, il se laisse persuader d'illustrer ces règles sur un exemple, et ainsi de mener réellement à sa conclusion une hypothèse de diverses manières et à fond. À cette fin, il choisit l'unité — un choix très naturel pour Parménide, mais il est aussi évalué par Platon comme revêtant une grande importance pour le tout — pour montrer ce qui s'ensuit pour elle et pour tout le reste si elle est ou n'est pas. Ce faisant, malgré le fait qu'il ne s'était pas du tout engagé à obtenir un tel résultat, il trouve tout naturellement néanmoins cette chose merveilleuse, <à savoir> qu'il énonce de multiples choses contradictoires concernant le concept choisi. [...] Platon veut attirer l'attention, de la manière qui lui est propre, sur la nature de certains concepts de relation. [...] Que ces concepts aient constitué un objet important à ses yeux et qu'il ait tenu pour nécessaire de toutes les manières de les mettre en lumière comme il faut, c'est ce qu'il appert d'un passage du *Charmide* où il parle comme d'une chose importante et difficile de chercher si des concepts, et quels concepts, ont leur essence en relation avec eux-mêmes ou seulement en relation avec d'autres. [...] La tentative consistant à construire la connaissance par la liaison des antithèses, qui est effectuée à la fin de la première section et qui est certainement la plus ancienne dans la philosophie, doit paraître éminemment remarquable au <lecteur> attentif. [...] Mais plus remarquables encore sont deux concepts qui sont développés au cours de l'investigation, l'un dans la tentative qui vient d'être mentionnée, l'autre là où l'Un est présupposé comme non-étant, à savoir le concept de l'instantanéité ou de la réalité extra temporelle⁹⁴ et le concept de grandeur sans unité⁹⁵. Ils constituent pour ce dialogue le fruit de la façon caractéristique dont la spéculation la plus élevée est liée chez Platon au procédé dialectique.⁹⁶

Donc, selon Schleiermacher, Platon est le premier dans l'histoire de la pensée philosophique à essayer de construire une théorie de la connaissance basée sur la relation de l'antithèse. Il souligne que Platon aborde ce thème dans plusieurs dialogues et, outre le *Parménide*, il cite le *Phèdre* en lequel se trouve une représentation mythologique de ce

⁹⁴ « Extra-temporelle » — « dans l'infiniment petit ».

⁹⁵ « Des grandeurs sans unité » — « des grandeurs ou de la plénitude spatiale sans unité ».

⁹⁶ Schleiermacher, F. D. E., *Introductions aux dialogues de Platon (1804-1828), Leçons d'histoire de la philosophie (1819-1823), suivies des textes de Friedrich Schlegel relatifs à Platon*, Introduction et traduction par Marie-Dominique Richard, Paris, Editions du Cerf, 2004

rapport, ainsi que le *Charmide* au sein duquel Platon met en évidence la difficulté d'aborder le thème de la relation entre l'homme et le monde sensible.⁹⁷

Ainsi, la question que le jeune Platon traite dans le *Parménide* — donc dans une phase embryonnaire — est celle de construire la connaissance humaine au travers de la connexion ou du rapport des antithèses. Platon veut, « de la manière qui lui est propre », attirer l'attention sur la nature du concept de « relation » et sur les difficultés que ces antithèses posent. Et il s'agit ici d'un aspect fondamental de la théorie de la connaissance platonicienne que Schleiermacher nomme le « problème philosophique suprême »⁹⁸. En effet, selon Schleiermacher, afin de dissoudre ces antithèses, Platon a besoin de trouver une « identité originelle » entre la pensée et l'être, identité qui relie l'être humain et le monde intellectuel. Ceci, Platon le décrit aussi « à sa manière », au travers des mythes et à travers cette « connexion immédiate » qu'il exprime avec le langage, à travers des paradoxes comme celui du concept d'instantanéité ou de réalité extra temporelle, ou encore par le concept de grandeur sans unité.

⁹⁷ Ce sont deux dialogues au sein desquels n'est pas mentionné le mot d'ἑξάφωνος. Cependant, nous trouvons, selon Schleiermacher, exprimé le concept et la problématique qui y est liée. Pour Schleiermacher en effet, une grande partie de l'affaire platonicienne tourne autour de ce concept donc, comme le dit Brino dans *Introduzione a Schleiermacher*, p. 40 : « Le *Parménide* inaugure le thème du rapport dialectique qui est approfondi dans les dialogues que Schleiermacher attribue à la deuxième phase de la production platonicienne. Dans le *Sophiste*, centre de cette seconde phase, Platon arrive à expliciter son ontologie relationnelle : l'opposition rigide des Éléates entre être et non-être est restructurée sur cette dynamique d'identité et de différence, d'immobilité et de mouvement ».

⁹⁸ Question que Victor. Cousin ne manque pas de souligner lorsqu'il parle de l'interprétation schleiermacherienne de la philosophie platonicienne.

2.3.2.1 – « Autoconscience immédiate » ou « les deux dimensions »

Car Schleiermacher a en tête le concept platonicien d'ἐξάφνης lorsqu'il conceptualise l'« autoconscience immédiate », examinons brièvement la *Dialectique* de Schleiermacher au sein de laquelle ce concept est élaboré. Notons que la *Dialectique* n'est pas un texte de Schleiermacher mais le recueil posthume des leçons qu'il a dispensées de 1811 à 1833 à l'Université de Berlin.

La dialectique est conçue par Schleiermacher « comme une réflexion générale sur l'activité cognitive pure, c'est-à-dire comme une pensée dont le but n'est que la connaissance en tant que telle et non une opération pratique spécifique ou un plaisir esthétique »⁹⁹. Et c'est au cours de ces leçons que Schleiermacher décrit et développe sa réflexion philosophique et ceci, avant tout, au travers de confrontations avec des philosophes tels Platon, Spinoza, Kant et Fichte. En sorte que c'est dans ce cadre que surgit une conception différente de l'« autoconscience immédiate ».

Dans la philosophie de Fichte, l'autoconscience est la configuration décisive de toute « médiation » réfléchie. De cette façon, il fait reposer la fondation du savoir sur un principe suprême, principe qui va au-delà de la philosophie kantienne. Ainsi, de ce principe, peut découler toute la philosophie et toute science théorique et pratique. Or, le but de Schleiermacher n'est pas exactement celui de dépasser les limites imposées par la philosophie kantienne par le moyen d'un principe suprême. Au contraire, il s'agit de tenter d'associer, à l'« autoconscience immédiate », une nature qui soit cohérente avec la lecture kantienne de l'expérience et qui, ce faisant, en dépasse les limites.

Précisément, ce dépassement de la vision kantienne, Schleiermacher l'effectue en se référant directement aux dialogues platoniciens et au concept d'ἐξάφνης. De même que Platon tente, par le concept d'ἐξάφνης, de surmonter l'opposition rigide des Éléates entre être et non-être, de même Schleiermacher tente de dépasser la perspective kantienne.

⁹⁹ O. Brino, *Introduzione a Schleiermacher*, p. 66.

Si nombreuses composantes seraient à prendre en considération afin de tenter d'identifier les notions fondamentales desquelles la formulation du concept schleiermacherien de conscience immédiate semble s'inspirer, il ne fait, du reste, aucun doute que Platon et son *Parménide* en font partie intégrante. Cela vaut tant concernant la doctrine de la « communion des concepts » (*Gemeinschaft der Begriffe*) que la notion de « passage » (*Übergang*) qui renvoient manifestement à la troisième hypothèse du *Parménide* (153e3 - 157b5) et au concept platonicien d'ἐξάφνης.

Dans la leçon 36 de la *Dialectique*, Schleiermacher se préoccupe de définir « les limites noétiques de la pensée effective ». Il parvient, par un raisonnement complexe, à établir qu'afin de définir les limites du « concept » et du « jugement », il est nécessaire de faire face aux discours sur la « relation » qui existe entre le « concept » et le « jugement ». En effet, ce n'est que par leur relation réciproque que le système conceptuel nous permet de connaître le monde :

Mais, dans quelle mesure nous est donnée ici la base transcendante¹⁰⁰ de tout savoir, elle n'émerge que si nous prenons en considération le rapport entre les frontières noétiques et la fonction organique et intellectuelle. Dans quelle mesure peut-on justifier l'élimination de la différence entre le concept et le jugement ? Si nous ramenons les deux formes à l'imparfait et cherchons en cela la totalité, elles *passent l'une dans l'autre*¹⁰¹. Dans le passage consiste l'opposition. Mais elle peut cesser lorsqu'elle est niée. L'élimination de cette opposition n'est possible que lorsque nous nous trouvons à la frontière de la pensée ; dans la pensée effective, elle reste ferme. Alors comment ces deux formes noétiques peuvent-elles être identiques ? Du point de vue de la forme, elles ne peuvent pas l'être ; car l'une suppose que rien n'a encore été pensé, l'autre conduit à une pensée infinie. Où réside alors l'identité ? Si, dans la région de la pensée réelle,

¹⁰⁰ S. Sorrentino, le curateur de l'édition italienne de la *Dialectique*, explique que : « dans le texte est écrit *die transzendente Grundlage* [...] Ici, l'adjectif "transcendant" dénote ce qui échappe (parce qu'il se situe à la limite) [...]. Ensuite on a traduit *Grundlage* avec le mot "base" parce que c'est [...] le fondement [...] du savoir qui est en cause. » Sergio Sorrentino, *Dialectique*, Torino, Trauben, 2004, p. 231.

¹⁰¹ Comme le souligne Sergio Sorrentino, dans le texte, Schleiermacher utilise le mot « Übergang (c'est-à-dire passage) [...] Il s'agit d'une catégorie de la dialectique qui, dans une certaine mesure [...], est similaire à celle d'Aufhebung dans la philosophie hégélienne. Elle est utilisée dans différents contextes et avec des modulations sémantiques dans lesquelles se maintient l'idée d'un « point de passage » non en transition, non mobile. La catégorie en question rappelle la troisième hypothèse du *Parménide* de Platon (153e3 - 157b5) dans laquelle on discute de la *métabolè* et du phénomène connexe de *l'exaiphnès* (le moment). Il est significatif que dans la traduction schleiermacherienne du passage en question on rende *métabolè* avec *Übergang*. », S. Sorrentino, *op. cit.*, pp. 231-233.

nous imaginons un concept parfait et un concept imparfait, ils sont différents, mais autrement, selon qu'ils ont le même objet ou un autre objet. Il y a ici une *relative* identité de pensées sur le même objet ; puisque l'objet devient un autre pour le sujet pensant, lorsque sa conscience s'étend à ce sujet.¹⁰²

L'influence du *Parménide* de Platon semble ici être tout à fait claire, surtout dans la formulation du concept d'*Übergang*, concept indispensable à Schleiermacher afin de formuler celui d'« identité relative ». Certes, dans la *Dialectique*, Schleiermacher reprend le problème kantien — problème selon lequel transcendantale est toute connaissance qui se préoccupe de notre façon de connaître les objets —, dans sa confrontation à Kant toutefois, demeure à l'arrière-plan le *Parménide* de Platon et l'idée telle que dans le « passage » à la « limite » de la pensée, l'opposition est niée.

En outre, « si Kant juxtapose "l'idéalisme transcendantal" et "le réalisme empirique", Schleiermacher estime que le dualisme des fonctions cognitives "idéales" et du contenu sensible "réel" n'est que *tendanciel* et jamais absolu. La pensée subjective "idéale" et l'être objectif "réel" se trouvent ainsi, dès le début, dans une relation réciproque au sein de laquelle aucun des deux pôles ne peut se donner de façon absolue à l'autre »¹⁰³. Par conséquent, selon Schleiermacher, même au plus haut niveau d'une polarité, il y a toujours un *minimum* de l'autre et, entre le *maximum* et le *minimum*, demeurent toutes les interactions intermédiaires possibles, selon les gradations les plus différentes.

Et permettre la convergence des différentes polarités dans une conscience unitaire est une mise en rapport immédiate des deux, c'est-à-dire le sentiment de l'autoconscience (*Selbstbewusstsein*) : « Exclusivement dans l'autoconscience, en effet, nous est donné que nous sommes les deux dimensions [...] et nous avons notre vie dans l'accord (*Zusammenstimmen*) de toutes les deux »¹⁰⁴. Pour Schleiermacher, l'« autoconscience immédiate » est précisément la condition par laquelle se soudent et coagulent la pensée et

¹⁰² F. D. Schleiermacher, *Dialettica*, Torino, Trauben, 2004, p. 233.

¹⁰³ O. Brino, *op. cit.*, p. 66.

¹⁰⁴ F. D. Schleiermacher, *op. cit.*, p. 483.

l'être : « Elle est, en effet, le terme d'inertie de l'opposition suprême et représente avec elle la condition de possibilité de toute pensée »¹⁰⁵.

Dans l'idée de l'« autoconscience immédiate » comprise comme dépassement de la dualité kantienne, concourent également d'innombrables autres éléments qui ne sont donc pas à attribuer indifféremment à Platon ni au concept d'ἐξαιφνης. Ainsi que précédemment évoqué, la pensée de Schleiermacher évolue en ce que, outre le modèle kantien, Schleiermacher dépasse les considérations platoniciennes. *A fortiori*, et ainsi que nous le savons, une forte composante religieuse l'imprègne. Mais nous laissons ce dernier aspect qui s'écarte de notre propos.

¹⁰⁵ *Ibid.*

La première formulation existentialiste

2.4 – Søren Kierkegaard : l'instant *représenté* et l'instant *pensé*

Quelques années plus tard, le philosophe Søren Kierkegaard (1813-1855), quoi qu'il soit difficile à situer en regard des courants philosophiques de son époque, prend ses distances avec l'idéalisme. Toutefois, nous le verrons, s'agissant du concept d'instant, sa pensée est réévaluée par des philosophes existentialistes comme Enzo Paci dans la première moitié du XIX^e siècle.

Le moment représente une « catégorie »¹⁰⁶ d'un intérêt particulier pour Kierkegaard. Et de constater qu'il se consacre à plusieurs reprises à ce concept : en 1844 dans les *Miettes philosophiques*, toujours la même année dans le *Concept de l'angoisse*, en 1846 dans le *Post-Scriptum aux Miettes* et, entre 1854 et 1855 (à la veille de sa mort), lorsqu'il décide de fonder un périodique qu'il rédige entièrement et qui s'intitule : l'*Instant*.

Le passage le plus emblématique que produit Kierkegaard sur le concept d'ἐξάιφνης se trouve dans son étude consacrée au concept de l'angoisse. Toutefois, le propos qui est le sien sur la notion d'instant emprunte une direction différente de l'orientation platonicienne. *A fortiori*, Kierkegaard produit une critique substantielle du concept platonicien d'ἐξάιφνης.

L'occasion pour Kierkegaard de parler de l'ἐξάιφνης prend place dans le troisième chapitre du *Concept de l'angoisse* ; passage polémique à l'encontre de Hegel et de sa catégorie du « passage »¹⁰⁷. En effet, il relève la manière dont Hegel et son école utilisent la catégorie de la « médiation » comme condition préalable à leur système philosophique. Ceci, sans jamais expliciter le rôle fondamental de la « médiation ».

À partir de cette critique, dont le but est de remédier à l'absence de postulat de la philosophie hégélienne, Kierkegaard produit une brève analyse historique du concept de

¹⁰⁶ S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, tr. it. par C. Fabro, Milano, SE, 2007, p. 83.

¹⁰⁷ S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 81.

« passage » depuis l'Antiquité et, ce faisant, à partir de l'argument lié au concept d'ἐξαιφνης chez Platon.

Kierkegaard débute son analyse par une considération : « le moment est conçu par Platon d'une manière purement abstraite. Pour s'orienter dans la dialectique du moment, il est utile de se rendre compte que le moment est le non-être sous la détermination du temps »¹⁰⁸. Afin de rendre compte de cette affirmation, Kierkegaard retrace le conflit qui oppose les sophistes et Platon, conflit qui se cristallise sur la façon de penser le non-être.

Or, nous savons que Platon considère, contrairement aux sophistes, qu'il faut établir « l'existence du non-être ». Ainsi l'analyse de Kierkegaard portant sur la catégorie du « passage » prend appui sur le *Parménide* et, par conséquent, sur le concept d'ἐξαιφνης. Le « moment » se configure comme la catégorie du passage par excellence (μεταβολή : *Parménide*, 156 d-e) ; et en effet, Platon affirme la prépondérance du rôle du moment tant pour le passage de l'unité à la pluralité et de la pluralité à l'unité, que de l'égalité à l'inégalité.

Toutefois, et selon Kierkegaard, le plus grand mérite de la conception platonicienne est d'utiliser la catégorie du « passage » de manière explicite — contrairement à Hegel — ; pour autant, l'abstraction de Platon demeure vide — comme celle de Hegel —, *i. e.* sans contenu. Et la critique de Kierkegaard d'être adossée au principe selon lequel :

Chaque moment est un *processus*, ainsi que la somme des moments est un *processus*, voici qu'aucun moment n'est présent ; et donc dans le temps il n'y a ni un présent, ni un passé, ni un avenir. Si l'on croit pouvoir maintenir cette division, alors c'est parce qu'on représente¹⁰⁹ l'instant comme si c'était l'espace, mais avec cela, la succession infinie est arrêtée ; parce que, je le dis, on introduit la représentation et le temps est représenté au lieu d'être pensé.¹¹⁰

¹⁰⁸ S. Kierkegaard, *ibid.*

¹⁰⁹ Ceci renvoie à la vision mathématique/géométrique de l'abbé Schinella précédemment évoquée.

¹¹⁰ S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 84.

Spatialiser le temps, c'est se représenter le temps comme s'il était l'espace : « L'expert verra ici la preuve que mon exposition est exacte, puisque le temps et l'espace sont parfaitement identiques pour la pensée abstraite et restent tels pour la représentation [...] »¹¹¹.

Le but de ce passage est surtout de clarifier, en explicitant ses présupposés, le concept de « passage » tel qu'il figure dans l'économie de la logique hégélienne. Au sein de ce conflit, Platon apparaît comme celui qui, dans le *Parménide*, est le premier à exprimer, à travers le concept d'ἐξαιφνης, la nécessité de cette relation. Par conséquent, la critique que Kierkegaard adresse à l'égard de la logique hégélienne, quelle qu'elle soit, est également valable pour la philosophie platonicienne.

Car, selon Kierkegaard, la compréhension platonicienne du moment est abstraite : elle manque de contenu. Et dès lors que l'instant y est conçu comme un *processus*, la représentation qu'en propose Platon est la représentation incohérente d'un phénomène ; on ne peut donc pas la diviser. En sorte que finalement, selon Kierkegaard, et *a contrario* de ce que pense Hegel, la logique n'est pas la science de la pensée pure qui saisit l'unité réelle. Par ailleurs, l'opération qui est celle qu'opère Hegel et sa logique, et dont il n'explique pas les présupposés, ne fait que diviser « artificiellement » un *processus* qu'il faudrait plutôt penser.

¹¹¹ S. Kierkegaard, *op. cit.*, p. 85.

La situation en Europe entre le XIX^e siècle et la première moitié du XX^e siècle

2.5 – Europe du nord

À ce stade de notre développement, force est de constater que la réflexion sur le concept d'ἐξάιφνης est fragmentaire et discontinue. Essentiellement, il appert que, s'agissant de la philosophie platonicienne, le statut de ce concept ne fait pas *consensus*. Ceci est dû, en grande partie, au fait que, dès l'origine, les analyses ne retiennent que le « τὸ ἐξάιφνης » tel qu'il apparaît au sein du *Parménide*, et négligent ses autres occurrences.

De sorte que le « τὸ ἐξάιφνης » est initialement et exclusivement interprété à partir de ce qui se déduit du *Parménide*. Réciproquement, il peut procéder de cette restriction que le propos tenu par un exégète soit tributaire de l'interprétation qui est la sienne du *Parménide*. Par exemple, Schinella, qui pense que le *Parménide* est le dialogue le plus important qui soit afin de comprendre la philosophie platonicienne, a, ce faisant, attribué une grande importance à ce concept ; *a contrario* de Kant qui critique les conceptions exprimées dans le *Parménide*. Par ailleurs, Hegel, qui reconnaît l'importante influence du *Parménide* sur sa propre philosophie, à son tour, trouve chez Platon, et dans le « τὸ ἐξάιφνης », une anticipation de la catégorie du « passage » qui assure un rôle central dans son « système philosophique ».

En outre, s'ajoute à ces considérations un élément qui a certainement marqué l'histoire de ce mot, à savoir, l'opinion de l'un des plus grands spécialistes de Platon du XIX^e siècle : Schleiermacher. Comme nous l'avons observé, si Schleiermacher assigne une grande importance à ce concept au sein de sa propre réflexion philosophique sur la dialectique, il n'en va pas de même s'agissant du *Parménide* de Platon. En effet, ce dernier n'étant qu'un dialogue de jeunesse de Platon, le problème qu'il soulève ne sera résolu que dans le *Sophiste*. Par conséquent, Schleiermacher estime que le *Parménide* est un dialogue au sein duquel beaucoup de concepts sont exprimés qui ne doivent pas s'entendre comme

des concepts définitifs de la philosophie platonicienne, mais bien plutôt comme des images transitoires de concepts dont la compréhension peut encore évoluer.

Nous y reviendrons : cette conception du *Parménide* traverse toute la critique platonicienne jusqu'à nos jours. En ce sens, Gadamer atteste, en 1983, que le *Parménide* n'est pas une démonstration de γυμνασία logique : « Il n'est certainement pas un simple "exercice" à entreprendre, mais il est exagéré de penser que dans le *Parménide* on puisse trouver la solution au problème de la *methexis* »¹¹². Toutefois, la grande résonance des traductions de Schleiermacher qui, nous l'évoquions, assignent une place importante au concept d'ἐξάιφνης, n'empêche pas que, en Allemagne, d'autres éminents spécialistes et philologues tels que Friedrich Ueberweg (1826-1871) et Wilhelm Windelband (1848-1915), dénie l'authenticité du *Parménide*.

Donc, au XIX^e siècle, plus encore que de nos jours, les points de vue contradictoires s'accumulent s'agissant du sens et du statut de ce dialogue au sein de la philosophie platonicienne et, par conséquent, s'agissant du « τὸ ἐξάιφνης » — étant établi que notre adverbe ne se rencontre que dans ce dialogue sous sa forme substantivée.

Or, au cours du XIX^e siècle et tout au long du XX^e siècle, nous observons, au-delà de ce problème sur lequel nous reviendrons, d'une part, l'élargissement progressif de l'étude des occurrences du concept d'ἐξάιφνης à deux autres dialogues platoniciens — la *République* et le *Banquet*¹¹³ —, et, d'autre part, l'assimilation progressive de ce concept au phénomène plus général de la μέθεξις (participation) ; ceci, allant parfois jusqu'à le faire totalement disparaître de l'analyse de nombreux éminents philosophes et chercheurs.

Effectivement, pour de nombreux historiens et philosophes, il n'est plus primordial de distinguer le moment de « l'illumination instantanée » de son *processus*, ainsi que l'on peut le déduire du *Parménide*, mais bien plutôt de concevoir le phénomène de la μέθεξις dans sa totalité. Ainsi, l'ἐξάιφνης, n'est, pour certains, rien qu'un simple expédient instrumental et narratif lié à la théorie platonicienne de la réminiscence et donc au

¹¹² H. G. Gadamer, *Studi platonici*, Genova, Marinetti, 1983, p. 82.

¹¹³ Tandis que, nous le verrons, concernant l'étude de l'occurrence présente dans la *Lettre VII*, il faut attendre le XX^e siècle ; ceci permet de faire un grand pas vers la compréhension de ce concept. En particulier, cela permet d'identifier deux aspects qui lui sont fondamentaux : a) l'ἐξάιφνης en tant que point culminant d'un moment rationnel ; b) l'ἐξάιφνης en tant qu'élément distinct du processus de μέθεξις.

« souvenir soudain ». En outre, pour d'autres, il n'a qu'une fonction métaphorique, *i. e.* quelque chose que Platon exprime de façon mythique ou ironique ; enfin, pour d'autres encore, le mot ἐξαιφνης ne représente rien de plus qu'un adverbe indifférencié.

Ce constat vaut également pour l'histoire de la critique de ce mot, qui est, au même titre, discontinue et fragmentée, présente chez certains auteurs et absente chez d'autres. C'est une histoire tirée bien souvent de matériaux succincts : annotations, brefs paragraphes, notes de bas de page ; *a fortiori*, contenant bien souvent peu de références. Mais c'est également une histoire à laquelle contribuent des penseurs d'exception, tels A. Fouillée, P. Natorp, J. Stenzel et G. Pasquali, qui, au contraire, travaillent activement à la compréhension de ce mot. Bien qu'il soit vrai que leurs contributions sont restées isolées du débat officiel et académique, débat en lequel demeure une grande confusion sur le sens et le rôle du *Parménide* dans la philosophie platonicienne et où, quoi qu'il en soit, persiste une tendance à interpréter l'ἐξαιφνης comme secondaire par rapport au concept plus général de la μέθεξις.

Un exemple typique de cette dernière attitude est celui du philosophe et historien de la philosophie d'orientation hégélienne, Eduard Zeller (1814-1908), qui influence fortement, à travers son œuvre principale, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (1844-1891)¹¹⁴, la pensée de générations suivantes de philosophes. De façon paradigmatique, nous pouvons constater que jamais son œuvre n'aborde la question du concept d'ἐξαιφνης tandis que l'argument plus général de la μέθεξις y est analysé ainsi que celui de « l'âme du monde » et de sa nature « mixte ».

À la même période, un autre historien fameux de la philosophie s'intéresse à Platon : Theodor Gomperz (1832-1912). Dans son œuvre principale, *Griechische Denker* (1897), il consacre un volume entier à l'analyse des dialogues et de la philosophie platoniciens. Il conçoit, dans le *Parménide*, la tentative de dépasser le concept d'unité éleatique adossée aux arguments de Zénon. Or, l'analyse de Gomperz est guidée par l'idée telle que Platon, comme ses contemporains, ne bénéficie pas de la « préparation logique » suffisante pour affronter ce problème :

¹¹⁴ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, 1844-1891, trad. it. par R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Venezia, editrice La Nuova Italia, 1961.

Il y a une acuité véritable, scintillante, parfois des sophismes conscients, mais aussi un défaut commun à tout cet âge, la faiblesse de la préparation logique, tout cela se trouve associé à ces querelles éblouissantes et ennuyeuses. Le manque de préparation se voit souvent, comme le montre la comparaison avec les autres dialogues¹¹⁵ : avec la confusion du mot « être » avec une valeur copulative et avec le même mot dans le sens d'affirmation de l'existence ; l'échange de l'identité d'espèce avec l'identité numérique ; certaines conversions inadmissibles de jugements : trois erreurs de logique que Platon a en commun avec Gorgias [...].¹¹⁶

De même que Zeller, Gomperz n'évoque jamais le concept d'ἐξάφνης. Son analyse se consacre plutôt au phénomène lié à la « participation » ou à « l'imitation », tandis que ce qui concerne « l'intuition immédiate » est associé à la doctrine de la « réminiscence » platonicienne. En outre, il est remarquable que dans le chapitre VII du troisième volume consacré à la « doctrine platonicienne des âmes et des Idées », lorsqu'est proposée une esquisse des concepts de relations mathématiques, Gomperz en arrive à parler d'une « intuition immédiate » chez Platon. Toutefois, il en souligne la dérivation suprasensible. Ce faisant, au sein de la philosophie platonicienne, et selon l'interprétation qu'en propose Gomperz, l'intuition immédiate résulterait du souvenir « soudain » procédant de la confrontation à une copie imparfaite de modèles originaux que l'âme a contemplés dans une existence antérieure.

Or, il est à noter qu'il est évident que pour Gomperz, habitué à éliminer tout excès de langage afin d'en arriver au sens logique de la discussion, parler d'intuition instantanée en ces termes signifie simplement ne pas répondre à la question.

¹¹⁵ Il se réfère à l'œuvre de O. Apelt, *Untersuchungen über den, « Parmenides »* (1879).

¹¹⁶ T. Gomperz, *Griechische Denker Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Leipzig, Veit & Co., 1896, tr. it. par L. Bandini, *I pensatori greci Storia della filosofia antica*, Vol. III, Firenze, La Nuova Italia, 1953, p. 478.

2.5.1 – L'école de Marbourg et l'interprétation néo-kantienne

Bien que, comme nous l'avons constaté, E. Zeller, T. Gomperz, Wilhelm Windelband et Friedrich Ueberweg aient essentiellement négligé le concept de « τὸ ἐξαιφνης » tel qu'il apparaît dans le *Parménide*, la situation a radicalement changé depuis la seconde moitié du XIX^e siècle. Et ce, avec la fondation l'école de Marbourg. Car ceux que l'on nomme les « néo-kantiens » considèrent Platon comme précurseur de certains concepts fondamentaux de la philosophie de Kant.

Par convention, on identifie le début des études de l'école néo-kantienne de Marbourg aux deux études de Hermann Cohen (1842-1918) : « Die Platonische Ideenlehre Psychologisch Entwickelt »¹¹⁷ qui date de 1866 et « Platon's Ideenlehre und die Mathematik »¹¹⁸, en 1878.

L'article de F. Fronterotta, « L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son "héritage" philosophique »¹¹⁹ propose une synthèse claire de ces deux textes. Reprenant à son compte certaines observations de A. Laks¹²⁰, Fronterotta affirme que :

Le traitement de Platon chez les néo-kantiens de Marbourg représente un moment singulièrement fort, et à vrai dire aussi singulier que fort, de la réception moderne de Platon. La force est celle même du projet philosophique sous-jacent : le nom de « Platon », à Marbourg, condense la question néo-kantienne fondamentale : « Qu'est-ce que la science ? ». De là une première singularité : Platon y devient le vecteur virtuel de tous les

¹¹⁷ « Die Platonische Ideenlehre Psychologisch Entwickelt », *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, 1866, IV. 9 ; (Platonic Ideal Theorie Psychologically Developed).

¹¹⁸ « Platon's Ideenlehre und die Mathematik », Marburg, 1878 ; (Mathematics and Theory of Platonic Ideals).

¹¹⁹ F. Fronterotta, « L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son "héritage" philosophique », *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 98, n°2, 2000, pp. 318-340.

¹²⁰ A. Laks, « Avant Natorp. L'interprétation des idées platoniciennes chez H. Cohen », *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, éd. par A. Neschke-Hentschke (avec la collaboration de A. Etienne), Louvain-Paris, 1997, pp. 339-61, cf. p. 339 ; et « Platon entre Cohen et Natorp », *Historia philosophica*, 1, 2003, pp. 7-42 (version révisée de l'article paru sous le même titre. Trad. anglaise, « Plato between Cohen and Natorp », postface de P. Natorp, *Plato's Theory of Ideas*, trad. V. Politis et J. Connolly, Sankt Augustin : Academia, International Plato Studies, vol. 16, 2004, pp. 453-483.

questionnements, et de toutes les réponses aussi, que cette question implique d'un point de vue systématique.¹²¹

L'intention affichée de cet article est celle d'analyser « la position de Hermann Cohen et de Paul Natorp, car c'est précisément dans leurs essais que furent formulées les thèses essentielles d'une interprétation originale et influente de la pensée de Platon »¹²². Ce faisant, entre la seconde moitié du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e siècle, à Marbourg, ces deux philosophes en particulier, proposent une interprétation de la théorie des Idées platoniciennes à la lumière de la réflexion kantienne.

Dans l'étude de 1866, Cohen, clairement influencé par l'idéalisme fichtien, différencie et combine le concept de εἶδος socratique et celui de ἰδέα platonicien. Selon l'interprétation que l'étude développe : Socrate soutient que les Idées apparaissent comme une connaissance intellectuelle supérieure et séparée des données sensibles de la perception ; tandis que Platon, tenant ferme la conception selon laquelle l'Idée est la véritable connaissance, met l'accent sur « l'aspect immédiatement intuitif du concept »¹²³. De telle sorte qu'avec Platon, s'adjoint à l'Idée « l'aspect immédiatement intuitif du concept ». Par suite, et surtout à partir du *Parménide*, et toujours selon Cohen, Platon abandonne cette conception des Idées comme pure intuition en faveur d'une interprétation « dogmatique et essentiellement objectiviste »¹²⁴ qui conduit à attribuer à l'Idée une existence concrète et réelle. *A fortiori*, et comme l'écrit Fronterotta : « transférant ainsi le caractère intuitif de la théorie platonicienne dans son contenu purement objectif et réduisant la fonction cognitive de l'intellect à sa dimension ontologique. Ce qui revient à dire, en d'autres termes, que l'intellect assume comme contenu des entités réellement existantes ».¹²⁵

¹²¹ F. Fronterotta, *op. cit.*, p. 318.

¹²² Le récent travail de K.-H. Lembeck fournit une excellente présentation historique et philosophique de l'école de Marbourg, notamment ses premiers représentants : *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg, 1994. En outre, on lira également avec profit A. Laks, « Platon entre Cohen et Natorp », *Cahiers de philosophie politique de l'Université de Caen*, 26 (1994), pp. 15-53. Ces pages dépendent en partie de ces travaux.

¹²³ F. Fronterotta, *op. cit.*, p. 319.

¹²⁴ F. Fronterotta, *op. cit.*, p. 320.

¹²⁵ F. Fronterotta, *Ibid.*

Selon Cohen, cet aspect en particulier figure une limite de la théorie platonicienne des Idées qui est celle d'attribuer à des causes liées au contexte historique et psychologique dans lequel se trouve plongé Platon. Toutefois, en dépit de ces limites, la conception des Idées platoniciennes se présente comme une introduction à l'idéalisme.

Dans la seconde étude de 1878,

Cohen s'intéresse cette fois-ci à la fonction proprement épistémologique des Idées, à leur rôle de critère de la vérité et de l'erreur dans le domaine du *processus* cognitif. [...] Cohen propose alors une conception subjectivo-objective, et, pour ainsi dire, une conception « synthétique » des Idées. [...] Le meilleur exemple de cette activité « synthétique » à laquelle la théorie des Idées fait allusion — et que Cohen n'hésite pas à comparer à la méthode transcendantale kantienne — est celui des sciences mathématiques. Platon parvint à mettre en évidence et à définir la nature « intermédiaire » des objets mathématiques, différents des choses sensibles et des Idées, et le rôle de « médiation »¹²⁶ (*Vermittlung*) qui leur revient. Par ailleurs, il éleva également le procédé « hypothétique » des mathématiques au rang de méthode philosophique par excellence, au faîte de laquelle l'Idée devient l'*hypothèse* dans laquelle se réalisent les conditions nécessaires à l'explication des phénomènes et de la réalité sensible.¹²⁷

Mais, encore dans ce texte, Cohen, demeure convaincu des limites de la réflexion platonicienne qui est une « formulation philosophique encore primitive »¹²⁸.

Ainsi que la suite de notre propos s'y consacre, la plupart des éléments de la réflexion de Cohen — le concept de εἶδος socratique et celui de ἰδέα platonicien, la conception « synthétique » des Idées, la nature « intermédiaire » des objets mathématiques, le rôle de « médiation », le procédé « hypothétique » des mathématiques et l'Idée qui devient l'*hypothèse* au sein de laquelle se réalisent les conditions nécessaires à l'explication des phénomènes et de la réalité sensible — sont repris par P. Natorp qui en propose sa

¹²⁶ Cf. H. Cohen, « Platon's Ideenlehre und die Mathematik », pp. 362 sq.

¹²⁷ F. Fronterotta, *op. cit.*, pp. 320-321.

¹²⁸ F. Fronterotta, *Ibid.*

propre élaboration et dont les travaux, à la différence de ceux de Cohen, s'attachent au concept d'ἐξάιφνης.

2.5.2 – Paul Natorp : ἐξαιφνης, un « intermédiaire - noétique [*Denkmittel*] de la continuité »

Paul Natorp (1854-1924), cofondateur de l'école de Marbourg, partage l'opinion de Cohen : la philosophie platonicienne représente une introduction à l'idéalisme. En outre, dans la préface à la première édition de son œuvre, *Platos Ideenlehre* (1903)¹²⁹, l'on peut lire :

L'exposition de l'évolution de la doctrine platonicienne des Idées se présente comme une introduction à l'idéalisme, [...] la doctrine platonicienne des Idées, c'est-à-dire la naissance de l'idéalisme dans l'histoire de l'humanité : quel accès le plus adapté à l'idéalisme pouvait-il y avoir de celui réalisé à travers la reviviscence de sa naissance dans l'évolution de la philosophie de Platon ?¹³⁰

En effet, Natorp identifie dans le concept d'Idée platonicienne un idéalisme qu'il qualifie de « spontané et pour ainsi dire autochtone. À partir de la véritable découverte socratique du concept, l'idéalisme a émergé et a grandi [...] »¹³¹ ; ou encore, comme l'écrit G. Reale dans son introduction à la traduction italienne de l'œuvre de Natorp : « Platon est la découverte de l'*a priori* dans la pensée occidentale »¹³².

Par ailleurs, comme observé chez Cohen, Natorp situe l'origine de la théorie des Idées « dans l'élaboration progressive que fit Platon du "concept" (εἶδος) socratique et de son avancée décisive avec la postulation des Idées (ιδέα) »¹³³. De même, la définition du concept d'Idée dans la philosophie platonicienne dépendrait de la notion d'« hypothèse ». Hypothèse qui, ainsi que le souligne Fronterotta dans l'article auquel notre propos se réfère plus tôt :

¹²⁹ P. Natorp, *Platos Ideenlehre* ; tr. it., V. Cicero, *La dottrina delle idee*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, p. 5.

¹³⁰ P. Natorp, *Ibid.*

¹³¹ P. Natorp, *Ibid.*

¹³² G. Reale, int. a P. Natorp, *Platos Ideenlehre* ; tr. it., V. Cicero, *La dottrina delle idee*, Milano, Vita e Pensiero 1999, p. XX.

¹³³ F. Fronterotta, « L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son "héritage" philosophique », *Revue Philosophique de Louvain*, p. 322.

[...] dans le *Ménon* (86e1 - 87b4) et dans le *Phédon* (100 a1-b9), est indiquée comme le fondement correct de toute méthodologie critique. À la manière des démonstrations mathématiques, pour comprendre un ensemble de phénomènes naturels, [...]. Un tel procédé hypothétique — explique Socrate dans le *Phédon* [...] 100b 5-6 — consiste dans la postulation des Idées [...]. En conséquence, les hypothèses formulées sont ramenées aux Idées qui deviennent, dans une telle perspective, le fondement de la connaissance et de la vérité, ou, plus exactement, la position fondamentale (*Grund-Satz*) de la pensée comme source de la connaissance et de la vérité¹³⁴. S'ensuit que, ainsi comprises, les Idées perdent nécessairement toute détermination existentielle et toute dimension concrète et objective (de nature physique ou métaphysique). Elles ne sont certes pas des « choses » (*Ding*) dotées d'un statut ontologique précis, mais représentent plutôt la loi (*Gesetz*) qui garantit la légitimité de la sphère épistémologique, le principe *a priori* que la pensée tire d'elle-même pour établir le critère de vérité de la connaissance. Comme on le voit, nous sommes immédiatement conduits au noyau théorique de l'interprétation de Natorp. Selon lui, cette conception des Idées est déjà explicite dans le *Ménon*, dans le domaine de la doctrine de la réminiscence (81a5 - 86c2), qu'il faut considérer, au-delà du ton solennel et des détours légendaires de l'exposition de Platon, comme un *processus* cognitif logico-rationnel *a priori* (*a priori Erkenntnis*) à travers lequel le sujet connaissant identifie, dans les Idées, les structures mêmes de la pensée et de la vérité^{135, 136}.

Ce faisant, observons donc comment le noyau central du livre de Natorp théorise la manière dont les Idées qui dépendent, nous l'avons vu, du concept d'« hypothèse » doivent être comprises comme des « lois », des « méthodes », des « positions de la pensée »¹³⁷ d'un *processus* cognitif logico-rationnel *a priori*. Si les néo-kantiens considèrent ce *processus a priori* être à l'état embryonnaire chez Platon, il n'en demeure pas moins que ce dernier décrit, certes, avec ses limites ou — comme l'écrit Natorp lui-même à propos de la μέθεξις — « métaphoriquement »¹³⁸, la structure de l'esprit et de la pensée, ainsi que la manière dont ce *processus* intervient dans l'acte de « connaître ».

¹³⁴ Cf. P. Natorp, *op. cit.*, pp. 154-163.

¹³⁵ P. Natorp, *op. cit.* Voir surtout les pages 28-41 et 215-235.

¹³⁶ F. Fronterotta, *op. cit.*, pp. 323-324.

¹³⁷ G. Reale, *Ibid.*

¹³⁸ P. Natorp, *op. cit.*, p. 289.

Dans l'ouvrage qu'il consacre au *Parménide*, au chapitre VII, Natorp se prononce sur le concept d'ἕξαιφνης. Dans ce chapitre, il examine l'enjeu de l'opposition des deux premières thèses du *Parménide* — respectivement : l'un n'est ni un ni multiple, l'un est tant un que multiple —, ce qui le conduit à considérer ce qu'il définit, non pas comme une troisième hypothèse, mais comme un *appendice*.

En sorte que Natorp définit en premier lieu le concept de μέθεξις et, immédiatement après, le concept d'ἕξαιφνης :

Nous voulons ici prendre en considération la participation des choses empiriques aux Idées. [...] le *Phédon* l'avait établi avec une « authentique précision ». La participation signifie la prédication, et exactement la prédication assurée par le *processus* de la déduction, [...] jusqu'aux prémisses vraies et ultimes, c'est-à-dire aux propositions fondamentales ou aux principes. La « participation » est certainement une métaphore, comme en général est inévitablement métaphorique toute expression linguistique qui concerne des relations noétiques. Prise à la lettre, la participation affirme un rapport.¹³⁹

Et c'est précisément pourquoi il ne considère pas fournir une troisième hypothèse mais un *appendice* :

Dans ce seul cas, on ajoute en outre un *appendice* spécial destiné clairement à rechercher un équilibre entre les résultats, nettement contradictoires entre eux, des deux déductions, et en même temps jeter un peu plus de lumière sur le but de l'opposition.¹⁴⁰

Or, Natorp souligne que cet *appendice* aux deux premières hypothèses, dont le but est de rechercher un équilibre entre leurs résultats contradictoires, est en rapport avec deux affirmations qui se nient l'une l'autre. Par conséquent, leur coexistence est soumise à une

¹³⁹ P. Natorp, *ibid.*

¹⁴⁰ P. Natorp, *op. cit.*, p. 317.

condition : que « chacune des deux hypothèses <ait> une valeur en *un point différent du temps* »¹⁴¹.

Il est à noter que le propos de Natorp n'est pas de signifier que les deux hypothèses se situent en deux temps différents mais en deux points différents du même temps. En effet, dès lors que Platon évoque un *processus* :

Il ne s'agit pas de placer le concept de l'Unité à un point de l'existence, ou à un point temporel comme forme d'existence : il est possible, à un certain *stade du processus noétique*, de poser ce concept fondamental purement pour lui-même, irrélatif, et, à un autre stade du *processus* noétique, le poser au contraire comme déployé dans toute la multiplicité, sous-jacente même à des concepts mutuellement contradictoires mais relativement compatibles.¹⁴²

Toutefois, cette distinction est encore insuffisante quant à décrire ce qu'est l'ἐξάφνης. Car il ne se situe pas seulement dans deux points différents du même temps : Natorp précise que l'ἐξάφνης n'est pas un concept temporel puisque le passage n'a pas lieu dans le temps. En effet : « aucun *passage (Übergang)* n'est indiqué, aucune véritable *médiation* de l'une à l'autre modalité [...]. Pour une telle médiation, en effet, on ne peut pas recourir à la notion de temps »¹⁴³. Autrement dit, le temps est une image, une métaphore, qui permet d'explicitement comment interpréter l'ἐξάφνης dans un langage simplifié. Il s'agit, poursuit Natorp, de quelque chose de différent du temps car il ne peut y avoir un temps où l'on puisse penser un *Übergang* :

[...] en vérité, à un certain moment, il est dit qu'il devrait également y avoir un temps où le passage (de l'une à l'autre modalité) a lieu. Mais, comme nous le verrons tout de suite, l'éventualité est bientôt écartée : il s'agit d'une concession momentanée à la mentalité commune qui, si quelque chose se présente différemment de ce qu'elle s'était présentée la première fois, ainsi

¹⁴¹ P. Natorp, *op. cit.*, p. 318.

¹⁴² P. Natorp, *ibid.*

¹⁴³ P. Natorp, *op. cit.*, p. 319.

on pense que le temps intermédiaire passé est responsable du devenir [...]. De cette proposition, il ne reste donc en définitive que ce qui suit : il doit nécessairement y avoir *quelque chose* où le passage a lieu. *Ce quelque chose n'est pas*, justement, le temps. C'est ce qui est déterminé maintenant.

Et dans une formule paradoxale, mais dont le sens est clair, il ajoute :

Lorsque le mouvement aboutit à l'immobilité, ou lorsque ce qui est immobile se met en mouvement, cela ne doit pas se produire dans un temps déterminé. Il n'y a pas de point temporel où l'on puisse penser le passage de l'un à l'autre état, car sinon, en ce point temporel, il faudrait penser à la coexistence de conditions contradictoires.¹⁴⁴

Conséquemment, et selon Natorp, se demander *quand* a lieu le passage ne peut pas signifier *en quel point du temps* mais plutôt à *quel point de la pensée* :

en quelque chose d'étrange que Platon appelle τὸ ἐξαιφνης c'est-à-dire « l'instantanément » ou le « soudainement » ou le « subitement ». Cela ne signifie rien d'autre que le passage lui-même *n'est pas donné empiriquement* [...], ou ne peut pas être indiqué de manière empirique [...] cette nature (φύσις) étrange, « l'instantanément », doit avoir son siège « entre » immobilité et mouvement, en aucun temps. Et dans cet indescriptible état noétique, on ne peut pas dire si quelque chose arrive de l'Être au Périr, ou du non-Être au Devenir [...].¹⁴⁵

De telle sorte que, selon Natorp, « avec telles contorsions linguistiques », Platon veut introduire ici la distinction entre *discret* et *continu* :

Le temps a été établi comme expression de la position discrète. [...] Dans l'ἐξαιφνης (dans l'instant), en revanche, est pensé le passage continu de A en non-A et de non-B en B. Ce passage n'est pas perceptible en termes de temps. Le temps signifie seulement, et en tout cas immédiatement : avant et après. Le temps permet de penser ce qui était avant et ce qui est après, mais

¹⁴⁴ P. Natorp, *Ibid.*

¹⁴⁵ P. Natorp, *op. cit.*, p. 320.

en soi il ne permet pas de penser le lien de continuité entre les deux, c'est-à-dire le Devenir.¹⁴⁶

Si le ἐξάιφνη était un concept temporel, il constituerait une séparation logique de ces deux différents stades ou moments de la pensée. Et, en effet selon Platon, le temps ne constitue généralement rien d'autre que la différenciation dans la pensée, *i.e.* la position en différents stades noétiques.

Natorp indique que le « passage » — *i. e.* l'« Übergang », l'« ἐξάιφνης » — ne peut pas être pensé à partir d'un raisonnement « logique », « discret » ou « temporel » mais bien plutôt par une pensée qui précède toute pensée temporelle. En d'autres termes, est nécessaire une pensée « intemporelle » qui autorise le « passage » de « réalités » contradictoires au sein d'un *continuum* :

Penser ce rapport revient à une pensée qui précède la pensée temporelle, à une pensée qui rend possible de penser le temps comme un *continuum*, plutôt qu'à une pensée rendue elle-même possible par la pensée temporelle. Dans une pensée de ce type <intemporel> ne sont pensés ni A ni non-A, mais on ne pense pas non plus simplement négativement ce ni - ni, ou l'indifférenciation logique de A et de non-A : ici est pensée la *limite*, la limite comprise comme ce dans quoi les concepts sont placés comme identiques, la fin d'une détermination et le début de l'autre. Et c'est le concept exact de la continuité.¹⁴⁷

Une pensée, donc, au sein de laquelle l'on saisit comme identiques la fin d'une détermination et le début d'une autre. En sorte qu'il appert que dans le concept d'ἐξάιφνης, Natorp identifie la tentative archaïque et primitive de Platon, de penser le « passage » « entre » l'*A-priori* et l'expérience. En ce sens, l'ἐξάιφνης représente ce que Natorp définit comme :

un *intermédiaire noétique* (Denkmittel) de la continuité – comme nous voulons maintenant l'appeler par souci de brièveté –, la voie est donc ouverte pour arriver à l'équilibre entre la position absolue (la *thesis*) et la

¹⁴⁶ P. Natorp, *Ibid.*

¹⁴⁷ P. Natorp, *op. cit.*, p. 321.

position relative (l'*antithesis*). On ouvre la possibilité que la position irrélative (ou absolue) accède à la relativité, c'est-à-dire que l'Idée pensée uniquement de façon pure, l'*A-priori*, pénètre dans l'*expérience*, qui signifie le champ de la relativité. Le premier fondement de la possibilité de l'expérience est jeté comme connaissance méthodiquement assurée, ce qui constitue le but de toute l'enquête. Les conclusions ultérieures le confirmeront par de nouveaux versants et des formulations de plus en plus claires.¹⁴⁸

Nous évoquions précédemment les « contorsions linguistiques » auxquelles Natorp se réfère s'agissant de l'ἐξαιφνης, contorsions d'un « premier fondement » de la réflexion sur les fonctions et les possibilités que l'esprit a « A-priori » ; de même est rendu manifeste l'appel à la théorie de la connaissance kantienne.

Par conséquent, l'ἐξαιφνης apparaît comme la tentative platonicienne de définition du moment noétique, a-temporel et non-discret — puisque c'est un *continuum* qu'il n'est pas possible de penser logiquement¹⁴⁹ — ; tentative tributaire des moyens qui sont alors à disposition de Platon. En outre, à l'instar de ce qu'affirment A. Laks et F. Fronterotta, la μέθεξις est une « métaphore » de l'association entre les concepts et les sensations :

Mais si, comme le prétend Natorp, les Idées ne possèdent pas la consistance objective propre des entités réellement existantes, il n'y a aucun sens à affirmer leur séparation des choses sensibles dans les termes d'une différence ontologique radicale, qui suppose la constitution d'un « monde » supérieur et bien différent de la réalité physique des choses empiriques et des phénomènes sensibles. Le χωρισμός sera donc privé de toute connotation métaphysique que ce soit, pour exprimer en revanche la simple opposition/distinction entre la donnée empirique et le concept qui lui correspond, ou plutôt, entre les catégories logiques de l'intellect et leur contenu sensible. Or, une fois repoussé le principe platonicien du χωρισμός dans sa forme ontologique, au profit d'une interprétation purement « intellectuelle » de la séparation des Idées et des choses, le « mécanisme »

¹⁴⁸ P. Natorp, *Ibid.*

¹⁴⁹ Voir également John Burnet (1863-1928), *Greek Philosophy, Part I : Thales to Plato*, (1914), pp. 268-269. L'auteur est convaincu que, dans le *Parménide*, ne s'exprime que la théorie socratique de la participation et non la théorie classique des Idées platoniciennes. Quelques années plus tard, dans un bref passage, il résume le concept d'ἐξαιφνης : l'instantané a une position mais pas une durée dans le temps.

de la participation (μέθεξις, *Teilhabe* ; κοινωνία, *Gemeinschaft*) des choses empiriques aux Idées — qui était appelé à « remédier » à cette séparation, en rendant possible une relation entre les deux sphères séparées du réel — pourra à son tour être dépouillé de toute valeur ontologique et ne représentera que la « métaphore » de l'association entre sensations et concepts, ou, plus exactement, de la « subsomption » des données empiriques sous les catégories intellectuelles correspondantes¹⁵⁰. Portant la lecture de Natorp à ses conséquences extrêmes, et sans trahir, pensons-nous, la signification philosophique de ses argumentations, on pourra en somme conclure que l'hypothèse platonicienne de la participation, dans sa « version » néo-kantienne, semble assumer le profil (et la fonction) de la doctrine kantienne du schématisme transcendantal.¹⁵¹

¹⁵⁰ De ce point de vue, l'interprétation du *Parménide* (*ibid.*, pp. 215-271) devient fondamentale pour Natorp. Dans la première partie, Platon y montrerait les absurdités d'une conception objectiviste et métaphysique des Idées qui fait immédiatement surgir les graves paradoxes de la μέθεξις et du χωρισμός afin de suggérer une solution alternative par l'exercice dialectique de la seconde partie du dialogue. Dans cette deuxième partie, le but serait d'expliquer de quelle façon les Idées, comprises comme des fonctions logiques de l'intellect, peuvent déterminer les données de l'expérience sensible. Dans ce contexte, Platon formulerait sa théorie de l'expérience à travers l'illustration de la possibilité d'application des catégories de l'intellect au contenu de la perception sensible (cf. à ce propos la synthèse brève mais efficace de A. Laks, « Platon entre Cohen et Natorp » *op. cit.*, pp. 45-47). En parlant de « métaphore » de la participation, Natorp (*ibid.*, pp. 151 sqq.) manifeste naturellement, et avec force, son désaccord avec l'utilisation polémique de cette expression par Aristote en *Métaphysique A*, 991a 20-22.

¹⁵¹ « Dans la *Kritik der reinen Vernunft* (Part II, I, livre II, chap. I), Kant soulève le problème de la relation entre les "intuitions" empiriques, qui représentent le contenu de la connaissance sensible, et les concepts "purs" de l'intellect, les catégories intellectuelles en général, en se demandant surtout comment se produit la subsomption des intuitions empiriques sous les concepts, ou, ce qui revient au même, "l'application" des catégories intellectuelles aux phénomènes. La réponse de Kant consiste en l'hypothèse d'un moyen terme entre sensibilité et intellect, homogène à tous deux (et donc "homogène d'un côté avec la catégorie, de l'autre avec le phénomène [...], d'un côté intellectuel, de l'autre sensible") : "tel est le schéma transcendantal". Sans pousser plus avant l'analyse de cette hypothèse, très discutée parmi les spécialistes de Kant, nous nous limitons à observer comment elle remplit la même fonction que celle qui est attribuée à la doctrine de la μέθεξις dans l'interprétation néo-kantienne (et particulièrement dans celle de Natorp) de la théorie platonicienne des Idées. Le rapport participatif devient en effet dans cette optique la relation que l'intellect établit entre les données sensibles indéterminées et l'unité déterminée des Idées, comprises quant à elles comme les catégories *a priori* de l'intellect qui établissent la vérité de la connaissance et du jugement. » ; F. Fronterotta, *op. cit.* p. 324, et note 20 p. 325.

2.5.3 – Ernst Hoffmann : μέθεξις, « l'acte de la connexion » comme « l'essence du logos »

De nombreux spécialistes, nous y reviendrons, se réfèrent essentiellement à Ernst Hoffmann (1880-1952) pour son étude de 1925 : *Le langage et la logique archaïque*¹⁵². Cependant, dès avant 1925 — ainsi que le relève G. D'Acunto¹⁵³ —, Hoffman traite le problème de la μέθεξις et, question très précieuse pour notre propos, analyse la fonction de « l'opposition » dans la philosophie platonicienne en trois importants articles : « Methexis und metaxy bei Platon »¹⁵⁴, « Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch »¹⁵⁵ et « Das Problem des Gegensatzes »¹⁵⁶.

Il est à noter, dès à présent, que, bien que ces études ne citent jamais le concept d'ἐξάφνης, les analyses qu'elles produisent ont une grande influence auprès de spécialistes tels que J. Stenzel et G. Pasquali qui traiteront en détail du concept d'ἐξάφνης, précisément à partir des travaux d'Hoffman.

Par ailleurs, Hoffmann ne se réclame explicitement d'aucune école de pensée : « Il appartient à ce front de savants qui, dès les premières décennies du XX^e siècle, ont ouvert un nouvel accès à la spéculation des Présocratiques à partir de la découverte de ce principe de la "coalescence logique-ontologique-sémantique" qui, dans la pensée des origines, agit comme prémisses naturelles en rapport à la genèse et à la détermination des problèmes philosophiques »¹⁵⁷.

Dans *Le langage et la logique archaïque*, Hoffmann identifie le principe de la logique archaïque dans le lien indissoluble entre *logos* parlé et *logos* pensé. Il affirme que,

¹⁵² E. Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen, 1925 ; tr. it., *Il linguaggio e la logica arcaica*, L. Guidetti (ed.), préface de E. Melandri, Quodlibet, 2017, Macerata.

¹⁵³ Pour les références bibliographiques, voir : E. Hoffmann, *Antitesi e partecipazione in Platone*, G. D'Acunto, Roma, Studium, 2010, p. 14.

¹⁵⁴ E. Hoffmann, « Methexis und metaxy bei Platon », tr. it., G. D'Acunto, « Methexis e metaxy in Platone », in *Antitesi e partecipazione in Platone*, Roma, Studium, 2010.

¹⁵⁵ E. Hoffmann, « Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch », tr. it., G. D'Acunto, « L'origine storica del principio di non-contraddizione », in *Antitesi e partecipazione in Platone*, Roma, Studium, 2010.

¹⁵⁶ E. Hoffmann, « Das Problem des Gegensatzes », tr. it., G. D'Acunto, « Il problema dell'opposizione », in *Antitesi e partecipazione in Platone*, Roma, Studium, 2010.

¹⁵⁷ G. D'Acunto, *op. cit.*, p. 7.

selon cette logique, « l'étant, le pensable et le dicible ne doivent pas être séparés » en ce sens qu'ils sont spontanément placés comme identiques : « l'être de la chose, son nom et ce qui lui appartient »¹⁵⁸.

En outre, la civilisation de la Grèce archaïque est entièrement construite sur la fusion intime entre la dimension de l'être, de la pensée et du communiquer. Toutefois, ainsi que l'écrit Hoffmann, la pensée de Platon s'inscrit, à un certain moment, au sein de cette « fusion intime » :

à nouveau, le principe de la logique archaïque nous apparaît en Platon de manière tout à fait précise et claire : *logos* parlé et *logos* pensé sont la même chose. Cependant, précisément en s'interrogeant maintenant sur le fondement de cette identité, Platon abandonne le terrain de sa validité, élève la méthode logique au-dessus de ce terrain et rompt ainsi les chaînes de l'archaïsme. À cet égard, le passage 261c - 264b du *Sophiste* se révèle avant tout exemplaire.¹⁵⁹

Ainsi selon Hoffmann, Platon rompt « les chaînes » de l'identité entre être, pensée et communication du même. De sorte que Platon met en évidence que « l'âme », non seulement n'opère pas dans tous les « discours » mais en outre, et bien souvent, son expression ne recourt pas aux mots. Existe donc la possibilité d'un « parler sans pensée » qui ne soit pas un véritable « parler » ; de même que les seules voyelles ne font pas un discours. Toujours selon Hoffmann, Platon interroge le seuil qui sépare le phonème simple du « vrai discours ». Et Platon de formuler la réponse à cette question dans le *Sophiste* :

Toutefois, si d'un côté le *logos* pensé et *logos* parlé sont la même chose en raison de leur essence, de l'autre l'âme, quand elle pense, ne s'exprime pas toujours en mots ; mais quand elle « parle » réellement, elle pense aussi toujours. Il s'ensuit qu'un parler dépourvu de pensée n'est en aucun cas un « parler » et, à plus forte raison, les simples signes vocaux corporels ne valent pas comme « discours ». Discours est seulement ce qui a une « nature déterminée » (ποιόν) de sorte qu'il *doit* être vrai ou faux. Pour cette raison, à travers cette nature « nécessaire » le discours se situe « nécessairement »

¹⁵⁸ E. Hoffmann, *Il linguaggio e la logica arcaica*, p. 68.

¹⁵⁹ E. Hoffmann, *op. cit.*, p. 67.

dans le cadre de la validité logique. Où se situe alors la frontière, où se trouve la « limite » caractéristique entre ce qui est simple matériel phonétique et ce qui peut au contraire prétendre être vrai discours et, par-là, discours rationnel ? La solution que Platon offre dans le *Sophiste* est la suivante : puisque toute la pensée rationnelle et toute la philosophie est basée sur le fait qu'une *partie déterminée de concepts se trouve en communion avec une autre* [...] alors un discours mérite le nom de *logos* si en effet en lui les mots, comme signes de concepts, établissent entre eux l'unité et la séparation qui, par son essence, appartient aux concepts. Mais cette condition n'est certes pas satisfaite lorsque ce qui est énoncé est une simple juxtaposition (συνέχεια), une simple agrégation de mots tels que, par exemple, de purs substantifs [...]. Toutefois, cette même condition est satisfaite si, au lieu de la juxtaposition, elle permet une connexion (κεραννύναι), c'est-à-dire lorsque, au lieu de l'agrégat, une totalité est atteinte (ὅλον). Et avec ce qui est « mélangé » de telle sorte [...] que le principe du mélange consiste à faire participer à l'être [...] le discours qui est soustrait à la région de la perception sensible (αἴσθησις), à la composition mécanique et à la dissolubilité (διάλυσις) propre à tout ce qui est transitoire, en venant ainsi appartenir à ce royaume intermédiaire (μέσον μεταξύ)¹⁶⁰ dont la nature est constituée par la tendance philosophique à la connaissance, et par là d'être orientée vers les Idées.

Or, l'énoncé devient complet seulement en vertu de la *proposition* : « Cette succession de mots non plus n'a jamais composé un discours ; car ni dans un cas, ni dans l'autre, les mots prononcés n'indiquent ni action, ni inaction, ni existence d'un être ou d'un non-être tant qu'on n'a pas mêlé les verbes aux noms. Alors seulement l'accord se fait et le discours naît aussitôt de la première combinaison, qu'on peut appeler le premier et le plus petit des discours. »¹⁶¹.

Par conséquent ni les simples mots, ni les ὀνόματα ou ἔπεα ne représentent les éléments authentiques du discours, non plus le sujet substantivant en tant qu'élément « agent » ni le prédicat verbal en tant que représentant de l'« action » pris pour lui-même, ne représentent l'essence du *logos* parlé. Une telle fonction n'appartient qu'à l'acte de la connexion, c'est-à-dire à l'acte de composer à travers le mélange qui permet de réunir en un tout des éléments hétérogènes entre eux. Ce *logos* exprimé est, comme le *logos*

¹⁶⁰ Cf. E. Hoffmann, « Methexis und Metaxy bei Platon », « Sokrates. Zeitschrift für das Gymnasialwesen, sez : « Jahresberichte des Philologischen Vereins zu Berlin », XLV, 1919, pp. 48-70 : en particulier p. 48 sqq. [actuellement en *Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1964, trad. it., G. D'Acunto, « Methexis e Metaxy in Platone », in E. Hoffmann, *Antitesi e partecipazione in Platone*, pp. 22-55.

¹⁶¹ Platon, *Sophiste*, 262c.

mathématique : « harmonie » ; en effet, il fait des deux sphères du sujet et du prédicat une structure harmonieuse. Le *logos* est toujours *homologie*. Maintenant, celui qui porte en « symphonia » avec le *logos* l'*erga* est — selon le *Lachès*¹⁶² — le vrai « philologos ». Son activité consiste à « rendre raison » (*logon didonai*) de ses discours.¹⁶³

A fortiori, et tel que nous l'avons déjà observé, apparaît la manière dont Hoffmann réserve aux propositions la tâche indispensable au langage et à la construction de l'harmonie du *logos* parlé : l'« acte de connexion ». C'est pourquoi toute la pensée rationnelle est basée sur le fait « qu'une partie déterminée de concepts se trouve en communion avec l'autre » : une agrégation (*συνέχεια*) de mots ne suffit pas à qualifier un discours en *logos* car, pour ce faire, il est nécessaire qu'une « connexion » (*κεραννύναι*) harmonique s'établisse entre eux. Et c'est seulement ainsi que se réalise une totalité (*ὅλον*).

De plus, c'est à partir de cette *totalité* que se matérialise la possibilité d'accéder à l'espace intermédiaire (*μέσον μεταξύ*) où l'être et le *logos* se « mélangent » de telle manière que l'on peut dire que le *logos*, soustrait à la perception sensible (*αἴσθησις*), participe de l'être et, par conséquent, aux Idées. À ce titre, Platon explique dans le *Sophiste* comment, d'un point de vue strictement grammatical, un nom appartient à une totalité si et seulement s'il est lié à un verbe : ceci étant l'essence première du discours ou « logos parlé ». En sorte qu'il ne peut y avoir accord et connexion de mots exclusivement de cette façon puisque l'essence du discours n'appartient précisément pas aux différentes parties distinctes de la totalité qu'il figure (qu'elles soient des noms ou verbes séparés) mais bien plutôt à la connexion et au mélange de celles-ci, tels qu'ils constituent la totalité soustraite à la perception sensible et appartenant au règne intermédiaire de la *μέθεξις*. Nous le disions, si Hoffmann n'évoque jamais le concept d'*ἐξαιφνης*, il est indiscutable que les implications de ses travaux — dont nous répétons qu'ils seront repris par de nombreux philosophes — ont une répercussion évidente sur la compréhension du concept qui intéresse notre étude.

Enfin, nous commençons par indiquer qu'avant l'étude qu'il consacre au langage et à la logique archaïque, la réflexion d'Hoffmann s'est intéressée au traitement de la *μέθεξις* et de la nature des « contraires » dans la philosophie platonicienne, sans toutefois jamais

¹⁶² Platon, *Lachès*, 188e.

¹⁶³ E. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 68-70.

évoquer le concept d'ἐξαιφνης. Or, malgré cette carence, notre tâche prochaine sera d'observer comment, dans son étude portant sur la nature des opposés, il est possible de soutenir qu'il l'aborde cependant implicitement.

2.5.3.1 – Μέθεξις et devenir : le deuxième type de contradiction et la troisième définition du non-être

Dans une étude très précieuse pour notre propos, *Le problème de l'opposition*¹⁶⁴, Hoffmann considère le rapport d'opposition comme un élément essentiel à la compréhension de la philosophie platonicienne. En outre, considérant la distinction entre « contraires » et « contradictoires » chez Platon — et telle que l'on la retrouve chez Aristote —, Hoffmann identifie trois types d'opposition :

Puisque dans Platon, le monde sensible et le monde intelligible sont entre eux dans une relation d'opposition, rapport qui est essentiel pour la compréhension de sa pensée, essayons de clarifier ce qui est pour lui l'essence même de l'opposition. Dans la logique formelle, sur les traces d'Aristote, il est d'usage de distinguer entre contraires et contradictoires. Les contraires sont ceux qui laissent subsister un ou plusieurs termes intermédiaires entre les deux extrêmes. [...] Les contradictoires sont, en revanche, les opposés qui excluent la possibilité d'un terme intermédiaire : mouvement ou immobilité, vie ou mort, pair ou impair, vrai ou faux. Les contradictoires opposés, et seulement eux, donc, donnent lieu à une alternative sans condition. [...] Pour Platon, comme pour Aristote, dans leur logique comme dans leur métaphysique, ces problèmes représentent le point de départ même de la philosophie.¹⁶⁵

Ce faisant, Hoffmann propose de mettre en évidence « l'essence de l'opposition » chez Platon. Or, pour ce faire, il ne suffit pas de distinguer entre « contraires » et « contradictoires » ni de parler en termes généraux de termes intermédiaires. C'est pourquoi il distingue trois types d'opposition : « La simple différence entre contraires et contradictoires ne résout cependant pas encore le problème de l'opposition. Dans la sphère des contradictions, il faut donc opérer une distinction supplémentaire entre ceux qui

¹⁶⁴ E. Hoffmann, *Das Problem des Gegensatzes*, en *Platon*, Zürich, Artemis Verlag, 1950, pp. 88-98 ; trad. it. de G. D'Acunto, *Il problema dell'opposizione*, en *Antitesi e partecipazione in Platone*.

¹⁶⁵ E. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 67-68.

admettent "un plus ou un moins" [...] et ceux qui ne l'admettent pas. On donne ainsi trois types d'opposition »¹⁶⁶.

Le premier type d'opposition correspond à la « contrariété qui admet des deux côtés un plus ou moins »¹⁶⁷, rendant ainsi possible le « milieu et la transition »¹⁶⁸. Le second, est celui de la contradiction « dans laquelle un seul des deux côtés opposés admet un plus ou un moins. Juste et injuste, par exemple. Ce qui est juste correspond certes intégralement au concept de justice, mais ce qui ne l'est pas admet un plus ou un moins : un principe ou une action injustes peuvent être plus ou moins éloignés du concept de justice »¹⁶⁹. Et le troisième type d'opposition comprend « la contradiction qui ne présente pas un plus ou un moins. Par exemple : pair et impair, substance ou accident, ligne courbe ou ligne droite »¹⁷⁰.

Par ailleurs, et selon Hoffmann : « Pour comprendre Platon, il est important de garder à l'esprit ces trois figures possibles d'opposition : dans ses écrits elles apparaissent toujours, même s'il ne nous a pas transmis de théorie accomplie à ce sujet »¹⁷¹.

Nous le disions précédemment, Hoffmann n'évoque jamais le concept d'ἐξαιφνης. Cependant, il définit la « contrariété » au sein de laquelle se développe la μέθεξις comme étant celle qui correspond au deuxième type d'opposition, celui de la « deuxième contradiction », où un seul des deux extrêmes admet « un plus ou un moins ». À ce titre, il souligne :

Une chose est cependant certaine : le point de départ de la philosophie platonicienne, le soi-disant χωρισμός entre le monde de l'être et le monde du devenir, χωρισμός qui est lié au problème de la μέθεξις, constitue un type d'opposition qui correspond à la deuxième des trois figures distinguées par nous. Il ne s'agit pas d'une contrariété entre le monde sensible et le monde

¹⁶⁶ E. Hoffmann, *ibid.*

¹⁶⁷ E. Hoffmann, *ibid.*

¹⁶⁸ E. Hoffmann, *ibid.*

¹⁶⁹ E. Hoffmann, *ibid.*

¹⁷⁰ E. Hoffmann, *ibid.*

¹⁷¹ E. Hoffmann, *ibid.*

spirituel, mais d'une contradiction qui, pour l'un de ses deux côtés, admet un plus ou moins.¹⁷²

D'une part, se trouve l'être en un sens absolu, en soi. D'autre part, il faut concevoir un « contraire » qui admette en lui-même un « plus ou moins » d'être et de non-être : c'est le cas du « devenir » qui, ainsi que l'écrit Hoffmann, « doit admettre un plus ou un moins, car il est cette sorte de non-être qui aspire à l'être »¹⁷³. Toutefois, le devenir ne peut évidemment pas s'apparenter au premier type d'opposition — celui dans lequel aucun des deux extrêmes n'est en soi puisqu'ils admettent tous deux un « plus ou un moins » — ni ne peut être rapporté au troisième type d'opposition correspondant à la figure de la contradiction où les deux extrêmes, être et non-être, ne se rapportent pas l'un à l'autre, étant, au contraire, respectivement en soi de manière irrélativée. Par conséquent, il s'agit de concevoir le devenir comme relevant du second type d'opposition : celui de la contradiction telle que seulement l'un des deux extrêmes est en soi tandis que l'autre présente, selon le cas, un plus ou un moins, une « plus ou moins » grande proximité, ou présence, d'être et de non-être.

En outre, selon Hoffmann, le non-être, de même que la contradiction, a une triple signification chez Platon :

ne pas être, c'est avant tout être-autre. [...] La justice, par exemple, n'est pas un triangle, l'une n'est pas l'autre. Non-être signifie, en outre, le fait que l'être est refusé à quelque chose en général. C'est le cas, par exemple, lorsque quelqu'un affirme qu'il existe un centaure et qu'un autre nie, disant qu'il n'en existe pas. Ne pas être, enfin, est ce que Platon a à l'esprit avec le dualisme : le non-être en tant que devenir.¹⁷⁴

Autrement dit, dès lors que se conçoit, d'une part, l'être absolu et, d'autre part, le non-être relatif, par là même se conçoit également cette troisième forme de non-être qui aspire à être. Et Hoffmann de l'évoquer en ces termes :

¹⁷² E. Hoffmann, *ibid.*

¹⁷³ E. Hoffmann, *op.cit.*, p. 69.

¹⁷⁴ E. Hoffmann, *ibid.*

Cette troisième figure du non-être fait tout un avec ce rapport entre vrai et faux duquel est partie la réflexion de Platon. Quand un jugement est vrai, nous pouvons lui opposer beaucoup de jugements non-vrais, mais qui ne sont pas tous non-vrais de la même manière. Le non-vrai de chacun d'eux reste plus ou moins éloigné du vrai jugement unique. La sphère du non-vrai, donc, présente des degrés. [...] Une autre opposition contradictoire de ce type est celle, par exemple, entre le temps et l'éternité. Ce qui est temporel s'oppose antithétiquement à l'éternité : tandis que le premier a un commencement et une fin, le second, au contraire, est au-delà de tout cela. [...] Et il en va de même pour le thème principal de la philosophie de Platon : le dualisme entre l'essence et l'apparence ou, en d'autres termes, celui entre être et devenir. Dans ce qui est, l'essence qui est le fondement véritable du devenir est complètement contenue. Devenir et apparence constituent, cependant, le domaine qui peut recouvrir son existence en participant durablement d'une forme essentielle pure. *Eidos* et *eidolon*, l'original et la copie, sont, dans le langage de Platon, les métaphores qui marquent un dualisme fondamental.¹⁷⁵

Observons, enfin, la manière dont Hoffmann recourt à la « métaphore » afin d'explicitier le concept d'Idée et — *a fortiori* dans ce passage — au concept de « participation » tel qu'il représente le « devenir ». Une « métaphore » cependant qui, ainsi que l'explique Hoffmann, empiète sur un thème essentiel de la philosophie platonicienne puisqu'elle sert à expliquer le dualisme entre l'essence et l'apparence, *i. e.* celui entre l'être et le devenir.

Selon Hoffmann, s'agissant du dualisme entre le monde du sensible et celui des Idées, Platon ne soutient pas leur opposition absolue mais, au contraire, théorise un passage possible de l'un à l'autre. En effet, pour Platon, ce qui concerne l'extrémité de l'être absolu, étant hors de toute détermination spatio-temporelle, reste invisible à l'œil humain ; tandis que, concernant l'autre extrémité, c'est-à-dire le non-être relatif — étant par définition un être relatif — est un non-être qui, sous certains de ses aspects, est, et est visible, et est perceptible. Ceci, car il est un être mélangé à du non-être ou bien il est non-être ayant en lui-même quelque chose qui est.

¹⁷⁵ E. Hoffmann, *op. cit.*, p. 70.

Dans l'interprétation que fournit Hoffmann, Platon cherche toujours à mettre en relation les différents plans ontologiques. À ce titre, nous rappelons, à propos de « l'acte de connexion » et de son équivalent grammatical — c'est-à-dire les « propositions » qui connectent tout —, que le premier paragraphe de notre raisonnement évoque déjà ce point. En outre, ici encore, se conçoit une correspondance entre le plan purement logique et idéal et le plan sensible et participatif. En effet, nous pouvons observer que le deuxième type d'opposition analysé, c'est-à-dire le type de la contradiction qui relie l'absolu au relatif, et qui appartient au monde des Idées, correspond à la troisième définition du non-être, c'est-à-dire à ce non-être qui admet en soi aussi l'être qui appartient au monde sensible. Et c'est ainsi que, toujours selon Hoffmann, Platon tente de réunir le monde du sensible et le monde eidétique.

Toutefois, Hoffmann souligne que cette participation n'indique évidemment pas qu'il y ait quelque possibilité d'un accès complet de l'homme à l'être absolu. Et il va de soi que ce thème est essentiel afin de rendre compte de la manière et du degré à partir desquels l'homme peut prétendre connaître quelque chose :

L'être des formes originelles est au fondement de la possibilité de la connaissance. [...] L'œil corporel ne peut pas les voir car elles ne sont pas dans l'espace et dans le temps. Et même si la raison avait un œil, elle ne pourrait pas les voir de toute façon puisque la lumière de la vérité, à laquelle elle n'est pas habituée, l'aveuglerait. Mais la raison peut faire ceci : postuler l'existence d'archétypes idéaux à travers la pensée pure, en être persuadée inconditionnellement, prendre pour vrai seulement ce qui peut être dit fondé logiquement en ce qu'il concorde avec la fin à laquelle les Idées autorisent la pensée. Les Idées constituent donc un contexte unitaire de relations¹⁷⁶.
Chacune d'entre elles possède autant d'être qu'elle le doit. Dans chaque

¹⁷⁶ Beaucoup d'interprètes modernes de Platon ont tendance à isoler les Idées les unes des autres, négligeant ainsi le fait qu'elles constituent, toutes ensemble, un « cosmos vivant ». Pour Platon, unité, multiplicité et relation sont, à titre égal, les trois éléments originels de l'être et, par conséquent, de la connaissance. Déjà dans les interprétations hellénistiques de Platon, ce pluralisme de l'original fut perdu au sein d'une philosophie qui était devenue, populairement, théorie de la connaissance. En outre, il est inacceptable pour l'exégèse juive alexandrine de Platon car il entre en conflit avec le monisme rigide de la religiosité mosaïque. De sorte que toute la réception orientale du platonisme a été une déshellénisation de la doctrine authentique de Platon.

Idee, l'être est identique au devoir-être. En ce sens, leur substance est le pur *agathon*.¹⁷⁷

De sorte que l'on peut observer, dans ce passage ultérieur de l'ouvrage d'Hoffmann, et aux fins de réaffirmer ce thème de la philosophie platonicienne — de l'impossibilité pour l'homme d'accéder complètement à l'être en soi —, que l'auteur cite le passage de la *République* où se trouve évoqué l'ἔξαιφνης, sans toutefois le prendre en considération. *A fortiori*, nous le disions, il n'évoque jamais ce concept bien qu'il fournisse l'analyse spécifique des concepts d'opposition et de μέθεξις.

Enfin, il est remarquable que dans un article, « L'origine historique du principe de non-contradiction »¹⁷⁸, Hoffmann aborde à nouveau « l'antithèse absolue entre ces deux concepts »¹⁷⁹, en se référant au *Sophiste* (257 b-c), et surtout à la *République* (IV, 436b). En particulier, il reprend un passage sur lequel Victor Cousin s'appuie lui-même lorsqu'il s'occupe, nous le verrons, du concept d'ἔξαιφνης. Ainsi, à la suite de Cousin, Hoffmann traite en ces lignes de la fonction de l'adverbe ἅμα — « simultanément » — et ne s'occupe pas de l'adverbe qui nous concerne : ἔξαιφνης.

Néanmoins, conscient des limites comme des mérites de la pensée platonicienne, Hoffmann souligne que c'est à Platon que revient le mérite d'avoir établi, le premier, la distinction entre « opposition » et « altérité » :

Ce n'est pas tant les sophistes que Platon, en effet, qui avait saisi avec précision les déterminations logiques qui caractérisent le ἐναντιότης en tant que tel. [...] Dans la philosophie platonicienne se trouve donc l'origine historique du principe de non-contradiction sous sa forme pure. [...] En Zénon, le principe se présente sous une forme encore grossière. [...] L'histoire de la logique a dû attendre Kant pour que soit écarté le « préjugé

¹⁷⁷ E. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 70-71.

¹⁷⁸ E. Hoffmann, *Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch*, en « Sokrates, Zeitschrift für das Gymnasialwesen », in « Jahresberichte des Philologischen Vereins zu Berlin », 1923, vol. II, pp. 1-3 ; trad. it. de G. D'Acunto, *L'origine storica del principio di non-contraddizione*, en *Antitesi e partecipazione in Platone*, Roma, Studium, 2010.

¹⁷⁹ E. Hoffmann, *op. cit.*, p. 33.

psychologique » relatif au ἄμα.¹⁸⁰

Par conséquent, l'ἑξάφωνης n'est jamais pris en compte par Hoffmann qui se concentre sur ce qu'il définit, lui aussi, comme « métaphore » de la « participation » ainsi que sur le « lieu métaphorique », c'est-à-dire le « simultanément » en lequel se résolvent, nous l'avons vu, seuls certains types d'antithèses : ceux qui prévoient précisément une μέθεξις.

Il est clair, selon Hoffmann, que Platon tente de résoudre le problème du dualisme soutenu par les Éléates. En outre, avec la théorie des Idées, son intention est de jeter un pont entre les deux mondes ; et non pas, ainsi que le soutient la majorité des interprètes — nous le verrons — une simple « γυμνασία logique » ou « dialectique d'entraînement ».

¹⁸⁰ E. Hoffmann, *op. cit.*, p. 35.

2.5.4 – Julius Stenzel : La genèse de la synthèse chez Platon

Durant sa brève vie (1883-1935), Julius Stenzel se consacre à l'enseignement — d'abord à Bratislava, puis à Halle. Son activité se concentre surtout sur l'étude de la pensée antique ; son œuvre la plus importante, *Platon der Erzieher*¹⁸¹, est publiée en 1928.

Stenzel y aborde en premier lieu, au travers de la *République* et du *Ménon*, l'enjeu gnoséologique ainsi que la méthode en tant qu'ils sont liés à l'acquisition de la connaissance. Deuxièmement, prenant appui sur le *Banquet* et le *Phèdre*, il traite du « problème » d'Éros. Enfin, son étude de la *Lettre VII*, ainsi que le souligne F. Gabrieli, traducteur de l'édition italienne, propose « une précieuse récapitulation de l'itinéraire spirituel de Platon, ainsi que de la formulation finale du principe de l'apprentissage concret, et de l'objet individuel comme fondement de toute idée universelle »¹⁸².

Par ailleurs, selon Stenzel, la théorie des principes, telle qu'elle ressort de la *République*, est reprise et développée par Platon dans tous les dialogues qui suivent, jusqu'aux *Lois*. La *Lettre VII*, que Stenzel conçoit être une synthèse de ces thèmes tels qu'ils prennent part à la pensée platonicienne, acquiert donc un statut particulier au sein de sa réflexion portant sur Platon. Nous le verrons, Stenzel produit une analyse approfondie du concept d'« illumination », qu'il définit comme « rationnelle ». Toutefois, s'il ne prend jamais en compte notre adverbe, nous observerons la manière dont se développe son analyse car elle fournit néanmoins des considérations salutaires à la compréhension de notre concept, l'ἐξάιφνης.

Dans le dernier chapitre de *Platon der Erzieher*, se trouve l'examen de Stenzel portant sur la *Lettre VII* : le but en est de montrer comment, dans la *Lettre VII*, est réélaboré, sous une forme synthétique, le thème de l'Idée du « Bien » de la *République* et la manière dont ce thème est présent dans tout le reste des dialogues platoniciens.

À son propos, on rapporte, rappelle Stenzel, qu'il s'agirait

¹⁸¹ J. Stenzel, *Platon der Erzieher*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1928 ; trad. it. Francesco Gabrieli, *Platone educatore*, Roma-Bari, Laterza, 1974.

¹⁸² F. Gabrieli, *op. cit.* p. 6.

d'un important écrit didactique, placé par Platon à la base de sa leçon principale, sans pour autant le publier [...], sur lequel ses disciples faisaient aussi des exercices et des discussions. Ils peuvent ainsi l'avoir élaboré et modifié, et ainsi il nous est transmis sous forme écrite par Aristote. Il porte le titre « *Du Bien* », l'Idée suprême de la *République*, et les rares fragments que nous en avons abordés traitent des principes de la synthèse, orientés sur les mathématiques [...]. Notre examen peut donc se limiter à montrer comment cette direction de pensée apparaît déjà claire dans la *République*, et à quelques allusions sur la façon dont cet idéal scientifique se développe plus tard dans les dialogues.¹⁸³

Et Stenzel d'être convaincu que l'élément « aprioristique », récurrent dans la philosophie de Platon, n'est pas le résultat « d'une simple surévaluation » de cet élément au détriment de la réalité sensible mais, bien plutôt, le résultat d'un rapport étroit avec la philosophie et les philosophes qui l'ont précédés, y compris évidemment Socrate. Ce faisant, ce mouvement rétrograde de Platon envers ses prédécesseurs grecs conduit Platon, toujours selon Stenzel,

au-delà des stades perceptibles de l'esprit grec jusqu'à ses débuts qui transcendent la pensée européenne, il accueille librement, dans sa nature et dans sa pensée, les nouvelles influences de l'Orient et de la philosophie orientale qui, dans les dernières années de sa vie, étaient déjà fortement visibles ; il apprend et assimile dans sa philosophie des éléments étrangers, élevant son individualité à la totalité.¹⁸⁴

Par conséquent, les raisons de cet « apriorisme » ou, mieux, l'idée de cette individualité qui est aussi totalisée, doivent être recherchées dans la relation qu'entretient Platon avec ses prédécesseurs, mais aussi dans l'influence qui a pu être celle de la pensée orientale et, il l'ajoute immédiatement après, de la pensée pythagoricienne. En effet, l'étude de la *République* montre comment, dans le rapport de Platon à la mathématique, se développe finalement, dans une réelle théorie de la connaissance, ce que l'on a pu nommer

¹⁸³ J. Stenzel, *op. cit.*, p. 295.

¹⁸⁴ J. Stenzel, *op. cit.*, p. 296.

le « phénomène pythagoricien originaire »¹⁸⁵, c'est-à-dire l'idée selon laquelle il y a une harmonie ou une « affinité de toute la Physis ».

De telle sorte que l'harmonie de toute la *Physis* conduit naturellement à la thématique de la synthèse, c'est-à-dire qu'au fondement de toute réalité, « il y a une relation organisée », une « communauté réciproque », une « intelligence des relations ». Selon Stenzel, cette conception se développe chez Platon car résultant de diverses influences. Il s'agit de plusieurs orientations que Stenzel identifie, nous le disions, dans la philosophie orientale ainsi que la philosophie pythagoricienne ; mais aussi et surtout chez ses prédécesseurs et contemporains tels Héraclite, Parménide, Leucippe, Démocrite et Eudoxe. Ce faisant, l'on aboutit à une nouvelle conception de l'« atome » ou du « *quid* » :

L'exposition faite précédemment du *processus* de compréhension, de Éros, nous a montré pas à pas comment, dans la psychologie platonicienne, avec la synthèse de l'être et du mouvement, se réalise la théorie héraclitienne [...]. Mais, plus concrète que toute autre influence, c'est la prise de position élaborée par Platon face aux problèmes de la pensée présocratique qui culmine dans l'éléatisme. La doctrine éléatique de l'Un et du multiple lui donne l'élan afin d'entreprendre toujours de nouvelles métamorphoses de cette pensée fondamentale, de puissance élémentaire de toute théorie de l'esprit. Il semble surtout qu'il ait été stimulé à réélaborer la pensée éléatique par le développement fécond et le dépassement qu'en avait accompli l'atomisme. Effectivement, le point de vue qui accompagne celui de la réceptivité historique de Platon, et pour tout ce que nous devons encore dire, ne pourrait pas être exprimé sous une forme plus simple et plus appropriée que ne le montre, en tant que *processus* symbolique, le passage de Parménide à Leucippe et Démocrite : l'Un, dans le sens du plus petit *quid* inséparable, l'extrême détermination individuelle, est en quelque sorte la même chose, et en tout cas est maîtrisable par les mêmes moyens logiques,

¹⁸⁵ Stenzel revient à plusieurs reprises sur ce concept : « Certes, Platon allait au-delà de la science de son temps, à travers la "surévaluation de l'Un" et l'analyse de ses lois qui, parallèlement, de l'Un, conduisent à des lois inhérentes à différents domaines du savoir. Il s'immerge de plus en plus dans cette attitude que nous pouvons appeler le *phénomène pythagoricien originaire* de la science grecque : il croyait pouvoir établir les mêmes lois pour l'astronomie et l'harmonie, et réduisit les phénomènes acoustiques à des proportions générales. De plus, le fait que de simples rapports de nombres viennent, dans la musique, à être sentis comme agréables, et pouvaient donc dans ce domaine indiquer les bases rationnelles d'une immédiate sensibilité du phénomène, lui fit voir dans la théorie des nombres et des proportions, qui se formait sous ses yeux, l'accomplissement et la confirmation de sa croyance en l'unité de toute la Physis », *op. cit.*, p. 290 ; « La démonstration de la communauté et de l'affinité réciproques de toutes les méthodes scientifiques mentionnées (531d) devient la tâche du dialecticien qui, dans les principes des nombres et des grandeurs, doit retrouver les lois les plus générales de la pensée et de la réalité. », *op. cit.*, p. 291.

que l'autre « unité » omniprésente du *cosmos*. Avec une méthode logique de détermination génialement simple, Platon représente et spiritualise cette donnée de fait dans son nouveau concept d'atome, dans l'εἶδος indivisible des dialogues tardifs du *Sophiste*, du *Politique* et du *Philèbe*. [...] les genres inférieurs sont contenus dans les supérieurs, et réciproquement les supérieurs sont « présents » dans l'εἶδος plus particulier, tel que celui-ci est entendu dans toute sa détermination de signification et est pensé en pleine évidence dans son essence et dans son sens particulier et accompli. De l'originel métaphysique et mystique phénomène d'« Un en Tout, Tout en Un » est tirée une stricte signification logique, et cette pensée de l'immanence réciproque, de l'universel et du particulier, ce « tressage des Idées » est de tous les côtés développée.¹⁸⁶

Ainsi, Stenzel écrit que, à partir du phénomène initial « métaphysique et mystique » de l'« Un en Tout, Tout en Un », Platon parvient à un principe logique rationnel et au concept de concrétisation réciproque de l'universel et du particulier, à cet « entrelacement des Idées ». Par ailleurs, dans la *Lettre VII*, figurant opportunément à la fin de cette étude, l'on peut observer « plus clairement que dans tous les autres écrits » le principe pédagogique de posséder dans « l'Unité le Tout » ; ce que Platon revendique dès l'époque où il écrit la *République* :

Le plan éducatif de la Paideia développé dans la *République* demeure en arrière-plan, tout à fait inchangé. [...] Plus proche de notre vie, et constituant en général la représentation la plus tangible de ce principe pédagogique, de posséder dans l'unité le tout, et le plus sûr dépassement du paradoxe inhérent au *processus* éducatif, est la *Lettre VII*. Elle confirme ensemble que le cadre dans lequel la *République* avait placé toutes les pensées éducatives, et le centre autour duquel elles gravissaient, n'ont pas été modifiés par Platon. Le dernier document issu de la plume de Platon, l'unique œuvre dont il parle directement, et en particulier le passage philosophique qui servira de conclusion à notre étude, naît d'une impulsion éducative immédiate, et nous permet, plus clairement que dans tous les autres écrits, de jeter un regard sur l'activité didactique de l'Académie platonicienne. Certes, la Paideia de la *République* reflète aussi visiblement la collaboration de Platon avec les mathématiciens et les astronomes, tout comme le *Philèbe* consacré aux découvertes d'Eudoxe, et montre comment

¹⁸⁶ J. Stenzel, *op. cit.*, pp. 296-297.

Platon prend position face aux pensées de ses disciples et de ses amis. Mais aucune autre œuvre n'exprime de façon aussi évidente la méthode et l'attitude du maître Platon, ni ne reflète son expérience dans l'Académie, comme cette lettre qui, en tant que récapitulation de tous ses motifs pédagogiques, peut confirmer justement ce que nous disons.¹⁸⁷

¹⁸⁷ J. Stenzel, *op. cit.*, pp. 299-300.

2.5.4.1 – La dimension sociale de la rationalité chez Platon

Dans ce même chapitre, Stenzel propose une analyse minutieuse de la *Lettre VII*, à commencer par la figure de Denys II le tyran :

En arrière-plan, nous avons l'individu qui se dresse comme un tyran, mais qui se sent en vérité faible, le vieux philosophe revient dans ce dernier écrit sur les grandes lignes de sa *Paideia*, dont seule peut naître la justice et toute vertu, le savoir et la possibilité d'agir de l'unité au sein du Tout ; dans « l'épreuve du tyran »¹⁸⁸ (340b), se manifeste de la manière la plus pure le concept platonicien de l'apprentissage, point de départ de notre discussion, et nous voyons désormais clairement à quel point chaque véritable apprentissage est à la fois philosophie et éducation. Denys II n'avait rien appris, et il avait « la tête pleine de doctrines mal comprises »¹⁸⁹ ; il avait accumulé des *doxai*, mais il ne les avait pas fixées par des actes d'intelligence, dans le fond de son être et des choses. Il faut montrer à des hommes pareils ce qu'est chaque chose et comment est chaque chose, avec combien d'autres choses elles sont connectées, et à quel point il est difficile de comprendre ces liens. L'on étend donc, par ce chemin, ses forces et celles de son maître, et l'on ne se rend pas tant que l'on ne peut donner un nouveau sens et un nouveau but à toutes les choses, ou tant que l'on ne possède pas la capacité de se conduire soi-même, sans guide. Par ce chemin et selon cette règle, celui qui a cette disposition vit. [...] Denys [...] se convainc vite d'en savoir assez, et s'imagine même avoir condensé, dans son propre écrit, dans une *τέχνη* ou manuel de philosophie platonicienne, la quintessence de la doctrine de Platon, « les principes suprêmes de la *Physis* »¹⁹⁰, sur la base d'une seule leçon du maître et de ce qu'il avait déjà entendu par ailleurs. [...] Nous savons que tous ses disciples, Aristote, Héraclite, Speusippe et Xénocrate, plaçaient inlassablement, à la base de leurs propres leçons, afin de le comprendre et de l'interpréter, l'écrit de Platon sur le *Bien*. Mais, contrairement à Denys, ils avaient conscience qu'il ne s'agissait pas de leurs propres pensées, mais d'un « avoir en commun entre amis » de l'Académie, né de cet admirable échange d'énergies spirituelles, donnant et recevant, dans la médiation de l'action et de

¹⁸⁸ À propos de ce passage (340b), Luc Brisson signale que : « Ici *élegkhos* désigne l'épreuve, le test, auquel Platon veut soumettre Denys II pour vérifier la sincérité de ses sentiments à l'égard de la philosophie », L. Brisson, Platon, *Lettres*, Paris, Flammarion, 2004 (1^{ère} éd. : 1987), note 116, p. 225.

¹⁸⁹ Platon, *Lettre VII*, 340b7.

¹⁹⁰ Platon, *op. cit.*, 334d.

l'expérience, faisant de l'Académie la forme la plus élevée et l'éternel modèle de toute communauté de culture, d'éducation et de vie, la quintessence de la communauté d'hommes vivant en entente réciproque. Or même dans ce cercle, les immenses difficultés d'une réalisation de l'idéal philosophique, que Platon concevait comme *Paideia*, doivent être visibles.¹⁹¹

Ainsi, à partir de la figure de Denys, pris comme exemple négatif, Platon inaugure l'exposition du parcours qui mène à la connaissance et le fait, avant tout, en révélant ce que l'on ne peut pas penser, c'est-à-dire ce qui ne se peut pas posséder « individuellement ». Car ce type de connaissance, et ses disciples le savent bien, est un « avoir en commun entre amis ». Et Stenzel de mettre à juste titre l'accent sur l'importance de ce qui précède le moment de la compréhension, le long et pénible chemin de partage¹⁹² du savoir. En sorte que, selon Stenzel, la « longue discussion en commun » qui a lieu nécessairement avant la compréhension de quelque chose, représente le point fondamental et nécessaire du *processus* même de compréhension et de *Paideia* platoniciens.

C'est ainsi que Stenzel en arrive à traduire et analyser le passage de la *Lettre VII* au sein duquel se trouve notre adverbe :

« Pourtant, il y a au moins une chose que je puis affirmer avec force, concernant tous ceux qui ont écrit ou qui écriront, ceux qui, tous, se déclarent compétents sur ce qui fait l'objet de mes préoccupations, soit qu'ils en aient entendu parler par moi ou par d'autres, soit qu'ils prétendent en avoir fait eux-mêmes la découverte ; ces gens, du moins c'est mon avis, ne peuvent rien comprendre en la matière. Là-dessus, en tout cas, de moi du moins, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura même jamais car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain,

¹⁹¹ J. Stenzel, *op. cit.*, pp. 301-302.

¹⁹² Nous le verrons dans notre troisième chapitre : les deux éléments soulignés ici par Stenzel — « la communion du savoir » et « le long chemin nécessaire à la compréhension » — sont deux éléments fondamentaux du concept d'ἐξάιφνης.

à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, se produit dans l'âme et s'accroît désormais tout seul »¹⁹³.

À la lecture de ce passage, revient à l'esprit l'Idée du Bien, de cette lumière où se saisissent l'acte intellectuel et son objet qui devient possession intime de celui qui l'apprend. En outre, nous nous rappelons les principes du *logos* mathématique qui, en tant que relation d'un élément à un autre, place le tout dans une relation unique et devient la forme primordiale de la pensée philosophique, c'est-à-dire systématique. « Ceux qui ont entendu cette leçon une seule fois, celle-ci se condensant en formules parmi les plus concises, ne peuvent pas l'oublier »^{194, 195}

À partir de ces développements, l'intention de Stenzel apparaît. En premier lieu, ce type de compréhension qui ne jaillit « soudain » — ἐξαίφνης — qu'en commun, c'est-à-dire comme procédant d'un parcours dialectique collectif, est, en dépit du fait qu'il se manifeste *soudainement*, un type de compréhension rationnelle. En outre, ce type de connaissance rationnelle soudaine n'appartient pas à l'individu et n'est pas compréhensible par l'individu seul mais il s'agit bien plutôt d'un « avoir en commun entre amis » — nous le disions — car précisément, dans la « relation », Platon pose, toujours selon Stenzel, la « forme primordiale de la pensée philosophique, c'est-à-dire systématique » et rationnelle.

Donc, pour Platon, et selon Stenzel, l'histoire de Denys relatée dans la *Lettre VII* n'est qu'un prétexte afin de revenir et développer une dernière fois l'idée qui est la sienne du procédé qui conduit l'être humain à « apprendre », nous le répétons, par ce procédé collectif soudain. Stenzel poursuit : il estime que Platon se pose deux questions fondamentales auxquelles il essaie, dans cette lettre, de donner une réponse ; à savoir, « Comment peut-on, en général, apprendre ? Comment peut-on apprendre ce qui n'est pas un objet d'enseignement ni d'apprentissage mais qui situe dans le rapport juste chaque connaissance et crée ainsi l'harmonie de l'âme ? »¹⁹⁶.

Nous le savons, dans la *Lettre VII*, Platon décrit les cinq stades de la connaissance. Considérons de quelle manière Stenzel commente et traduit le passage correspondant :

¹⁹³ Platon, *Lettre VII*, 341 c-d, trad. fr. de L. Brisson, *op. cit.*, p. 193.

¹⁹⁴ Platon, *op. cit.*, 344c.

¹⁹⁵ J. Stenzel, *op. cit.*, pp. 302-303.

¹⁹⁶ J. Stenzel, *op. cit.*, p. 304.

Avec trois moyens, on accomplit le savoir à propos de tout objet ; quatrième est le savoir lui-même, cinquième est l'objet du savoir et de la connaissance elle-même dans son sens le plus vrai. Les trois moyens sont le Nom, le *logos*, (la définition au moyen de mots), et l'Image. Ceci est illustré par l'exemple du cercle : le cercle est un objet donné, auquel est rapporté le mot « cercle » dès que l'on l'a prononcé. Le *logos* se compose d'autres noms similaires et d'autres déterminations linguistiques, et, dans le cas du cercle, il sonne à peu près ainsi : ce qui a la même distance des parties extrêmes au centre. Le troisième moyen, l'image, εἶδωλον, est le cercle tracé puis effacé, le cercle tourné et variable comme modèle, comme objet réel, à distinguer du cercle lui-même qui ne peut être dessiné puis effacé, car son existence est indestructible. Le εἶδωλον rassemble les grades de la πίστις et de la εἰκασία, de la réalité donnée et de ses images-reflets. Le quatrième moyen contient tous les actes psychiques possibles grâce auxquels on peut « posséder » ce *quid* indestructible, qu'il soit savoir, esprit (νοῦς) ou bien une représentation correcte. Ce quatrième degré ne réside pas dans les sons oraux comme le nom et le *logos*, ni dans les figures physiques (σχήματα), mais dans les âmes (expressément au pluriel) ; il est aussi clairement distingué, en tant qu'acte spirituel, de l'essence, de la nature du cercle lui-même qui est le cinquième degré. Mais parmi les possibilités d'actes spirituels, le νοῦς, l'esprit, a une prééminence particulière : il est le plus proche, par « affinité et ressemblance », du cinquième.¹⁹⁷

À nouveau, nous observons comment, selon Stenzel, Platon met l'accent, dans la description qu'il opère du « parcours de la connaissance », sur le « quatrième degré », le νοῦς, qui est le niveau le plus proche de l'essence même de l'objet en question — qui correspond précisément au cinquième degré. Par ailleurs, et pour en revenir au quatrième degré, tel qu'il comprend tous les actes psychiques possibles, il concerne, au plus haut degré possible, la compréhension qu'un homme peut posséder à propos de quoi que ce soit. En outre, cela est représenté par ce *quid* incompréhensible (c'est-à-dire : une représentation correcte) qui se manifeste soudainement et qui n'appartient pas à l'individu mais se réalise au sein de la communauté, car son siège est dans les âmes. Et Stenzel de souligner ce point par l'emploi du pluriel : il ne se réalise que « lorsqu'une longue discussion a lieu en commun », ou plutôt un long *processus* communicatif dialectique et rationnel.

¹⁹⁷ J. Stenzel, *op. cit.*, pp. 304-305.

Pour être encore plus précis, Stenzel souligne que les quatre degrés de la connaissance accueillent le vrai, le *quid* essentiel. Ceci, bien sûr, proportionnellement à la distance qui les sépare de l'essence et : « seulement avec cette immersion caractéristique de l'âme dans cette lumière que, selon la description de la *République*, l'Idée du Bien répand sur l'esprit et la vérité, prêtant ainsi à l'âme la force de la connaissance, et à la vérité la possibilité d'être connue »¹⁹⁸. Chaque niveau de connaissance peut donc accueillir le *quid* mais seul le quatrième degré, le *νοῦς*, atteint cette « dimension sociale » où « se répand l'esprit » ; « dimension sociale » qui, dans cette interprétation, semble devenir l'essence de la rationalité elle-même. Rationalité qui se construit, par conséquent au sein de la société, « en voyant ensemble l'objet », *i. e.* dans la libre *Paideia* théorisée par Platon :

Le *processus* de l'apprentissage s'opère tel qu'il est décrit ci-dessous. La première condition est une incessante ascension et une incessante descente à travers ses quatre degrés ; les mots sont indispensables à l'entente, ils se définissent et déterminent, dans le discours vivant, une définition provisoire ; celle-ci est testée sur le concret sensible, sur le modèle, sur le vif cas présent, l'exemple, l'exemplaire, en un mot : sur chaque élément visible par lequel la pédagogie de chaque époque s'efforce de mettre en marche l'activité autonome dans l'âme qui doit se former. Le savoir qui naît d'ici, et tout d'abord l'opinion subjective correcte, doit ensuite être essayée et vérifiée par le retour du disciple au discours et, par ce moyen, essayer à nouveau de s'accorder avec lui-même jusqu'à ce qu'il se rapproche de l'objet. Ainsi la véritable opinion devient savoir, solide possession de l'âme, même si elle a encore besoin d'une vérification suprême. Une affinité de l'âme bien formée avec l'objet bien configuré est la condition préalable de cette entente entre le maître et le disciple. Non une « affinité d'âmes » comme rapport irrationnel et instinctif des âmes entre elles (et Platon le mentionne explicitement en 334b) ; mais il s'agit bien plutôt de la communauté d'une *Paideia* libre qui soit le lien humain suprême, et non une affinité d'âmes et de corps. Cette libre *Paideia* signifie façonner et former l'âme à une suprême objectivité ; la chose, l'essence, doit être proche de l'âme et celle-ci doit se sentir, dans son être le plus intime, déterminée par la vérité, non comme un esclave face à son maître, ce que Platon, ici comme dans le *Banquet*, rejette en tant qu'« esclavage ». [...] le maître doit voir avec acuité, et montrer et indiquer clairement, mais rien de plus ne peut être

¹⁹⁸ J. Stenzel, *op. cit.*, p. 306.

fait que de compter sur la force visuelle accrue du disciple. Saisir ensemble l'objet, arriver, à travers les âmes individuelles, à quelque chose d'unitaire, de supra-personnel, de divin : cette simple image du *Phèdre* montre avec la plus grande clarté de quelle affinité des âmes, de quel Éros de l'apprentissage, parle Platon.¹⁹⁹

¹⁹⁹ J. Stenzel, *op. cit.*, pp. 308-309.

2.5.4.2 – L'illumination rationnelle

Consacrons-nous désormais à la mise en évidence qu'opère Stenzel s'agissant de deux autres caractéristiques de ce *processus*, et telles qu'elles sont d'une importance fondamentale pour l'histoire de l'ἐξάιφνης.

La première caractéristique qu'il dégage concernant ce procédé est qu'il ne s'agit pas simplement d'une ascension de la connaissance vers une essence ou une Idée qui se fasse par étapes, mais que ce *processus* est d'abord une incessante ascension et une incessante descente au travers de ses quatre degrés :

Il faut donc inlassablement pénétrer par la pensée chaque réalité, la discuter profondément en une entente conjointe de maître et disciple. Dans un échange bienveillant et objectif de savoir et d'expérience, [...] il faut « susciter le frottement » entre les quatre degrés jusqu'à ce que brille l'étincelle de la connaissance et que se forme alors l'élément médian qui est la lumière de la *Paideia* libre, fondatrice d'une véritable communauté spirituelle.²⁰⁰

La seconde caractéristique, également fondamentale, procède de ce que cette ascension et descente du disciple et du maître, en une vision commune, sont, selon Platon, pensées comme un procédé rationnel où l'on parvient de manière systématique à atteindre une objectivité suprême qui parvient à unir ou accorder des visions qui sont différentes ; en sorte qu'il ne s'agit pas d'un *processus* mystique, irrationnel ou instinctif.

Selon Stenzel, penser l'illumination, chez Platon, comme un procédé mystique et extatique va à l'encontre de la pensée platonicienne elle-même. En effet, cela revient à détourner le sens de ce que Platon veut dire s'agissant de la « relation » (et, souligne Stenzel, non de l'opposition) entre l'élément subjectif et l'élément objectif de la connaissance :

Dans cette vérité, sont reliés [...] l'élément universel et l'objet individuel avec netteté et clarté connues. Il ne serait pas platonicien de vouloir

²⁰⁰ J. Stenzel, *ibid.*

concevoir l'apprentissage du vrai dans tout le domaine de la Physis comme une étincelle mystique [...].²⁰¹

Et cette même erreur de figurer dans la *Lettre VII* où elle est symbolisée par le mauvais comportement de Denys et

consiste dans l'opposition de l'élément subjectif et de l'élément objectif chez l'homme [...] les deux, l'objectif et le subjectif, sont très proches l'un de l'autre. Ce que Platon a vu, [...] il l'a montré à ceux qui sont capables de le voir, qui ont une affinité avec son problème. [...] <ceci afin de> trouver la voie par laquelle puisse s'accomplir toute aspiration humaine, dans laquelle la rationalité et l'irrationalité ne sont plus des opposés. [...] Il a conçu l'illumination rationnelle et façonné pour chaque âge cette *Paideia* qui embrasse entièrement toutes les forces de l'homme.²⁰²

Par conséquent, l'« illumination rationnelle » ne s'oppose pas à la « connaissance mystique ». En outre, il s'agit d'une rationalité capable de puiser dans « l'obscurité mystique et de la porter à la lumière claire de l'intelligence scientifique, ainsi que de rendre "naturel" ce miracle suprême [...] »²⁰³. Cela ne doit pas se concevoir comme un soulèvement extatique de l'âme mais bien plutôt comme son activité laborieuse et nécessaire, comme une ascension et une descente incessantes que l'homme doit accomplir afin de sortir de l'obscurité et parvenir à atteindre la connaissance du quatrième degré. Encore une fois, cela ne doit pas s'entendre en « un sens mystique, d'une élévation et d'un soulèvement extatique de l'âme à un sentiment plus élevé que soi ; ce n'est rien d'autre que la simple et pourtant si difficile connaissance de toute chose »²⁰⁴.

Au passage, il est à noter que Stenzel ne blâme pas ceux qui ont déformé la conception platonicienne — point que nous évoquions plus haut — en mésinterprétant cette illumination comme une « intuition irrationnelle » :

²⁰¹ J. Stenzel, *ibid.*

²⁰² J. Stenzel, *op. cit.*, pp. 311-313.

²⁰³ J. Stenzel, *op. cit.*, p. 310.

²⁰⁴ J. Stenzel, *op. cit.*, p. 309.

Telle est la lumière que fournit cette septième lettre. Que cette démarche ait pu être interprétée, et ceci de façon contradictoire, comme une intuition irrationnelle est une question qui a sa raison d'être. Car, en effet, de cet état d'esprit développé par la *Paideia* de Platon, naissent toutes les « hautes » vertus de l'homme et telles qu'elles ne peuvent jamais être conçues. [...] Dès lors que disparaît l'énergie fondamentale de l'esprit, la vertu de la φρόνησις, tout ce qui est le plus élevé perd irrémédiablement, tôt ou tard, sa signification. [...] ce « mythe de la raison » a été reconnu par Platon et a reçu de lui une forme éternelle ; et ainsi, ce mythe de l'apprentissage a été sauvé et il peut nous sauver, nous aussi, dès lors que nous le suivons.²⁰⁵

Or, ce qui intéresse le plus notre propos dans l'analyse de Stenzel et qui, nous le verrons, a des conséquences directes sur l'analyse de G. Pasquali, ainsi que de nombreux chercheurs, est moins l'absence chez lui d'analyse portant sur le concept d'ἐξαίφνης que la présence de l'analyse portant sur le concept d'« illumination rationnelle » qu'il produit. Car lorsqu'il étudie le passage de la *Lettre VII* au sein duquel se trouve notre adverbe, il parle génériquement de « susciter le frottement entre les quatre degrés, jusqu'à ce que l'étincelle brille » et ce, sans se préoccuper d'analyser le concept d'ἐξαίφνης.

A fortiori, pour Stenzel, le « soudain » représente l'étonnement que Platon rencontre dans l'enseignement socratique. Il indique que la « φρόνησις et le νοῦς brillent au-dessus de tout » mais ne développe pas davantage ce thème. En outre, la vision soudaine à travers la lumière, l'étonnement, l'enthousiasme de ce type de connaissance sont parties prenantes de l'enseignement socratique :

La φρόνησις et le νοῦς, sur toutes choses, brillent : telles sont les vieilles paroles socratiques de l'auto-conscience objective qui reviennent maintenant dans la recherche scientifique de la vérité de l'Académie, leur ancienne signification étant inépuisable. [...] Dans l'acte intellectuel, l'enthousiasme individuel de l'âme se recompose dans le calme de la connaissance, dans un enthousiasme plus élevé encore et plus clair, dans la possession de la vérité.²⁰⁶

²⁰⁵ J. Stenzel, *op. cit.*, p. 315.

²⁰⁶ J. Stenzel, *op. cit.*, p. 309.

2.5.5 – Paul Friedländer : le sens métaphysique de l’ironie dans la narration platonicienne de la « synthèse »

Environ vingt ans après l’œuvre de Natorp — *Platos Ideenlehre* — et au moment même où Stenzel publie son œuvre, *Platon der Erzieher*, entre 1928 et 1930²⁰⁷, paraît la première édition, en deux volumes, de l’œuvre de Paul Friedländer (1882-1968) : *Platon*. En outre, elle donne lieu à une réédition complétée d’un volume en 1964²⁰⁸.

Cet ouvrage est considéré comme un classique de la critique platonicienne et, conformément aux intentions de son auteur, se distingue de l’école de Marbourg ainsi que des interprétations antérieures. Ceci, car Friedländer est convaincu que l’interprétation des textes platoniciens nécessite un certain équilibre : en effet, il considère que ceux-ci ne peuvent être fractionnés ni décomposés. Par exemple, il estime que l’étude disjointe de la composante logique de la narration porterait manifestement préjudice à toute analyse.

Dans le chapitre que son ouvrage consacre au *Parménide*, dialogue que Friedländer situe parmi les œuvres tardives de Platon, est analysé en détail le concept d’ἐξαιφνης ; *a fortiori*, il va jusqu’à en produire une représentation graphique. En outre, il conçoit et présente un fil conducteur au sein de ce que l’on a coutume d’appeler les trois premières hypothèses du *Parménide*. Ce faisant, il les réduit de fait à une seule « antinomie » : en effet, et selon Friedländer, est posée une « Première antinomie », la « Thèse », — l’Un est séparé de tout — ; puis, est exposée son « Antithèse » — l’Un est en relation avec toute

²⁰⁷ Martin Heidegger (1889-1976), exerçant alors au sein de l’université de Fribourg, dispense un cours durant l’année 1931-1932, et publié en 1943 sous le titre *De l’essence de la vérité : approche de l’allégorie de la caverne et du Théétète de Platon* (traduction française par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2001). Cet écrit est important parce qu’il décrit un tournant (*Kehre*) de la pensée heideggerienne ou, plus précisément et ainsi qu’il l’écrit lui-même, c’est en lui qu’a lieu le « saut dans le tournant ». En effet, dans ce texte, Heidegger analyse brièvement le concept d’ἐξαιφνης au sein de la *République*, et intègre son analyse dans un discours plus général portant sur le concept d’ἀλήθεια. La vérité est, pour Heidegger, essentiellement « non-cachement ». Car en analysant l’étymologie du mot grec ἀλήθεια, il affirme qu’il appert que demeure quelque chose de caché, de sous-jacent à toute manifestation. À ce titre, la « libération des chaînes » et cette « compréhension soudaine » aboutissent au retour de l’homme vers l’obscurité : « ce qui lui est montré n’acquiert aucune netteté ni détermination. C’est pourquoi, après avoir été délivré, le prisonnier veut retrouver ses chaînes », *op. cit.*, p. 55. Ceci étant, selon ses propres mots, « Parce que la suppression des chaînes, le redressement, le demi-tour, l’immersion du regard dans la lumière doivent se produire soudainement (ἐξαιφνης), et pour cette raison, la libération (λύσις) ne peut pas donner lieu à une ἰασις τῆς ἀφροσύνης (guérison de la démence) », *op. cit.*, p. 54.

²⁰⁸ P. Friedländer, *Platon*, Vol.1-3, Berlin/New York, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 1964-1975 ; trad. it. Andrea Le Moli, *Platone*, Milano, Bompiani, 2004.

autre chose — ; enfin, et toujours relativement à cette « Première antinomie », se trouve la « Synthèse » que Platon représente avec l' « instant temporel »²⁰⁹, et tel qu'il serait précisément la synthèse des deux modalités de l'Un.

Friedländer évoque donc le concept d'ἐξάιφνης dans le paragraphe qu'il consacre à la *synthèse* :

La thèse et l'antithèse de la première antinomie, bien que opposées, se rencontrent en un point de convergence, le « moment » ou l'« instant » ; le « soudain » symbolisant la synthèse. Dans cette convergence, la forme unique peut être conçue à la fois par rapport aux autres formes et par rapport aux choses individuelles qui y « participent ». En effet, l'Un absolu finit dans le « néant » et l'Un riche en relations se perd dans l'illimité, et tous deux convergent dans l'Un qui est à la fois absolu et nécessairement en relation avec d'autres, en d'autres termes, dans l'*eidōs*. [...] il faut comprendre en tout cas que ce non-être représente l'intensification la plus radicale de l'être absolu.²¹⁰

Dans cette élaboration où le dissemblable plonge ses racines dans le semblable et, réciproquement, le semblable dans le dissemblable, Platon — toujours selon l'interprétation de Friedländer — tente de décrire, à travers le concept d'ἐξάιφνης, un « système hiérarchique des formes et du système dihairétique qui y est associé »²¹¹. Il reprend ainsi à son compte l'interprétation des néoplatoniciens anciens — en particulier, s'agissant de ce point précis, celle de Plotin dans les *Ennéades* V, 1, 8 — et suppose que l'on peut recourir au *Parménide* afin de justifier d'une conception « tripartite » de l'Un. Par ailleurs, c'est également dans ce sillage que s'inscrivent les interprétations qu'en donnent par la suite Jamblique et Proclus.

Il en découle, d'une part, que l'interprétation que Friedländer fournit de ce concept semble réinvestir l'interprétation des néoplatoniciens anciens et, d'autre part, s'en distancier en accueillant pour partie les interprétations de spécialistes contemporains tels A. Taylor, A. Diès, J. Wahl et P. Natorp — pour n'en nommer que quelques-uns — ; spécialistes dont il

²⁰⁹ P. Friedländer, *op. cit.*, p. 930.

²¹⁰ P. Friedländer, *op. cit.*, p. 938.

²¹¹ P. Friedländer, *op. cit.*, n. 21, p. 1379.

connaît bien les travaux et avec lesquels il n'a de cesse de maintenir un dialogue constant. Cependant, nous l'évoquions, dans la réédition de 1964 de son œuvre, et dans une note portant sur le *Parménide*, Friedländer regrette que

L'importance de ce que l'on appelle ici la « synthèse » <soit> souvent sous-estimée. À ce titre, Cornford, dans *Plato and Parmenides* (1939, page 194), intitule cette section : « Hypothesis II A. Corollary on Becoming in Time ». Chung-Hwan Chen, dans *On the Parmenides of Plato* (1944, p. 107) écrit que « Le passage intermédiaire ne tente pas non plus de réconcilier les deux arguments précédents, or cela se produit dans le deuxième argument ». Schærer, dans *La structure des dialogues métaphysiques* (1955, p. 200), écrit quant à lui que l'« Argument III n'est qu'un corollaire de l'argument II ». ²¹²

Car l'interprétation de Friedländer accorde une grande attention à la structure narrative des dialogues platoniciens, nous le disions, il critique toute « dissection » excessive du texte. Par structure narrative, l'on signifie que Friedländer assigne une grande importance à des éléments tels que le temps historique de la narration, le déroulement de l'histoire relatée, les périodes exposées à l'intérieur même du récit, l'enchevêtrement des événements que traversent les personnages, les techniques narratives utilisées, la forme du langage employé, les figures rhétoriques développées etc. Parmi ces artifices dont Platon se sert brillamment, Friedländer reconnaît un rôle particulier à « l'ironie platonicienne » et, pour ce, il lui consacre un chapitre entier de son ouvrage. En effet, Friedländer analyse et met en évidence le sens métaphysique de l'ironie chez Platon, allant jusqu'à théoriser son authentique valeur méthodologique au sein de la philosophie platonicienne.

A fortiori, et toujours selon Friedländer, dans la construction même de l'événement comique ou ironique, se retrouve l'opposition qui figure dans la construction de la « synthèse », dont nous parlions précédemment s'agissant du *Parménide*.

En ce sens, la construction de l'épisode ironique repose sur l'opposition du « savoir » et du « ne pas savoir ». Ainsi que l'écrit G. Reale dans l'introduction à sa traduction italienne de l'œuvre de Friedländer : « la pure ironie contient en elle-même ce contraste : si d'un côté

²¹² P. Friedländer, *op. cit.*, n. 25, p. 1380.

elle cache, de l'autre elle exprime sans réserve l'être »²¹³. Or, nous constatons que, déjà, la même idée est exprimée par Friedländer lui-même :

Le Socrate platonicien porte en lui le mystère et l'ironie socratiques qui expriment et exacerbent l'antithèse entre le fait de ne pas savoir, discursivement, et le savoir de la vie vécue et, la production platonicienne avançant, elle <l'antithèse> porte aussi en elle le mystère et l'ironie platoniciens.²¹⁴

En sorte que selon Friedländer, Platon exprime souvent, au travers de l'ironie, ce qu'il a de plus éminent à dire : « Donc l'ironie cache et en même temps dévoile le mystère platonicien »²¹⁵.

Par l'ironie, se rencontre, dans la création même de ce dialogue par Platon, la tentative de représenter ce mouvement de « synthèse » sur le plan narratif ; aspect qui, nous le verrons, se révèle lui aussi de première importance s'agissant de l'interprétation des occurrences d'ἔξαιφνης dans les autres dialogues platoniciens.

Dans le dernier chapitre, nous y reviendrons précisément, ainsi que dans ses trois premières occurrences au sein des *Lois*, l'ἔξαιφνης est effectivement interprétable au travers de la « structure narrative » du dialogue et ce, en soulignant des moments topiques, mais surtout par la mise en œuvre de l'« ironie platonicienne ». En outre, nous observerons le rôle très important que l'ironie joue, en tant qu'élément de « synthèse », en particulier dans l'interprétation de la première et de la troisième occurrence des *Lois* (665b4 et 712e4). Friedländer, à l'instar d'A. Diès, saisit l'importance de la structure narrative et du sens métaphysique que l'ironie revêt et, ce faisant, s'éloigne de Natorp comme de toute déformation logique excessive du discours platonicien. Car le sens philosophique, étant indissociable de la narration elle-même, et du sens de ce que Platon veut transmettre, se saisit nécessairement dans la narration et le mode de construction des dialogues : la valeur de la construction même des événements et de la succession temporelle du débat est également d'ordre méthodologique.

²¹³ P. Friedländer, *op. cit.*, int. par G. Reale, p. XXVII.

²¹⁴ P. Friedländer, *op. cit.*, p. 174.

²¹⁵ P. Friedländer, *op. cit.*, int. par G. Reale, p. XXVIII.

2.5.6 – Alfred Taylor : ἐξαιφνης, une parodie « sophistique »

En Angleterre, quelques années avant la publication du *Platon* de Friedländer, en 1926, paraît l'essai d'Alfred Taylor (1869-1945) : *Plato, the man and his work*²¹⁶. Taylor adhère au néoplatonisme anglais et est considéré en son temps, ainsi que Francis Macdonald Cornford (1874-1943), comme l'un des principaux interprètes du platonisme anglais.

Il propose une analyse des dialogues platoniciens faisant abstraction de courants philosophiques, selon lui, tendancieux. De telle sorte que l'intention déclarée de son ouvrage est de ne pas

remanier les conceptions du plus grand penseur du monde antique pour les adapter aux goûts d'un moderne néo-kantien, néo-hégélien ou néo-réaliste. De plus, pour comprendre la pensée de Platon, il faut la concevoir dans sa perspective historique exacte, car le fond constant de l'œuvre de Platon doit être recherché dans la vie sociale, politique et économique de l'âge de Socrate, ou à travers les lois de son temps. Telles sont les considérations générales qui ont suggéré la forme de ce livre. Il offre une analyse des dialogues, non une réduction de leur contenu à l'échafaudage d'un système.²¹⁷

Aussi, Taylor s'intéresse brièvement au concept d'ἐξαιφνης dans l'*Appendice* à son écrit portant sur le *Parménide* ; considérations qu'il partage avec d'autres spécialistes contemporains :

Ce qui nous impressionne le plus dans cet argument, c'est peut-être l'introduction, à la fin, du concept d'un « instant » sans extension. Platon énonce ici simplement les paradoxes auxquels se trouvent exposés les fondateurs du calcul quand ils prirent au sérieux le concept d'infinitésimal et supposèrent de manière erronée que le calcul avait à voir avec des accroissements infinitésimaux ou des rapports entre infinitésimaux. Mais la subtilité de certaines parties du long raisonnement ne doit pas nous empêcher de comprendre que la plupart des arguments sont purement

²¹⁶ A. E. Taylor, *Plato, The Man and his Work*, London, Methuen & Co. Ltd, 1949 ; trad. it. de M. Corsi, *Platone, l'uomo e l'opera*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

²¹⁷ A. E. Taylor, *op. cit.*, p. 3.

sophistiques, et une grande partie d'entre eux sans aucun doute consciemment sophistiques, et que ces erreurs sont en grande partie très évidentes, [...] Platon est en mesure, dans ce même dialogue, quand il le veut, de découvrir ces mêmes erreurs et de les éliminer, en sorte que l'on ne doit pas prendre au sérieux leur commission. Il suffit à son dessein de susciter la perplexité parmi les « éristiques » en se servant des faiblesses habituelles de leurs propres arguments. En parodiant leurs *inventaires*, il en dénonce les défauts. Ce qui importe, c'est d'avoir à l'esprit que les conclusions auxquelles il aboutit en appliquant les méthodes éléatiques aux « hypothèses » éléatiques, ne doivent pas être entendues comme énoncées par Platon. Car c'est simplement ce qui arrive aux « hypothèses » quand on se fait critiquer, en tant qu'éléatique, pour soi-même et pour ses méthodes. Pour savoir ce que Platon lui-même pensait des thèses éléatiques, il faut passer du *Parménide* au *Sophiste*, là où sa critique s'opère selon les principes d'une logique qui est la sienne.²¹⁸

Toutefois, Taylor n'approfondit pas ce débat car il est convaincu que Platon, dans le *Parménide*, énonce simplement les paradoxes auxquels conduisent les thèses éléatiques. Ce n'est pas un hasard, souligne-t-il, si, dans le passage 136c - 137c, Platon compare

l'ensemble du *processus* à un « jeu » (παιδιά) compliqué, allusion claire au fait que les antinomies qui suivent ne doivent pas être prises trop au sérieux et qu'il ne faut pas s'étonner si, dans certaines d'entre elles, on ressent une touche de consciente « sophistication ». En effet, il n'est pas pensable que Platon ignore que certaines de ces antinomies étaient fallacieuses. Mais, étant donné que son but est seulement de montrer que les méthodes qu'emploient les éléatiques peuvent se retourner contre eux-mêmes, on ne peut absolument pas lui reprocher de jouer selon leurs propres règles.²¹⁹

²¹⁸ A. E. Taylor, *op. cit.*, pp. 559-571.

²¹⁹ A. E. Taylor, *op. cit.*, p. 561.

Et c'est ainsi que Taylor, à l'instar de beaucoup d'autres historiens de la philosophie²²⁰, pense que le concept d'ἐξαίφνης n'est pas un concept platonicien ou, mieux, qu'il n'est pas même une notion qu'il faille prendre au sérieux. Ce serait plutôt une parodie à laquelle Platon recourt, contraint par les thèses éléatiques. *A fortiori*, les réponses à ces questions ne se trouvent pas dans le *Parménide* mais dans le *Sophiste*.

²²⁰ Précisément parce que dans le *Parménide* Platon n'expose pas sa philosophie, Francis Macdonald Cornford (1874-1943), en *Plato and Parmenides* (1939), souligne que dans ce dialogue on ne peut ni trouver d'anticipation de la philosophie kantienne ni de la philosophie hégélienne. En outre, il admet qu'il n'a pas bien saisi l'enjeu lié au concept d'ἐξαίφνης tel qu'il est relié néanmoins au concept d'anamnèse : « Il n'y a aucune justification pour découvrir dans le *Parménide* ni les séries d'opérations de la dialectique hégélienne, ni la déduction des antinomies kantienne. Rien, dans le *Parménide*, en dernière analyse, ne concerne la dialectique hégélienne. [...] Pas même, si on applique le terme d' "antinomie" aux raisonnements du *Parménide*, cela n'est à confondre avec la procédure que Kant met en place dans la Dialectique Transcendantale. [...] il ne peut y avoir de question liée à aucune synthèse ou réconciliation impliquant la conception du devenir dans le temps. Enfin, je n'ai pas compris l'intention du récit de Platon à propos de l'instant (τὸ ἐξαίφνης) auquel différentes espèces qui existent doivent être reliées à cette vision de la beauté "soudaine" et à la doctrine de l'Anamnésis. Le seul lien semble être l'utilisation de ce mot, ἐξαίφνης, dans son sens commun de "soudainement", comme par exemple dans le *Banquet* en 210e, et dans la *Lettre VII* en 341d », *Plato and Parmenides*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & CO. LTD, 1939, pp. 199- 200.

2.5.7 – David Ross : Le *Parménide*, une démonstration de « γυμνασία » logique et un « jeu obstiné »

David Ross (1877-1971), éminent philologue écossais et spécialiste de philosophie antique, publie, en 1951, *Plato's Theory of Ideas*²²¹. L'intention déclarée et poursuivie par cet ouvrage est d'analyser, dans les différents dialogues platoniciens, des indications, explicites ou non, portant sur la théorie des Idées.

Nous précisons dès à présent que Ross ne traite jamais, dans cette étude, du concept d'ἐξάιφνης. En outre, étudiant ce qu'il écrit à propos de la *République*, du *Parménide* et de la *Lettre VII*, il est remarquable de constater qu'aucune trace, pas même la moindre mention du concept d'ἐξάιφνης, ni du concept d'illumination, ne figurent ; ceci, bien qu'ils soient, en tout cas dans la *Lettre VII* et en *République*, clairement exprimés.

Selon Ross, au sein de la théorie des Idées, Platon évoque sans doute l'existence « d'entités intermédiaires »²²². Mais le phénomène de l'instant, ou de compréhension soudaine, n'est jamais élaboré ni mentionné. Dans la *Lettre VII*, par exemple, lorsqu'il traduit le passage au sein duquel apparaît l'ἐξάιφνης, il commente :

Il <le jaillissement de la connaissance de l'objet> n'appartient qu'à une nature bien équipée, une nature qui possède une affinité avec l'objet, et qui, en outre, soit passée méticuleusement de l'un à l'autre des quatre préliminaires, en les frottant l'un contre l'autre, en les examinant l'un après l'autre, par le biais de questions et de réponses, en sorte que c'est seulement pour cette nature que jaillit finalement la connaissance de l'objet.²²³

Si l'analyse de Ross se poursuit, elle se concentre sur la nécessité de ce « frottement », de cette reformulation continuelle du concept, négligeant complètement le fait que, ainsi que le traduit pourtant Ross lui-même, c'est seulement *après* que « jaillit » enfin la connaissance de l'objet.

²²¹ D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951 ; trad. it. G. Giorgini, *Platone e la teoria delle Idee*, Bologna, il Mulino, 1989.

²²² D. Ross, *op. cit.*, p. 187.

²²³ D. Ross, *op. cit.*, p. 186.

De même, toujours dans cet ouvrage, lorsque Ross en vient à considérer le *Parménide*, le thème du τὸ ἐξαίφνης n'est pas même mentionné. Or cette lacune ne doit pas nous surprendre car c'est Ross, lui-même, qui affirme que ce serait là une erreur de s'enquérir, dans le *Parménide*, et surtout dans sa première partie, de quelque indication que ce soit portant sur la théorie platonicienne des Idées :

Ce n'est pas <de> la théorie des Idées, mais <des> implications de l'hypothèse de Parménide lui-même <dont traite le dialogue> [...] Je pense que c'est une erreur d'essayer de trouver de petits éléments de pensée positive dans l'immense désolation de paradoxes que les « hypothèses » présentent.²²⁴

Par ailleurs, un aspect intéressant de l'analyse du *Parménide* qu'il propose est sans conteste que, afin de soutenir la thèse selon laquelle aucune indication pertinente à propos de la théorie des Idées ne se rencontre dans la première partie du dialogue, Ross opère une reconstruction historique des positions concernant le Parménide qui sont, à son époque, les plus communes.

Ainsi, au travers de l'analyse de Hardie²²⁵, Ross classe en quatre grands axes les interprétations courantes du *Parménide*. Le premier axe est « idéaliste » : A. Taylor, en particulier ses articles publiés dans *Mind*²²⁶, en est le représentant. Le deuxième axe concerne l'interprétation dite « éristique » : il s'agit de celle qui soutient que « les arguments hypothétiques ne sont qu'un exercice logique »²²⁷ — une fois encore, il est représenté par Taylor, cette fois-ci par sa « deuxième opinion », telle qu'il la soutient dans *Plato, The Man and his Work*. Le troisième axe est celui de l'interprétation « transcendantaliste » qui « [...] estime qu'il existe une proposition métaphysique positive même dans la première hypothèse »²²⁸. Enfin, le quatrième et dernier axe identifié est celui de l'interprétation de Cornford dont la thèse centrale est que « la deuxième partie du

²²⁴ D. Ross, *op. cit.*, p. 138.

²²⁵ F. W. Hardie, *Study in Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1936.

²²⁶ A. Taylor, « On the Interpretation of Plato's *Parmenides* (II) », *Mind*, V (1896), pp. 297-326, pp. 483-507 ; « On the Interpretation of Plato's *Parmenides* (III) », *Mind*, VI (1897), pp. 9-39.

²²⁷ D. Ross, *op. cit.*, p. 132.

²²⁸ D. Ross, *op. cit.*, p. 133.

Parménide n'est pas une parodie ni un art sophistique, mais une analyse sérieuse et très subtile »²²⁹.

Pour conclure, Ross achève son exposé par quelques considérations tirées des analyses de George Grote²³⁰ :

La véritable piste afin de parvenir à une interprétation correcte et fidèle à ce que Platon pense, et répète cinq fois²³¹, portant sur les argumentations, est celle de considérer qu'elles sont l'occasion d'une γυμνασία, c'est-à-dire d'un exercice de l'argumentation. [...] Aux autres considérations à l'appui de cette hypothèse, on peut ajouter une preuve qui, sans être décisive, a cependant une certaine valeur. Le seul dialogue important auquel Aristote ne fait apparemment jamais référence est le *Parménide*. Si ce dialogue était un exposé sérieux de la thèse de Platon, et en particulier si la première « hypothèse » était l'expression de ses convictions les plus profondes quant à la vérité ultime, le fait qu'Aristote n'y fasse jamais référence serait vraiment étrange ; si le dialogue est au contraire essentiellement une démonstration de gymnastique logique, le silence d'Aristote apparaît beaucoup plus intelligible.²³²

Tandis qu'il estime, en outre, que la meilleure définition que l'on puisse produire de la « deuxième partie » est celle de « jeu obstiné » :

un tel jeu l'est certainement ; l'ingéniosité et la vérité des sujets que cette partie confronte sont vraiment étonnantes. Mais c'est toujours un jeu, un jeu dans lequel ceux qui discutent feront tout pour atteindre leur but.²³³

²²⁹ D. Ross, *op. cit.*, p. 135.

²³⁰ G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, (1865) II, p. 263.

²³¹ *Parménide* : 135c8, 136a2, 136c5, 138d4, 138d7.

²³² D. Ross, *op. cit.*, p.136.

²³³ D. Ross, *op. cit.*, p.137.

2.6 – France

Considérons désormais l'état de la question qui nous préoccupe telle que traitée par les penseurs français. Dès à présent, il est à préciser que nous assumons avoir opéré un choix sélectif des figures retenues. Celui-ci se fonde sur deux critères : en premier lieu, nous avons évalué les analyses et conceptions du concept d'ἐξάφνης en fonction de leur résonance ; en second lieu, nous les avons évaluées en fonction de leur exhaustivité et de leur représentativité.

À ce titre, nous verrons qu'un cas emblématique est celui d'Alfred Fouillée. En effet, l'analyse qu'il produit, au XIX^e siècle, du concept d'ἐξάφνης se fonde sur des considérations d'ordre logique et linguistique ; considérations proches de celles de l'École de Marbourg et, en particulier, de celles de Hoffmann. Pour ce, à notre avis, elle demeure à ce jour l'une des analyses qui se rapprochent le plus de ce que la critique contemporaine — notamment à travers la pensée de Stenzel et de Pasquali — a produit sur ce concept.

C'est pourquoi, en dépit du fait que les apports des travaux d'Alfred Fouillée demeurent largement ignorés en France et en Europe, nous leur consacrons un développement à la mesure de l'importance qui leur revient. Car, à partir des travaux de Victor Cousin, la critique française — évidemment influencée par la pensée de Schleiermacher s'agissant du statut du *Parménide* — emprunte une voie très différente de celle de l'interprétation proposée par Fouillée.

En outre, la question du statut du *Parménide* s'avère fondamentale. En effet, l'incertitude quant à la datation et l'authenticité de ce dialogue conduit nombre de chercheurs à accrédi-ter trois conclusions qui ont des implications sur leurs travaux et analyses s'agissant du concept qui intéresse notre étude.

La première — et peut-être la plus décisive —, conséquence directe de l'incertitude qui règne sur le statut du *Parménide*, conduit à affirmer que, dans ce dialogue, comme le dit Diès, est exprimée une « dialectique d'entraînement ». La deuxième conclusion est celle de considérer que le cœur de l'enjeu ne doit pas se concevoir dans le mot de ἐξάφνης mais dans le phénomène plus général de la μέθεξις. Enfin, la troisième conclusion est celle de l'impossibilité d'étudier les occurrences d'ἐξάφνης dans le seul *Parménide*. Ce faisant, de

nombreux chercheurs étendent le contexte de leur analyse aux occurrences des autres dialogues ainsi qu'à la recherche de l'origine historique et philosophique de ce concept.

Par exemple, nous observerons que, à partir du commentaire de Proclus, Jean Wahl réinvestit ce concept de la tentative platonicienne de rassembler la philosophie de Pythagore, Héraclite et Empédocle. De même, nous évoquerons les travaux de Jean Festugière qui dégagent une signification « mystique » et « religieuse » du concept d'ἐξαιφνης à partir d'une analyse étendue à d'autres dialogues platoniciens comme le *Gorgias*, le *Banquet*, la *République* et surtout la *Lettre VII*. *A fortiori*, l'on constatera que cette dernière représente, à partir d'un certain point, le témoignage le plus important pour la compréhension de cet adverbe.

Enfin, d'un mot, l'on ne peut que regretter qu'une limite de la critique française, et de la critique européenne, se révèle être celle du manque de « mémoire », *i. e.* de tradition exégétique et herméneutique portant sur le concept d'ἐξαιφνης. En effet, le concept d'ἐξαιφνης n'alimentant pas de débat officiel, cette lacune a naturellement conduit à en fragmenter la critique. De sorte que l'auteur qui engage l'étude de ce concept est privé de l'occasion de recevoir ce qui a été dit avant lui. Car, officiellement, l'ἐξαιφνης pourrait ne pas être un concept platonicien. Et chaque nouvelle étude d'être contrainte de redéfinir, retracer et légitimer la pertinence de son matériau.

2.6.1 – Victor Cousin : la première traduction française du *Parménide*

Au début du XIX^e siècle, en France, et concernant le concept qui nous préoccupe, l'ἑξάφωνος, il est un témoignage primordial : celui de Victor Cousin (1792-1867), grand érudit s'agissant de Platon s'il en est.

Il est vrai que l'étude des traductions des dialogues platoniciens que Cousin exécute semble indiquer qu'il n'a jamais pris au sérieux l'enjeu lié au concept d'ἑξάφωνος. Or, il n'en demeure pas moins que le développement de notre propos peut bénéficier de l'étude de la manière dont Cousin commente les passages du *Parménide*²³⁴ ayant trait à ce concept.

En effet, dans sa traduction du *Parménide*, l'on peut observer que Cousin n'évoque jamais le concept d'ἑξάφωνος — que ce soit en 156d3, 156d6, ni même en 156e5. Autrement dit, Cousin ne dit rien de notre concept dans les circonstances que nous pourrions pourtant appeler « classiques » dès lors que ce sont celles qui sont usuellement citées et étudiées. *A fortiori*, il s'agit de la seule occurrence platonicienne de « τὸ ἑξάφωνος ».

Toutefois, et de manière surprenante, Cousin s'intéresse à la cinquième occurrence d'ἑξάφωνος, en 164d3 :

Apparemment la masse de chaque chose renferme une pluralité infinie, et lorsque l'on croit avoir pris la chose du monde la plus petite, on verra *tout à coup*, comme dans un rêve, au lieu de l'unité qu'on croyait tenir, une multitude, au lieu d'une petite chose, une chose immense, eu égard aux divisions dont elle est susceptible.²³⁵

L'occurrence à laquelle Cousin se réfère, en 164b5 - 165e1, prend place au sein de l'examen des conséquences, « pour les autres de l'Un » considérés exclusivement par rapport à eux-mêmes, de la « non-existence de l'Un ». En outre, si l'Un n'existe pas, ne peut demeurer que « l'apparence de l'unité » car il en découle que les autres de l'Un ne peuvent pas être formés en une unité mais seulement en une pluralité infinie. De telle sorte que tout ce qui « apparaît » unique n'est en réalité qu'un « ensemble » dès lors que l'Un n'est pas.

²³⁴ V. Cousin, *Œuvres de Platon*, tome XII, Paris, Rey et Gravier, 1839.

²³⁵ Platon, *Parménide*, 164d3 ; trad. fr. par V. Cousin, *op. cit.*, p. 87.

Par ailleurs, dans ce passage, Cousin souligne que l'idée de la divisibilité de la matière à l'infini est déjà présente dans la philosophie de Platon. Et, considérant l'expression « tout à coup », il ajoute une brève note — nous la mentionnons d'ores-et-déjà dans son intégralité et réservons son commentaire pour la suite de notre propos :

Voilà bien la divisibilité de la matière à l'infini : c'était, dans la doctrine de Platon, l'attribut le plus essentiel de la matière et il se retrouve dans chacune de ses parties, dans chaque masse ou molécule ; car c'est ainsi qu'il faut entendre rigoureusement ὄγκος (la masse). Terminons en rappelant que le tissu de subtilités dont le *Parménide* se compose est le développement régulier du programme annoncé par Parménide lui-même au début de la discussion. Il faut remettre ce programme sous les yeux du lecteur, comme le fil d'Ariane dans le labyrinthe en apparence inextricable.²³⁶

Si l'on peut observer que Cousin met l'accent sur la « divisibilité infinie de la matière », il ne considère pas la signification que peut revêtir l'ἐξαιρέσις dans la perspective de la théorie de la connaissance platonicienne. En effet, Cousin focalise son attention sur le résultat du *processus*, c'est-à-dire sur le fait que, ainsi que dans un rêve, l'on perçoit « la divisibilité de la matière à l'infini ». En sorte qu'il est intéressé par l'impact historique que peut avoir ce « résultat », à l'instar de celui que peut avoir la pensée d'un précurseur. Tandis que, étudiant Platon dans la perspective de sa théorie de la connaissance, outre ces considérations, une question supplémentaire est à se poser : comment se produit ce *processus* qui aboutit à une vision instantanée ?

Ce faisant, cette brève note ne permet pas de saisir la pensée de Cousin à propos de la formation du phénomène de « vision instantanée » car il ne l'évoque pas. Cependant, et à ce titre, nous pouvons considérer l'exemple de la « divisibilité de la matière à l'infini ». Se reconnaît, dans la formulation même de cet exemple, une tradition qui renvoie à Schinella et à la conception cartésienne et newtonienne de la matière. En outre, la conception de la divisibilité infinie de la matière ne présuppose pas la nécessité d'un « noyau », d'un « attribut essentiel de la matière » mais nous pouvons observer que chez

²³⁶ V. Cousin, *op. cit.*, p. 319.

Cousin, et dans l'économie de la vision de la philosophie platonicienne qui est la sienne, les deux arguments sont reliés. Et l'union de ces deux questions de nous indiquer simplement que Cousin est convaincu que Platon a saisi un concept important, celui de la divisibilité infinie de la matière. En outre, et malgré une conception de la matière déjà pressentie comme divisible à l'infini, la philosophie platonicienne présuppose, quoi qu'il en soit, qu'au sein de cette divisibilité infinie subsiste un « attribut essentiel de la matière ».

Enfin, Cousin souligne que le *Parménide* est un dialogue cohérent puisque l'intention de Platon serait celle « du programme annoncé par Parménide » au début du dialogue. Mais, si l'on en reste à l'analyse de cette note, il appert qu'il soit impossible d'ajouter quelque autre considération que ce soit à ce propos sans dénaturer le sens d'une note qui n'évoque, somme toute, que trois thèmes : l'idée de la divisibilité de la matière chez Platon, l'idée d'un noyau indestructible et l'opinion selon laquelle le *Parménide* est un dialogue cohérent.

Une autre observation, presque involontaire, se peut tirer d'une note explicative insérée dans la *République* et telle qu'elle fournit deux indications très importantes : la première concerne le fait que Cousin connaît certainement la conception schleiermacherienne du concept d'ἔξαιφνης, et la seconde le fait que la position de Cousin sur la question n'est pas claire.

En effet, au livre IV de la *République*, se trouve une considération précieuse et que nous pourrions qualifier de singulière. Cousin traduit le passage

Σκόπει δὴ ὁ λέγων. Λέγε, ἔφη. Ἔσταναι, εἶπον, καὶ κινεῖσθαι τὸ αὐτὸ ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατόν ; Οὐδαμῶς

en :

Fais attention à ce que je dis. Parle. La même chose, considérée sous le même rapport, peut-elle être au *même instant* en repos et en mouvement ?
Nullement.²³⁷

²³⁷ Platon, *République*, 436c 5-6 ; trad. fr. par Victor Cousin, *République* livres I-V, in *Œuvres de Platon*, tome neuvième, Paris, Rey et Gravier, 1833, p. 228.

Remarquons d'abord que Cousin traduit l'adverbe ἄμα par les mots « *même instant* » : c'est certainement une traduction possible car ἄμα, sous sa forme adverbiale, exprime en effet l'idée de simultanéité. Le thème, ainsi que nous pouvons le voir, est précisément lié à la résolution de ces antilogies. Toutefois, ce qui intéresse particulièrement notre propos en l'occurrence, est le fait que Cousin traduit ἄμα par « même instant » et que c'est l'occasion pour lui d'indiquer, dans une note de bas de page, quelle est, du moins en partie, sa conception du concept d'ἐξαιφνης. Et ce, *a fortiori*, à la lumière des travaux de Schleiermacher. Il écrit :

Schleiermacher rappelle encore avec raison qu'on trouve ici la clef de presque toutes les antilogies du *Parménide*, ce qui prouve surabondamment que ce dialogue doit avoir été écrit avant la *République*.²³⁸

Or dans cette note, le souci de Cousin n'est pas celui d'évoquer l'ἐξαιφνης mais d'établir une chronologie des dialogues : le *Parménide* a été écrit avant la *République*. Ainsi, la référence à l'ἐξαιφνης est tout à fait aléatoire ; il est comme rappelé à la mémoire par l'adverbe ἄμα et par le thème de ce passage sur les « antilogies ». Par ailleurs, Cousin se référant expressément dans cette note à Schleiermacher et à la « clef de presque toutes les antilogies du *Parménide* », il est indubitable qu'il parle effectivement du τὸ ἐξαιφνης. Néanmoins, il le fait à partir du mot ἄμα et ne le fait pas, par exemple, lorsqu'il traduit, dans le même dialogue, l'allégorie de la caverne où le mot ἐξαιφνης est pourtant présent. Par conséquent, Cousin évoque le τὸ ἐξαιφνης à partir d'un mot (ἄμα) qui n'est pas τὸ ἐξαιφνης et ce, sans porter justification de l'association de ces deux termes.

Le fait que Cousin ait connaissance de la conception de Schleiermacher conduit à penser qu'il connaît, au moins en partie, les thèmes développés par ce dernier à propos du concept de « τὸ ἐξαιφνης ». De même, il n'ignore certainement pas que Schleiermacher considère ce dialogue comme un dialogue au sein duquel les concepts exprimés sont, pour ainsi dire, exprimés de façon incomplète. En outre, rappelons que Cousin affirme que

²³⁸ V. Cousin, *op.cit.*, p. 381.

Schleiermacher considère « avec raison qu'on trouve ici < dans le passage susmentionné > la clef de presque toutes les antilogies du *Parménide* » ; et qu'il traite du « τὸ ἐξαιφνης » à partir d'un autre terme ayant une signification similaire et qui, s'il joue en effet, dans le contexte au sein duquel il apparaît, le rôle que nous sommes habitués de voir jouer le « τὸ ἐξαιφνης », n'est en aucune façon notre adverbe.

Or, une hypothèse plausible dans un scénario comme celui-ci est que si Cousin n'a pas attribué grande importance au mot ἐξαιφνης, il en a concédé à son concept ; autorisant ainsi la possibilité que celui-ci soit parfois exprimé par des termes différents. Ainsi que nous le verrons, à l'instar de Cousin, il s'agit là de l'attitude typique de beaucoup de critiques des XIX^e et XX^e siècles : de nombreux chercheurs ne lient pas le τὸ ἐξαιφνης à la thématique qui se développe autour du concept de « μέθεξις », de « passage » ou d' « instant ». Et il s'ensuit que d'autres termes, à l'instar d' ἄμα, sont conçus comme décrivant ce phénomène de l'instant. S'il n'adopte peut-être pas, en effet, de position claire sur ce sujet, nous savons désormais qu'il n'en ignore pas les enjeux.

En outre, conscient de la complexité de ce dialogue, Cousin se pose de nombreuses questions d'ordre critique :

J'ai eu sous les yeux l'édition générale de Bekker (*Primæ partis volumen secundum*), l'édition particulière de Heindorf (tome III), les deux versions latines de Ficin et d'Ast, la traduction allemande de Schleiermacher, et le commentaire de Proclus (tomes IV, V et VI de mon édition). C'est la première fois que le *Parménide* est traduit en français. Ce dialogue demeure un des ouvrages de Platon dont il est le plus difficile de déterminer le vrai but et de suivre le fil et l'enchaînement à travers les mille détours de la dialectique éléatique ou platonicienne. La vraie pensée de Platon est encore un problème, et le degré d'importance de ce dialogue n'est pas fixé. Est-ce seulement un grand exercice de dialectique, comme paraît le croire Schleiermacher ? ou bien est-ce en effet le sanctuaire mystérieux où se cache, derrière le voile de subtilités presque impénétrables, la théorie des Idées comme le veulent les alexandrins et Proclus leur représentant ? C'est ce que nous examinerons ailleurs.²³⁹

²³⁹ V. Cousin, *op. cit.*, p. 305.

En conclusion, la seule occurrence d'ἐξάιφνης que Cousin prend en compte dans le *Parménide*, en 164d3, est une occurrence que l'on pourrait qualifier de « secondaire » car elle ne reprend pas notre adverbe sous forme substantivée : « τὸ ἐξάιφνης ». À ce titre, rappelons que la note de la *République* ne l'exploite qu'afin de régler une question d'ordre chronologique et, *a fortiori*, à partir d'un autre mot. Dans le premier cas, est soulignée l'infinie divisibilité de la matière ; dans le second, la simultanéité. Quoi qu'il en soit, dans les deux cas, le « τὸ ἐξάιφνης » n'est jamais le point nodal de l'analyse mais le sont plutôt « l'instant » ou le « passage » en tant que concepts appartenant au problème plus général de la « μέθεξις ». Cela, nous l'observons, est solidaire d'une grande incertitude portant sur la chronologie des dialogues et pourrait fonder les raisons pour lesquelles, historiquement, ce mot n'a jamais acquis d'importance mais est devenu, *a contrario*, et pour beaucoup, l'un des nombreux termes auxquels Platon recourt afin de décrire le phénomène de la « μέθεξις ». ²⁴⁰

²⁴⁰ Paul Janet (1823-1899) formule une interprétation similaire dans son *Essai sur la dialectique dans Platon et dans Hegel* (1855). L'auteur examine le passage de la *République* où Platon expose l'allégorie de la caverne, dans lequel le mot ἐξάιφνης apparaît à un moment qui nous semble extrêmement significatif ; ainsi que la troisième hypothèse du *Parménide* telle que Platon considère explicitement le concept de « τὸ ἐξάιφνης ». Or, dans les deux cas, il ne mentionne jamais le mot grec d'ἐξάιφνης : il évoque une « intuition immédiate » de la raison mais n'assimile pas au mot d'ἐξάιφνης ce phénomène qui, en revanche, dans l'allégorie de la caverne, ainsi que dans le *Parménide*, est plutôt lié au discours portant sur la réminiscence.

2.6.2 – Alfred Fouillée : une première définition oubliée, la distinction entre le relatif et l'absolu

Contrairement à Victor Cousin, Alfred Fouillée (1838-1912) s'intéresse largement à l'enjeu lié à l'ἐξάφνης ; notamment dans son étude en deux volumes, publiée en 1869 : *La philosophie de Platon*. Plusieurs passages de cet ouvrage analysent le concept d'« instant », en particulier au chapitre III du deuxième volume, dans un paragraphe consacré à *L'idée dans la conscience* ; toujours dans le deuxième volume, dans le chapitre consacré à la « Théodicée » ; et surtout, il l'évoque dans le chapitre portant sur le *Parménide*, intitulé « Rapports des Idées entre elles. Suite de la participation »²⁴¹.

Selon Fouillée, les dialogues du *Sophiste* et du *Parménide* sont deux œuvres consacrées à l'explicitation de la « participation mutuelle des Idées »²⁴². Et le germe de cette philosophie d'être déjà contenu dans les recherches socratiques « sur la définition »²⁴³ qui conduisent nécessairement à « l'étude du rapport réciproque des Idées »²⁴⁴.

En effet, « La définition résume toutes les opérations logiques, et exprime une relation entre les objets, puisqu'elle les classe et les différencie »²⁴⁵. Ainsi, Fouillée établit la valeur de la définition dans ce paragraphe consacré au *Parménide*, et nombreuses sont les questions qui demeurent s'agissant du sens de la définition et du sens des relations nécessaires à la construction du concept :

[...] Pas de pensée, pas de langage, s'il n'y a pas de rapports fixes entre les Idées. Quelle est donc cette participation réciproque des essences absolues sans laquelle il n'y a ni existence ni connaissance ? Jusqu'où va-t-elle ? Faut-il identifier toutes les Idées ? Faut-il toutes les séparer ? Entre l'unité absolue et la multiplicité absolue, comment trouver un moyen terme ? C'est la recherche de ce moyen terme qui a donné naissance à la théorie de Platon. Pourra-t-il se maintenir jusqu'au bout dans une voie aussi difficile ?²⁴⁶

²⁴¹ A. Fouillée, *La Philosophie de Platon*, tome I, Paris, Librairie philosophique de Ladrance, 1869, p. 173.

²⁴² A. Fouillée, *op. cit.*, t. I, pp. 173-174.

²⁴³ A. Fouillée, *ibid.*

²⁴⁴ A. Fouillée, *ibid.*

²⁴⁵ A. Fouillée, *ibid.*

²⁴⁶ A. Fouillée, *ibid.*

L'analyse de Fouillée portant sur le *Parménide* et sur le *Sophiste* est donc introduite par le concept de « définition » socratique qui, ainsi que nous l'avons vu, ne peut exister que dans le rapport car, sans le rapport des différentes composantes du discours, il ne peut y avoir de définition. En conséquence, Fouillée demande si « C'est la recherche de ce moyen terme qui a donné naissance à la théorie de Platon ? ». Pour répondre à cette question, nous le verrons, Fouillée s'enquiert de la raison pour laquelle Platon ressent le besoin de théoriser ce « moyen terme ». Selon lui, deux impulsions fondamentales y gouvernent : la première est une réaction à la philosophie d'Antisthène et des cyniques, partisans de la « séparation absolue » à laquelle Platon oppose le « principe de l'unité » ; la seconde s'opère en réaction à la philosophie que Fouillée identifie comme la philosophie de la « confusion absolue » ou de l'« identification absolue » et à laquelle Platon oppose le « principe de la distinction ».

S'agissant de la première, nous savons que l'« hypothèse » de la séparation absolue des genres est professée par Antisthène et les cyniques et conduit, selon Platon, à « l'impossibilité de la définition, professée par Antisthène, et aussi à la réduction des Idées à de simples conceptions abstraites »²⁴⁷. Par conséquent, Platon estime que la pensée d'Antisthène est insoutenable dès lors qu'elle est auto-contradictoire :

C'est une des formes de ce conceptualisme auquel Platon faisait allusion dans le *Parménide*. Il n'est point de doctrine pour laquelle Platon ait plus de mépris ; car, en même temps qu'elle détruit toute autre doctrine, elle se détruit aussi elle-même. S'il n'y a aucune communication possible entre les genres, on ne peut rien affirmer, puisque l'affirmation consiste dans l'union du mot *être* avec quelque autre terme. Ceux-là même qui affirment la séparation absolue des genres, les unissent cependant dans leur langage.²⁴⁸

À l'appui de ce qu'il soutient, Fouillée cite un passage du *Sophiste* dans lequel Platon expose la nécessité d'un « moyen terme » :

Cette manie de séparer toutes choses, absurde en elle-même, annonce un esprit étranger aux Muses et à la philosophie. Car le moyen le plus sûr

²⁴⁷ A. Fouillée, *op. cit.*, t. I, pp. 174-175.

²⁴⁸ A. Fouillée, *ibid.*

d'anéantir tout discours, c'est de disloquer ainsi toutes choses. N'est-ce pas à l'enchaînement des idées entre elles que nous devons le langage ?²⁴⁹

Par conséquent, cette « forme de ce conceptualisme » détruit toute doctrine, y compris la philosophie qui l'engendre. Car s'il n'y a pas de communication entre les genres, « on ne peut rien affirmer ».

Or, ainsi que précédemment évoqué, outre ceux qui soutiennent la « séparation absolue », il y a ceux qui professent la « confusion absolue » et à qui Platon oppose le « principe de la distinction » :

Aux partisans de la séparation absolue Platon avait opposé le principe de l'unité ; aux partisans de la confusion absolue il oppose le principe de la distinction. On se rappelle que tout l'effort du platonisme est de maintenir à la fois ces deux principes et de les réconcilier dans l'Idée. La forme la plus précise du principe de la distinction des genres est ce que les logiciens ont appelé l'axiome de contradiction. C'est sur cet axiome que Platon s'appuie, et il importe de bien comprendre comment il l'interprète. Le sens où il le prend est précisément celui que lui donnera Aristote, fidèle sur ce point à la doctrine de son maître. Une même chose ne peut pas être et n'être pas *en même temps et sous le même rapport*. Cette restriction est nécessaire, et elle est formellement exprimée chez Platon : « Quand nous disons que le mouvement est le même et qu'il n'est pas le même, ce n'est pas sous le même rapport »²⁵⁰. La véritable contradiction consisterait donc à dire, par exemple, que le mouvement, en tant que mouvement, est en même temps le repos, c'est-à-dire qu'une Idée *peut être à elle-même son propre contraire*. Or aucun contraire, *pendant qu'il est ce qu'il est*, ne peut vouloir devenir ou être son contraire.²⁵¹

De sorte que, afin de répondre à la deuxième hypothèse considérée, Platon adopte la forme la plus « précise » qui soit du « principe de distinction », *i. e.* de « l'axiome de

²⁴⁹ *Sophiste*, 259d.

²⁵⁰ *Sophiste*, 256b.

²⁵¹ A. Fouillée, *op. cit.*, Tome. I, pp. 176-177.

contradiction »²⁵² qui impose que « une même chose ne peut pas être et n'être pas *en même temps et sous le même rapport* ». Par conséquent, cela signifie qu'il y a un rapport entre les genres, et non un principe d'unité absolue, car les éléments du discours ne peuvent être séparés. Mais il faut compléter cela en précisant que ce rapport qui existe ne peut être un rapport d'« identité » car ce serait contraire au principe de distinction.

Fouillée rappelle également que « tout l'effort du platonisme est de maintenir à la fois ces deux principes et de les réconcilier dans l'Idée » mais « cette restriction est nécessaire, et elle est formellement exprimée chez Platon ». Autrement dit, toute Idée considérée en elle-même est tout à fait distincte de l'Idée qui lui est contraire. Ainsi, aucun rapport d'identité ne peut exister entre une Idée et son contraire ceci, pas même « quand on les compare indépendamment de tout le reste ». Car, afin de dépasser les limites imposées par ces deux philosophies, et au travers des deux principes qu'il leur oppose — le « principe d'unité » et le « principe de la distinction » —, en premier lieu, ce dont s'enquiert Platon — « en dehors de ce principe <de contradiction> » — c'est « avec ardeur, <de> l'unité et l'identité », c'est-à-dire de la fusion de ces deux principes sous le concept d'Idée :

« Alors, mon ami, nous parlions des choses qui reçoivent en elles les contraires (τῶν ἐχόντων τὰναντία) et auxquelles nous donnons le nom de celui des contraires qu'elles reçoivent (ἐπονομάζοντες αὐτὰ τῇ ἐκεινῶν ἐπωνυμίᾳ) ; mais maintenant nous parlons des essences mêmes qui, par leur présence, donnent leur nom aux choses où elles se trouvent ; et ce sont ces essences qui, selon nous, ne peuvent naître l'une de l'autre ». Ce passage est significatif : chaque Idée considérée en elle-même est absolument distincte de l'Idée contraire ; autrement, elle ne serait pas un principe de détermination, de forme et d'essence.

Le rapport de contradiction ne peut donc exister entre une Idée et elle-même, ou, en d'autres termes, le rapport d'identité ne peut exister entre une Idée et son contraire, quand on les compare indépendamment de tout le reste. Telle est la part que fait Platon aux partisans de la diversité. Mais il la fait aussi petite qu'il est possible ; il se tient dans les strictes limites du principe de contradiction, et en dehors de ce principe il cherche avec ardeur l'unité et l'identité.²⁵³

²⁵² Il s'agit du principe qui, dans la logique propositionnelle, est intitulé « principe de non-contradiction » : $\neg (A \wedge \neg A)$.

²⁵³ A. Fouillée, *ibid.*

En outre, Fouillée fournit les trois modes possibles de « rapports d'union qui peuvent exister entre les Idées ».

Le premier mode se produit entre contraires dans la réalité sensible : en effet, il est possible que deux Idées contraires soient présentes dans le même « objet » car cela demeure un rapport « extrinsèque » aux genres :

1° Deux Idées différentes, et même contraires, peuvent coexister dans un même objet qui participe de l'une et de l'autre : « Il n'y aurait rien de surprenant à ce que l'on démontrât que moi je suis à la fois un et multiple. Pour prouver que je suis multiple, il suffirait de montrer que la partie de ma personne qui est à droite diffère de celle qui est à gauche, etc. Et pour prouver que je suis un, on dirait que, de sept hommes ici présents, j'en suis un, de sorte que je participe aussi de l'unité... En nous montrant une unité multiple, et une multiplicité une, on ne prouve pas que l'Un est le multiple et que le multiple est l'Un, et on ne dit rien qui étonne »²⁵⁴. Les genres sont donc mêlés dans le monde sensible qui en participe ; c'est même ce mélange des contraires qui éveille la pensée par l'étonnement qu'il lui inspire, et qui lui fait concevoir, au-dessus de la confusion sensible, les essences pures et sans mélange. Cette coexistence des contraires dans un même sujet n'est encore qu'un rapport tout extrinsèque²⁵⁵. Voici des rapports plus intimes entre les Idées.²⁵⁶

Le deuxième mode de relation possible, Fouillée vient de le souligner, se place à un degré d'intimité plus élevé. L'Idée d'Homme et l'Idée de Bon, par exemple, peuvent naturellement coexister au sein d'un même sujet :

2° Les Idées qui ne se contredisent pas peuvent communiquer entre elles. En soi, l'homme est homme, et le bon est bon. Mais l'homme peut être bon sans cesser d'être homme, sans devenir son contraire à lui-même, sans perdre son essence propre. L'humanité et la bonté peuvent donc s'allier l'une à l'autre. Répéter obstinément, avec Antisthène, que l'homme est homme et qu'il n'est pas autre chose, c'est se contredire, puisqu'on lui

²⁵⁴ *Parménide*, 129 b-c.

²⁵⁵ Voir sur ce point P. Janet, *Dialectique de Platon*, p. 120.

²⁵⁶ A. Fouillée, *op. cit.*, Tome, I, p. 178.

attribue l'être. Même en disant l'homme homme, on exprime une identité, et on attribue encore à l'homme deux choses : la qualité d'homme et l'identité.²⁵⁷

Enfin, le troisième mode de relation possible est celui au sein duquel une « certaine » participation des « contraires » est possible. Selon Fouillée, la condition fondamentale afin de comprendre ce troisième rapport consiste en ce que, pour Platon, « sous le non-être il y a toujours l'être ». Autrement dit, le non-être naît uniquement de la « distinction » entre les Idées ; en outre, l'on y dénombre deux types différents d'opposition : le premier est absolu et exclut tout type de relation tandis que le second est relatif. Effectivement, « Sous le non-être il y a toujours l'être » poursuit Fouillée car, pour Platon, « c'est toujours l'être qui s'oppose à l'être » :

3° Il peut y avoir entre les contraires mêmes une certaine participation. Rappelons-nous qu'il y a pour Platon deux sortes de contraires, les uns relatifs, les autres absolus. L'être, par exemple, a un contraire relatif qui est le non-être : « Nous n'admettons pas qu'une négation signifie le contraire (absolu), mais seulement quelque chose de différent des noms qui la suivent »²⁵⁸. La grandeur a de même un contraire relatif, qui est le non-grand ; et le non-grand ne désigne pas plus le petit que le moyen ; ce n'est donc pas une expression absolue. Il en est ainsi du non-beau, du non-juste, etc. De même le multiple ou le non-Un n'est pas, à parler rigoureusement, le contraire de l'Un. L'Un n'admet pas en lui-même sa négation absolue, qu'on pourrait appeler la multiplicité absolue, évidemment exclusive de l'unité. Mais il peut admettre en lui-même une multiplicité relative qui n'exclut pas l'unité, qui en diffère seulement sans la détruire. L'être lui-même admet le non-être et nous savons qu'il ne s'agit point de l'absolu néant, chose exclusive parce qu'elle est absolue ; mais d'une négation relative qui se concilie avec l'être. On ne saurait trop le répéter : l'être, en soi, et considéré à l'état de pureté absolue, n'est pas le non-être. Deux contraires absolus s'excluent nécessairement, suivant le principe du *Phédon*. Mais il n'en est pas moins vrai que l'être n'est pas, dans l'éternelle réalité, l'être même, qui d'ailleurs n'exclut pas l'être ; et ce quelque chose qui est différent de l'être, Platon l'appelle le non-être. Le non-être résulte de la distinction des Idées. Considérez une Idée quelconque dans son rapport avec les autres ; ce qu'elle

²⁵⁷ A. Fouillée, *ibid.*

²⁵⁸ Platon, *Sophiste*, 257.

est, est non-être par rapport à ce que les autres sont, — et réciproquement les autres Idées sont non-être par rapport à ce qu'est la première. Sous le non-être il y a donc toujours l'être ; mais ce mot désigne des déterminations de l'être autres que celle qu'on considère spécialement. Dans le fond, c'est toujours l'être qui s'oppose à l'être.²⁵⁹

A fortiori, Fouillée achève son propos en citant, à l'appui de son développement, ces lignes du *Sophiste* : « le non-beau consiste dans une opposition d'un être avec un être »²⁶⁰.

Ainsi, récapitulons les trois types de relations possibles, tels que les identifie Fouillée : le premier concerne la contradiction qui se situe dans le monde sensible et caractérise une relation « extrinsèque » entre des Idées, le second prend en considération la relation entre des Idées non contradictoires, et enfin, le troisième comprend la relation entre les Idées qui ne peut être qu'une opposition d'ordre relatif car, en réalité, Platon pense que la contrariété est une exigence de la pensée.

Considérant ces apports, quelle valeur doit-on accorder au principe de contradiction ? Selon Fouillée, Platon pense que les Idées considérées dans leur « pureté » absolue, c'est-à-dire en tant qu'absolues, ne décrivent pas la réalité « sensible ». Car, au fond de toute chose réelle, il y a certes « l'unité » mais non pas l'unité absolue, ou idéale, qui exclut toute chose. Cependant, et toujours selon Fouillée, Platon est conscient de ce que la « distinction », le « non-être » et la « diversité » sont nécessaires à la pensée ; l'on en a besoin logiquement mais ce ne sont pas des choses qui existent dans la réalité, qui est « unité ». Ce faisant, le non-être demeure une nécessité de la pensée qui a besoin de distinguer les choses mais l'être contient « naturellement » toutes ses déclinaisons. De sorte que, conclut Fouillée, telle est la manière dont se concilient « la distinction absolue et l'identification absolue » :

Quelle est donc la valeur précise du principe de contradiction ? On peut le conclure de ce qui précède. L'être et le non-être sont deux contraires ; si vous les considérez en eux-mêmes, à l'état de pureté absolue, il est clair que l'être pur exclura le non-être pur. Ce qui est, *en tant qu'il est*, exclut ce qui

²⁵⁹ A. Fouillée, *op. cit.*, t. I, p. 180.

²⁶⁰ *Sophiste*, 291.

n'est pas, en tant qu'il n'est pas. Mais le principe de contradiction, tout en gardant sa valeur dans les limites indiquées, exprime-t-il le fond réel des choses ? Platon ne paraît pas le croire. Le fond des choses, pour lui, c'est l'unité ; seulement cette unité n'exclut pas la multiplicité. La perfection est simple ; seulement elle contient toutes les déterminations possibles dans sa simplicité. Si donc vous considérez une de ces déterminations isolément et que vous l'opposiez aux autres, la diversité, la multiplicité, le non-être apparaîtront. Ce qu'est cette détermination, les autres *ne le sont pas*. Et cependant, dans la réalité, cette détermination n'est point isolée ; elle s'absorbe dans toutes les autres. La diversité n'était que logique : elle résultait d'une *relation* établie au sein de l'être entre plusieurs manières d'être. Cette multiplicité relative doit donc rentrer dans l'unité, et le non-être doit se résoudre dans l'être. La pensée intime de Platon est que le divers, le multiple, le non-être, résultent simplement du point de vue de la *relation* entre des idées artificiellement séparées, mais naturellement unies. L'unité suprême n'est donc point suppressive de la multiplicité des déterminations ou des Idées, mais la renferme au contraire. De même l'*Être*, qui ne mérite véritablement son nom qu'à la condition de réunir toutes les manières d'être positives, n'est point suppressif *du non-être* puisque le non-être est ce qui fait qu'une détermination considérée spécialement se distingue de toutes les autres pour la pensée, bien que coïncidant avec toutes les autres dans l'existence : « La nature de l'autre, répandue en tout, rendant chaque chose (que l'on considère spécialement) *autre* que l'*être*, en fait du *non-être* ; et en ce sens, on est en droit de dire que tout est non-être, tandis que dans un autre sens, en tant que tout participe de l'être, on peut dire que tout est »²⁶¹. En résumé, le rapport des Idées entre elles consiste dans des relations de contrariété ou de différence *formelles* quand on les compare une à une, et d'unité *substantielle* quand on les embrasse dans leur ensemble. Ainsi se trouvent conciliés le système de la distinction absolue et celui de l'identification absolue.²⁶²

²⁶¹ Platon, *Sophiste*, 259a.

²⁶² A. Fouillée, *op. cit.*, t. I, pp. 177-181.

2.6.2.1 – Le *Parménide* : la « réponse la plus directe »

Selon Fouillée, la clé des énigmes du *Parménide* se trouve dans le *Sophiste*. L'objet de ces deux dialogues est la « doctrine de la participation » tant des « choses » aux « Idées » que des « Idées entre elles ». Nombre de commentateurs n'ont pas tenu compte de la cohérence du *Parménide*, de même qu'ils n'ont pas su reconnaître quels étaient les arguments exprimés par Socrate au début du dialogue.

En effet, Socrate affirme qu'il n'y aurait rien d'étonnant à ce que le tout soit Un quand il participe à l'unité et qu'il soit de même multiple lorsqu'il participe à la multiplicité : « moi-même », dit Socrate, « je suis parfois un et multiple ». Ce qui, au contraire, le surprendrait, « ce serait qu'on pût <lui> montrer la même difficulté (*ἀπορίαν*) impliquée dans les Idées elles-mêmes et faire pour les objets de la pensée ce que <l'on a> fait pour les objets visibles ». Et Fouillée de souligner que ces lignes expriment clairement cet enjeu :

Cette théorie du *Sophiste* ne serait-elle point la clef des énigmes du *Parménide* ? Comme le *Sophiste*, le *Parménide* a pour objet la doctrine de la participation, — soit participation des choses aux Idées, soit participation des Idées entre elles. Les commentateurs n'ont pas aperçu l'admirable unité du dialogue, où ce sujet unique se développe à travers des digressions qui ne sont qu'apparentes. La vraie thèse du *Parménide* nous semble pourtant posée, dès le début, dans ces paroles de Socrate, que les commentateurs oublient d'ordinaire une fois qu'ils sont engagés dans l'analyse du dialogue : « Il n'y aurait rien de surprenant si on me montrait que tout est un par participation de l'unité, et multiple par participation de la multiplicité... par exemple, il n'y aurait rien de surprenant à ce qu'on démontrât que moi je suis à la fois un et multiple... Mais si, *après avoir mis à part les Idées en elles-mêmes*, comme la ressemblance et la dissemblance, la multiplicité et l'unité, le repos et le mouvement, et toutes les autres du même genre ; si, dis-je, on venait à *démontrer que les Idées sont susceptibles de se mêler et de se séparer* (*ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι*), voilà, Zénon, ce qui me surprendrait. Je reconnais la force que tu as déployée dans les raisonnements ; mais, je te le répète, ce que j'admirerais bien davantage, ce serait qu'on pût me montrer la même difficulté (*ἀπορίαν*) impliquée dans les Idées elles-mêmes et faire pour les

objets de la pensée ce que tu as fait pour les objets visibles »²⁶³. La question n'est-elle pas nettement posée ? Socrate trouve naturelle la coexistence des contraires dans les objets sensibles mais il met Zénon au défi de lui montrer une coexistence semblable dans le monde intelligible. Il lui semble que le principe de contradiction condamne à l'avance toute entreprise de ce genre. Rien de merveilleux à montrer la participation d'un même sujet à des Idées opposées ; mais ce qui serait merveilleux, ce serait la participation réciproque des Idées opposées, et leur unité intime. Parménide relève ce défi et toute la suite de son argumentation a pour but d'offrir à Socrate le spectacle qu'il a réclamé, et de lui faire voir la participation réciproque des contraires. Platon se propose de faire éprouver au lecteur le même embarras qu'éprouve Socrate, et de lui faire ainsi sentir la nécessité d'une théorie assez profonde et assez compréhensive pour venir à bout de ces difficultés : cette théorie est précisément la sienne.²⁶⁴

Par conséquent, dans le dialogue, le but de Parménide est précisément de montrer quelque chose de « merveilleux », c'est-à-dire la participation des Idées entre elles. Pour ce faire, il veut démontrer à Socrate que si l'on peut justifier de l'existence des contraires dans les choses sensibles, c'est précisément parce que les Idées, entre elles, participent de façon « mystérieuse ». Fouillée écrit :

Le résultat de cette première discussion, c'est, comme nous l'avons déjà fait voir, que la participation des choses aux Idées ne peut s'expliquer que par la participation réciproque des Idées elles-mêmes ; car elle suppose cette participation. C'est donc bien là qu'il faut en revenir, et au lieu de considérer les contrariétés du monde sensible comme une chose toute naturelle, il faut comprendre que cette contrariété implique une participation mystérieuse des essences entre elles, et ne peut trouver sa solution que dans les dernières profondeurs de la métaphysique.²⁶⁵

Autrement dit, la contrariété des choses sensibles prouve incontestablement que les Idées participent en quelque sorte entre elles. Or, Fouillée se demande par quelle méthode Platon

²⁶³ Platon, *Parménide*, 129 d-e.

²⁶⁴ A. Fouillée, *op. cit.*, t. I, pp. 181-183.

²⁶⁵ A. Fouillée, *ibid.*

arrive à analyser les Idées pures. Et il s'avère qu'elle consiste en la déduction, dans les deux sens, positif et négatif, ou, en ce que Fouillée appelle la « double épreuve » :

La méthode qu'il indique ensuite est en harmonie parfaite avec les conditions du problème. Nous sommes dans la sphère des Idées pures, des *choses que l'on saisit par la pensée seule*. Nous ne pouvons donc employer cette méthode inductive qui part des objets sensibles pour s'élever aux Idées car nous avons fait abstraction des objets sensibles. Quelle méthode nous reste ? La déduction. Poser une Idée, et en analyser toutes les conséquences, voilà le premier procédé de cette méthode. Or ce procédé serait insuffisant, c'est pourquoi nous étudions les contraires et le rapport qui les unit et devons donc examiner successivement les thèses contradictoires. Après avoir posé une Idée comme existante, et analysé les conséquences de cette thèse affirmative, il faut poser la même Idée comme n'existant pas et rechercher les conséquences de cette sorte d'antithèse négative. Alors seulement, la relation des Idées nous apparaîtra et nous verrons si les contraires sont absolument inconciliables sous tous points de vue : « Il ne faut pas te contenter de supposer l'existence de quelqu'une de ces Idées dont tu parles ; il faut aussi supposer la non-existence de cette même Idée ». Sans cette double épreuve, on ne peut pas saisir la vraie liaison des Idées ni le rapport des contraires. Telle est la méthode qui convient pour résoudre le problème proposé par Socrate au commencement du dialogue.²⁶⁶

À présent, dans une note, Fouillée propose un schéma²⁶⁷ qui illustre, suivant Proclus²⁶⁸, toutes les « opérations » du *Parménide*. Puis, il expose le point de vue de Proclus sur les différentes conceptions du *Parménide*. Ce faisant, il répond en outre à ses contemporains qui considèrent le *Parménide* être un pur « exercice logique », divisant ainsi le dialogue en trois parties, ou encore à ceux qui pensent que la méthode qui y est employée est seulement d'ordre fonctionnel et que l'objet véritable du dialogue est « pour ainsi dire *ontologique* » :

²⁶⁶ A. Fouillée, *op. cit.*, p. 185.

²⁶⁷ A. Fouillée, *op. cit.*, p. 186.

²⁶⁸ Proclus, *Comm. in Parm.*, t. IV, l. I.

Voici comment Proclus²⁶⁹ résume les deux opinions contraires sur le but, dogmatique ou non dogmatique, du *Parménide* : « Quelques-uns ne tiennent aucun compte du titre du dialogue *Περί ιδέων* ; ils considèrent le *Parménide* comme un exercice logique (λογική γυμνασία). Ils divisent le dialogue en trois parties : la première renferme l'exposition des difficultés (τας ἀπορίας) de la théorie des Idées ; la seconde contient en résumé la méthode à laquelle doivent s'appliquer les amis de la vérité ; la troisième donne un exemple de cette méthode, à savoir, la thèse de Parménide sur l'unité. La première partie a pour objet de démontrer combien est nécessaire la méthode expliquée dans le *Parménide*, puisque Socrate, à cause de son peu d'expérience de cette méthode, ne peut pas soutenir la théorie des Idées, toute vraie qu'elle soit, et toute vive que soit son ardeur [...]. Quant à la troisième partie, elle n'est autre chose qu'un modèle qui nous montre comment il faut s'exercer par cette méthode. C'est ici, comme dans le *Sophiste*, la méthode de division. Là il s'essayait sur le pêcheur à l'hameçon, ici sur l'unité de Parménide. Ils disent aussi que la méthode de Parménide diffère de la topique d'Aristote. Aristote établit quatre classes de problèmes [...], que Théophraste réduit à deux [...]. Mais une pareille science ne convient qu'à ceux qui ne recherchent que le vraisemblable [...]; au contraire, la méthode de Platon soulève sur chacun de ces problèmes une foule d'hypothèses qui, traitées tour à tour, font paraître la vérité. Car, dans ces déductions nécessaires, le possible sort du possible, et l'impossible de l'impossible [...]. Telle est l'opinion de ceux qui pensent que le but du dialogue est purement logique. Quant à ceux qui pensent que l'objet du dialogue est pour ainsi dire *ontologique* [...] et que la méthode ne sert ici qu'aux choses elles-mêmes, bien loin que ces dogmes mystérieux ne soient mis en avant que pour l'intelligence de la méthode, ils disent que jamais Platon n'établit de thèses pour conduire à l'exposition d'une méthode, mais qu'il se sert de telle ou telle méthode, suivant le besoin du moment. Partout il introduit certaines méthodes, en vue des choses qu'il veut rechercher ; par exemple, la méthode de division dans le *Sophiste*, non pour apprendre à son auditeur à diviser mais pour arriver à enlacer le sophiste aux mille têtes, et en cela il imite fidèlement la nature même qui emploie les moyens pour la fin et non la fin pour les moyens. Toute méthode est nécessaire pour ceux qui veulent s'exercer à la science des choses, mais n'est pas par elle-même digne de recherche. En outre, si le *Parménide* n'était qu'un simple exercice de méthode, il faudrait appliquer la méthode dans sa rigueur, et c'est ce qui n'a pas lieu : de toutes les hypothèses qui sont indiquées par la méthode, on choisit celle-ci, on néglige celle-là, on modifie les autres. Or, si en effet la

²⁶⁹ Proclus, *op. cit.*, p. 25.

thèse de l'unité n'était ici qu'un exemple, ne serait-il pas ridicule de ne pas observer la méthode, et de ne pas traiter l'exemple suivant les règles qu'elle détermine ?²⁷⁰ ²⁷¹

Par conséquent, selon Fouillée, et en contradiction avec la majorité des penseurs de son époque, le *Parménide* n'est pas un exercice dialectique mais représente, au contraire, la « réponse la plus directe » à la question par laquelle Socrate inaugure le dialogue :

Il ne donne pas, comme on l'a prétendu, un exemple quelconque de cet exercice dialectique. Il ne prend pas au hasard la thèse de l'unité et de la multiplicité. Loin de là, il ne perd pas de vue le défi de Socrate : après avoir embarrassé une première fois le philosophe novice, il va lui fournir les exemples les plus nombreux de ces contradictions (apparentes ou réelles) qu'il croyait étrangères au domaine des Idées. — Montrez-moi, disait Socrate, que, dans le fond des choses, et non pas seulement dans les phénomènes sensibles, l'unité admet la multiplicité, et qu'en général les contraires admettent leurs contraires. — La conclusion du *Parménide*, qui a semblé inintelligible et sans rapport avec le sujet des Idées, est au contraire la réponse la plus directe et la plus catégorique à la demande de Socrate. Parménide, en effet, conclut par ces lignes : « *A ce qu'il semble*, que l'*Un* soit ou ne soit pas (c'est la thèse et l'antithèse réclamées par la méthode déductive), l'*Un* et les autres choses, considérés par rapport à eux-mêmes ou par rapport les uns aux autres, sont absolument *tout* (πάντα πάντως ἐστί) et ne le sont pas, le paraissent et ne le paraissent pas » — Socrate doit être satisfait, car on lui a montré que tous les contraires *s'unissent et se séparent tour à tour* dans les Idées pures. On voit ainsi que le début et la fin du *Parménide* se répondent²⁷². Reste à examiner le milieu, et à faire la part de l'absolu et du relatif dans ce chef-d'œuvre de la subtilité grecque.²⁷³

²⁷⁰ Traduction de M. Janet : *Dial. de Plat.*, p. 194 sq.

²⁷¹ A. Fouillée, *op. cit.*, note 2, pp. 187-188.

²⁷² Les critiques qui prétendent que le *Parménide* est, non sans tête (ἀκέφαλος) mais sans queue, semblent par trop naïves. Au contraire, la composition du *Parménide* est une merveille d'art.

²⁷³ A. Fouillée, *op. cit.*, pp. 181-188.

2.6.2.2 – « L’instant présent » ou « l’âme »

Dans le chapitre qu’il consacre au *Parménide*, Fouillée parvient enfin à considérer « l’hypothèse » telle que « l’Un est un et multiple tout ensemble », c’est-à-dire l’hypothèse de la « synthèse », ou de l’ἐξάιφνης, ou encore de « l’instant présent ».

Son analyse aboutit à des conclusions qui demeurent uniques dans l’histoire de ce concept. L’instant, en effet, n’y est pas considéré comme antithétique ni contradictoire mais, étant un intermédiaire des contraires, il leur est, ainsi que le serait un élément neutre, indifférent. À nouveau, la nécessité de cet élément neutre se comprend « dans la distinction du relatif et de l’absolu ». Toutefois, la spécificité de l’interprétation de Fouillée réside dans l’assimilation de l’ἐξάιφνης à l’âme qui, ainsi qu’il l’explique, est elle-même intermédiaire et indifférente :

Or, ce passage ne peut avoir lieu qu’à travers l’instant présent. Platon fait voir tout ce qu’il y a de merveilleux dans cette chose incompréhensible que l’on appelle l’instant. L’instant est entre les contraires sans être aucun des contraires. C’est quelque chose d’intermédiaire, de neutre et d’indifférent. Lorsque l’Un passe de l’être au néant, ou du néant à la naissance, n’est-il pas vrai de dire alors qu’il tient le milieu entre le mouvement et le repos, qu’il ne se trouve ni être ni ne pas être, qu’il ne naît ni ne périt. — Selon toute apparence. — Par la même raison, l’Un, en passant de l’Un au multiple et du multiple à l’Un, n’est ni Un ni multiple, ne se divise ni ne se réunit, et en passant du semblable au dissemblable et du dissemblable au semblable, il ne devient ni semblable ni dissemblable ; et en passant du petit au grand, de l’inégal à l’égal, et réciproquement, il n’est ni petit, ni grand, ni égal ; il n’augmente, ni ne diminue, ni ne s’égalise. La solution de cette contradiction est encore dans la distinction du relatif et de l’absolu. Si vous considérez une chose au moment où elle passe d’un état à un autre, par exemple du semblable au dissemblable, elle apparaît, dans l’infiniment petit du présent, comme n’étant ni semblable ni dissemblable. Mais, si vous comparez le présent au passé, la dissemblance apparaîtra. Sous un rapport, la chose n’est ni semblable ni dissemblable ; sous l’autre rapport, elle est semblable ou dissemblable. Tout se réduit à diverses relations.

Cette unité-multiple, qui change sans cesse tout en demeurant identique, qui passe du non-être à l’être et se meut ainsi elle-même, désigne probablement l’âme. Car l’âme, d’après le *Phédon* et les *Lois*, a en elle-

même le principe du mouvement et, ajoute le *Timée*, elle réunit la nature du même et de l'autre, de l'Un et du multiple, dans une essence intermédiaire. Le mouvement, qui est propre à l'âme, est l'indifférence des contraires puisque l'être qui se meut n'est plus le premier contraire et n'est pas encore le second²⁷⁴.

La troisième thèse du *Parménide* aboutit donc, comme les autres, à une contradiction réelle ou apparente, à ce mélange d'Idées opposées que Socrate déclarait impossible. Montrer partout les contraires qui s'unissent, c'est le but que poursuit Parménide. Pour cela, il modifie son hypothèse de toutes les manières possibles ; il prend l'unité sous toutes ses formes et dans tous ses sens, et le résultat est toujours une union de contraires qu'il présente comme absolue pour embarrasser Socrate, mais que l'étranger d'Élée résoudrait dans une relation d'Idées.²⁷⁵

Bien que son interprétation ait été largement ignorée par les plus éminents spécialistes de Platon en France, ainsi qu'en Europe, l'interprétation de Fouillée fournit déjà nombre des éléments fondamentaux que reprennent les travaux d'interprétation de ce mot, au XIX^{ème} siècle. En particulier, il est notable de constater que Fouillée anticipe le thème de l'analyse de la « définition » qui, ainsi que nous l'avons vu, est repris environ soixante ans après par E. Hoffman dans *Das problem des Gegensatzes*, et qui se révèle également d'une importance fondamentale dans la pensée de Stenzel et de Pasquali.

²⁷⁴ L'évolution idéale par laquelle les contraires s'unissent et se séparent éternellement dans l'Unité constitue la dialectique vivante, l'activité immanente de Dieu, ou de l'Âme divine. Les rapports mêmes de temps se retrouvent éminemment dans l'éternité de la Vie divine. La génération sensible ou le devenir réel, que Platon évoque dans la quatrième hypothèse, n'est que l'évolution dans le temps de ce que l'Âme divine embrasse dans son évolution éternelle ou dans sa dialectique idéale. Cette conception de la Vie absolue, reproduite par Hegel, est très platonicienne d'esprit. Cf., les chapitres portant sur l'âme dans la *Théodicée*, où la troisième thèse du *Parménide* reçoit de nouveaux éclaircissements.

²⁷⁵ A. Fouillée, *op. cit.*, pp. 210-213.

2.6.3 – Albert Rivaud et Victor Brochard : ἐξάιφνης, un « exercice logique » et un « jeu laborieux »

Il est un fait que, au début du XX^e siècle en France, l'analyse de Fouillée portant sur le concept d' ἐξάιφνης, ainsi que son point de vue sur le statut du *Parménide*, ne sont pas populaires dans le débat philosophique. Aussi, considérons désormais les travaux de deux figures qui représentent éminemment la tendance interprétative qui a dominé la culture philosophique française, et ce, jusqu'à nos jours.

En 1906, Albert Rivaud (1876-1956) publie *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*²⁷⁶ ; œuvre au sein de laquelle il mentionne brièvement le concept d'« instant » mais sans jamais employer le mot grec « ἐξάιφνης ». En outre, le chapitre V du livre III de l'œuvre est consacré à la « théorie du devenir » chez Platon et Aristote. Ce faisant, le dialogue du *Parménide* est évoqué :

L'être ainsi compris participe du devenir, il naît et il meurt, il existe et il disparaît tour à tour. Et cela ne se peut qu'en des moments successifs de la durée. L'être change (μεταβάλλει) dans cet intervalle étrange que l'on nomme *l'instant*, et qui sert de milieu entre le mouvement et le repos. Plus curieuses peut-être encore sont les conséquences relatives aux autres choses. La théorie du *Philèbe* est ici annoncée clairement.²⁷⁷

Or, selon Rivaud :

Le *Parménide* est, comme Platon l'indique lui-même²⁷⁸, un exercice logique. De plus, cet exercice se fait, non à l'occasion des choses sensibles, où la multiplicité et l'opposition des contraires sont

²⁷⁶ A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, Félix Alcan, 1906.

²⁷⁷ A. Rivaud, *op. cit.*, p. 323.

²⁷⁸ Platon, *Parménide*, 135a sq.

manifestes, mais à l'occasion des Idées. [...] Le dialogue assurément ne conclut pas.²⁷⁹

Par ailleurs, la question du concept d'instant dans le *Parménide*, ainsi qu'au sein de l'évolution du devenir, n'est pas envisagée au-delà de ces lignes. Car, tel que la conçoit Rivaud, cette question se pose à partir du concept de φύσις élaboré par Aristote en *Métaphysique* et en *Physique*.

En outre, en 1921, Rivaud commente l'œuvre de A. Levi dans : « Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone ». Évoquant la position de ce dernier sur le statut du *Parménide* et la question de la μέθεξις, Rivaud écrit :

On ne peut pas dire que ce livre apporte une contribution très utile à l'étude du platonisme. L'interprétation de M. Levi ne diffère pas essentiellement de celle de Brochard ni de beaucoup d'historiens antérieurs et elle ne repose pas sur une analyse nouvelle des textes de Platon. C'est pourquoi une étude comme celle de M. Lévi, sans être tout à fait inutile, n'augmente que dans une faible mesure notre connaissance du platonisme.²⁸⁰

Et en effet, quelques années auparavant, en 1912, Victor Brochard (1848-1907) publie *La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste*²⁸¹. Précisons d'emblée qu'au sein de cet ouvrage, Brochard n'évoque jamais l'« instant » ni ne prend en considération le concept de « τὸ ἐξαιφνης » ; et ce, bien que ce dernier soit présent dans le *Parménide*.

Et toute l'attention du propos de se porter sur le concept de « participation » et de négliger complètement le fait que, dans le *Parménide*, la « participation » se réalise littéralement « τὸ ἐξαιφνης ». Or, cette lacune n'a rien de surprenant dès lors que l'on considère l'opinion de Brochard s'agissant du *Parménide* de Platon :

²⁷⁹ A. Rivaud, *op. cit.*, pp. 323-325.

²⁸⁰ A. Rivaud, « A. Levi Sulle interpretazioni immanentistiche della filosofia di Platone », In *Revue des études grecques*, tome 34, fascicule 156, Janvier-mars 1921, pp. 122-124.

²⁸¹ V. Brochard, « La théorie platonicienne de la participation d'après le *Parménide* et le *Sophiste* », In *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1912.

Gomperz, dans le substantiel chapitre qu'il a consacré au *Parménide*, laissant de côté les interprétations plus ou moins ambitieuses où se sont complus, à la suite et à l'exemple des Alexandrins, beaucoup d'historiens modernes, se contente d'y voir un simple jeu dialectique. La raison qu'il invoque est que la dernière partie du dialogue, la plus importante à coup sûr et la plus difficile à interpréter, nous est expressément donnée par le principal interlocuteur comme un exercice dialectique destiné uniquement à préparer le jeune Socrate à approfondir ces difficiles problèmes, et qui n'engage en aucune façon la pensée de l'auteur du dialogue puisqu'il n'aboutit à aucune conclusion. Cette opinion de Gomperz nous paraît incontestable et réalise à nos yeux un grand progrès sur toutes les interprétations antérieures. Ajoutons que, non seulement le *Parménide* est un exercice dialectique, mais qu'il est appelé par Parménide lui-même, dans un passage auquel les critiques antérieurs n'ont peut-être pas attaché une assez grande importance : « un jeu laborieux et pénible »^{282,283}

Enfin, soulignons que, dans cette étude, Brochard n'a de cesse de prendre en considération le concept d'« instant » exclusivement à la lumière du concept aristotélicien « *νῦν* »²⁸⁴.

²⁸² Platon, *Parménide*, 137b sq.

²⁸³ V. Brochard, *op. cit.*, p. 3.

²⁸⁴ V. Brochard, *op. cit.*, pp. 6-11.

2.6.4 – Auguste Diès : ἐξάφνης, un concept formulé au sein d’une « dialectique d’entraînement »

Auguste Diès (1875-1958) est également un interprète français éminent de la philosophie platonicienne ; ses analyses développent des idées semblables à celles de Rivaud et Brochard. Il a d’ailleurs été l’élève de ce dernier ainsi que de H. Diels (1848-1922) et U. Wilamowitz (1848-1931), à Berlin.

Par ailleurs, en 1909, il obtient son doctorat ès Lettres : sa thèse porte sur *La définition de l’Être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*. À ce titre, l’on peut déduire qu’il connaît bien l’enjeu que représente le concept d’ἐξάφνης.

En outre, en 1923, il traduit le *Parménide*²⁸⁵ de Platon. La traduction du passage situé en 156 c11-e4 est pour lui l’occasion d’évoquer l’ « instant ». Il s’agit précisément des lignes où se trouve la définition de l’ἐξάφνης et, pour ce faire, Diès se réfère à la définition de l’« instantané » telle qu’elle se trouve dans la *Physique* d’Aristote²⁸⁶ :

Changer c’est, essentiellement, sortir de son état ; l’instantané, c’est cette sortie s’accomplissant dans une durée de temps insaisissable. Platon insiste de même sur le ἐξ- de ἐξάφνης : l’instantané est un « point de départ ». De ce que se mettre à changer est déjà changer, Aristote conclura²⁸⁷ : il n’y a pas de point de départ absolument premier du changement. Il y en a un ici, mais intemporel et neutre.²⁸⁸

De telle sorte que l’instant est la sortie d’un état qui, ainsi que le souligne Diès s’agissant de Platon, est aussi « ἐξ », *i. e.* un point de départ qui s’achève en un temps imperceptible. Toutefois, ce changement instantané dont parle Platon, toujours selon Diès — qui reprend, notons-le, les mots d’Aristote —, est intemporel et neutre.

Sur ce point, la conclusion de Diès demeure obscure. Par exemple, lorsqu’il soutient que « Platon insiste de même sur le ἐξ- d’ἐξάφνης », il ne fournit aucune référence sur

²⁸⁵ Platon, *Parménide*, trad. fr. par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1923.

²⁸⁶ Aristote, *Phys.* 222b15 sq.

²⁸⁷ Aristote, *op. cit.*, 235a sqq.

²⁸⁸ A. Diès, *op. cit.*, p. 101.

laquelle adosser cette remarque. Également, concernant l'ἔξαιφνης conçu en tant que « point de départ », Diès déduit cette considération du préfixe « ἔξ- » d'ἔξαιφνης ; cependant, en aucun cas, pas même dans le *Parménide*, ne se rencontre un passage dans lequel Platon considère que l'ἔξαιφνης soit un « point de départ ».

C'est pourquoi nous supposons que Diès se satisfait de fournir une définition de l'« instant » qui se fasse à la lumière de la réflexion aristotélicienne et ce, sans pénétrer plus avant le contenu de la question qui lui est liée. Mais, ainsi que nous le verrons, la réflexion de Diès est plus claire dès lors que l'on considère la conception qui est la sienne du dialogue du *Parménide*.

En 1965²⁸⁹, sa traduction du *Parménide* connaît une réédition. Elle est complétée d'une longue introduction dans laquelle Diès traite plus spécifiquement du « sujet »²⁹⁰ de ce dialogue : il souligne que le *Parménide* n'est pas à comprendre comme une doctrine que Platon soutiendrait d'une manière certaine et définitive mais plutôt comme une tentative préliminaire, ou un « jeu laborieux » que Platon ne réussit pas à réaliser.

En particulier, Diès déplore que les néoplatoniciens anciens aient pris trop au sérieux les arguments du *Parménide*. Reproche qu'il adresse également aux philosophes contemporains, à l'instar de Zeller qui, par exemple, « avait cru trouver, jadis, la preuve indirecte d'une inhérence du sensible dans la Forme »²⁹¹ au sein de la pensée platonicienne et ce, à partir des thèmes exposés dans le *Parménide*.

Néanmoins, les critiques de Diès visent surtout les représentants de l'École de Marbourg, parmi lesquels Natorp. Ces derniers, selon lui, accordant trop de crédit aux arguments du *Parménide*, nous le disions, produisent un ensemble de raisonnements qui ne mènent à rien :

L'argumentation du *Parménide* est donnée comme un « jeu laborieux ». Les Néoplatoniciens, qui prennent « laborieux » au sens de « sérieux », en quoi

²⁸⁹ Platon, *Parménide*, trad. fr. par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

²⁹⁰ A. Diès, *op. cit.*, p. 4.

²⁹¹ A. Diès, *ibid.* ; ici Diès se réfère à l'œuvre de E. Zeller dans sa première édition : *Philosophie der Griechen*. Cf. la quatrième édition, deuxième partie, première division (1889), n. 1, p. 651.

le grec ne leur donne point tort, ont tiré de ce jeu toute une révélation²⁹².
Leurs déductions ne sont pas plus injustifiées que l'interprétation des
modernes qui ne voient dans ces jeux qu'un feu d'artifice dialectique, d'où
il ne sort, pour nous, aucune lumière.²⁹³

Ce faisant, les exégètes antiques et modernes ont exagéré les intentions de Platon qui, *in fine*, n'accomplit rien d'autre dans le *Parménide* que ce que Diès définit comme « cette espèce de bilan des exigences contradictoires de la pensée »²⁹⁴ obtenues par une « dialectique d'entraînement »²⁹⁵. Par conséquent, et selon Diès, il est légitime de s'arrêter sur la considération de la justesse ou non des propositions tenues mais il faut considérer que Platon lui-même juge erronées ces antinomies. En sorte que, vraisemblablement, Diès suggère de substituer à l'accent mis sur la signification particulière de propositions exprimées dans une « dialectique d'entraînement », le propos véritable de Platon.

Et Diès d'ajouter que Platon, dans la composition de son récit, joint mythe et pensée logique et, au travers de ces instruments, tente d'élaborer une doctrine des relations entre les Idées et le monde sensible ; doctrine qui, bien qu'incomplète et incohérente, représente chez Platon « la racine même de l'esprit ». Il nuance : « Mais le *Parménide* pourrait se comprendre même si Platon n'eût présentement pu entrevoir la solution des objections à une doctrine qu'il regarde, peut-on dire, comme la racine même de l'esprit »²⁹⁶.

Enfin, toujours dans la perspective qui est celle de considérer la composition du *Parménide* comme relevant d'une description pour partie logique et pour partie narrative et mythique, Diès ne considère pas, dans la coexistence des opposés dans la même « Forme », la description — ainsi que l'écrit pour sa part Robin — d'un *processus* de l'être, mais bien plutôt ce qu'il définit comme « la vision unifiante de l'intellect ».

En effet, et toujours selon Diès, Léon Robin parvient à ces considérations, non par l'étude des dialogues platoniciens mais par une « forme finale de platonisme révélée par les

²⁹² Proclus, in *Parm.*, p. 1036, (Cousin, 1864).

²⁹³ A. Diès, *op. cit.*, p. 46.

²⁹⁴ A. Diès, *ibid.*

²⁹⁵ A. Diès, *op. cit.*, p. 44.

²⁹⁶ A. Diès, *op. cit.*, p. 45.

critiques d'Aristote »²⁹⁷ et conçoit dans ce rapport « l'idée d'une procession de l'Être »²⁹⁸ là où en revanche, selon Diès, ce qui apparaît dans le *Parménide* à propos du « mystère de l'Un »²⁹⁹ — mais aussi dans les dialogues successifs — se clarifierait bien plutôt par « l'intuition de l'Intellect »³⁰⁰ ou « la vision unifiante de l'intellect » :

Le jeu laborieux des contradictions ne se livre que dans un domaine de pensée non éclairé par la vision unifiante de l'intellect.³⁰¹

Pour conclure, nombreux sont les doutes qui demeurent s'agissant de l'interprétation du *Parménide* ainsi que sur le concept d'ἐξάφνης. Car, souligne Diès, « nous avons essayé de montrer que l'argumentation parménidienne est, en bien des endroits, un prélude »³⁰². Pour ce, Diès conclut :

Mais ne peut-on espérer aller plus loin ? Faut-il, avec certains critiques, dire que la première partie du *Parménide* a seule valeur absolue et renoncer à pénétrer plus avant dans ce fourré de l'argumentation parménidienne, où ne poussent, d'après eux, que des fruits sauvages ?³⁰³ Il est bien entendu que chercher à faire un choix entre les hypothèses, vouloir trouver, par exemple, dans la troisième position de l'Un et dans la notion de l'instantanéité, la synthèse qui concilie l'Un et le multiple, ou bien construire, au gré de ses propres orientations métaphysiques, d'autres combinaisons entre les pièces diverses de cette argumentation dialectique est aller contre ses intentions déclarées.³⁰⁴

En sorte que si Diès prend en considération le phénomène de la « relation », il ne se préoccupe pas du concept d'« instant » tel qu'il trouve, *a fortiori*, une définition dans la

²⁹⁷ A. Diès, *op. cit.*, p. 47

²⁹⁸A. Diès, *ibid.* Ici Diès se réfère à l'œuvre de L. Robin : *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres*, p. 598.

²⁹⁹ A. Diès, *ibid.*

³⁰⁰ A. Diès, *ibid.*

³⁰¹ A. Diès, *op. cit.*, p. 48.

³⁰² A. Diès, *op. cit.*, p. 46.

³⁰³ U. von Wilamowitz, *Platon*, II, p. 223: « da wachsen keine Pflaumen, sondern Schlehen ».

³⁰⁴ A. Diès, *op. cit.*, p. 45.

Physique d'Aristote. Car, pour Diès, l'ἑξαίφνης, s'il était quelque chose, serait le mot par lequel Platon définit, au sein d'un dialogue « introductif » mettant en œuvre une « dialectique d'entraînement », un langage d'ordre « logique mais aussi narratif » : un concept que Platon aurait, manifestement, du mal à exprimer lui-même.

2.6.5 – Jean Wahl : Pythagore, Héraclite, Empédocle, un « exercice de dialectique »

Trois ans après la traduction par Diès du *Parménide* (1923), Jean Wahl (1888-1974) publie, en 1926, une *Étude sur le Parménide de Platon*³⁰⁵. Cet ouvrage est, pour notre propos, un témoignage de grande importance car Wahl est le premier philosophe français qui entreprend de résumer tout ce qui a pu être dit sur l'ἑξάφωνος. Ce faisant, il fournit un précieux mais bref compte-rendu des travaux relatifs à ce concept, depuis l'antiquité jusqu'au débat de son époque.

Dans cet ouvrage, Wahl reprend à son compte les analyses de la *Physique* et de la *Métaphysique* d'Aristote ainsi que du *Commentaire sur le Parménide de Platon* de Proclus. Si cette dernière œuvre est le point de référence de l'interprétation du *Parménide* qui est celle de Wahl, cela ne l'empêche pas de connaître et commenter également les analyses d'autres exégètes tels que Diès, Taylor, Natorp et Hartmann.

À l'instar d'autres commentateurs, Wahl souligne que, dès les premières phrases du *Parménide*, Socrate oppose à la théorie éléatique de l'Un celle de la participation des Idées. *A fortiori*, et selon Proclus, il s'agirait d'une théorie que Platon découvre au sein de la culture pythagoricienne :

Socrate entreprend alors la discussion philosophique des idées de Zénon, en opposant à la théorie éléatique de l'Un, la théorie, d'origine pythagoricienne, il y a tout lieu de croire, des Idées, des Idées multiples.³⁰⁶

En sorte que selon Wahl, la tentative de Platon serait, à partir de l'idée pythagoricienne de la participation des Idées, celle de parvenir à rationaliser les systèmes d'Héraclite et d'Empédocle en :

[...] une pluralité au moins apparente des choses sensibles, et un devenir du sensible qui s'explique par la participation à des Idées différentes. L'héraclitisme devient une doctrine acceptable, cesse d'être une doctrine

³⁰⁵ J. Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris, F. Rieder et Cie, 1926.

³⁰⁶ J. Wahl, *op. cit.*, p. 16.

paradoxale et perd pour ainsi dire son aiguillon par cela même que le devenir n'est plus contradiction interne mais succession de choses qui participent à des Idées. La concorde et la discorde d'Empédocle deviennent des Idées. Les systèmes d'Héraclite et d'Empédocle semblent donc rationalisés par Socrate, grâce aux Idées qu'il hérite des Pythagoriciens [...] et c'est avec le *Parménide* que Platon retrouvera le chemin du véritable héraclitisme, et les mêlera <les Idées> de nouveau en quelque sorte au sensible. Les Idées qui expliquent le mouvement deviendront elles-mêmes mouvement. En tout cas, le semblable et le dissemblable sont des notions essentielles à une théorie des Idées, Proclus l'a bien noté [...].³⁰⁷

De ce fait, selon Wahl, Socrate admet une pluralité d'Idées qui sont « χωρὶς αὐτὰ καθ'αὐτὰ »³⁰⁸, *i. e.* en soi et pour soi séparées mais qui, d'une certaine façon, participent aussi l'une à l'autre. Et le devenir même des choses sensibles de s'expliquer précisément par cette participation de différentes Idées entre elles.

Par ailleurs, et toujours selon Wahl, le *Parménide*

montre les contraires participant l'un de l'autre. Cette idée de l'implication et de la destruction réciproque des contraires a dominé la philosophie platonicienne, au moins à partir du *Phédon*, et les interprètes de la pensée de Platon ont souvent traité avec un peu trop de dédain l'interrogateur anonyme qui, dans ce dialogue, demande à Socrate comment il peut mettre d'accord ses diverses affirmations sur le contraire. Le problème sera l'un de ceux qui se posera sans cesse à la pensée de Platon. Les Idées ne sont pas purement χωρὶς, ne sont pas uniquement αὐτὰ καθ'αὐτὰ, telle est donc la proposition vers laquelle, dans ses deux parties, nous achemine le *Parménide*. Mais sur ce chemin, nous trouvons cette proposition qui, à un moment, au moment où est conçue la première hypothèse, est bien près d'être affirmée, et qui dans la conclusion tend à se réaffirmer encore : les Idées sont en elles-mêmes. Ainsi, elles sont et ne sont pas en elles-mêmes suivant la direction du regard de l'âme.³⁰⁹

Ce faisant, que l'Un apparaisse comme une multiplicité et que la multiplicité apparaisse comme une unité, est nécessaire car, s'ils étaient absolument séparés, l'on ne pourrait

³⁰⁷ J. Wahl, *op. cit.*, pp. 16-18.

³⁰⁸ Platon, *Parménide*, 129d 7-8.

³⁰⁹ J. Wahl, *op. cit.*, pp. 102-103.

concevoir ni l'Un ni le multiple. De telle sorte qu'ici, à l'appui de cette conception, Wahl reprend les mots de Hegel lorsqu'il soutient que :

« L'Un est » <signifie que> « l'Un n'est pas un, mais une pluralité » ; et inversement « la pluralité est » signifie en même temps « la pluralité n'est pas pluralité mais unité ». [...] il faut donc sans cesse à la fois séparer et mêler les Idées. Voilà sur ce point l'enseignement du *Parménide*, que Proclus a bien mis en lumière dans des passages très nombreux.³¹⁰

Donc, souligne Wahl, la théorie socratique admet une pluralité d'Idées. Dès lors, comment se fait-il que les Idées soient aussi autre chose que ce qu'elles sont ?

Il répond :

[...] c'est, nous l'avons dit, en retournant à l'idée d'unité que l'on trouvera une solution aux problèmes posés par le multiple. [...] Une fois que l'on aura admis, comme Parménide va le montrer, qu'est nécessaire une certaine participation des Idées les unes aux autres, on pourra légitimement se dire que, puisqu'un mélange des Idées elles-mêmes est possible, il est possible que le monde sensible participe des Idées.³¹¹

Dans cette perspective, l'ἑξάφωνος est partie intégrante de la solution d'un problème qui se pose dès lors que se conçoit la participation des Idées.

En outre, Wahl évoque, à plusieurs reprises, le concept d'ἑξάφωνος. L'on peut, par exemple, considérer la manière dont il l'aborde dans le paragraphe intitulé « Le même et l'autre, et leurs rapports » :

Suivant le même chemin que dans la première hypothèse, Platon va encore des Idées de mouvement et de repos à l'étude des rapports de l'Un avec les idées d'altérité et d'identité. [...] Parménide faisant appel au principe d'identité [...] déclare qu'il n'y aura jamais de temps où puisse se produire l'autre ; car l'autre sera pendant ce temps dans le même. Ce sera sans doute en partie pour expliquer cette difficulté — et aussi celle de la première

³¹⁰ J. Wahl, *op. cit.*, p. 104.

³¹¹ J. Wahl, *op. cit.*, pp. 106-107.

hypothèse au sujet du γίγνεσθαι — que Platon recourra à la « troisième chose », comme il dit, à l'ἑξάϊφνης, au temps qui n'est pas un temps.³¹²

Ainsi, selon Wahl, l'ἑξάϊφνης est introduit par Parménide comme concept temporel précisément afin de résoudre un problème qui apparaît dans le temps. Et ceci, car il oppose un obstacle à la participation des Idées. Conséquemment, il est nécessaire de créer un temps qui n'est pas un temps, et au sein duquel deux Idées contradictoires participent l'une de l'autre.

In fine, afin de définir le but visé par Parménide lors de sa réponse à Socrate, Wahl s'appuie sur les mots de Wilamowitz :

On pourrait soutenir, en s'inspirant d'une indication de Wilamowitz, que le *Parménide* a été écrit pour servir d'exercice dialectique, et que Platon réserve à ses disciples le soin de distinguer les sophismes et les raisonnements justes.³¹³

Bien que Wahl soit le philosophe français qui, à la suite d'Alfred Fouillée, traite plus particulièrement du concept d'ἑξάϊφνης — et tenant compte également du jugement de nombreux autres philosophes —, son opinion n'est pas très éloignée de celle de ses prédécesseurs. Selon Wahl, le *Parménide*, de même que le concept d'ἑξάϊφνης, est une tentative qui ne peut être considérée comme étant « tout à fait sérieuse » :

Il est difficile de croire que Parménide parle d'une façon tout à fait sérieuse, ou du moins définitive, puisque l'œuvre entreprise par le *Parménide* est achevée par le *Sophiste* [...].³¹⁴

De sorte que pour lui, l'aspect le plus important demeure : « l'exercice lui-même pris dans

³¹² J. Wahl, *op. cit.*, p. 145.

³¹³ J. Wahl, *op. cit.*, p. 237.

³¹⁴ J. Wahl, *op. cit.*, p. 146.

son ensemble, et non chacune des affirmations »³¹⁵.

³¹⁵ J. Wahl, *op. cit.*, p. 113.

2.6.6 – Léon Robin : « τὸ ἐξάιφνης », une hypothèse « hors-série », l'équivalent philosophique de ce qui est mythiquement exprimé par le « démonisme ».

Une autre analyse du concept d'ἐξάιφνης est celle que produit Léon Robin (1866-1947), élève d'Octave Hamelin³¹⁶. En effet, il l'insère dans une conception plus générale de la « physique platonicienne ». En particulier, nous verrons que deux de ses études permettent d'apprécier la mise en relation qui est la sienne de la genèse et de l'évolution du concept d'ἐξάιφνης avec le concept de mouvement — qui est évidemment l'essence même du changement, et l'objet principal de la troisième hypothèse du *Parménide*.

Dans son ouvrage de 1919 consacré à la « physique platonicienne », *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*³¹⁷, Robin écrit à propos du mouvement :

C'est ce mouvement même qu'essaie de reproduire la dialectique, imitant par le mouvement de la pensée pure le mouvement progressif des essences. Dira-t-on que ce mouvement, dans l'ordre des essences intelligibles, ne saurait être qu'un mouvement logique, mais non un vrai mouvement, un changement de position dans l'étendue ? On répondra que précisément, pour Platon, le mouvement n'est jamais autre chose qu'une synthèse d'opposés, la relation irréductible de deux contraires, et que le changement de position n'a de sens que par rapport à l'étendue sensible, par rapport à celle qui, divisible selon les corps, est une image déformée de l'étendue indivisible.³¹⁸

Ces considérations — portant sur la nature de l'essence du mouvement et, en conséquence, du changement — se révéleront fondamentales dans la compréhension de l'interprétation de la « troisième hypothèse » du *Parménide* qui est celle de Robin. En outre, le passage cité instaure le concept de « synthèse d'opposés » et est également précieux s'agissant de considérer le concept d'ἐξάιφνης. Par ailleurs, ce sont deux thèmes importants qui sont

³¹⁶ Parallèlement à son développement allemand et anglais, le néokantisme se développe et se répand en France notamment par l'intermédiaire de Charles Renouvier (1815-1903) et Octave Hamelin (1856-1907).

³¹⁷ L. Robin, *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, Paris, Félix Alcan, 1919.

³¹⁸ L. Robin, *op. cit.*, p. 70.

explicitement analysés dans un ouvrage de 1935 que Robin consacre entièrement à *Platon*³¹⁹.

Selon Robin, l'on observe, dans le *Parménide*, qu'une orientation nouvelle, relativement à celle qui se trouve exposée dans le *Phédon* ou bien dans la *République* — et telle que le monde sensible et le monde idéal sont nettement séparés —, est assignée à la théorie platonicienne des Idées.

En outre, dans le *Parménide*, le problème que Platon cherche à résoudre est ce que Robin nomme un « dualisme brutal », c'est-à-dire la séparation irréductible du monde des Idées et du monde sensible. De sorte que, dans la première partie du *Parménide*, avec la « troisième hypothèse » — une hypothèse adjointe qui n'est pas comprise dans le « schéma » initial³²⁰ ; et Robin de mentionner « neuf voies » —, Platon voudrait « combler l'abîme » :

Mais de nombreux indices ont été relevés d'une orientation nouvelle : Platon semble gêné par ce dualisme brutal et il cherche à combler l'abîme qu'il a creusé ; la détermination des intermédiaires qui lui en donneraient la possibilité le préoccupe visiblement ; il est en quête d'un équivalent philosophique de ce qu'est mythiquement le démonisme ; d'où l'importance que prend à ses yeux le problème de l'amour.³²¹

Par conséquent, et selon l'analyse de Robin, Platon comble cet abîme au travers des thèmes de l'« amour » et du « démonisme », à travers la détermination de points « intermédiaires » qui sont l'essence même du mouvement et qui permettent le passage ou le « changement ». En outre, l'exemple de ce changement à travers l'utilisation d'intermédiaires est mythiquement exprimé dans le *Banquet* avec la figure d'Éros : Éros représente donc l'équivalent mythique de ce que Platon essaie d'exprimer philosophiquement à travers le τὸ ἐξάιφνης, *i. e.* l'instant dans le *Parménide*.

³¹⁹ L. Robin, *Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2^e éd. 1988, [1935].

³²⁰ L. Robin, *op. cit.* : « D'après le schéma que Parménide a esquissé (136 a-c) de la méthode qu'à présent il va mettre en œuvre, il doit y avoir huit hypothèses. Or, en fait, c'est par neuf voies différentes que va "passer et vaguer" l'examen : on en verra tout à l'heure la raison », p. 154.

³²¹ L. Robin, *op. cit.*, p. 151.

Ainsi, s'observe la manière dont Robin, une fois analysées les deux premières hypothèses, en vient à analyser la « troisième » qui, ainsi que nous le disions, est ajoutée aux précédentes. *A fortiori*, s'y rencontre une occurrence de l'adverbe substantivé (τὸ ἐξαιφνης) qui concerne notre propos. Robin commente :

Ainsi donc, ayant conféré l'être à l'Un, nous avons été obligés, pour parler de celui-ci, de confondre tous les points de vue, celui de la sensation, celui de l'opinion, celui de la science ; nous nous sommes enfermés dans un réseau serré de contradictions. Arrivé à ce point, l'examen marque un temps d'arrêt, qu'on emploie à réfléchir sur la notion de changement : c'est la troisième hypothèse³²², position hors-série, celle qui justement, on l'a vu, n'était pas comprise dans le schéma initial. Si l'Un auquel l'être est attribué est multiple aussi bien que l'Un est et n'est pas, par conséquent, pas plus celui-ci que celui-là ; s'il participe à l'être, sans pourtant y participer, attendu que devenir c'est n'être plus et n'être pas encore, on doit en conséquence se demander à quel moment se fera ce passage de l'un à l'autre des opposés. Ce ne peut être, ni dans le même temps et pendant que l'Un est immobile, puisqu'alors il ne change pas ; ni pendant qu'il se meut et qu'alors il est en train seulement de changer. Ce doit donc être dans une sorte d'entre-deux du temps, dans un terme qui, sans être un temps, appartient néanmoins au temps, autrement dit, dans l'instant. Ainsi, tandis que d'une part le changement ne se comprend pas sans une discontinuité qui en oppose les termes et dans laquelle il n'y a point de changement, en revanche il se présente comme une continuité, sous les aspects divers de la génération et de la corruption, de l'association et de la dissociation, de l'assimilation et de la désassimilation, de l'accroissement, du décroissement et de l'égalisation, etc. Après cette pause, le mouvement rythmé des hypothèses reprend.³²³

Par conséquent, τὸ ἐξαιφνης apparaît au sein de la troisième hypothèse, hypothèse que Robin conçoit être une pause du « mouvement rythmé des hypothèses ». Et cette troisième « position hors-série » d'être celle que Platon n'a pas insérée initialement dans son « schéma » mais qu'il aurait en toute vraisemblance ajoutée, contraint par l'urgence

³²² Platon, *Parménide*, 155e sqq.

³²³ L. Robin, *op. cit.*, pp. 158-159.

d'établir un équivalent philosophique du « démonisme » qui autorise la communication de deux mondes séparés.

2.6.7 – Joseph Souilhé : τὸ ἐξαίφνης est l'expression « enthousiaste et poétique » du « μεταξύ », catégorie caractéristique de la méthode platonicienne

Joseph Souilhé (1885-1941), philosophe français, publie en 1919 *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*³²⁴. Le thème principal de l'ouvrage, tel que l'indique son titre, est celui du concept de μεταξύ : l'auteur s'enquiert dans l'œuvre platonicienne, mais pas seulement, des sources culturelles et philosophiques dont Platon s'inspire. Par ailleurs, nous verrons que le concept d'ἐξαίφνης ne semble pas lui être problématique dès lors que Souilhé en possède une idée claire et ne l'aborde que très peu de fois dans son œuvre.

En outre, il l'évoque une première fois dans son ouvrage, le moment venu d'explicitier l'intention de cet essai dans une introduction qui reprend ces mots de Victor Brochard :

C'est un des traits caractéristiques de la méthode de Platon, a écrit M. Brochard, d'avoir partout multiplié les intermédiaires, les moyens termes ; si bien qu'il passe d'une manière continue d'une partie à une autre et parvient à tout embrasser.³²⁵

En sorte que, selon Souilhé, « les intermédiaires » sont un trait caractéristique de la méthode platonicienne :

En effet, une lecture un peu attentive des dialogues suffit à montrer l'importance de cette notion dans la philosophie platonicienne. Les idées de lien, intervalle, milieu... sont courantes et les termes μεταξύ ou μέσος peut-être parmi les plus fréquents.³²⁶

Ce faisant, il appert qu'une lecture plus attentive des dialogues révèle cette caractéristique ; et ce, à tel point que Souilhé s'étonne de ce que les travaux d'auteurs comme Bury, Jowet et

³²⁴ J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, Félix Alcan, 1919.

³²⁵ V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 52.

³²⁶ J. Souilhé, *op. cit.*, p. 1.

Campbell délaissent cette question. *A fortiori*, d'autres encore, à l'instar de Natorp, mettent en relation ces idées avec le concept d'instant : et Souilhé de considérer que c'est également une erreur. Par ailleurs, Ritter est le seul à traiter brièvement cet enjeu :

Aussi est-il curieux qu'un certain nombre de commentateurs, et non des moindres, aient semblé les négliger. L'excellent interprète du *Philèbe* et du *Symposion*, Bury, a été assez peu frappé par ce mot de μεταξύ pour ne pas même le faire figurer dans ses *index*. Natorp ne l'a pas non plus considéré ; il le côtoie pourtant et en fait usage à propos de *l'instant intemporel* du *Parménide*³²⁷. Jowet et Campbell, dans leur édition de la *République*, n'examinent ni le mot ni la chose. C. Ritter, dans son analyse de la *République*, est le seul à prêter attention au terme, à faire figurer dans son *index* un *mittel*, *mittleres*, *Mittelding* et à en indiquer le fil dans toutes les parties du dialogue. Mais il n'a fourni aucune étude là-dessus.³²⁸

Par le commentaire qui est le sien et qui définit sa conception du traitement de l'ἐξάφνης par Natorp — « l'instant intemporel » —, nous accédons à la compréhension de ce que le concept d'« instant » n'est pas, selon Souilhé, un concept auquel consacrer trop de temps. Il n'en demeure pas moins qu'il connaît certainement les différentes hypothèses liées au sens de ce concept.

Dans la première partie de son ouvrage, Souilhé s'enquiert, dans tous les dialogues platoniciens, du sens du mot « μεταξύ ». Parvenu à la considération du *Parménide*, et à propos du « changement », Souilhé écrit :

Parménide soutiendra que le passage du mouvement au repos est incompréhensible si l'on n'admet pas l'existence de cette chose étrange : l'instant, qui n'est ni le repos ni le mouvement, mais se place entre les deux et sert de transition, comme point où vient aboutir le changement [...] On ne lira pas cet ensemble de textes, sans songer à l'intervalle libre des Atomistes dont nous parlions au chapitre précédent, lieu où viennent se rencontrer les effluves des corps pour opérer toutes les transformations, et il ne serait peut-être pas téméraire de penser que Platon transpose en métaphysique une notion d'origine purement scientifique. En tout cas, le μεταξύ nous apparaît

³²⁷ *Platos Iddeenlehre*, p. 255.

³²⁸ J. Souilhé, *op. cit.* p. 2.

bien ici, comme le lien, le point de contact des contraires, le terme qui, par sa nature et sa fonction, facilite le mouvement entre deux extrêmes, établissant dans la nature une sorte de continuité, moyen du reste indispensable pour obtenir un stade différent de quelque être que ce soit.³²⁹

Donc, nous observons que, selon Souilhé, l'instant est, dans le *Parménide*, une chose incompréhensible et étrange qui « sert de transition » ; en outre, il s'agit d'un concept que Platon hérite des Atomistes et qu'il est dit transférer une notion d'origine scientifique en une notion d'ordre « métaphysique ». Toutefois, cette définition de Souilhé demeure vague et il est à noter qu'il poursuit en associant, dans ce cas spécifique, l'ἑξάϊφνης au μεταξύ. Cependant, il semble traiter de l'ἑξάϊφνης comme d'un cas particulier lié à ce dialogue et relatif à la catégorie la plus générale de μεταξύ qui en est la catégorie fondamentale.

Or, dans le chapitre de son ouvrage consacré à la « méthode synthétique », la saisie de la conception de Souilhé est plus évidente. En effet, il s'agit d'un passage où, à propos du *Banquet*, Souilhé évoque la « dialectique ascendante »³³⁰. Celle-ci consiste, selon lui, à s'élever ou à saisir par la multitude l'unité immuable au travers d'un *processus* graduel et systématique qui conduit à la « science des sciences ». Mais, toujours selon Souilhé, dans ce dialogue, Platon se contente de décrire cette « méthode synthétique » de façon approximative car il fonde ce type de compréhension sur l'« extase » au travers d'un langage enthousiaste qui renvoie à la poésie plus qu'à la science.

Souilhé conclut que cette « illumination soudaine » — ainsi que l'avait déjà souligné Robin —, en plus d'avoir un caractère « purement intellectuel », est étroitement liée à la figure de l'Amour qui est le « facteur principal de cette intuition et de cette illumination soudaine ».

Il est clair que cette définition s'inscrit dans la tradition exégétique qui consiste à assigner le rôle principal de l'analyse au concept de μεταξύ et, par conséquent, au rôle d'Éros :

³²⁹ J. Souilhé, *op. cit.* p. 54.

³³⁰ J. Souilhé, *op. cit.* p. 228.

Cela consiste donc à découvrir, au sein de la multitude, l'unité immuable, à s'élever jusqu'à l'Idée suprême dont on retrouve un pâle reflet dans les objets sensibles, corps, âmes, actions ou sciences, grâce à une progression régulière et presque systématique qui conduit insensiblement à la science des sciences, celle du Beau, synthèse de tous les êtres et de toutes les Idées. Mais, avouons-le, ce procédé, fondé sur l'extase plus que sur la recherche patiente et minutieuse, est ici développé en termes enthousiastes qui rappellent la poésie, non la science technique. Sans doute l'Amour, auxiliaire de l'âme, facteur principal de cette intuition et de cette illumination soudaine, n'est pas un simple sentiment. Il a un caractère purement intellectuel, comme l'indique justement M. Robin après M. Brochard³³¹. Il faut pourtant reconnaître que le rôle dialectique d'Éros n'est déterminé dans le *Symposion* que d'une façon assez vague. Platon se contente d'indiquer une simple tendance très générale qui doit être celle du philosophe : dégager la notion une de la multiplicité des objets. Mais les moyens pour réaliser cette séparation restent encore dans l'ombre.³³²

Ce faisant, selon Souilhé, l'enjeu lié à la dialectique ascendante demeure, chez Platon, sans réponse précise : « Quant à la méthode à suivre afin d'exercer la νόησις, elle reste encore ici très indéterminée »³³³.

³³¹ L. Robin, *Théorie platonicienne de l'Amour*, p. 189 sqq.

³³² J. Souilhé, *op. cit.* p. 229.

³³³ J. Souilhé, *op. cit.* p. 230.

2.6.8 Jean-Paul Festugière : ἐξαιφνης, un concept « mystique » et « religieux »

En 1936, Jean-Paul Festugière (1898-1982), éminent philosophe, publie sa thèse de doctorat effectuée sous la direction de Léon Robin, intitulée : *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*³³⁴.

Au sein de cette étude, Festugière traite du concept d'ἐξαιφνης mais, contrairement à celles de beaucoup de ses contemporains, son analyse s'intéresse surtout aux occurrences qui se rencontrent dans le *Banquet*, le *Gorgias*, la *République* et la *Lettre VII*. Ceci s'explique par l'intérêt particulier de Festugière s'agissant de « l'origine de l'idée de contemplation » ; concept qui, nous le verrons, est central du point de vue de l'interprétation qui est la sienne de la méthode philosophique platonicienne.

L'analyse de Festugière débute par la constatation de ce que, dans les *Lois*³³⁵, Platon distingue deux types de θεωροί :

Les prescriptions des *Lois* ne font que consacrer une longue tradition [...]. Cependant, dès avant Platon, θεωρία s'entend d'une manière plus précise pour désigner soit la connaissance des choses célestes et des phénomènes de la nature, soit la contemplation religieuse d'une statue divine ou d'une fête cultuelle.³³⁶

En sorte que la doctrine de Platon reflète deux conceptions traditionnelles de θεωρία. En outre, ces conceptions évoluent au gré de la réflexion platonicienne, notamment au travers de ce que Festugière identifie comme une « spiritualisation » de la θεωρία ; terme que le philosophe français utilise afin de désigner la recherche platonicienne qui vise à s'abstraire de la matière :

³³⁴ J. Festugière, *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1936.

³³⁵ Platon, *Lois*, XII, 950d - 951c ; et en particulier : 951a sq. et 951c sq.

³³⁶ J. Festugière, *op. cit.*, p. 14.

Par ailleurs, l'œuvre de Platon fera subir à la contemplation religieuse un progrès analogue. [...] L'effort de Platon semble avoir consisté dès lors à spiritualiser la θεωρία sous ses deux aspects de considération scientifique et de contemplation religieuse.³³⁷

Ce faisant, Platon développe parallèlement les deux θεωροί mais il ressort, de l'avis de Festugière, que « la contemplation offre un exemple privilégié »³³⁸ afin d'observer cette spiritualisation de la théorie.

En outre, Festugière évoque à plusieurs reprises dans cet ouvrage le concept d'ἐξάιφνης. Par exemple, le chapitre III consacré à la « dialectique ascendante »³³⁹ aborde la « dialectique » telle qu'elle est évoquée dans le passage du *Banquet* situé en 210e³⁴⁰. C'est l'occasion pour Festugière de traiter de la question de la « dialectique descendante »³⁴¹. Dialectique qu'il qualifie par ailleurs de dialectique « synoptique » car, en tant que méthode de synthèse, elle met explicitement en relation ces deux types de θεωροί que sont la « contemplation religieuse » d'une part, et la « science » d'autre part, et telles qu'elles aboutissent au même résultat :

La contemplation platonicienne est le savoir parfait [...]. La dialectique est proprement une démarche, un voyage. [...] Et l'on comprend dès lors comment science et contemplation sont, pour le philosophe, une même chose.³⁴²

Selon Festugière, cette conception d'une dialectique qui soit « synoptique » est l'*apex* de la « contemplation » et de la « science » qu'il rencontre, une fois encore, dans le concept d'ἐξάιφνης tel qu'exprimé dans la *Lettre VII*. Car la dialectique est un voyage collectif qui conduit à une connaissance qui est, en définitive, indicible et incommunicable,

³³⁷ J. Festugière, *op. cit.*, p. 15.

³³⁸ J. Festugière, *op. cit.*, p. 98.

³³⁹ J. Festugière, *op. cit.*, p. 164.

³⁴⁰ J. Festugière, *op. cit.*, p. 165.

³⁴¹ J. Festugière, *op. cit.*, p. 185.

³⁴² J. Festugière, *ibid.*

la contemplation et la compréhension qui en découlent demeurent un événement personnel : « la contemplation est vie personnelle ».

Dans la *Lettre VII*, et dans la « compréhension soudaine » précédemment évoquée, Festugière conçoit la représentation platonicienne du résultat de la compréhension — que nous évoquions — et dérivant de ce que la « contemplation » est « la science parfaite » :

Le fait est digne de remarque : dans la *République*, quand il fait allusion à l'Idée du Bien, et quand on l'interroge sur les moyens de reconstruire, par la dialectique, le monde idéal, Platon renonce à s'expliquer. [...] Mais ce manque semble dû à une raison plus profonde. [...] Toute la tâche du maître paraît se réduire à une sorte de manducation. Il guide le disciple, il le prépare, dans ses mœurs et dans son esprit, à l'acte théorétique ; il ne peut ni produire cet acte même ni en communiquer le résultat. La contemplation est vie personnelle. Ce que l'on y découvre ne se laisse pas mettre en formules comme l'objet des autres sciences.³⁴³

Et Festugière d'évoquer le passage de la *Lettre VII* où se trouve précisément l'adverbe qui concerne notre étude :

[...] mais, après un long commerce et une familiarité constante, la vérité, soudain, jaillit dans l'âme ainsi que la lumière de l'étincelle, pour se nourrir désormais d'elle-même.³⁴⁴

Dans la perspective qui est celle de Festugière, l'ἑξαίφνης concerne précisément cette voie parallèle à la science : la voie de la contemplation que Platon se préoccupe de décrire et qui permet au « θεωρητικός »³⁴⁵ — celui qui perçoit l'ordre des êtres et, par conséquent, leurs rapports — d'atteindre, à travers la contemplation, une vision supérieure qui, ainsi que l'ajoute Festugière, « s'opère δικαίως »³⁴⁶ — pour ce qui concerne son résultat — mais qui, ainsi qu'il le souligne également plusieurs fois, ne se réalise qu'après un long « commerce et une familiarité constante ».

³⁴³ J. Festugière, *op. cit.*, p. 191.

³⁴⁴ Platon, *Lettre VII*, 341 c-d sq.

³⁴⁵ J. Festugière, *op. cit.*, p. 186.

³⁴⁶ J. Festugière, *op. cit.*, p. 195.

A fortiori, Festugière évoque le concept d'ἐξαιφνης dans un paragraphe consacré à la « Béatitude »³⁴⁷. Ceci, une fois encore afin de soutenir l'interprétation qui en est la sienne et que l'on pourrait qualifier de « mystique » et « religieuse » :

Ainsi la dialectique de l'amour et de la complaisance rejoint-elle la dialectique de la connaissance. Mais elle lui apporte aussi un complément remarquable qui explique à lui seul, véritablement, la nature singulière de l'acte théorétique. Cela tient au caractère de l'Idée de Beauté qui fait l'objet de l'amour. [...] À un certain moment, soudain³⁴⁸, au-delà de tout langage et de toute intellection, l'Être était senti présent, existant. Et c'était là, dans le progrès de la connaissance, une démarche entièrement neuve, entièrement différente de ce qui avait précédé. [...] Les mystiques, païens ou chrétiens, ne l'éprouvent que par instants. Les théologiens catholiques s'accordent au mieux avec la tradition platonicienne quand ils postulent, afin que l'esprit humain, après la mort, voie Dieu, une certaine lumière nouvelle, « lumière de gloire », qui le rende définitivement capable d'une telle vision [...].³⁴⁹

Enfin, il appert de ce bref passage que Festugière lie la question d'un « certain moment soudain » qui est « au-delà de tout langage » à la pensée des mystiques païens ainsi qu'à celle des théologiens chrétiens. Et en effet, Festugière, en contradiction avec nombre de ses prédécesseurs et contemporains, en plus d'élargir de beaucoup le contexte de sa recherche portant sur ce concept, en restaure une conception qui soit « mystique » et

³⁴⁷ J. Festugière, *op. cit.*, p. 269.

³⁴⁸ « On notera que l'ἐξαιφνης du *Banquet*, 210e sq., implique non pas seulement la soudaineté, mais l'immédiateté de la vision, cf. *Gorgias*, 533e sq. : καὶ τὸν κριτὴν δεῖ γυμνὸν εἶναι, τεθεωῶντα, αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα ἐξαιφνης ἀποθανόντος ἐκάστου. Selon la *Lettre VII*, 341 c-d sq., c'est grâce à une longue amitié qu'on atteint aux clartés où se montre à nu le vrai : ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν, οἷον ἐξαιφνης ἀπὸ πυρὸς [d] πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει. Croira-t-on que cette admirable image ne soit pas vraiment de Platon ? », J. Festugière, *op. cit.*, p. 342.

³⁴⁹ J. Festugière, *op. cit.*, p. 343.

« religieuse »³⁵⁰. Et ce, en suspendant le sens de ce concept dans le *Parménide* et en se préoccupant, en revanche, davantage de retracer son sens et un fil conducteur à son étude en privilégiant les occurrences d'autres dialogues tels le *Gorgias*, le *Banquet*, la *République* et la *Lettre VII*.

³⁵⁰ Festugière lie, en définitive, ainsi que beaucoup d'autres avant lui, le concept de compréhension soudaine au concept d'anamnèse : « La connaissance implique "l'assimilation", ou la "μέθεξις", à l'objet connu ; cela permet en quelque manière d'accéder à la connaissance de l'être, même en faible partie (εἶδος) » ; et surtout : « Tel est bien, au surplus, le fondement dernier de la réminiscence. [...] L'âme est essentiellement connaissante, une parenté de nature la rattache à l'Idée. Son sort normal est donc cet état intemporel où elle se fond avec l'Idée. Puisque, par le ressouvenir (ἀνάμνησις), l'homme en revient à la contemplation de l'être [...]. », J. Festugière, *op. cit.*, p. 98.

2.7 – Italie

À l'instar de ses voisins européens, l'Italie n'offre pas de débat académique portant sur notre concept ; chaque intervention, sauf cas exceptionnel, demeure isolée. À ce titre, notre propos observera que l'unique philosophe italien qui cherche à nourrir une telle discussion est L. Stefanini. Toutefois, sa démarche réinvestit l'optique typique de son époque en ce qu'elle consiste à étudier le concept d'ἐξάφνης presque exclusivement à partir du *Parménide*. Et, ce faisant, nous l'avons évoqué, la conception de l'ἐξάφνης est exclusivement tributaire de la conception que l'on se fait du statut du dialogue du *Parménide* et est, par conséquent, tributaire des doutes — que nous avons largement évoqués — qui surgissent au sein même de l'interprétation de ce dialogue.

De telle sorte que, s'agissant de l'analyse de la réflexion qui nous occupe, en Italie, il est à noter qu'il s'est révélé nécessaire d'extrapoler certaines des définitions du concept qui concernent notre étude à de brèves interventions ponctuelles et spécifiques ; autrement dit, à de brèves interventions qui recourent explicitement au concept d'ἐξάφνης.

Un cas extrêmement représentatif de la pensée italienne du XIX^e siècle est celui de A. Rosmini. Pour ce, car sa pensée s'inspire de la philosophie platonicienne et ce, notamment en faisant du concept d'*illumination* le point nodal de sa réflexion philosophique. Aussi, nous précisons d'emblée que Rosmini ne porte toutefois jamais mention du concept d'ἐξάφνης. Ainsi que nous l'observerons, et d'une manière générale, l'interprétation catholique de la philosophie platonicienne oscille entre l'indifférence à l'égard de la pensée de Rosmini et de l'interprétation mystique de F. Acri.

La seule exception importante à ce phénomène, telle qu'elle se puisse constater, est F. Fiorentino qui, contrastant avec la philosophie de Rosmini et de P. Janet, ne conçoit pas seulement le concept d'ἐξάφνης comme un concept central de la philosophie platonicienne mais identifie en outre, et en se basant sur les analyses d'A. Vera, les relations qu'entretiennent la dialectique hégélienne et la dialectique platonicienne. Ce faisant, il met en relation directe, de même que Kierkegaard quelques années auparavant, la catégorie hégélienne du *passage*, ou *devenir*, et le concept platonicien d'ἐξάφνης.

Enfin, en Italie, se peuvent essentiellement identifier deux courants interprétatifs. Le premier, que nous définirions volontiers comme étant de provenance catholico-idéaliste, se distingue par la tendance à interpréter l'ἔξαιφνης en un sens mystique : « in ænigmate », ainsi que l'écrit F. Acri. Le second courant interprétatif est de nature plus hétérogène : il est orienté par une interprétation du concept d'ἔξαιφνης en termes de « création provisoire » ou en tant que « critique intégrale du monisme éléatique ». Le contenu des analyses que produit ce courant est manifestement tributaire du recours quasiment exclusif au *Parménide*. Pour ce, il ressort d'une exploitation contextuelle trop étroite pour comprendre l'extension véritable du concept d'ἔξαιφνης, l'impossibilité d'en déterminer sa nature authentique.

2.7.1 – Antonio Rosmini : le sentiment catholique de la « lumière innée »

Durant la période au cours de laquelle Victor Cousin se consacre à la traduction française des dialogues platoniciens, l'Italie compte également pour sa part un éminent interprète des œuvres de Platon : Antonio Rosmini Serbati (1797-1855). Personnage important de la scène intellectuelle italienne du XIX^e siècle s'il en est, Rosmini est, de surcroît, très représentatif de la pensée philosophique de son temps. Aussi, il a une grande influence sur l'environnement culturel de son époque.

Sa réflexion philosophique se nourrit de l'analyse et de l'élaboration des œuvres de Saint Augustin, Saint Thomas et Platon. En outre, elle procède aussi d'une critique de la pensée de Kant :

Du kantisme ainsi critiqué, Rosmini ne conservera que l'approche gnoséologique des problèmes pour se tourner vers une métaphysique qui justifie la gnoséologie elle-même. Même Kant avait voulu fonder une métaphysique ; mais le suprasensible dont il s'enquerra sera le suprasensible immanent, en tant que direction, *intention*, règle. Rosmini reste dans le cadre du platonisme médiéval, héritant de la tradition platonicienne l'idée d'illumination.³⁵¹

La plupart des considérations de Rosmini portant sur Platon et sur le concept de « lumière innée » se peuvent rencontrer au sein de deux ouvrages : *Nuovo saggio sull'origine delle Idee*³⁵² (i.e., *Nouveau essai sur l'origine des Idées*), publié à Rome en 1830 ; et *Teosofia*³⁵³ (i.e., *Théosophie*). Cette dernière est une œuvre sur laquelle Rosmini travaille sa vie durant et qui, ce faisant, demeure inachevée ; elle est publiée en l'état, à titre posthume, entre 1859 et 1874 et éditée par Francesco Paoli. À ce titre, et ainsi que le souligne Garin : « constamment, et largement dans la *Teosofia*, Rosmini fera appel à la théorie de l'illumination. Du reste, dans le *Nuovo saggio*, il avait clairement identifié, dans la reprise de Platon par Aristote, la solution des difficultés de l'empirisme kantien »³⁵⁴.

³⁵¹ E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, III, Torino, Einaudi, 1966, p. 1119.

³⁵² A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Torino, Cugini Pomba e Comp., 5^e éd., 1852.

³⁵³ A. Rosmini, *Teosofia*, Milano, Bompiani, 2011.

³⁵⁴ E. Garin, *op. cit.*, p. 1120.

Par conséquent, il est notable que la réflexion de Rosmini trouve son origine et le ferment de son évolution dans la philosophie de ceux qu'il nomme volontiers « deux grands hommes » : Platon et Aristote. Pour ce, il souscrit à la conception de deux philosophies que l'on a communément tort d'opposer et qui, en réalité, sont consonantes : « Ainsi toute la doctrine des deux grands hommes que nous évoquons est consonante et accomplie, et notre présentation de s'en inspirer et de se poursuivre en ce sens »³⁵⁵.

S'il est un principe très important dont Rosmini hérite précisément de la philosophie de Platon, d'Aristote et de Saint Bonaventure (1217-1274), c'est le principe de la *lumière innée*. À ce titre, cette question peut aisément être abordée en recourant à la brève reconstruction qu'opère Garin, qui reprend le propos de Rosmini exposant, dans le *Nuovo Saggio*, la doctrine d'Aristote :

j'ai montré que le philosophe de Stagire était parvenu à connaître que l'intellect humain, bien qu'il n'apporte avec lui aucune *connaissance*, devait cependant détenir de façon innée la lumière qui le rendait apte à éclairer les choses sensibles et ainsi, les *connaître*. Maintenant [...], il ne reste plus qu'à expliquer ce qui doit s'entendre par cette mystérieuse *lumière innée*. J'ai commencé cette recherche, où l'a interrompue Aristote, et j'ai conjecturé que la *lumière* ne pouvait être autre que l'idée de l'être universel, prouvant ainsi que cette idée est la vraie lumière de l'esprit et celle par laquelle toutes les choses sensibles s'éclairent, c'est-à-dire se perçoivent. Maintenant, la conjecture, par laquelle j'ai cherché à faire avancer le système d'Aristote, [...] vient de Saint Bonaventure [...].³⁵⁶

Pour ce, Rosmini est convaincu que l'homme possède une « lumière innée ». Toutefois, il est nécessaire de préciser que Rosmini considère que cette lumière est confiée à la « nature humaine » en son entier, non à l'homme individuel. Car, de son point de vue, la vérité est un bien trop précieux et sa garde une tâche trop cruciale pour être confiées à l'individu seul, c'est pourquoi elles l'ont été à la « nature humaine » qui saisit « les premières vérités ». Ces considérations se trouvent au début de la quatrième partie du *Nuovo*

³⁵⁵ A. Rosmini, *op. cit.*, note 1, p. 151.

³⁵⁶ E. Garin, *op. cit.*, pp. 1119-1120.

Saggio, intitulée « Des erreurs auxquelles se trouve la connaissance humaine et <en lesquelles> se résument toutes les connaissances par lesquelles la nature elle-même nous protège de l'erreur ». L'auteur précise :

Si la garde de la vérité et de la certitude avait été confiée à la libre volonté de l'homme, elles n'auraient pas eu un bon gardien et auraient probablement été bientôt annihilées par la perversité humaine. De ce fait, nous avons vu que les premières vérités furent confiées à la providence créatrice, non à l'homme individuel mais à la nature humaine. La nature humaine, par essence intelligente, voit les vérités premières [...].³⁵⁷

Rosmini poursuit et résume :

La nature, afin d'assurer à l'homme la possession de la vérité et afin de le prémunir contre l'erreur, a un port sûr puisque la « vérité » est, du point de vue de la nature intelligente, « une possession » : l'homme possède donc, par nature, une vue permanente sur l'être universel. C'est la lumière de la raison [...].³⁵⁸

« Lumière de la raison » possédée, donc, par l' « homme » entendu au sens générique d' « humanité ».

A fortiori, la note explicative que Rosmini adjoint à ce passage est très intéressante pour notre propos car elle explicite l'origine de sa conviction — héritée de Platon, Aristote, Saint Augustin, Saint Thomas d'Aquin et Saint Bonaventure — et souligne les limites des « hypothèses ingénieuses » de Platon qui, selon lui, le sont excessivement. En effet, ainsi que le remarque déjà Saint Augustin, Platon ne saisit pas que l'esprit de l'homme est « essentiellement raisonnable » :

L'esprit de Saint Augustin fit ce progrès que devait nécessairement faire également la philosophie [...] <et> Saint Augustin [...] Sorti du doute, se considéra naturellement proche de la philosophie platonicienne. En outre, la

³⁵⁷ A. Rosmini, *op. cit.*, p. 150.

³⁵⁸ A. Rosmini, *op. cit.*, p. 151.

doctrine platonicienne des Idées appartient à la philosophie *docte*. Toutefois, encore imparfaite durant sa première période, et lors même qu'elle entrevoit pourtant déjà des difficultés sans en apercevoir les solutions, elle recourt à des hypothèses ingénieuses [...]. De sorte que la réflexion de Saint Augustin ne pouvait s'en contenter ; un progrès était nécessaire. Dès lors, il s'aperçut qu'il y avait quelque chose de trop dans la théorie platonicienne sur l'origine des Idées et, éliminant le superflu, il se trouva en la vérité qui consistait à s'apercevoir de ce que la nature humaine est *essentiellement raisonnable* et que c'est précisément pour cela qu'elle reconnaît la vérité quand elle entreprend de se lancer à sa recherche et la trouve [...]. C'est pourquoi, dans les *Ritrattazioni* (L. I, c. VIII), Saint Augustin écrit que l'âme semble posséder tous les arts [...], c'est-à-dire la *lumière innée*.³⁵⁹

Toujours dans cette note, Rosmini, citant saint Augustin, évoque le *Principium cognitionis* — « Lumière d'une raison éternelle » — qui serait précisément ce que Platon n'aurait pas compris :

propterea quia præsens est eis, quantum id capere possunt, LUMEN RATIONIS ÆTERNÆ, ubi hæc immutabilia vera conspiciunt, non quia ea noverant aliquando et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est (Ivi, c. IV). C'est précisément cette amélioration, que nous observions, dont a besoin la doctrine de Platon, et selon laquelle toutes les Idées innées doivent être subordonnées à une seule Idée innée, *lumière de la raison* dont toutes les autres dériveraient et à partir de laquelle elles se généreraient [...]. Quoi qu'il en soit, cette lumière est appelée par nous, comme par Saint Thomas, *principe de la cognition* (*Principium cognitionis*) en tant qu'il établit que toutes les choses que nous connaissons, nous les connaissons *in rationibus æternis sicut in cognitionis principio* (S. I., LXXXIV). Et, afin que ne subsiste aucune confusion quant à l'intelligence de ce *principe de la cognition*, il suffit d'observer que Saint Augustin, et Saint Thomas après lui, l'appellent la *vérité* [...]. Or, la *vérité*, [...] selon la doctrine de Saint Augustin, est *l'idée de l'être universel* (1123 sq.).³⁶⁰

Et Garin d'écrire que, selon Rosmini, le savoir est :

³⁵⁹ A. Rosmini, *ibid.*

³⁶⁰ A. Rosmini, *op. cit.*, n. 1, p. 151.

[...] lumière qui pleut ainsi sur la pensée comme sur les choses, donnant intelligence commune à ce qui en est intelligible. [...] la synthèse rosminienne est une révélation, non une construction de l'expérience. [...] À l'analogie de la lumière, Rosmini recourt avec insistance : dans le *Nuovo Saggio*, faisant référence aux célèbres passages du chapitre cinquième de l'*Itinerarium* de Saint Bonaventure, ainsi que dans le *Rinnovamento*, s'en enquérant auprès de tous les philosophes, et chez Saint Thomas lui-même. De même par la tendance qui est la sienne de lire Aristote à travers Platon ; tendance qu'il loue Charpentier de suivre et d'accéder ainsi à cette harmonie doctrinale.³⁶¹

Ainsi que nous l'avons observé, le mérite de Platon est d'entreprendre la discussion sur la lumière innée que Rosmini renomme : *lumen rationis æternæ*. Toutefois, il n'en demeure pas moins que Rosmini adresse de nombreuses critiques à la philosophie platonicienne, coupable, selon lui, d'avoir formulé des « hypothèses ingénieuses » qui complexifient une situation déjà obstruse. À ce titre, lorsque le propos abordera la *Teosofia*, l'on saisira mieux encore le sens de cette affirmation.

En outre, nous l'observons, bien que le thème rosminien soit celui de la « lumière innée » ou de la « théorie de l'illumination »³⁶² telle que définie par Garin, il n'est aucune trace du concept d'ἐξαιφνης. Par ailleurs, les diverses hypothèses auxquelles sont adossées les recherches des deux philosophes sont manifestes.

Pour Rosmini, d'une part, il est évident que l'influence de la religion catholique le conduit à légitimer une vérité qui ne tient pas compte de l'individu mais réside dans la « nature humaine ». De telle sorte que la « lumière innée », dont le *Nuovo Saggio* décrit la nature, se distingue de la réminiscence. Ce n'est pas même, ainsi que l'écrit Garin, « une construction de l'expérience » mais plutôt une révélation, voire la garantie de l'existence de Dieu.

Enfin, il est curieux de noter que, bien que Rosmini ait la conviction d'avoir effectué quelque progrès, sa conclusion — qui est celle d'une *vérité* possédée par l'humanité — ne soit pas, *in fine*, si lointaine des considérations auxquelles parviennent les

³⁶¹ E. Garin, *op. cit.*, pp. 1121-1123.

³⁶² E. Garin, *op. cit.*, p. 1120.

analyses de Stenzel portant sur la *Lettre VII*. Toutefois, rappelons qu'à l'époque où Rosmini écrit, la *Lettre VII* ne figure pas officiellement dans le *corpus* des œuvres platoniciennes.

2.7.1.1 – *Teosofia* et l'erreur de Platon

Nombre de références à Platon et au *Parménide* se trouvent en *Teosofia*. En particulier, Rosmini traduit l'ensemble du passage dans lequel se trouve le concept d'ἐξάιφνης sous sa forme substantivée au chapitre II de la section III, consacré au thème « De la recherche de ce que l'être confère à ses termes concernant l'entité absolue et infinie »³⁶³.

Toutefois, bien que Rosmini résume, en sa *Teosofia*, les trois premières hypothèses du *Parménide* et traduit l'ensemble du passage précité, il n'évoque jamais le concept d'ἐξάιφνης. En outre, il adresse de nombreuses critiques à la philosophie platonicienne dont la plus virulente sans doute, porte sur la doctrine de l'« Être absolu ».

En effet, Rosmini oppose à Platon qu'il n'est pas possible de distinguer l'Être absolu de sa forme. Le problème majeur, qui invalide ce faisant jusqu'à l'ontologie platonicienne, procède de ce qu'il conçoit, en revanche, l'entité absolue comme un ensemble de deux éléments. Ce serait donc ici que résiderait la cause des antinomies que Platon expose dans le *Sophiste* et dans le *Parménide* et qui demeurent nécessairement inconciliables. Car dans le *Parménide*, selon Rosmini, ne se trouvent que des antinomies divergentes et nulle mention d'aucune autre possibilité telle que, par exemple, celle offerte par le concept d'ἐξάιφνης.

En sorte que, peut-être, rencontrons-nous la seule référence indirecte de Rosmini au concept qui nous concerne lorsqu'il affirme que, chez Platon, l'εἶναι est lui-même un ensemble. Autrement dit, il synthétise la « participation de l'essence et du temps présent ». Or, Rosmini réitère sa critique et ce, non seulement au même moment mais en reprenant les mêmes arguments qui sont ceux de Kierkegaard. Ce dernier soutient que cette « union » indivisible ne peut pas même être saisie par l'esprit. Car si l'esprit tente de diviser ces deux éléments, cela résulte, en réalité, de ce que la division est une exigence exclusivement mentale :

De ce fait, il apparaît que l'entité infinie et l'entité finie peuvent être définies comme suit : l'entité infinie est l'être qui subsiste sous ses trois

³⁶³ A. Rosmini, *Teosofia*, p. 451.

formes. L'entité finie est la forme du réel fini qui possède l'être. [...] Cette doctrine de l'Être absolu qui ne se distingue pas de sa forme est celle qui a manqué à Platon et qui rend son ontologie déficiente. En fait, partout, mais surtout dans le *Parménide*, Platon ne peut concevoir autre chose que ce qu'il appelle l'être Un, ὄν ἐν, et qui est composé de deux éléments ; à savoir l'essence, οὐσία, qui est la forme abstraite de l'Être, et l'Un, ἐν. Il ne peut, par conséquent, concevoir aucune entité qui ne soit composée ni ne possède la pluralité en elle-même et Platon d'en faire surgir les antinomies qu'il expose brièvement dans le *Sophiste* et amplement dans le *Parménide* et qui demeurent nécessairement inconciliables. Le même être, εἶναι, devient pour lui un composé, c'est-à-dire la *participation de l'essence* et du *temps présent*. Ne lui sont tangibles que purement et simplement des éléments d'entité mais aucune véritable entité elle-même : [...] Tel est ce système, d'après les mots de Platon [...].³⁶⁴

Par conséquent, ainsi que nous l'avons observé, en tant que prémisse à sa traduction du passage du *Parménide* où l'adverbe ἐξαιφνης est substantivé, Rosmini insère ce qui est sa critique la plus importante à l'encontre de la philosophie platonicienne. Et, immédiatement après la traduction du passage, Rosmini réaffirme sa distance par rapport à une telle manière de penser :

Platon, ne parvenant pas à comprendre comment l'Être subsiste simplement en lui-même, ne peut concevoir une véritable ontologie, [...] il se limite à évoquer l'Être comme un ensemble qui est l'Être fini et par conséquent, ne fonde plus qu'une ontologie cosmologique.³⁶⁵

Pour conclure, il est manifeste que Rosmini ne s'intéresse pas au concept d'ἐξαιφνης. Bien qu'il soit évident qu'il connaît la définition de τὸ ἐξαιφνης telle qu'évoquée dans le *Parménide*, et malgré le fait que le concept d'illumination est central dans sa philosophie, il préfère évoquer plus génériquement la « μέθεξις de Platon »³⁶⁶. En outre, Rosmini, toujours dans le *Second corollaire*, aborde le concept d'instant ; toutefois il ne se réfère pas au concept d'ἐξαιφνης. Il se réfère bien plutôt au concept de

³⁶⁴ A. Rosmini, *op. cit.*, pp. 452-453.

³⁶⁵ A. Rosmini, *op. cit.*, p. 455.

³⁶⁶ A. Rosmini, *op. cit.*, p. 438.

*devenir*³⁶⁷ hégélien qu'il critique, une fois encore, à partir d'arguments très similaires à ceux de Kierkegaard.

Enfin, si l'ontologie platonicienne n'est pas une véritable ontologie, le concept d'ἐξάιφνης tel qu'employé dans le *Parménide*, concernerait l'Être perçu en tant qu'ensemble et, conséquemment, l'Être fini. Par ailleurs, ainsi que nous l'avons indiqué, Rosmini ne se préoccupe jamais de ce concept.

³⁶⁷ A. Rosmini, *op. cit.*, p. 440.

2.7.2 – Francesco Acri : l'ἐξαιφνης mystique, une « conclusion cachée » qui ne peut être comprise que « in ænigmate »

Nous venons d'observer que Rosmini ne traite pas du concept d' ἐξαιφνης ; il recourt plus génériquement au concept de « participation ». Dès à présent, analysons l'œuvre de Francesco Acri (1834-1913), érudit catholique qui, à l'instar de Rosmini, a de l'influence dans le panorama philosophique italien de son époque.

Acri traduit plusieurs dialogues de Platon³⁶⁸ — dont le *Parménide* — au sein d'une étude : *Platone, Dialoghi*³⁶⁹. Il s'y consacre « de sa jeunesse jusqu'à sa vieillesse » ; elle est publiée en trois volumes entre 1913 et 1915. En outre, Acri fait partie de ces penseurs que E. Garin insère parmi les plus « importants représentants d'un spiritualisme chrétien perfusé de platonisme »³⁷⁰. Catholique pratiquant, traduire Platon, qu'Acri nomme volontiers « le prophète païen du Christ », consiste en un « acte de foi ». Acri explique :

De Platon il accepta la théorie d'une trame idéale, et imagine toutes les Idées liées et impliquées entre elles dans cette κοινωνία que Platon excluait dans le *Sophiste*. L'impossibilité de saisir cette infinité de rapports, l'impossibilité de parvenir rationnellement de l'idéal à l'Être réel (Dieu), l'impossibilité de participer à l'acte créatif, tout cela nous enferme dans les fantômes des choses tels qu'ils voilent et occultent l'Idée.³⁷¹

Toutefois, il est à souligner que ce monde organique d'Idées qu'Acri interroge peut être connu de l'homme « intuitivement » ; autrement dit, non pas de façon parfaite mais « in ænigmate », tel que l'affirme à la même période V. Gioberti (1801-1852). Il en est de même s'agissant de « l'Être réel », c'est-à-dire de la relation à « l'unité de Dieu », obstruée par l'image ou le « fantôme ». En outre, l'influence de la pensée de Rosmini et de Gioberti, attachées à la tradition augustinienne ainsi qu'à celle de Saint Bonaventure, en opposition à la tradition thomiste, est manifeste dans les travaux d'Acri.

³⁶⁸ Ceci comprend l'*Axiochos* qui n'est plus attribué à Platon aujourd'hui.

³⁶⁹ F. Acri, *Platone Dialoghi*, Torino, ed. Einaudi, 2007.

³⁷⁰ E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, voll. III, p. 1207.

³⁷¹ E. Garin, *op. cit.*, p. 1212.

A fortiori, et ainsi que nous l'aborderons, il est loisible d'interpréter le concept d'ἐξαιφνης à la lumière de la perspective qui est celle d'Acri et telle que le *tangible* « cache » *ce qui est réel*. En outre, dans son ouvrage portant sur Platon, L. Stefanini révoque cette position de Acri ; ce dernier, dans une étude publiée à Naples en 1889 — *Dialoghi di Platone volgarizzati*³⁷² — à propos du *Parménide* et du concept d'ἐξαιφνης, écrit :

La conclusion cachée peut être la suivante : si chaque espèce est en elle-même (thèse) et élimine toutes les autres espèces (antithèse), comment cela peut-il se produire ? Il peut être cependant le cas que chaque espèce soit dans le MOMENT (synthèse) [...] chaque espèce n'est pas à considérer comme un être rigide, selon ce que dit le jeune Socrate, ni comme non-être rigide, mais comme *sur-devenant* éternel. Je soutiens ainsi que le devenir des espèces ou des Idées n'est pas, comme le devenir sensible, [...] dans le devenir du monde mais qu'il est en permanence, immuablement et sereinement hors de tout temps. Donc, les Idées sont dans le Moment, et cela signifie qu'elles sont pur acte [...].³⁷³

En particulier, ce qui intéresse notre propos ici, c'est de souligner que, dans le débat théologique mené par Rosmini, le concept d'ἐξαιφνης n'est pas pris en considération lors même que le concept s'inscrit dans la réflexion philosophique académique sous forme mystique avec la réflexion de Acri — qui est certes catholique, mais non théologien. En effet, la dérive mystique de cette interprétation apparaît évidente : les Idées y sont

³⁷² F. Acri, *Dialoghi di Platone volgarizzati*, Napoli, Morano Libraio, 1889.

³⁷³ F. Acri, *op. cit.*, p. 237. Sur cette question, Felice Tocco (1845-1911) propose une interprétation opposée et, en ce sens, proche de la conception de Rosmini. En effet, il soutient que recourant au concept d'ἐξαιφνης, l'on se réfère à un changement qui « a certainement lieu dans le monde sensible » et non dans l'idéal. Dans un écrit publié en 1876, *Ricerche Platoniche*, alors qu'il est professeur d'Histoire de la philosophie à l'Université de Pise, il s'intéresse brièvement au concept d'ἐξαιφνης. En outre, le chapitre V de cet ouvrage, chapitre consacré à l'exposition du *Parménide*, est l'occasion pour Tocco d'évoquer l'*instant* : « cette chose étrange qui est l'instant, se trouve entre le mouvement et le repos, et ce à partir de quoi s'initie et termine le changement. Et l'Un, quand il s'introduit en cet instant, est, lui aussi, un intermédiaire. Dès lors, il n'est ni en mouvement ni au repos, mais en les deux, et ainsi nous le concevons de toutes les autres oppositions. », F. Tocco, *Ricerche Platoniche*, Catanzaro, stabilimento tipografico di V. Asturi, 1876, pp. 94-95. Cependant, il exprime aussitôt la difficulté de comprendre ce concept qui, ainsi qu'il le souligne, « a certainement lieu dans le monde sensible [...] Mais cette tentative de conciliation entre les opposés est sans suite. Il n'est pas question de ce que le changement, qui a certainement lieu dans le monde sensible, puisse exister également dans le monde idéal. En outre, et à condition que le monde idéal soit également lié au changement, en quoi consisterait son changement ? En quoi serait-il différent du changement physique ? Ces problèmes ne sont pas même effleurés, bien que Parménide, poursuivant sa dialectique, discute le deuxième point [...] ». *ibid.*

considérées en tant que « pur acte » et « supra-devenant éternellement », *i. e.* en dehors de chaque temps, dans un devenir différent de celui du sensible du « devenir dans le monde ». Ce faisant, l'ἔξαιφνης, le « moment », se présente comme un temps de « synthèse <de> l'espèce » au sein duquel les Idées sont nettement séparées en tant qu'« acte pur ».

Un ouvrage antérieur à celui que nous venons d'analyser est *Abbozzo d'una teorica delle idee*³⁷⁴. Publié à Palerme en 1870, Acri y tente à plusieurs reprises d'expliquer comment l'homme parvient à la connaissance. Par exemple, évoquant les mots de Gioberti lui-même, il écrit :

La pensée de l'homme dans l'intuition dérive donc du concret absolu au concret contingent par l'acte créatif, et non l'inverse. Et dans ce *processus* primitif se fondent les privilèges et l'excellence de la synthèse et de la raison déductive, [...] Car pour nous, une fois admise l'intuition du nécessaire, et l'intuition du contingent par le fantôme, on ne peut admettre aucune descente, je ne dirais pas chronologique, mais logique, de Dieu à la création ; et ce, malgré une certaine simultanéité ineffable et merveilleuse.³⁷⁵

En somme, Platon concevrait ce moment comme quelque chose qui se peut comprendre « in ænigmatè » car il ne peut véritablement y avoir de relation entre Dieu et le monde sensible.

³⁷⁴ F. Acri, *Abbozzo d'una teorica delle idee*, Palermo, Stabilimento tipografico Lao, 1870.

³⁷⁵ F. Acri, *op. cit.*, p. 124.

2.7.3 – Francesco Fiorentino contre A. Rosmini : la polémique à propos de la « supra-dialectique »

Francesco Fiorentino (1834-1884), philosophe et historien de la philosophie italienne, publie en 1864 : *Saggio storico sulla filosofia greca*³⁷⁶. Le chapitre VI de son ouvrage se consacre à l'analyse de la dialectique de Platon ; nous observerons les considérations les plus intéressantes qui en ressortent à propos du concept d'ἐξαιφνης.

Cet ouvrage est d'importance remarquable au sein de l'histoire du concept qui nous occupe car Fiorentino en produit non seulement une analyse précise — en particulier, en s'attachant au rôle particulier qu'il occupe dans la philosophie platonicienne — et, en outre, fournit un cadre historique de l'influence que le concept d'ἐξαιφνης ainsi que le *Parménide*³⁷⁷ exercent dans le contexte philosophique contemporain. Toujours dans cet ouvrage, nombreux sont les philosophes dont il analyse les écrits, tels Kant, A. Rosmini, P. Janet, J. F. Herbart, ou encore Jules Simon.

Par ailleurs, s'y rencontrent les considérations de Fiorentino portant sur le concept de « τὸ ἐξαιφνης » ainsi que l'influence qu'il aurait eue dans la formulation et le statut du « devenir » au sein de la dialectique hégélienne. Fiorentino se propose ainsi de fournir un aperçu des principaux philosophes qui se sont intéressés à la dialectique de Platon. Son but est celui d'« indiquer les lacunes qu'ils ont laissées »³⁷⁸ béantes ; et le philosophe italien d'aborder cet enjeu « en exposant le contenu du *Parménide* », dialogue qu'il considère « <exprimer> le rythme de la vraie dialectique de Platon »³⁷⁹. Notre propos analysera en particulier la réflexion de Fiorentino dans la perspective du traitement qui est le sien de la pensée de Rosmini, P. Janet et Hegel qui sont les auteurs contre lesquels l'opposition de Fiorentino est récurrente.

Suivant l'ordre d'exposition de l'auteur, il s'oppose en premier lieu à la philosophie de Rosmini. Ce dernier est considéré en tant que représentant des philosophes qui

³⁷⁶ F. Fiorentino, *Saggio storico sulla filosofia greca*, Firenze, Felice Le Monnier, 1864.

³⁷⁷ L'analyse de Fiorentino se fonde sur les traductions des dialogues platoniciens de F. Acri.

³⁷⁸ F. Fiorentino, *op. cit.*, p. 139.

³⁷⁹ F. Fiorentino, *op. cit.*, p. 158.

conçoivent, dans la philosophie platonicienne, une « double dialectique ». Dès lors qu'ils considèrent les Idées platoniciennes en tant que paradigmes placés dans l'esprit divin, *i. e.* essences séparées et indépendantes de la connaissance humaine, ils conçoivent une « supra-dialectique ».³⁸⁰

Selon Fiorentino, Rosmini — se référant à A. F. Karl Kuehn — soutient que Platon considère qu'il y a deux dialectiques : l'une formelle et l'autre réelle. La seconde, dont la majesté aurait effrayé Platon au point qu'il se serait abstenu de s'en enquérir, est l'objet des plus grandes attentions de Rosmini :

<qui> fait également des Idées platoniciennes des paradigmes, modèles immobiles placés dans l'esprit divin, ou essences séparées et indépendantes situées en dehors de lui. Il ne peut nier la valeur réelle et scientifique de tout *processus* dialectique. Bien que ne pouvant méconnaître, au sein des dialogues de Platon, l'existence d'un *processus* idéal, <ces philosophes> sont contraints de réduire sa portée à une valeur purement formelle qui ne touche pas l'essence de l'Être. Or, toutes les recherches de Platon étant manifestement destinées à saisir cette essence [...], ils ont imaginé je ne sais quelle autre dialectique qu'aurait visée le philosophe athénien, sans toutefois en avoir le courage, effrayé par les difficultés insurmontables qu'elle eût engagées. Parmi les défenseurs de cette supra-dialectique, le plus célèbre demeure Rosmini [...]. Ce penseur a importé dans la science nombre de ces préoccupations, faisant ainsi obstacle à la pensée spéculative [...], répétant et commentant les affirmations de Karl Kuehn qui avait découvert en Platon ces deux dialectiques, l'une formelle, l'autre réelle. [...] J'ignore si Platon se serait contenté du rôle que lui a attribué Rosmini, rôle qui me semble trop faible, mais j'observe que dans l'esprit de Rosmini jaillit la pensée selon laquelle la dialectique formelle pouvait faciliter la voie vers la plus sublime recherche de l'Être.³⁸¹

Ainsi que le révèle ce raisonnement, Fiorentino exprime ses doutes concernant la conception rosminienne de la dialectique platonicienne. Car, si la thèse de Rosmini était correcte, autrement dit, si l'essence de ce que nous connaissons était en dehors et séparée de nous, nous nierions « la valeur réelle et scientifique de tout processus dialectique ». En

³⁸⁰ F. Fiorentino, *op. cit.*, p. 140.

³⁸¹ F. Fiorentino, *op. cit.*, pp. 139-140.

outre, Rosmini lui-même, ainsi que le souligne Fiorentino, doit accepter que « la dialectique formelle puisse faciliter la voie vers la plus sublime recherche de l'Être ». Par conséquent, si tel est le cas, la question que se pose en revanche Fiorentino est celle du lien qui existe entre la première et la seconde dialectique :

Alors quel est le lien entre la première et la seconde dialectique ? Et comment [...] un enchevêtrement purement formel peut-il s'approcher de l'Être ? Et si la voie est correcte, [...], la distinction ne se révélerait-elle pas être sans fondement ? C'est alors précisément que Rosmini fait parler Platon lui-même [...]. En effet, voici ses paroles : [...].³⁸²

Il cite alors un passage de la *Teosofia* de Rosmini où ce dernier exprime précisément la nécessité de la dialectique dans l'accès à l'ordre ontologique :

En effet, si le mot *catégorie* semble plutôt d'ordre dialectique qu'ontologique, c'est justement parce que la dialectique est l'unique source à partir de laquelle puiser le langage de l'ontologie, ainsi que l'enseigne Platon. Car, cette dernière, étant également une science, ne peut pas parler de l'Être ni de la mesure et de la manière dont il se fait connaître dès lors que, ainsi que nous le verrons, elle participe elle-même de la vertu de faire connaître la nature de l'Être.³⁸³

La réponse de Fiorentino ne tarde pas :

Maintenant, dis-je, [...] la dialectique est un entrelacement idéal. Mais comment pourrait-on discuter de la réalité si nous supprimions les Idées ? J'ai entendu plusieurs fois, et avec une grande solennité, qu'il faut s'en tenir à la réalité, que celui qui veut construire sérieusement la science ne doit pas le faire à travers les seules Idées. Les Idées, selon ces personnes, seraient la destruction de tout [...]. Mais je n'ai jamais compris ces affirmations parce qu'il m'a toujours semblé, et il me semble, que cette réalité célébrée ne pourrait être traitée scientifiquement sinon par les Idées, et qu'elles seules peuvent donner consistance à la science. Ainsi, considérant Platon, en tant qu'il élabore une dialectique idéale, il fait tout ce qu'il peut, tout ce que

³⁸² F. Fiorentino, *op. cit.*, p. 140.

³⁸³ A. Rosmini, *op. cit.*, vol. I, p. 97.

l'ingéniosité humaine peut. Certes, l'on peut évaluer la perfection de ce que l'on fait mais exiger une autre dialectique, l'on ne le peut raisonnablement pas.³⁸⁴

Par conséquent, la distinction entre la dialectique formelle et réelle est supprimée. Fiorentino soutient que la dialectique platonicienne est très certainement un procédé idéal. Toutefois, ainsi que nous le considèrerons, le philosophe italien, apercevant les limites et accueillant les critiques kantiennes portant sur Platon et sur la dialectique, est convaincu de ce que Platon a « fait tout ce qu'il pouvait faire » et, en tout état de cause, a jeté les bases de la « prodigieuse dialectique hégélienne »³⁸⁵. Enfin, il concède que

même avec tous ces défauts, la dialectique de Platon est le monument le plus grandiose dont puisse se glorifier non seulement la Grèce, mais l'ingéniosité humaine.³⁸⁶

³⁸⁴ F. Fiorentino, *op. cit.*, pp. 140-141.

³⁸⁵ F. Fiorentino, *op. cit.*, p. 161.

³⁸⁶ F. Fiorentino, *ibid.*

2.7.3.1 – F. Fiorentino contre P. Janet : la polémique portant sur le concept d'« intuition immédiate » ou la « réminiscence »

Suite à la critique portée à l'endroit de Rosmini, Fiorentino se consacre à une longue analyse de l'œuvre de Paul Janet (1823-1899) : *Études sur la dialectique chez Platon et chez Hegel*³⁸⁷. Fiorentino critique désormais l'œuvre de Janet au travers de réflexions contenues dans un texte fameux d'Augusto Vera (1813-1885), intitulé : *L'Hégélianisme et la philosophie*³⁸⁸. Ce dernier guide le philosophe italien tantôt vers la critique de la conception de la dialectique qui est celle exposée par Janet, tantôt vers l'analyse des relations qui existent entre la philosophie platonicienne et la philosophie hégélienne.

Fiorentino introduit immédiatement ce qui constitue l'intention déclarée de Janet, à savoir « montrer que la dialectique du philosophe grec est le revers de celle du philosophe allemand »³⁸⁹. Janet, à l'instar de ce que nous avons observé s'agissant de Rosmini, considère l'œuvre de Platon en tant que porteuse de l'expression de « deux dialectiques »³⁹⁰ ou, pour le dire autrement, d'un « double mouvement de la dialectique »³⁹¹ qui se fonde sur des principes propres et différents et dont le *processus* respectif serait opposé :

D'autres, au contraire, estimant cette double distinction, et trouvant chez Platon deux dialectiques, disent qu'il les a théorisées toutes deux, bien entendu, avec des principes différents et deux *processus* opposés. Tel est l'avis de Janet dans ses études portant sur la dialectique de Platon.³⁹²

Selon Janet, poursuit Fiorentino, la raison elle-même indique quelles sont les voies qu'elle parcourt afin de parvenir à l'« Être réel ». En sorte que « la raison étudiée en elle-même fera apparaître le fait fondamental qui la constitue »³⁹³ et la conquête de cet « Être réel » aboutit,

³⁸⁷ P. Janet, *Études sur la dialectique chez Platon et chez Hegel*, Paris, Librairie philosophique de Ladrance, 1861.

³⁸⁸ A. Vera, *L'Hégélianisme et la philosophie*, Paris, Librairie philosophique de Ladrance, 1861.

³⁸⁹ F. Fiorentino, *op. cit.*, p. 152.

³⁹⁰ F. Fiorentino, *op. cit.*, p. 141.

³⁹¹ F. Fiorentino, *op. cit.*, p. 142.

³⁹² F. Fiorentino, *op. cit.*, p. 141.

³⁹³ F. Fiorentino, *op. cit.*, p. 142.

selon Janet, soit par la réminiscence soit par l'analyse logique ou raison discursive. En ce sens, Fiorentino ne critique pas l'hypothèse de l'étude de la raison en elle-même, qui devrait au contraire « révéler sa véritable origine », mais sa critique vise plutôt la difficulté d'identifier une véritable limite entre les deux dialectiques :

[...] ce double mouvement de la dialectique, tantôt marchant, à l'aide de la réminiscence, à la conquête de l'Être réel, tantôt analysant, éclaircissant, combinant les notions qu'elle a obtenues, suivant les lois infailibles de la logique et du vrai.³⁹⁴

Et ce « tantôt », souligne Fiorentino, d'empêcher de rendre possible la distinction entre les « deux dialectiques ». En effet, l'on rencontre, d'une part, la νόησις qui conduit à la réminiscence — qui est, selon Fiorentino, un mythe lors même que pour Janet, elle est « une intuition immédiate de la raison » — ; de l'autre, la dialectique « formelle » qui se déplace sur la raison discursive : la διάνοια et procède de principes hypothétiques dont nous ignorons le fondement.

En somme, la νόησις saisit les Idées ; la διάνοια les éclaire, les développe et en découvre les relations. Ainsi, souligne Fiorentino, en vertu de la conception de Janet, la διάνοια serait secondaire et subordonnée à la νόησις qui, à elle seule, ne pourrait rien saisir. Pour ce, la διάνοια ou « dialectique logique » s'applique exclusivement à des notions que la νόησις a engendrées :

Aussitôt que la νόησις a atteint une Idée, la διάνοια s'y applique en vue de l'éclaircir, en développer les conséquences, en découvrir les rapports. Et elles s'accompagnent ainsi mutuellement l'une et l'autre jusqu'au terme du *processus* [...]. Sans doute, elle <la dialectique logique> s'applique toujours à des notions que la νόησις a fournies mais elle ne s'enquiert pas de leur provenance ; ce sont des hypothèses qu'elle considère en tant que principes et dont elle développe les conséquences.³⁹⁵

³⁹⁴ P. Janet, *op. cit.*, pp. 84-85.

³⁹⁵ P. Janet, *op. cit.*, 173.

La δίανοια, qui opère dans le sensible, *i. e.* dans le domaine du savoir où se développent des contradictions, devrait faire « remonter l'esprit là où la contradiction se résout »³⁹⁶. Or, s'il s'agit de souscrire à l'argument de Janet, « l'esprit » ne gagne rien de nouveau : il « n'en sait pas plus, après, que ce qu'il savait avant »³⁹⁷. Car, selon Fiorentino, et toujours suivant le raisonnement de Janet :

l'Idée ne se saisit que par intuition immédiate³⁹⁸ ; et le travail postérieur, s'il aide à en affiner la vue, n'élargit pas l'horizon intellectuel. Au contraire, la dialectique renvoie l'esprit à l'intuition primitive, à ce que Janet appelle l'état naturel de l'âme. La dialectique n'est pas une méthode démonstrative.³⁹⁹

Ce faisant, et dans cette perspective, la dialectique platonicienne serait « une marche régressive une véritable perte de temps [...]. L'intuition est la plus grande perfection de l'esprit humain »⁴⁰⁰. Mais, écrit Fiorentino, cette conception de la dialectique platonicienne n'est pas acceptable :

[...] de l'intuition à la science, il y a trop de différences. Et la science n'est pas quelque chose d'extrinsèque aux Idées [...], la science semble résulter des Idées, en vertu de ce que les Idées sont le principe et la condition fondamentale de toute science.⁴⁰¹

Nous l'avons observé, les critiques de Fiorentino à l'égard des arguments de Janet sont nombreuses car différents sont les postulats à partir desquels se développe l'analyse portant sur la dialectique platonicienne de Fiorentino. En effet, il pose au fondement de sa conception le concept de non-être et ce, plutôt que de formuler deux dialectiques distinctes.

³⁹⁶ F. Fiorentino, *op. cit.*, p. 142.

³⁹⁷ F. Fiorentino, *op. cit.*, p. 143.

³⁹⁸ Ainsi qu'observé auparavant, dans ses *Études sur la dialectique chez Platon et chez Hegel*, P. Janet ne se réfère jamais explicitement au concept d'ἐξαιφνης lorsqu'il traite du *Parménide*.

³⁹⁹ F. Fiorentino, *ibid.*

⁴⁰⁰ F. Fiorentino, *ibid.*

⁴⁰¹ F. Fiorentino, *ibid.*

Dialectiques au sein desquelles, en définitive, l'intuition immédiate — donc la réminiscence — semble être le moyen fondamental afin d'accéder à la connaissance.

En revanche, dans le *Parménide*, se rencontre une seule dialectique dont le but principal est de perfectionner le *processus* éléatique à travers le concept de non-être. Or ce concept ne peut pas non plus être déduit ni retranché par intuition immédiate ni par le *processus* de la réminiscence ; bien plutôt, l'on obtient un procédé de pensée que Janet qualifie de « dialectique logique ». Ce faisant, en résulte une dialectique qui, selon Janet, est secondaire et subordonnée.

Fiorentino, au sein de ce passage, parvient même à évoquer la « déduction empirique des Idées » puisque le non-être, qui est le produit de la dialectique logique ou *διάνοια*, est fondamental à tel point qu'il faille se demander *quelle* est la véritable dialectique de Platon. En outre, le non-être rend vivant ce qui est auparavant mort, et fait naître la vie là où auparavant, il n'est pas autre chose qu'indétermination et mort. Et Fiorentino d'aller jusqu'à écrire qu'il est « la véritable cause du tout »⁴⁰².

Dans la suite de son œuvre, la réflexion de Janet semble se réorienter, partiellement du moins, sur la dialectique logique. Nous nous permettons de restituer ci-après quelques extraits du raisonnement que Fiorentino élabore afin de mettre au jour les contradictions inhérentes aux arguments de Janet :

Platon observe, avec grande acuité, qu'on ne peut analyser uniquement l'idée d'être et que, conjointement à elle, doit être considéré le non-être sans lequel l'absolu aurait été rejeté dans l'indétermination et la mort, sans aucune chance d'en sortir. Le non-être, cette perturbation du royaume pacifique de l'Être, n'aurait jamais été, ni n'aurait jamais dérivé de l'intuition, étant tout négatif, et l'intuition, pour sa part, n'existe que dans l'Être. Dès lors, j'estime que si le non-être est utile à Platon afin de dépasser les difficultés éléatiques, et si l'Être n'est pas donné par l'intuition mais par ce que Janet appelle *dialectique logique*, alors ce *processus* n'est pas inutile,

⁴⁰² F. Fiorentino, *op. cit.*, p. 144.

ainsi que le critique français l'avait décrit auparavant⁴⁰³. Ne faudrait-il pas plutôt dire que, ayant ébranlé l'inertie de l'Être et fait germer la vie là où il n'y avait auparavant qu'incertitude et mort, non seulement il faisait quelque chose mais en outre il était la vraie cause du tout ? Et, après cela, ne pourrait-on pas se demander quelle est la vraie dialectique de Platon : celle qui se fonde sur la seule intuition ou bien celle qui, à l'intuition, combine un nouvel élément, le non-être ? [...] Platon a cru corriger et perfectionner le *processus* éléatique en y ajoutant le non-être et, avec lui, apporter la détermination et la vie, n'a-t-il pas dû, le premier, considérer cette dialectique meilleure et plus parfaite ? Pourquoi donc, Janet met-il de côté la dialectique logique alors qu'il cache l'autre dialectique, tout en l'appelant dialectique vraie et réelle ? Cette dialectique parfaite [...], fondée jusqu'ici sur l'intuition, est conçue maintenant s'appuyer sur l'absolu en vue d'un véritable progrès qui n'est pas d'ordre logique mais idéal. Et voici le nouveau prodige⁴⁰⁴ d'un chemin qui traverse tous les degrés de l'idéal sans toutefois parler d'une méthode logique.⁴⁰⁵

Donc, suivant Fiorentino : « le *processus* qu'il attribuait à Platon ne peut pas être la véritable dialectique de Platon »⁴⁰⁶.

⁴⁰³ J'indique ici les deux ouvrages au sein desquels Janet traite de la dialectique logique de Platon. Et ce, afin que le lecteur juge de la possibilité de considérer les deux expositions ou bien de la nécessité de refuser et écarter l'une de ces deux expositions en acceptant l'autre : « La dialectique n'est donc pas une méthode de démonstration dont le résultat serait de prouver l'existence du monde idéal. Ce monde idéal n'a pas besoin d'être prouvé puisque nous y vivons ; c'est l'air que notre âme respire, c'est la lumière qui éclaire notre vue spirituelle », P. Janet, *op. cit.*, p. 239 ; et : « La dialectique n'est autre chose que l'effort singulier de l'âme afin de revenir à l'état naturel, c'est-à-dire, l'intuition directe de la vérité de l'être », P. Janet, *op. cit.*, p. 239. De plus : « C'est ainsi qu'une analyse rigoureuse de l'idée de l'être arrive à démontrer, contre Parménide, que l'être n'existe pas seul mais que le non-être existe aussi : or, le non-être, étant un principe négatif, n'aurait pas été découvert par la seule intuition (νόησις) dont l'objet est l'être. Parménide, pour avoir ignoré l'art de la dialectique, s'est enfermé dans la contemplation pure de l'Être absolu. S'il eût mieux connu la vraie dialectique, il aurait été conduit à reconnaître des différences et des déterminations diverses dans l'unité absolue ; il l'aurait fait sortir de l'indétermination et de la mort. La diversité, la détermination et la vie auraient eu leur place dans son système comme dans la réalité. », P. Janet, *op. cit.*, p. 190.

⁴⁰⁴ « Ainsi la dialectique n'est pas une méthode logique ; il ne faut pas croire cependant qu'elle soit un simple élan qui, d'un seul bond, s'unit à son objet : elle ne s'élève que progressivement et en traversant tous les degrés de l'idéal et de l'être : elle est une marche, qui s'accomplit suivant une double loi », P. Janet, *op. cit.*, p. 171.

⁴⁰⁵ F. Fiorentino, *op. cit.*, p. 144.

⁴⁰⁶ F. Fiorentino, *op. cit.*, p. 150.

2.7.3.2 – La réponse de A. Vera à P. Janet : la méthode de Platon et celle de Hegel sont « un tout unique »

Nombreuses sont encore les contradictions que Fiorentino rencontre dans l'œuvre de Janet. Toutefois, le problème majeur, selon lui, procède de ce que « le cœur de tout le système platonicien semble consister dans la contradiction idéale plutôt que dans la contradiction sensible »⁴⁰⁷.

Il s'agit donc de la contradiction qui émerge entre les qualités absolues et les essences pures qui, les unes à l'encontre des autres, produisent une contradiction beaucoup plus difficile à dissoudre que celle qui a cours dans le monde sensible.

Si Janet se préoccupe très peu de cette deuxième contradiction plus difficile à comprendre, elle est d'une importance fondamentale pour Platon. Fiorentino se dit étonné du fait que la plupart des critiques se focalisent sur cette partie de la dialectique « qui concerne la seule montée du multiple à l'Un »⁴⁰⁸ et négligent celle qui, selon Fiorentino, est la partie la « plus pertinente et substantielle de la méthode »⁴⁰⁹. Par conséquent, toujours selon Fiorentino, Janet propose une vision « incomplète » de la dialectique platonicienne car il est dupe de son intention revendiquée de démontrer que la dialectique platonicienne, nous l'évoquions, est « le revers de celle du philosophe allemand »⁴¹⁰. Fiorentino — afin d'étayer ses critiques à l'égard de Janet et de démentir l'hypothèse selon laquelle la dialectique de Platon et celle d'Hegel s'opposent — se sert de l'œuvre du philosophe italien Augusto Vera⁴¹¹ (1813-1885), *L'Hégélianisme et la philosophie*, étude au sein de laquelle, selon Fiorentino, Vera analyse rigoureusement les deux dialectiques dont Fiorentino fournirait, désormais, une brève synthèse.

⁴⁰⁷ F. Fiorentino, *op. cit.*, p. 149.

⁴⁰⁸ Fiorentino, *op. cit.*, p. 151.

⁴⁰⁹ Fiorentino, *op. cit.*, p. 152.

⁴¹⁰ Fiorentino, *ibid.*

⁴¹¹ Rappelons que, à propos d'A. Vera, E. Garin écrit : « [...] hégélien de réputation européenne, auquel le Rosenkranz devait consacrer lui-même un volume monographique comme à l'interprète d'Hegel. », E. Garin, *storia della filosofia italiana*, voll. III, p. 1226.

Nous l'évoquons concernant Janet, une partie de la dialectique de Platon est une dialectique qu'il nomme volontiers « logique », *i. e.* utile à la réfutation et à « éclaircir les idées ». Or, elle ne s'appliquerait qu'aux idées « prédéfinies » par la νόησις tandis que, selon Janet, « il y a quelque chose de plus »⁴¹² chez Hegel qui ne se contente pas de déduire la contradiction de l'idée « donnée ». Bien plutôt, il considère cette contradiction être *féconde*. En effet, Fiorentino rappelle que Janet nomme différemment ces deux façons de concevoir la dialectique, Janet nomme :

[...] méthode *logique et démonstrative* celle de Platon, bonne seulement à éclaircir les idées, à les appliquer, à réfuter mais pas davantage ; et *inquisitive* la méthode de découverte d'Hegel.⁴¹³

Selon Fiorentino cependant, et en premier lieu, les « deux dialectiques » ne seraient pas « deux dialectiques » mais une *même* procédure. En second lieu, il ne serait pas vrai de considérer que la dialectique platonicienne s'oppose à la dialectique hégélienne. Et Fiorentino de paraphraser A. Vera et d'affirmer, en revanche, que

[...] la méthode de Platon et celle d'Hegel sont un tout unique, et si en quelque chose elles se différencient, c'est uniquement dans la plus grande perfection que la dialectique a connu avec Hegel.⁴¹⁴

Ce faisant, et selon Vera, les deux méthodes sont un « tout unique ». Bien sûr, la méthode dialectique qui est celle d'Hegel parvient à un degré d'exactitude et de précision plus élevé, toutefois le germe de celle-ci demeure avoir été mis en place par Platon :

Platon saisit l'Idée par une méthode extérieure et, par conséquent, ne la démontre pas ; Hegel, quant à lui, accède jusqu'à son essence intime et montre ce qu'il en est véritablement. Platon place les contraires l'un en face de l'autre sans les concilier, Hegel les concilie dans leur unité.⁴¹⁵

⁴¹² Fiorentino, *ibid.*

⁴¹³ Fiorentino, *ibid.*

⁴¹⁴ Fiorentino, *op. cit.*, pp. 152-153.

⁴¹⁵ A. Vera, *op. cit.*, p. 153.

En outre, que ce soit dans le *Parménide*, le *Sophiste* ou bien le *Timée*, Platon lui-même propose des visions différentes de la même théorie et, ainsi que l'écrit Fiorentino, « hésite »⁴¹⁶ quant à la détermination de ses conclusions. Et ce, précisément à propos de celles qui portent sur le concept de *passage* ou de *devenir*, catégories d'importance fondamentale dans la dialectique hégélienne. Ainsi que Kierkegaard le souligne largement quelques années auparavant.

⁴¹⁶ Fiorentino, *op. cit.*, p. 159.

2.7.3.3 – Le *devenir* hégélien édifié sur « l’empreinte profonde et durable » du τὸ ἐξαιφνης platonicien

Fiorentino explicite la signification des « trois actes » premiers du *Parménide*. Il considère ce dialogue être précisément un « drame idéal grandiose »⁴¹⁷. En effet, dans le premier acte, se trouve « l’Un absolu »⁴¹⁸ qui conduit à son « annulation »⁴¹⁹ ; s’agissant du deuxième acte, et à cause du résultat de l’acte premier, le *Parménide* réinvestit la recherche de l’Un « non plus séparé de toute Idée mais associé à l’Idée de l’être »⁴²⁰. En outre, l’on connaît les implications de ce deuxième acte et les résultats « absurdes » auxquels il aboutit. Car, ainsi que l’écrit Fiorentino, l’Un uni à l’Être, « en se dédoublant », ne peut être considéré en tant qu’unité :

l’Un en se dédoublant ne sera jamais une unité. Car l’Un associé à l’Être renferme une multiplicité infinie qui se prolonge et se renouvelle en toutes ses parties, à l’infini. [...] De plus, l’Un, considéré comme un tout, sera en lui-même et en l’autre car, de même que toutes ses parties, il est en lui-même comme un tout est en un autre [...], c’est à-dire qu’il n’est nulle part ; ce qui serait absurde.⁴²¹

Ici réside la partie de l’examen de Fiorentino qui intéresse particulièrement notre analyse. Car, outre une reconstruction de la fortune de ce concept dans la philosophie de Kant et de Hegel, Fiorentino explicite sa conception de l’ἐξαιφνης et avec quelle intention il estime Platon l’avoir pensé :

Platon, arrivé à ce point, veut éprouver les idées d’identité et de diversité de l’Un et, entre elles, situe la relation du tout et de la partie, relation qui n’est ni d’identité ni de différence mais l’une et l’autre ensemble. De sorte que l’on ne peut pas dire que tout est identique ni que le tout est différent de la partie. Ce principe étant posé, Platon poursuit ainsi : l’Un est identique tant

⁴¹⁷ Fiorentino, *op. cit.*, p. 154.

⁴¹⁸ Fiorentino, *op. cit.*, p. 153.

⁴¹⁹ Fiorentino, *op. cit.*, p. 154.

⁴²⁰ Fiorentino, *ibid.*

⁴²¹ Fiorentino, *op. cit.*, pp. 155-156.

avec lui-même qu'avec les autres choses ; et également, il est différent de lui-même et des autres choses.⁴²²

De sorte que Platon veut prouver qu'à l'Un appartiennent également les idées d'identité et de différence. *A fortiori*, entre celles-ci, il situe le rapport du tout à la partie ; rapport qui n'est pas exactement un rapport d'« identité » ni de « différence » mais des deux, conjointement. De ceci, il résulte que, paradoxalement, l'Un, *i. e.* le tout, n'est pas complètement identique à la partie et n'est pas complètement différent d'elle :

De plus, l'Un étant couplé à l'Être, on dit de lui qu'il est, c'est-à-dire qu'il participe non seulement de l'être mais du temps présent [...]. Et le temps étant fluent, le devenir lui appartiendra et sera capable non seulement de science mais d'opinion et de sentiment.⁴²³

Et Fiorentino de souligner que telle est la thématique reprise et approfondie par Hegel.

Par conséquent, cette « participation » de l'Un à l'Être consacre son statut d'« existant » au sein du « temps présent » qui est « fluent ». Autrement dit, du temps qui s'écoule et qui reproduit le devenir en tant qu'il se produit, ainsi que le soutient Platon, dans le « moment » :

Puisqu'on peut considérer l'Un, tantôt absolu tantôt associé à l'Être, il est clair qu'il faille ensuite se demander comment il se fait qu'il transite du premier état au second, c'est-à-dire de l'isolement à la communion. Ce passage ne peut qu'en clarifier la véritable cause car il accueille en lui ses différentes qualités. Or ce moyen est le devenir qui, selon Platon, se produit dans le moment ; et voici ce qu'il décrit par ses propres paroles. [...]⁴²⁴

Pour ce faire, Fiorentino commence par énoncer le passage du *Parménide* où se trouve le τὸ ἐξαίφνης (156d3 - 156e5), dans la traduction de F. Acri. Il poursuit et commente ce passage :

⁴²² Fiorentino, *ibid.*

⁴²³ Fiorentino, *op. cit.*, p. 157.

⁴²⁴ Fiorentino, *ibid.*

Le contenu du *Parménide* se résout donc en une trilogie qui exprime le rythme de la dialectique vraie de Platon. La première partie présente l'Idée solitaire de l'Un, puis l'annule. La seconde présente la même Idée associée à celle du non-Un, ou de l'Être, un mariage qui implique contradiction. La troisième partie résout la contradiction avec le *moment* qu'est le devenir. Ces trois parties résument trois hypothèses que l'on peut formuler de la sorte : 1) l'Un est Un ; 2) l'Un est Être ; 3) l'Un devient un Être. Elles se résolvent en trois résultats qui sont le néant dans le premier cas, la contradiction dans le second, et la réalité dans le troisième. L'Un, le non-Un, ou l'Être, ainsi que le moment sont les degrés au travers desquels se meut la dialectique platonicienne. En outre, le troisième degré, c'est-à-dire celui du moment est la conciliation de la contradiction trouvée dans le deuxième ; de la même manière que le second est introduit par le premier. L'Un seul s'annulait ; l'Un-plusieurs se contredisait et l'Un devenant plusieurs dissipe la contradiction et explique la raison des Idées et des choses.⁴²⁵

Ce faisant, et selon Fiorentino, le *Parménide* — qui exprime « le rythme de la vraie dialectique de Platon » — peut se comprendre comme une « trilogie », un grand drame idéal qui, ainsi que nous l'avons observé, dans le but de perfectionner le système éléatique, prend d'abord en considération l'Un en soi, puis l'Autre en relation avec le non-Un ou l'Être et, enfin, la troisième hypothèse résout ou plutôt, ainsi que nous l'aborderons, essaie de résoudre les paradoxes dérivés des deux premières hypothèses. En particulier, cette résolution exige le recours au concept de « moment », concept qui est à la base du devenir et qui, semble-t-il, pour Platon, est nécessaire à la description du fondement des Idées et de la réalité.

Tel est donc, selon Fiorentino, le sens du *Parménide*. Par ailleurs, il est à noter que son interprétation s'érige à l'encontre de la tendance de nombreux philosophes qui lui sont contemporains, ainsi que de la philosophie qui se développe au XX^e siècle. En effet, Fiorentino s'oppose à l'interprétation du *Parménide* qui consiste à le concevoir tel un « jeu » ou une « gymnastique ». Or, cette troisième hypothèse est particulièrement signifiante s'agissant du τὸ ἐξαίφνης qui endosse le rôle de dissoudre les paradoxes auxquels conduisent les conséquences des deux premières hypothèses. Et, par conséquent, lui revient le rôle de décrire le *passage*, le *devenir* dans le monde idéal des Idées et, en

⁴²⁵ Fiorentino, *op. cit.*, pp. 157-158.

même temps, le devenir dans la « réalité » des choses matérielles. Toutefois, selon Fiorentino, Platon « essaie » de résoudre, par le moyen du τὸ ἐξαίφνης, les paradoxes posés par les deux premières hypothèses, *i. e.* il ne réussit pas complètement.

En sorte qu'après avoir indiqué la manière d'interpréter le *Parménide* ainsi que traité de la troisième hypothèse, Fiorentino parvient à l'analyse d'un aspect précieux pour notre étude. En effet, il s'agit de son attention portée aux critiques de Kant ainsi qu'à la dialectique hégélienne — amplement inspirée de la dialectique platonicienne — et ce, afin de révéler les lacunes du système platonicien.

Chez Platon, le passage de l'Idée à sa manifestation visible n'est pas explicite. Ainsi que l'écrit Fiorentino, Platon met en évidence les difficultés des deux premières hypothèses et hésite à déterminer le « moment », et davantage encore à le résoudre. Dans le *Sophiste*, dans le *Parménide* et le *Timée*, Platon renvoie des conceptions différentes du rapport qui existe entre les Idées et la matière. Par conséquent, Platon évoque la nécessité de la matière, de l'Autre, du non-Être, de la participation toutefois cette simple allusion ne suffit pas à expliquer l'existence des Idées, de la matière ni de son devenir.

Fiorentino admet que Platon raisonne plusieurs fois sur le passage du monde idéal au monde sensible mais ne parvient jamais à le déduire scientifiquement. En effet, Platon exprime plutôt ce passage en tant que désir impuissant ou pressentiment d'un espoir qui surgit à l'esprit du philosophe. Platon ne produit jamais de définition scientifique de ce concept car, ainsi que le conçoit Kant, il manque à son édifice un fondement. Pourtant, malgré cette lacune, le *Parménide*, de même que la *Métaphysique* d'Aristote et la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, demeurent de grandioses monuments de l'ingéniosité humaine. Précisément, selon Fiorentino, la dialectique de Hegel est à mettre en relation directe avec la dialectique platonicienne. Par ailleurs, vingt ans plus tôt, en 1844, Kierkegaard écrit dans le *Concept de l'angoisse* que le « moment », *i. e.* le τὸ ἐξαίφνης du *Parménide*, est précisément précurseur de la catégorie du *devenir* et du *passage* de la dialectique hégélienne. Mieux, il serait le concept duquel s'inspire Hegel pour en porter définition :

Mais où se trouve l'Un ? Comment est-on passé du *Sophiste* à l'Un du *Parménide* ? Est-ce là le principe non-hypothétique dont il faut partir et auquel doit arriver la dialectique ? Voici la première lacune du *processus* platonicien. En outre : quel est le résultat du devenir ? Pourquoi le devenir est-il nécessaire à la contradiction pour qu'elle soit résolue ? Voici la seconde lacune qui, de même que la première laissait dans l'ombre le principe, en cache le résultat. Peut-être encore le passage de l'Idée à sa manifestation extrinsèque n'apparaît pas de manière limpide et, bien qu'il discerne la nature de l'Autre qui pousse l'Idée vers quelque chose d'extérieur et d'opposé, il ne la définit toutefois pas ni n'en fournit une explication lucide. Des trois contrastes qui se produisent entre l'Être et le non-Être, entre l'Un et le nombreux, entre l'identique et l'Autre, Platon met en évidence les deux premières hypothèses mais hésite à déterminer ce dernier et plus encore à le résoudre, dès lors que l'Autre semble tantôt se référer aux Idées et tantôt à la relation qui passe entre elles et quelque chose d'autre en dehors d'elles. Dans le *Sophiste*, l'Autre est représenté par le non-Être qui est une Idée, dans le *Parménide* il est représenté par le nombreux qui est parfois idéal et parfois pas, et dans le *Timée* il est quelque chose d'autre que l'Idée [...]. Dès lors, cette dernière détermination est incomplète et la matière platonicienne semble compter un intrus dans son système [...]. Non sans nier qu'il soit difficile de recueillir ici et là une pensée développée en plusieurs endroits dispersés, pensée qui se rapporte au passage du monde idéal au monde sensible, elle n'est cependant jamais scientifiquement déduite, [...] l'on éprouve, en revanche, le sentiment d'un désir impuissant, ou d'un pressentiment et d'une espérance ayant surgi à l'esprit du philosophe grec, [...] de plus, à son édifice manque, je ne dis pas l'un des meilleurs ornements mais, ainsi que le note Kant, le fondement même et, à l'envol qu'il indique manque l'air qui retient les ailes [...] il manquait du soutien nécessaire à son entreprise. Or, cette critique que lui adresse Kant est la même que celle que lui adresse Aristote qui identifie très tôt le défaut du système platonicien [...]. Malgré ces défauts, la dialectique de Platon est le monument le plus grandiose dont puisse se glorifier non seulement la Grèce mais l'ingéniosité humaine. Une autre œuvre seulement peut supporter la comparaison : la *Métaphysique* d'Aristote. L'on doit attendre plusieurs siècles avant de rencontrer un travail qui puisse lui ressembler. En effet, la prodigieuse dialectique hégélienne, contrainte à une plus grande rigueur déductive et nourrie de plus de vingt-deux siècles, est incontestablement modelée à partir d'elle. Les trois premières catégories de Hegel, l'Être, le non-Être et le devenir, ne rappellent-elles pas l'Un (τὸ ἓν), l'Être (τὸ ὄν) et le moment (τὸ ἐξαίφνης) du *Parménide* ? [...] l'esprit

humain reconnaîtra, tôt ou tard, dans ces deux productions si éloignées et si ressemblantes, l’empreinte profonde et durable imprimée à travers les siècles. En Allemagne, Goethe en hérite le mouvement du dialogue et de la vie dramatique, Hegel de la loi de la sévère dialectique. En Italie, Vico y puise le schéma de la *Scienza Nuova* et Rosmini le principe du *Nuovo saggio*.⁴²⁶

⁴²⁶ Fiorentino, *op. cit.*, pp. 159-162.

2.7.4 – Adolfo Levi : ἐξάφνης, « une création provisoire »

L'étude d'Adolfo Levi (1878-1948), récompensée en 1920 par la R. Accademia dei Lincei, *Il concetto del tempo, nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere di Platone*⁴²⁷ est importante pour notre étude. Penseur original et inclassable, E. Garin le considère néanmoins être un « sceptique » radical pouvant être inclus au sein de ces « penseurs souvent classés de façon diverse, en général des professeurs d'université qui apportent parfois des contributions non dénuées de sens »⁴²⁸.

En outre, il entretient des relations avec les plus grands philosophes de son époque, dont Bergson et A. Taylor. Toutefois, ainsi qu'il le déclare lui-même : « Dans cette étude, j'ai essayé de procéder directement en suivant, du plus près que j'ai pu, les textes et ce, sans me disperser dans la discussion d'interprétations que je n'endosse pas [...] »⁴²⁹.

Toujours dans cet ouvrage, Lévi s'engage dans l'interprétation du *Parménide* qu'il conçoit comme une critique franche de l'éléatisme : « La critique de l'éléatisme est claire ; [...] l'éléatisme, non seulement tombe dans la contradiction mais conduit à des absurdités [...] »⁴³⁰. Et, dans cette perspective critique, l'ἐξάφνης serait un concept que Platon conçoit seulement en cette occasion et sur lequel, selon Levi, il ne revient plus. Il exprime la tentative de

concilier les conclusions contradictoires de la seconde hypothèse [...] qui peut être considérée comme une troisième hypothèse fondée sur le concept d'ἐξάφνης, ou du momentané (155e - 157b) en tant qu'il se présente comme quelque chose d'étrange (156d) ; il a fortement excité l'imagination de

⁴²⁷ Adolfo Levi, *Il concetto del tempo nei suoi rapporti con I problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone*. Saggio sulla teoria delle idee, Torino, G. B. Paravia e & C., 1920.

⁴²⁸ Eugenio Garin, *op. cit.*, vol. III, p. 1346.

⁴²⁹ A. Levi, *op. cit.*, p. 6.

⁴³⁰ A. Levi, *op. cit.*, p. 50.

nombreux interprètes qui se sont amusés à faire dire à l'auteur les choses les plus extravagantes, sans nul souci des textes.⁴³¹

Pour ce, observons brièvement la description de Levi :

Si l'Un possède des prédicats opposés, il ne peut les avoir en même temps mais à des moments différents ; et pour passer de l'un à l'autre, par exemple, du calme au mouvement, ou vice versa, il doit changer (μεταβάλλειν). Or la mutation ne peut procéder dans le temps parce qu'il n'y a pas de temps dans lequel l'Un puisse être simultanément au repos et en mouvement. Donc le changement doit avoir lieu dans l'ἐξαιφνης, dans le moment qui est hors du temps et qui se situe entre le mouvement et le repos. L'Un, quand il se meut, est hors du temps et n'est ni en repos ni en mouvement ; et il en va de même pour toutes les autres formes de changement (passage de l'être au périr et du non-être à l'être, de l'unité à la multiplicité et de la multiplicité à l'unité, du semblable au dissemblable et vice versa, etc.) : tous ces changements se produisent en dehors du temps, dans l'ἐξαιφνης.⁴³²

En sorte que se peut observer la manière dont Levi comprend le statut et le rôle que joue le concept qui nous intéresse dans le *Parménide*. Bien que, malgré cela, et ainsi que le rappelle L. Stefanini, Levi considère que l'ἐξαιφνης est une « création provisoire » de Platon :

[...] ce concept, sur lequel Platon ne revient plus, devait représenter un effort pour éviter les difficultés qui apparaissent à la pensée quand elle cherche à rendre compte du changement qui semble contenir des contradictions.⁴³³

⁴³¹ A. Levi, *ibid.*: Malheureusement, dans ce passage, A. Levi n'explique pas qui sont ces « nombreux interprètes ». Nous suggérons que cette remarque s'adresse à P. Natorp, à l'école de Marbourg, ainsi qu'à « tout néo-kantien formaliste » contre lequel Levi polémique jusque dans les conclusions de son essai : « À l'interprétation logique et méthodologique de l'Idée offerte par Natorp et ses disciples qui la conçoivent comme une méthode ou une loi de la pensée, correspond une philosophie qui, condamnant toute métaphysique, tourne sa recherche vers la détermination des fondements rationnels de la connaissance dont elle s'efforce de faire dériver la logicisation progressive de l'expérience. [...] Les objections légitimes à l'interprétation logique et méthodologique valent contre tout néo-kantisme formaliste. [...] Les problèmes posés par le *Parménide* sont restés sans solution » : A. Levi, *op. cit.*, p. 111.

⁴³² A. Levi, *op. cit.*, p. 51.

⁴³³ A. Levi, *ibid.*

Enfin, et contrairement à ce que conçoit Robin, il ajoute que ce changement ne parvient pas à décrire, eu égard aux intentions platoniciennes, le changement empirique dès lors qu'il s'opère hors du temps :

Il ne faut pas oublier qu'il ne peut s'agir ici d'une explication du devenir empirique car la recherche se limite à la sphère des Idées bien que, à des fins polémiques que nous venons de rappeler, le temps, selon l'intime pensée platonicienne, doit en être exclu. Il convient ensuite de noter que le concept d'ἐξάφνης n'élimine pas du tout les difficultés d'ordre *logiques* du changement mais, au contraire, les aggrave [...].⁴³⁴

Ce faisant, le *Parménide* serait une « claire critique de l'éléatisme » ; c'est un dialogue qu'il s'agit d'interpréter, notamment en redimensionnant l'analyse « logique » des néo-kantiens, et ce, du point de vue tant narratif que mythique. À l'instar de la plupart de ses contemporains, Levi conçoit le *Parménide* être un dialogue inachevé qui trouve sa solution dans le *Sophiste*. En effet, selon Levi, l'ἐξάφνης est un concept qui ne se trouve exprimé qu'au sein de ce dialogue. *A fortiori*, il s'agit d'un concept auquel il est recouru en vue de résoudre les contradictions qui se développent « dans la pensée » lorsqu'elle doit prendre en charge le « changement ». Il n'en demeure pas moins qu'il est un concept qui ne résout pas les questions posées.

À ce titre, ainsi que le rappelle G. Pasquali quelques années plus tard, Levi entrevoit, quoi qu'il en soit, dans la description de l'ἐξάφνης, la tentative rationnelle et non mystique opérée par Platon afin de décrire le changement, poussant ainsi à l'extrême conséquence la philosophie éléatique.

⁴³⁴ A. Levi, *ibid.*

2.7.5 – Luigi Stefanini : τὸ ἐξαιφνης ou « le cycle des absurdités »

Luigi Stefanini (1891-1956) est un philosophe italien réputé. Catholique, diverses raisons le rappellent ponctuellement à son activité politique et sociale ; surtout, il est régulièrement fait référence à lui en tant que représentant italien du courant philosophique nommé « personalisme ». Ce dernier naît en France, notamment à partir de l'œuvre de Charles Renouvier⁴³⁵.

Au sein de sa vaste production philosophique, il est une œuvre de Stefanini qui intéresse particulièrement notre propos. Publiée en deux volumes entre 1932 et 1935, elle porte sur Platon⁴³⁶. En outre, grâce à ce travail, Stefanini est sans aucun doute reconnu comme l'un des plus importants exégètes italiens de son époque. Ainsi que nous l'aborderons, il s'occupe largement et en profondeur du concept d'ἐξαιφνης : son analyse est particulièrement intéressante pour nous en vertu de deux raisons fondamentales. Premièrement, Stefanini démontre dans cet écrit qu'il s'est beaucoup occupé de ce concept, notamment en établissant une histoire de la critique du concept d'ἐξαιφνης. Deuxièmement, il produit sa propre interprétation du concept qui, bien qu'elle ne diverge pas beaucoup des considérations de nombre de ses prédécesseurs et contemporains, l'engage dans une polémique avec E. Paci, autre brillant interprète. Nous nous intéresserons à cette polémique fructueuse pour notre étude en tant qu'elle introduit, dans le débat portant sur ce concept, de nombreux éléments originaux et inédits.

Dans le deuxième volume de son étude consacrée à Platon, lorsqu'il aborde le thème des « dialogues de transition à la forme dramatique », Stefanini s'intéresse également au *Parménide*. Son analyse initiale se concentre sur le problème de la traduction de la première hypothèse en tant qu'elle en initie pour ainsi dire tout le raisonnement :

La position absolue de l'unique, exprimée par le εἰ ἓν ἐστὶ (si l'Un est) sert d'hypothèse à chacune des cinq phases du raisonnement sans jamais être modifiée ; tandis que le point de vue qui concerne l'hypothèse est modifié :

⁴³⁵ Charles Renouvier, *Le Personalisme*, Paris, Félix Alcan, 1903.

⁴³⁶ Luigi Stefanini, *Platone*, Padova, Cedam, 2^e éd., 1949.

il donne lieu à la négation ou à l'affirmation de tout jugement et de son contraire selon que l'on accentue l'aspect négatif de l'unité [...] ou que l'on accentue l'aspect positif du jugement [...].⁴³⁷

En outre, dans le contexte de cette discussion portant sur le εἰ ἓν ἐστὶ, Stefanini offre la première définition du concept de τὸ ἐξάϊφνης :

[...] il faut laisser l'hypothèse intacte tandis que le raisonnement varie de contradiction en contradiction car la contradiction originale, que le dialogue développe, réside dans la formulation d'un ineffable, dans la médiation d'un immédiat, dans la prédication de l'unique, c'est-à-dire qu'il se trouve tout entier dans l'Un qui est.⁴³⁸

Stefanini veut parvenir à formuler l'idée selon laquelle l'affirmation « l'Un est » est la raison pour laquelle Platon doit formuler « un ineffable, dans la médiation d'un immédiat ». Selon Stefanini, le problème de l'interprétation de ce passage réside dans le choix de traduction que l'on décide d'utiliser pour ce passage spécifique ; c'est-à-dire que tout réside dans cette assertion telle que « l'Un est ». De ce fait, il considère que A. Levi, A. Diès, J. Wahl, et J. Burnet se trompent car ils initient la discussion à partir d'une hypothèse — « si l'Un est un » — qui est ensuite remplacée par « l'Un est ».

Or, l'on peut observer que, dans une note de bas de page, Stefanini explicite cet enjeu :

Cette traduction a reçu l'aval d'interprètes influents (tels A. Levi, *Il concetto di tempo*, p. 50 ; Diès, *Notice*⁴³⁹, p. 31 et, dans le texte, p. 72 ; J. Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris, 1926, p. 137. Également, Burnet (*Greek Philosophy*, I, p. 265) considère que la seconde hypothèse est établie

⁴³⁷ L. Stefanini, *op. cit.*, p. 140.

⁴³⁸ L. Stefanini, *ibid.*

⁴³⁹ Ici, Stefanini fait référence au dialogue du *Parménide* traduit par A. Diès.

« in another form ». En revanche, Modugno⁴⁴⁰ traduit bien, dès le début, « si l'Un est »⁴⁴¹) mais n'a certainement pas l'aval de Platon lui-même qui revient en toujours à la même hypothèse [...]. Le passage en question fournit la déduction initiale de la deuxième phase de l'argumentation parménidienne qui signifie que le jugement, n'ayant pas de valeur en tant que jugement identique, introduit dans le sujet une altérité qui, dans le cas particulier de l'Un, rend impossible la position absolue de l'unique.⁴⁴²

Par conséquent, ceux qui ont émis une hypothèse différente avant chaque « branche de raisonnement »⁴⁴³ ont tort. De la même façon, Natorp a tort lorsqu'il

décompose l'argumentation parménidienne en quatre parties principales : selon que l'on en tire des conséquences de la position absolue de l'Un ou de la position relative de l'Un ou du non-Un par rapport à la position relative de l'Un ou, enfin, du non-Un par rapport à la position absolue de l'Un.⁴⁴⁴

Et Stefanini de poursuivre avec la série de critiques qu'il établit et de l'élargir aux autres phases du raisonnement que présente le *Parménide* :

Il en va de même des « autres choses » (τᾶλλα) qui, dans les quatrième et cinquième parties, sont considérées en rapport avec la position absolue de l'unique. On ne peut pas les considérer en tant que « choses sensibles »⁴⁴⁵ parce que l'éléatisme ne fait pas de distinction entre une perception sensible et une perception intellectuelle du multiple ; on ne peut pas non plus les

⁴⁴⁰ Giuseppe Modugno est un penseur italien qui, dès les premières années du XX^e siècle, traduit toute l'œuvre de Platon en italien. Ici, Stefanini se réfère à sa traduction jugée correcte du passage en question. Or, en lisant l'introduction que Modugno joint à sa traduction du *Parménide*, il apparaît évident que les deux philosophes ont des conceptions très différentes de ce dialogue. En effet, Modugno pense qu'une lecture correcte de ce dialogue exige que le niveau logique et le niveau ontologique ne soient pas séparés mais qu'ils doivent en revanche « se confondre entre eux » ; et surtout, il pense que le *Parménide*, dans l'économie de l'œuvre de Platon, « est la clé de voûte de tout le système platonicien. [...] le problème de la participation <y> est résolument abordé et résolu de manière ingénieuse par l'examen des rapports entre les différentes Idées », G. Modugno, *Parménide*, Aquila, Vecchioni, 1928, p. 33. Or, cette thèse serait inacceptable pour Stefanini qui critique notamment E. Paci pour des raisons similaires.

⁴⁴¹ Giuseppe Modugno, *Platone, Le opere*, vol. VII, Aquila, Casa Editrice Vecchioni, 1928, p. 65.

⁴⁴² L. Stefanini, *op. cit.*, note 1, p. 140.

⁴⁴³ L. Stefanini, *ibid.*

⁴⁴⁴ « Ceci est le schéma de l'interprétation de Natorp [...] < dans > *Platos Ideenlehre*, [...] » : Luigi Stefanini, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁴⁵ A. Taylor, « On the Interpretation of Plato's *Parmenides* », in *Mind*, N. S. V, p. 483.

entendre, de même que « les autres Idées », pour la même raison, et parce que cela n'aurait pas de sens de supposer l'existence de la multiplicité idéale lors même que l'on discute de l'hypothèse de la pure unité telle que la totalité de l'Être [...].⁴⁴⁶

En outre, selon Stefanini, qui élabore un « tableau des différents attributs de l'Être »⁴⁴⁷, les intentions critiques de Platon sont claires dès lors que l'on considère sa tentative de dramatiser l'enjeu de cette question en mettant en évidence les absurdités qui en procèdent :

Que la critique de Platon ait eu comme but une question précise résulte, je crois à l'évidence, de la comparaison établie dans le tableau précédent entre les différents attributs de l'Être dans le poème parméniénien et les quatorze déductions répétées dans les cinq membres de l'argumentation du *Parménide*. La correspondance est si parfaite qu'elle ne laisse aucun doute sur l'intention du philosophe des Idées de surprendre le philosophe d'Élée dans l'effort fait afin d'ajouter des déterminations à ce sujet qu'aucune détermination ne soutient. Et ce, pour dialectiser cette immobilité de l'Être qui ne pourrait être saisie, sans contradiction, en dehors de la pensée elle-même immobile et identique à son contenu. [...] Ces contradictions intrinsèques à la formulation même de la thèse parméniénienne sont étendues à tout autre attribut de l'Être par la critique qui réduit cette thèse au néant de la pensée et du réel. Ce résultat majeur que l'on obtient à partir du dialogue considéré empêche de penser qu'aucun « fruit savoureux » ne puisse être tiré de la forêt de ses arguments⁴⁴⁸, de même qu'il empêche d'aller à la recherche d'une signification cachée ou d'une « conclusion cachée » qui, pour certains, devrait compenser les maigres gains de sa conclusion qui est évidente. Or, ce gain n'est pas maigre car il ne réside pas de vérités profondes au-delà de celles que Platon laisse clairement apparaître.⁴⁴⁹

Pour la même raison, et toujours dans le cadre de cette tentative extrême, le concept d'ἑξάφωνης n'échappe pas à ce raisonnement :

⁴⁴⁶ L. Stefanini, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁴⁷ L. Stefanini, *op. cit.*, p. 142.

⁴⁴⁸ Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, II, pp. 222-223.

⁴⁴⁹ L. Stefanini, *op. cit.*, pp. 142-144.

Ainsi, dans la troisième partie de l'argumentation parméniennienne, partie où est introduite la notion de « moment » (τὸ ἐξαιφνης), il ne faut pas concevoir l'intention de l'auteur comme étant celle d'établir, par ce nouveau concept, une synthèse supérieure conciliant les contradictions précédentes. *A contrario*, les contradictions précédentes deviennent plus criantes encore lorsque — ne pouvant se distribuer dans les moments successifs du temps, ni d'ailleurs se produire en dehors du temps car la contradiction du temps s'ajoute à toutes les autres —, elles doivent se concentrer en un temps qui soit en dehors du temps, en un instant, un temps qui, en sa substance indivisible, serait tenu de supporter toutes les dissensions de l'Un et du multiple, de l'Être et du devenir, du semblable et du différent, etc. L'intention de Platon n'est autre que de mettre un terme, par un « absurde » ἄτοπον, au cycle des absurdités afin d'éviter qu'il ne réapparaisse au motif qu'il ne rencontre une solution logique.⁴⁵⁰

⁴⁵⁰ L. Stefanini, *ibid.*, pp. 143-144.

2.7.5.1 – Le *Parménide* : « une critique intégrale du monisme éléatique »

Stefanini entreprend un examen des auteurs qui, que ce soit en Europe ou ailleurs, ont traité du concept d'ἐξάιφνης. À ce titre, est précieuse une note de bas de page qui se réfère au passage dans lequel Stefanini affirme que l'ἐξάιφνης ne peut pas être considéré comme la tentative de Platon de « résoudre », à travers une synthèse supérieure, les contradictions qui émergent de ce dialogue.

En particulier, il est intéressant de considérer la pensée de Stefanini à partir du contraste qu'elle entretient avec la position du penseur italien Francesco Acri qui, contrairement à Stefanini, est convaincu d'une signification « cachée » de l'ἐξάιφνης. *A fortiori*, nous reviendrons sur les considérations de Levi, que Stefanini évoque à plusieurs reprises.

En outre, il est à noter que Stefanini aborde brièvement les considérations de Karl H. A. Steinhart (1801-1872), de Franz Susemihl (1826-1901), de l'américain Paul Shorey (1857-1934), de Ferdinand Horn (1896-1960), et du français Alfred Fouillée. Pour ce, observons le propos de Stefanini, revenant sur la conception de F. Acri :

Tel est la thèse de F. Acri, parmi tant d'autres, : « La conclusion cachée peut être celle-ci : Si chaque espèce se recèle elle-même (thèse) et élimine toutes les autres espèces (antithèse), comment cela peut-il être ? Il se peut cependant que chaque espèce soit dans le MOMENT (synthèse) [...] en sorte que chaque espèce est à considérer ni comme une entité rigide, ainsi que le dit le jeune Socrate, ni comme un non-Être rigide mais comme *supra-devenant* éternellement. Je soutiens cependant que le devenir des espèces ou des Idées n'est pas, ainsi que le pense Aristote, celui du devenir du monde mais qu'il est de façon permanente, immuable, sereine et en dehors de tout temps. C'est-à-dire que les Idées sont dans le Moment, ce qui signifie qu'elles sont *pur acte* [...] »⁴⁵¹.

En outre, d'autres interprétations de l'ἐξάιφνης, très lointaines de celle que je propose, sont attentivement examinées par A. Levi⁴⁵². À ce titre, pour Steinhart, le « moment » serait l'éternité dans laquelle se produit le passage

⁴⁵¹ Le passage auquel Stefanini fait référence se trouve en : *Dialoghi di P. volgarizzati, il Parmenide*, Napoli, 1889, p. 237.

⁴⁵² Ici, Stefanini se réfère à l'œuvre de Levi : *Sulle interpretazioni immanentistiche della fil. di Platone*, pp. 211-212.

perpétuel et immuable de l'Un au plusieurs ; pour Susemihl, il représenterait la concentration du temps, concentration de toute opposition et de toute multiplicité générée dans le temps ; Fouillée, pour sa part, révélerait la fécondité de l'Un qui produit le mouvement et le devenir. Enfin, selon Levi, l'ἐξάιφνης serait la tentative de surmonter les difficultés du passage, du changement, à travers un point placé hors du temps et, en cela, le critique italien se rapproche de Horn⁴⁵³. Il se rapproche ensuite de Shorey⁴⁵⁴ en considérant que la notion de « moment » ne représente pas une pensée fondamentale de Platon mais une création provisoire.⁴⁵⁵

Une exposition supplémentaire portant sur le concept d'ἐξάιφνης se trouve dans le quatrième paragraphe consacré à l'analyse de la *Nécessité de l'Un dans le Parménide Platon*. Par ailleurs, à cette occasion, Stefanini insiste sur le fait que l'ἐξάιφνης ne doit pas se comprendre en tant que synthèse supérieure résolvant une antinomie mais plutôt en tant qu'« exacerbation » du contraste tel que « l'Un n'est pas » :

La contre-épreuve devrait à nouveau sanctionner l'échec du monisme éléatique [...] or, au contraire, des déductions parallèles à celles de la première partie se concluent par des contradictions analogues, rétablissant ainsi, par mille instances négatives, le postulat de l'unité [...]. La première déduction est une sorte d'argument ontologique appliqué à l'existence de l'Un qui est quelque chose par le simple fait qu'il affirme sa répugnance envers l'Être. Du pur néant, rien ne pourrait être affirmé ni même nié. [...] Si, au lieu d'accentuer la note positive qui émerge de la négation de l'Un, on accentue la même négation, l'on obtient la deuxième déduction : l'exclusion de tout jugement et de son contraire. Les « autres choses », mises en relation avec le non-Un, doivent maintenir leur altérité réciproque en s'organisant en masses, masses provisoirement douées de leur individualité propre et que la pensée dissout rapidement afin que ne se rétablisse pas ce que l'hypothèse a écarté. De sorte que, à commencer par l'unité qui doit se résoudre dans la multiplicité infinie, toute autre détermination des choses, instantanément (ἐξάιφνης), comme s'il s'agissait d'un rêve, doit se résoudre dans son contraire. À rétablir la symétrie avec la troisième branche de la première argumentation de Parménide, le « moment » revient, non pour résoudre une

⁴⁵³ Voir en particulier : Horn, *Platonstudien*, N. F., p. 133 sqq.

⁴⁵⁴ Shorey, *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, 1903.

⁴⁵⁵ L. Stefanini, *op. cit.*, note 2, p. 143.

antinomie en une synthèse supérieure, mais pour exacerber le contraste avec l'amalgame des termes de la contradiction. Ou encore, et en dernier ressort, les choses, posées en relation avec le non-Un, éliminent effectivement tout aspect d'unité et d'individualité et, dans ce cas, se volatilisent et s'évanouissent dans le néant.⁴⁵⁶

La position de Stefanini est donc claire. Dans le *Parménide*, l'ἑξάφωνος ne fait pas vraiment partie de la théorie platonicienne des Idées mais relève de la tentative de Platon d'exacerber le raisonnement. Indépendamment des conclusions que Stefanini fournit au cours de l'interprétation qu'il propose de ce concept, l'*excursus* historique qu'il adjoint à la réédition de 1949 de son ouvrage est très précieux. Au point d'ailleurs qu'il vaut la peine de le mentionner presque intégralement. En effet, il offre un précieux aperçu de ce que peut être le débat portant sur l'ἑξάφωνος en Europe, au début du XX^e siècle :

Au cours de ces dernières années, des interprétations qui adhèrent littéralement d'une part, à l'esprit du *Parménide* qui, d'autre part, se révèlent conscientes de la place qu'il occupe dans le développement de la pensée platonicienne se sont développées. Pour notre part, nous avons tenté ci-dessus de documenter la parfaite concordance de la critique platonicienne avec les divers attributs de l'être du poème parméniénien. Reconstruction dont il ressort que le grand argument de la deuxième partie du dialogue n'est rien d'autre que l'application de la dialectique zénonienne à la thèse centrale du monisme parméniénien ainsi qu'à son contraire afin de les détruire toutes deux sur la base de déductions auxquelles elles donnent lieu et d'offrir ainsi une preuve implicite de la doctrine qui intègre l'unité et la multiplicité au sens total de l'Être ; autrement dit, ses principes non déductibles et mutuellement combinés, c'est-à-dire ce qui relève de la doctrine des Idées. Voir à ce sujet, A. E. Taylor, *The Parmenides of Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1939 ; M. F. Sciacca, *La dialettica platonica delle idee nel Parmenide e nel Sofista*, Roma, Perrella, 1938 ; L. Robin, *Platon*, Paris, Alcan, 1935⁴⁵⁷. Même G. Calogero, dans l'*Enciclopedia Italiana*⁴⁵⁸, lorsqu'il évoque Platon, affirme que l'exercice dialectique du *Parménide* « répond seulement à

⁴⁵⁶ L. Stefanini, *op. cit.*, pp. 148-149.

⁴⁵⁷ Et Stefanini de se référer en particulier à un passage : « C'est donc dans un nihilisme sans issue que finit par sombrer l'Éléatisme aussitôt qu'il subit, lui-même, l'épreuve de sa propre dialectique », L. Robin, *op. cit.*, p. 138.

⁴⁵⁸ G. Calogero, *op. cit.*, p. 520.

l'intention ironiquement polémique de montrer de quelle manière la dialectique de Zénon parvient à anéantir jusqu'à l'unique entité parménidienne par le moyen des armes logiques avec lesquelles il pense pourtant la défendre, et dissolvant ainsi la réalité opposée du multiple »⁴⁵⁹. En effet, Calogero limite l'objet de la critique platonicienne à la dialectique zénonienne, excluant ainsi le *Parménide*. En revanche, et conformément à notre interprétation, Sciacca écrit qu'« Il ne s'agit ni d'une critique exclusive de la dialectique zénonienne, ni de vouloir détacher de la doctrine parménidienne de l'Être la méthode du *Parménide* ; il s'agit bien plutôt d'une critique intégrale du monisme éléatique ainsi que de quelqu'une autre de ses filiations. Critique non seulement négative mais implicitement positive : l'unité, pour être intelligible, ne peut exclure la multiplicité »⁴⁶⁰. D'autre part, des interprétations imaginatives sur le *Parménide*, tantôt lyriques tantôt mystiques, continuent de fleurir. Ces interprètes transposent le dialogue dans des contextes atypiques et, à l'instar des néoplatoniciens, le surchargent d'intentions qui sont tout à fait étrangères au dialogue. Ainsi, E. Turolla⁴⁶¹ conclut son interprétation du dialogue en écrivant : « De l'Un, isolé, aveuglant soleil, tout procède [...]. Parménide n'a pas moins démontré que l'Un est plusieurs qu'il a démontré que l'Un-est et non-est. De même la catégorie suprême, *i. e.* le genre premier, l'Être, est également soumis à la loi des contraires »⁴⁶². W. F. R. Hardie⁴⁶³ croit, pour sa part, pouvoir identifier l'Un, dont il est question dans la deuxième partie du dialogue, avec l'Idée du Bien de la *République*. Dans la thèse qu'il soutient⁴⁶⁴, intitulée *La dottrina platonica delle Idee numeri e Aristotele*, G. Gentile insiste sur le fait que, dans le *Parménide*, « c'est précisément de l'homme que naît la multiplicité ». À l'appui de cette thèse, il cite le passage 143b-144a où il est démontré que, à partir de la position absolue de l'Un, il est nécessaire de déduire l'Être intrinsèque de l'affirmation de l'Un. De sorte que l'Un se dédouble dans l'Un et dans l'Être, puis se fait triple dans l'Un, dans l'Être et dans le différent ; donnant ainsi naissance au nombre et à la multitude infinie des entités. Ceci, sans considérer que, dans ce contexte, le *Parménide* prend une signification précise : il s'agit d'une

⁴⁵⁹ Stefanini cite un autre ouvrage de G. Calogero : *Studi sull'Eleatismo*, Firenze, Sansoni, 1932, p. 223.

⁴⁶⁰ Sciacca, *op. cit.*, p. 18.

⁴⁶¹ E. Turolla, *Il Parmenide*, trad. e comm., Milano, Bocca, 1942.

⁴⁶² E. Turolla, *op. cit.*, pp. 361-362.

⁴⁶³ W. F. R. Hardie, *A Study in Plato*, Oxford, Clarendon Press, 1936.

⁴⁶⁴ Thèse soutenue en 1930, précédant la monographie à laquelle se réfère particulièrement Stefanini ici : G. Gentile, « Nuovi studi intorno alla dottrina platonica delle Idee numeri », in *Annali della Scuola Normale Sup. di Pisa, Lettere, Storia e Filosofia*, 1937, pp. 1-2.

argumentation *ad hominem* en vue de réduire à l'absurde la thèse parméniennienne et ce, sans tenir compte du fait que, dans la doctrine authentique de Platon, les nombres réels sont « in-déductibles ».

Par ailleurs, l'aventure du *Parménide* touche aux limites du fabuleux lorsque le dialogue est soumis à l'interprétation phénoménologique, à l'instar de l'étude de E. Paci : *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, publiée en 1938. En l'occurrence, la problématique de l'antinomie de l'Un et du Multiple serait résolue dans le dialogue par le moyen de la dialectique alternée de l'Être et du non-Être et la corrélation transcendantale subséquente de l'Un et du Multiple : « Les deux grands courants de l'idéal et du réel, de la pensée et de l'existant, de la substance pensante et de la substance étendue, de l'éternité du temps et du devenir empirique, ne se placent pas dans une opposition immobile et statique, mais se transcendent dans leur corrélation continue l'un avec l'autre, dans l'inépuisable dynamique qui les place continuellement et continuellement les unifie dans l'acte de pensée dans lequel ils s'expriment vraiment en tant que lutte entre le néant et le tout, tension vivante de la pensée »⁴⁶⁵. Or, tout cela est si peu vraisemblable quant à son adhésion au texte à interpréter, que cela ne fonde aucune circularité ou corrélation entre les différentes hypothèses tirées, soit de la position absolue soit de la négation absolue de l'Un, et aucune corrélation n'est établie entre les différentes déductions de chaque hypothèse. Au contraire, au terme de chaque déduction, le raisonnement demeure empêtré au sein des conclusions absurdes auxquelles il aboutit car ces conclusions elles-mêmes rendent impossible, ainsi qu'il est écrit en 142a, toute sorte de pensée, de science, de sentiment et d'opinion (οὐδὲ λόγος οὐδὲ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα) ; et ce, à l'opposé de la « tension vivante de la pensée » qu'évoque Paci.

La doctrine qui résulte positivement de la disparition de la thèse adverse est celle qui est clairement annoncée, dès le début du *Parménide*, par Socrate : il s'agit de celle selon laquelle existent, transcendantes dans leur propre réalité (χωρὶς αὐτὰ καθ'αὐτὰ τὰ εἶδη), les Idées de ressemblance, de discordance, de pluralité, d'unité, de repos, de mouvement ainsi que toutes les autres essences similaires. De telle sorte qu'aucune d'entre elles ne puisse se confondre avec une autre pour ensuite s'en distinguer (συγκεράσυσθαι καὶ διακρίνεσθαι : 129 d-e). Par exemple, l'Un en soi ne peut jamais se faire multiple ni la multiplicité se réduire à l'unité (129b) ; tandis que, dans le monde du devenir, les contraires se superposent sans contradiction et, un même objet, peut être à la fois, selon différents points de vue, similaire et différent, Un et multiple, en raison de sa participation à l'opposition

⁴⁶⁵ E. Paci, *op. cit.*, p. 143.

essentielle qui caractérise, dans le monde des Idées, les entités. Chacune y est précisément définie en sa nature et ce, sans possibilité de contamination (129a). Telle est l'authentique doctrine platonicienne qui persiste du *Phédon* au *Timée*, et malgré les clarifications que nécessite le *Sophiste*. En cette doctrine, le rythme transcendantal de l'Un et du Multiple, de l'idéal et du réel, de la pensée et de l'existant, ne peuvent être corrélés ; sauf, en effet, à adopter l'anachronisme comme critère d'interprétation dans le domaine de l'historiographie philosophique.

Par ailleurs, il est vrai que, même dans la critique récente, l'interprétation de l'ἔξαιφνης du *Parménide* tel qu'il se rencontre en 156d, est particulièrement touchée par les anachronismes. À ce titre, que ce soit chez Walter Pater, Andrea Gide, Kierkegaard ou encore Dostoïevski⁴⁶⁶, il est remarquable que l'ἔξαιφνης soit interprété au moyen de la catégorie typique du passage de l'Un au multiple et, entre tous les opposés, comme l'entité de médiation absolue qui, au sein de tous les opposés, pacifie le rapport des entités contradictoires inhérentes à l'argumentation du *Parménide*.

M. F. Sciacca ne résiste pas non plus à la fascination qu'opère ce passage sur les exégètes et ce, bien qu'il ait interprété la deuxième partie du dialogue en tant que réduction à l'absurde de l'éléatisme. Toutefois, il délaisse la critique négative de ce bref passage s'agissant de « l'instantané » au profit d'une allusion à la doctrine positive de Platon. De sorte que l'unité et la multiplicité se concilient en l'Un qui est hors du temps et susceptible d'une multiplicité, non pas empirique mais méta-empirique⁴⁶⁷. En effet, ce passage soudain de l'analyse du philosophe de l'entreprise de démolition à la reconstruction est maladroit et il est, *a fortiori*, difficile de comprendre de quelle manière le concept révélateur de l'« instant » puisse être qualifié, au sein du *Parménide*, d'ἄτοπον par le mot qui sert peu avant à distinguer ce qui est acceptable de ce qui ne l'est pas dans la façon de concevoir les contradictions du réel (129b). Au lieu de cela, ainsi que nous l'avons démontré, l'ἔξαιφνης ne rompt pas le rythme destructif des arguments mais l'aggrave, donnant, ce faisant, au discours le sens d'un inconcevable point de rencontre de toutes les contradictions en un temps qui est hors du temps et qui ne peut être ni Un ni multiple, ni uni ni divisé, ni semblable ni dissimilaire, et dans lequel on ne peut même pas dire qu'il est ou qu'il n'est pas (157a). Celui qui saisit les paroles par lesquelles Socrate, au début du dialogue, définit l'être des Idées, ainsi que leurs rapports réciproques, ne peut pas ne pas trouver répugnante cette prétendue réduction de la doctrine

⁴⁶⁶ Et Stefanini d'indiquer d'observer, à ce titre, Paci, *op. cit.*, p. 141 ; et J. Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Neuchâtel, Éds. de la Baconnière, 1944, p. 25.

⁴⁶⁷ Sciacca, *op. cit.*, pp. 24-26.

platonicienne à un concept qui ne peut être formulé sans se détruire lui-même.

D'autres études récentes portant sur le *Parménide*, ajoutées à celles déjà mentionnées par cette note, sont les suivantes : M. Wundt, *Platons Parmenides*, Stoccarda, 1935 ; F. Garin, *Note al Parmenide platonico*, in *Archivio di Storia della filosofia*, 1937 ; A. Speiser, *Ein ParmenidesKommentar, Studien zur platon. Dialektik*, Leipzig, Koehler, 1937 ; É. Bréhier, *Le Parménide de Platon et la théologie négative de Plotin*, in *Sophia*, 1938 ; M. G. Walker, « The One and Many in Plato's *Parmenides* », in *The Philosophical Review*, New-York, 1938, pp. 488-566.⁴⁶⁸

Par conséquent, les conclusions de Stefanini s'appuient sur un grand nombre de penseurs. Il en ressort que se peuvent considérer, d'une part : A. E. Taylor, M. F. Sciacca, L. Robin et G. Calogero qui, malgré des implications parfois différentes, interprètent le *Parménide* comme une tentative de dépasser de manière polémique et ironique le monisme parménidien ; affirmation à laquelle Stefanini convient. D'autre part, E. Turolla, W. F. R. Hardie et G. Gentile continuent d'exercer sur le *Parménide* leur imagination — entre lyrisme et mysticisme — et ce, en concurrence avec les néoplatoniciens : ils surchargent le dialogue d'intentions qui lui sont absolument étrangères.

Toutefois, il est à noter que la critique de Stefanini vise surtout sur le philosophe italien E. Paci. Il estime, en effet, que l'interprétation phénoménologique du *Parménide* qu'il produit touche aux limites du fabuleux. Car, ainsi que nous l'avons observé, selon Paci, la problématique de l'antinomie de l'Un et de la multiplicité serait résolue dans le dialogue. Or, il va de soi qu'une telle affirmation est inconcevable pour Stefanini qui soutient au contraire qu'au terme de chacune des déductions, le raisonnement demeure empêtré dans les conclusions absurdes auxquelles il donne lieu.

De sorte que la connaissance qui en résulte est celle qui est explicitement définie dès le début du *Parménide* par Socrate : la connaissance pour laquelle existent des entités transcendantes ($\chi\omega\rho\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\theta'\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\ \epsilon\acute{\iota}\delta\eta$) d'une manière telle qu'il ne soit pas possible pour elles de se confondre, contrairement à ce qui se passe dans le monde du devenir où les contraires se superposent sans contradiction dès lors que chaque objet participe à

⁴⁶⁸ L. Stefanini, *op. cit.*, pp. 149-152.

l'opposition essentielle. Telle serait, toujours selon Stefanini, l'authentique doctrine platonicienne, exprimée également dans le *Phédon*, le *Timée* et le *Sophiste*. Outre ses considérations portant sur le sens du *Parménide* et du concept d'instant, la contribution de Stefanini est précieuse au titre de la reconstruction qu'il opère du contexte philosophique duquel il s'inspire et qui conditionne son interprétation. Contexte que, ainsi qu'observé, il conçoit essentiellement divisé en deux parties.

2.7.6 – Enzo Paci: τὸ ἑξάϊφνης , ou le langage irrationnel du mythe

Philosophe italien, E. Paci (1911-1976) a été élève de A. Levi à l'université de Pavia, ainsi que de A. Banfi (1886-1957) à l'université de Milano. Il y achève ses études en 1934 par la soutenance d'une thèse sur la signification du *Parménide* dans la philosophie de Platon, œuvre qui publiée en 1938⁴⁶⁹. Paci est sans aucun doute l'un des plus importants représentants de l'existentialisme en Italie et, en tant que tel, son travail ne cesse de se référer au concept kierkegaardien d'instant.

En effet, Enzo Paci produit une analyse du concept d'ἑξάϊφνης au travers du *Parménide*, analyse singulière dès lors qu'elle s'inscrit dans la continuité de son élaboration kierkegaardienne. En effet, nous l'évoquions, Kierkegaard, opère une critique du τὸ ἑξάϊφνης platonicien.

À ce titre, s'agissant du *Parménide*, Kierkegaard observe que l'instant est le non-être dans la catégorie du temps. Ce faisant, il devient la catégorie typique du passage (*metabolé*) entre l'Un et le multiple et, par conséquent, entre tous les opposés. De ce fait, le même instant, à son tour, en tant que catégorie du passage, est le versant extrême d'une contradiction qui a pour contrepartie antithétique l'éternité. Selon Kierkegaard, l'éternité et l'instant sont les termes extrêmes d'une contradiction que, ainsi que le souligne le philosophe danois, Platon utilise afin de porter formulation de l'élément médian capable de transcender toute contradiction.

De la même manière, Paci conçoit, en accord avec les affirmations de Kierkegaard, le τὸ ἑξάϊφνης en tant que « contradiction qui est au fondement de la réalité transcendantale de la troisième hypothèse et qui transcende précisément en son être moyen tout terme contradictoire »⁴⁷⁰. Partant du concept d'unité relative capable de transcender tout terme contradictoire, Paci soutient que, dans la troisième hypothèse du *Parménide*, s'agissant du concept de τὸ ἑξάϊφνης, Platon s'efforce de synthétiser les positions de l'héraclitéisme et de l'éléatisme. Ainsi, chez Platon, il serait possible de concevoir, accordant que l'unité soit

⁴⁶⁹ E. Paci, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Messina, Casa Editrice Giuseppe Principato, 1938.

⁴⁷⁰ E. Paci, *op. cit.*, 141.

relative, une multiplicité idéale qui garantisse l'intelligibilité de la réalité. Et cette possibilité de se rencontrer également dans le *Banquet*, au travers du mythe d'Éros. Ce dernier étant :

[...] dans son sens le plus profond, l'affirmation [...] <telle> que l'Idée est et non-est au même instant. Il s'agit d'un passage éternel, toujours présent à chaque *instant*, de l'Être au non-Être et du non-Être à l'Être. Précisément, ce passage se détermine dans le *Banquet*⁴⁷¹ en tant que création.⁴⁷²

Quel est donc le sens de ce concept dans la philosophie platonicienne ? Selon Paci :

Les Idées ne coïncident pas avec les éléments du monde réel parce que le monde idéal ne peut être identifié avec l'ontologie scientifique. C'est pourquoi, toute solution scientifique est précaire et, du point de vue philosophique, seulement vraisemblable. [...] L'explication scientifique n'est qu'une rationalisation continue du multiple qui ne doit pas non plus être rationalisé mais maintenu comme tel. Avec la raison, on tend à nier les phénomènes [...]. L'irrationnel assure ainsi le mouvement de la pensée scientifique et dynamise l'idéal mécaniste de la science ; la résolution mécaniste est une limite à laquelle l'explication scientifique tend sans jamais l'atteindre [...].⁴⁷³

De sorte que nous observons que les questions soulevées par Paci sont les mêmes que celles que soulève déjà Kierkegaard. Toutefois, leurs conclusions divergent. En effet, tandis que Kierkegaard se borne à concevoir, dans la tentative platonicienne, une rationalisation excessive d'un phénomène ; Paci considère en revanche que Platon résout les antinomies en recourant au langage irrationnel du mythe. Et l'explication mécaniste de l'univers de décrire, ce faisant, une rationalisation générale du devenir qui se révèle inacceptable pour Platon :

⁴⁷¹ Il est à noter que, dans cette œuvre, Paci évoque largement Éros et son rôle particulier de médiation entre les divinités et l'homme.

⁴⁷² E. Paci, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁷³ E. Paci, *op. cit.*, p. 262.

il sauve la situation à travers le mythe, c'est-à-dire en recourant à un moyen de connaissance non rationnel qui permet de résoudre une situation paradoxale [...].⁴⁷⁴

En outre, selon Paci, la tentative de Platon, dans le *Parménide* et plus généralement dans sa philosophie, n'est pas de faire coïncider les Idées avec la réalité car le monde idéal ne peut pas recourir à l'explication scientifique qui est — nous l'avons observé — une rationalisation du multiple. Pour ce, à l'encontre de cela, Platon s'en remet au mythe qui est certes un moyen irrationnel mais qui a l'avantage et la fonction de « sauver la rationalité » :

En lieu et place de la création logique se substitue le mythe du Démiurge [...] <et> la création du *Timée*, ainsi que l'avaient déjà observé Xénocrate et Plutarque [...]. La corrélation entre l'unité et la multiplicité, de même que celle entre le fini et l'infini, n'est pas niée mais seulement rapportée à l'exigence du mythe, c'est-à-dire à l'exigence scientifique du vraisemblable et de l'irrationnel.⁴⁷⁵

Ainsi, à l'instar de ce que nous évoquions concernant d'autres philosophes, Paci ne se limite pas aux occurrences du *Parménide* qu'il met, effectivement, en relation avec le *Banquet*. En outre, l'emploi du langage irrationnel, *i. e.* du mythe, en tant que recours nécessaire à l'interprétation des textes platoniciens, apparente Paci à des penseurs tels A. Levi, A. Diès, J. Wahl, P. Friedländer, J. Festugière qui — bien qu'ayant des idées différentes sur le statut de l'adverbe substantivé qui intéresse notre étude — soutiennent que l'on ne peut pas isoler la structure logique des dialogues du récit et du mythe car cela fait partie intégrante d'un même sens logique ; sens logique de la philosophie platonicienne qui ne s'explique ni ne s'exprime pas moins au travers du mythe.

Enfin, pour Paci, l'ἑξαιφνης représente précisément le passage qu'évoque Platon, passage capable de résoudre toute antinomie. Toutefois, ce passage, étant un phénomène, ne peut s'expliquer exclusivement à partir d'une pensée qui soit logico-scientifique. De telle sorte que le concept d'ἑξαιφνης intervient afin de soutenir la structure logique du raisonnement au travers du langage irrationnel du mythe.

⁴⁷⁴ E. Paci, *op. cit.*, p. 263.

⁴⁷⁵ E. Paci, *op. cit.*, pp. 265-266.

2.7.7 – Carlo A. Diano : τὸ ἐξαίφνης comme médiation mystique ou involontaire entre la « figure » et la « forme »

Carlo A. Diano (1902-1974), ami de Benedetto Croce, est considéré comme l'un des principaux représentants de la culture italienne et européenne de la première moitié du XX^e siècle et en particulier, de l'idéalisme. Dans ses écrits, principalement en *Forma ed Evento*⁴⁷⁶ (1952) et *Linee per una fenomenologia dell'arte*⁴⁷⁷ (1956), il fonde un véritable système philosophique au sein duquel la philologie, l'histoire, la philosophie et la sociologie s'entremêlent afin de créer une nouvelle méthode d'enquête. À cet effet, il lui est fondamental de créer deux catégories phénoménologiques : la « forme et <l'> évènement » qui, en tant qu'instruments d'analyse, lui permettent d'explorer l'ensemble de la civilisation grecque.

Dans *Forma ed evento*, Diano réinvestit le concept de « forme » de Démocrite, d'Aristippe, d'Aristote et d'Épicure :

D'Aristippe à Épicure, d'Épicure à Aristote, on passe d'un *minimum* à un *maximum*. Pour Aristippe, les formes sont l'évanescence de l'instant [...]. Épicure n'est pas d'accord [...] <car> il ne consent pas à ce que les formes constituent l'apparence d'un instant [...]. Aristote reprend la thèse de Démocrite et, fournissant sa propre théorie de la substance, fonde sur *aeterna foedera naturai* (i. e., les limites de la nature) la stabilité de l'espèce et proclame l'éternité des formes.⁴⁷⁸

Il est à noter que le but de cet ouvrage n'est pas d'analyser le concept d'ἐξαίφνης ; Diano en vient cependant à l'évoquer brièvement et ce, conjointement au souci de clarifier le concept de forme, ou εἶδος, chez Aristote.

Observons brièvement la manière dont il évoque le concept qui nous concerne. À ce titre, il distingue la « figure » et la « forme » : la *figure* est ce que nous percevons

⁴⁷⁶ C. Diano, *Forma ed evento : principi per un'interpretazione del mondo greco*, Venezia, Neri Pozza, 1952.

⁴⁷⁷ C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, Venezia, Neri Pozza, 1956.

⁴⁷⁸ C. Diano, *op. cit.*, pp. 41-43.

« organiquement », *i. e.* le particulier ; la *forme* est ce que nous percevons « avec l'intellect », *i. e.* l'universel. Entre ces deux concepts, se trouve la « fantaisie » qui leur est intermédiaire et permet la « traduction » du particulier en universel. Selon Diano, chez Platon cette traduction n'a pas lieu volontairement car la forme est incommunicable et ne peut pas être enseignée :

L'intellect, le *noûs*, est un œil, l'œil de l'âme, ainsi que l'appelle Platon ; il voit l'universel là où les yeux du corps sont limités au particulier. Et, de même que ceux-ci ont besoin de lumière, de même l'intellect est en elle et opère à la manière du soleil. Les yeux voient les corps, ils les voient comme des figures et ils transmettent leur image à la fantaisie. La fantaisie est une faculté qui se situe entre le sens et l'intellect : dans cette image, l'intellect voit l'universel ; et ce qui, pour les yeux, est une figure, devient forme, *εἶδος* au sens plein. Voici le point : quelle est la différence entre la figure et la forme ? Celle qui passe entre le détail et l'universel, répond Aristote. Mais que signifie « universel » lorsque la forme est aussi visible que la figure ? Car l'on court le risque de glisser dans l'abstrait et de concevoir la forme comme espèce. C'est un risque dont Aristote n'est pas exempt. Or, Aristote s'est formé à l'école de Platon et, de même que Platon, est grec. Par ailleurs, ce qui distingue un esprit grec est le sens de la réalité en tant que forme : un grand œil sur le monde qui projette ses images dans l'éternel. Selon Platon, la forme ne s'exprime ni ne s'enseigne : l'on voit et l'on ne voit pas [...] mais l'homme le plus ingénu peut la voir [...] et, qui la voit, la voit comme par une grâce, « tout à coup », *ἐξαίφνης*, comme le dit Platon. Il la voit dans la figure et telle qu'elle lui semble elle-même être la figure qui, tout à coup, se détache du sujet que cette figure délimite et qui absorbe en soi l'espace et se situe hors du temps. Les artistes, mieux que quiconque, la voient [...]. Quant à lui, Platon la voit détachée et hors du monde, hors du ciel, dans un autre ciel où il n'y a ni tempête ni aucun événement qui se produise.⁴⁷⁹

Par conséquent, il appert que Diano distingue la « figure » — le particulier : ce que nous percevons avec les sens — de la « forme » — l'universel : ce que nous percevons avec l'intellect. En outre, entre la « figure » et la « forme », se trouve la « fantaisie », *i. e.* l'élément médiateur qui opère la traduction du particulier en l'universel.

⁴⁷⁹ C. Diano, *op. cit.*, pp. 46-47.

Pour sa part, l'ἔξαίφνης est lié à cette « fantaisie » ; ou plutôt, il appert que l'ἔξαίφνης soit l'expression visible et involontaire du *processus* de médiation de la fantaisie. Ceci est communément appelé une « illumination ». Selon Diano, et pour Platon, cette « traduction » ne s'opère pas volontairement car la « forme » est incommunicable ni ne peut être enseignée. Or, ainsi que nous l'évoquions, elle surgit « par <la> grâce » à l'esprit de l'ingénu.

En l'occurrence, il est clair que l'intention de Diano n'est pas d'évoquer l'ἔξαίφνης. Pour ce, il s'agit de considérer avec précaution cette définition. Toutefois, il n'en demeure pas moins que cette conception — recourant aux expressions « non volontairement », « ingénu » et « grâce » afin de décrire les circonstances dans lesquelles se produit l'ἔξαίφνης — fait allusion à ce que Diano interprète l'ἔξαίφνης comme un phénomène pour ainsi dire « mystique », précisément semblable à une « grâce » car ne pouvant être objet d'enseignement. *A fortiori*, la mention faite de l'« ingénu », qui « non volontairement » expérimente la « grâce », figure l'exacte description contraire de ce qui se produit par exemple dans la *Lettre VII*. En effet, cette dernière évoque la figure de celui qui se prépare longuement à « comprendre » — par opposition donc, à l'« ingénu ». En outre, la « grâce » renvoie indubitablement à quelque chose de surnaturel qui est lié au monde des divinités et est détaché de la rationalité.

2.8 – La situation actuelle

Depuis la seconde moitié du XX^e siècle, la notion d'ἐξάφνης s'enrichit d'un nouvel élément faisant énormément progresser la compréhension de ce concept. Nous observons que, aux XVIII^e et XIX^e siècles, l'étude de ce concept se concentre surtout sur le dialogue du *Parménide*, dialogue que d'aucuns considèrent important et d'autres comme dialogue seulement introductif ou apocryphe. Jusque dans la première moitié du XX^e siècle, et malgré l'intérêt croissant qu'il nourrit ainsi que l'élargissement de son étude aux occurrences du *Banquet* et de la *République*, l'analyse du concept d'ἐξάφνης continue de puiser sa source dans le *Parménide*. De plus, bien que nombre de philosophes s'en saisissent, le concept d'ἐξάφνης ne leur inspire pas plus que quelques mots. Pour ce, nous avons tenté d'identifier certaines des raisons pour lesquelles aucun débat académique portant sur ce concept n'émerge.

La naissance du débat académique portant sur le concept d'ἐξάφνης s'identifie, selon nous, avec l'œuvre de Stenzel et de Pasquali. Et ceci n'est pas seulement tributaire de l'interprétation conceptuelle qu'ils proposent mais en outre de l'élargissement du contexte d'analyse qu'ils adoptent. En effet, une évolution en ce sens est notable à partir du moment où l'analyse du concept d'ἐξάφνης s'élargit à la *Lettre VII*. En outre, dans un langage apparemment plus accessible que celui du *Parménide*, Platon évoque dans la lettre cette « illumination ». Or, ainsi que nous l'étudierons, l'interprétation de ce passage engage un débat acharné portant, en l'occurrence, sur la détermination du type de connaissance que Platon théorise.

À ce titre, nous observerons que l'alternative fondamentale que nourrit ce débat se résume d'une part, à soutenir que Platon évoque en l'espèce une illumination causée par un *processus* logique et, d'autre part, en la thèse telle que Platon évoque une illumination d'ordre mystique, c'est-à-dire causée par un *processus* mental inexprimable. Et de considérer à cet égard, d'une part, l'œuvre de Pasquali se référant à Stenzel et interprétant l'illumination décrite en la *Lettre VII* en tant que *processus* rationnel et, d'autre part, l'œuvre de Maddalena, convaincu que la *Lettre VII* n'est pas authentique. Il est à noter que

ce débat persiste encore de nos jours : et la représentation de notre concept d'osciller entre ces deux extrêmes.

Il est indubitable qu'au-delà de cet aspect, l'on constate un élargissement nouveau de l'étude du contexte d'ἐξαιφνης à d'autres occurrences. Ce faisant, aux références canoniques que sont le *Parménide*, le *Banquet* et la *République*, s'ajoutent, ainsi que nous le citons, la *Lettre VII* et, pour la première fois, le *Cratyle* ainsi que le *Théétète*. À cet égard, nous prendrons en considération V. Goldsmith et ce qu'il nomme l'« instant critique » ainsi que M. Dixsaut et ce qu'elle identifie comme l'« instant irréfléchi ». En outre, ces deux propositions conceptuelles participent d'un déplacement de l'étude du concept d'ἐξαιφνης depuis le domaine du « changement » jusqu'à la sphère morale de l'« événement ». Ce dernier aspect est particulièrement important pour notre propos parce que l'élargissement et, en quelque sorte, le glissement de la réflexion depuis la sphère des idées jusqu'à la sphère du récit et des événements, permet d'approfondir la compréhension de ce concept. De telle sorte que l'ἐξαιφνης s'observe non seulement du point de vue de la réflexion philosophique qu'il engage mais en outre du point de vue de l'adverbe dont la fonction adverbiale et narrative se révèle.

2.8.1 – Giorgio Pasquali : les périodes de la *Lettre VII* (l'épreuve, la transition, la digression) et les deux niveaux interprétatifs (narratif, prescriptif et apologétique)

Giorgio Pasquali (1885-1952) est certainement l'un des philologues italiens les plus importants de la première moitié du XX^e siècle. En effet, son étude portant sur les lettres de Platon marque un tournant fondamental dans l'analyse et la définition du concept d'ἐξάφνης.

Dans l'essai qu'il publie en 1938, *Le Lettere di Platone*⁴⁸⁰, l'intention de Pasquali est d'analyser toutes les lettres de Platon. Or, ainsi que nous l'observerons, cet ouvrage se consacre pour la plupart à la *Lettre VII*. En particulier, notre propos se concentrera sur son troisième paragraphe consacré à *La digression philosophique*⁴⁸¹, paragraphe au cours duquel Platon emploie l'adverbe ἐξάφνης.

Et cet essai d'intéresser notre développement tant du point de vue de la méthodologie que Pasquali utilise afin d'expliquer le recours à notre adverbe, que du point de vue des conclusions auxquelles il aboutit. En outre, se rencontrent en cette étude de Pasquali des considérations qui guideront l'analyse que nous proposons de ce concept. De même, l'ébauche et la formulation, par Pasquali, du paradigme de l'ἐξάφνης auxquelles cet essai donne lieu est l'objet du chapitre suivant.

En premier lieu, considérons ce qu'est cette « digression philosophique » dont il est fait mention ainsi que la raison pour laquelle Pasquali la nomme ainsi.

Platon se rend pour la troisième fois en Sicile (340b) et veut immédiatement mettre à l'« épreuve » Denys :

[...] après mon arrivée, j'ai pensé que la première chose à faire était de vérifier si Denys était vraiment dévoré par le feu de la philosophie ou bien si les nombreuses rumeurs parvenues à Athènes étaient fausses.⁴⁸²

⁴⁸⁰ G. Pasquali, *Le Lettere di Platone*, Firenze, F. Le Monnier, 1938.

⁴⁸¹ G. Pasquali, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁸² Platon, *Lettere VII*, 340b 1-3, trad. par L. Brisson, *Lettres*, Paris, Flammarion, 1987.

Commence ici, ainsi que le souligne Pasquali, la description de la *πειρα*, *i. e.* « le mode de l'épreuve »⁴⁸³ :

C'est l'épreuve la plus claire, la plus sûre que l'on puisse faire passer à ceux qui mènent une vie de plaisir et qui ne sont pas en mesure de supporter un effort continu : si ceux-ci s'avèrent incapables de s'appliquer à l'étude de la philosophie, ils devront s'en accuser eux-mêmes, et non leur maître.⁴⁸⁴

Ce faisant, Pasquali souligne qu'avec « τῷ πράγματι », le traitement concernant la *πειρα* est terminé ; toutefois, « aussitôt survient une période de transition »⁴⁸⁵. Et Pasquali de préciser :

Cette dernière est mise en évidence par la phrase : « voilà donc ce qu'alors, je dis à Denys II »⁴⁸⁶ [...] Mais la proposition οὕτω δὴ καὶ Διονυσίῳ τότ' ἐρρήθη τὰ ῥηθέντα est pour ainsi dire bifrontale, elle regarde vers ce qui précède et vers ce qui suit. Et ensuite continue avec πάντα μὲν οὖν οὐτ' ἐγὼ διεξῆλθον οὔτε Διονύσιος ἐδεῖτο· en 341b1 (Je m'abstins, moi, de tout exposer dans le détail ; d'ailleurs Denys II ne l'exigeait pas)⁴⁸⁷ [...] or l'ordre chronologique, suivi jusqu'ici, est vraiment abandonné ; de sorte que ce qui vient d'ici, peut s'appeler vraiment dans un certain sens une *digression*.⁴⁸⁸

En sorte que la période concernant le traitement de la « *πειρα* » s'achève avec « τῷ πράγματι » mais, nous l'observons, a été introduite par une phrase *bifrontale* qui a pour objet de déterminer une « période de transition ». Et ce, par une phrase qui regarde à la fois vers le passé et vers l'avenir. De sorte que nous parvenons à une « digression » telle que

⁴⁸³ Platon, *op. cit.*, 341a3.

⁴⁸⁴ Platon, *op. cit.*, 341a 3-7 : « ἡ μὲν δὴ πείρα αὕτη γίγνεται ἡ σαφής τε καὶ ἀσφαλεστάτη πρὸς τοὺς τρυφῶντάς τε καὶ ἀδυνάτους διαπονεῖν, ὡς μηδέποτε βαλεῖν ἐν αἰτία τὸν δεικνύντα ἀλλ' αὐτὸν αὐτόν, μὴ δυνάμενον πάντα τὰ πρόσφορα ἐπιτηδεύειν τῷ πράγματι ».

⁴⁸⁵ G. Pasquali, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁸⁶ Platon, *op. cit.*, 341a8.

⁴⁸⁷ Platon, *op. cit.*, 341b1.

⁴⁸⁸ G. Pasquali, *op. cit.*, pp. 77-78.

l'ordre chronologique y est abandonné et au sein de laquelle il est recouru à l'adverbe qui nous concerne.⁴⁸⁹

Dès lors, Platon se remémore la manière dont Denys II revendique être un homme sage et avoir mis par écrit tout ce qu'il a appris lors de la seule rencontre qu'il a pu faire de Platon. Toutefois, il est à noter que si Denys II était véritablement savant, il saurait que :

Platon n'a jamais écrit [...] sur le noyau central de sa doctrine parce qu'elle n'est pas exprimable ainsi que le sont les autres disciplines. En effet, ce n'est qu'après de nombreuses discussions communes et une longue familiarité qu'elle brille soudainement en l'âme. Car si ce noyau était exprimable à tous à travers le discours ou l'écrit et ce, de manière appropriée, Platon aurait certainement considéré ceci comme la tâche la plus importante de sa propre vie.⁴⁹⁰

Pour ce, Platon « énonce explicitement que le traitement suivant est lié à la thématique de l'ineffabilité du noyau de sa doctrine »⁴⁹¹. Et le traitement de cet aspect de durer jusqu'en 344c avec l'affirmation telle que « un homme sérieux ne se risquera jamais, pour les raisons exposées, à divulguer la pensée platonicienne »⁴⁹².

De sorte qu'il est clair que, poursuit Pasquali, et selon les mots de Platon lui-même, Denys II n'a rien compris de la doctrine platonicienne car, si tel était été le cas, il n'en aurait jamais parlé ni encore moins écrit à ce sujet. Et c'est par vanité qu'il agit de la sorte, en quête de gloire. À partir de là, « le tissu logique devient moins dense » et voici que l'on en revient à l'argument introduit dès la « période de transition », c'est-à-dire dès cette seule rencontre entre Platon et Denys II : « voilà donc ce qu'alors je dis à Denys II. (Je m'abstiens, moi, de tout exposer dans le détail ; d'ailleurs Denys II ne l'exigeait pas) ».

⁴⁸⁹ La dynamique décrite par Pasquali dans ce passage est, pour notre étude, d'une grande importance car cette même dynamique peut s'observer dans de nombreuses autres occurrences d'ἐξαίφνης. En l'occurrence, Pasquali cite la *République* et le *Banquet*, soulignant que l'évolution narrative est marquée par certains mots qui signalent le début ou la fin d'une période narrative. Ce discours, que nous reprendrons dans les *Lois*, est très important en ce qui concerne l'ironie platonicienne comme moyen de « synthèse », une ironie qui, ainsi que le dit le Professeur Friedländer, signifie bien plus qu'un simple amusement.

⁴⁹⁰ G. Pasquali, *op. cit.*, p. 78.

⁴⁹¹ G. Pasquali, *ibid.*

⁴⁹² G. Pasquali, *op. cit.*, p. 79.

Désormais, la question que se pose Pasquali est : « comment cela se connecte-t-il avec ce qui précède ? »⁴⁹³. Et, afin d'y répondre, Pasquali se hasarde à reconstruire, interpréter et imaginer ce que Platon n'exprime pas explicitement et qu'il le suppose pourtant vouloir transmettre :

Je crois que Platon a considéré que Denys II veut faire croire, par vanité, qu'il a été son élève et qu'il a entendu sa pensée. Or d'être son élève et ce, à cause de sa vanité, il en aurait été indigne. Et il ne put pas même être son disciple puisqu'il ne rencontra Platon qu'une seule fois. Ceci est exprimé ainsi⁴⁹⁴ : « si donc Denys II était arrivé à acquérir cette connaissance à partir de l'unique entretien que j'eus avec lui, peut-être devrions-nous lui en reconnaître la possession ; mais comment donc y est-il arrivé ? Que Zeus s'y retrouve, ainsi que le dit le Thébain ».⁴⁹⁵

Selon Pasquali, et en vertu de cet argument, le texte conduit à trois hypothèses qui ne sont pas expressément formulées par ces lignes. Celles-ci portent sur ce que retint réellement Denys II lors de cette seule rencontre. Et Pasquali de les récapituler :

[...] ou bien Denys II se contentait réellement de cette unique rencontre, [...] ou bien il découvrit par lui-même ce qui lui fut communiqué, ou bien encore il se jugea incapable d'intégrer cet enseignement [...] et le récit reprend là où il <Platon> l'avait interrompu, après son seul entretien avec Denys II, en 341 a-b.⁴⁹⁶

Ainsi, ces considérations, qu'elles soient explicites ou implicites, concluent cette « période de transition » représentée par le thème de la rencontre entre Platon et Denys II qui, ainsi que nous l'avons étudié, développe la thèse d'un double niveau de lecture et d'analyse. En effet, il y a : ce qui est écrit explicitement et ce que l'écrit laisse seulement entendre implicitement.

⁴⁹³ G. Pasquali, *ibid.*

⁴⁹⁴ G. Pasquali, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁹⁵ Platon, *op. cit.*, 345a 2-7.

⁴⁹⁶ G. Pasquali, *ibid.*

Par conséquent, s'ouvre désormais une nouvelle phase de la discussion : après la *πεῖρα* se terminant par « τῷ πράγματι », et suite à la « période de transition » introduite par une phrase *bifrontale*, s'initie une « phase narrative » — et nous observerons qu'elle ne l'est pas seulement — de la lettre :

[...] commence ce que l'on a convenu d'appeler la « digression » et qui se poursuit jusqu'en 345c3. [...] digression certes mais concaténée en soi et avec ce qui précède et ce qui suit. Ainsi, [...] au sein de la *Lettre VII*, deux voies s'entremêlent souvent, l'une narrative, l'autre prescriptive et en même temps apologétique. Platon lui-même appelle la *digression*, « μῦθος τε καὶ πλάνος », en 344 ; ces mots ne pourraient-ils pas s'appliquer, par exemple, au mythe du *Politique* ou à la digression du *Théétète* ? Ce faisant, composer par deux voies différentes et ce, sans que l'on ne voie clairement comment elles sont entremêlées, tel est le procédé de composition de Platon jusque dans ses dialogues de vieillesse.⁴⁹⁷

Donc, les « phases » de la *Lettre* — l'épreuve, la transition, la digression —, impliquent la construction d'un double niveau d'analyse : un niveau « narratif » et un niveau « prescriptif et apologétique » et ce, sans que ne soit immédiate ni claire la manière dont ils sont en relation. C'est d'ailleurs ce qu'observe Pasquali, non seulement dans la *Lettre VII*, mais dans la plupart des dialogues platoniciens.

⁴⁹⁷ G. Pasquali, *op. cit.*, p. 82.

2.8.1.1 – Τὸ ἐξαιφνης, apex de la démarche extatique ou apex d'un *processus* de la connaissance rationnelle et discursive ?

Conséquemment à l'analyse de la digression philosophique, nous parvenons à l'analyse de la signification d'ἐξαιφνης. En effet, et ainsi que nous l'étudierons, en fonction des interprétations et des différentes intentions attribuées ponctuellement à Platon, la signification de l'adverbe d'ἐξαιφνης oscille d'une acception extatique à une acception dianoétique.

Observons la manière dont Pasquali soulève cette question :

Le problème le plus important est, me semble-t-il, le suivant : la connaissance de ce qui, pour Platon, est la question la plus importante *περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω* (341c1) est extatique ou est plutôt, bien qu'il y ait un ἄρρητον, dianoétique, *i. e.* rationnelle ? À première vue, nombreux sont les points en faveur d'une interprétation extatique comme son aspect momentané et son caractère explosif mis en relief en deux passages. Le premier affirme que cette connaissance naît d'un coup dans l'âme telle une lumière soudainement allumée par une étincelle⁴⁹⁸ [...]. Puis Platon répète qu'*in fine*, après de longs travaux et discussions⁴⁹⁹, [...] L'intelligence et la connaissance brillent soudainement à l'entour de chaque problème⁵⁰⁰. Il insiste également sur l'absurdité d'écrire des notions afin de les mieux remémorer puisque personne, une fois qu'elles ont été saisies, ne peut les oublier car elles occupent un espace plus petit que toute autre chose⁵⁰¹ (et sont exprimées en formules très brèves)⁵⁰². Tout ceci suggère, à première vue, une interprétation transcendante.⁵⁰³

Donc, selon Pasquali, le problème le plus important est de comprendre si le type de connaissance dont parle Platon dans la digression philosophique est extatique ou dianoético-rationnel. Nous venons de lire qu'« À première vue », son aspect momentané, son caractère

⁴⁹⁸ Platon, *op. cit.*, 341c7 : ἐξαιφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον.

⁴⁹⁹ Platon, *op. cit.*, 344b7 : ἐξέλαμψε φρόνησις [...] καὶ νοῦς.

⁵⁰⁰ Platon, *ibid.*

⁵⁰¹ Platon, *op. cit.*, 344e2 : πάντων γὰρ ἐν βραχυτάτοις κεῖται.

⁵⁰² Platon, *op. cit.*, VII, 344e2.

⁵⁰³ G. Pasquali, *op. cit.*, p. 83.

explosif, les deux passages qui citent, respectivement, l'ἔξαιφνης et l'ἔξαφθὲν φῶς et l'ἔξέλαμψε φρόνησις [...] καὶ νοῦς, l'absurdité d'écrire de telles notions, le fait qu'elles se saisissent « soudainement », le fait qu'elles ne puissent être oubliées, qu'elles occupent « l'espace plus petit de toute autre chose » et « s'expriment en formules très brèves » : tout cela implique une interprétation « extatique » du passage et, par conséquent, du type de « connaissance » proposé en l'occurrence par Platon.

Toutefois, Pasquali indique la manière dont il a été lui-même convaincu du contraire :

En revanche, la lecture d'un interprète de Platon, J. Stenzel, mort malheureusement avant d'avoir pu exploiter au mieux sa réflexion, pourtant déjà fort importante, m'a convaincu du contraire.⁵⁰⁴

L'influence de la pensée de Stenzel sur celle de Pasquali est évidente ; et rappelons que, à propos de la *Lettre VII*, Stenzel évoque une « illumination rationnelle ». Toutefois, ainsi que le renseigne une note de bas de page, la pensée de Pasquali s'inspire également d'autres auteurs : il cite, par exemple, E. Hoffmann et A. Levi qui, de même que lui, ont vu dans cet « excursus », s'agissant de ce type de connaissance, la description d'un procédé mental rationnel et non « irrationnel ou super-rationnel »⁵⁰⁵. Cependant, tout en les mentionnant, Pasquali se démarque immédiatement de ces penseurs : « Je parcours ici cependant une voie très différente »⁵⁰⁶.

⁵⁰⁴ G. Pasquali, *op. cit.*, p. 84. Et : « L'intention, désormais déclarée, est de démontrer, en utilisant des arguments nouveaux (et Stenzel nous en fournit un de très grande valeur), que l'illumination dont Platon parle en 341 c-d n'est pas un fait mystique. Il s'agit plutôt de la clarté qui se produit, d'un trait, dans l'esprit, lors de la compréhension rationnelle, discursive, d'un concept fondamental, et selon la plus probable hypothèse qui est celle du Bien ».

⁵⁰⁵ « *Sokrates*, 47, 1921, p. 63 sqq. ; *Antike*, 2, 1926, p. 235 sqq. ; *Platon der Erzieher*, Lipsia, 1928, p. 302 sqq. ; De nombreuses considérations, justes, se trouvent déjà dans A. E. Taylor, *Mind*, 21, 1912, p. 347 ; ainsi qu'une observation importante dans Ernst Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tubinga, 1925. Lors même que j'avais déjà remis les premiers brouillons de mon livre à l'imprimeur, W. Ferrari m'indique l'article d'Adolfo Levi, "Sull'importanza che Platone attribuiva ai suoi scritti e sul valore che essi hanno come espressione del suo pensiero", *Rendiconti dell'Istituto lombardo*, 59, 1936, pp. 381-391, pp. 615-624. Et je suis heureux de constater que, ainsi que je le fais, A. Levi réfute que la connaissance à propos de laquelle l'*excursus* raisonne soit irrationnelle ou super-rationnelle. La version qu'il donne de l'*excursus* est excellente. », G. Pasquali, *op. cit.*, note 1, p. 83.

⁵⁰⁶ G. Pasquali, *op. cit.*, p. 83.

Cette nouvelle voie qu'entreprend Pasquali est celle que nous avons abordée plus tôt s'agissant de l'interprétation de la « période de transition », c'est-à-dire lorsque Pasquali fait l'effort de reconstruire ce que Platon n'explicite pas. En effet, il s'enquiert de la compréhension du message exprimé par Platon de manière implicite et propose d'imaginer ce que Platon et Denys II se sont dit lors de leur unique entrevue. *A fortiori*, en quoi consistera la *πειρα* ?

Je demande : est-il possible de découvrir ce que Platon a exposé à Denys II cette seule fois qu'il a raisonné avec lui à propos de la philosophie ? En d'autres termes, en quoi consiste la *πειρα* ?⁵⁰⁷

En premier lieu, Pasquali soutient clairement que

Platon évoque une voie à parcourir : le concept apparaît plusieurs fois sur plusieurs lignes, en tant que mot et en tant que membre de composés : « ὁδόν τε ἡγεῖται θαυμαστὴν εἶναι » (340c3) ; « καὶ τὸν ἡγούμενον τὴν ὁδόν » (340c5) ; « αὐτὸς αὐτὸν χωρὶς τοῦ δείξοντος δυνατὸς εἶναι ποδηγεῖν » (340c7). *A fortiori*, en « δι' ὅσων πραγμάτων » (340c1), le *διά* fait allusion à un chemin. À quel chemin est-il fait référence sinon celui qui conduit des choses individuelles à l'Idée, des Idées individuelles aux Idées les plus élevées que sont l'Être, l'Un, le Bien ? Cette conjecture est confirmée par ce qui est dit dans la partie conclusive, et presque applicative, de la digression gnoséologique à propos du livre de Denys II. [...] Le lecteur, arrivé à ce point, sait déjà ce que visent les considérations exposées ci-dessus : le contenu de la *πειρα* aura été substantiellement identique à la « διὰ πάντων αὐτῶν [*i. e.*, les quatre degrés de la connaissance] διαγωγῆ, ἄνω καὶ κάτω μεταβαίνουσα ἐφ' ἑκάστων » (343e1).⁵⁰⁸

Ce faisant, poursuivant l'analyse, Pasquali souligne que Platon évoque une voie à parcourir, voie qui conduit des choses individuelles aux Idées. Ceci est confirmé par le texte, ainsi que cela peut être déduit de l'analyse de Pasquali lui-même qui identifie, à son

⁵⁰⁷ G. Pasquali, *ibid.*

⁵⁰⁸ G. Pasquali, *op. cit.*, p. 84.

terme, le contenu de la *πεῖρα* aux quatre degrés de la connaissance présentés dans la *Lettre VII*.

Par conséquent, que ce sont dit Platon et Denys II lors de leur unique entrevue ? Pasquali « imagine » que Platon aura tout de suite évoqué la

révélation du monde des Idées [...] <et> fourni un exemple de la façon dont se parcourt, vers le haut et vers le bas, l'échelle des Idées. Sur la difficulté de certains concepts, [...] <notamment s'agissant de la> mathématique [...], Platon aura fait ressortir la nécessité de la tempérance qui seule rend capable de penser clairement et de comprendre rapidement.⁵⁰⁹

Enfin, il cite le passage au sein duquel précisément Platon soutient que

quelles que puissent être les occupations auxquelles il s'adonne, il s'attache toujours entièrement à la philosophie et à ce genre de vie qui le rend au plus haut point apte à apprendre, à avoir une bonne mémoire et à être capable de raisonner par lui-même, tout en restant sobre.⁵¹⁰

Et le philologue italien de mettre en évidence la fin de ce passage :

Regardez les derniers mots employés, « λογίζεσθαι δυνατὸν », ils doivent nécessairement se référer à une activité de pensée discursive, logique, et non mystique. En effet, la sobriété interne est considérée comme une vertu fondamentale de l'aspirant philosophe.⁵¹¹

Dans la *πεῖρα*, conclut Pasquali, « le procédé de la connaissance était représenté comme rationnel, discursif »⁵¹².

⁵⁰⁹ G. Pasquali, *op. cit.*, pp. 84-85.

⁵¹⁰ Platon, *op. cit.*, 340d 1-5.

⁵¹¹ G. Pasquali, *ibid.*

⁵¹² G. Pasquali, *ibid.*

Or, une première objection importante peut être opposée à cette affirmation, et Pasquali lui-même de la présenter et de la dissoudre. En effet, à ce stade, l'on peut objecter que :

Platon ait caché au novice que la dernière partie de l'échelle des Idées ne pouvait être parcourue que par le survol d'une illumination mystique. Toutefois, si Platon réussissait à enflammer, dès le premier entretien, des disciples que la nature aurait adéquatement prédisposés, il aurait de la sorte effectivement indiqué quels sont les fruits de son enseignement [...]. Par ailleurs, Denys II écrit à propos des choses les plus éminentes, choses que Platon ne nie pas qu'il ait pu entendre lors de leur entretien [...] <en outre,> si, dans la *πεῖρα*, était tu un moment irrationnel, il est improbable qu'il se trouve dans ladite digression. Et ce moment irrationnel ne s'y trouve pas, malgré une fausse apparence.⁵¹³

En somme, l'objection telle que Platon aurait pu camoufler ou taire l'existence d'un aspect « mystique » de l'étape de la *πεῖρα* ne résiste pas dès lors que, dans la digression, malgré une « fausse apparence », ne se trouve rien d'irrationnel ni de mystique.

À cet égard, débute l'analyse du mot *ῥητόν* « car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres »⁵¹⁴. Et Pasquali de souligner la manière dont on a tendance à traduire le mot *ῥητόν* par « exprimable », au sens « rationnel » le plus strict. Ce faisant, *ῥητόν*, assigné au domaine rationnel, devient inexprimable en un sens rationnel et, par conséquent : irrationnel.

Cette interprétation accrédite l'idée telle que ce passage concerne une illumination qui soit d'ordre mystique. *A fortiori*, les premiers mots du passage qui suit semblent confirmer cette hypothèse :

[...] <une connaissance> naît soudainement dans l'âme, or une illumination mystique ne peut pas progresser graduellement [...]. Ici, quelque chose, une fois en l'âme, se nourrit de lui-même.⁵¹⁵

⁵¹³ G. Pasquali, *op. cit.*, p. 86.

⁵¹⁴ Platon, *op. cit.*, 341c 1-5.

⁵¹⁵ G. Pasquali, *op. cit.*, p. 86.

Selon Pasquali, Platon n'explique pas par écrit la partie la plus importante de sa doctrine. Et ce, non pas parce qu'elle est inexprimable, irrationnelle ou mystique, mais parce que Platon lui-même affirme : « Pourtant, il y a au moins une chose que je sais bien, c'est que, par écrit ou oralement, c'est moi qui aurai le mieux exposé la chose »⁵¹⁶. Pour ce, Platon apprécierait plutôt l'opportunité telle qu'il ne soit pas approprié d'en discourir, surtout « devant les plus novices » car « ce sont des déterminations inconcevables pour de tels sujets »⁵¹⁷. Par conséquent, cette doctrine n'est pas à divulguer à n'importe qui car seules quelques natures sont prédisposées à en saisir le sens véritable et les autres n'en seraient finalement que dégradées.

⁵¹⁶ Platon, *op. cit.* 341d 2-4.

⁵¹⁷ G. Pasquali, *op. cit.*, p. 87. Nous observerons que l'enjeu de la préparation nécessaire à la saisie de ce qui est inexprimable est récurrent dans l'étude du concept d'ἔξαιφνης.

2.8.1.2 – Une confirmation supplémentaire : la *République* et le *Banquet*

Il appert que, selon Pasquali, cette « illumination soudaine » est le résultat d'une évolution « discursive, dianoétique »⁵¹⁸. À l'appui de cette thèse, il évalue les temps verbaux que Platon utilise et les met en parallèle avec l'ἐξαίφνης présent dans l'allégorie de la caverne. En effet, dans les deux cas, l'illumination se développe à partir d'un parcours dianoétique, discursif, rationnel :

<parcours> d'allumage, d'illumination, instantanés : sans aucun doute ici, l'on évoque un acte instantané. Or, ainsi que l'a montré Stenzel, l'acte de connaissance est également représenté en tant qu' « instantané » en *République* VI (508d) : lorsque l'âme, d'un trait, entend, connaît et apparaît être en possession du νοῦς. [...] « ἐνόησεν » et « ἔγνω » se présentent à l'aoriste, c'est-à-dire le temps de l'action momentanée et dont la signification ressort d'autant mieux ici parce que la coordonnée « καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται » est au présent. Mais aussi parce que le présent est employé juste après que l'âme, regardant en ce qui est mélangé de ténèbres, c'est-à-dire ce qui naît et meurt, forme des opinions et convertisse ses vues, produisant ainsi ses opinions tant vers le haut que vers le bas, et ne semble pas avoir le νοῦς : « δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει » est manifestement opposé à « ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω » ; ici, les verbes sont au présent parce qu'ils expriment non un passage soudain mais un état qui dure indéfiniment.⁵¹⁹

Par conséquent, l'ἐξαίφνης demeure relié au temps verbal aoriste dès lors qu'il s'agit de souligner le caractère momentané d'une action et ce, suivi, immédiatement avant ou immédiatement après, par une coordonnée au présent, ainsi qu'il est le cas, par exemple, dans la *Lettre* VII.

En outre, les points communs entre la *République* et la *Lettre* VII ne sont pas seulement d'ordre grammatical. Et Pasquali d'en établir d'autres :

[...] à <l'attention de> qui lit dans la *République* ce qui suit et ce qui précède. L'intelligible est clarifié par les images du sensible : l'image de la

⁵¹⁸ G. Pasquali, *op. cit.*, p. 91.

⁵¹⁹ G. Pasquali, *op. cit.*, p. 92.

connaissance est l'acte de voir, l'image du Bien est le soleil [...]. Dans la *République* ainsi que dans la *Lettre VII*, la lumière est une illumination soudaine. Dans la *République*, il est évident que la procédure demeure dans le domaine du raisonnement discursif, que l'apparition soudaine de l'objet ne fait pas disparaître tous les autres objets et encore moins la distinction entre l'objet et le sujet. Ainsi doit-il en être dans la *Lettre*. Quant à l'illumination soudaine, l'expérience quotidienne montre qu'il en est ainsi dans toute recherche, dans toute étude. S'agissant par exemple d'un théorème de géométrie, on le comprend ou bien on ne le comprend pas, et le passage du *ne pas comprendre* au *comprendre* se produit en un instant, comme au travers d'une lumière qui s'allumerait en l'âme, comme si cela avait jailli en une étincelle. D'où cela provient-il ? De l'âme du maître, tel que Platon l'entend dans la *Lettre*. Certes, Platon ne le dit pas car il se soucie seulement de faire sentir par la similitude la rapidité miraculeuse du passage, mais le « συνουσία » et le « σλζῆν » l'évoquent clairement.⁵²⁰

En effet, à titre de confirmation supplémentaire de la validité de son interprétation, Pasquali mentionne le passage du *Banquet*, en 210 d6-e1 :

On avait évoqué l'échelle que parcourt celui qui a appris à aimer ; il atteint finalement un point duquel il aperçoit pour la première fois, non plusieurs « καλά », mais une seule connaissance du Beau : « ἕως ἄν ἐνταῦθα ῥωσθεῖς καὶ αὐξήθεις κατίδη τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην, ἣ ἐστὶ καλοῦ τοιοῦδε » (210 d6-e1). En l'occurrence, par un procédé parfaitement analogue à celui utilisé dans la *Lettre VII*, Diotime explique à nouveau les dernières paroles que son interlocuteur n'a pas saisies : « πειρῶ δέ μοι... τὸν νοῦν προσέχειν ὡς οἶόν τε μάλιστα » (210e1). Et elle recommence : « ὃς γὰρ ἄν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν ». Telles sont les caractéristiques de l'Idée du Beau. Platon emploie ici, non l'aoriste, mais le futur car Diotime promet à ses disciples la compréhension du concept. Or, le caractère momentané de l'acte, et en quelque sorte, inattendu, est révélé par le mot qui sera utilisé plusieurs années plus tard dans sa *Lettre* : « ἐξαίφνης ». Ici encore, nul doute qu'il s'agisse d'un concept [...] que nous rencontrons, non pas en un degré qui soit mystique, mais en un degré discursif : « ἐπιτήμη » est la dernière étape de l'échelle.⁵²¹

⁵²⁰ G. Pasquali, *op. cit.*, pp. 92-93.

⁵²¹ G. Pasquali, *op. cit.*, p. 110.

2.8.1.3 – La « digression philosophique » : ἐξαίφνης et ἐξέλαμψε

Pasquali analyse désormais en particulier la « digression philosophique » car il y conçoit la confirmation de son interprétation. En effet, cette digression serait introduite par Platon tel « un duplicata plus accessible des considérations traitées jusqu'ici »⁵²². Par conséquent, après avoir pourtant expliqué qu'il n'est pas convenable de parler à n'importe qui de ces choses, Platon annonce qu'il entreprend leur nouvelle évocation :

On ne marque pas ici la transition à un sujet nouveau mais on annonce une réexposition plus large que celle déjà produite. [...] Dans la digression, nous devons donc nous attendre à trouver quelque chose qui corresponde au point essentiel du texte examiné jusqu'à présent, à l'illumination, et qui fournisse selon toute vraisemblance la confirmation ou la réfutation de notre interprétation.⁵²³

En sorte que la « digression » n'indique pas le passage à un nouveau sujet de discussion. Au contraire, par la digression, Platon veut aborder de façon moins synthétique et plus « populaire » ce dont il a déjà parlé. C'est pourquoi Pasquali soutient que, si son interprétation est correcte, nous devrions trouver dans la digression « quelque chose » qui corresponde au point essentiel de la théorie exposée jusqu'ici, c'est-à-dire « quelque chose » qui coïncide avec l'« illumination », en un sens évidemment rationnel et non mystique.

Procédant à son analyse, Pasquali en vient à considérer le passage suivant afin de s'enquérir de concordances entre la première et la deuxième partie de la digression :

[...] à chacun des êtres appartiennent trois choses par lesquelles se réalise leur connaissance : le nom, le *logos*, l'image ; quatrième est la connaissance, l'intelligence (νοῦς) et l'opinion vraie qui entoure ces choses.⁵²⁴

⁵²² G. Pasquali, *op. cit.*, p. 94.

⁵²³ G. Pasquali, *ibid.*

⁵²⁴ G. Pasquali, *op. cit.*, p. 95.

Platon, afin de rendre compte de ces trois degrés de connaissance, prend l'exemple du cercle. Toutefois, ainsi que le signale Pasquali,

la vraie difficulté est autre : étant donné que l'analyse de Platon emprunte un exemple géométrique, peuvent en être lisiblement utilisés le dessin et le modèle. Or que se passe-t-il si l'on analyse des concepts éthiques ? Le problème a été résolu par Stenzel⁵²⁵ qui montre que, pourrait-on dire, dans tous les dialogues de Platon, les objets pour lesquels un certain prédicat est essentiel sont des images de l'Idée de ce prédicat : ainsi, un état juste, tel que peut l'être n'importe quel état sur terre, c'est-à-dire imparfaitement, est un « εἰδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης » (*i. e.*, une image de la justice)⁵²⁶ ; et chaque disciple de Platon le savait.⁵²⁷

Les bases du raisonnement étant posées, s'ajoute le dernier degré de la connaissance. Évidemment,

Il n'est pas possible que quelqu'un qui n'a pas parcouru les quatre <degrés de la connaissance> puisse participer pleinement du cinquième. [...] l'« ἐπιστήμη » ici considéré prend en compte ces présupposés. [...] ces quatre degrés sont si difficiles à atteindre que l'on ne peut les saisir que d'une certaine manière, *a fortiori* concernant les objets pour lesquels il ne sera pas possible de les distinguer rigoureusement : Platon est conscient de la nature empirique de son schéma.⁵²⁸

Ainsi, dans cette digression, Platon expose à nouveaux frais, et de manière davantage détaillée, le contenu de l'étape de la πεῖρα. Il répète que « Ces quatre degrés sont si difficiles à atteindre que l'on ne peut les saisir que d'une certaine manière », s'acheminant ainsi vers une première conclusion « provisoire » :

Platon lui-même savait qu'il avait parlé obscurément, il savait aussi que sa conclusion était, pour le lecteur ordinaire, prématurée. Pourquoi dès lors a-t-il procédé si rapidement ? Je crois que cela relève de raisons d'ordre

⁵²⁵ Sokrates, p. 68 sqq.

⁵²⁶ Platon, *République*, IV, 443c4.

⁵²⁷ G. Pasquali, *op. cit.*, p. 97.

⁵²⁸ G. Pasquali, *op. cit.*, pp. 97-98.

didactique : chaque maître sait que, s'agissant de tout raisonnement, s'il est long, et afin que l'élève ne se décourage pas, il est un bon principe que d'indiquer où on veut aller car, si l'on ne procède pas de la sorte, l'auditeur se distrait fatalement. Platon a explicité cinq degrés, et j'ai montré que, afin d'atteindre le cinquième, l'on doit rapidement être, en quelque sorte, en possession des quatre premiers. Or, le disciple ayant assez travaillé pour l'instant, Platon se contente pour l'instant de lui indiquer la voie à suivre, ou plutôt le terme de cette voie. Ainsi, il applique lui-même ce principe.⁵²⁹

Les motivations qui poussent Platon à structurer ainsi la *Lettre VII* seraient donc de nature didactique. Car Platon n'ignore pas qu'il doit expliciter un concept difficile, il commence par exposer un aperçu sommaire et provisoire de son raisonnement puis reprend le cours de son explication en recourant à nouveau à l'exemple du cercle. Cependant, cette fois, le raisonnement s'initie à partir du plus haut degré de connaissance. Il s'agit dès lors de prendre en considération ce que Pasquali définit comme étant l'aspect le plus grave :

Platon résume, en 343a4, les difficultés préalables à chacun des quatre degrés de connaissance. Puis, il considère une difficulté générale, déjà mentionnée en 342e, et, en vertu du caractère didactique de son propos, soutient l'identité des expositions auxquelles cela donne lieu : [...] mais la chose la plus grave [...] est telle qu'il y a deux choses, le *quid* et le *quod* ; tandis que l'âme cherche à connaître non pas le *quod* mais le *quid*, chacun des quatre degrés tend vers l'âme ce qu'elle ne cherche pas [...]. Par conséquent, tandis que l'âme demande le *quid*, les moyens de connaissance lui offrent le *quod*, c'est-à-dire les qualités fortuites de chaque individu qui couvrent ce qui est l'essence de la catégorie à laquelle appartient l'individu [...]. En d'autres termes, l'âme ne peut comprendre le cercle tant qu'elle reste attachée aux mots inadéquats, conventionnels, arbitraires, qui le désignent et le définissent à son image, image que les sens révèlent aussitôt erronée.⁵³⁰

En l'occurrence, le problème que décrit Pasquali est le même que pose clairement Platon dans les différents passages où il évoque les limites des « moyens » de connaître. En effet, la parole et l'image offrent à saisir le *quod* tandis que l'âme exige le *quid*. Donc, afin

⁵²⁹ G. Pasquali, *op. cit.*, pp. 98-99.

⁵³⁰ G. Pasquali, *op. cit.*, pp. 100-101.

que les moyens de la connaissance puissent fournir le *quid*, il faut que la « connaissance » elle-même se dispense des mots en tant qu'ils lui sont inadaptés.

La conscience de la nécessité de se détacher d'un moyen inapproprié au connaître n'est pas nécessairement quelque chose de mystique :

Il est clair que Platon refuse et interdit à ses disciples d'exposer sa pensée portant sur les concepts les plus élevés soit par écrit, soit en général devant un auditoire de non-initiés. Et ce, non parce que cette pensée est mystique, supra-rationnelle, mais parce qu'elle est précisément rationnelle et que la plupart sont inaptes à en saisir la rationalité car ils ne possèdent pas les moyens de la connaissance, moyens auxquels ils ne peuvent remédier que très peu et dans des conditions particulières. En l'occurrence, il est clair que notre interprétation (et pas seulement la nôtre) de ῥήτορ et, en général du concept d'« illumination », est correcte. [...] le fait de conduire continuellement <le disciple> à travers ces degrés, atteignant chacun d'eux successivement, s'obtient au prix de grands efforts [...]. Quoi qu'on entende par le concept de διαγωγή, ce ne peut être qu'un procédé éminemment discursif, un passage de l'un à l'autre des degrés de la connaissance, un contrôle réciproque de ceux-ci. Mais ce *processus* discursif, lent et laborieux, débouche, dans le cas le plus favorable, sur un acte momentané : encore une fois, comme en *République* [...] <où> la soudaineté est mise en évidence par un changement de temps d'ordre grammatical : il est recouru au présent dans les périodes antérieures tandis qu'ici, le recours porte sur l'aoriste. Et il est évident que cette période correspond au moment de l'illumination de la période parallèle située en 341c-d [...].⁵³¹

Il en découle que, pour Platon, la « connaissance » est ce qui ne peut pas se communiquer parce qu'elle est « rationnelle » et que tous ne peuvent pas comprendre « la rationalité », compte tenu de la « nature » de la plupart des auditeurs et des limites des moyens universels de connaissance. Rares sont ceux, en effet, qui parviennent à la connaissance. Pasquali, à l'instar de Stenzel, met l'accent sur l'importance du long et pénible chemin qui précède l'illumination car la conquête de la connaissance n'a jamais lieu au hasard. Bien qu'à première vue, l'illumination apparaisse être un acte momentané, elle se révèle en vérité être longuement préparée.

⁵³¹ G. Pasquali, *op. cit.*, pp. 102-103.

Par ailleurs, revenant à considérer l'étape de la *πειρα*, Pasquali souligne, qu'elle donne déjà à apprécier l'intention et l'objectif auxquels Platon aspire. En effet, cela introduit un élément fondamental supplémentaire, élément qui permet de lier la *Lettre VII* ainsi que la *République* à l'enquête du *Parménide*. Car la connaissance, selon Platon, n'est jamais seulement la connaissance du « Bien » mais elle est aussi celle du « Mal » ; cela signifie qu'à propos de tout type de connaissance, l'on doit tant posséder l' « ἀρετή » que la « κακία » :

[...] la *πειρα* laisse entrevoir l'ensemble de la question, le Bien ; autrement dit, l'Idée d'où jaillit la lumière qui éclaire soudainement l'âme [...]. Toute connaissance est du Bien et en même temps du Mal : « οὐδὲ κακίας » survient à l'improviste après que la période semble s'achever avec « ἀλήθειαν ἀρετῆς εἰς τὸ δυνατόν ». On affirme que la connaissance d'un concept est toujours en même temps connaissance de son contraire. [...] En l'occurrence, que Platon fournisse ici une résolution authentique du doute du *Parménide* [...], je n'oserais en décider. [...] Et il a été noté avec raison⁵³² que dans le *Sophiste* (227b), dans le *Politique* (266d) et, implicitement, dans le *Philèbe* (58c), toutes les vertus ou qualités sont niées dans la postulation même de l'Idée. La doctrine des Idées était en premier lieu éthiquement orientée — par conséquent, elle ne pouvait faire abstraction de la considération de la vertu — et progressivement, elle devient une théorie générale de la connaissance. Les Idées ne sont pas nées telles des concepts mais, peu à peu, elles ont commencé à l'être tout en n'ayant jamais complètement perdu leur caractère éthique originel : c'est aussi pour cela que la *Lettre VII* s'apparente aux dialogues de la dernière période, au *Parménide* et aux suivants.⁵³³

Pasquali affirme ne pas savoir exactement si le τὸ ἐξαίφνης présent dans le *Parménide* parvient à une solution. Certes, la doctrine des Idées a évolué dans les différents dialogues : d'un caractère éthique originel et centré sur le concept de vertu ou de valeur, la doctrine des Idées s'élargit progressivement afin de devenir une théorie générale de la connaissance.

⁵³² En l'occurrence, Pasquali se réfère à J. Stenzel.

⁵³³ G. Pasquali, *op. cit.*, pp. 105-106.

Dès lors, Pasquali se réfère à un passage de la deuxième partie de la « digression philosophique » qui, après la première et brève description de l'étape de la *πειρα* — la « période de transition » —, porterait démonstration de sa thèse. En outre, il indique le passage situé en 344b 6-10 et tel que s'y retrouve en quelque sorte le « double » ou la réplique de l'*ἐξαίφνης* qui, dans la « digression philosophique », a pour but de réélaborer l'étape de la *πειρα* :

[...] le frottement continu de ces degrés de connaissance — noms, définitions, vues et autres sensations, discutés par questions et réponses au cours de discussions bienveillantes et sans haine — (*ἐξέλαμψε*)⁵³⁴ étincelle d'un trait la compréhension qui entoure chaque concept, ainsi que l'intelligence (ou l'intellect) [...]. Le passage en 344b 6-10 semble être une répétition du passage que nous avons analysé ; s'y retrouvent, en effet, tous les éléments que nous avons pu observer dans la première description de la période de la *πειρα* [...]. Toute la période est, nous l'avons mentionné, un double plus développé et plus clair de l'exposition située en 343e (*ἡ δὲ διὰ πάντων — εἶπε πεφυκότι*). En effet, la première partie explique mieux en quoi consiste la *διαγωγή*, c'est-à-dire en une opération recourant aux trois moyens de la connaissance et ce, avec contrôle réciproque, au sein d'une discussion certes dialectique mais bienveillant et sans malice. En l'occurrence, l'exemple géométrique est loin, l'on parle des Idées en général [...]. Platon remplace les « *εἶδολα-modèles - ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις* » par la vue et les autres sensations. Et la deuxième partie du parcours, « *ἐξέλαμψε - νοῦς* », correspond au « *μόγισ ἐπιστήμην - εἶπε πεφυκότι* ».

De sorte que dans l'un et l'autre des passages, l'aoriste, apparaissant soudainement, indique la soudaineté de l'acte de compréhension ; soudaineté opposée à la rigueur et à la pénibilité liées aux opérations préalables nécessaires à l'acte de connaître. Or, un regard attentif découvre qu'il s'agit de trois mises en parallèle, et non seulement deux : il est évident que la période que nous traitons est identique dans son contenu au passage situé en 341 c-d (à partir de « *ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας* » jusqu'à « *ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενον* »). Ici également, il est premièrement fait allusion à la manière de s'enquérir de la connaissance et de vivre ensemble puis, d'un trait — la soudaineté est exprimée, à l'instar des langues modernes, par un adverbe : *ἐξαίφνης*⁵³⁵ — se produit l'acte de la connaissance. Par deux fois, en 341 c-d ainsi qu'en 344b, l'image employée est celle de la lumière : dans

⁵³⁴ Ce mot est utilisé dans la *Lettre VII*, en 344b7 ; dans le *Gorgias*, en 484b1 ; et dans le *Banquet*, en 175e5.

⁵³⁵ Il se rencontre également dans le *Banquet*, en 210e4.

le premier, une étincelle jaillit en l'âme et allume un feu ; dans le second, du bois frotté s'enflamme et projette de la lumière.⁵³⁶

Une répétition plus raffinée est donc présentée. Dans ce cas, puisqu'il ne s'agit pas de traiter de géométrie ni de cercle, Platon remplace les sensations par les « εἶδολα- modèles », à ceci près que la dynamique décrite demeure la même. En outre, à l'instar de ce que nous avons pu observer concernant l'ἐξαίφνης, l'ἐξέλαμψε est accompagné d'un temps verbal à l'aoriste tel qu'il s'oppose au temps présent, optimal afin de rendre compte de la pénibilité des opérations nécessairement préalables à l'acte de connaissance. Enfin, en 341 c-d et en 344b, que ce soit dans le recours à l'ἐξαίφνης ou à l'ἐξέλαμψε, l'image est tirée de la lumière.

Et Pasquali de conclure en soulignant :

Il est évident, je le dis, que cette connaissance n'est pas mystique mais rationnelle, discursive. [...] Deuxièmement, il est clairement indiqué lequel des quatre degrés de connaissance est celui dans lequel l'on se trouve. En l'occurrence, dans la descriptions des opérations préalables, les trois degrés de la connaissance sont mentionnés plus précisément qu'en 343e1. Par ailleurs, en 343e2, l'acte final de connaissance génère l'ἐπιστήμη ; ici, la φρόνησις et le νοῦς brillent soudain : l'ἐπιστήμη et le νοῦς appartiennent tous deux au quatrième degré (à l'instar de l'ἀληθής et de la δόξα), bien que le νοῦς demeure plus élevé. [...] En l'occurrence, le νοῦς et la φρόνησις sont distingués des autres facultés spirituelles, qui sont liées entre elles et presque identifiées les unes aux autres. En un mot, ici, et par conséquent en 341 c-d, l'« illumination » intellectuelle constitue non pas un acte supérieur (et hétérogène) à la connaissance rationnelle mais l'accès à son rang suprême.⁵³⁷

⁵³⁶ G. Pasquali, *op. cit.*, pp. 107-108.

⁵³⁷ G. Pasquali, *op. cit.*, pp. 109-110.

2.8.2 – Antonio Maddalena : une réponse à J. Stenzel et G. Pasquali

Antonio Maddalena (1913-1979) publie en 1948 une importante étude sur Platon : *Lettres*⁵³⁸. L'ouvrage procède en deux parties : dans la première partie, se trouve la traduction des treize lettres, dans la seconde, se trouve l'examen analytique de chacune des lettres. Toutefois, il faut souligner qu'environ trois cents pages sont entièrement consacrées à la seule *Lettre VII*, lettre sur laquelle s'est manifestement concentré l'effort de réflexion. En conséquence, dans la première partie du livre, Maddalena traduit la *Lettre VII*⁵³⁹ et, dans le paragraphe intitulé *Lo scritto di Dionisio*⁵⁴⁰ (i. e., *L'écrit de Dionysos*), se trouve l'analyse du passage qui intéresse (341a7 - 342a6) particulièrement notre étude.

Observons donc en détail la manière dont Maddalena interprète la signification d'ἐξοίφνης tel qu'il se rencontre dans la *Lettre VII*. Car, ainsi que nous le constaterons, les critiques qu'adresse Maddalena à l'encontre de l'interprétation de Stenzel et de Pasquali, sont hautement pertinentes. Pour ce, suite à la publication de cet ouvrage, de nombreux chercheurs se sont engagés à répondre à ses objections.

L'examen de Maddalena débute par la narration de la période de la *πειρα* à laquelle, nous le savons désormais, Platon soumet Denys II. Maddalena souligne qu'il s'agit d'une conversation dont Denys II semble satisfait dès lors qu'il « ne demande rien de plus » à Platon à son terme mais à propos de laquelle, pourtant, Denys écrit ensuite, blâmant Platon :

C'est l'épreuve à laquelle il faut procéder afin d'examiner la philosophie des tyrans et cette épreuve, Platon la soumet à Denys II. Ce fut la seule conversation philosophique que Platon eut avec lui ; Platon n'en dit pas plus, ni Denys II n'en demanda plus. Et pourtant, Denys II écrivit plus tard un ouvrage à propos de ce qu'il entendit de la bouche de Platon, s'attribuant au passage le mérite des pensées exprimées. [...] Bien qu'il précise qu'il écrit à propos de ce dont Platon s'occupe lui-même [...], les questions soulevées ne peuvent s'explicitier car la compréhension est telle une lumière qui s'allume en l'âme après une longue familiarité avec un philosophe, puis

⁵³⁸ Antonio Maddalena, *Lettere*, Bari, Gius. Laterza & Figli, 1948.

⁵³⁹ A. Maddalena, *op. cit.*, pp. 23-57.

⁵⁴⁰ A. Maddalena, *op. cit.*, pp. 277-288.

se nourrit d'elle-même. Or s'il s'agissait de choses que l'on pouvait ou devait dire et écrire, Platon les aurait lui-même dites et écrites [...]. Mais il n'est pas bon d'écrire sur ces choses car ceux qui les reçoivent les méprisent ou deviennent arrogants. Platon expliquera mieux cette pensée, qu'il a déjà par ailleurs exprimée à plusieurs reprises.⁵⁴¹

Nous reproduisons ci-après presque intégralement le commentaire de Maddalena qui relève dans ce passage de nombreuses contradictions.

La première incohérence mise en évidence par Maddalena est l'« épreuve » qui consiste dans cette seule discussion au cours de laquelle Platon explicite la difficulté et la nécessité d'une vie qui soit « ascétique ». Or, Denys II aurait pu en prendre connaissance en lisant le *Phédon*, la *République*, le *Criton*, ou bien encore le *Gorgias*. Pourtant, souligne Maddalena, Denys II conçoit un plan afin de convaincre Platon de se rendre à Syracuse et le rencontrer. Platon, à son tour, une fois parvenu à Syracuse, soumet Denys II à ladite « épreuve », dont tous deux semblent satisfaits : Denys II se contente de ne rien demander d'autre et Platon de ne rien ajouter à l'entretien :

Donc, Platon explique à Denys II que la vie du philosophe est rude et difficile, rien de plus (341 a7-b1). Et Denys II ne veut rien savoir d'autre. Bizarre ! Évidemment Denys, qui a toujours fait montre d'un grand amour pour le savoir philosophique et a voulu deux fois faire venir Platon à Syracuse, n'a lu aucune œuvre de Platon : ni le *Phédon*, ni la *République*, ni le *Criton*, ni même le *Gorgias*. S'il les avait lues, il aurait déjà su que la vie du philosophe est une vie ascétique et avec Platon, venu expressément à Syracuse, se serait entretenu à propos d'autre chose. Mais non, la première fois qu'il entendit parler de la nécessité du recours à la vie ascétique afin de devenir philosophe, c'était au cours de cette seule conversation qui devait en constituer l'épreuve. Oui, effectivement, Platon lui avait toujours recommandé la tempérance mais cela n'avait pas d'importance pour lui. Il voulait apprendre quelque chose de nouveau de la part Platon, il lui avait adressé des flatteries et des menaces afin de le convaincre de venir : il avait envoyé un trirème et choisi comme messager un de ses amis, Archedemos, il s'était servi de l'œuvre d'Archytas et d'autres afin de le convaincre de se rendre à Syracuse. Et voici que, lorsque Platon arrive et lui parle de la vie ascétique, Denys s'en contente et ne demande rien d'autre, persuadé d'en

⁵⁴¹ A. Maddalena, *op. cit.*, p. 277.

tout savoir. Tous ces penseurs l'avaient donc déjà rendu savant, ils lui avaient enseigné quels étaient les principes suprêmes de la nature divine et non divine ; toutefois il avait voulu aussi entendre Platon. Un jour, alors qu'Archytas vient à lui et lui demande quelle est la pensée de Platon (Archytas l'ignore !), Denys ne sait pas répondre et il en est honteux, d'autant qu'il avait quasiment forcé Platon à entreprendre un voyage difficile. Or voilà que, face à Platon, il ne veut rien entendre de lui parce que d'autres lui ont déjà tout expliqué. Étrange homme vraiment que ce Denys II ! [...]. Il désire constamment la présence de Platon à sa cour au motif qu'il peut lui enseigner la philosophie mais lorsque ce dernier est auprès de lui, il ne veut pas lui parler. Ainsi sont les tyrans.⁵⁴²

Maddalena met en évidence une autre difficulté beaucoup plus grave : l'affirmation selon laquelle Denys II aurait écrit un ouvrage sur la base de l'entretien qu'il a eu avec Platon — donc sur la nécessité de la vie ascétique —, affirmation immédiatement contredite par l'auteur de la *Lettre* qui indique que Denys II aurait plutôt écrit à propos des principes premiers. Plus encore, la confusion se redouble dès lors que l'on considère que Denys II désire la présence de Platon à sa cour au motif qu'il regrette de ne pas connaître sa pensée or, il doit bien estimer la connaître dès lors qu'il a étudié d'autres penseurs à ce propos et écrit sur ce sujet :

Ce n'est cependant pas ici la difficulté principale. En effet, la difficulté qui naît de la deuxième période est beaucoup plus grave. « Or, par la suite, j'entends dire qu'il a lui-même écrit un traité sur ce dont il a entendu parler »⁵⁴³ : dès lors, nous devrions supposer que Denys II a écrit sur la nécessité de la vie ascétique car tel est l'unique sujet de son entretien avec Platon. Le ἤκουσεν, à l'indicatif, montre que, selon l'auteur de la *Lettre*, Denys II écrivit effectivement à propos de ce qu'il avait entendu parler Platon. Mais Denys II composa-t-il vraiment un ouvrage sur la vie ascétique ? Non : juste après, l'auteur de la *Lettre* écrit : « J'en connais d'autres qui ont écrit sur les mêmes choses [...] ces gens, du moins c'est mon avis, ne peuvent rien comprendre en la matière. Là-dessus, selon moi en tout cas, il n'y a aucun ouvrage écrit et il n'y en aura même jamais »⁵⁴⁴.

⁵⁴² A. Maddalena, *op. cit.*, pp. 277-278.

⁵⁴³ Platon, *Lettre VII*, 341b 3-4, trad. fr. par L. Brisson, *Lettres*, Paris, Flammarion, 1987.

⁵⁴⁴ Platon, *op. cit.* 341 b7- e5.

Il semble que l'on évoque ici les principes premiers de la philosophie, ceux à propos desquels l'auteur prétend sur cette même page qu'ils sont *τὰ μέγιστα* (341b1), c'est-à-dire des principes exclus de la conversation avec Denys II. De sorte que Denys n'aurait pas écrit sur la nécessité de la vie ascétique, *i. e.* sur ce qu'il avait entendu de la part de Platon. Ce faisant, quelle valeur attribuer à la phrase : « *περὶ ὧν τότε ἤκουσεν* » ? *A fortiori*, Denys II fait appel à Platon parce qu'il juge ne pas connaître le contenu de sa pensée [...] mais doit bien estimer la connaître dès lors qu'il a entendu d'autres penseurs en discourir [...] et pourtant, au moment où il écrit, Denys prétend écrire ses propres pensées [...]. Ceci, sachant que Platon indique ne pas lui avoir exposé la doctrine platonicienne ; accréditant ainsi l'hypothèse qu'il retranscrit ses propres pensées. En outre, les difficultés pourraient en grande partie être éliminées si l'on interprétait le « *περὶ ὧν τότε ἤκουσεν* » en tant qu'allusion aux discours de ces autres interlocuteurs mais, dans ce cas, on ne comprendrait pas le *τότε* ni l'emploi de l'aoriste : le *τότε* reprend l'« οὕτω [...] Διονυσίῳ ἐρρήθη τὰ ῥηθέντα » et l'aoriste indique un *punctum temporis*. Par ailleurs, demeurerait la difficulté implicite de la contradiction qui s'érige entre la certitude que Denys II a de sa propre ignorance — justifiant qu'il ait renouvelé son invitation à Platon — et la certitude de sa connaissance, implicite en l'*οὔτε ἐδεῖτο*.⁵⁴⁵

Dans le passage qui suit, ainsi que nous l'observerons, Maddalena cite et critique U. Galli⁵⁴⁶ se référant à Karsten, puis Glenn R. Morrow⁵⁴⁷ car tous deux entreprennent de justifier ces difficultés évidentes d'interprétation.

Ainsi, Maddalena soulève une nouvelle difficulté : l'affirmation selon laquelle Platon distingue « ceux qui se déclarent compétents sur ce qui fait l'objet de <ses> préoccupations »⁵⁴⁸ mais qui, en réalité, ne le sont pas. En outre, rappelle Maddalena, le « présumé Platon »⁵⁴⁹ prétend qu'il n'a jamais été écrit au sujet de ce qui l'intéresse et que cela ne sera jamais le cas. Aussi, selon Maddalena, ce passage est particulièrement problématique car si quiconque connaissant ce dont Platon traite est estimé ne pas écrire à

⁵⁴⁵ A. Maddalena, *op. cit.*, pp. 278-279.

⁵⁴⁶ U. Galli, « Il problema del linguaggio secondo la VII epistola platonica », Roma, *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, VIII, 1, 1946, pp. 69-90.

⁵⁴⁷ G. Morrow, *Studies in the platonic Epistles*, Urbana, University of Illinois, 1935.

⁵⁴⁸ Platon, *op. cit.*, 341c 2-3.

⁵⁴⁹ Il est évident que Maddalena estime que cette lettre n'est pas attribuable à Platon.

ce sujet alors il ressort d'une telle assertion que Platon lui-même qui, par définition, sait ce dont il s'occupe, n'écrit pas non plus à ce propos.

U. Galli, se référant à Karsten, justifie ce passage en assimilant le comportement de Platon à celui de son maître Socrate qui n'a jamais écrit « un mot »⁵⁵⁰. Tandis que Glenn R. Morrow (1895-1973) affirme de son côté qu'« un imitateur aurait rendu la situation plus claire et probablement moins réelle »⁵⁵¹. Toutefois, pour Maddalena, le problème de ce passage demeure tel que si nous devons accorder notre croyance aux paroles exprimées dans la *Lettre VII*, il faudrait concevoir que Platon estime que la totalité de ses écrits ne traite pas de ce dont il se préoccupe lui-même, puisque nous venons d'observer qu'il est estimé que « à propos de ce dont il s'occupe, il n'écrit pas ! »⁵⁵².

Est-ce que Platon aurait pu soutenir une telle absurdité ? Maddalena conclut et se demande si on peut véritablement considérer que Platon soit l'auteur de cette lettre :

Une autre difficulté apparaît dans le passage suivant. Il y a, dit le présumé Platon, « ceux qui prétendent savoir [...] ce dont je m'occupe "περὶ ὧν σπουδάζω" alors que ce n'est pas le cas. Moi-même, je n'ai jamais écrit à ce propos, ni n'écrirai jamais ». Donc celui qui connaît vraiment ce dont Platon s'occupe n'écrit pas à ce sujet ; de même que Platon, qui connaît éminemment ce dont il s'occupe, n'écrit pas et n'écrira jamais à ce sujet. Étrange ! Il faut penser que, pour l'auteur de la *Lettre*, tous les écrits de Platon traitent de sujets qui n'intéressent pas Platon lui-même. En effet, il ne s'intéresse pas au problème du Bien traité en *République*, dans les *Lois*, dans le *Philèbe*, il ne s'intéresse pas au problème des vertus dont il est question dans le *Ménon* et le *Protagoras*, ni même au problème de la justice tel qu'il vaut mieux subir l'injustice que de faire du tort ainsi qu'on le lit dans le *Criton* et le *Gorgias*, ni au problème de l'immortalité de l'âme, ni au problème de la causalité logique en tant que principe de connaissance qui sont aussi objets du *Phédon*, ni au problème du plaisir tel qu'on le lit dans le *Philèbe* et le *Phédon*, ni au problème de l'Être et du non-Être du *Sophiste*, ni au problème de la sainteté présent dans l'*Euthyphron* ou de la connaissance développé dans le *Théétète*. Ainsi, en vertu de cette hypothèse, sur tout cela

⁵⁵⁰ U. Galli, *op. cit.*, p. 71.

⁵⁵¹ G. Morrow, *op. cit.* p. 66.

⁵⁵² A. Maddalena *op. cit.*, p. 280.

Platon écrit sans s'en préoccuper [...]. En effet, pour l'auteur de la lettre, Platon ignore totalement le contenu des écrits de Denys II et de ses semblables : il ignore même si ces écrits ne ressemblent pas au *Phédon*, au *Criton*, au *Théétète* ou bien à la *République* et ignore s'il s'agit ou non d'écrits propédeutiques. Il sait seulement que Denys II, et d'autres, ont écrit en prétendant qu'ils connaissent ce dont lui-même s'occupe. Et c'est pourquoi, par le fait même qu'ils aient pu écrire, il leur dénie toute connaissance de ce que lui-même sait. En revanche, il n'ignore pas que Denys II n'a pas prétendu transmettre la pensée de Platon mais qu'il a rédigé un traité qu'il revendiquait être original [...] et il suppose qu'il dit dans cet écrit qu'il sait de quelle nature est la pensée de Platon. Il en conclut que Denys ne comprend rien. Or, peut-on concevoir que cette page est véritablement de Platon ?⁵⁵³

⁵⁵³ A. Maddalena, *op. cit.*, pp. 279-280.

2.8.2.1 – « ῥητὸν οὐδαμῶς » : « inexprimable » ou « exprimable » ?

Poursuivant l'analyse de ce passage, Maddalena relève dans le texte une nouvelle contradiction. En effet, l'auteur de la lettre fait la supposition d'une doctrine ésotérique « exprimable » de Platon, doctrine qu'il ne révélerait qu'à ses amis. Or, ainsi que le mentionne le texte, il se révèle que Platon ne la rédige pas. Au contraire, il est soutenu que Platon écrit à propos de toute autre chose car, dit-il, cette doctrine est inexprimable.

À nouveau, émerge une contradiction entre l'« exprimabilité » et l'« inexprimabilité » de ladite doctrine. Ainsi que nous l'étudierons dans ce bref passage, Maddalena entre en polémique contre Stenzel et Pasquali, dont il s'applique à se démarquer.

Le problème fondamental de ce célèbre passage de la *Lettre VII* est de savoir comment comprendre le mot ῥητὸν, qui se trouve en 341c. Platon exprime l'idée telle que l'essence suprême et intime de la réalité est ce dont il s'est toujours préoccupé mais également ce sur quoi il n'a jamais écrit car le Vrai suprême est un *quid* inexprimable et indescriptible — « ῥητὸν οὐδαμῶς » — ou bien parce qu'il « n'est pas convenable » (οὐδαμῶς) d'écrire ni de discourir à propos de ces choses, de discuter (ῥητὸν) ni d'écrire à destination des plus « πρὸς τοὺς πολλοὺς ».

Si l'on conçoit ces premiers principes comme quelque chose — un *quid* — d'inexprimable à un moment donné, l'on devra considérer que, pour Platon, il est deux moments : l'un rationnel et discursif, l'autre supra-rationnel et intuitif ou mystique. De sorte que ceux qui interprètent le ῥητὸν de la seconde façon, en tant que quelque chose qu'« il n'est pas opportun de prononcer » — ainsi que nous avons étudié Pasquali le soutenir — concluent que Platon conçoit l'acte de la compréhension en tant qu'il n'est pas un *processus* mystique, intuitif ni supra-rationnel mais, au contraire, un *processus* rationnel, fruit d'une enquête rationnelle qui « se nourrit de soi-même ».

Nous le verrons concernant Adorno⁵⁵⁴, la détermination de ce point n'est pas à considérer sur la base d'une inclination personnelle mais au travers d'une analyse grammaticale rigoureuse du passage en question. Ici, Maddalena tente de faire cela et s'attache à contredire les hypothèses de traduction de Pasquali et Stenzel en cherchant toutefois à démontrer l'inexactitude de leurs interprétations. Considérons donc la manière dont il définit le débat :

Une autre aporie survient. L'auteur suppose sans nul doute l'existence d'une doctrine ésotérique de Platon, doctrine qui n'a rien à voir avec ses écrits. Également, il pense que cette doctrine est exprimable. Que l'auteur considère cette doctrine être exprimable, on le saisit par l'affirmation « πάντα οὐτ' ἐγὼ διεξῆλθον »⁵⁵⁵ qui implique précisément l'expression de la doctrine qui ne fut pas exposée à Denys II au motif qu'il était encore immature, ou bien parce qu'il ne désirait pas la connaître. De plus, cela conforte ce qui est écrit en 344e2 : « car la chose réside dans tout ce qu'il y a de plus bref ». Ensuite, que l'auteur croie que Platon professe une doctrine ésotérique, on le déduit du fait qu'il écrit, en 338d 4-6, que beaucoup se tournèrent vers Denys II en pensant qu'il connaissait tout ce que Platon pensait. Or, cette doctrine ésotérique et exprimable, Platon ne la révèle qu'à ses amis dès lors qu'il est convaincu qu'ils peuvent la comprendre. Mais il n'en demeure pas moins qu'il ne la transpose pas à l'écrit : au contraire, quand il écrit, c'est à propos de toute autre chose parce que, dit-il, celle-ci est inexprimable. Et surgit, en somme, à nouveau une contradiction : entre l'exprimabilité et l'inexprimabilité de la doctrine si, ainsi que je le crois, cela est exprimé par « ῥητὸν οὐδαμῶς ἐστίν »⁵⁵⁶.

Cette expression est reprise quelques lignes ci-dessous : « εἰ δέ μοι ἐφαίνετο γραπτέα θ'ικανῶς εἶναι πρὸς τοὺς πολλοὺς καὶ ῥητά », en 341d 4-5. Pasquali observe d'une part que le *γραπτέα* est conjoint à « πρὸς τοὺς πολλοὺς », qui est *adjectivum necessitatis* et, d'autre part, que le *ῥητά* est coordonné à *γραπτέα* et peut, lui aussi, être considéré *adjectivum necessitatis*. Ce faisant, le texte indiquerait donc l'*opportunité* de ne pas

⁵⁵⁴ Il ne fait aucun doute que les considérations de Maddalena concernant cette lettre sont pertinentes et, dans certains cas, difficiles à contredire. Nous y reviendrons mais l'on peut d'ores et déjà noter que, jusque dans les années soixante-dix, la chercheuse M. Isnardi Parente ressent le besoin d'écrire, notamment en *Filosofia e Politica nelle lettere di Platone* (1970), de nombreuses pages en réponse aux objections que Maddalena soulève.

⁵⁵⁵ Platon, *op. cit.*, 341a8.

⁵⁵⁶ De même, l'interprète Stenzel : « Le véritable sens essentiel n'est pas exprimable », J. Stenzel, *op. cit.*, p. 280.

écrire plutôt que l'impossibilité d'écrire. Et il est évident que c'est ainsi qu'il faut l'interpréter si l'on veut dissoudre la contradiction, et ce, même si le *ἰκανῶς* m'apparaît déplacé au point que je ne comprenne pas la phrase telle que : « j'écrirais, s'il me semblait que je pouvais retranscrire correctement ces choses à la plupart des gens ». Toutefois une telle phrase me semble, *a minima*, mal construite : « Si j'étais convaincu qu'il faille écrire nombre de ces choses au plus grand nombre, [...] n'aurais-je rien fait de mieux dans ma vie ? ». Parce que lorsque l'on retranscrit quelque chose, il me semble que l'on ne met pas en doute l'opportunité de l'écrire *ἰκανῶς*. Et pourtant, l'interprétation que donne Pasquali de ce passage n'est pas réfutable. Par ailleurs, ce qui ne peut être accepté demeure l'affirmation qui détermine *adjectivum necessitatis* jusqu'au « ῥητὸν οὐδαμῶς ἐστὶν ».

Mais étudions le passage. La lettre énonce que ceux qui prétendent avoir écrit ou bien écrire, et posséder la connaissance de ce dont Platon s'occupe, n'y comprennent rien au contraire dès lors que Platon lui-même n'écrit pas ni n'a jamais écrit à ce propos au motif qu'« il s'agit là d'un savoir "οὐδαμῶς ῥητὸν", qui jaillit comme flamme après une longue familiarité obtenue avec le maître, flamme qui se nourrit d'elle-même » (341c 1-2). Ici, non seulement manque le « πρὸς τοὺς πολλοὺς » qui justifie l'interprétation du *ῥητά* en tant que *adjectivum necessitatis*, mais le *ῥητὸν* trouve une correspondance dans l'« αὐτὸ ἑαυτὸ τρέφει ». C'est la raison pour laquelle je traduis l'« οὐδαμῶς ῥητὸν » par « on ne peut pas <le> dire » car une telle pensée « ne peut pas se communiquer mais jaillit comme une flamme et se nourrit d'elle-même ». C'est, ce me semble, un traduction plus intelligible que celle-ci : « il n'est pas opportun de communiquer cette pensée qui s'allume comme une flamme et se nourrit d'elle-même ».

Quant à lui, Pasquali observe qu'il faut interpréter le *ῥητά* et le *γραπτέα* conjoints comme adjectifs de nécessité car c'est seulement ainsi que peut se comprendre le passage suivant dans lequel Platon (ou le présumé Platon) explique qu'il n'a pas révélé jusqu'ici sa pensée car le traitement de ces choses est, sauf pour quelques-uns, dommageable. Comment ne pas être d'accord avec Pasquali ? Toutefois, autre est le « γραπτέα πρὸς τοὺς πολλοὺς », autre l'« οὐδαμῶς ῥητὸν », et autre encore, nous l'avons observé, le contexte de ces deux phrases. Par conséquent, l'auteur de la lettre oscille entre deux interprétations de la doctrine platonicienne qu'il considère tantôt en tant que doctrine ésotérique, tantôt en tant que doctrine exotérique, tantôt en tant que doctrine communicable et tantôt en tant que doctrine inexprimable ; pour ce, il utilise d'abord « ῥητὸν οὐδαμῶς » puis « γραπτέα πρὸς τοὺς πολλοὺς ». Interpréter une pensée de façon à ne pas lui dénier sa cohérence, lorsqu'une telle interprétation est grammaticalement

possible, est le canon méthodologique suprême. Toutefois, dès lors que des expressions profondément divergentes se trouvent chez un auteur comme le nôtre [...], cela ne me semble pas rigoureux. Car la production de notre auteur est bien trop riche de contradictions et de falsifications pour qu'il faille s'efforcer d'en éliminer quelques-unes. *In fine*, même lorsque l'on interprète « ῥητὸν οὐδαμῶς » ou « ῥητὸν πρὸς τοὺς πολλοὺς », la pensée n'en devient pas, selon moi, platonicienne.⁵⁵⁷

⁵⁵⁷ A. Maddalena, *op. cit.*, pp. 281-284.

2.8.2.2 – L'« *excursus* philosophique » à la lumière du *Phèdre*

Il s'est donc révélé qu'à partir de l'analyse du passage *crucial* du « ῥητὸν οὐδαμῶς », se peuvent distinguer deux voies de la doctrine platonicienne. Pour ce, Maddalena poursuit sa critique en examinant désormais un passage du *Phèdre* dont il ressort que Platon ne blâme pas l'écriture dans son entier mais seulement un certain type d'écriture. En désaccord avec les points de vue défendus par Stenzel et Pasquali, et relativement à eux, Maddalena poursuit son analyse et souligne que l'auteur de la lettre fournit de nouveaux développements concernant le fait qu'il ne faut pas écrire à propos de ces choses. Ces explications originales se trouvent dans l'*excursus* philosophique, celui-là même que Pasquali nomme « digression philosophique ». Ainsi que le souligne Maddalena, se trouve ici quelque chose d'inédit car pour la première fois, l'auteur annonce qu'il va dire quelque chose qu'il a déjà dit.

Une fois de plus, Maddalena se réfère à l'œuvre de Stenzel — *Platon der Erzieher* — et à Pasquali qui, précisément, distinguent dans ce passage un « *punctum* » jusqu'alors négligé du développement de la pensée platonicienne. Or, selon Maddalena, plutôt que de le concevoir comme un *punctum*, l'on peut comprendre ce passage à la lumière de ce que Platon écrit dans le *Phèdre*, dialogue dans lequel il s'agit de saisir que Platon ne blâme pas totalement l'écriture ni quiconque écrit, mais plutôt ceux qui, en écrivant, pensent trouver « βεβαιότης » et « σαφήνεια » plutôt que « παιδιά » et « ὑπόμνημα ». De telle sorte que Platon ne peut pas être l'auteur de cette lettre car celui qui l'a rédigée « avait en tête » le *Phèdre* et « l'image de la philosophie en tant que feu qui s'allume », ainsi que la *République* ; or en l'occurrence, souligne Maddalena, cette image que l'auteur de la lettre déploie n'est rien d'autre qu'une image qu'il n'a pas bien comprise et qui est utilisée à tort dès lors que, ainsi que le soutient Maddalena, il ne comprend pas la pensée de Platon.

Nous rencontrons ici une autre difficulté à propos de l'« *excursus* philosophique » et observons que Platon écrit dans la *Lettre VII* qu'« [...] il est une doctrine vraie qui condamne celui qui ose écrire la moindre chose de ce genre, doctrine que j'ai souvent

exposée dans le passé »⁵⁵⁸. En effet, Maddalena souligne que c'est la première fois que l'auteur déclare avoir déjà dit ce qu'il va dire ; de même que c'est la première fois que se trouve dans la lettre quelque chose de tout à fait nouveau, au moins dans sa construction, et

[...] tellement nouveau que Ritter, qui pense que la lettre est authentique, l'évacue en tant qu'élément ajouté plus tard, tandis que Stenzel et Pasquali y voient un *punctum* jusqu'ici ignoré de l'évolution de la pensée platonicienne.⁵⁵⁹

Maddalena révèle donc que l'introduction à la critique ainsi que la critique de l'écrit philosophique de Denys II sont pleines de contradictions. Pour sa part, et malgré cela, Pasquali soutient qu'ils sont prétexte à l'introduction d'un nouveau sujet. En effet, également selon Maddalena, s'observe ici l'introduction d'une référence supplémentaire à un dialogue de Platon, le *Phèdre* :

[...] le renvoi est dans le *Phèdre*, en 274e - 278d. L'analyse plus ample des similitudes entre le *Phèdre* et la lettre a été produite par Pasquali : mon avis est très différent du sien. Je pense donc qu'il est opportun de résumer ce que Platon écrit dans le *Phèdre*.⁵⁶⁰

Il est donc également en désaccord avec Pasquali sur ce point. Platon traite dans ce dialogue de l'importance et du rôle de l'écriture, toutefois l'interprétation en est très différente de celle qui est exposée dans la *Lettre VII*. Observons la manière dont Maddalena parvient à soutenir cette thèse en résumant le sens du *Phèdre* :

Socrate raconte dans le *Phèdre* que Theuth se présenta au roi d'Égypte et lui montra sa grande invention : l'Écriture. Celle-ci, pensait Theuth, rendrait les hommes plus sages et serait bénéfique à leur mémoire : le souverain affirme que l'écriture obtiendrait plutôt le résultat contraire parce qu'elle dispense de la nécessité d'exercer sa mémoire et, quant à la sagesse, ferait que celui qui lit croirait être sage quand il ne le serait pas, de sorte que les lecteurs

⁵⁵⁸ Platon, *op. cit.*, 342a 3-6.

⁵⁵⁹ A. Maddalena, *op. cit.*, p. 282.

⁵⁶⁰ A. Maddalena, *op. cit.*, p. 284.

seraient « δοξόσοφοι ἀντὶ σοφῶν ». L'écriture est-elle donc nuisible ? Oui, si celui qui écrit et celui qui lit croient que quelque chose de clair et de sûr peut en résulter (σαφὲς καὶ βέβαιον) ; non, s'ils la considèrent utile afin de rappeler à la mémoire l'objet de leur savoir. Les discours écrits sont comme des statues. Les statues semblent vivantes mais si on les interroge, elles ne répondent pas : ainsi, les discours sont lus par tous, par ceux qui les comprennent comme par ceux qui ne les comprennent pas, les discours écrits ne savent pas se défendre. [...] Le philosophe n'écrit que par plaisir, thésaurisant ὑπομνήματα pour lui-même et pour ceux qui suivent sa philosophie. Le jeu de l'écriture est beau mais le soin de l'enseignement par des discours prononcés est plus beau encore. On peut donc estimer que c'est mal d'écrire quand l'auteur pense que c'est « μεγάλην τινὰ βεβαιότητα καὶ σαφήνειαν » mais juste, en revanche, quand celui qui écrit sait qu'il y a dans l'écrit une grande partie de jeu et que l'écrit ne sert qu'à rappeler à ceux qui, déjà, savent.⁵⁶¹

Par conséquent, Platon ne condamne pas généralement ceux qui écrivent mais seulement ceux qui croient que se trouvent en leur écrit βεβαιότης et σαφήνεια. En revanche, l'écriture demeure utile si l'on s'enquiert à travers elle de παιδιὰ et ὑπόμνημα.

Enfin, ainsi que le souligne Maddalena, Platon ne dit pas non plus que celui qui écrit à juste titre doit écrire des choses différentes de celles dont il s'occupe actuellement (περὶ ὧν σπουδάζει). Au contraire, il évoque l'ὑπόμνημα. *A fortiori*, il ne soutient pas non plus qu'il soit inapproprié de discourir à propos de sa véritable science (ῥητὸν οὐδαμῶς ἔστιν). Donc, de nombreuses différences entre le sens de la lettre et le sens du *Phèdre* demeurent. Car la condamnation totale de l'écriture telle qu'elle s'exprime dans la *Lettre* rend inintelligible l'œuvre de Platon en tant qu'elle est écrite.

⁵⁶¹ A. Maddalena, *op. cit.*, pp. 286-287.

2.8.3 – Francesco Adorno : τὸ ἐξαίφνης, « ce *quid* que l'on saisit soudainement » est « une question grammaticale précise »

Francesco Adorno (1921-2010), philosophe italien qui se consacre à l'étude de la philosophie antique et, en particulier, à la pensée platonicienne, publie en 1953, en deux volumes : *Dialoghi politici e lettere*⁵⁶². Une édition élargie voit le jour en 1970, elle comprend la traduction et l'analyse de dialogues platoniciens au sein desquels se rencontre l'adverbe qui nous concerne, à l'instar de la *République*, du *Politique*, des *Lois* et de la *Lettre VII*. Or, ainsi que nous le verrons, Adorno prend également en considération le concept d'ἐξαίφνης dans le *Banquet*. Ainsi, il délaisse l'analyse du concept d'ἐξαίφνης tel qu'il apparaît dans le *Parménide*.

Nous aurons l'occasion d'explicitier cette carence qui, dans la seconde moitié du XX^e siècle, devient de plus en plus fréquente. En effet, malgré l'étude de A. Maddalena portant sur la *Lettre VII*, la tendance générale qui est celle de reconnaître l'authenticité de la *Lettre* déplace l'analyse de ce concept depuis le *Parménide* — dont le statut ne laisse pas d'être problématique, tel que nous l'avions mentionné — jusqu'à la *Lettre VII*.

Analysons donc la manière dont Adorno commente le concept d'ἐξαίφνης tel qu'il apparaît dans le célèbre passage de la *Lettre VII* (341d1), passage au sein duquel Platon affirme qu'il n'a pas lui-même écrit « sur ces sujets ». Il ajoute que, pour

ce qui est de leur objet, on ne doit pas discourir, ainsi qu'on le fait pour les autres sciences mais, quand on connaît bien ces problèmes, quand on vit avec eux, alors la vérité jaillit soudainement [ἐξαίφνης] dans l'âme, comme la flamme de l'étincelle qui, d'elle-même, se sustente.⁵⁶³

En ce passage, Adorno produit une longue note qui se réfère aux analyses de Pasquali et de Maddalena à propos du sens à attribuer au mot ῥητό car apporter une réponse à ce sujet est d'importance capitale afin d'établir le type de connaissance théorisé par Platon en ses dialogues :

⁵⁶² Francesco Adorno, *Dialoghi politici e lettere*, Torino, U.T.E.T., 3 éd. 1988.

⁵⁶³ Platone, *Lettera VII*, 341c5 - 341d2 ; trad. it. par F. Adorno, *op. cit.*, p. 695.

[...] οὐκ οὐκ ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται· ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.

Le problème implicite de ce fameux texte est de savoir comment on doit concevoir ῥητόν en 341c. Platon a-t-il voulu dire que du suprême Vrai, de ce qui est l'essence la plus intime, physis (341d) de la réalité, de ce dont il s'est véritablement efforcé de s'enquérir toute sa vie et auquel il accorde la plus haute importance (περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω, 341c), il n'a jamais rien écrit parce que le Vrai suprême est un *quid* inexprimable (ῥητὸν οὐδαμῶς) ?, ou bien que sur le Vrai suprême il n'a jamais écrit parce qu'il n'est pas bon de le dire (ῥητόν), pas bon d'en parler ni de l'écrire à destination de la masse, de la plupart (πρὸς τοὺς πολλοὺς) qui ne le comprendraient pas et le falsifieraient (341 d-e) ?

Évidemment, celui qui interprète ce ῥητόν de la première façon doit conclure qu'il existe deux moments selon Platon : un moment rationnel et discursif et un moment supra-rationnel, intuitif, mystique, et que, donc, tout le platonisme a été une sorte de « *itinerarium mentis in Deum* »⁵⁶⁴. Celui qui interprète ce ῥητόν dans la seconde acception doit conclure que selon Platon, l'acte d'intellection n'est pas un acte supra-rationnel ni irrationnel mais qu'il est quand même un processus discursif et logique, fruit de la même enquête rationnelle qui d'« elle-même se sustente ». Or, se décider en faveur de l'un ou de l'autre moyen de comprendre ῥητόν n'est pas une question d'orientation mais une question grammaticale précise. Ainsi, Pasquali soutient d'abord que « ῥητὸν οὐδαμῶς » ne peut pas signifier « en aucune façon exprimable » au sens le plus étroit sinon Platon n'aurait pu dire immédiatement à son propos qu'il se saisit « soudainement » et se nourrit ensuite « de lui-même » car une illumination mystique ne peut pas progresser graduellement [...]. En outre, continue Pasquali, il n'aurait pu employer « ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν » [quand on a une longue expérience de ces problèmes, quand on vit avec eux] au présent tandis que συνουσίας et συζῆν se perpétuent encore. Et, il y a plus : au sein du passage suivant, ῥητά est associé à γραπτέα.

Évidemment, « de ce qui par nature est inexprimable, il ne pourra jamais venir à l'esprit de dire qu'il n'est pas inscriptible (γραπτά) et dicible devant le plus grand nombre de manière appropriée (ικανῶς). « Appropriée » et « devant le plus grand nombre » sont, pour un tel sujet, des déterminations inconcevables. J'ai traduit jusqu'ici — conclut Pasquali — comme si

⁵⁶⁴ S. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, 1259.

γραπτέα était identique à γραπτά mais ce n'est pas le cas, il est plutôt un *adiectivum necessitatis* : il est « opportun », « permis » de l'écrire ; et non « impossible » de l'écrire.⁵⁶⁵

Selon Adorno, reprenant une grande partie des éléments d'analyse de Pasquali, le nœud de l'interprétation de ce passage porte sur la signification du mot ῥητόν. Certaines vérités sont-elles un *quid* ⁵⁶⁶ inexprimable ou bien est-il préférable de ne pas en « dire » (ῥητόν) un mot à la plupart des hommes qui déformerait ce qui est dit ? Qui interprète ῥητόν comme quelque chose d'« inexprimable » établit qu'il existe selon Platon deux « moments », l'un rationnel et l'autre « mystique ». En revanche, qui interprète ῥητόν comme quelque chose qu'il n'est pas opportun de « dire » doit conclure que, selon Platon, cette compréhension « soudaine » n'est pas irrationnelle ni mystique, mais qu'elle est de l'ordre d'un *processus* discursif et logique.

Opter pour l'une de ces deux conceptions, considère Adorno, n'est pas une question d'« orientation » mais une question « grammaticale » précise. Adorno explique que ce « ῥητόν οὐδαμῶς » ne peut pas être compris comme « inexprimable » au sens strict, comme non-rationnel ni indicible car si tel était le cas, quelque chose d'inexprimable ne serait pas inscriptible (γραπτά) devant le plus grand nombre de façon adéquate (ικανῶς). En outre, ainsi que nous l'avons observé, l'association de ῥητά et de γραπτέα indiquerait un passage au cours duquel l'on veut exprimer, par l'*adiectivum necessitatis*, l'opportunité d'écrire et non son impossibilité.

Ultérieurement, au-delà de l'aspect grammatical, l'exactitude de cette explication se déduit du sens littéral et narratif de ce passage puisque, ainsi que nous l'évoquions, Platon affirme que le *quid* saisi soudainement « progresse graduellement » lorsque l'on acquiert une longue expérience de ces problèmes, *i. e.* « quand on vit avec eux ». De sorte que Platon évalue l'opportunité de ne pas parler de certaines choses ou, ainsi que l'écrit Adorno, il y a une « impossibilité de parler des vérités suprêmes ». Non pas que l'on évoque une « illumination mystique », irrationnelle et indicible, mais au contraire que l'on parle de

⁵⁶⁵ F. Adorno, *op.cit.*, note 2, pp. 695-696.

⁵⁶⁶ Le terme *quid*, nous l'avons évoqué, est employé dans ce contexte par Adorno à la suite de Stenzel et Pasquali. Nous le verrons, M. Erler le reprend également à son compte.

quelque chose de rationnel que tout le monde ne pourrait comprendre ; l'exact opposé de ce qui se passe au sein d'une « illumination mystique ».

Indubitablement, en ce qui concerne le concept d'ἐξαίφνης, « ce *quid* que l'on aperçoit tout à coup », dans la *Lettre VII*, suit les indications de Pasquali et les investit totalement. Mais, outre cette importante contribution concernant la *Lettre VII*, se peut considérer ce que Adorno écrit à propos du concept d'ἐξαίφνης tel qu'il apparaît dans le *Banquet*.

Adorno ne traduit pas le *Banquet*. Cependant, sa réflexion s'y consacre dans une étude publiée en 1978 : *Introduzione a Platone*⁵⁶⁷. Dans le chapitre intitulé « Dal Convito alla *Repubblica* », il écrit :

[...] c'est sans doute dans le *Banquet* que se profile ce qui sera, dans la *République*, d'une part le concept du Bien (le Beau du *Banquet*) et du Juste et des sciences, qui n'ont de sens que dans l'organisation publique et, d'autre part, la valeur nouvelle qu'assume la *dialectique*, voie par laquelle on saisit, en pensant, en dialoguant, l'unité multiple (dialogique) du tout [...]. Dans le *Banquet*, en attendant, *Éros philosophe*, fils de richesse et pauvreté (*Poros* et *Pénia*), ni beau ni laid, ni savoir absolu [...], ni ignorance absolue [...], est placé comme le terme moyen [...] entre la simple opinion et la science et ce, dans l'exigence de déterminer le fondement unique des univers individuels du discours (les hypothèses vraisemblables) afin de saisir au-delà d'eux [...] la condition première au sein d'une *mathésis* unique (apprentissage unique), au travers du dialogue. Et c'est à travers le dialogue que, chaque fois, renaît la tension à opérer selon la Beauté (« à procréer dans le Beau », 206b), c'est-à-dire selon l'harmonie, selon l'unité qui articule en un seul discours harmonique le multiple pensé (« Harmonie est Beauté », 206c - 207a), dans une *théoria* (vision) qui est, à la fois, *poiésis* (faire), dans une révélation soudaine (*exaiphnes*), où il faut conserver l'étincelle qui, *soudain*, brille dans l'âme de la VII^e *Lettre*, à laquelle nous avons fait allusion, qui est une incitation à bien faire selon la *Beauté* (« l'amour est amour de posséder le Bien », 207a).⁵⁶⁸

⁵⁶⁷ F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Roma-Bari, Gius. Laterza & Figli spa, 1978.

⁵⁶⁸ F. Adorno, *op. cit.*, pp. 69-70.

Adorno évoque à nouveau la *République* au sein du chapitre consacré à la « Conoscenza sensibile-percettiva e conoscenza intelligibile »⁵⁶⁹. Il y réaffirme les concepts exprimés dans le commentaire qu'il porte à la *Lettre VII* :

Les différents moments de la connaissance — sens, perception, intelligence — culminent en un acte intellectuel qui révèle la manière dont un moment s'intègre dans l'autre, en un seul « discours » qui, rendant compte des deux moments en même temps, permet de redescendre dans le monde du sensible et de la perception de sorte que les *illuminés* cessent d'être tels. *Processus* ascensionnel (degrés de connaissance) et *processus* d'apprentissage (dialectique) sont ainsi deux moments d'un seul et même *processus*.⁵⁷⁰

Puis, une fois souligné le point de contact entre les deux moments de ce même *processus*, il réaffirme l'intention de Platon :

Le moment ultime du *processus* cognitif, c'est-à-dire la compréhension du fondement de la science (le Bien), qui constitue un tout unique, n'est pas un acte mystique ; au contraire, c'est ce qui rend possible le « discours » scientifique (la descente), le « discours » universel et nécessaire, et qui coordonne le tout.⁵⁷¹

Par ailleurs, il nous faut préciser que, toujours dans *Introduzione a Platone*, s'agissant de l'analyse du *Parménide*, Adorno n'évoque jamais le « τὸ ἐξαίφνης ». Peut-être, les motifs de cette lacune se rencontrent-ils dans l'analyse que d'Adorno consacre au *Parménide* de Platon. En effet, dans le chapitre intitulé « Dal Parmenide al *Teeteto* al *Sofista* »⁵⁷², Adorno explique que :

Une série d'apories et de nœuds que Platon met en évidence depuis le *Phèdre* (*Parménide*, *Théétète*, *Sophiste*) et qui sont dus à l'incidence de la connaissance et de la science, est à présent examinée.⁵⁷³

⁵⁶⁹ F. Adorno, *op. cit.*, p. 79.

⁵⁷⁰ F. Adorno, *ibid.*

⁵⁷¹ F. Adorno, *ibid.*

⁵⁷² F. Adorno, *op. cit.*, p. 148.

⁵⁷³ F. Adorno, *ibid.*

Cette collision est due à une problématique précise dont Adorno rappelle les origines.

Il s'agit d'

[...] une problématique historiquement définissable et bien identifiée, d'une part chez Isocrate et les sophistes, et de l'autre, chez Euclide et Antisthène. Elle connaît des solutions politiques en net contraste avec la conception avancée par Platon ; il est donc nécessaire de retravailler l'ensemble de la question. [...] Ainsi naissent le *Parménide* et le *Théétète* d'une part, et le *Sophiste* et le *Politique*, d'autre part, au sein desquels sont tirées les conséquences du débat posé dans les deux premiers dialogues, et où, en passant par le *Phèdre*, se dessine un troisième concept de dialectique. [...] Dans le *Parménide*, dans une perspective historique exacte, Platon, d'une part, décrit la nécessité de poser les Idées et l'Un comme conditions premières afin que soient possibles connaissance et savoir ; d'autre part, il révèle les contradictions qui en émergent, jusqu'à clarifier l'impossibilité de la science elle-même dès lors qu'elle est fondée sur les « Idées-atomes » ou sur l'Être-Un.

Dans le *Théétète*, en revanche, [...] reprend de manière beaucoup plus approfondie et dramatique, après les conclusions négatives du *Parménide*, le thème du *Ménon* et du *Phédon*.⁵⁷⁴

Adorno soutient donc que Platon compose, ou bien veut, que le *Théétète* soit lu après le *Parménide* ; or, le *Parménide* et le *Théétète* font tous deux partie d'un dessein plus vaste qui doit être apprécié dans son ensemble. Platon, dans le *Parménide* et le *Théétète*, retrace « l'histoire des thèses de Parménide-Zénon et d'Héraclite telles qu'elles parviennent jusqu'à lui »⁵⁷⁵. De plus, Platon n'a jamais défini une fois pour toutes sa théorie des Idées ; par exemple, « Dans le *Parménide*, <il> se montre perplexe quant à l'existence d'Idées de toutes choses [...] »⁵⁷⁶. Par conséquent, après « les conclusions contradictoires du *Parménide* et du *Théétète* »⁵⁷⁷, l'intention de Platon se révèle être celle de clarifier la

⁵⁷⁴ F. Adorno, *op. cit.*, pp. 150-152.

⁵⁷⁵ F. Adorno, *op. cit.*, p. 164.

⁵⁷⁶ F. Adorno, *op. cit.*, p. 165.

⁵⁷⁷ F. Adorno, *op. cit.*, p. 167.

confusion naissante par le biais de la « troisième dialectique », que nous évoquions, et qui se trouverait dans le *Sophiste*.

Toutefois, au-delà du sens général et du statut du *Parménide* dans l'horizon de sa signification, nous savons quoi qu'il en soit que, selon Adorno, ce dialogue aboutit à des « conclusions contradictoires ». Peut-être, une motivation spécifique conduit Adorno à ne pas examiner le « τὸ ἐξαιφνης » tel qu'il apparaît dans le *Parménide*. Il estime d'ailleurs que, dans le *Parménide* :

[...] tout l'enjeu réside dans le mot « participation » (*methèxis*), auquel il était déjà fait allusion dans le *Phédon* (101c, 100c, etc.). Si l'« essence » est simple et indivisible, et est séparée de l'« existence », dire que les choses existantes « participent » de l'essence est contradictoire. À cet égard, ne résiste ni l'ingénieuse façon de concevoir l'Idée une et indivisible comme la lumière du jour qui est une et même à la fois, et en de nombreux endroits, ou <de la concevoir> comme une sorte d'unique voile couché sur beaucoup de choses. Car, dans cette éventualité, l'Idée devrait se diviser et chaque chose serait ce qu'est une partie de son essence (cf. 131 a-e). De même, s'agissant des formes que, en tant qu'unités synthétiques, nous devrions alors admettre à côté de toute forme, la forme de cette forme et ainsi de suite à l'infini [...]. Exclu le concept de participation (*methèxis*), il faut également exclure l'hypothèse telle que les formes sont comme des modèles (archétypes) dont les choses existantes seraient des copies faites à leur imitation (*mimèsis*) [...].⁵⁷⁸

Par conséquent, nous observons la manière dont Adorno soutient que l'enjeu de la question réside dans le mot de « participation » et nous constatons que, dans l'analyse du *Parménide*, il ne mentionne jamais l'adverbe substantivé qui nous intéresse. Et, nous l'évoquions, lors même qu'il s'agit d'un sujet qui fait l'objet d'un examen approfondi. De sorte que nous devons donc considérer que l'absence de débat s'agissant de ce concept, tel qu'il apparaît dans le *Parménide*, est volontaire. En outre, le *Parménide* est la réponse platonicienne à certaines questions ; probablement, le « τὸ ἐξαιφνης » s'inscrit, dans ce dialogue, dans le cadre de cette réponse que Platon développe et qui, nous l'avons vu, conduit à des conséquences extrêmes.

⁵⁷⁸ F. Adorno, *op. cit.*, p. 156.

2.8.4 – Nicolas I. Boussoulas : τὸ ἐξαίφνης en tant que τομή du *processus* de construction « des mixtes »

En France, au début des années cinquante, une œuvre intéressante, pour ce qui nous concerne, passe inaperçue et n'est presque jamais mentionnée dans les textes examinés jusqu'à présent, à propos du concept d'ἐξαίφνης.

Il s'agit de l'étude de Nicolas I. Boussoulas : *L'être et la composition des mixtes dans le Philèbe de Platon*⁵⁷⁹. Le concept d'ἐξαίφνης y est pris en considération à partir de différents dialogues platoniciens : le *Banquet*, la *République*, le *Parménide* et la *Lettre VII*. Également, les œuvres de nombreux philosophes qui se sont eux-mêmes occupés de traiter de ce concept, tels L. Robin, Bury, J. Wahl, P. Janet, M. G. Guittou, G. Milhaud, A. Taylor, Festugière et P. Natorp, sont portées à la connaissance de Boussoulas.

Les mérites de son ouvrage sont multiples, à commencer par la reconstruction qu'il opère de la critique portant sur les différentes interprétations que connaît le concept d'ἐξαίφνης, en passant par l'interprétation de l'ἐξαίφνης en tant que concept lié à l'image du feu. Or, ce qui nous intéresse particulièrement est la conception de Boussoulas qui est telle que l'ἐξαίφνης ne représente, au sein de la théorie platonicienne, qu'un « point » du plus complexe *processus* de composition du « mixte ». Par ailleurs, il est à noter qu'une difficulté persiste, celle de porter vérification de sa théorie de l'ἐξαίφνης / τομή.

Pour commencer, Boussoulas met particulièrement en évidence le fait que l'argument de la μέθεξις n'a cessé de se superposer à celui de l'ἐξαίφνης au cours de l'histoire de la critique de ce dernier concept :

⁵⁷⁹ Nicolas I. Boussoulas, *L'être et la composition des mixtes dans le Philèbe de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1952. Quelques années plus tard, l'ouvrage de Pierre-Maxime Schuhl se consacre aux sources de ce concept en traçant une brève chronologie des philosophes qui, de Platon jusqu'à Damascios le Diadoque, se sont occupés du concept d'« instant ». Dans le livre III consacré à la réception du platonisme, « Platonisme et socratisme après Platon », se trouve un chapitre consacré à la conception « discrète » du temps. Il est une « note sur le discontinu temporel dans la philosophie grecque » au sein de laquelle Schuhl rapporte une brève considération sur le concept d'ἐξαίφνης : « Platon, dans le *Parménide*, approfondit les difficultés que présente une conception discrète du temps : le moment présent, qui sépare l'avant de l'après, ne marque-t-il pas un arrêt dans le devenir (152) ? Ces difficultés sont résolues par le recours à la notion de l'instant, τὸ ἐξαίφνης (156), qui est en dehors du temps. », P. M. Schuhl, *Études platoniciennes*, Paris, P.U.F., 1960, p. 143.

M. J. Wahl appelle l'ἔξαιφνης une sorte de trou dans le temps — différentiel ou éternité (*Étude sur le Parménide de Platon*, p. 169). Selon P. Natorp, l'ἔξαιφνης correspond au concept de différentiel (cité par M. Wahl, *ibid.*, p. 169). « L'idée du devenir », nous dit le même auteur, « implique l'idée d'un temps hors du temps où aucun des qualificatifs ne s'applique plus à l'objet qui devient » (*ibid.*, p. 170). Il conçoit l'ἔξαιφνης tel un analogue de la μεταξύ : « Il vaudrait mieux rappeler le μεταξύ sur lequel certains historiens français du platonisme ont insisté avec tant de justesse » (*ibid.*, p. 169). Bury est du même avis : « Cette théorie du milieu qui joue une part si importante dans le *Philèbe* rappelle peut-être l'usage fait du principe analogue en ce qui concerne le temps (τὸ ἔξαιφνης) dans le *Parménide* (156d) » (Bury, *introduction*, XXIII).⁵⁸⁰

Ainsi qu'indiqué plus haut, selon Boussoulas, l'ἔξαιφνης est un élément distinct de ce *processus* et, plus précisément, un « τομή », *i. e.* une section ou partition qui « met en contact » les parties et qui, nous l'observerons, joue certes un rôle dans la genèse du « mixte » mais ne peut pas s'identifier ni se superposer au « mixte ». En outre, la superposition de ces deux notions — l'ἔξαιφνης, ou « τομή » et le « mixte » — conduit à ne pas saisir la dynamique de la composition du « mixte » dans le *Philèbe*. L'analyse que Boussoulas réalise du concept d'ἔξαιφνης est basée, ainsi que l'on peut le déduire à partir du titre de ce livre, sur le dialogue platonicien du *Philèbe*.

Dans le *Philèbe*, nous le savons, le terme d'ἔξαιφνης n'apparaît jamais. Toutefois, Boussoulas estime que se trouve, dans le concept de « τὸ ἔξαιφνης », une partie de la réponse platonicienne aux couples d'antinomies présents dans le *Philèbe*.

En effet, dans ce dernier, Socrate expose à Protarque, par opposition au fini et au limité, quelle est la nature de l'infini. Par ailleurs, l'illimité est caractérisé par son être et son mouvement infinis tandis que le fini est caractérisé par son être limité et immobile⁵⁸¹. De sorte que nous sommes face à des couples de caractères opposés qui s'excluent mutuellement. La même chose se produit dans le *Parménide* dès lors que l'Un naît et meurt le multiple, et vice versa. Toutefois, la nature du « mixte » est précisément celle de contenir simultanément deux essences contraires. Et ceci de ne pouvoir se produire qu'en dehors du

⁵⁸⁰ N. I. Boussoulas, *op. cit.*, note 3, p. 78.

⁵⁸¹ Platon, *Philèbe*, 24b.

temps : « dans l'instantanéité (ἐξαίφνης) »⁵⁸². *A fortiori*, c'est dans l'instantanéité que le changement a lieu. Pour autant, quel est le sens de l'instantanéité ? Boussoulas soulève un enjeu fondamental de notre propos : l'ἐξαίφνης est le « point de départ de deux changements inverses »⁵⁸³ et représente, ce faisant, « la naissance du mixte ». Dans le *Philèbe*, nous l'avons évoqué, s'il s'agit de l'antithèse illimité / limité, le même principe s'applique à toute autre antithèse.

Par conséquent, précisément parce que l'ἐξαίφνης est une « section » — c'est-à-dire qu'il n'est qu'une « τομή » de l'intervalle « μεταξύ » —, il fait partie de la dynamique de la μέθεξις mais ne représente pas l'ensemble du *processus* : « C'est bien plutôt cette nature étrange de l'instantané qui, sise dans l'intervalle (μεταξύ) du mouvement et de l'immobilité, est hors de tout temps (ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὐσα) »⁵⁸⁴.

Nous sommes donc en présence de la « description de la naissance de notre mixte, en particulier lorsque le *Parménide* indique que ceci est valable également pour les autres changements »⁵⁸⁵. Donc, le rapprochement de ces deux dialogues (le *Parménide* ainsi que le *Philèbe*) est l'occasion pour Boussoulas de formuler l'hypothèse suivante :

[...] l'adjonction de la limite à l'illimité (adjonction qui comporte un double mouvement, c'est-à-dire le changement [...]), ne s'effectue pas dans le temps mais dans un instant qui n'est dans aucun temps et que Platon appelle ἐξαίφνης.⁵⁸⁶

Indubitablement, la distinction des éléments de ce *processus* est l'aspect le plus intéressant de la conception de Boussoulas et, nous le verrons, l'idée telle que l'ἐξαίφνης représente précisément le point de départ du changement est reprise également par L. Brisson.

⁵⁸² N. I. Boussoulas, *op. cit.*, p.77.

⁵⁸³ N. I. Boussoulas, *ibid.*

⁵⁸⁴ N. I. Boussoulas, *ibid.*

⁵⁸⁵ N. I. Boussoulas, *ibid.*

⁵⁸⁶ N. I. Boussoulas, *op. cit.*, p. 78.

Par ailleurs, il faut souligner que Boussoulas considère le concept de τομή de même qu'une catégorie interprétative de la pensée platonicienne, et l'ἐξαιφνης de jouer finalement un rôle limité au niveau ontologique. Observons, dans le paragraphe intitulé « l'ἐξαιφνης et l'irréductibilité », l'analyse de l'occurrence présente au sein du passage portant sur l'allégorie de la caverne que Boussoulas produit, qu'il est rappelé que l'ἐξαιφνης est mis en relation (et en subordination) avec le concept de τομή :

Notons, en effet, l'insistance avec laquelle Platon manie ce mot :
τετμημένην ... τμήματα ... τέμνε ... τμήμα ... 509d ; τομήν ... τμητέον ...
510b [...].⁵⁸⁷

L'ἐξαιφνης, selon Boussoulas, est un mot que Platon utilise afin de définir un τομή entre les Idées :

[...] nous pouvons appeler l'ἐξαιφνης une τομή, *i. e.* une coupure temporelle. Nous obtenons ainsi la notion de coupure temporelle ou de discontinuité : la synthèse de deux contraires se fait dans une sorte de coupure accompagnée de discontinuité temporelle ou ontologique.⁵⁸⁸

Donc, la « réduction de la notion d'ἐξαιφνης à celle de τομή »⁵⁸⁹ est d'une grande importance concernant la théorie de Boussoulas car cela lui permet de relier le problème de la constitution du « mixte » à celui des « éléments » qui constituent la réalité sensible, et particulièrement au « feu »⁵⁹⁰.

⁵⁸⁷ N. I. Boussoulas, *op. cit.*, p. 79.

⁵⁸⁸ N. I. Boussoulas, *ibid.*

⁵⁸⁹ N. I. Boussoulas, *ibid.*

⁵⁹⁰ J. Wahl évoque brièvement la question : « N'y aurait-il pas, dans cette hypothèse, le souvenir de cette foudre qui, pour Héraclite, gouverne tout ? », J. Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon*, p. 170. Et Boussoulas de souligner à son tour : « Nous avons vu [...] que la caractéristique du feu est justement la propriété remarquable qu'il possède d'effectuer des coupures [...], voir en *Timée*, 61e-62a et surtout en *Timée* 56a [...]. La cause, feu spirituel, qui met en contact la limite et l'illimité, est l'agent de cette coupure du temps qui s'appelle ἐξαιφνης, modalité de la genèse du mixte. Nous commençons à entrevoir pourquoi Platon, dans la *Lettre VII*, associe l'ἐξαιφνης et le feu : "οἷον ἐξαιφνης ἀπὸ πυρὸς [d] πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει.", 341d [...]. On peut remarquer que, de même en *République*, se trouve une association suggestive de l'ἐξαιφνης et du feu sous la forme, cette fois, soit de la lumière du jour soit du soleil lui-même. Cf. *Rép.*, VII, 515e [...] et *Rép.*, VII, 516e [...]. », N. I. Boussoulas, *op. cit.*, note 3, p. 79.

2.8.5 – Victor Goldschmidt : l'ἔξαιφνης ou l'« instant critique » dans le *Théétète* et le *Cratyle*

Victor Goldschmidt (1914-1981) évoque le concept d'ἔξαιφνης dans deux de ses essais. Si leurs dates de publication respective sont éloignées, ils ont de commun le traitement, entre autres, de ce concept : *La religion de Platon*⁵⁹¹ (1949) et *Temps physique et temps tragique chez Aristote*⁵⁹² (1982). Par ailleurs, l'essai portant sur la religion de Platon est particulièrement important pour notre propos car, pour la première fois, est produite une évaluation des occurrences de l'ἔξαιφνης dans le *Cratyle* et le *Théétète*.

Dans le chapitre IV, intitulé « La choix des conditions », Goldschmidt aborde la question de l'« instant critique » telle qu'elle serait formulée par Platon précisément au travers de l'adverbe ἔξαιφνης. En outre, se trouve avancée ici une nouvelle propriété du concept d'ἔξαιφνης dès lors qu'il est conçu se comporter différemment et produire des résultats différents de ceux que nous avons étudiés jusqu'ici que ce soit, par exemple, dans le *Parménide* ou au sein des autres dialogues. En effet, l'« instant critique » théorisé par Goldschmidt est en rupture avec la conception — étudiée précédemment — d'une illumination telle qu'elle nécessite une longue période de gestation qui parvienne à produire une situation nouvelle, distincte de la précédente.

L'« instant critique » de Goldschmidt ne produit pas de « conversion définitive ». Bien plutôt, il représente, selon le philosophe français, l'équivalent de l'ἔξαιφνης examiné dans les dialogues précédents mais tel que sis dans la sphère morale et éthique de la vie humaine. Par conséquent, contrairement à ce qui se produit s'agissant de ses autres occurrences, il ne produit pas ici de « conversion » définitive car chaque instant, dès lors que nous considérons l'existence d'un homme, constitue toujours un « instant critique ».

⁵⁹¹ Victor Goldschmidt, *La religion de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

⁵⁹² Victor Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, J. Vrin, 1982. Il est à noter que, la même année, Rémi Brague publie un ouvrage dans lequel se trouve un seul commentaire à propos de la difficulté d'extrapoler une théorie du temps à partir du *Parménide* et du concept d'« instant » ici exposé : « La doctrine de Platon sur le temps passe, à juste titre, pour obscure et difficile tant qu'on en reste aux spéculations du *Parménide* sur l'instant. Le *Timée* semble, en revanche, s'offrir comme un refuge commode à cause de son style moins spéculatif et surtout parce qu'il a au moins l'avantage de fournir une définition de ce concept », R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 11.

Selon Goldschmidt, chaque instant est double : l'homme décide de sa conduite, il l'oriente en direction du bien ou du mal et ce *choix* se reformule en chaque instant de son existence. C'est pourquoi Goldschmidt le qualifie d'instant « critique » et non pas « définitif ». Pour ce, il recourt à l'exemple des âmes qui, le moment venu de se réincarner, ont la possibilité de choisir *quelle* sera leur destination prochaine. Évidemment, la possibilité du *choix* ne suffit pas à garantir qu'elles s'engagent en une vie qui soit saine et heureuse car :

Le détail de chaque condition ne se découvre pas à première vue mais il suffit de bien regarder pour bien choisir. L'instant du choix est appelé « l'instant critique »⁵⁹³ parce que toute notre nouvelle existence en dépend.⁵⁹⁴

Si c'est un choix, il n'est pas longuement médité ni ne s'exprime en une illumination soudaine. En revanche, c'est un choix auquel aucun homme ne peut se soustraire car l'instant critique est *le* choix que chaque homme effectue nécessairement au sein de la synthèse de l'instant obligatoire qu'est l'existence, synthèse indépendante de toute vertu. Car dans la synthèse constante de ce que nous sommes à chaque instant, nous prenons des décisions qui ne seront orientées vers la vertu si et seulement si nous l'avons nous-même cultivée. De telle sorte que l'instant critique demeure en soi indépendant et indifférent. Réciproquement, la vertu « est soustraite au choix » de l'« instant critique » car elle s'acquiert au prix de nombreux efforts :

De plus, pourquoi cette option se place-t-elle en un « instant critique » ? Elle porte sur les biens et les maux extérieurs, sur les biens et les maux du corps donc sur ce qui n'est ni un bien ni un mal. Le seul bien réel, la sagesse identique à la vertu, est soustrait au choix : « La vertu n'a point de maître : chacun, selon qu'il l'honorera ou la méprisera, en aura plus ou moins ». Le futur du mythe traduit notre condition présente ; la vertu, cet « unique nécessaire »⁵⁹⁵, ne s'acquiert ni ne se perd dans un « instant critique » mais

⁵⁹³ *République*, X, 618b.

⁵⁹⁴ V. Goldschmidt, *La religion de Platon*, p. 84.

⁵⁹⁵ Voir le *Charmide*, 174c.

au cours d'une longue série d'efforts ou d'abandons. Le jeu décisif ne se joue pas dans l'au-delà mais à chaque instant du présent.⁵⁹⁶

Selon Goldschmidt, l'« instant critique », tel qu'il se trouve dans le *Théétète*, en 162c3 — c'est-à-dire comme une « illumination brusque » — ou dans le *Cratyle*, en 396d1 — c'est-à-dire comme un type de connaissance qui « tombe d'on ne sait où » — n'a rien de commun avec la dialectique qui est un procédé scientifique nécessitant de l'abnégation :

Ni le salut ni la perte ne sont donc liés à des décisions ou à des actes irrévocables. Ce qu'on pourrait appeler « révélation » dans le platonisme ne produit jamais une « conversion » définitive. Et l'inspiration, l'illumination « brusque »⁵⁹⁷, et la sagesse qui « advient d'elle-même »⁵⁹⁸ et « tombe d'on ne sait où »⁵⁹⁹ n'ont pas d'emploi dans cette science du salut qu'est la dialectique. D'où s'en suit la critique de l'inspiration poétique (laquelle cependant est expressément attribuée aux dieux) dès lors qu'elle s'échappe aussi soudainement qu'elle est venue et laisse le poète aussi ignorant qu'avant. Vertu et savoir sont toujours à conquérir et l'ignorance et le vice nous tentent à chaque pas. Toute déchéance peut grever l'avenir mais non, à de rares exceptions près, le compromettre irrémédiablement ; une fois subi son châtement, l'âme peut toujours se reprendre puisque toute l'éternité du temps lui est offerte afin de s'assimiler à Dieu qui, lui, est hors du temps. Mais l'exigence et l'exhortation veulent être écoutées constamment et c'est pour cela que chaque instant du temps lors duquel l'âme entend cet appel est un « instant critique ».⁶⁰⁰

Par conséquent, tel est l'« instant critique » qui se déduit du *Théétète* et du *Cratyle* : moment singulier car il est la synthèse de tout ce que nous sommes, indépendant de la vertu et réitérable dès lors qu'il survient à chaque moment et représente, ce faisant, le présent, *i. e.* l'événement.

Selon Goldschmidt, au sein de ces deux dialogues, l'ἐξαιφνης — conçu comme « présent » — ne représente pas un moment particulier ni même l'apex d'un *processus* de

⁵⁹⁶ V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 85.

⁵⁹⁷ *Théétète*, 162c3.

⁵⁹⁸ *Euthydème*, 282c2.

⁵⁹⁹ *Cratyle*, 396d1.

⁶⁰⁰ V. Goldschmidt, *op. cit.*, pp. 112-113.

compréhension mais, au contraire, le moment en soi « quelconque » et « indifférent ». De nos jours, nous le verrons, une conception très similaire de l'ἐξαιφνης est celle de Monique Dixsaut.

2.8.6 – Luc Brisson : le *Parménide*, le *Sophiste* et le *Timée*

Luc Brisson traite de la question liée à l'ἔξαιφνης dans un article de 1970 : « L'instant, le temps et l'éternité dans le *Parménide* (155e - 157b) de Platon »⁶⁰¹. Il est à souligner immédiatement que ce titre n'est pas exhaustif car Brisson propose d'interpréter cet adverbe non seulement à partir du *Parménide* mais en outre de toute l'œuvre platonicienne.

Le « τὸ ἔξαιφνης », nous le savons, ne se trouve que dans le *Parménide*. Toutefois, Brisson lie son interprétation aux apports de deux autres dialogues platoniciens. D'une part, à l'interprétation de l'Être telle qu'elle apparaît dans le *Sophiste*. Par conséquent, il la lie à l'Un en tant qu'il participe de l'existence et dépasse, ce faisant, la « notion d'un néant absolu ». D'autre part, dès lors qu'est admis le principe ontologique d'un « néant relatif », il est nécessaire de lier l'interprétation de l'ἔξαιφνης au *Timée*. En effet, Platon y réinvestit le « néant relatif » afin de structurer « la cosmologie au plan des formes intelligibles ». Et ce, à travers le concept de χώρα qui est informe et relative et qui, selon Platon, représente « le substrat de tout changement ».

Par ailleurs, l'article de Brisson s'ouvre par l'annonce immédiate des conclusions auxquelles il aboutit : Platon étudie ce qu'il advient de « l'Un et <des> autres » lorsque l'Un *est* dans le temps et lorsqu'il *devient* dans le temps. Dès lors, il faut, écrit Brisson, analyser « la temporalité elle-même » en ce que cela conduit Platon à la conclusion telle que le temps n'a pas son fondement en lui-même. Par conséquent, ce dernier se trouve en l'éternité par l'intermédiation ou l'intermédiaire de l'ἔξαιφνης. *A fortiori*, ainsi que l'écrit Brisson par la suite, « l'éternité est l'instant absolu ». Ainsi, dans le temps, l'éternité apparaît telle une succession incessante d'« instants » qui constituent à la fois la limite « horizontale » séparant le passé du futur et le point « vertical » de contact entre le temps et l'éternité. En outre, la deuxième partie du *Parménide* devrait elle-même être interprétée à la lumière des « catégories proposées » par le *Sophiste* car c'est ici que se résolvent les problèmes inhérents à l'interprétation du verbe « être » :

⁶⁰¹ L. Brisson, « L'instant, le temps et l'éternité dans le *Parménide* (155e - 157b) de Platon », *Dialogue*, vol. 9, (3), 1970, pp. 389-396.

L'examen de la participation de l'Un au temps reprend, au sein de la seconde hypothèse du *Parménide*, sous une troisième forme (*τὸ τρίτον*)⁶⁰². Platon a déjà étudié ce qui se passe pour l'Un et pour les autres, lorsque l'Un est dans le temps⁶⁰³ et lorsqu'il devient dans le temps.⁶⁰⁴ Il faut maintenant qu'il analyse la temporalité elle-même⁶⁰⁵. Ceci le mènera à la conclusion que le temps, n'ayant pas sa raison d'être en lui, trouve son fondement dans l'éternité par l'intermédiaire de l'instant qui est à fois la limite horizontale du passé et du futur et le point de jonction vertical entre le temps et l'éternité. Toute la seconde partie du *Parménide*, qui pose le problème de la participation des formes intelligibles entre elles⁶⁰⁶, achoppe contre la difficulté qu'implique l'ambiguïté fondamentale inhérente au verbe « être ». Et puisque c'est dans le *Sophiste* que cette difficulté sera résolue et que cette ambiguïté sera levée, on peut donc faire usage des catégories proposées dans ce dialogue pour expliquer la structure générale de la seconde partie du *Parménide*. Alors, qu'en est-il de l'Être dans le *Sophiste* ?⁶⁰⁷

Début une analyse du concept de l'« Être » au travers des catégories du *Sophiste* ; dialogue au sein duquel justement, souligne Brisson, la solution n'est pas de considérer la « notion d'un néant absolu » que l'on ne pourrait pas même nommer mais d'« un néant relatif qui <soit> la différence ». Et c'est précisément la raison pour laquelle il accueille en soi-même les contradictions tout en demeurant ce qu'il est :

⁶⁰² Le fait de ne pas considérer ce passage du *Parménide* (155e - 157b) comme une troisième hypothèse, distincte des autres, est tributaire d'une interprétation générale de ce dialogue, voire même de la dernière philosophie de Platon. Il serait en effet beaucoup trop long d'expliquer cela dans le détail. C'est pourquoi, concernant l'antiquité, nous renvoyons à Proclus (*In Parm.*, I, col. 630.37 sq., Cousin) qui décrit les trois grands courants d'interprétation d'alors. Retraçant les prolongements de cette tradition à la fin de l'antiquité et durant le Moyen-Âge, l'étude de R. Klibansky (*Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*, Heidelberg, 1929, p. 41) est tout à fait essentielle. Enfin, pour ce qui est du XIX^e et du XX^e siècle, il faut s'en remettre à F. M. Cornford qui, dans son *Plato and Parmenides* (London, 1939, pp. V-X), retrace les prises de position des interprètes les plus sérieux du *Parménide* de Platon.

⁶⁰³ *Parménide*, 151e - 154a.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, 154a - 155e.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, 155e - 157b.

⁶⁰⁶ Cf. V. Brochard, *La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste*, Paris, Les Belles Lettres, 1926, pp. 121-132.

⁶⁰⁷ L. Brisson, *op. cit.*, p. 389.

D'une part, « être » signifie « exister ». Or, il ne peut y avoir de contraire à l'existence. Si oui, on arrive à la notion d'un néant absolu contradictoire en elle-même puisque le seul fait de nommer ce néant absolu implique qu'on lui attribue l'existence par l'intermédiaire de celle qui s'attache à ce nom, et même du genre et du nombre qui déterminent à leur tour ce nom⁶⁰⁸. Par ailleurs, « être » peut être pris dans le sens d'« être identique ». Tout ce qui est étant ce qu'il est. Or, en ce sens, il y a de la place pour le néant : non un néant absolu dont nous venons de voir qu'il se détruit lui-même, mais un néant relatif qui est la différence.⁶⁰⁹ Tout ce qui existe, étant ce qu'il est, peut tout de même, d'une certaine façon, être ce qu'il n'est pas ou n'être pas ce qu'il est, puisqu'on peut lui attribuer autre chose que lui-même. Par exemple, le cheval qui existe est bien cheval, mais est aussi ce qu'il n'est pas en étant en même temps brun.⁶¹⁰

Selon Brisson, le « néant relatif », la « différence », est nécessaire à la formulation de la cosmologie platonicienne sur le plan des formes intelligibles, formulation qui se fait au travers du concept de $\chi\acute{o}\rho\alpha$ qui, ainsi que le rappelle le *Timée*, est informe et donc « finie » :

Dans cette perspective, la première hypothèse du *Parménide* nie toute participation de l'Un à l'existence. L'Un se retire alors en une identité telle que l'on ne peut rien lui attribuer, ni par conséquent rien en dire. À l'opposé, dans la seconde hypothèse, on affirme la participation de l'Un à l'existence. L'Un se dissout alors dans une série d'oppositions que, par méconnaissance des règles de la dialectique, on lui attribue sans discernement.

Si l'Un ne participe pas de l'existence, il n'est ni Un ni multiple⁶¹¹ puisque l'attribution de ces deux formes intelligibles, et même des deux noms qui en sont l'image, lui prédique l'existence. Au contraire, si l'Un participe de l'existence, il peut, d'une part, être un s'il est identique à lui-même et, d'autre part, multiple, l'Un, puisque non-identique à lui-même, participant de la différence et de ce qui est différent de l'Un étant, en regard de la contrariété, le multiple.⁶¹²

Or, ce principe ontologique peut servir à structurer la cosmologie au plan des formes intelligibles. Puisque, selon Platon, le substrat de tout

⁶⁰⁸ *Sophiste*, 237a-241b ; et surtout 238c.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, 254d - 258c ; et surtout 258b.

⁶¹⁰ L. Brisson, *op. cit.*, p. 390.

⁶¹¹ *Parménide*, 155e.

⁶¹² *Ibid.*

changement est la *χώρα* informe et pourtant finie⁶¹³, que cette *χώρα*, une fois informée, se déploie en quatre couches concentriques selon chacun des quatre éléments (terre, eau, air, feu) qui les composent respectivement⁶¹⁴, qu'à chacun de ces quatre éléments on n'attribue une forme géométrique (cube, icosaèdre, octaèdre, tétraèdre) bien définie mais dont la grandeur peut varier⁶¹⁵, qu'entre ces particules de formes et de grandeurs différentes il n'y a aucun vide mais des interstices toujours remplis qui cependant permettent le mouvement grâce à des réactions en chaîne⁶¹⁶, que cette sphère absolument pleine qu'est le corps du monde reçoit de l'âme du monde un mouvement circulaire⁶¹⁷ qui par conséquent permet les échanges entre les diverses couches d'éléments et, à l'intérieur de ces couches, entre des particules et des masses de particules déjà constituées⁶¹⁸, puis donc que tout cela résume pour l'essentiel les présupposés fondamentaux de la physique platonicienne, il est facile de déduire qu'à ce niveau toutes les sortes de changement auront leur origine dans un changement de lieu des particules élémentaires par combinaison et par séparation ; la combinaison correspondant au moment d'unité, et la séparation au moment de multiplicité. Si, à partir de là, il y a changement selon la quantité, il s'ensuivra des phénomènes de croissance et de décroissance, s'il y a changement selon la qualité des phénomènes d'assimilation et de désassimilation et, enfin, s'il y a changement selon la substance participée des phénomènes de génération et de corruption : tout cela se situe au plan des formes intelligibles. Ce qui implique, d'une part, que ces couples de contraires ne sont soumis à aucune hiérarchie de quelque nature que ce soit, le classement proposé ici n'ayant qu'une valeur heuristique et, d'autre part, qu'ils échappent au temps puisque, en tant que formes intelligibles, ils existent éternellement. Mais, si l'on considère ces mêmes couples de contraires comme participés par des choses sensibles, ils entrent par ce fait même dans le temps et deviennent alors alternatifs en soi puisqu'ils sont insérés dans l'univers physique et, de même pour nous, puisque nous sommes une partie de cet univers physique dont nous subissons les lois sur le plan de la connaissance.⁶¹⁹

⁶¹³ *Timée*, 49a - 51b.

⁶¹⁴ *Ibid.*, 57c.

⁶¹⁵ *Ibid.*, 54d - 55c.

⁶¹⁶ *Ibid.*, 58b.

⁶¹⁷ *Ibid.*, 58 a-b.

⁶¹⁸ *Ibid.*, 58 b-c.

⁶¹⁹ L. Brisson, *op. cit.*, pp. 390-391.

2.8.6.1 – « Τὸ ἐξαίφνης » est un « μεταξύ » : le point de départ absolu

À l'instar du χώρα qui est un μεταξύ, le temps ne trouve pas la raison de son être en lui-même. Par conséquent, il est fini :

Voilà pourquoi Platon insiste sur l'alternance dans le temps de chacun des pôles de ces couples de contraires.⁶²⁰ Bref, c'est dans une portion de temps que l'Un est ceci et, dans une autre, qu'il est cela (ἐν ἄλλῳ [...] χρόνῳ [...] καὶ ἐν ἄλλῳ).⁶²¹ Or, de même que cela est évident lorsqu'il s'agit de l'Un étant et devenant dans le temps, la temporalité se distribue selon une triple perspective : le passé, le présent et l'avenir.⁶²²

Contrairement au présent, le passé et le futur ne posent pas problème. En effet, selon Brisson, la notion de « présent » est liée au concept de « maintenant », qui est un μεταξύ, c'est-à-dire la limite temporelle de deux changements allant dans le sens contraire : « le passé et le futur ». Toutefois, ainsi que nous l'avons observé s'agissant du *Parménide*, radicalisée, cette limite disparaît. C'est la raison pour laquelle Platon recourt au concept de τὸ ἐξαίφνης tel qu'il est le point de départ et d'arrivée de deux changements inverses.

De telle sorte que nous avons, d'une part, le « maintenant » qui en constitue la limite et, de l'autre, l'instant qui est le point de départ et d'arrivée de ces deux changements. Ce faisant, tous deux ne représentent qu'une « partie »⁶²³ de cette synthèse et, de même, sont tous deux un μεταξύ. Selon Brisson, l'on pourrait rapprocher, à l'instar de Natorp, le concept d'ἐξαίφνης « du concept de différentiel ». Or, Brisson considère que cette définition n'est pas suffisante car il faut tenir compte « de la nature du temps » dès lors que l'instant

⁶²⁰ En effet, il est remarquable que dans ce bref passage (*Parménide*, 155c-156b), se trouvent le couple *τοτὲ τοτὲ* (155e 8-9 ; 156a 2-3), le couple *ποτὲ ποτὲ* (155e7, 156a3), le couple *ὄτε ὄτε* (156a 1-2, 155e 8-9), le couple *ὅταν ὅταν* (156b 1-2, 5-6, 7-8 et 156c 1) et même le couple *μὲν δὲ* tels qu'ils reviennent sans cesse.

⁶²¹ *Parménide*, 155c10.

⁶²² L. Brisson, *op. cit.*, p. 391.

⁶²³ Le fait que l'ἐξαίφνης représente un aspect précis du *processus* qui est, pour ainsi dire, un élément d'un *processus* plus ample, est un aspect que, à juste titre, Brisson met en évidence. Ainsi que nous l'avons déjà analysé, dans son étude, *L'être et la composition des mixtes dans le Philèbe de Platon*, N. I. Boussoulas se plaint de ce que les deux concepts d'ἐξαίφνης et de μεταξύ soient souvent confondus. Pour ce, nous tenons à souligner que Brisson distingue notre adverbe et en même temps l'assimile au concept de μεταξύ. Nous le verrons, dans « Le temps qui s'avance et l'instant du changement (*Timée*, 37c - 39e ; *Parménide*, 140e - 141e, 151e - 155e) », Monique Dixsaut reprend également cette thématique.

est « hors du temps » et nécessite, de ce fait, un autre point de référence. Donc, ce n'est que par rapport à l'éternité que l'ἐξαιφνης peut être réellement défini, ainsi que le décrit Platon lui-même dans le *Timée* :

Le passé et l'avenir ne posent aucun problème, et l'alternance relevée plus haut en est la description exacte. Mais le présent est une notion piégée. En effet, le présent est lié au maintenant ainsi défini : « le maintenant se place entre le fut et le sera (τὸν μεταξύ τοῦ ἦν τε καὶ ἔσται) ». ⁶²⁴

Or cette position paraît pour le moins inconfortable parce que le maintenant est la limite temporelle de deux changements en sens contraire ; limite qui s'évanouit dès lors que l'on en radicalise le sens. C'est pourquoi il faut postuler, au-delà du maintenant, l'instant (τὸ ἐξαιφνης) qui — point de départ et d'arrivée de deux changements temporels⁶²⁵ — échappe au temps⁶²⁶.

Ce qui vient d'être dit conduit à un paradoxe. En effet, le temps implique le passé et le futur. Toutefois, le passé et le futur n'ont de sens que relativement au présent. Or, le présent, en tant qu'instant, non seulement disparaît en tant que limite absolue mais en outre se situe hors du temps. De sorte qu'il en résulte, en l'occurrence, une négation radicale du temps. Un tel raisonnement, qui peut de prime abord sembler correct, est faux car il n'y est pas tenu compte de la nature du temps en tant qu'elle ne se définit que par rapport à celle de l'éternité.

Telle est la description de l'origine du temps ainsi que sa définition exacte :

⁶²⁴ *Ibid.*, 152b4.

⁶²⁵ τὸ ἐξαιφνης est, à l'instar du maintenant, un μεταξύ (*Ibid.*, 157a1). Il est le point de départ absolu de deux changements en sens inverse (156d4 et 156e4). À ce titre, P. Natorp (*Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1921, seconde édition, pp. 253-256) semble, par le biais de l'analyse de la continuité, faire correspondre l'ἐξαιφνης au concept de la différentielle. C'est, d'une certaine façon aussi, la position de H. Cherniss (« Parmenides and the "Parmenides" of Plato », *Am. Journ. of Philol.*, 53, 1932, note 35, p. 132) qui part de l'exemple d'Antiphon cherchant à découvrir une solution à la quadrature du cercle (Diels, *Vorsokr.*, frag. 13). Cependant, une telle interprétation, si elle demeure tout à fait justifiée et convaincante dans ce cadre, demande à être complétée outre mesure puisqu'on lit plus bas que l'instant n'est pas dans le temps.

⁶²⁶ τὸ ἐξαιφνης échappe au temps. Et l'importance de ce fait est manifestée par l'insistance qu'implique la répétition : cf. *Parménide* : 156c2, 156c6, 156d1, 156c1, 156d6.

Or, quand il vit le monde mis en mouvement et en vie par les dieux éternels, ainsi devenu afin d'en être le sanctuaire, le père qui l'avait engendré fut saisi d'admiration ; il fut réjoui et il eut l'idée de le porter à encore plus de ressemblance à l'égard de son modèle. De même donc que celui-ci se trouve être un vivant éternel, de même cet univers, autant qu'il était possible, il entreprit de le rendre tel. Ainsi donc, la nature de ce vivant se trouvait être éternelle et adapter en tous points une telle condition à ce qui est sujet à la génération n'était évidemment pas possible. Aussi eut-il l'idée de former une sorte d'image mobile de l'éternité et, tandis qu'il organise le Ciel, il forme, d'après l'éternité immuable en son unité, une image de l'éternel déroulement rythmé par le nombre et c'est là ce que nous appelons le temps. [...] les termes *il était, il sera* désignent dans le temps des modalités, effets du devenir ; et c'est évidemment sans y penser que nous les appliquons à la réalité éternelle, improprement. Nous disons bien qu'elle *était, est et sera* mais c'est seulement *elle est* qui, à parler correctement, lui convient.⁶²⁷

Ce faisant, le temps n'est que l'image mobile de l'éternité. De même, le présent doit-il être réservé à l'éternité tandis que le passé et le futur s'appliquent au temps proprement dit. Cependant, il semble que l'on porte à un autre niveau le paradoxe dénoncé plus haut. En effet, il ne s'agit plus ici de l'abolition du temps mais de la séparation complète du temps et de l'éternité, condamnant ainsi le temps à n'être qu'une masse informe de passé et de futur, sans raison d'être ni ressort, puisque détachée du présent qui lui donne sens. Voilà donc posé, dans sa nudité, le problème de la

⁶²⁷ « *Timée*, 37 c-e. Cette traduction est celle de J. Moreau. En dépit des multiples difficultés qui se trouvent dans ce texte, l'un des points cruciaux de ce dialogue, nous nous abstenons d'initier une discussion technique interminable et étrangère au propos de cet article. Il faut cependant remarquer que le problème du temps et de sa liaison avec l'éternité trouve son origine et sa solution dans la nature et le mouvement de l'âme du monde qui est précisément ce niveau intermédiaire de réalité permettant la participation des choses sensibles aux formes intelligibles. Mais contrairement aux Néo-platoniciens qui faisaient de ce passage du *Parménide* une troisième hypothèse décrivant, comme sous un voile l'âme du monde, il faut comprendre ici que, étant donné la seconde hypothèse et ses conséquences, l'Un reçoit tous les contraires non seulement dans le temps, c'est-à-dire au niveau des choses sensibles, mais jusque dans l'éternité à laquelle nous introduit l'instant, ainsi que nous l'étudierons plus loin, c'est-à-dire au niveau des formes intelligibles. Par ailleurs, les interprétations néo-platoniciennes d'Amélius, de Porphyre, de Jamblique, de Théodore d'Asiné, du philosophe de Rhodes (?), de Plutarque d'Athènes et de Syrianus (Proclus, *In Parm.*, VI, col. 1052.31 sq., Cousin) dérivent de la doctrine plotinienne des trois hypostases (*Enn.*, V, 1, 10) dont la dernière est celle de l'âme (*Enn.*, IV, 2, 2). E. R. Dodds (« The *Parmenides* of Plato and the origin of the neoplatonic 'One' », *Class. quart.*, 22, 1928, pp. 129-142) a d'ailleurs tenté de prouver que le néo-pythagorien Modératus (deuxième moitié du premier siècle A.J.-C.) soutenait une doctrine de l'Un préfigurant l'interprétation néo-platonicienne ; quelques-uns des traits de cette doctrine remonteraient, selon lui, jusqu'à Speusippe. Sur ce dernier point, quoique d'accord pour l'essentiel avec les hypothèses de Dodds, J. M. Rist (« The Neoplatonic One and Plato's *Parmenides* », *Trans. and proc. of the Am. Philol. Ass.*, 93, 1962, pp. 189-401) émet quelques réserves. Il est impossible de prouver dans le détail la fausseté de l'interprétation néo-platonicienne qui, cependant, par certains aspects, se révèle à la fois intéressante et féconde. Qu'il suffise de faire remarquer que l'identification faite, notamment par Damascius (*De principiis*, par. 399, pp. 248.25-249.13, Ruelle II), entre la première phrase du passage étudié dans cet article (*Parménide*, 155c) et le texte du *Timée* (35a-b) décrivant la fabrication de l'âme du monde, ne repose sur aucun fondement et sollicite le sens de termes fondamentaux pour en réaliser l'amalgame », *note de l'auteur*.

participation du temps à l'éternité, c'est-à-dire des choses sensibles aux formes intelligibles.⁶²⁸

⁶²⁸ L. Brisson, *op. cit.*, p. 392-394.

2.8.6.2 – « Τὸ ἐξαιφνης » comme condition préalable à l'existence du temps

Il ressort de ces développements que seule la détermination de la position du τὸ ἐξαιφνης empêche que le temps ressemble à une masse informe et confuse comprenant le passé et le futur. Le temps lui-même dépend donc, afin d'« exister », du τὸ ἐξαιφνης qui lui impulse une direction et apparaît comme étant un donné « irréductible » ; l'instant, écrit très clairement Brisson, est la fissure au travers de laquelle « l'éternité permet le déploiement du temps » :

Seule une détermination de la position de l'instant (τὸ ἐξαιφνης) par rapport au temps et à l'éternité apporte une solution à ce problème crucial. Le temps n'a pas en lui-même sa raison d'être et dépend, pour exister, de l'instant qui apparaît toujours comme un donné irréductible. L'éternité, modèle dont le temps est l'image mobile, ne partage qu'avec l'instant le privilège du *il est*. C'est donc dire que, ne se trouvant pas dans le temps, l'instant est pourtant ce à partir de quoi il y a temps puisqu'il est le point de départ de tout changement. L'instant est donc le double seuil horizontal entre le passé et le futur, et vertical entre le temps et l'éternité. C'est le lieu, dans l'éternité, du toujours déjà donné et, dans le temps, du donné irréductible sur lequel viennent mourir le passé et le futur, mais duquel ils tirent leur vie. L'instant est la fissure par laquelle l'éternité permet le déploiement du temps. C'est la chaîne d'or qui rattache le temps à ce point immuable qu'est l'éternité. Bref, cette explosion figée et continue qu'est l'éternité n'apparaît dans le temps que comme un crépitement incessant d'instant discrets. L'éternité est l'instant absolu ; le temps, l'instant toujours remis en cause.⁶²⁹

Par ailleurs, Brisson identifie quatre occurrences particulièrement significatives du concept d'ἐξαιφνης dans l'œuvre platonicienne, en particulier dans le *Parménide*, le *Banquet*, la *Lettre VII* et la *République*. Dans chacun de ces cas, le passage du monde sensible aux Idées, et vice versa, est toujours décrit comme un « saut » parce que, nous l'avons évoqué, l'ἐξαιφνης est le passage obligé entre deux niveaux de réalité différents. C'est pourquoi tantôt il est dans le temps, tantôt il ne l'est pas :

⁶²⁹ L. Brisson, *op. cit.*, p. 394.

Et pour prouver le bien-fondé de cette analyse de l'instant, voyons quel usage Platon fait du terme ἐξαίφνης dans son œuvre. Cet adverbe n'est substantivé que dans ce passage du *Parménide*⁶³⁰. Par ailleurs, on le retrouve, non substantivé, un peu partout dans la plupart des dialogues pour exprimer une détermination temporelle⁶³¹. Or, on en peut retenir quatre emplois tout à fait significatifs indiquant le passage du monde des choses sensibles au monde des formes intelligibles, et inversement. Dans le *Banquet*, Platon, nous décrivant l'ascension de l'amoureux vers le Beau en soi, dit qu'« il apercevra soudainement (ἐξαίφνης) une certaine beauté d'une nature merveilleuse »⁶³². Dans la *lettre VII*, Platon affirme que dans le cas des problèmes philosophiques les plus importants, ce n'est qu'après s'être frotté longtemps à eux « que la vérité jaillit soudain (ἐξαίφνης) dans l'âme, comme la lumière jaillit de l'étincelle... »⁶³³. Enfin, dans la *République*, est mise en évidence la soudaineté avec laquelle on passe du monde des choses sensibles au monde des formes intelligibles à l'issue d'un mouvement ascendant, mais aussi à l'issue d'un mouvement descendant. Voici comment nous est décrite la libération du prisonnier retenu dans la caverne : « Qu'on détache un de ces prisonniers, qu'on le force soudain (ἐξαίφνης) à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière »⁶³⁴. Voici aussi comment nous est décrite la descente dans la caverne de ce même prisonnier connaissant maintenant le monde des formes intelligibles : « Si notre homme redescendait et reprenait son ancienne place n'aurait-il pas les yeux offusqués par les ténèbres en venant brusquement (ἐξαίφνης) du soleil ? »⁶³⁵. Le passage du monde des choses sensibles à celui du monde des formes intelligibles s'opère, brusquement, dans l'instant ; de même que le passage qui s'effectue en sens inverse. Et cela parce qu'il s'agit de différents niveaux de réalités. Le passage doit donc être un saut. Et l'instant, parce qu'il fonde le temps impliquant tantôt cette détermination tantôt cette autre doit, de même que l'éternité sur laquelle il ouvre, échapper, en se situant au-delà, à cette alternance et donc n'être ni ceci ni cela mais ceci et cela en tant que condition de possibilité d'apparition dans le temps de l'être

⁶³⁰ *Parménide* : 156d2, 156d3, 156d6.

⁶³¹ Le terme d'ἐξαίφνης non substantivé signifie : « tout à coup » (*Théétète*, 162c3 ; *Lois*, IX, 866e1, 867b7) ; « soudain » (*Cratyle*, 396a4 ; *République*, V, 472a1 ; VIII, 553a11 ; IX, 584b7 ; *Lois*, VI, 758d5) ; « à l'improviste » (*Lois*, IV, 712e4 ; IX, 867a3) ; « au premier abord » (*Cratyle*, 396d1) ; « d'abord » (*Cratyle*, 396d1) ; « aussitôt » (*Gorgias*, 523c4) ; « à pied levé » (*République*, V, 453c8) ; « sur l'heure » (*Cratyle*, 391a11).

⁶³² *Banquet*, 210e4.

⁶³³ *Lettre VII*, 341d.

⁶³⁴ *République*, VII, 515c.

⁶³⁵ *République*, VII, 516e.

déterminé tantôt ainsi tantôt ainsi⁶³⁶. En d'autres termes, l'instant, point de départ de deux changements en sens inverse, ne doit être, par rapport à ces deux états, ni l'un ni l'autre séparément mais l'un et l'autre à la fois. Le temps ne retient donc qu'un seul aspect de l'alternative qu'offre l'éternité par rapport à l'instant. Voilà pourquoi le temps cherche à réaliser l'éternité en reproduisant l'instant sous chacune des modalités qui s'y trouvent absolument. L'instant ne peut donc être que ce point de passage évanescent entre l'éternité qui est l'instant immuable et le temps qui implique la répétition de l'instant se figeant dans le passé et se projetant dans l'avenir. Car l'instant, fondant le temps, lui échappe en présentant les caractères de l'éternité qu'il morcelle.⁶³⁷

⁶³⁶ *Parménide*, 156e - 157b.

⁶³⁷ L. Brisson, *op. cit.*, pp. 395-396.

2.8.7 – Margherita Isnardi Parente : la *Lettre VII* et l'importance de l'*excursus philosophique* dans l'interprétation de la philosophie platonicienne

M. I. Parente (1928-2008), philosophe italienne qui s'intéresse à la philosophie antique et à la pensée platonicienne, publie en 1970 : *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*⁶³⁸ (i. e., *Philosophie et la politique dans les lettres de Platon*). L'œuvre traite de toutes les lettres platoniciennes et particulièrement de la *Lettre VII* :

Il peut sembler que les treize épîtres [...] occupent en définitive une place marginale dans les études platoniciennes. Une seule d'entre elles, la septième, est pertinente en vue de l'interprétation de la théorie platonicienne et peut apporter quelque chose à la connaissance de sa philosophie. Mais la suspicion persistante qui pèse sur tout ce recueil donne un caractère problématique à toute reconstruction qui s'en inspire. Et pourtant, c'est précisément leur statut particulier dans le domaine des écrits platoniciens qui a fait en sorte que, en tant que témoignages de second plan, [...] ainsi qu'elles furent longtemps considérées, elles se soient révélées d'un coup occuper, dans les études platoniciennes, une place centrale et privilégiée : l'importance que l'on accorde à certaines d'entre elles, à l'instar de la septième et de la huitième et, dans une moindre mesure, la sixième, à propos de la biographie de Platon, de l'identification de son attitude fondamentale face au problème de la pratique et de ses attitudes politiques concrètes, a été trop grande pour faire qu'aujourd'hui [...] ne se sente pas la nécessité de réévaluer leur authenticité. De même, le fait que l'*excursus philosophique* de la *Septième lettre* ait assumé, de façon tout à fait inattendue, [...] une importance centrale pour la reconstruction et l'interprétation de la méthode dialectique platonicienne rend nécessaire le réexamen de toutes les questions théoriques, de contenu et de méthode, que l'épître implique.⁶³⁹

Ainsi apparaît, dans ce bref passage introductif, la manière dont la *Lettre VII*, et surtout « l'*excursus philosophique* », a assumé, de façon « inattendue », un rôle central dans l'interprétation de la méthode dialectique platonicienne.

En effet, nous l'avons vu, beaucoup de philosophes ont mis en doute l'authenticité de la *Lettre VII*. Indéniablement, avec Stenzel et Pasquali, ce « doute » s'est atténué, même

⁶³⁸ Margherita I. Parente, *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli, Giuda, 1970.

⁶³⁹ M. I. Parente, *op. cit.*, pp. 5-6.

si, selon Parente, il ne l'a pas assez été ; *a fortiori*, suite aux critiques de Maddalena. En outre, le fait qu'il soit encore nécessaire, en 1970, que l'exégèse philosophique italienne produise un livre comme celui-ci — soutenant l'importance de la *Lettre VII* et de l'*excursus* — témoigne de la nécessité de lutter encore contre une tendance exégétique très enracinée et persistante.

Rappelons qu'il s'agit du même *excursus* au sein duquel se trouve l'adverbe qui nous intéresse, c'est-à-dire le point de la *Lettre VII* dont dépend l'interprétation de toute la philosophie platonicienne. Par ailleurs, la *Lettre VII* étant l'un des derniers écrits de Platon, décider de la manière d'interpréter le mot ῥῆτὸν est d'importance fondamentale afin d'établir si Platon théorise, au sein de ses dialogues, un procédé de connaissance qui soit rationnel et discursif ou bien supra-rationnel, intuitif et mystique. C'est ainsi que la *Lettre VII* et le concept d'ἐξαίφνης — directement lié au sens du mot ῥῆτὸν — jouent un rôle central dans l'interprétation de la philosophie platonicienne.

Dans son étude, Parente résume les points forts du conflit qui oppose Pasquali et Stenzel d'une part, et Maddalena de l'autre :

L'authenticité de <la *Lettre VII*>, admise par la plupart des critiques, a été, il y a quelques années, contestée avec tant d'arguments et d'exactitude d'analyse qu'elle a nécessité un nouveau contrôle qui tienne largement compte des objections fournies. Le chercheur en question, Maddalena, à la question de savoir qui a rédigé la *Lettre VII*, affirme résolument que « ce n'était pas Platon »⁶⁴⁰. La question ne nous semble pas si facile à résoudre.⁶⁴¹

Par ailleurs, Parente répond à nombre de critiques venant de Maddalena et ce, en recourant souvent aux arguments qui sont ceux de Stenzel et Pasquali. Ce faisant, apparaît la manière dont la philosophe italienne installe la discussion portant sur le statut de l'*excursus* philosophique :

⁶⁴⁰ A. Maddalena, *op. cit.*, p. 345.

⁶⁴¹ M. I. Parente, *op. cit.*, p. 19.

Je suis obligée de procéder à un examen sommaire de la lettre car un examen plus approfondi exigerait de limiter l'ensemble de l'enquête à cette hypothèse. Mais il est impossible de ne pas parler de ce qui est vraiment la partie la plus problématique de la lettre, celle qui, à juste titre, peut susciter des doutes quant à son authenticité. Il s'agit du statut de l'*excursus* philosophique : [...] Ritter jugeait inauthentique seulement l'*excursus* <et non la lettre> [...], Stenzel et Pasquali défendirent et interprétèrent largement la lettre, enfin [...] Maddalena conclut à son inauthenticité avec une assurance absolue.⁶⁴²

Par conséquent, afin de comprendre et dépasser les critiques de Maddalena — de même, nous le verrons, les positions de Stenzel et Pasquali —, Parente reconstruit le contexte dont elle hérite et au sein duquel elle en vient à analyser l'*excursus*.

Ritter⁶⁴³ soutient que seul l'*excursus* n'est pas authentique, Taylor⁶⁴⁴ lui répond en déniait cette éventualité et en affirmant *a contrario* la solidarité de l'*excursus* et de la lettre et ce, tout en produisant une interprétation de l'*excursus* qui, selon Parente, est trop géométrique et mathématique.

À l'interprétation de Taylor, s'adjoignent celle de Stenzel qui est centrée sur la signification de l' ἔκλαμψις et celle de Pasquali qui reprend la pensée Stenzel et la raffine en cherchant à clarifier davantage le caractère rationnel du concept d' « illumination ».

Enfin, se considèrent les réflexions de Maddalena qui fournissent une « analyse très précise » qui a pourtant, selon Parente, un grand défaut : il interprète Platon et son langage avec une « conséquentialité abstraite de déduction presque syllogistique »⁶⁴⁵. Et cette critique de se rendre intelligible par la lecture des pages de Maddalena qui analyse les termes employés par Platon de manière très rigoureuse. Toutefois, ce faisant, son analyse se circonscrit en un langage « vivant » et trahit les intentions de son auteur. Or, selon Parente, lorsque l'on aborde l'*excursus*, il faut toujours garder à l'esprit une condition préalable :

⁶⁴² M. I. Parente, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁴³ C. Ritter, *Neue Untersuchungen Üb. Plato*, München, 1910.

⁶⁴⁴ A. E. Taylor, « Analysis of Episteme in Plato's *Seventh Epistle* », *Mind*, 21, 1912, pp. 347-370.

⁶⁴⁵ M. I. Parente, *op. cit.*, note 4, pp. 24-25.

Le présupposé fondamental est que l'*excursus* n'est pas un essai portant sur le problème de la connaissance. La signification de toute la digression est telle que la vérité, dans son sens authentique, ne se transmet pas par des formules verbales, n'est pas communicable abstraitement par des expressions fixes, mais se communique à travers le rapport humain assidu entre maître et disciple, courant continuellement le risque de se confondre mais aussi celui d'une continuelle découverte. Il n'y a donc pas de problème de la connaissance mais un problème de la possibilité de définir, donc de transmettre, par l'expression, le connaître [...].⁶⁴⁶

⁶⁴⁶ M. I. Parente, *ibid.*

2.8.7.1 – L'*excursus* : une nouvelle perspective

Dans la tentative de surmonter l'opposition de l'interprétation rationnelle et de l'interprétation mystique, Parente offre une nouvelle voie interprétative qui se base sur la conviction telle que, dans la *Lettre VII*, le thème d'une opposition entre connaissance mystique et connaissance rationnelle ne soit absolument pas traité par Platon.

Pour ce, les commentateurs ayant concentré leur critique sur ce thème n'ont pas compris que le thème principal était autre, *i. e.* la difficulté de communiquer. Car Parente conçoit que l'*excursus* n'est pas un essai sur la connaissance : il ne s'agit pas de décider si le type de connaissance proposé par Platon est rationnel ou mystique mais d'une réflexion portant sur la possibilité que l'homme a de transmettre ses connaissances par ses moyens expressifs propres (la langue et l'écriture). Par conséquent, ce n'est pas en analysant le langage platonicien de façon « abstraite et logique » que l'on peut interpréter quelque chose qui, selon les intentions de Platon, « ne se transmet pas par des formules verbales » mais se communique au sein d'un rapport « vivant » entre maître et disciple.

En conclusion, selon Parente : ou bien l'on accueille la conception d'une science inexprimable en paroles et il devient dès lors difficile d'attribuer la *Lettre VII* à Platon, ou bien l'on l'accepte — ainsi que le soutient Parente elle-même — que dans l'*excursus* Platon ne veut pas opposer deux modes de connaissance mais « la rigidité de l'écrit ou du mot » et la « *συνουσία* philosophique » :

Ou on accepte, en donnant à des expressions telles que « ῥητὸν οὐδαμῶς », le sens de la pure illumination intérieure, inexprimable [...] et dans ce cas, l'attribution de la lettre à Platon est fortement problématique car l'auteur de la lettre aurait forcé la page du *Phèdre* où est exposée la thèse platonicienne de la supériorité du mot parlé sur le mot écrit [...] ou on accepte, ainsi qu'il semble à celui qui écrit le plus probable, l'interprétation qui voit dans l'affirmation de Platon l'opposition entre la rigidité de l'écrit et de la parole [...], le mot qui s'offre au plus grand nombre ou qui s'articule, technicisé, dans l'enseignement commun [...] et le mot du discours qui apparaît dans la *συνουσία* philosophique. Et, accordé cela, il ne semble pas y avoir de place pour une troisième hypothèse que serait celle de différents contenus de la

parole et de l'écrit, celle d'une doctrine systématique de la parole que Platon oppose ici de façon allusive à la doctrine communiquée par l'expression écrite de sa pensée. Le problème de la méthode de communication, dans la *Lettre VII*, est [...] dans l'ensemble clair ; le problème de l'opposition de deux contenus différents de la communication ne semble pas même effleuré.⁶⁴⁷

⁶⁴⁷ M. I. Parente, *op. cit.*, pp. 154-155.

2.8.8 – G.E.R. Lloyd : τὸ ἐξαίφνης chez Platon, la première formulation claire de l'idée d'instant dans la pensée grecque

Lloyd produit en 1975 une étude, publiée en 1980⁶⁴⁸ : « Le temps dans la pensée grecque ». En l'espèce, Lloyd aborde la conception platonicienne du temps. Lloyd souligne que Platon emploie des « idées » traditionnelles afin de formuler ce qu'il considère être la première expression claire, au sein de la pensée grecque, de l'idée d'instant. Toutefois, poursuit-il, il affirme que, chez Platon, ce concept s'applique dans un « contexte particulier » et qu'il faut attendre Aristote afin d'observer une première analyse philosophique de ce concept, analyse qui soit exhaustive.

Dans l'analyse du concept de temps chez Platon, Lloyd concentre surtout sa réflexion sur le *Timée* et — nous l'évoquions lorsque nous avons exposé les positions de Brisson — l'étude de Lloyd débute par la considération de l'opposition qui existe entre « la réalité éternelle » qui « est » et la réalité « qui dure toujours » ou l'« étant toujours ». *A fortiori*, il souligne que le temps est le résultat dérivé de quelque chose de plus originaire encore, qui n'est pas donné par le simple mouvement, ni qui n'est pas le simple mouvement mais, ainsi que le mot « cosmos » le laisse entendre, un mouvement « ordonné », « régulier ». Plus précisément, il s'identifie au mouvement des astres. En outre, ce débat est l'occasion de clarifier la distinction entre « ce qui est éternel » et « ce qui dure toujours » qui, chez Platon et selon Lloyd, aboutit à la formulation du concept de τὸ ἐξαίφνης :

[...] Platon utilise et modifie des idées traditionnelles associées au temps. Mais la notion de temps joue aussi un rôle fondamental au cœur même de sa métaphysique. [...] il produit une distinction fondamentale entre le monde des formes et celui des choses particulières, entre celui de l'être et du devenir. [...] les formes de Platon [...] sont intelligibles et non sensibles. Elles ne sont sujettes à aucune sorte de naissance ni de changement. En outre, elles sont éternelles [...]. C'est ainsi que dans le *Banquet* (211a), le Beau lui-même est décrit comme « étant toujours » (*aei on*) et comme quelque chose « qui ne naît ni ne disparaît ». Mais par elle-même l'expression, « étant toujours », manque de clarté car elle peut se rapporter

⁶⁴⁸ G.E.R. Lloyd, « Le temps dans la pensée grecque », *Les cultures et le temps*, 1975, pp.135-167.

non seulement à ce qui est éternel mais aussi à ce qui dure toujours, c'est-à-dire à ce qui a été, est et sera. Toutefois, lorsque nous en arrivons au *Timée*, Platon distingue explicitement ces deux notions bien que sa terminologie reste floue, par exemple lorsqu'il emploie le mot *aionos* afin de désigner à la fois ce qui « dure toujours » et ce qui est « éternel ». Dans le *Timée* (37c sq.), il oppose la réalité éternelle, dont on ne devrait pas dire qu'elle « était » ni qu'elle « sera » et à laquelle convient seulement l'expression « elle est », à la réalité qui dure toujours à travers la totalité du temps. Le modèle d'après lequel est produit l'univers créé est éternel (*panta aiona*). L'univers créé imite le modèle éternel autant qu'il le peut compte tenu de sa nature corporelle ; il a été, il est et il sera « à travers la totalité du temps » (*ton hapanta chronon*).

Le *Timée* décrit incontestablement l'univers en tant que créé mais on peut faire remonter à la génération des successeurs immédiats de Platon, à l'Académie, la controverse portant sur la question de savoir si Platon a voulu que sa description de la création soit prise à la lettre ou s'il ne lui a donné cette forme que pour la commodité de son exposé. Quant au temps, Platon déclare qu'il apparaît avec l'univers créé. Ce dernier présuppose une matière préexistante dont il est dit qu'elle était secouée dans le réceptacle du devenir avant que l'Ouvrier n'introduise de l'ordre et ne crée un *cosmos*. Dans son *Commentary on Plato's Timaeus*, Taylor fait observer à ce sujet qu'« aucun homme sain d'esprit ne pourrait prétendre être compris littéralement en soutenant à la fois que le temps et le monde ont commencé ensemble et qu'un état de choses, qu'il entreprend de décrire, existait avant qu'il y ait un monde »⁶⁴⁹.

Toutefois, Taylor passe à côté d'un aspect important de l'idée que Platon se fait du temps. Selon ce dernier, en effet, le temps est une question non pas simplement de mouvement en une acception générale mais de mouvement « ordonné », « régulier » — spécifiquement, le mouvement des astres auquel il est en fait identifié. De sorte que le temps n'est pas simplement une mesure du mouvement des corps célestes, ni n'est lui-même mesuré par le dit mouvement mais il est bien plutôt correct de concevoir que : ce mouvement est lui-même le temps.

L'objection de Taylor apparaît fondée sur une conception erronée. D'une part, le temps et l'univers créé sont nés ensemble. Il n'y avait nul temps

⁶⁴⁹ A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928, p. 69.

avant l'univers créé : ce serait, selon Platon, une contradiction dans les termes car tant le temps que la création dépendent de l'introduction de l'ordre dans le désordre. D'autre part, il peut y avoir un état de choses avant que l'ordre lui soit imposé, « avant la naissance du *cosmos* ».

Deux différences demeurent entre la conception qui est celle de Platon et nos hypothèses courantes se dégagent. En premier lieu, selon Platon, à l'instar de nombre de Grecs, le temps présuppose l'ordre. En second lieu, là où l'on pourrait supposer que le temps est une dimension au sein de laquelle a lieu la création, Platon considère le temps comme étant une partie de la création en ce sens qu'il est lui-même créé. Ainsi qu'il l'écrit dans le *Timée* (37d), le temps est l'image, qui dure toujours et progresse suivant le nombre, de l'éternité.

C'est au moyen du temps, en existant à travers la totalité du temps, que l'univers sensible créé s'approche, autant que sa nature le permet, de la réalité immuable du modèle intelligible. La durée sans fin est la plus étroite approximation de l'éternité dont les choses sensibles soient capables.

La distinction entre « ce qui est éternel » et « ce qui dure toujours » n'est pas la seule contribution notable que Platon ait portée à l'analyse philosophique du concept de temps. Au sein de passages du *Parménide* au cours desquels il examine la façon dont « l'Un » participe du temps, Platon distingue entre « être dans le temps », distinction qui accueille les expressions « était », « est » et « sera », et « ne pas être dans le temps » (141d sq. et 151e sq.), bien que les divers emplois de cette dernière expression ne soient pas systématiquement analysés.

Il formule ensuite (156c sq.) la notion d'« instant », c'est-à-dire d'un point du temps qui n'a lui-même aucune durée. Donc, Platon conçoit le *to exaiphnès* (littéralement, « le soudain ») en tant qu'il n'est « en aucun temps » (*en chrono oudeni*). Afin d'en porter démonstration, il considère la transition entre le repos et le mouvement. Au moment de cette dernière, qui n'occupe aucun temps, l'objet n'est ni en repos ni en mouvement. Cela est considéré être la première expression claire, dans la pensée grecque, de l'idée d'instant. Or, il s'agit de relever que cette idée n'est pas encore appliquée de manière générale mais se présente dans un contexte particulier qui est celui du passage d'un état à un autre.

Bien que les contributions de Platon à l'élucidation des problèmes associés au temps soient considérables, il faut en arriver à Aristote afin de trouver la première analyse philosophique exhaustive et systématique du temps.⁶⁵⁰

⁶⁵⁰ G. E. R. Lloyd, *op. cit.*, pp. 19-21.

2.8.9 – Hans-Georg Gadamer : τὸ ἐξαίφνης ne saisit pas l'être, il n'est pas l'« Übergang » qui est dans le temps

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) est considéré comme l'un des plus grands représentants de l'herméneutique philosophique, en particulier grâce à son œuvre *Vérité et méthode (Wahrheit und Methode)* publiée en 1960. Il a été l'élève de Paul Natorp et de Martin Heidegger.

Il connaît bien la problématique liée à notre concept. En *Studi platonici*⁶⁵¹ (i. e., *Études platoniciennes*), Gadamer exprime clairement sa position à l'égard du *Parménide* :

[...] on peut facilement douter du sérieux sens objectif de la dialectique du *Parménide*. Elle n'est certes pas un simple « exercice » mais l'intention est exagérée si l'on y voit une « solution » du problème de la *methèxis*. Dans le *Parménide*, il n'est pas démontré dialectiquement que l'Un est la multiplicité des choses qui deviennent [...]. La démonstration du *Parménide* se déroule purement à l'intérieur des *eide*. Elle montre que l'idée d'unité n'exclut pas, mais au contraire implique, l'idée de multiplicité. Telle est, par conséquent, l'intention positive de cette dialectique apparemment sans orientation : démontrer que les Idées, en tant que perspectives d'unité, n'ont absolument pas besoin d'être un *unum*, mais peuvent comprendre une multiplicité de perspectives unitaires. [...] Le problème de la *methèxis*, formulé au début du dialogue, n'est donc pas résolu mais plutôt transformé en un autre problème et dont la solution s'engage sous une nouvelle forme : il apparaît < dans le *Parménide*, sur la base de concepts purs et avec la mobilité sophistique du langage > que l'unité d'une Idée peut subordonner une pluralité d'Idées.⁶⁵²

Ce faisant, nous observons la manière dont Gadamer occupe une position médiane entre ceux qui exagèrent la portée du *Parménide* et ceux qui y voient une solution au problème de la *methèxis*. Le *Parménide* n'est certes pas un simple exercice mais ce que l'on en vient à démontrer dans ce dialogue est que, paradoxalement, le concept d'unité comprend aussi en lui-même la notion de pluralité. En conséquence, le concept d'ἐξαίφνης que Gadamer conçoit comme l'immédiateté de l'intuition, ainsi que celui de μέθεξις, demeurent,

⁶⁵¹ H. G. Gadamer, *Studi platonici*, Genova, Marinetti, 1983.

⁶⁵² H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 82.

au sein du *Parménide*, deux questions non résolues. *A fortiori*, ils apparaissent comme la description d'un phénomène « psychique » ou mieux, ancré dans le monde des Idées. Autre chose est, selon Gadamer, l'« *Übergang* », « la transition » qui est toutefois dans le « temps ».

En outre, dans son essai publié en 1969 et intitulé *Überleere und erüllte Zeit*⁶⁵³, Gadamer fait une significative mais brève allusion au concept d'ἐξαιφνης⁶⁵⁴, ainsi qu'au caractère temporel de la « transition ». Pour ce, il soutient qu'il faut se dégager « des exigences de l'ontologie grecque »⁶⁵⁵. Par conséquent, l'ἐξαιφνης ne saisit pas l'être. Et sur ce point, Gadamer concorde avec Søren Kierkegaard qui, dans le *Concept de l'angoisse*, met en évidence ce passage qui thématise l'instant en tant qu'il est impossible à mesurer et est, en réalité, étranger à l'alternative du repos et du mouvement.

Au contraire l'« *Übergang* » n'est pas tel l'instant sans consistance :

[...] qui relie ensemble le passé et ce qui se rapproche, alors qu'en soi il n'a pas de consistance. C'est en un autre sens que l'être-en-transition (*Im-Übergang-sein*) fonde simultanément (*Zugleich*) la séparation (*Trennung*) et la connexion (*Verbindung*) selon une modalité propre : la transition apparaît comme le véritable être du temps car, en elle, tout se passe simultanément, le passé et le futur sont unifiés. Alors que le déroulement régulier du temps est un flux constant (*beständiges Übergehen*), il est clair que l'expérience de la transition ne consiste pas en un simple passage (*bloßes Verließen*) mais implique un être déterminé / indéterminé (*bestimmt-unbestimmtes Sein*) qui mène à une stase du flux temporel dans les expériences du détachement (*Abschied*) et du commencement (*Beginn*).⁶⁵⁶

Par ailleurs, Gadamer trouve, dans le fragment philosophique connu sous le titre *Das Werden im Vergehen* (*Le devenir dans le passage*)⁶⁵⁷ de J. C. F. Hölderlin (1770- 1843), la description de l'essence (sous forme poétique) de la « transition ». En effet, cet essai se

⁶⁵³ H. G. Gadamer, « Das Rätsel der Zeit », trad. it. par M. Luisa Martini, H.G. Gadamer, *Tempo vuoto e tempo pieno*, Bologna, Zanichelli, 1996, pp. 78-117.

⁶⁵⁴ H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 111.

⁶⁵⁵ H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 109.

⁶⁵⁶ H. G. Gadamer, *ibid.*

⁶⁵⁷ F. Hölderlin, *Das Werden im Vergehen*, Dresden, Andersseitig Verlag, 2016 ; trad. it. par R. Ruschi, in F. Hölderlin, *Scritti di estetica*, Milano, SE, 1987, pp. 186-187.

présente comme une tentative de clarifier, à travers l'écriture, le problème du devenir temporel par rapport à la persistance de la dimension idéale :

[...] le texte constitue une sorte de commentaire sur le drame d'Empédocle. [...] l'analyse du symbole poétique présent dans la figure d'Empédocle peut nous aider à définir la signification de la transition, à ne pas la dénaturer, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas être comprise comme un lien entre l'ancien et le nouveau, comme l'ἐξαιφνης de l'aporétique temps momentané de l'ontologie grecque. Lorsque Hölderlin s'exprime sous une forme conceptuelle, il aborde clairement ce malentendu.⁶⁵⁸

⁶⁵⁸ H. G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 109-111.

2.8.10 – Monique Dixsaut : ἐξαιφνης, une « rupture » du temps et de la « narration »

Dans un article publié en 2003, intitulé « Le temps qui s'avance et l'instant du changement »⁶⁵⁹, Monique Dixsaut traite du concept de « τὸ ἐξαιφνης ». En outre, à partir de l'article de Brisson⁶⁶⁰, elle parvient à des conclusions originales et inédites.

Évoquer le temps, souligne Dixsaut, dans la philosophie platonicienne, veut dire prendre en considération deux dialogues qui, sur cette question, sont parfaitement compatibles : le *Timée* et le *Parménide*. En outre, ce sont les deux seuls dialogues au sein desquels Platon aborde cette question de manière approfondie.

Dans ce long article, Dixsaut commence par analyser le concept de temps dans le *Timée* et dans le *Parménide*. L'une de ses considérations est opposée aux apports de Brisson puisqu'elle affirme que : « dans le *Timée*, il n'y a pas d'unité du temps »⁶⁶¹. Nonobstant, tandis que nous observons que l'interprétation de Brisson soutient que l'éternité représente précisément le « lien avec l'être intelligible »⁶⁶², Dixsaut soutient *a contrario* que « le temps cosmique »⁶⁶³, *i. e.* l'éternité — et cela, même dans le *Parménide* — « <ce lien> n'existe pas »⁶⁶⁴.

En outre, poursuit Dixsaut, si « être » signifie dans le *Parménide* « être dans le temps »⁶⁶⁵, comment sera-t-il dès lors possible de justifier « l'existence de Formes atemporelles »⁶⁶⁶ ? Le but de cet article, explique Dixsaut, est précisément de définir quel statut attribuer à ces « Formes atemporelles ». Et, selon Dixsaut, l'instant :

⁶⁵⁹ Monique Dixsaut, « Le temps qui s'avance et l'instant du changement (*Timée*, 37c - 39e, *Parménide*, 140e - 141e, 151e - 155e) », in *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 101, n°2, 2003.

⁶⁶⁰ L. Brisson, « L'instant, le temps et l'éternité dans le *Parménide* (155e - 157b) de Platon », *Dialogue*, vol. 9, (3), 1970, pp. 389-396.

⁶⁶¹ M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 235.

⁶⁶² M. Dixsaut, *ibid.*

⁶⁶³ M. Dixsaut, *ibid.*

⁶⁶⁴ M. Dixsaut, *ibid.*

⁶⁶⁵ M. Dixsaut, *ibid.*

⁶⁶⁶ M. Dixsaut, *ibid.*

suffit à montrer que tout n'est pas dans le temps puisque le changement n'y est pas : il interrompt la marche du temps qui s'avance comme son analyse interrompt la succession des hypothèses.⁶⁶⁷

En ce sens, le *Timée* et le *Parménide* sont liés. Toutefois, dans le *Parménide*, est approfondi ce que, dans le *Timée*, Platon analyse sommairement :

Il existe un autre dialogue où la question du temps est soulevée [...] c'est le *Parménide*. Y sont traités précisément les problèmes que *Timée* ne jugeait pas opportun d'examiner plus longtemps⁶⁶⁸. Je vais donc commencer par analyser les deux passages où cet examen est conduit, puis montrer que de leur interprétation dépend une interprétation de l'ensemble du *Parménide* dont il est impossible de faire l'économie.⁶⁶⁹

L'analyse de Dixsaut portant sur le *Parménide* et sur l'instant commence par soulever une question précise à propos de ce que signifie « être dans le temps »⁶⁷⁰ et, évoquant les deux premières hypothèses, elle écrit :

Dans le premier cas, il est établi que, puisque l'Un ne participe à aucune des formes du temps, il ne peut pas être. Dans le second que, puisqu'il est, il a, de toutes les façons possibles, part au temps. Mais le temps auquel l'Un ne participe pas est-il exactement le même que celui auquel il participe ?⁶⁷¹

Par conséquent, afin de répondre à la question « que signifie être dans le temps ? » et « quel temps est celui qui ne connaît pas la participation ? » dans le cas de l'Un, Dixsaut étudie les deux premières « hypothèses » du *Parménide*. En outre, le dernier paragraphe de

⁶⁶⁷ M. Dixsaut, *ibid.*

⁶⁶⁸ Je ne soulève pas ici la question de la chronologie du *Timée* et du *Parménide* (voir, entre autres, G.E.L. Owen, « The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues », *Classical Quarterly* N.S. 3, 1953, pp. 79-95, qui situe le *Timée* avant le *Parménide*, il est critiqué par Ch. Gill dans « Plato and Politics : the *Critias* and the *Politicus* », *Phronesis* 24, 1979, pp. 148-167, et dans « Plato's Atlantis Story and the birth of fiction », *Philosophy and Literature* 3, 1979, pp. 64-78). L'important me semble être de retenir que, sur le problème du temps, ces deux dialogues sont parfaitement complémentaires.

⁶⁶⁹ M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 243.

⁶⁷⁰ M. Dixsaut, *ibid.*

⁶⁷¹ M. Dixsaut, *ibid.*

son article — « L'instant du changement » — est entièrement consacré à l'interprétation du concept qui nous occupe.

Suite à l'analyse des deux premières hypothèses, survient le passage au sein duquel les *néoplatoniciens* croient voir exprimée une troisième hypothèse — tandis que d'autres voient un appendice à la seconde hypothèse. Toutefois, poursuit Dixsaut, le moment au sein duquel l'Un est dans le temps et celui où il ne l'est pas, sont nécessairement différents. De sorte que l'on peut se demander de quelle manière nommer le passage qui s'effectue de l'un à l'autre état sinon par le verbe « μεταβάλλειν ». Il est à préciser que ce n'est pas un verbe d'« état », *i. e.* ce n'est pas un verbe qui exprime la possession d'une qualité et « suppose pour s'effectuer une certaine durée, un certain temps ». Par conséquent, se demande Dixsaut : *Quand* est-ce que se produit le changement si l'instant est hors du temps ?

Ensuite, Dixsaut produit une interprétation inhabituelle eu égard à celle que nous avons étudiées jusqu'ici. En effet, selon elle, sa conception indique que le changement n'a pas de cause : il n'est pas le résultat de ce qui le précède et n'est donc pas contenu dans ce qui le précède. *Quand* le changement se produit-il ?, demande Dixsaut. Nulle réponse à cette question : on ne peut pas se demander *quand* parce que le changement se produit *en dehors du temps*. L'instant n'intervient que pour rendre possible la mutation qui n'est pas un genre d'altération continue mais « le saut d'un état à un autre état » :

Après l'examen, sous ses deux formes différentes, de la première hypothèse, vient un bref passage, où certains, à la suite des néoplatoniciens, ont cru reconnaître une troisième hypothèse, et d'autres, un corollaire de la deuxième⁶⁷² [...]. Ces deux moments, celui où l'être participe à l'existence et celui où il la quitte, sont nécessairement différents. Or participer à l'existence c'est advenir, et la quitter, périr. Pour l'Un, advenir, c'est advenir comme un ; s'unifier, et périr, c'est devenir multiple. De même, devenir semblable, c'est s'assimiler, de dissemblable qu'on était, devenir plus grand, c'est croître à partir du plus petit qu'on était, etc. Et devenir mobile, c'est se mettre en mouvement alors qu'on était en repos, comme devenir en repos, c'est s'immobiliser alors qu'on était mu.

⁶⁷² Voir L. Brisson, *Platon. Parménide, op. cit.*, note 355, pp. 273-274 ; et App. I, pp. 287-291. Selon Brisson, il s'agit d'un corollaire de la deuxième série de déductions.

Mais comment nommer ce passage d'un moment où on était immobile au moment où on est en mouvement ? Aucun autre verbe ne convient que le verbe changer (*μεταβάλλειν*, 156c1). Ce n'est pas un verbe d'état, ce n'est pas non plus un verbe qui, à l'instar des précédents (s'assimiler, croître ...) aboutit à la possession d'une qualité (semblable, plus grand ...) et suppose pour s'effectuer une certaine durée, un certain temps : « Mais changer, on ne peut le faire sans changer » (156c 7-8). [...] Il n'y a pas là de tautologie, l'expression signifie qu'il n'y a pas de cause du changement (bien qu'il puisse y avoir des conditions), qu'il ne résulte pas de ce qui précède ni n'était contenu dans ce qui précède. Si donc changer, on ne peut le faire sans changer, *quand* change-t-on ? Il n'y a pas de réponse, car changer, on ne peut le faire que si on n'est dans aucun temps. [...] (156e 7-8). « N'est-ce donc pas dans cette étrange chose [cette chose atopique, insituable] que l'on serait quand on change ? » [...] (156d 1-3), dans cette étrange chose qu'est l'instantané (τὸ ἐξαιφνης) qui, par nature, « n'est dans aucun temps » [...] (156 e 1)?⁶⁷³

Donc, chez Platon, l'instant n'est pas théorisé pour rendre compte de la relation de l'éternité et du temps ni pour résoudre le problème physique du passage. Bien plutôt, le « τὸ ἐξαιφνης » sert à rendre possible le changement en interrompant le flux du temps « qui s'avance », par le « saut » d'un état à l'autre, un saut qui ne dépend pas de ce qui le « précède » ni ne « change » ce qui le suit ; l'instant n'est pas le maintenant. Selon Dixsaut, l'ἐξαιφνης interrompt le cours et la succession du temps de la même façon qu'il interrompt le déroulement des « hypothèses » du dialogue :

Je voudrais d'abord insister sur le fait que l'instant n'est pas introduit pour rendre compte de l'articulation de l'éternité et du temps, comme il est d'usage de le supposer depuis les Néo-platoniciens et, nommément, depuis Proclus⁶⁷⁴, ni davantage pour résoudre le problème physique du passage du repos au mouvement, ou inversement, puisque *Parménide* déclare que cela vaut pour toutes les espèces possibles de changement (156e - 157b). L'instant n'intervient que pour rendre possible le changement qui n'est pas une espèce d'altération continue mais le saut d'un état à un autre état. C'est ce changement qu'il est difficile de penser, et qui requiert l'instantané. Le

⁶⁷³ M. Dixsaut, *op. cit.*, pp. 259-260.

⁶⁷⁴ Voir par exemple L. Brisson, « L'instant, le temps et l'éternité dans le *Parménide* (155e - 157b) de Platon », *Dialogue* 9, 1970-1971, pp. 389-396.

changement est cet événement pur qui interrompt le cours et la succession du temps qui s'avance — comme le passage qui lui est consacré interrompt le déroulement des hypothèses. Cette interruption ne découle pas de ce qui précède ni ne prépare ce qui suit, c'est un intervalle qui ne relie pas, qui ne suspend pas en achevant, comme le fait cette stase qu'est le maintenant, mais qui coupe, et par rapport à quoi se détermine un avant et un après [...] (156c3).⁶⁷⁵

Par conséquent, selon Dixsaut, le « τὸ ἐξαίφνης » est un élément purement atemporel et neutre qui assume la fonction d'interruption du flux temporel et, ce faisant, permet le changement. Cependant, il est complètement indépendant du type de changement qui se développe.

Après avoir produit cette définition, Dixsaut passe brièvement en revue les autres occurrences. La première, nous l'avons évoquée, figure dans le *Parménide* sous forme substantivée ; les autres, ainsi que le souligne Dixsaut, sont non-substantivées, à l'instar de ce qui se rencontre dans tous les autres dialogues :

Ce passage du *Parménide* est le seul où le terme de *exaiphnès* est substantivé, mais il n'est certes pas le seul texte où Platon emploie l'adverbe. Si on essaie de classer les emplois qui se rencontrent dans les autres dialogues, on peut dire que « soudain » (*exaiphnès*) manifeste toujours le ponctuel, par opposition à ce qui dure ou requiert une durée et qu'il est *valorisé en deux sens contraires*. Ainsi, il peut marquer la soudaineté irréfléchie, le fait qu'on est privé du temps nécessaire pour être convaincu (*Cratyle*, 391a) ou pour répondre (*République*, IV, 453c1) ou pour posséder une véritable science — en vertu de la *sophia* « qui lui est soudainement tombée dessus » (*Cratyle*, 396c7), Socrate fait à Hermogène l'effet de rendre soudain des oracles (*Cratyle*, 396d). Sous le regard ironique de Socrate, Théétète fait pareillement preuve d'une science soudaine et suspecte (*Théétète*, 162c). Savoir, répondre, être convaincu, réclament le temps de la réflexion. Le terme désigne aussi une irruption que rien ne préparait, qui déconcerte et étonne : les plaisirs purs qu'aucune douleur ne précédait sont soudains (*République*, IX, 584b) comme le sont les crimes passionnels, crimes non prémédités (*Lois*, IX, 666d, 667 a-b). La soudaineté

⁶⁷⁵ M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 260.

ne caractérise alors que des actes ou des événements, non des changements.⁶⁷⁶

À l'instar du « τὸ ἐξαίφνης » qui marque la rupture d'un « changement », les autres occurrences caractérisent toujours des « événements » extraordinaires et de rupture, comme par exemple la « soudaineté irréfléchie ». Par conséquent, les autres occurrences, dans le dialogue et dans la description de la situation, en tant qu'adverbes, assument le rôle de « rompre » le rythme de la narration afin de signaler un moment particulier ou retravailler un concept particulier.

Selon Dixsaut, les dialogues de Platon sont pleins de ces « ruptures » :

Cette façon de surgir dans l'histoire là, où, et quand on l'attendait le moins est le propre du philosophe. Lors d'un entretien où on lui demandait quel était selon lui le philosophe le plus important du XX^e siècle, Lévinas répondit « Heidegger, parce qu'il était le plus inattendu ». Les vrais événements, les plus imprévisibles, ceux que l'histoire comme la logique sont impuissantes à prévoir comme à intégrer, sont les événements de pensée. Pour qu'il y en ait, une pensée doit devenir « dissemblable », rompre avec la similitude des problèmes, concepts et catégories qui structuraient, et rendant semblables entre elles, les pensées qui la précédaient. Cela vaut pour la succession des philosophies mais aussi pour une philosophie, et les dialogues de Platon sont remplis de telles ruptures et de tels changements de direction. Pour se remettre en mouvement (se réveiller de son sommeil dogmatique, si l'on préfère), la pensée doit changer. Ces mutations n'entrent pas dans le cours du temps, elles l'interrompent, le trouent, et le font bifurquer. Même si on affirme que tout être est dans le temps, et même si on se refuse à reconnaître toute autre manière d'être, ne voyant là que fantaisie métaphysique, quelque chose, en tous cas n'y est pas, et c'est le changement. Il requiert pour advenir cette étrange coupure qu'est l'instant, qui n'est pas pour autant éternel ou liaison à l'éternité, qui est un saut hors du temps qui s'avance.⁶⁷⁷

⁶⁷⁶ M. Dixsaut, *op. cit.*, p. 261.

⁶⁷⁷ M. Dixsaut, *op. cit.*, pp. 261-263.

CHAPITRE 3

Construction d'un paradigme interprétatif :

Gorgias, Banquet, République, Parménide, Septième lettre

3.1 – Contexte épistémologique

Après s'être consacré à l'analyse du contexte critique qui le caractérise du XVIII^e siècle à nos jours, notre propos s'applique désormais à l'étude et la détermination du paradigme du concept d'ἔξαιφνης. Dès lors, nous aborderons les philosophes qui guident cette construction. Évidemment, il s'agit de reconnaître la dette dont notre geste est tributaire envers ces philosophes qui se sont engagés dans l'interprétation de ce mot. Toutefois, il est inévitable que l'apport de certains d'entre eux se révèle à l'analyse, et selon nous, plus fructueux pour l'analyse que nous nous efforçons de produire.

Premièrement, notre développement réinvestit et reprend à son compte un aspect de la position de Kierkegaard, et de l'existentialisme. Deuxièmement, il s'agit de remarquer que la tentative de Platon est celle d'analyser un phénomène mental. De telle sorte que toute scission de type logique est sans doute, d'un point de vue philosophique, une opération indue. Cependant, elle demeure une opération indispensable à l'analyse de ce même concept.

L'attitude qui est la nôtre est donc celle de révéler que l'opération en question est, dès le principe, limitée par les instruments que nous décidons d'utiliser.

À partir de la lecture des dialogues de Platon ainsi que de la lecture critique portant sur notre concept, nous partageons l'interprétation d'E. Hoffmann qui conçoit Platon comme étant celui qui met en crise ce que G. Calogero appelle la « coalescence archaïque »⁶⁷⁸, c'est-à-dire la fusion du langage, de la réalité et de la vérité, ou encore, le

⁶⁷⁸ G. Calogero, *Scritti di linguistica e dialettologia in onore di Giuseppe Francescato*, Università degli studi di Trieste. Facoltà di lettere e filosofia, Ricerche, 1995, p. 336.

lien entre *logos* parlé et *logos* pensé, prémisse naturelle à tout raisonnement, *logoi* que les grecs ne dissocient pas.

Nous accédons cette thèse et estimons Platon être celui qui produit cette rupture dès lors qu'il met en évidence une limite qui apparaît entre le langage, la pensée et la réalité. Ce n'est pas que Platon veuille instaurer cette rupture, au contraire, il s'efforce de faire correspondre le mieux possible la pensée, le langage et la réalité. Et l'ἐξαιφνης d'être un exemple de cette tentative. Ainsi qu'il ressort de la *Lettre VII*, Platon reconnaît simplement les limites des moyens d'expression mis à notre disposition.

Par conséquent, souscrivant à la théorie de Hoffmann, nous soutenons le rôle de premier plan qu'assume la « proposition » comme élément linguistique d'union et d'organisation du même raisonnement platonicien. D'autant que nous avons observé que le discours, le *logos*, ne peut pas être identifié comme simple « agrégation » (συνέχεια) de mots. *A contrario*, pour qu'il fasse sens, les mots doivent entretenir entre eux une « connexion » (κεραινύναι) harmonique. D'un point de vue logico-grammatical, un nom n'appartient à une totalité que s'il est lié à un verbe : il s'agit de la première essence du « *logos* parlé » puisque l'essence du discours n'appartient pas aux différentes parties du discours — noms ou verbes séparés — mais à leur « connexion » (μέθεξις) elle-même et au « mélange » de ce qui en constitue la « totalité ».

Par ailleurs, et à l'instar d'Hoffman, nous soutenons que, malgré les obstacles rencontrés, la réflexion de Platon s'enquiert d'une correspondance entre le plan purement logico-idéal et le plan sensible et participatif. En effet, il appert que le deuxième type de contradiction qu'analyse Hoffmann — *i. e.* la contradiction reliant l'absolu au relatif et appartenant au *topos noëtos* — correspond au non-Être qui admet en soi l'Être et qui appartient au lieu sensible. Telle est, selon Hoffmann, la manière dont Platon tente de réunir les lieux du sensible et de l'idéal.

Donc, il y a une correspondance entre le rôle des « propositions » au niveau linguistique et logique et le rôle de la μέθεξις au niveau spéculatif. Or, sous le concept de μέθεξις, Hoffmann subsume trois types d'union ou d'exclusion possibles, dont l'une encadre précisément le concept d'ἐξαιφνης. Nous l'évoquons, Hoffmann n'aborde jamais le

concept d'ἔξαιφνης ; il s'intéresse plutôt au concept de μέθεξις. Toutefois, nous soutenons que l'ἔξαιφνης est un cas particulier de la μέθεξις.

Car, ce que Hoffman ne produit pas, c'est une division supplémentaire dans ce *processus* : il range sous la μέθεξις trois formes générales de négation. Pour ce qui nous concerne, nous soutenons que le deuxième type de négation qu'il décrit illustre précisément la nature logique et le sens du concept d'ἔξαιφνης telles qu'en sont, selon nous, les intentions platoniciennes.

Par ailleurs, nous observons que certains penseurs soutiennent la nécessité de séparer le concept d'ἔξαιφνης du phénomène plus général de la μέθεξις. Pour notre part, nous sommes convaincus que Platon pense ce concept de façon autonome. *A fortiori*, et bien qu'il soit effectivement mis en relation avec la μέθεξις, il est selon nous indubitable que Platon le caractérise dans ses textes comme quelque chose qui s'en distingue et c'est pourquoi il s'agit d'une des raisons qui nous conduit à penser qu'il doit en être différencié.

En outre, nous avons observé la manière dont Goldschmidt conçoit le transfert du concept d'ἔξαιφνης depuis le plan purement spéculatif à celui des événements, de la sphère morale et de la vie quotidienne de l'homme. Si nous ne souscrivons pas à cette double interprétation qu'il donne de l'ἔξαιφνης, nous estimons néanmoins que l'opération menée par Goldschmidt est une confirmation supplémentaire du fait que Platon recourt, de plusieurs façons, à ce concept.

Ainsi que le soulignent P. Friedländer et M. Dixsaut, il est une autre manière dont Platon utilise le concept d'ἔξαιφνης : dans la construction de la trame narrative. Il se trouve introduit en tant qu'élément de perturbation ou de rupture d'une période, élément de répétition employé en vue de mettre en exergue une période particulière ou afin de délimiter une période. De plus, et à l'instar d'Hoffmann, précisément parce que nous pensons que Platon s'enquiert toujours d'une correspondance entre les extrêmes, nous apprécierons, à l'œuvre, le rôle que joue l'ἔξαιφνης dans la construction de la trame narrative. En particulier, le rôle qu'il joue en tant qu'adverbe au sein de situations particulières des dialogues. En l'occurrence, nous observerons ce concept se comporter comme un type particulier de « proposition » qui participe de la construction de la totalité de certaines situations. Et ce, que le contexte soit comique ou bien manifestement contradictoire : que la

« proposition » substantivée participe de la spéculation philosophique du *Parménide*, de l'allégorie de la caverne en tant qu'utilisée pour décrire un « saut » dans le recours au langage mythique, de même que nous l'avons observée, dans le *Banquet*, assumer le rôle d'Éros.

Enfin, le présent propos souscrit, à l'instar de ce que décrivent Stenzel et Pasquali, à la thèse selon laquelle lors de l'élaboration de ce concept, Platon a en tête une illumination issue d'un *processus* rationnel. Par conséquent, une illumination qui ne se produit qu'après une longue période d'étude et d'application partagée avec les autres membres de la communauté ; illumination qui aboutit à un type de compréhension dont l'apparition est « soudaine ». Il est difficile de déterminer si, du point de vue de Platon, ce *processus* possède une composante mystique. Si cette hypothèse demeure de l'ordre du probable, à partir de l'analyse des textes, il semble bien que Platon tient davantage à accentuer l'aspect rationnel de ce *processus*.

3.2 – Construction du paradigme : la dynamique et la nature de l'« apex du médian »

Il n'est d'étude de référence spécifique ni de théorie exprimée et établie dans son intégralité par Platon afin de décrire le statut de l'ἔξαιφνης au sein de la philosophie platonicienne. Ce faisant, pour remonter à la signification de ce concept, il faut procéder à l'analyse des différents dialogues au sein desquels se trouvent divulguées ses considérations sur l'ἔξαιφνης. Pour ce, dans ce chapitre, nous en analysons brièvement les occurrences qui se peuvent qualifier de « classiques » du fait qu'elles ont été, sauf rares exceptions, les seules prises en compte par l'exégèse à ce jour.

Aussi, à partir des mots de Platon lui-même, et autant que faire se peut, notre intention est de mettre en lumière ce *processus* mental qui conduit à la compréhension de « quelque chose » de façon « soudaine » et que l'homme expérimente comme une illumination. Dans ce contexte, notre réflexion se concentre surtout sur deux aspects de ce *processus* dès lors que, selon Platon, ils sont particuliers et nécessaires à ce type de compréhension en tant qu'elle est « soudaine ».

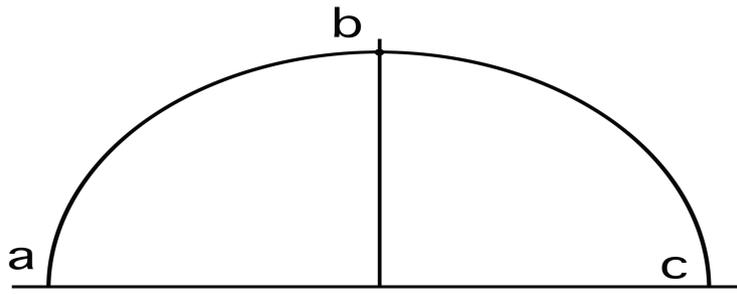
Premièrement, notre analyse considère la dynamique, c'est-à-dire la succession d'événements qui, selon Platon, se produisent chaque fois que ce type de compréhension se réalise. Et, deuxièmement, une fois établi l'ordre de succession des éléments qui composent cette dynamique de l'ἔξαιφνης, notre examen portera sur la nature très particulière de cette illumination qui, ainsi que nous le verrons, peut se définir de façon concise comme « l'apex du médian ».

La réflexion se concentre sur deux points particuliers de l'enjeu qui nous concerne :

- *Le chemin du processus de l'ἔξαιφνης* : Platon évoque le moment de l'ἔξαιφνης comme faisant partie d'un long et complexe *processus* d'élaboration mentale. De sorte que ce *processus* se compose et s'articule de « moments-éléments » que nous pouvons conceptuellement distinguer en : a) une longue période d'élaboration du problème, b) l'illumination, c) une vision consécutive nouvelle. Toutefois, il est à préciser que cette fragmentation demeure purement spéculative car ces « moments-éléments » sont

intrinsèquement liés et consécutifs l'un de l'autre. C'est pourquoi l'ἔξαιφνης (l'illumination) ne peut s'entendre comme une circonstance isolée ni comme l'« effet d'un moment fortuit » car il est l'élément d'un *processus* de pensée plus complexe qui le produit, le contient et l'organise en une nouvelle vision.

- *La nature de l'apex* : lorsque nous écrivons que l'ἔξαιφνης (l'illumination) est l'apex d'un *processus* mental complexe, nous voulons signifier qu'il s'agit d'un moment particulier qui se réalise au point culminant d'une certaine connaissance. Eu égard à ce qui ressort des dialogues platoniciens, cet *apex* a la caractéristique très particulière d'être ce que nous pourrions appeler un « apex du médian ». Et le deuxième paragraphe de ce développement de clarifier cette définition qui semble, à première vue, contradictoire dès lors que l'apex d'un *processus* ne coïncide pas habituellement à quelque chose qui se définisse comme « médian ». Pour le moment, restons-en à ce que l'ἔξαιφνης se situe dans le « milieu » du *processus* dont il réalise le « médian » proportionnel entre les polarisations opposées, polarisations qui sont en outre interconnectées et intégrées. En d'autres termes, il se situe au « milieu » du *processus* eu égard à sa dynamique — qu'étudie le premier paragraphe de ce développement — et se situe simultanément entre une perception et l'autre, entre l'incompréhension et la compréhension. Toutefois, si nous le considérons du point de vue de sa fonction et de sa nature, nous constatons qu'il en réalise le « médian » en ce sens que cet *apex*, c'est-à-dire cette illumination, exprime le « médian » en sa forme la plus complète, dans son apogée ; il exprime l'apex de la « juste mesure ou mesure médiane », de la « juste distance ou moyenne distance » d'observation de l'objet ou du phénomène. Ou encore, il constitue l'équilibre nouveau tel qu'il s'établit en une vision nouvelle qui semble désormais plus complète et cohérente que la précédente. Pour la bonne intelligibilité de ce dernier point, l'on peut recourir à l'image d'un demi-cercle dont le point moyen représente l'apex de la courbure par rapport à un plan perpendiculaire à son diamètre.



- a) le long parcours rationnel.
- b) l'apex qui coïncide avec le point médian (l'ἐξάφνης).
- c) la vision d'une nouvelle réalité.

3.2.1 – Le chemin du *processus* de l'ἔξαιφνης

Ce premier paragraphe propose d'examiner l'aspect réitérable et observable du phénomène de l'ἔξαιφνης, c'est-à-dire la séquence des passages nécessaires, selon Platon, afin de parvenir au moment où se produit le type particulier de compréhension « soudaine ». Notre examen prend en charge ce que l'on peut appeler la « structure », ou plutôt, le « parcours » de ce *processus* mental. Il appert que Platon décrit dans ses dialogues une dynamique qui soit propre à ce phénomène, c'est-à-dire qu'il identifie la nécessité d'un déroulement sans lequel ne peut se produire cette compréhension que l'homme perçoit comme étant « soudaine ».

Par conséquent, dans cette première partie, nous observons la manière dont dans la *République*, le *Gorgias*, le *Banquet*, le *Parménide* et la *Lettre VII*, la même séquence d'événements se produit chaque fois que cette compréhension soudaine se manifeste.

1. La *République*

Ce dialogue fournit un premier exemple du parcours intellectuel qui conduit au moment de l'ἔξαιφνης. En effet, au travers de la fameuse allégorie de la caverne, Platon illustre un parcours éducatif qui est en même temps une véritable théorie de l'évolution de la connaissance humaine :

Examine maintenant comment ils réagiraient si on les délivrait de leurs chaînes et qu'on les guérissait de leur ignorance, et si les choses se passaient naturellement comme il suit. Qu'on détache un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser soudain (ἔξαιφνης), à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière, tous ces mouvements le feront souffrir et l'éblouissement l'empêchera de regarder les objets dont il voyait les ombres tout à l'heure. Je te demande ce qu'il pourra répondre si on lui dit que, tout à l'heure il ne voyait que des riens sans consistance mais que maintenant, plus près de la réalité, et tourné vers des objets plus réels, il voit plus juste ; si enfin, lui faisant voir chacun des objets qui défilent devant lui, on l'obligeait, à force de questions, à dire ce que c'est ? Ne crois-tu pas qu'il

sera embarrassé et que les objets qu'il voyait tout à l'heure lui paraîtront plus véritables que ceux qu'on lui montre à présent ?⁶⁷⁹

Dans l'allégorie de la caverne, se trouve le récit du chemin laborieux que l'homme doit accomplir afin de parvenir à la connaissance. L'auteur imagine qu'au début de ce parcours éducatif, parcours de la connaissance, l'homme se trouve en une sorte d'esclavage intellectuel, en situation de dépendance et d'ignorance au cours de laquelle il est décrit comme un être enchaîné dans une caverne, contraint de regarder le mur devant lui. En l'occurrence, sa seule source de connaissance est indirecte, c'est-à-dire dérivée des objets et des corps qui, depuis l'extérieur de la caverne, projettent leurs ombres sur le seul mur que l'homme est obligé de regarder.

Ce faisant, la connaissance humaine, à ses débuts, se fonderait sur une pratique quotidienne faite d'imagination. En effet, puisque l'homme ne voit ni les objets ni les corps qui se déplacent hors de la caverne : il ne peut qu'imaginer le sens et la signification de ces ombres. Dans la suite de l'évocation de l'allégorie, et après une longue période d'évocation des images et de leur nature, la « croyance » s'adjoint à l'acte d'imaginer. *A fortiori*, elle se construit précisément sur la consolidation des perceptions visuelles (les ombres) dont la succession nourrit le renforcement des interprétations et significations que l'homme en a déterminées.

Toutefois, selon Platon, les ombres sont en réalité des images déformées : ce sont de simples projections des « objets réels ». Par conséquent, ces croyances qui se consolident à la suite d'une longue période de réflexion se fondent sur des perceptions altérées. Dans cette situation qui semble n'offrir aucune issue, il arrive — après une longue période de considération des ombres et des croyances qui en procèdent — que l'homme comprenne « soudainement » (ἐξαίφνης) la nécessité de se libérer de ses « chaînes » afin de convertir son regard et examiner directement les objets et non plus leurs projections. Ainsi, par l'observation directe, l'homme parvient à la formulation d'une considération différente du même « objet », considération que Platon nomme δόξα (opinion).

⁶⁷⁹ Platon, *République*, 515c7 sq., trad. fr. par Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Ce bref récit portant sur le chemin que l'homme doit accomplir afin de parvenir à une vision mieux articulée à la réalité, engendre deux considérations : en premier lieu, cette compréhension définie comme « soudaine » ne peut pas vraiment être définie comme telle car, en réalité, et selon Platon, il s'agit d'une soudaineté longuement préparée, fruit d'une longue élaboration portant sur les ombres et les croyances qu'elles nourrissent. En sorte que l'immédiateté soudaine — l'ἐξαιφνης —, de même que la nécessité pour l'esclave d'observer directement les objets, n'est que l'expression visible d'un *processus* plus long et plus complexe.

En second lieu, et cette considération découle de la première, partant de l'hypothèse telle que l'ἐξαιφνης n'est pas un type de connaissance soudaine, il apparaît dès lors nécessaire de considérer ce moment comme étant lié à la « longue période de réflexion » qui le précède et le génère. Dans cette perspective, l'ἐξαιφνης — plutôt qu'un type de connaissance surgissant soudainement dans l'esprit de l'homme — est considéré, de manière restreinte, comme étant un phénomène mental qui ne se produit que sous certaines conditions.

Par conséquent, dans la *République*, Platon indique le parcours du *processus* qui conduit au moment qui nous occupe, à savoir celui de l'illumination. Ce parcours se résume en un premier moment au sein duquel est déterminante une longue élaboration de l'homme à partir des « ombres » des objets qu'il observe — élaboration qui, nous l'observons, repose sur l'imagination et sa consolidation en « croyances » subséquentes —, longue période que Platon nomme un « esclavage de l'intellect » ; un second moment lui succède, au sein duquel apparaît « soudainement » à l'homme la nécessité de se libérer de ses chaînes afin de pouvoir observer les objets directement ; et un troisième moment où l'homme accède à une connaissance plus complexe des phénomènes, connaissance qui n'est plus basée exclusivement sur l'interprétation de leurs ombres et qui s'enrichit de la perception visuelle directe des objets considérés.

2. Le *Gorgias*

Dans le *Gorgias*, Platon évoque la situation dans laquelle se trouvent les âmes le jour venu du « juste jugement », *i. e.* jour du jugement de leurs actions. Socrate, afin d'explicitier les bases sur lesquelles s'opère le « juste jugement », introduit la métaphore du « tonneau percé ».

Selon cette métaphore, l'homme et son existence sont comparables à la construction d'un tonneau : la qualité de la construction du tonneau dépend du savoir-faire de son constructeur, de même qu'une « vie heureuse » dépend de la pratique « méthodique » de certaines vertus par son auteur : plus l'existence aura été insensée plus le tonneau sera défectueux, laissant ainsi fuir des liquides précieux. La qualité du tonneau — son intégrité — dépend de la « méthode » par laquelle il a été construit et représente, en vertu de la métaphore, la qualité de l'existence de l'homme, *i. e.* le chemin long et difficile qui conduit à l'érection d'une existence vertueuse et « heureuse ».

En outre, Socrate explique que la vie heureuse est à comprendre comme la mise en œuvre de la « méthode » qui permet de construire un tonneau qui soit intègre et qui, à son tour, permet d'atteindre « au mieux » le deuxième élément de ce récit : le moment « ἐξαίφνης ἀποθανόντος »⁶⁸⁰, c'est-à-dire « immédiatement » ou « soudainement après la mort », moment où les âmes sont jugées à partir de leurs actes, *i. e.* de la qualité du tonneau :

Socrate – Écoute donc, comme on dit, une belle histoire que tu prendras peut-être pour un conte mais que je tiens pour une histoire vraie ; et c'est comme véritables que je tiens les choses dont je vais te parler. Ainsi que le rapporte Homère, Zeus, Poseidon et Pluton, ayant reçu l'empire de leur père, le partagèrent entre eux. Or, c'était du temps de Kronos, et c'est encore aujourd'hui parmi les dieux une loi à l'égard des hommes que celui qui meurt, après une vie tout entière juste et sainte, aille après sa mort dans les îles des Bienheureux où il séjourne à l'abri de tous maux, dans une félicité parfaite, tandis que l'âme injuste et impie s'en va au lieu de l'expiation et de la peine, qu'on appelle le Tartare. Du temps de Kronos et au commencement du règne de Zeus, c'étaient des vivants qui jugeaient ainsi d'autres vivants,

⁶⁸⁰ Platon, *Gorgias*, 523e4.

et ils rendaient leur sentence au jour où ceux-ci devaient mourir. Or les jugements étaient mal rendus. De sorte que Pluton et les surveillants des Îles Fortunées rapportaient à Zeus que, des deux côtés, ils voyaient se presser des hommes qui ne devaient pas y être. « Je vais faire cesser ce mal, dit Zeus. Si les jugements jusqu'ici sont mal rendus, c'est qu'on juge les hommes encore vêtus, car on les juge de leur vivant. Or, beaucoup d'hommes, ayant des âmes mauvaises, sont revêtus de beaux corps, de noblesse, de richesse, et le jour du jugement, il leur vient en foule des témoins attestant qu'ils ont vécu selon la justice. Les juges alors sont frappés de stupeur devant cet appareil ; en outre, comme ils siègent eux-mêmes dans un appareil analogue, ayant devant l'âme des yeux, des oreilles, tout un corps qui les enveloppe, tout cela leur fait obstacle, à la fois chez eux-mêmes et chez ceux qu'ils ont à juger. La première chose à faire est d'ôter aux hommes la connaissance de l'heure où ils vont mourir ; car maintenant ils la prévoient. J'ai donné des ordres à Prométhée pour qu'il fasse cesser cela. Ensuite, il faut qu'on les juge dépouillés de tout cet appareil et, pour cela, qu'on les juge après leur mort. Le juge aussi sera nu et mort, son âme voyant directement l'âme de chacun aussitôt après la mort [ἐξαίφνης ἀποθανόντος], sans assistance de parents, sans toute cette pompe qui aura été laissée sur la terre ; autrement, point de justice exacte. J'avais reconnu ces choses avant vous, et j'ai constitué comme juges mes propres fils, deux de l'Asie, Minos et Rhadamante, un d'Europe, Éaque. Lorsqu'ils seront morts, ils rendront leurs sentences dans la prairie, au carrefour d'où partent les deux routes qui mènent l'une aux Îles Fortunées, l'autre au Tartare. Rhadamante sera spécialement chargé de juger ceux d'Asie, Éaque ceux d'Europe ; à Minos, je donne mission de prononcer en dernier ressort au cas où les deux autres juges auraient des doutes, afin d'assurer une parfaite justice de la décision qui envoie les hommes d'un côté ou de l'autre.⁶⁸¹

Il ressort de ces lignes que la circonstance dans laquelle se produit l'ἐξαίφνης est un moment crucial du dialogue. En effet, il s'agit du moment où se réalise la possibilité soudaine et immédiate, pour les juges, de formuler le « juste jugement » à propos des actions achevées par les âmes.

En conclusion, ainsi que nous l'avons observé dans la *République*, c'est suite à une « longue période » au cours de laquelle l'âme construit son œuvre qu'advient ce qu'elle doit

⁶⁸¹ Platon, *Gorgias*, 523a - 524a sq., trad. fr. par Émile Chambry, Paris, GF Flammarion, 1967.

subir. À première vue, « soudainement » survient un « juste jugement » portant sur la « méthode » qu'elle a adoptée s'agissant de sa détermination. De sorte que si l'âme a été capable de se construire avec « méthode », alors lui sera accordé l'accès aux Îles des Bienheureux ; si ce n'est pas le cas, elle sera condamnée à la répétition de son expérience corporelle.

Également à partir de son évocation dans le *Gorgias*, se peut schématiser le chemin qui conduit à l'ἑξάφηνς : un premier moment survient, au sein duquel l'homme façonne et réalise — le long du chemin qui conduit l'âme à se juger elle-même — la « méthode » qui lui permette de parvenir au « juste jugement » tel un tonneau qui soit intact ; un deuxième moment succède, au cours duquel l'âme subit le « juste jugement » de la part des juges, moment qui ne survient « soudainement » qu'en apparence puisqu'il est le terme d'un long parcours. En effet, ce « juste jugement » ne se fie pas seulement à l'aspect de l'âme le moment venu du jugement mais doit également considérer toutes les cicatrices et signes qu'elle a accumulés au cours de sa vie terrestre ; pour ce, il doit donc considérer la construction et la mise en œuvre complètes de la « méthode ». Enfin, un troisième moment surgit où l'on accède à l'Île des Bienheureux ainsi qu'à la vision qui en découle, c'est-à-dire l'âme dans sa plénitude qui, selon la métaphore, représente la vérité suprême, sans voile et sans « l'empêchement du corps ».

Par conséquent, en l'occurrence également, l'ἑξάφηνς, n'est pas un « soudain » quelconque mais une soudaineté particulière en tant qu'elle se nourrit d'un contexte déterminé, longuement élaboré, et débouchant sur une vision plus complexe de la réalité.

3. Le Banquet

Dans le *Banquet*, Platon évoque la conversation dont s'entretiennent, à l'occasion de la victoire d'Agathon aux Grandes Dionysies — et chez lui — des intellectuels athéniens. Le thème du dialogue est l'*éros* dans toutes ses expressions et, à ce titre, les convives sont invités à exposer leur conviction sur le sujet.

Précisons que ce paragraphe se concentre sur les considérations de Socrate car c'est au travers de son intervention que se peut apprécier un exemple supplémentaire du *processus* mental qui conduit à l'*ἐξαιφνης*. En outre, après avoir écouté ses camarades, Socrate rapporte un entretien qu'il eut avec Diotime, plusieurs années auparavant, à propos des mystères d'Éros.

La discussion rapportée entre Socrate et Diotime se divise en deux sections principales : la première décrit ce que nous pourrions appeler les « petits mystères », c'est-à-dire « les vérités auxquelles tu peux être, toi aussi initié »⁶⁸² ; l'autre section décrit les rites finaux, les « grands mystères » qui, pour être compris, impliquent l'*ἐξαιφνης*, un « tout à coup », une certaine « vision du Beau ». De telle sorte que Socrate décrit, dans le *Banquet*, le parcours qu'il faut nécessairement accomplir afin de parvenir à la compréhension et la saisie des « petits » et des « grands » mystères :

Il faut, dit-elle, que celui qui prend la bonne voie pour atteindre ce but commence, dès sa jeunesse, à rechercher les beaux corps. En premier lieu, s'il est bien dirigé par celui qui en est en charge, il n'aimera qu'un seul corps et alors, il enfantera de beaux discours ; puis, il constatera que la beauté qui réside en un corps quelconque est sœur de la beauté d'un autre corps et que, si l'on doit chercher la beauté qui réside en la forme, il serait bien fou de ne pas tenir pour une et identique la beauté qui réside en tous les corps. [...] Ensuite il estimera la beauté des âmes plus précieuse que celle des corps, [...] de là il sera nécessairement amené à considérer la beauté dans les actions et dans les lois, [...] en sorte que la beauté du corps soit peu de chose à son jugement. Ensuite, des actions humaines, il sera conduit aux sciences pour en apercevoir la beauté et, les yeux fixés sur l'immense

⁶⁸² Platon, *Banquet*, 210e sq., trad. fr. par P. Vicaire, *Le Banquet*, Les Belles Lettres, 1989.

étendue qu'occupe le beau, cessera désormais de s'attacher, ainsi que le ferait un esclave, à la beauté d'un jeune garçon, d'un homme, ou d'une seule action — et à l'esclavage qui l'avilit et lui fait dire des pauvretés. Qu'il se tourne au contraire vers l'océan du beau, qu'il le contemple et il enfantera de beaux discours sans ombre, magnifiques, des pensées qui naîtront dans l'élan généreux de l'amour du savoir, jusqu'à ce qu'enfin, affermi et grandi, il porte les yeux vers une science unique, celle de la beauté dont je vais te parler. Efforce-toi, dit-elle, de m'accorder toute l'attention dont tu es capable. L'homme guidé jusqu'à ce point sur le chemin de l'amour contempera les belles choses dans leur succession et leur ordre exact ; il atteindra le terme suprême de l'amour et soudain (ἐξάιφνης), il apercevra une certaine beauté qui par nature est merveilleuse, celle-là même, Socrate, qui était le but de tous ses efforts jusque là [...].⁶⁸³

En conclusion, jusque dans le *Banquet*, s'observe la nécessité d'un certain type de parcours qui conserve, selon nous, les mêmes caractéristiques que celles observées dans les deux dialogues précédents : la première partie du *Banquet* est celle de l'élaboration du concept d'*éros*, une comparaison est en effet instaurée entre les opinions des divers convives ainsi que les affirmations de Socrate qui réfute et reclasse les premières en tant que simples éloges à Éros — éloges qui ne parviennent pas à saisir sa vraie nature.

La réflexion de Socrate, pour une bonne raison, clôt la série d'interventions et constitue, en revanche, plus qu'un éloge. Nous y reviendrons dans le prochain paragraphe s'agissant d'aborder la nature de l'ἐξάιφνης mais l'on peut d'ores et déjà souligner que l'intervention de Socrate se concentre sur la nature et l'origine d'Éros. Il vise, par cette analyse, à nous faire accéder dans un premier temps à la compréhension des « petits mystères ». Pour ce faire, il donne lieu à un premier moment d'élaboration portant sur l'origine et la nature d'Éros dans lequel, suite à l'exploration de la beauté telle qu'elle figure dans le détail, il en vient à étudier la beauté commune à tout contexte. En effet, « il serait bien fou <celui qui ne tient pas> pour une et identique la beauté qui réside en tous les corps ».

Et la deuxième partie de son intervention de concerner la compréhension des « grands » mystères en abordant l'explicitation de ce type de mystères qui ne se saisissent qu'en une apparition « soudaine » — ἐξάιφνης — c'est-à-dire en une illumination. En

⁶⁸³ Platon, *op. cit.*, 210a -211c.

l'occurrence, nous sommes de nouveau en présence d'une compréhension qui surgit « soudainement » en l'esprit de l'homme mais qui, en réalité, n'est que l'expression phénoménale de ce que l'homme perçoit à un moment donné, entre les « petits » et les « grands » mystères, moment d'un *processus* beaucoup plus long de réflexion philosophique portant sur l'*éros*.

4. Le *Parménide*

Dans le *Parménide* se trouve la seule occurrence du τὸ ἐξαίφνης telle que, par l'ajout de l'article, Platon construit un nom : « l'instant ». Et la dynamique qui conduit à cet « instant » d'explicitier le concept à examiner. *A fortiori*, sans cette occurrence, ni celle de la *Lettre VII*, il n'y aurait probablement pas de questions demeurées ouvertes liées à ce concept.

Indépendamment du débat portant sur le but de ce dialogue et son statut au sein de la philosophie platonicienne, et en restreignant notre étude à ce que ce concept exprime dans l'économie du dialogue, nous pouvons affirmer que, dans le *Parménide*, l'ἐξαίφνης — « l'illumination », « l'instant »⁶⁸⁴ — est une figure centrale et de première importance du parcours de la compréhension dialectique. Voici la manière dont Platon décrit « l'instant » du passage du changement d'un état à un autre :

Quand donc change-t-il ? Ce n'est en effet point quand il est immobile ou quand il est mû qu'il change ; et ce n'est point non plus quand il est dans le temps. — En effet. — N'est-ce donc point en cette étrange chose qu'il faudra le dire être au moment où il change ? — Quelle étrange chose ? — L'instantané. Tel est bien en effet, semble-t-il, le sens de l'instantané : c'est le point de départ des deux changements inverses. Car ce n'est point de l'immobilité encore immobile que sourd le changement ; ce n'est point du mouvement encore mû que part la transition. C'est bien plutôt cette nature étrange de l'instantané qui, sise dans l'intervalle du mouvement et de

⁶⁸⁴ Dans le *Parménide*, Platon substantive l'adverbe ἐξαίφνης (« tout à coup ») en ajoutant l'article τὸ. Cette opération est particulièrement décisive car ce qui était auparavant adverbe et, en tant que tel, spécifiait de façon plus détaillée l'action d'un verbe est désormais sujet qui indique quelque chose ; l'adverbe « soudain », devient « l'immédiat », « l'instant ».

l'immobilité, hors de tout temps, est justement et le point d'arrivée et le point de départ pour le changement du mobile qui passe au repos, comme pour celui de l'immobile qui passe au mouvement. — Cela risque bien d'être vrai. — Ainsi l'Un, puisqu'il est et immobile et mû, devra changer pour aller à l'un de ces états comme pour aller à l'autre : c'est à cette seule condition, en effet, qu'il les pourra réaliser l'un et l'autre. Mais, opérant ce changement, c'est dans l'instantané qu'il change ; et pendant qu'il change, il ne saurait être en aucun temps, pas plus qu'il ne saurait être ni mû ni immobile.⁶⁸⁵

Ainsi que nous pouvons observer, l'ἐξαιφνης se situe — dans ce dialogue également — à l'apex, au moment où se réalise la transition entre deux conditions opposées, conditions qui pourraient être deux états de la matière comme le mouvement et le repos. Or, cet instant de transition est également opérant sur le plan logique des *processus* mentaux, comme pourrait l'être, par exemple, la compréhension ou non d'un problème. En effet, ce passage qui semble se concentrer sur les corps, est aussitôt rapporté au raisonnement et ramené à la question de l'Un et, ce faisant, au niveau logique :

Donc, pour la même raison, quand <l'Être> est en train de passer de l'Un au multiple et du multiple à l'Un, il n'est ni un ni multiple, il ne se divise ni ne se réunit.⁶⁸⁶

A fortiori, il représente, jusqu'à l'instant logique, l'apex où se produit « instantanément » le changement radical qui permet la « vision » de la résolution de l'Un-multiple. Par conséquent, que ce soit au niveau phénoménal ou au niveau logique, l'ἐξαιφνης est la limite, le point crucial, l'apex, d'un changement radical. De même qu'ici, il se situe, par définition, à l'apex de quelque chose puisque l'être change après ou dans l'apex que figure l'extrémité, la limite du passage.

Désormais, il faut déterminer si cet instant de transition se situe à l'apex en raison d'un *processus* physique ou bien mental, c'est-à-dire en conséquence d'un *processus* qui le conduit à son apogée ou bien si cet instant de transition se manifeste sans aucune motivation

⁶⁸⁵ Platon, *Parménide*, 156c10 - 156e11, trad. fr., par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

⁶⁸⁶ Platon, *op. cit.*, 157a5.

telle que la matière change d'état en un saut indéfinissable et la compréhension d'un problème de survenir en une illumination mystique.

Selon nous, Platon conçoit la différence qu'il y a entre penser un phénomène et le décrire, et vivre, *i. e.* expérimenter, un phénomène⁶⁸⁷. Ainsi, il tente logiquement de décrire un phénomène, tout en sachant pertinemment qu'il s'agit d'une opération que l'on ne peut pas faire. Par conséquent, et logiquement, Platon construit un *processus* pour expliquer ce phénomène. Cela se déduit clairement de la terminologie utilisée par Platon ainsi que du grand nombre de subdivisions des concepts eux-mêmes. En outre, selon nous, la terminologie utilisée par Platon présuppose un *processus* ; par exemple, lorsqu'il écrit que l'instant est « le point de départ des deux changements inverses », Platon subdivise quelque chose qui, par définition, ne pourrait pas être ultérieurement subdivisé dès lors qu'il s'agit de « l'instant », c'est-à-dire la plus petite fraction de temps.

Le paragraphe suivant reviendra plus en détail sur la nature de l'instant mais, en ce qui concerne la dynamique de notre *processus*, il est clair que l'ἐξαιφνης se situe — ici encore — à l'apex d'un *processus* : physique, dans le cas des corps ; « après une longue période de discussions », pour ce qui est des concepts. Par conséquent, l'instantanéité demeure ici également une illusion ou plutôt l'expression phénoménale de quelque chose qui se présente à nos sens « soudainement » mais qui est, au contraire, le résultat d'un *processus*.

Se retrouvent ici les éléments identifiés de notre dynamique : un *processus* qui aboutit à un changement.

⁶⁸⁷ Il s'agit du thème principal de la *Septième lettre*.

5. La *Lettre VII*

Dans la *Septième lettre*, Platon aborde la question des limites que le langage impose à la compréhension et à la diffusion de certaines connaissances scientifiques : « car il est une doctrine vraie qui condamne celui qui ose écrire la moindre chose de ce genre »⁶⁸⁸. Le langage, en tant que moyen d'expression, n'est pas en mesure de saisir pleinement le sens de la science, ni tous les hommes de comprendre les concepts qu'elle exprime :

Or le procédé qui consiste à passer toutes ces factures en revue en un mouvement de va-et-vient, de l'une à l'autre, fait, après beaucoup d'efforts, naître la connaissance que possède celui dont le naturel est bon chez celui qui a un bon naturel. Or si ce naturel est mauvais [...] même Lyncée ne pourrait faire que de telles gens voient.⁶⁸⁹

Donc, malgré les limites imposées par le langage et la nature de l'homme, Platon tente néanmoins de décrire le développement de cette « science » au travers de la succession d'événements que nous avons pu observer, déjà à plusieurs reprises. Et ses propres mots de manifester la manière dont « sa science » est, pour partie, descriptible :

[...] car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de même façon que les autres savoirs, mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et lorsque l'on y a consacré sa vie, soudain (ἐξαίφνης), à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, se produit en l'âme et s'accroît désormais tout seul.⁶⁹⁰

Cette fois sans métaphore, Platon décrit la dynamique du *processus* qui mène au moment de l'ἐξαίφνης. Nous l'observons, il s'agirait du moment qui se situe à l'apex d'un parcours dialectique et dérive « d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste », activité à laquelle « on a consacré sa vie ». Ce faisant, il s'agit d'un parcours dialectique qui est également partagé avec la communauté :

⁶⁸⁸ Platon, *Lettre VII*, 342a sq., trad. fr., par, L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 1987.

⁶⁸⁹ Platon, *op. cit.*, 344e1 - 345a2.

⁶⁹⁰ Platon, *op. cit.*, 341 c7-d2.

Or, après beaucoup d'efforts, lorsque sont frottés les uns contre les autres ces facteurs pris un à un, noms et définitions, visions et sensations, lorsqu'ils sont mis à l'épreuve au cours de contrôles bienveillants et de discussions où ne s'imisce pas l'envie, vient tout à coup briller sur chaque chose la lumière de la sagesse et de l'intelligence, avec l'intensité que peuvent supporter les forces humaines.⁶⁹¹

En outre, dans la *Septième lettre*, se retrouve la même dynamique que dans les autres occurrences examinées.

Par conséquent, il semble qu'il n'y ait aucun doute sur le fait que Platon reconnaît et observe ce qui semble être une modalité de la compréhension humaine qui se produit après une longue période d'élaboration d'un problème et un partage de celui-ci au cours de discussions bienveillantes.

Nous avons observé la manière dont, dans la *République*, après une longue période d'élaboration à partir des « ombres » et des « croyances » qui en procèdent, survient « soudainement » la nécessité de s'en détourner afin d'examiner directement ces « objets » et pouvoir formuler une première « opinion ».

Dans le *Gorgias*, il s'agit d'évoquer la longue période échue à l'homme afin de bâtir son existence avec « méthode » et ce, de manière à pouvoir accéder au « juste jugement » des juges.

Dans le *Banquet*, se rencontre la nécessité de formuler une « juste opinion » sur la nature d'Éros et Platon d'indiquer le chemin à suivre jusqu'à la compréhension de ces « mystères ».

Dans le *Parménide*, nous l'avons évoqué, il est question de la dynamique qui conduit à l'instant de transition. Or, pour ce qui concerne les corps, Platon n'ajoute rien puisque toute la discussion se situe au niveau ontologique. *A fortiori*, nous avons observé précédemment que chaque instant, chaque étape, est par définition naturellement un « apex », *i. e.* un sommet, une digue. En effet, si ce n'était pas le cas, nous ne pourrions parler de « passage ».

Tandis que, en ce qui concerne l'autre élément du paradigme, le même concept

⁶⁹¹ Platon, *op. cit.*, 344b 5-13.

d'« instant », ainsi qu'il est formulé, semble supposer un *processus* que Platon pense en termes logiques comme le point de « départ » de deux états « opposés ». Et le « départ », les « oppositions », la « limite », le « passage », d'évoquer et appeler l'idée de « processus ». De plus, considérant le contexte propre à ce passage dans le dialogue, le concept d'ἐξάφνης apparaît à la fin de la première partie de l'œuvre, partie au sein de laquelle Platon tente de donner la réponse la plus difficile et ce, à la fin d'un cycle de raisonnements aboutissant à la formulation de ce concept.

Dans la *Septième lettre*, et de façon explicite, Platon explique quelle est la dynamique de ce *processus* dialectique qui conduit « soudain » l'homme à comprendre sa « science ».

De sorte qu'il appert que l'illumination soit l'un des moyens par lesquels l'homme, sous certaines conditions, parvient à la connaissance des « choses ». Platon, ainsi que nous l'avons étudié, semble indiquer une pratique, une dynamique, et ce faisant indiquer, en partie, une méthodologie de l'illumination en déterminant la voie par laquelle des régularités qui, en tant que telles, peuvent être observées, explorées et reproduites.

Donc, « l'illumination » qui semble arriver « soudainement » et qui, à première vue, pourrait aussi apparaître en tant que résultat d'un moment, fruit d'un moment mystique ou aléatoire, est, en réalité, et selon Platon, un « soudain » qui est le produit d'un long travail intellectuel. Pour ce, l'illumination ne se produit que lorsqu'un esprit est convenablement préparé, après une longue période de communion et de réflexion, selon « méthode », à propos de l'objet ou du problème considéré.

Il ressort selon nous de ces développements que l'on peut affirmer que Platon identifie au moins trois « moments-éléments » distincts de ce *processus* de compréhension soudaine ; trilogie qui se peut schématiser ainsi :

- (i) Ce qui précède et est essentiel à la constitution de la transition : « une longue période de discussions et de partage sur le sujet ». Chez Platon, il s'agit de l'élément de la dialectique.
- (ii) L'instant de la transition : l'ἐξάφνης. Il s'agit du moment qui est perçu comme

« soudain » mais qui est en réalité longuement préparé (cf. le point précédent).

(iii) Ce qui suit : le résultat du *processus* dialectique et de cette « soudaine » transition qui « se nourrit d'elle-même », ainsi que l'écrit Platon. Toutefois, selon nous, cela semble être une connaissance plus complexe et articulée que ce qui la précède.

3.2.2 – La nature de l'*apex*

Le propos s'est concentré jusqu'ici sur l'analyse de la dynamique du *processus* de compréhension. Pour ce, ce deuxième paragraphe se concentre sur l'analyse de la nature de ce que l'on a nommé l'« apex du médian ». Toutefois, il faut conserver à l'esprit que cette subdivision n'est pas « réelle ». En effet, elle serait illégitime dans la « réalité » car — ainsi que nous l'avons souligné — il n'y a pas de contours nets entre les « phases » de ce *processus*. En outre, la durée de « la période d'élaboration » est imprévisible et indéterminée, de même que l'amplitude exacte de l'*apex*. En revanche, ce que nous pouvons soutenir c'est que, selon nous, Platon indique la voie à suivre si l'on veut parvenir à ce type de compréhension perçue soudainement. À ce titre, nous le disions, sont manifestes dans les dialogues des « régularités » et une dynamique particulière de ce *processus*.

C'est pourquoi le présent propos, et de façon arbitraire, isole une partie de ce *processus* afin de l'analyser et, à partir des mots de Platon, autant qu'il est possible, de déterminer quelle est la nature de cet *apex*, de l'ἐξάιφνης.

Qu'est-ce donc que cette vision ou compréhension soudaine qui saisit le médian ? Qu'est-ce que saisit exactement un esprit qui, pour ainsi dire, s'illumine ? Qu'est-ce que l'illumination ? Afin d'exposer les réponses que Platon fournit à ces questions, le développement se consacre une seconde fois à l'analyse des mêmes passages que ceux précédemment examinés au sein du premier paragraphe. D'autant que c'est à dessein que l'analyse de Platon portant sur la nature de l'*apex* en a été soustraite dès lors qu'elle nécessite un développement propre.

1. La *République*

Dans la *République*, Platon conçoit une dynamique progressive et les phases au travers desquelles l'homme parvient à la compréhension de la réalité qui l'entoure. À ce titre, et afin d'explicitier la nature très particulière de cet *apex*, Platon entre dans le détail et aborde plus spécifiquement la nature et les différentes phases qui constituent ce *processus*.

Une première phase s'établit au cours de laquelle l'homme connaît par l'imagination (εἰκασία) et la croyance, la foi (πίστις). À ces deux premières formes de connaissance, Platon adjoint deux degrés de la connaissance humaine : la διάνοια (la connaissance discursive, l'intellect) et la νόησις (l'intellect tel qu'il saisit l'unité). En ce qui concerne le présent propos, et pour saisir la nature de l'ἐξάιφνης, il suffit de prendre en considération les deux premières formes de la connaissance : l'imagination et la foi qui, nous l'évoquons, aboutissent à une première révolution de la pensée qu'est la δόξα (l'opinion). Évidemment, selon Platon, la δόξα ne représente pas la plus haute forme de compréhension qui est bien plutôt décrite par la διάνοια et la νόησις. En revanche, l'opinion représente le premier niveau de la voie vers la « vérité » et, nous y reviendrons, fournit une description de la nature de cet « apex du médian » en tant qu'il se résout en elle.

Revenons à l'allégorie de la caverne qui pose que le premier degré de l'apprentissage humain est l'imagination (εἰκασία) : à ce stade, l'homme est empêché et ne peut procéder à l'observation directe de l'objet qu'il cherche à connaître. Il perçoit l'objet à travers son ombre projetée et imagine en comprendre la forme et déchiffrer le sens. Le deuxième degré de la connaissance est la πίστις — mot qui exprime la « croyance », la « foi en quelque chose » — : il s'agit de la phase qui conduit l'homme à la consolidation de la connaissance des « ombres » sur lesquelles s'est appliquée son imagination.

Après une longue période, ces deux phases de la connaissance (l'imagination et la croyance) conduisent l'homme à comprendre la nécessité de devoir observer les « objets » d'une manière non médiatisée, plus directe. Ce faisant, l'homme « soudain » (ἐξάιφνης) — nous le rappelons : seulement en apparence — saisit cette nécessité et se détourne de sa condition afin d'observer l'objet visé et non plus son ombre. Selon Platon, à ce moment l'homme a la possibilité de formuler une première δόξα (opinion) à propos de la réalité. Dès lors, cette « opinion » exprime une nouvelle connaissance, un « moyen » entre l'imagination et la croyance, autrement dit une première révolution de la pensée manifestée par une « illumination ».

Désormais, l'homme, voyant *ce* dont l'ombre se projette sur le mur, se rend compte de ce que l'imagination et la croyance, en tant que fondées sur une vision indirecte de

l'objet, véhiculaient une altération de la « réalité ». Par conséquent, il assume une conscience plus détaillée de l'objet ou phénomène. Précisément, c'est cette connaissance élargie — la vue directe de l'objet — qui permet une révolution de la foi ou croyance en l'objet telle qu'elle se concrétise par la vision de ce que nous avons nommé « l'apex du médian ». En effet, « apex » parce que cela se situe au terme d'un parcours qui mène à la δόξα ; *a fortiori*, apex « du médian » puisque cela se situe entre deux conceptions différentes d'un même objet et ce, en un « soudain » (ἐξαίφνης). Il s'agit d'une synthèse entre deux moments d'εἰκασία (imagination) et πίστις (croyance), synthèse qui conserve ainsi certains éléments de ces deux types de connaissance puisqu'elle est générée par eux mais qui, en même temps, et il ne faut pas le négliger, débouche sur quelque chose de nouveau.

En outre, la synthèse conduit à une première conceptualisation ou opinion (δόξα) portant sur la « réalité » observée. Selon Platon, et dans le contexte de la δόξα, l'on assiste à une première révolution, effet pratique du moment soudain de l'« illumination ». En particulier, la vision de l'« apex du médian » est une transformation de l'intention, une réorganisation de la perception procédant de l'introduction d'un élément nouveau et fondamental — ici, le sens de la vue. Par conséquent, est donné lieu à une réorganisation de la conception précédente et à une nouvelle synthèse de l'« imagination », la « croyance » et la « vue directe » de l'objet en tant qu'elles concourent ensemble à la naissance de la δόξα. En l'occurrence, l'opinion représente le point le plus éminent de la juste mesure, *summum*, « milieu » de la synthèse de chacun des éléments qui composent la δόξα. De sorte que cela permet de dépasser la perception précédente : la δόξα devient le nouveau principe à partir duquel poursuivre l'ascension vers la « vérité », ou simplement s'enquérir d'une vision mieux articulée et plus complexe de la réalité.

2. Le *Gorgias*

Dans ce dialogue, l'ἐξαίφνης est présenté comme le moment de passage crucial par lequel le corps se distingue de l'âme. Ici également, le passage décisif se présente à l'homme comme quelque chose de soudain et immédiat. En outre, Socrate recourt à la métaphore du tonneau afin d'expliquer que ce passage doit être poursuivi avec « méthode ». Il survient au terme d'un parcours, le parcours de la vie de l'âme avec le corps qui est précisément, selon la métaphore, un parcours d'élaboration et de construction. Par conséquent, l'âme qui, après avoir longuement construit son « tonneau » avec « méthode », est privée du corps « soudainement après la mort » (ἐξαίφνης ἀποθανόντος) et peut donc être soumise, « immédiatement » et sans médiation du corps, au « juste jugement » des juges.

Dans le *Gorgias*, Platon n'expose pas, ainsi qu'il le fait en *République*, de manière détaillée quelle est la nature de ce « médian » ni de ce « juste jugement ». En revanche, il indique deux circonstances qu'il estime nécessaires à la réalisation du « médian » que le *Gorgias* exprime par le concept du « juste jugement » des juges.

La première condition que Socrate indique comme étant nécessaire afin de formuler un « juste jugement » est telle que celui-ci devra être exprimé par des hommes qui ont vécu leur vie selon « méthode », c'est-à-dire les juges. La seconde condition est relative à ce que les juges eux-mêmes ne doivent pas posséder de corps et rendre leur verdict à propos d'âmes qui, à leur tour, sont déliées de leur corps respectif. Ces deux conditions sont utiles à Socrate afin d'exprimer sa conviction telle que le corps inhibe la faculté du jugement, faculté qu'il déforme et qui en est erronée car

ayant devant l'âme des yeux, des oreilles, tout un corps qui les enveloppe, tout cela leur fait obstacle, à la fois chez eux-mêmes et chez ceux qu'ils ont à juger.⁶⁹²

De telle sorte que, dans ce dialogue, Platon évoque sans aucun doute le mythe de l'existence de l'âme dans le corps ainsi que de leur scission. Et ce, dans le but d'établir la

⁶⁹² Platon, *Gorgias*, 523d 4-7.

nécessité de mener un certain type de vie que nous pourrions qualifier de « vertueuse » ; celle-ci donnant accès aux Îles des Bienheureux. Toutefois, son intention est aussi celle de mettre en exergue une limite de la capacité humaine quant à formuler un jugement qui puisse être défini comme « juste » jugement. Car selon Socrate, le « juste jugement » doit être formulé par des juges qui ont appris, au cours de leur existence, une certaine « méthode » et se sont libérés de la contrainte des sens qui peuvent obscurcir et influencer tout verdict. Par conséquent, il apparaît que Platon veuille signifier que, par le recours à une méthode particulière — *i. e.* à l’apex du long parcours de vie —, un jour, « tout à coup », surviendra le moment du passage décisif au cours duquel la faculté du jugement pourra, à « juste distance » du corps, s’abstraire de l’obstacle imposé par les sens et parvenir à la formulation d’un « juste jugement ».

Aussi, l’ἐξαιφνης tel qu’évoqué dans le *Gorgias* porte en lui la nécessité d’un parcours qui conduit à la « vision du médian », vision émancipée des sens qui permette de formuler un « juste jugement ». Nous l’étudierons immédiatement après, dans le *Banquet* : « le juste jugement » est rendu précisément par le philosophe qui, à l’instar d’Éros, se situe dans le « milieu » sis entre la pensée juste et l’ignorance, entre les dieux et les hommes.

3. Le *Banquet*

Tel qu’évoqué précédemment, dans le *Banquet*, le discours de Socrate portant sur Éros se distingue de ceux prononcés par les autres convives. En effet, pour sa part, il refuse de produire un éloge et préfère analyser le sens et la nature d’Éros au travers des instruments offerts par la philosophie. Son analyse, à l’instar de celle du *Gorgias*, se concentre sur la nécessité de formuler une « opinion correcte » à propos de la nature de l’Amour. En outre, nous le verrons, les deux enjeux que sont « l’opiner correctement » et la nature d’Éros se superposent en tant que leur intelligibilité respective est tributaire de leur compréhension mutuelle.

A fortiori, via l’explicitation de la nature d’Éros, Socrate décrit comment parvenir à la formulation d’une « opinion correcte » car toutes deux ont en commun le statut de « médiatrice ». Nous l’évoquions, s’agissant d’Éros et du « Beau », il s’agit de saisir le « Beau » en tant qu’il est présent dans tous les corps. Et, de la même façon, Socrate explicite ce qui se produit lors de la formulation d’une « opinion correcte » :

Crois-tu que ce qui n'est pas beau doive être forcément laid ? — Bien sûr !
— Et que, de même, ce qui n'est pas savant doive être ignorant ? N'as-tu pas saisi qu'il y a un milieu entre science et ignorance ? — Lequel ?
— Avoir une opinion droite sans être à même d'en rendre raison. Ne sais-tu pas, dit-elle, que ce n'est ni savoir (car une chose dont on n'est pas à même de rendre raison comment pourrait-elle être une science ?) ni ignorance (car ce qui atteint par hasard le réel peut-il être une ignorance ?). L'opinion droite est bien, je suppose, semblable à ce que je dis : *un milieu entre la pensée juste et l'ignorance*.⁶⁹³

Par conséquent, afin de comprendre et formuler une « opinion correcte » portant sur la nature d'Éros, il faut saisir cette synthèse ou « qualité médiane ». Or, cette « qualité médiane », nous l'avons observé, ne peut être aperçue qu'au terme d'une longue période d'élaboration qui, en l'occurrence, signifie raisonner sur l'origine et la nature d'Éros.

Selon le mythe que Socrate relate lui-même, Éros est généré par *Poros* (l'ingéniosité) et *Pénia* (le manque). Par conséquent, il n'est ni beau ni laid, ni bon ni mauvais, ni sage ni ignorant : « mais plutôt, me disait-elle, que c'est un intermédiaire entre l'un et l'autre »⁶⁹⁴. En outre, étant donné qu'il est un être ni mortel ni immortel, il n'est pas un dieu mais « Un grand démon, Socrate »⁶⁹⁵. Effectivement, « tout ce qui est démoniaque est intermédiaire entre le dieu et le mortel »⁶⁹⁶. Par ailleurs, il a la fonction d'être interprète et messenger entre les hommes et les dieux, lui-même médian en tant qu'il remplit cet « intervalle » irréductible, c'est-à-dire qu'il a la fonction

[...] de traduire et de transmettre aux dieux ce qui vient des hommes et aux hommes, ce qui vient des dieux [...] et d'autre part, puisqu'il est à mi-distance des uns et des autres, de combler le vide : il est ainsi le lien qui unit le Tout à lui-même.⁶⁹⁷

⁶⁹³ Platon, *Banquet*, 202a.

⁶⁹⁴ Platon, *op. cit.*, 202b6.

⁶⁹⁵ Platon, *op. cit.*, 202e1.

⁶⁹⁶ Platon, *op. cit.*, 202e 2-3.

⁶⁹⁷ Platon, *op. cit.*, 202e 3-7.

Éros n'est donc pas un dieu, c'est une nature démoniaque sise en un « milieu » et jouant le rôle de médiateur entre les hommes et les divinités. Ce faisant, il comble un vide et établit une relation, sinon impossible, du moins intelligible entre ce qui est mortel et ce qui est immortel.

Sa nature, dérivant de son origine, lui impose d'être une nature médiane et « de passage » : fils de *Poros* et *Pénia* — respectivement, « l'abondance de moyens » et « le manque de moyens » —, il ne peut s'identifier ni avec l'ingéniosité ni absolument avec son absence. Toutefois, il conserve quelque chose de chacune des deux natures : il est quelque chose de « médian ». Cette « nature médiane » qui le caractérise est sa nature : différente des natures qui l'ont engendré mais qui, cependant, conserve quelque chose de chacune des deux ; il établit ainsi une relation unissant les deux antinomies que représentent *Poros* et *Pénia*. De telle sorte que, contrairement à ce que l'on pourrait penser, en l'occurrence, ces deux derniers ont au moins un élément en commun : « l'aspiration ». En effet, Socrate énonce que « de l'abondance de moyens » et du « manque de moyens » trouve son origine « l'aspiration » telle que le « manque » soit comblé par « l'ingéniosité » ou « l'abondance ».

Par conséquent, telle serait la nature d'Éros, cette « incessante aspiration médiatrice » capable de mettre en relation, d'être « à travers », de remplir chaque vide, chaque « intervalle », du beaucoup au peu, du beau au laid, du mortel à l'immortel, afin que le Tout soit intrinsèquement lié, solidaire et intègre.

Par ailleurs, dans ce dialogue, l'on peut observer la manière dont la description de la nature « médiatrice » d'Éros est fonctionnelle et fournit des indications plus générales sur la nécessité qui est celle de l'homme de formuler une « juste opinion ». Pour ce, Socrate établit un parallèle entre la nature médiatrice d'Éros et « l'opinion correcte » : en effet, de même qu'entre l'ignorance et la sagesse gît un vide, un écart, de même un intervalle demeure à combler au travers de la vision « médiane » qu'est « la juste opinion ». De sorte que l'« opinion correcte », à l'instar de la nature d'Éros, est cette « soudaine » vision « médiane » qui se trouve au milieu, entre l'ignorance et la sagesse, et qui, en conservant quelque chose des deux — car il ne s'agit pas, en l'occurrence, de la vérité mais de « quelque chose d'intermédiaire » —, les unit et s'en distingue par une nature qui lui est propre.

En outre, il n'est pas fortuit que Socrate, à travers l'explication de la nature d'Éros, parvienne à représenter la métaphore du travail philosophique. En effet, le philosophe est celui qui est « au milieu », celui qui, entre le beau et le méchant, le bon et le mauvais, la sagesse et l'ignorance, aspire sans cesse à une « opinion correcte », c'est-à-dire à la qualité médiane ou synthèse qui permette de saisir l'aspect commun de ces antinomies, contradictions et paradoxes qui, en toute apparence, s'excluent mais qui, en vérité, sont intrinsèquement liés.

En conclusion, jusque dans le *Banquet* se retrouvent les mêmes éléments, la même structure que précédemment dégagés au sein des autres dialogues.

En effet, qu'il s'agisse de la δόξα ou bien du « juste jugement » rendu par les juges, ou encore « de l'opinion correcte » : un long parcours philosophique de recherche « sur l'origine et la nature », c'est-à-dire la compréhension des « petits mystères », est communément nécessaire. Ce n'est que plus tard, le moment venu de l'apex de ce parcours, que se produit — en apparence — « soudainement » (ἐξαίφνης) la vision de l'objet en ses relations, c'est-à-dire la compréhension des « grands mystères » qui surgit lorsque l'homme s'émancipe de la beauté des choses considérées individuellement.

À l'instar de ce que l'on a observé en *République* et dans le *Gorgias*, l'on découvre ἐξαίφνης (« soudain »), la beauté présente dans tous les corps, *i. e.* le « médian » qui relie les contraires, le point par lequel, selon Socrate, l'« on peut dire qu'on touche presque au terme »⁶⁹⁸. Car, toujours selon Socrate, « l'opinion correcte », serait une vision de la réalité qui trouve son origine en l'ignorance et la sagesse ou mieux, en la conscience de l'ignorance et du désir de la sagesse qui, après une « longue période de réflexion », permet à notre réflexion de dépasser le corps de l'objet particulier considéré afin de porter notre regard sur quelque chose de plus général. En d'autres termes, il s'agit d'une vision qui concerne ce corps lui-même mais d'une manière différente, c'est-à-dire en rapport aux autres corps. Par conséquent, cette abstraction, *i. e.* cet élargissement du contexte, permet de passer à l'Idée d'« unicité », du « médian » présent en tous les corps considérés et rapportés les uns aux

⁶⁹⁸Platon, *op. cit.*, 211b7.

autres et à ce qui, entre sagesse et ignorance, constitue « l'opinion correcte » — et ce, répétons-le, en apparence seulement.

4. Le *Parménide*

Pour la première et unique fois, dans ce dialogue, Platon aborde en détail la signification du concept de τὸ ἐξαίφνης d'un point de vue phénoménologique et logique. Pour la première et unique fois, le concept qui intéresse notre étude est non seulement le sujet d'une phrase mais en outre est conceptuellement exprimé de manière explicite. En effet, cela se distingue des autres occurrences en lesquelles le « soudain », sous forme adverbiale, sert à dénoter la nature d'une action et ajoute une connotation dont le propos s'est efforcé de saisir et déployer la signification.

En l'occurrence, le statut du concept est totalement différent dès lors que Platon exprime clairement quelles sont la nature et la fonction de l'instant. À l'instar de la *Lettre VII*, la dynamique du *processus* conduisant à cet instant « soudain » est explicitement formulée. Jusqu'ici, nous avons évoqué une « illumination » qui, dans l'esprit de l'homme, se manifeste comme quelque chose se situant à l'apex d'un parcours de connaissance que la vision qui saisit le « médian » achève. Par suite, s'agissant du « médian », nous avons défini la « synthèse » ou généralisation qui le constitue en tant qu'elle maintient « un fragment » des natures qui l'ont engendré bien que, simultanément, un nouvel aspect du même « objet » de pensée en procède. En effet, il engendre à son tour une structure plus générale qui saisit de manière plus étendue l'objet désormais considéré en ses rapports et qui, pour ce, néglige nécessairement certains de ses aspects particuliers. Ceci actualisant — nous l'amorcions — une synthèse en tant que « moyen proportionnel », seule alternative qui permette le passage vers la situation décrite ci-dessous :

Quand il opère son changement de l'être au périr ou du ne pas être au naître, se trouve-t-il alors dans un intervalle entre une sorte de mouvement et de repos, et n'est-il, cependant, ni dans le fait d'être ou de ne pas être, ni dans celui de naître ou de périr? — C'est, du moins, tout probable. — Donc, pour la même raison, quand il est en train de passer de l'Un au multiple et du

multiple à l'Un, il n'est ni un ni multiple, il ne se divise ni ne se réunit. De même, en son passage du semblable au dissemblable et du dissemblable au semblable, il n'est ni semblable ni dissemblable, ni en assimilation ni en désassimilation. Que, du petit, il aille au grand et à l'égal, ou inversement, il ne sera, pendant ce temps, ni petit ni grand ni égal, ni croissant, ni décroissant, ni s'égalisant.⁶⁹⁹

Selon nous, de même dans le *Parménide*, ainsi que nous l'avons observé dans les autres dialogues, la nature de l'instant demeure le « médian ». Les indices qui nous conduisent à cette interprétation sont innombrables, à commencer par le passage précité. Il est clair que, eu égard à cette série d'antinomies, si l'instant n'est jamais en aucune extrémité — à l'instar du « juste jugement », de la « correcte opinion » ou du passage à la δόξα — il investit également cette nature médiane.

La seule façon d'attribuer un sens inhérent aux antinomies est de s'enquérir d'un élément se trouvant au milieu des deux extrêmes qu'elles tentent de concilier — élément qui les relie d'une manière ou d'une autre — leur conférant, ce faisant, un sens, un *logos*. Le moment, à l'instar de la « proposition » d'Hoffmann, crée le sens du « tout » à travers la mise en rapport ou — dans le cas qui nous est spécifique — crée une relation entre deux termes contradictoires : relation que nous appellerions la « moyenne proportionnelle », *i. e.* un raisonnement semblable à ce qui se rencontre dans le *Timée*⁷⁰⁰. Pour ce, le *logos* compris entre deux et quatre est trois ; entre Dieu et l'homme : le *daïmon*. Car le moyen permet l'établissement d'un discours, d'un dialogue, entre des parties qui semblent disjointes et inconciliables. C'est pourquoi le phénomène du τὸ ἐξαιφνης permet d'atteindre le « juste jugement » ou encore à la « correcte opinion » ou, en l'occurrence, d'être en-dedans et en-dehors du temps en tant que « médian », c'est-à-dire en tant que *logos* sis entre l'Un et le multiple.

Par conséquent, τὸ ἐξαιφνης est le moment tel que le paradoxe, à l'encontre sa nature même, se résout en un *saltus* au travers de l'instant qui se situe entre le mouvement et

⁶⁹⁹ Platon, *Parménide*, 157 a1-b3.

⁷⁰⁰ Platon, *Timée*, 31b2 - 32a8, trad. fr. par Luc Brisson, *Timée Critias*, p. 112. En l'occurrence, la proportion que Platon évoque est la proportion géométrique ; ainsi par exemple : $2 : 4 = 4 : 8$. Cette proportion implique que, multipliant les extrêmes entre eux ($2 \cdot 8 = 16$) ainsi que les moyens ($4 \cdot 4 = 16$), l'on obtient un produit identique. De sorte que, inversant les moyens et les extrêmes, l'on obtient la même proportion ($4 : 2 = 8 : 4$).

le repos. Sans être toutefois en aucun temps, il s'opère à l'apex du chemin transitoire qui relie deux réalités opposées. En d'autres termes, il est le moment « médian » où s'exprime « instantanément » le paradoxe du changement que Platon, nous l'évoquions, qualifie de « stupéfiant ».

5. La *Lettre VII*

Après avoir exposé dans la *Lettre VII* la dynamique typique conduisant au moment de l'ἐξαίφνης, Platon évoque les conditions et éléments essentiels à la connaissance. En effet, la connaissance de chaque « chose » qui existe est soumise à l'appréhension de trois degrés : le premier est le nom de la chose elle-même, le second est sa définition en tant qu'elle est toujours exprimée à travers le langage, le troisième est l'image qui en résulte.

À ce titre, Platon propose de considérer un cercle : il a un nom par lequel l'on peut le distinguer, il a une définition — « ce dont les extrémités se trouvent en tout point à égale distance du centre »⁷⁰¹ — et enfin, il a une image dérivée de son nom et de sa définition et que Platon décrit comme « ce que l'on dessine et ce que l'on efface, ce que l'on fabrique au tour et ce que l'on détruit »⁷⁰². Après avoir énuméré ces trois éléments, préliminaires à la connaissance, il note cependant que :

ces affections, le cercle en soi, auquel elles se rapportent toutes, n'en éprouve aucune, parce qu'il en diffère. [...] par où il est manifeste qu'il s'agit là de quelque chose qui diffère et de la nature du cercle en soi et des trois autres éléments dont il a été question plus haut.⁷⁰³

Par conséquent, Platon distingue les trois degrés de la connaissance de la nature même du cercle, ainsi que de la connaissance du cercle, la διάνοια, qui est autre encore :

En quatrième lieu, il y a la connaissance, l'intellection et l'opinion vraie

⁷⁰¹ Platon, *Lettre VII*, 342b5.

⁷⁰² Platon, *op. cit.*, 342c1.

⁷⁰³ Platon, *op. cit.*, 342c2.

relative à ces choses.⁷⁰⁴

Selon Platon, une quatrième circonstance figure exactement le degré qui concerne l'ἔξαιφνης et se manifeste — en apparence — « soudainement » puisque l'on rappelle qu'il survient seulement après une longue période d'élaboration du problème considéré. Cette longue période d'élaboration consisterait à nommer, définir et imaginer « quelque chose » ; et ces trois opérations de conduire — seulement en apparence — ἔξαιφνης à la compréhension d'un phénomène à travers ce que Platon nomme ici « intellection » :

Mais, parmi ceux-ci, c'est l'intellection qui, pour ce qui est de la parenté et de la ressemblance, se rapproche le plus du cinquième tandis que les autres s'en éloignent davantage.⁷⁰⁵

Pour conclure, l'on peut souligner qu'en cette occasion également, Platon évoque de façon explicite la nature du « médian » en rapport à la nature de l'ἔξαιφνης puisqu'il parle de l'« intellection » qui constitue l'exact degré de connaissance (διάνοια) atteint dans l'« illumination » que décrit cette lettre. De sorte que, encore dans la *Septième lettre*, Platon aborde la synthèse qui exprime « quelque chose de médian » entre le nom, la définition et l'image. *A fortiori*, nous l'avons observé, ce type de connaissance ne peut se produire sans les étapes préliminaires et nécessaires identifiées. Toutefois, elles demeurent absolument différentes et distinctes du type de connaissance acquise après l'illumination ou vision du médian.

Car le type de connaissance qui se manifeste « soudainement », tel que décrit dans la *Septième lettre*, d'une part permet une vision qui était auparavant exclue — la « connaissance » directe de l'objet — mais, d'autre part, s'abstrait et se différencie nécessairement du nom, de la définition et de l'image de l'objet « parce qu'il n'est pas possible d'avoir connaissance de chacun de ces objets » et de l'objet réel à connaître. Pour ce, l'on se retrouve dans la situation décrite en *République* ou dans le *Banquet*, situation telle que, afin de parvenir à la connaissance de quelque chose, l'on est obligé de quitter la connaissance du détail afin de saisir quelque chose qui se trouve « au milieu », *i. e.*

⁷⁰⁴ Platon, *op. cit.*, 342c4.

⁷⁰⁵ Platon, *op. cit.*, 342d1.

« commun » à ces connaissances particulières et à l'objet lui-même.

3.2.3 – Conclusion : « l'apex du médian »

Au terme de cette brève analyse, il semble pouvoir être affirmé que Platon reconnaît et théorise, au V^e siècle avant notre ère, le phénomène de l'illumination.

Notre travail n'a cessé de s'efforcer de saisir les aspects fondamentaux de ce phénomène. En effet, en s'attaquant à la construction et l'élaboration d'un paradigme qui permette d'interpréter le concept d'ἐξάιφνης.

Pour ce faire, l'on a décidé de diviser le traitement de ce concept en deux parties. En premier lieu, il s'est agi d'identifier la « dynamique » de ce concept. En second lieu, le propos s'est consacré à l'analyse de la nature de ce concept telle que résumée en la définition de « l'apex du médian ». En outre, les trois occurrences définies comme classiques et canoniques ont été évidemment prises en considération, à savoir celles qui se trouvent dans le *Banquet*, le *Parménide* et la *Septième lettre* ; ainsi que deux autres occurrences qui se rencontrent en *République* et dans le *Gorgias* et dont, *a contrario*, aucune analyse approfondie ne se rencontre dans l'histoire de la critique de ce concept, mais seulement quelques allusions sporadiques.

Concernant la « dynamique » identifiée et propre au concept d'ἐξάιφνης, il s'est agi d'établir si des régularités peuvent en être dégagées en prenant appui sur la façon même dont Platon l'aborde et, par conséquent, de déterminer s'il s'agit d'un *processus* procédant toujours des mêmes conditions ; ou, au contraire, si aucune régularité sur laquelle uniformiser et fonder une description commune aux occurrences et contextes divers de ce concept ne se peut dégager de la narration platonicienne.

Par ailleurs, de notre point de vue, les aspects communs mis en évidence par notre analyse au sein de ces cinq œuvres platoniciennes sont :

- a) une longue période d'élaboration du problème considéré ;
- b) une illumination « soudaine », qui ne l'est qu'en apparence puisqu'elle est longuement préparée ;
- c) une vision nouvelle du problème, vision conférée par la synthèse des éléments analysés au cours de la période d'élaboration.

Par conséquent, selon nous, l'on peut identifier, à partir de ces trois points, la manière dont Platon conçoit la dynamique qui permet d'accéder à cette situation « soudaine » qui a toujours trait à l'intellection de quelque chose ou vision d'une certaine nature.

En outre, nous avons observé la manière dont, dans le *Gorgias*, l'ἔξαιφνης — qui se réfère au « juste jugement » — doit s'entendre de deux façons dès lors qu'il est considéré par Platon soit en tant que « juste jugement » que l'homme subit « immédiatement après sa mort », soit en tant que « juste verdict » que les juges doivent rendre « immédiatement après la mort » des hommes.

En l'occurrence, Platon écrit qu'aussi bien les hommes que les juges devront se préparer : les premiers à subir le « juste jugement », les seconds à le rendre. Donc, le « juste jugement » survient soudainement mais, ainsi que nous l'avons évoqué, les juges devront avoir été des hommes d'une certaine intégrité et être sans « corps » tandis que, pour leur part, les hommes devront se préparer toute leur vie à subir ce jugement tel qu'il arrivera soudainement — bien que, nous le disions, il soit longuement préparé et représente pour l'homme le but de toute une vie. À ce titre, une longue période d'élaboration suivie d'un événement soudain permet aux juges de rendre un verdict qui est juste et permet aux hommes de rejoindre l'Île des Bienheureux.

Dans le *Banquet*, la difficile ascension vers les « grands mystères » est évoquée : l'on aperçoit soudainement le « Beau » universel. Également, nous sommes mis en présence d'un parcours dialectique qui conduit à l'instant d'illumination.

Dans la *République*, le passage à la δόξα est décrit tel une libération soudaine qui survient après une longue période d'élaboration adossée aux croyances à propos des ombres observées.

Dans le *Parménide*, le concept même d'instant, tel que formulé par Platon pour la première fois explicitement, présuppose un *processus* et un apex ; du moins concernant l'aspect logique de la question. En effet, il a été observé que l'instant, en tant que point de départ de deux oppositions, suppose un parcours et un terme. En outre, l'instant conçu comme passage d'un état à l'autre suppose qu'il soit une mise en relation ; tels sont les éléments typiques d'un *processus* qui trouve son apogée dans le passage même.

Dans la *Septième lettre*, et à l'instar des dialogues précédemment étudiés, l'illumination soudaine ne surgit qu'à la suite d'une période où les noms, définitions et images des objets sont élaborés.

Selon nous, il semble possible d'affirmer que, dans tous ces cas, les trois points identifiés et employés pour décrire la dynamique de ce phénomène sont communément respectés. En outre, le propos du prochain chapitre consacré à l'analyse de quelques autres occurrences démontre que la même dynamique est elle-même également toujours respectée.

Considérons désormais l'autre aspect pris en considération, à savoir : la nature de l'instant. Pour ce faire, rappelons les interrogations auxquelles le propos s'est confronté au début de ce paragraphe : Qu'est-ce que l'illumination ? Qu'est-ce que saisit exactement un esprit qui, pour ainsi dire, s'illumine ?

S'agissant de la première question, Platon répond en concevant que cette illumination soudaine résulte toujours d'un *processus* rationnel. En effet, il ne peut arriver que l'on ait l'illumination à propos de quelque chose dont on ignore le nom, la définition et l'image. En outre, la nature de l'illumination en tant qu'elle se manifeste — son caractère soudain et instantané — ne correspond qu'à un aspect extérieur qui n'influe pas sur le *processus* en tant que tel, ainsi que nous l'avons répété plusieurs fois ; il s'agit d'une illusion, d'une sorte de qualité qui lui est secondaire.

Quant à la deuxième question, le propos a tenté d'y répondre par l'analyse de la nature de l'ἐξάιφνης. Pour ce, il a été observé que, dans tous les cas analysés, Platon recourt au concept de « médian ». Car ce que l'on perçoit dans l'illumination est une synthèse des éléments précédemment analysés. À ce titre, ont été successivement étudiés dans le *Gorgias*, le « juste jugement » ; dans le *Banquet*, « l'opinion droite » du philosophe en tant que « milieu entre la pensée juste et l'ignorance » ; dans la *République*, la δόξα comme résultat de la synthèse de l'imagination et des croyances ; dans le *Parménide*, le « médian » qui se réalise, d'un point de vue logique, dans la nécessité imposée à l'instant de n'être à aucune extrémité tandis que, d'un point de vue phénoménal, il se réalise dans la dynamique du devenir qu'impose le passage ; enfin, dans la *Septième lettre*, la διάνοια comme synthèse du nom, de la définition et de l'image.

Par conséquent, notre définition de l'ἔξαιφνης en tant qu'« apex du médian » a pour ambition de définir brièvement et concilier deux aspects du concept d'ἔξαιφνης qui nous semblent être d'une importance fondamentale quant à son intelligibilité et sa compréhension. En outre : « apex du médian » parce que l'ἔξαιφνης — l'illumination soudaine — se situe irrémédiablement à l'apex d'un *processus* rationnel au cours duquel, selon Platon, celui qui comprend — à l'instar du philosophe — s'empare du « milieu entre la pensée juste et l'ignorance ».

CHAPITRE 4

Ἐξαιφνης, analyse contextuelle et conceptuelle

4.1 – Le *Gorgias* et la métaphore du « tonneau sans fond »

La première occurrence du concept d'ἔξαιφνης se situe dans l'épilogue du dialogue que constitue le mythe longuement relaté par Socrate. Toutefois, afin de comprendre pleinement ce μῦθος et, ce faisant, le contexte dans lequel apparaît « ἔξαιφνης », il est préalablement nécessaire de produire un bref aperçu des sujets traités et raisonnements élaborés au sein du *Gorgias*.

En premier lieu, se trouve le thème de la « vie heureuse » : la conception de Calliclès, redoutable interlocuteur de Socrate, peut se résumer ainsi :

— Socrate : Les passions, à ton avis, ne doivent être en rien combattues, si l'on veut être tel qu'on doit être ; il faut au contraire les laisser grandir autant que possible, les satisfaisant par tous les moyens, et c'est en quoi consiste la vertu ?

— Calliclès : Telle est, en effet, mon affirmation.⁷⁰⁶

Par conséquent, il appert que Calliclès considère que, s'agissant de la vie d'un homme, le bien est identique au plaisir. De telle sorte que la recherche et l'aspiration au plaisir sont les activités privilégiées que l'homme doit accomplir s'il veut faire le « bien » pour lui-même. Socrate, ne consent pas à la conception de la « vie heureuse » qui est celle de Calliclès et exprime son désaccord en recourant à une métaphore qui, selon la plupart des chercheurs, est d'influence orphique et pythagoricienne. Ainsi, Socrate, évoquant un vers de

⁷⁰⁶Platon, *Gorgias*, 492 d6-e 1, tr. fr. par A. Croiset, Paris, Les Belle Letteres, 1968.

Philolaos⁷⁰⁷ — « Peut-être en réalité sommes-nous morts »⁷⁰⁸ — inaugure son objection en interrogeant ce qu'est la vie. En outre, il questionne la vie telle que nous la vivons, *i. e.* la vie de l'âme conjointe au corps, en soulevant l'éventualité selon laquelle elle serait bien plutôt morte, et la vie, la séparation de l'âme et du corps :

Qui sait si vivre n'est pas mourir et si mourir n'est pas vivre ? Peut-être en réalité sommes-nous morts. C'est ainsi qu'un jour j'ai entendu dire à un savant homme que notre vie présente est une mort, que notre corps (*σῶμα*) est un tombeau (*σῆμα*)⁷⁰⁹ et que cette partie de l'âme où résident les passions obéit, de par sa nature, aux impulsions les plus contraires. Cette même partie de l'âme, docile et crédule, un spirituel conteur de mythes, quelque Italien sans doute, ou quelque Sicilien, jouant sur les mots, l'a représentée comme un tonneau, et les insensés comme des non-initiés⁷¹⁰. Chez les insensés, cette partie de l'âme où sont les passions, il la nomme, en vertu de son dérèglement et de son incapacité de ne rien conserver pour soi, un tonneau

⁷⁰⁷ Toutefois, un autre courant de spécialistes soutient qu'il s'agirait d'Empédocle : E. Zeller e R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, La nuova Italia, 1974, p. 565.

⁷⁰⁸ Giovanni Reale, *I Presocratici, prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di H. Diels e W. Kranz*, Milano, Bompiani, 2006, 44b 14-15, pp. 849-51.

⁷⁰⁹ Platon, *Gorgias*, 493a - 493c. En outre, le même sujet est repris par Platon dans le *Cratyle* (400c). Par ailleurs, ces extraits sont considérés d'influence orphique et pythagoricienne par des spécialistes tels : F. Adorno, *Introduzione a Platone*, Roma-Bari, Laterza, 1978, p. 205 ; E. Zeller e R. Mondolfo, *op. cit.*, p. 564 sqq. ; P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, vol. I, Milano, Mondadori, 2002, p. 349 ; P.-M. Schuhl, *L'Œuvre de Platon*, Paris, Librairie Hachette, 1954, p. 131. Ce dernier écrit : « Or il est certains prêtres, nous dit Platon, et certaines prêtresses, qui parlent d'une existence antérieure de l'âme : c'est la croyance des Orphiques et des Pythagoriciens [...] », p. 91. Par suite, M. Erler, *Platon*, München, Verlag C. H. Beck oHG, 2006, trad. it. G. Ranocchia, *Platone, Un'introduzione*, Torino, Einaudi, 2008, p. 125, écrit : « Platon se rattache en partie aux conceptions anciennes : Homère [...] ; le pythagorisme ancien [...], les philosophes présocratiques comme Héraclite et Démocrite [...]. Dans la poésie lyrique du VI^e siècle et dans l'orphisme, Platon découvrit une tendance à reconnaître dans l'âme le *je* individuel de l'homme qui est lié à un corps auquel il survit après la mort. Platon reprit ces traditions, mais en soulevant des accents importants et originaux et en élaborant de telle manière une anthropologie destinée à tracer la voie ». De même, M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Torino, Einaudi, 2003, p. 122, évoque : « cette mythologie orphique dont Socrate s'était inspiré largement dans ses espérances eschatologiques ». En outre, G. Colli, *La sapienza Greca*, p. 149 ; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkley and Los Angeles, University of California Press, 1951, trad. it., V. Vacca De Bosis, *I Greci e l'irrazionale*, Milano, BUR, 2011, pp. 196-200 : Platon proposerait une nouvelle vision d'Orphée, « un personnage thrace » du type de Zalmoxis (*Ζάλμοξις*).

⁷¹⁰Platon, *op.cit.*, 493 a-c.

percé⁷¹¹, par allusion à leur nature insatiable. Tout au contraire de toi, Calliclès, il nous montre que parmi tous les habitants de l'Hadès, les plus misérables sont ces non-initiés, obligés de verser dans des tonneaux sans fond de l'eau qu'ils apportent avec des cribles également incapables de la garder. Par ces cribles, à ce que me disait celui qui m'exposait ces choses, il entendait l'âme, et il comparait l'âme des insensés à un crible parce qu'elle était, disait-il, percée de trous, laissant tout fuir par aveuglement et par oubli.⁷¹²

Telle est la manière dont débute la réponse de Socrate à Calliclès. Celle-ci est d'une importance capitale concernant la compréhension du μῦθος qui nous intéresse dès lors qu'elle explicite la façon dont sont jugées les âmes « ἐξαιφνης ἀποθανόντος » : « immédiatement après la mort » du corps. Nous l'avons observé, l'« ἐξαιφνης » n'est pas un « instantanément » quelconque, il est fondamental. Et la métaphore du tonneau, rendant intelligible le parcours de l'âme, résume un certain modèle d'existence qui fournit le critère selon lequel les âmes sont jugées. En effet, au travers de l'exemple du tonneau, il appert que Socrate veuille exprimer la qualité du « parcours » et la nécessité qu'il soit « ordonné ». En outre, l'expression qui associe l'homme — compris comme synthèse d'âme et de corps — et la « qualité » du tonneau évoquant la nature de l'homme et du chemin parcouru, oriente le récit dans la direction opposée de celle que vante Calliclès. *A fortiori*, le recours aux images du tonneau intact et du tonneau percé permet de saisir quel est le sens d'une vie qui soit mesurée — la tempérance étant thématifiée comme naturelle à la vie du corps — ; et la mission de l'âme de s'étendre au-delà de l'expérience corporelle.

De même qu'à l'accoutumée, Platon alterne les explications de type logique et les récits mythiques. En l'occurrence, après l'exemple du tonneau, il développe plus clairement la position qui est la sienne s'agissant de cette question. En effet, selon le raisonnement de

⁷¹¹ S. Weil, « Dieu dans Platon », dans *La source grecque*, Paris, Gallimard, 1953, trad. it. M. H. Petracchi, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Bologna, Edizioni Borla, 1974, p. 55 : « Ce qui empêche l'âme de s'assimiler à Dieu par la justice c'est avant tout la chair ; Platon dit, en suivant la pensée des orphiques et des pythagoriciens : le corps est le tombeau de l'âme [...]. Mais Platon a aussi repris une autre image des pythagoriciens en comparant la partie sensible et charnelle de l'âme, siège du désir, à un tonneau qui, pour les uns, est doté d'un fond intact tandis qu'il se trouve percé pour les autres. Pour ceux qui n'ont pas reçu la lumière, le tonneau est percé, et ils sont occupés continuellement à verser tout ce qu'ils peuvent, sans pouvoir jamais le remplir ».

⁷¹² Platon, *op. cit.*, 492 e7- c3.

Socrate, Calliclès ne comprend pas le cœur du discours et se trompe : il ne parle pas de ce dont il est convaincu de parler car, en vérité, soutenir que le bien s'identifie au plaisir est comme soutenir que boire en ayant soif est « agréable » ; toutefois cela ne concerne en rien la conception du bien ni de la vie heureuse.

Ce que Calliclès ne saisit pas est qu'« en ayant soif » est la condition du plaisir. Pour ce, le raisonnement de Socrate s'inaugure par la distinction entre « bonheur » et « malheur » qui sont deux états opposés, comme par exemple la maladie et la santé — on ne peut pas simultanément tomber malade et guérir, de même que l'on ne peut pas simultanément se libérer de la maladie et de la santé. *A contrario*, « maladie » et « guérison » sont alternatives et il en est de même s'agissant de la force et de la faiblesse ou encore des « biens » et du « bonheur » et de leurs contraires respectifs que sont les « maux » et la « misère ». De sorte que l'homme participe de ceux-ci alternativement. Par conséquent, le bien et le mal ne peuvent coexister.

Il en découle qu'à l'instar de tout désir, la soif comme la faim sont douloureuses ; simultanément, s'agissant de désirs nécessaires, ils sont également pénibles. Cependant, Calliclès soutient que « boire en ayant soif est agréable » et Socrate de souligner que l'expression « en ayant soif » signifie en réalité « en souffrant ». Or, l'acte de boire constitue la satisfaction d'un besoin et, en ce sens, est un plaisir. Pour ce, le « boire pour soi-même » provoque une sensation plaisante car l'on a soif et, selon Socrate, lorsque l'on dit « boire en ayant soif », l'on se déclare jouir et conjointement souffrir. Ou mieux encore, Socrate soutient que, ce faisant, jouissance et souffrance se révèlent sises en un même lieu de l'âme et du corps. De sorte que la conclusion de Socrate est telle que :

Tu es bien heureux, Calliclès, d'avoir été initié aux Grands Mystères avant de l'être des Petits : je ne croyais pas que cela fût permis. Quoi qu'il en soit, reprenons les choses où tu les avais laissées, et dis-moi s'il n'est pas vrai que le plaisir de boire cesse pour chacun de nous avec la soif [...] et de même, pour la faim et les autres désirs, le plaisir cesse en même temps qu'eux ? [...] Au contraire le bien et le mal ne cessent pas l'un et l'autre du même coup [...] j'en conclus, mon ami, que le bon n'est pas la même chose que l'agréable ni le mauvais la même chose que le pénible. Dans un cas, en effet, les deux contraires disparaissent ensemble et dans l'autre, non, parce

qu'ils sont différents de nature.⁷¹³

Pareillement, ce raisonnement s'applique à tous les autres désirs : souffrance et plaisir cessent de concert tandis que bien et mal ne cessent jamais ensemble. Et ce, selon Socrate, du simple fait qu'ils sont différents. Telle est la manière dont Socrate est conduit par le λόγος à considérer que bien et plaisir ne sont pas identiques, de même que ne sont pas identiques le mal et la peine. Or, si le plaisir n'est pas le bien ni la souffrance le mal, alors il est évident que s'enquérir du plaisir ne signifie pas nécessairement poursuivre le bien ; certes, le plaisir existe mais il doit viser quelque bien, de même la douleur qui doit toujours être en vue du bien.

Par suite, Socrate explique que, s'agissant du plaisir et du bien, une méthode et une pratique permettent de les acquérir. En outre, chaque activité qui pose le plaisir comme son but propre est définie telle une « expérience » qui tend à son propre but indépendamment de quelque « art » : le plaisir ne se résout pas à examiner la nature ni la cause du plaisir qu'il produit. Autrement dit, de même que le « tonneau sans fond » est démuné de ses précieux liquides en procédant de manière illogique — sans calcul et sans évaluer si les plaisirs qu'il produit sont bons ou non — le plaisir opérant seulement « pour le plaisir » donne lieu à ce que Socrate nomme les « adulations de l'âme ». En revanche, la médecine est un art qui traite soit de la nature de ce à quoi l'on apporte notre soin, soit de la cause propre à l'agir et, ce faisant, rend raison de tout ce que l'on fait. De la même manière, il est recouru à l'exemple des « hommes politiques » auxquels Calliclès se réfère en tant que les « bons » hommes politiques ne se préoccupent généralement pas d'améliorer le sort des citoyens mais seulement de les contenter afin de satisfaire leur propre intérêt personnel et leur propre avancement :

L'ordre et la proportion font donc la bonne qualité d'une maison [...]. De même pour un navire [...] et pareillement pour nos corps [...] et de notre âme [...]. Dans l'âme, l'ordre et l'harmonie s'appellent la discipline et la loi qui font les bons citoyens et les honnêtes gens : et c'est cela qui constitue la justice et la sagesse. [...] Eh bien donc, c'est en tenant son regard fixé sur

⁷¹³ Platon, *op. cit.*, 497c 3- d 9.

ces choses que l'orateur dont je parle, l'orateur selon l'art et selon le bien, présentera aux âmes tous ses discours en toutes circonstances. Qu'il donne ou retire quelque chose au peuple, il aura toujours pour unique objet de faire naître en l'âme des citoyens la justice et d'en ôter l'injustice, d'y mettre la sagesse et d'en ôter le dérèglement, d'y mettre enfin toutes les vertus et d'en faire disparaître tous les vices.⁷¹⁴

De même qu'il ne faut pas fournir des victuailles en abondance à un corps malade, il en est de l'âme tant qu'elle se trouve en « mauvaise condition » car l'âme déraisonnable et impie ne peut pas assouvir chacun de ses appétits ni chacune de ses passions. Et ce, contrairement à ce que soutient Calliclès : « ainsi donc mieux vaut pour l'âme le châtement que l'intempérance »⁷¹⁵.

Il semble ainsi que le parcours de vie de l'âme conjointe au corps doit être comparé à un tonneau intact, tonneau à construire avec un art similaire à l'art médical dès lors que la vertu de l'âme et du corps ne se forme pas fortuitement mais grâce à un « ordre », une « rectitude », « un art » appropriés à « chaque chose ».

En outre, la vertu de chaque chose consiste en un ordre, une harmonie résultant de sa juste proportion. Et, ainsi qu'un tonneau bien construit ne laisse pas s'écouler son contenu, il devient — par extension de cette image et de ce raisonnement — nécessaire d'en éviter le dérèglement et la rupture d'harmonie en agissant de manière à ne devoir pas risquer une peine nécessaire. Car, en vertu de cette nécessité de la peine, il est attendu de la compenser en rendant son propre dû à la justice car celui qui vit outre les règles, s'il veut être heureux, doit être puni et payer son tribut.

Cette nécessité de la peine est exprimée tant par le *μῦθος* que le *λόγος* et ce, en tant qu'elle vise le « bien » qui, pris comme axiome de départ, se distingue du plaisir. De sorte que ce raisonnement sur le bien, placé en un niveau supérieur au plaisir, se trouve en contradiction avec la thèse de Calliclès. C'est également le cas, par exemple, lorsque Socrate — que Calliclès estime déformer la réalité — affirme l'impossibilité pour certaines « personnalités de pouvoir » d'être jugées injustement, problème qui, nous le verrons dans

⁷¹⁴ Platon, *op. cit.*, 504 a7-e4.

⁷¹⁵ Platon, *op. cit.*, 505b12.

la suite du *Gorgias*, créé quelques problèmes à Zeus lui-même.

Dès lors, Socrate demande à Calliclès s'il estime « toujours qu'ils aient été de bons citoyens, les Périclès, les Cimon, les Miltiade, les Thémistocle ? »⁷¹⁶. En outre, ils peuvent être comparés aux sophistes, hommes savants qui sombrent dans l'absurdité lorsque, alors qu'ils se proclament maîtres de vertu, accusent leurs propres disciples d'avoir été injustes envers eux :

[...] ne trouves-tu pas absurde de soutenir qu'on a rendu bon un homme et de reprocher aussitôt après à ce même homme, devenu bon grâce à nous et qui est censé l'être réellement, d'être méchant ?⁷¹⁷

De la même manière, ces hommes politiques qui soutiennent avoir bien gouverné la cité puis accusent la même cité d'être méchante ou injuste envers eux, s'accusent eux-mêmes de ne pas avoir su rendre à leurs propres disciples et citoyens, les services qu'ils se vantent de leur avoir rendus. Selon Socrate, les hommes politiques que Calliclès cite en exemples de bons hommes politiques ont été certes de bons serviteurs du peuple mais en ce sens qu'ils ont assouvi les désirs du peuple sans les avoir au préalable rendus corrects. Pour ce, ils les ont rendus pires qu'ils n'étaient. Par conséquent, dès lors que l'on érige le bien en principe, se révèle par là même la nécessité de la peine car « si l'âme descend chez Hadès chargée de crimes, son malheur est extrême »⁷¹⁸. Ainsi par exemple, l'injustice de demeurer impuni des crimes commis soit dans la vie du corps soit dans la vie de l'âme.

À la lumière de ces considérations, l'on parvient à mieux évaluer l'importance de ce qui précède l'apparition de l'« ἐξαίφνης ἀποθάνοντος » ainsi que l'importance du « parcours » qui, au sein de notre paradigme, équivaut à une « longue période de discussions ». Dès lors, il appert que ce que Socrate conçoit dans le *Gorgias* — à propos de ce qui arrive « instantanément après la mort » — et qu'il relate sous forme de μῦθος dans le

⁷¹⁶ Platon, *op. cit.*, 515d1.

⁷¹⁷ Platon, *op. cit.*, 519e 3-6.

⁷¹⁸ Platon, *op. cit.*, 522e3.

but de le mieux expliciter, une fois encore, à Calliclès et à tous ceux qui sont présents, quelles sont les conclusions de son raisonnement portant sur l'importance du parcours qui prépare la survenue de cet « instant » qui produit un changement radical.

En effet, ce qui est en jeu ici est la détermination de la nature de l'instant déterminant en lequel l'âme, privée du corps, est finalement jugée :

Pour ma part, Calliclès, j'ajoute foi à ces récits et je m'applique à faire en sorte de présenter au juge une âme aussi saine que possible. Dédaigneux des honneurs chers à la plupart, je veux m'efforcer, par la recherche de la vérité, de me rendre aussi parfait que possible dans la vie et, quand viendra l'heure de mourir, dans la mort. J'exhorte aussi tous les autres hommes, autant que je le puis, et je t'exhorte toi-même, Calliclès, contrairement aux conseils que tu me donnes, à suivre ce genre de vie, à rechercher le prix de ce combat, le plus beau qui soit sur la terre.⁷¹⁹

Ce faisant, est indiqué précisément le parcours tel qu'il mène à cette lutte, enjeu le plus important qu'évoque la métaphore du tonneau, et qui conduit jusqu'au « moment critique », jusqu'à « l'apex du milieu », jusqu'à « ἡ ἐξαιφνης ἀποθάνοντος ».

⁷¹⁹ Platon, *op. cit.*, 526 d2-e6.

4.1.1 – « Ἐξαίφνης ἀποθανόντος » : le passage au « juste jugement »

Socrate reprend le μῦθος portant sur le partage de l'empire de Kronos entre Zeus, Poseidon et Hadès, tel que relaté par Homère⁷²⁰. Ce mythe permet à Socrate d'introduire, nous le disions, le discours portant sur les âmes et leur jugement : cela constitue précisément le contexte dans lequel apparaît le concept qui nous occupe. Pour ce, il est crucial à notre analyse.

Socrate — Écoute donc, comme on dit, une belle histoire que tu prendras peut-être pour un conte, mais que je tiens pour une histoire vraie⁷²¹ ; et c'est comme véritables que je te donne les choses dont je vais te parler. Ainsi que le rapporte Homère, Zeus, Poseidon et Pluton, ayant reçu l'empire de leur père, le partagèrent entre eux. Or, c'était du temps de Kronos, et c'est encore aujourd'hui parmi les dieux une loi, à l'égard des hommes, que celui qui meurt après une vie tout entière juste et sainte aille après sa mort dans les Îles des Bienheureux où il séjourne à l'abri de tous maux, dans une félicité parfaite, tandis que l'âme injuste et impie s'en va au lieu de l'expiation et de la peine, qu'on appelle le Tartare. Du temps de Kronos et au commencement du règne de Zeus, c'étaient des vivants qui jugeaient ainsi d'autres vivants, et ils rendaient leur sentence au jour où ceux-ci devaient mourir. Or les jugements étaient mal rendus. De sorte que, et Pluton et les surveillants des Îles Fortunées, rapportaient à Zeus que des deux côtés ils voyaient se presser des hommes qui ne devaient pas y être. « Je vais faire cesser ce mal, dit Zeus. Si les jugements jusqu'ici sont mal rendus, c'est qu'on juge les hommes encore vêtus, car on les juge de leur vivant. Or beaucoup d'hommes, ayant des âmes mauvaises, sont revêtus de beaux corps, de noblesse, de richesse, et le jour du jugement il leur vient en foule des témoins attestant qu'ils ont vécu selon la justice. Les juges alors sont frappés de stupeur devant cet appareil ; en outre, comme ils siègent eux-mêmes dans un appareil analogue, ayant devant l'âme des yeux, des oreilles, tout un corps qui les enveloppe, tout cela leur fait obstacle, à la fois chez eux-mêmes et chez ceux qu'ils ont à juger. La première chose à faire est

⁷²⁰ Homère, *Illiade*, l. XV, 187.

⁷²¹ Adorno signale que, dans ce texte, se trouvent d'autres mythes portant sur l'outre-tombe. Ils se rencontrent, par exemple, dans la *République*, en 614b sq., où, dans le même passage, se trouve aussi le mot « ἔξαίφνης ». De même, au livre X, en 615d6 et 621b6 : ces passages sont insérés dans le recueil de Giorgio Colli (*op. cit.*) comme relevant de la culture orphique ; *République* 614 b-c, 620a, 620e et 621b. Aux pages 154-157, Adorno relève la présence d'autres mythes de l'outre-tombe en *Lois*, 926a, 865d, 872 d-e. Enfin, dans le même contexte, apparaît notre concept dans *les Lois*, au livre IX : 866d7, 867a3, 867b6.

d'ôter aux hommes la connaissance de l'heure où ils vont mourir ; car maintenant ils la prévoient. J'ai donné des ordres à Prométhée pour qu'il fasse cesser cela. Ensuite il faut qu'on les juge dépouillés de tout cet appareil et, pour cela, qu'on les juge après leur mort. Le juge aussi sera nu et mort, son âme voyant directement l'âme de chacun aussitôt après la mort [ἐξαίφνης ἀποθάνοντος], sans assistance de parents, sans toute cette pompe qui aura été laissée sur la terre ; autrement, point de justice exacte. J'avais reconnu ces choses avant vous, et j'ai constitué comme juges mes propres fils, deux de l'Asie, Minos et Rhadamante, un d'Europe, Éaque. Lorsqu'ils seront morts, ils rendront leurs sentences dans la prairie, au carrefour d'où partent les deux routes qui mènent l'une aux Îles Fortunées, l'autre au Tartare. Rhadamante sera spécialement chargé de juger ceux d'Asie, Éaque ceux d'Europe ; à Minos, je donne mission de se prononcer en dernier ressort au cas où les deux autres juges douteraient, afin d'assurer une parfaite justice à la décision qui envoie les hommes d'un côté ou de l'autre.⁷²²

Ce faisant, le μῦθος rapporte qu'à l'origine, les hommes pouvaient descendre dans l'Hadès vivants et vêtus — donc non-séparés d'avec leur corps. *A fortiori*, connaissant par avance le jour de leur mort, les hommes étaient à même de préparer ce moment décisif et ce, notamment en essayant d'utiliser l'apparat du « corps » afin de tromper leurs juges. C'est la raison pour laquelle il apparut nécessaire que le juge ne se manifestât qu'« aussitôt après la mort », c'est-à-dire « ἐξαίφνης ἀποθάνοντος » ainsi que la raison pour laquelle Zeus chargea Prométhée d'ôter aux hommes la capacité de prévoir ce jour. De plus, toujours pour le même motif, apparut la nécessité d'éliminer, le moment venu du jugement, l'obstacle que représentait le corps car l'assurance d'un « jugement juste » ne se peut obtenir que sans lui.

En premier lieu, il est à souligner que ces deux récits sont directement liés : le premier évoque la vie du corps conjoint à l'âme et la construction avec « ordre et proportion » de son propre tonneau ; tandis que le second décrit la vie de l'âme « immédiatement après » sa séparation d'avec le corps. Considérés ensemble, les récits fournissent l'explicitation du début et de la fin du parcours qu'est celui de la vie terrestre de l'âme avec le corps et celui de la vie de l'âme immédiatement après sa séparation avec le

⁷²² Platon, *op. cit.*, 523a1 - 524a9.

corps.

De sorte que l'on peut observer que l'ἔξαιφνης est inséré au terme — ou à l'apex — du premier cycle de vie : précisément, dans le passage intersectif du premier et du deuxième cycle de vie. Il est en quelque sorte la ligne de démarcation séparant nettement ces deux moments, moments qui sont cependant consécutifs et dépendant l'un de l'autre dès lors que le jugement rendu par les juges porte sur ce qui s'est passé auparavant. Pour ce, il est évident que ces deux récits sont essentiellement liés l'un à l'autre.

Le premier discute le problème de la « proportion » et de la construction ordonnée de la vie tandis que dans le second aborde le problème des juges qui est celui de rendre un « juste jugement ». Toutefois, dans le dialogue, Platon n'explique pas clairement ce qu'il faut entendre par « juste jugement » ni la manière dont les juges parviennent à le formuler. En outre, il est indiqué que les juges évaluent les cicatrices de l'âme, la « méthode et la proportion » suivies ; de même, l'on constate les innombrables précautions qu'ils doivent prendre afin de rendre ce juste jugement. Si Platon n'évoque pas cet aspect dans ce dialogue, nous savons toutefois ce qu'il entend par « juste jugement » et « droite opinion ». En effet, il s'agit de la définition étudiée lorsque le propos s'est intéressé au *Banquet* : « quelque chose entre la science et l'ignorance ».

L'on en revient ainsi à l'idée de fond telle qu'elle guide notre analyse : l'on se trouve considérer le terme d'un parcours et le début d'un autre dont le résultat du passage de l'un à l'autre constitue la vision de quelque chose qui appartient à un niveau de connaissance supérieur, *i. e.* le « juste jugement ». En l'occurrence, ce qui intéresse notre développement est le résultat de ce passage : la vision de quelque chose qui appartient au monde que nous avons nommé « médian » et dans lequel se rassemble un ensemble de figures qui toujours expriment la proportion et l'harmonie en tant que résultat d'un long *processus* de compréhension.

Le « médian », synthèse ou « proposition », se retrouve tant dans le concept du « juste jugement », que dans le passage à la δόξα, dans l'instant du *Parménide*, dans la figure d'Éros ainsi que dans la manière dont le philosophe conçoit l'« opinion correcte ». De sorte que l'ἔξαιφνης traduit précisément cette synthèse harmonique qui saisit, en un *saltus*

« soudain », le tout du « juste jugement » dès lors que ce dernier dérive de l'évaluation de toute une vie de l'âme passée avec le corps.

En l'occurrence, il s'agit pour nous de mettre en exergue l'aspect de l'instantanéité en tant qu'elle est secondaire au regard du *processus* de compréhension. Nous le disions, à l'origine, les hommes connaissaient à l'avance le jour de leur mort. Or, le fait que l'homme puisse anticiper et percevoir le passage tel un saut apparaît, dans la conception platonicienne, généralement tributaire de la finitude de la perception humaine. En ce cas, nous l'observons, la nécessité naît de la nature trompeuse des hommes. *A fortiori*, en la *République*, nous notons que c'est par le biais du sens de la vue que l'homme parvient à la δόξα.

4.2 – Les mystères d’*Ἔρω*

Le terme d’ἐξαίφνης apparaît vers la fin du *Banquet*, lors du dernier discours qui est précisément celui que tient Socrate, faisant suite à Agathon. En outre, la forme du discours d’Agathon s’apparente à celle des discours que tient Gorgias : l’ἐπίδειξις, c’est-à-dire le discours d’apparat, ou discours ostentatoire. Pour ce, Agathon fait montre « en grande partie <d> une habileté verbale, à la manière de Gorgias »⁷²³. Et Socrate de considérer que la plupart des éloges qui lui ont été donnés d’entendre sont faux et sans aucun égard pour la vérité :

J’étais assez stupide en effet pour m’imaginer qu’on doit, dans chaque cas, dire la vérité sur ce dont on célèbre la louange, et que cela est à la base ; puis, qu’en partant de ces vérités mêmes on doit faire un choix des plus belles, les disposer enfin dans l’ordre le plus convenable. [...] Mais, à coup sûr, ce n’était pas là, selon toute apparence, la belle manière de faire l’éloge de n’importe quoi ! C’était bien plutôt d’attribuer à l’objet tout ce qu’on peut concevoir de plus ample et de plus beau, sans s’inquiéter de savoir s’il en est bien ainsi ou si cela n’est pas. Et puis, quand ce serait faux, la belle affaire après tout ! ⁷²⁴

En l’occurrence, nous sommes explicitement confrontés à un passage décisif du *Banquet*. Et ce, car il rend compte de la nécessité en vertu de laquelle Platon assigne à Socrate la tâche de clore la série des éloges qui structure le dialogue :

[...] il semble exclure toutes les tentatives d’examiner les précédents discours comme contributions à la conclusion positive du dialogue, [...] se trouve aussi [...] le contraste entre la rhétorique, celle de Gorgias et d’autres, et la conversation [διαλέγεσθαι] de type socratique. Ce contraste apparaît dans le contexte du *Banquet* lorsque Socrate demande la permission à Phèdre de poser quelques questions à Agathon.⁷²⁵

⁷²³ C. J. Rowe, *Il Simposio di Platone. Cinque lezioni sul dialogo con un ulteriore contributo sul Fedone e una breve discussione con M. Migliori e A. Fermani*, Macerata, Sankt Augustin Academia Verlag, 1998, p. 38.

⁷²⁴ Platon, *Le Banquet*, 198 d1-e4, tr. fr., par L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1970.

⁷²⁵ C. J. Rowe, *op. cit.*, p. 40.

En effet, il appert que, afin que de dévoiler la « vérité » à un auditoire disposé à l'entendre, Socrate a préalablement besoin de clarifier avec Agathon une question préliminaire, à savoir : quelle est la nature propre d'Ἔρως ; et, ensuite seulement, quelles sont ses actions. Par conséquent, la première question que Socrate exige de résoudre porte sur la nature d'Ἔρως :

— Poursuivons donc, je te prie ; et en ce qui concerne l'Amour, « soit amour de quelque chose, ou n'est-il amour de rien ? »

— [...] Hé ! absolument, dit Agathon.⁷²⁶

Et encore, demande Socrate :

— Mais tout ce que je veux savoir de toi, c'est si ce dont l'Amour est amour, il en a, ou non envie.

— Hé ! Absolument.

— Est-ce pendant qu'il est en possession de ce dont il a envie et amour, qu'il en a conséquemment envie et amour ? Ou bien est-ce pendant qu'il ne l'a pas en sa possession ?

— Pendant qu'il ne l'a pas, la chose est au moins vraisemblable, dit Agathon.⁷²⁷

Par conséquent, Socrate soutient qu'Ἔρως est avant tout Ἔρως « de quelque chose » et, en second lieu, qu'il est Ἔρως « de ce dont il se sent dépourvu ». Or, de quoi manque Ἔρως ? Socrate l'explique en se tournant une fois de plus vers Agathon ; il ajoute :

[...] Voici en effet, je crois, à peu près comment tu t'es exprimé : « Les dieux ont vu se régler leurs démêlés par vertu de l'amour des belles choses, attendu que des laides on ne saurait avoir d'amour. »⁷²⁸

Et,

⁷²⁶ Platon, *op. cit.*, 199 c6-d8.

⁷²⁷ Platon, *op.cit.*, 200a 3-9.

⁷²⁸ Platon, *op. cit.*, 201a 3-5.

si l'on convient que l'on aime ce que l'on ne possède pas, cela implique de conclure qu'Ἔρως manque de beauté et ne la possède pas : tel est contraire à ce que, précédemment, ont soutenu Agathon et ses convives. Autrement dit, Ἔρως est beau à la mesure de ce qu'il est bon or, si Ἔρως manque de beauté et que les bonnes choses sont également belles, alors il manque également de bonté. Cette conclusion réfute les discours tenus précédemment et, par le moyen de l'intervention de Socrate, le dialogue formule, pour la première fois, la conception philosophique d'Ἔρως.⁷²⁹

De même, Socrate procède dans le *Gorgias* : par l'exposition d'un μῦθος suivie d'une exposition discursive réfléchiée et logique.⁷³⁰ En effet, Socrate débute son exposition en évoquant le discours portant sur Ἔρως dont Diotime l'a entretenu et poursuit selon la méthode considérée comme étant la plus simple :

Aussi le plus facile pour moi, c'est, à mon avis, de suivre dans mon exposé la marche même de l'Etrangère quand elle me faisait subir ses interrogatoires. À peu de chose près, en effet, mon langage avec elle était une fidèle réplique de celui qu'avec moi tenait Agathon tout à l'heure : que l'Amour doit être un grand dieu et s'attacher à ce qui est beau ; et elle me réfutait précisément par ces raisons mêmes qui m'ont servi à l'égard d'Agathon : que, à s'en rapporter à mon propre langage, il devait n'être ni beau, ni bon.⁷³¹

Selon Rowe⁷³², la conversation tenue entre Diotime et Socrate (204d1 - 212c3) se divise en deux sections principales : l'une décrit ce que l'on pourrait définir comme « les Petits Mystères » qui concernent — ainsi que le précise Diotime — « Ce sont là, je le reconnais, celles des choses d'amour au mystère desquelles, même toi, Socrate, tu peux

⁷²⁹ P. Pucci, *Introduzione al Simposio*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 145.

⁷³⁰ M. Erler, *op. cit.* : « Pour expliquer de manière compréhensible des thèses philosophiques comme celle de l'immortalité de l'âme, Platon utilise des croyances religieuses traditionnelles inspirées de l'orphisme, du pythagorisme et des mystères d'Eleusis, à l'instar du jugement des morts, du voyage dans l'Hadès, de la récompense et de la peine, qu'il relie aux opinions philosophiques ou scientifiques de son époque, donnant ainsi le jour à de nouveaux aspects », p. 45.

⁷³¹ Platon, *op. cit.*, 201e 1-9.

⁷³² C. J. Rowe, *op. cit.*, p. 45.

probablement être initié »⁷³³ ; l'autre, décrit les « Grands Mystères » qui incluent la « vision » — l'ἔποπτεία⁷³⁴ — de ce que l'on pourrait qualifier d'objet sacré.

La première section, qui est également la plus longue — elle se poursuit jusqu'en 209e4 —, peut être résumée en tant qu'elle fournit la description des manifestations philosophiques d'Ἔρωϛ. En l'occurrence, Socrate / Diotime font part de la version qui est la leur du discours d'Agathon et aménagent, ce faisant, la voie qui dessert la partie principale de l'exposition, celle des « Grands Mystères ».

Diotime s'apprête à évoquer « les mystères d'Amour ». Elle s'adresse à Socrate :

— S'écriait-elle alors ; ou te figures-tu, par hasard, que ce qui ne serait pas beau doive être nécessairement laid ?

— Bien sûr !

— Est-ce que, de même, ce qui n'est pas savant est ignorant ? Ou bien n'as-tu pas idée qu'entre science et ignorance il existe un intermédiaire ?

— Et quel est-il ?

— Porter des jugements droits et sans être à même d'en donner justification, ne sais-tu pas que cela n'est, ni savoir (car comment une chose qui ne se justifie pas pourrait-elle être science ?), ni ignorance (car ce qui par chance atteint le réel, comment serait-ce une ignorance ?). Or c'est bien, je suppose, quelque chose de ce genre, le *jugement droit : un intermédiaire entre l'intellection et l'ignorance*.⁷³⁵

Il en résulte à propos d'Ἔρωϛ que, s'il n'est pas beau, alors il n'est pas nécessairement laid. De la même façon, s'il n'est pas bon, alors il n'est pas forcément mauvais ; et ainsi qu'il n'est ni savant ni ignorant « mais plutôt, me disait-elle, que c'est un intermédiaire entre l'un et l'autre »⁷³⁶. Par conséquent, il est quelque chose d'intermédiaire entre le mortel et l'immortel :

[...] Qu'est-ce qu'il serait alors, Diotime ? Un grand démon, Socrate. Et en

⁷³³ Platon, *op. cit.*, 210e 6-8.

⁷³⁴ P. Scarpi, *op. cit.*, p. 526.

⁷³⁵ Platon, *op. cit.*, 202a 1-8.

⁷³⁶ Platon, *op. cit.*, 202b4.

effet tout ce qui est démoniaque est intermédiaire entre le dieu et le mortel.⁷³⁷

En outre, nous le disions, il a, entre les hommes et les dieux, la fonction d'interprète et de messager et ce, en communiquant aux hommes la volonté des dieux et aux dieux les prières des hommes. En d'autres termes, les démons demeurent entre les dieux et les hommes, au milieu d'eux, remplissant cet « intervalle » de sorte que :

[...] Qu'il est à mi-distance des uns et des autres, de combler le vide : il est ainsi le lien qui unit le Tout à lui-même. La vertu de ce qui est démoniaque est de donner l'essor, aussi bien à la divination tout entière qu'à l'art des prêtres pour ce qui concerne sacrifices et initiations, tout comme incantation, vaticination en général et magie. Le dieu, il est vrai, ne se mêle pas à l'homme ; et pourtant, la nature démoniaque rend possible aux dieux d'avoir, en général, commerce avec les hommes et de les entretenir, pendant la veille comme dans le sommeil. Et celui qui est savant en ces matières est un homme démoniaque, tandis que celui qui est savant en toute autre, qu'elle se rapporte à des arts ou à des métiers, n'est qu'un ouvrier ! De ces démons il y a, cela va de soi, grand nombre et extrême variété. Or, il en existe aussi un parmi eux, qui est Amour.⁷³⁸

Ainsi, après avoir délimité le « lieu » en lequel se trouvent les démons et le rôle de médiation qu'ils opèrent, Diotime débute le récit, sous la forme d'un *μῦθος*, de l'origine d'Ἔρως, *i. e.* le récit de sa conception. L'on apprend que, à l'occasion de la naissance d'Aphrodite, les dieux organisèrent un festin et, parmi les convives, se trouvaient le fils de Mêtis, Poros⁷³⁹, et Pénia venue pour mendier. À la fin du dîner, lors même que Poros, enivré de nectar, s'endormait dans le jardin de Zeus, Pénia en profita pour se coucher auprès de lui

[...] et c'est ainsi qu'elle devint grosse d'Amour. Voilà aussi la raison pour

⁷³⁷ Platon, *op. cit.*, 202 d9- e2.

⁷³⁸ Platon, *op. cit.*, 202e5 - 203a8.

⁷³⁹ *Mêtis*, la sagesse, réfère à la perspicacité ; *Poros*, l'ingéniosité, représente l'expédient, la capacité d'obtenir ce que l'on poursuit et se caractérise par la capacité à trouver des solutions. Et ce, par opposition à l'aporie, *i. e.* le manque de moyens, *Pénia*, la pauvreté.

la quelle Amour est le suivant d'Aphrodite et de son servent : parce qu'il a été engendré pendant la fête de la naissance de celle-ci, et qu'en même temps l'objet dont il est par nature épris, c'est la beauté, et qu'Aphrodite est belle.⁷⁴⁰

Suite à l'évocation de l'origine et du rôle d'Ἔρως, une représentation complètement différente de celle exprimée par les autres convives est développée par le récit :

Donc, en tant qu'il est fils d'Expédient et de Pauvreté, voici la condition où se trouve Amour. Premièrement, il est toujours pauvre ; et il s'en manque de beaucoup qu'il soit délicat aussi bien que beau, tel que se le figure le vulgaire ; tout au contraire il est rude, malpropre, va-nu-pieds sans gîte, couchant toujours par terre, dormant à la belle étoile sur les pas de portes ou sur les chemins : c'est qu'il a la nature de sa mère, et qu'il partage à jamais la vie de l'indigence. Mais, comme en revanche il tient de son père, il est à l'affût, de tout ce qui est beau et bon ; car il est viril, il va de l'avant, tendu de toutes ses forces, chasseur hors ligne, sans cesse en train de tramer quelque ruse, passionné d'inventions et fertile en expédients ; employant à philosopher toute sa vie ; incomparable sorcier, magicien, sophiste. J'ajoute que sa nature n'est ni d'un immortel, ni d'un mortel. Mais tantôt, dans la même journée, il est en pleine fleur et bien vivant, tantôt il se meurt ; puis il revit de nouveau, quand réussissent ses expédients grâce au naturel de son père. [...] D'un autre côté, il est à mi-chemin et du savoir et de l'ignorance. Voici en effet ce qui est. Il n'y a pas de dieu qui s'occupe à philosopher, ni qui ait envie d'acquérir le savoir (car il le possède) [...] Mais, de leur côté, les ignorants ne s'occupèrent pas non plus à philosopher et ils n'ont pas envie d'acquérir le savoir ; car c'est essentiellement le malheur de l'ignorance, que tel qui n'est ni beau, ni bon, ni intelligent non plus, s'imagine l'être autant qu'il faut. Celui qui ne pense pas être dépourvu n'a donc pas le désir de ce dont il ne croit pas avoir besoin d'être pourvu. — Dans ces conditions, quels sont, Diotime, ceux qui s'occupent à philosopher, puisque ce ne sont ni les savants, ni les ignorants ? — [...] ce sont les intermédiaires entre l'une et l'autre espèce, et l'Amour est l'un d'eux. [...] par suite il est nécessaire que l'Amour soit philosophe et, en tant que philosophe, intermédiaire entre le savant et l'ignorant. Mais ce qui a fait

⁷⁴⁰ Platon, *op. cit.*, 203c 1-5.

aussi qu'il possède ces qualités, c'est sa naissance : son père est savant et riche d'expédients, tandis que sa mère, qui n'est point savante, est dénuée. Voilà quel est en somme, cher Socrate, la nature de ce démon.⁷⁴¹

Par conséquent, Ἔρωϛ est philosophe : s'il n'est pas savant — à l'instar des dieux —, il n'est pas ignorant. Il se situe au milieu de deux extrêmes, tel le philosophe et, de même que la philosophie est Ἔρωϛ de « savoir », il se trouve en un milieu qu'est le « jugement droit ». En outre, il n'est pas immortel et n'est pas mortel, il naît et meurt et renaît toujours comme Ἔρωϛ, comme le « jugement droit » et comme les « figures du milieu » par lesquelles apparaît possible la résolution des paradoxes d'une « immortalité mortelle » et qui représentent des situations de transition sises à l'apex d'un parcours ; en l'occurrence, parcours de la « droite raison » et du « donner raison ».

Toutefois, afin de clarifier l'articulation du concept d' Ἔρωϛ, Platon recourt à une autre « image de milieu » : il opère un parallèle avec la ποιήσις. Ce terme indique généralement soit toute forme de production soit, en particulier, la production poétique. En outre, il souligne qu' Ἔρωϛ réfère soit — *lato sensu* — à toute poursuite de belles et bonnes choses soit — *stricto sensu* — à une forme particulière de recherche du Bien consistant en la poursuite du bonheur à travers la génération dans le Beau.

Cette distinction est importante au motif que ce parallèle n'est pas fortuit et intéresse particulièrement notre analyse en ce qu'il exprime, à propos de la nature de la poésie, la capacité extraordinaire qui est la sienne de « produire le passage » d'un quelconque objet de l'être au non-être. Pour ce, à l'instar d' Ἔρωϛ qui, demeurant au milieu, figure le lien entre les hommes et les dieux, entre le mortel et l'immortel, il appert que la poésie jouisse du même statut d'intermédiaire entre l'être et le non-être :

Tu sais que l'idée de création est quelque chose de très vaste : quand en effet il y a, pour quoi que ce soit, acheminement du non-être à l'être, toujours la cause de cet acheminement est un acte de création. D'où il suit, et que tous les ouvrages qui dépendent des arts sont des créations, et que les

⁷⁴¹ Platon, *op. cit.*, 203c5 - 204b8.

professionnels qui les exécutent sont des créateurs (ποιηταί).⁷⁴²

Cependant, il est à noter que, en l'occurrence, ce que l'on nomme « création » ou « poésie » ne concerne que la musique et les compositions métriques. *A fortiori*, il en est ainsi de l'amour conçu communément comme tout ce qui est désir du Bien et du bonheur : Ἔρως. En revanche, à propos de ceux qui s'orientent vers « d'autres voies comme le gain ou la gymnastique », l'on ne dit pas qu'ils « aiment » ni qu'ils sont « amoureux ». Car ce sont seulement ceux qui aspirent à une « certaine espèce d'amour » qui en viennent à retenir les noms d'« amour », « aimer » et « amoureux ».

En ce sens, la philosophie, à l'instar de la poésie ou de l'Ἔρως, et conçue comme quelque chose d'intermédiaire qui est à la fois le lien et le lieu du passage, suppose toujours, selon nous, un certain type de parcours. En outre, nous l'observons, l'ἐξαίφνης peut également s'entendre comme la « figure de milieu », l'intermédiaire.

En effet, le *processus* qui conduit à l'ἐξαίφνης change en sa qualité : il n'est pas le même pour tous car il n'est pas donné à tous de parvenir à une vision supérieure — ou, à l'Île des Bienheureux —, de même qu'il n'est pas offert à tous de devenir poète ni de désirer une « certaine espèce d'amour ». Ainsi que l'on peut le lire dans la *Lettre VII*, cela est rendu possible « quand on a longtemps fréquenté ces problèmes, quand on a vécu avec eux ». De même que nous avons observé dans le *Gorgias* — par le biais de la métaphore « du tonneau » —, que la « qualité » du tonneau est mesure de la « longue fréquentation de ces problèmes » ou de l'aspiration conséquente d'un « certain type d'amour ».

Toutefois, pour l'homme, l'aspiration ou élévation

ne signifie pas par conséquent un déplacement dans l'espace, mais une conversion de perspective intellectuelle qui le libère des liens de la croyance a-critique de l'immédiateté des sens et des opinions transmises par le contexte social et qui l'oriente, à travers l'interrogation philosophique, vers une forme de pensée plus élevée et les objets qui lui sont propres.⁷⁴³

Il en est ainsi, en vertu de la nature de son père Poros, de l'aspiration d'Ἔρως, lien entre les

⁷⁴² Platon, *op. cit.*, 205 b6-c1.

⁷⁴³ M. Vegetti, *op. cit.*, p. 170.

dieux et les hommes, et philosophe.

Arrivée à ce point du raisonnement, Diotime ajoute que, indubitablement, les hommes aiment le Bien ou, selon le cas, ce qu'ils pensent être le Bien. En outre, les hommes aiment le posséder incessamment, éternellement, et non pour un moment fugace. L'*Ἔρως* dit-elle est « la possession perpétuelle de ce qui est bon »⁷⁴⁴.

Or, s'il vise toujours à la possession du bien éternel, quels sont les actes qu'il doit accomplir ?

Eh bien ! dit-elle, [...] Cette manière d'agir, vois-tu, consiste en un enfantement dans la beauté, et selon le corps, et selon l'âme.⁷⁴⁵

Car, du point de vue du simple mortel, la génération est chose éternelle et rend immortel :

Parce que perpétuité dans l'existence et immortalité, ce qu'un être mortel peut en avoir, c'est la procréation. Or, la nécessaire liaison de ce qui est bon avec le désir de l'immortalité est une conséquence de ce dont nous sommes convenus, s'il est vrai que l'objet de l'amour soit la possession perpétuelle de ce qui est bon. La conclusion nécessaire de ce raisonnement est que l'objet de l'amour, c'est aussi l'immortalité.⁷⁴⁶

Par conséquent, la cause de cet amour et de ce désir est celle d'une nature mortelle qui recherche, autant qu'elle le peut, à devenir éternelle et immortelle. Et ce, elle ne peut y parvenir qu'au travers de la procréation, de la génération par laquelle elle produit toujours à sa suite un nouvel être, succédant à un ancien et ce, de même que nous le notions concernant *Ἔρως* qui meurt et renaît en vertu de la nature de son père. Il en va de même concernant la connaissance, c'est-à-dire le « jugement droit » en tant qu'il est celui qui consiste à « rendre raison » :

⁷⁴⁴ Platon, *op. cit.*, 206a8.

⁷⁴⁵ Platon, *op. cit.*, 206b7.

⁷⁴⁶ Platon, *op. cit.*, 207a 1-4.

[...] L'oubli est en effet le départ d'une connaissance, tandis qu'en revanche l'étude, créant en nous un souvenir tout neuf à la place de celui qui se retire, sauve la connaissance et fait qu'elle semble être la même. C'est, vois-tu, de cette façon que se sauvegarde toute existence mortelle : non pas en étant à jamais totalement identique comme est l'existence divine [...].⁷⁴⁷

De la sorte, Diotime indique que ce qui est mortel se conserve mais en tant qu'il ne demeure pas absolument identique à soi-même ; contrairement au divin auquel appartient le savoir. Tel est donc le remède que le mortel doit utiliser :

Par conséquent tu n'as pas à t'émerveiller que tout être fasse naturellement cas de ce qui est une repousse de lui-même ; car en vue de l'immortalité que sont inséparables de chacun de zèle et de cet Amour.⁷⁴⁸

In fine, toujours à propos de la « qualité du parcours » telle que l'explicite le discours de Diotime, l'on observe qu'il est recouru à un autre exemple, exemple qui distingue ceux dont le corps est fécond et qui s'adressent principalement aux femmes, de ceux qui sont spirituellement féconds. Concernant les premiers :

[...] leur façon d'aimer, c'est de chercher, en faisant des enfants, à s'assurer personnellement — à ce qu'ils croient — l'immortalité, le souvenir d'eux-mêmes, et le bonheur pour tout le temps de l'avenir.⁷⁴⁹

A contrario, les seconds comptent ceux :

[...] dont la fécondité réside dans l'âme... car c'est bien vrai qu'il y en a, dit-elle, dont l'âme possède une fécondité, plus grande encore que celle du corps, à l'égard de tout ce en quoi il appartient à l'âme d'être féconde comme d'enfanter ; et cela, qui lui appartient, qu'est-ce donc ? c'est la

⁷⁴⁷ Platon, *op. cit.*, 208 a4-b1.

⁷⁴⁸ Platon, *op. cit.*, 208b 5-7.

⁷⁴⁹ Platon, *op. cit.*, 208e - 209a.

pensée, ainsi que toute autre excellence.⁷⁵⁰

Ce faisant, l'on constate qu' Ἔρως n'est ni beau ni laid, ni bon ni mauvais, ni immortel ni mortel. Toutefois, il vit, il meurt et renaît de nouveau dans le même jour. Et ce, grâce à « Poros ». En outre, il n'est ni savant ni ignorant. Il demeure exactement au milieu : il est le désir qui crée la relation entre l'ignorance et le savoir. Il en ressort qu' Ἔρως est nécessairement philosophe car le savoir est parmi les choses les plus estimables et, désir et relation au Beau, Ἔρως est toujours engagé à tisser des duperies ; désireux de comprendre et ingénieux, il passe toute sa vie à philosopher sur le but du bien éternel.

De telle sorte que l'on peut observer que l'on parvient, en l'occurrence, à une première considération finale : de la possession du « Bien » qui est immortalité et savoir, dérive le bonheur. Et, cela constitue une réponse définitive suffisante et satisfaisante quant à éclairer les motivations qui poussent tantôt Ἔρως tantôt l'homme en cette recherche. Par ailleurs, s'il est vrai que chaque acte qui produit le passage d'un quelconque objet du non-être à l'être est poésie ou création et que, ce faisant, leurs auteurs se font poètes, alors Ἔρως est un poète et produit la poésie.

Car il permet la relation entre le monde des hommes et celui des dieux, entre l'ignorance et le savoir, le philosophe Ἔρως est aussi poète et procrée dans le « Beau » dès lors qu'il est désir ardent. De même, de ce point de vue, ἑξαιφνης pourrait s'entendre comme « poésie », au sens de « préparation », « production », lieu de « création » et de résolution, lieu de passage. Pour ce, nous l'observions, il est le lieu qui permet le changement : il est ce qui se trouve entre l'incompréhension et la compréhension, entre la vue de l'âme conjointe au corps et celle de l'âme « libérée », affranchie de sa punition. C'est pourquoi, en ce sens, ἑξαιφνης apparaît être comme la philosophie et la poésie qui, selon le μῦθος, nécessitent Poros et Pénia afin de générer l' Ἔρως : désir, relation, aspiration, lieu du « milieu » ou, « jugement droit » qui conduit à la compréhension.

⁷⁵⁰ Platon, *op. cit.*, 209a 1-5.

4.2.1 – Ἐξαίφνης : un milieu entre science et ignorance

L'explication de ce que nous avons défini comme étant les « Petits Mystères »⁷⁵¹ est désormais terminée. Pour ce, le propos considère la « seconde section » : celle des mystères que seuls les « initiés »⁷⁵² peuvent comprendre.

Diotime inaugure cette seconde partie en précisant à Socrate que la compréhension de tout ce qui a été dit jusqu'à présent lui est accessible, ainsi qu'à tous les non-initiés. En revanche, concernant la suite de l'argumentation, elle redoute qu'il ne puisse en être ainsi :

Ce sont là, je le reconnais, celles des choses d'amour au mystère desquelles, même toi, Socrate, tu peux probablement être initié. Quant à l'initiation parfaite et à la révélation, qui aussi bien sont le but final de ces premières instructions à condition qu'on suive la bonne voie, je ne sais pas si elles seraient à ta portée. [...] À toi d'essayer de me suivre dans la mesure de tes moyens.⁷⁵³

Dès lors, Diotime s'efforce de rendre intelligible à Socrate l'aspect le plus difficile de son argumentation. Elle poursuit :

Voici, dit-elle. Ce qu'il faut, quand on va par la bonne voie à ce but, c'est en vérité de commencer dès le jeune âge à s'orienter vers la beauté corporelle, et tout d'abord, si l'on est bien dirigé par celui qui vous dirige, de n'aimer qu'un seul beau corps et, à cette occasion, d'engendrer de beaux discours ; mais ensuite, de se rendre compte que la beauté qui réside en tel ou tel corps est sœur de la beauté qui réside en un autre, et, supposé qu'on doive poursuivre la beauté qui réside dans la forme, que ce serait le comble de la folie de ne pas tenir pour une et identique la beauté qui réside dans tous les corps, mais que cette réflexion doit plutôt faire de celui qui aime un amoureux de tous les beaux corps et relâcher d'autre part la force de son amour à l'égard d'un seul parce qu'il est arrivé à dédaigner ce qui, à son jugement, compte si peu ! Après quoi, c'est la beauté dans les âmes qu'il

⁷⁵¹ C. J., Rowe, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁵² P. Scarpi, *op. cit.* : « La distinction entre Petits et Grands Mystères n'est pas signalée dans l'hymne à Déméter. Sur l'origine des Petits Mystères il y n'a pas grand accord entre les spécialistes, [...]. La seule hypothèse qui semble plausible est qu'il s'agissait d'un rituel d'entrée et d'agrégation [...] sans lequel n'était pas possible un rituel de consolidation, [...] une sorte de purification préliminaire. », p. 477.

⁷⁵³ Platon, *op. cit.*, 210a 1-5.

estimera plus précieuse que celle qui appartient au corps : au point que, s'il advient qu'une gentille âme se trouve en un corps dont la fleur n'a point d'éclat, il se satisfait d'aimer cette âme, de s'y intéresser et d'enfanter de semblables discours, comme d'en chercher qui rendront la jeunesse meilleure ; et c'est assez pour le contraindre maintenant d'envisager ce qu'il y a de beau dans les occupations et dans les règles de conduite ; c'est même assez d'avoir aperçu la parenté qui à soi-même unit tout cela, pour que désormais la beauté corporelle ne tienne qu'une petite place dans son estime ! [...] Au contraire, tourné maintenant vers le vaste océan du Beau et le contemplant, il pourra enfanter en foule de beaux, de magnifiques discours, ainsi que des pensées nées de l'inépuisable aspiration vers le savoir ; jusqu'au moment enfin où il aura assez pris de force et de croissance pour voir qu'il existe une certaine connaissance unique, celle dont l'objet est le beau dont je vais te parler. [...] efforce-toi, continua-t-elle, d'appliquer à mes paroles ton esprit, le plus que tu en seras capable!⁷⁵⁴

Le moment est venu pour Diotime d'exiger toute l'attention de Socrate : ici se trouve le terme d'ἑξαιφνης.

Quand un homme aura été conduit jusqu'à ce point-ci par l'instruction dont les choses d'amour sont le but, quand il aura contemplé les belles choses, l'une après l'autre aussi bien que suivant leur ordre exact, celui-là, désormais en marche vers le terme de l'institution amoureuse, apercevra *soudainement* [ἑξαιφνης]⁷⁵⁵, une certaine beauté, d'une nature merveilleuse, celle-là même, Socrate, dont je parlais, et qui, de plus, était justement la raison d'être de tous les efforts qui ont précédé ; beauté à laquelle, premièrement, une existence éternelle appartient, qui ignore génération et destruction, accroissement et décroissement ; qui, en second lieu, n'est pas belle en ce point, laide en cet autre, pas davantage belle tantôt et tantôt non, ni belle non plus sous tel rapport et laide sous tel autre, pas davantage belle ici et laide ailleurs [...] Quand donc, en partant des réalités de ce monde, on s'est élevé, grâce à une conception droite, de l'amour des jeunes gens, vers la beauté en question et qu'on commence à l'apercevoir, on peut dire qu'on touche presque au terme. Car c'est là justement le droit chemin pour accéder aux choses de l'amour, ou pour y être conduit par un autre, de partir des beautés de ce monde et, avec cette beauté là comme but, de s'élever

⁷⁵⁴ Platon, *op. cit.*, 210 a6-e3.

⁷⁵⁵ Ici L. Robin souligne : « La révélation est *soudain*, tandis que l'initiation est *graduelle* », L. Robin, *op. cit.* p. 69.

continuellement, en usant, dirais-je, d'échelons, passant d'un seul beau corps à deux, et de deux à tous, puis des beaux corps aux belles occupations ensuite des occupations aux belles sciences, jusqu'à ce que, partant des sciences, on arrive pour finir à cette science que j'ai dite, science qui n'a pas d'autre objet que, en elle-même, la beauté dont je parle, et jusqu'à ce qu'on connaisse à la fin ce qui est beau par soi seul⁷⁵⁶.

Voilà, cher Socrate, dit l'Etrangère de Mantinée, quel est le point de la vie où, autant qu'en aucun autre imaginable, il vaut pour un homme la peine de vivre : quand il contemple la beauté en elle même !⁷⁵⁷

Telle est la manière dont se conclut le discours que tient Diotime à Socrate et se termine, ce faisant, également le discours de Socrate.

Par conséquent, en cette seconde partie, Diotime essaie de rendre explicite à Socrate l'aspect le plus difficile de son argumentation ; celui qui exprime le moment où, « soudainement », est rendue possible la vision du « Beau ». *A fortiori*, pour notre étude, c'est précisément le moment de l'apparition du terme d'ἐξαιφνης :

L'homme guidé jusqu'à ce point sur le chemin de l'amour contempera les belles choses dans leur succession et leur ordre exact ; il atteindra le terme suprême de l'amour et soudain [*exaiφnès*] il verra une certaine beauté qui, par nature, est merveilleuse.⁷⁵⁸

Pour ce, deux points se dégagent de ce passage du *Banquet*, points sur lesquels il convient de s'arrêter : le premier concerne le parcours du *processus* qui mène à l'ἐξαιφνης ; le second concerne la nature de cet « instant » en tant qu'il se manifeste « soudainement ».

Pour ce qui est du parcours qui conduit à l'ἐξαιφνης, nous notons que cet adjectif caractérise toujours un moment de passage particulier. En effet, il s'impose comme moment de rupture entre une situation et une autre. À ce titre, dans le *Banquet*, Platon le situe à l'*apex* du long *processus* composé d'une longue période de préparation et de connaissance partagée suivie par une « apogée » qui est aussi le « lieu du passage » entre « Petits » et « Grands » Mystères d'Éros. Et c'est précisément à ce moment-là que se produit le

⁷⁵⁶ C'est-à-dire l'intellect. Cf. par exemple : *Phédon*, 65e, 66a, 79d ; *Phèdre* 247c ; *République* 532 a-b.

⁷⁵⁷ Platon, *op. cit.*, 210e1 - 211c9.

⁷⁵⁸ Platon, *op. cit.*, 210e - 211c.

changement que Platon indique par l'ἔξαίφνης et qui s'exteriorise par une intuition « soudaine ». Ce moment culmine en une « révolution » et, pour reprendre les mots de Diotime en 211c, est celui qui mérite le plus « d'être vécu dans la vie d'un homme ».

Par conséquent, à l'instar de ce que l'on peut constater dans les textes examinés tels le *Banquet*, la *Lettre VII* ou le *Parménide* — mais il est à noter que cela vaut également pour quasiment toutes les occurrences de ce terme —, Platon met en exergue l'importance de la méthode qui est à suivre ainsi que celle de la nature du parcours. Aussi, et pour ne prendre que l'exemple paradigmatique du *Banquet*, l'on peut observer que le *processus* qui conduit à l'ἔξαίφνης comprend un certain nombre d'étapes nécessaires à l'analyse d'un problème qui, seules, permettent d'aboutir, par le biais d'une approche progressive et graduelle, à la solution « soudaine ». Il en ressort que cette compréhension « soudaine » et « instantanée » ne se produit pas fortuitement ni suite à un événement qui soit accidentel mais, ainsi que l'évoque Platon dans la *Lettre VII* : « c'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes, quand on a vécu avec eux, que la vérité jaillit soudaine dans l'âme ».

En revanche, nous observons que, afin d'essayer de saisir la nature de l'ἔξαίφνης tel qu'il apparaît dans le *Banquet*, il est nécessaire de déterminer au préalable quelle est la nature d'Éros. Pour ce, nous le disions, il symbolise lui-même le moment de transition, la « figure médiane ». De sorte que c'est au travers l'élucidation de la nature d'Éros que l'on peut tenter de saisir la nature de l'adverbe qui intéresse notre étude, *i. e.* la nature du milieu entre science et ignorance.

Grâce à ce μῦθος, Socrate exprime la manière dont, à partir d'une conception nouvelle qui s'attache à déterminer et considérer l'origine d'Éros, une vision nouvelle de sa nature est rendue possible. Cette nature, nous l'étudions, est intermédiaire dès lors qu'Éros hérite des attributs de son père ainsi que de ceux de sa mère et qu'il a, en outre, la fonction de « messager », d'intermédiaire entre les hommes et les dieux. Par conséquent, Éros est tel le philosophe : il n'est ni savant ni ignorant. Il est au milieu, à l'instar de la philosophie, entre deux mondes qui, sans cela, seraient radicalement séparés.

Il n'est ni immortel ni mortel : il naît, il meurt et renaît toujours. De même que l'« opinion droite » et les « figures du milieu » — à savoir l'« instant » —, Éros symbolise le lieu ou le temps au sein desquels semble possible la résolution de paradoxes tels celui de l'

« immortalité mortelle » et qui représentent des situations de transition : l'apex d'un parcours ; en l'occurrence, celui de la « droite conception ». De ce fait, s'il est vrai que l'ἔξαιφνης est ce qui se trouve *simultanément* « en » et « hors » du temps, ou entre incompréhension et compréhension, qu'il est le lieu de passage qui permet le changement « soudain » — ainsi que l'écrit Platon dans le *Parménide* —, il apparaît jouir du même statut et de la même nature qu'Éros lui-même en tant que ce dernier produit le passage et permet la mise en relation du monde des hommes et celui des dieux, la mise en relation de l'ignorance et du savoir.

Il ressort de ce développement qu'il est clair que si Platon recourt au mythe d'Éros afin de relier, par le récit, le monde sensible des hommes à celui des Idées et si ce mythe tient lieu au moment où apparaît l'ἔξαιφνης dans le *Banquet*, c'est parce que cela permet à Platon de fournir une image de ce dont il est question dans le *Parménide* lorsqu'il évoque l'« instant ». En outre, tant Éros que l'ἔξαιφνης sont deux « figures médianes », figures de transition qui partagent la même nature médiatrice et la même fonction et qui, en tant que telles, permettent d'établir le dialogue entre deux mondes qui, sans elles, seraient foncièrement hétérogènes. Et ce, bien que, nous l'avons étudié, ces deux mondes soient directement liés l'un à l'autre.

Pour conclure, et revenant à la définition qui est celle que nous avons opté d'utiliser en tant que paradigme de l'ἔξαιφνης, l'on soutient qu'il est possible d'affirmer que, que ce soit dans le *Gorgias* ou bien dans le *Banquet* : les caractéristiques que nous avons identifiées être les caractéristiques distinctives du « phénomène » de l'ἔξαιφνης sont manifestes et respectées.

4.3 – Les *Lois* : Clinias et l'incompréhensible rapport « troisième chœur — vieillards — Dionysos » en tant que médiation entre l'autorité et les citoyens

Dans les *Lois*, la première occurrence du terme ἐξαίφνης est prononcée par Clinias. Elle se trouve dans le livre II, en 665b 3-6. Ainsi que nous l'étudierons en détail dans le second livre, par trois fois, Clinias s'interroge à propos du sens et du rôle du « troisième chœur » auquel se réfère plusieurs fois l'Athénien. *A fortiori*, il se trouve que, s'agissant de sa troisième et dernière intervention, il lui semble très étrange — et tel que le traduit É. des Places — que le troisième chœur dédié à Dionysos soit décrit être « sans préparation »⁷⁵⁹ [μάλα γὰρ ἄτοπος γίγνεται ἂν ὥς γε ἐξαίφνης] et soit composé d'hommes âgés, et ivres.

À cette exclamation, l'Athénien répond en concédant la nécessité d'une clarification. Or, afin de comprendre l'explication que l'Athénien fournit, il est nécessaire de porter notre examen sur ce qu'il affirme précédemment, tant dans le premier livre que dans le second, à propos de l'utilisation du vin, puis du rôle et du sens de ce troisième chœur ainsi que sur leur relation mutuelle.

Pour ce, remarquons que, à propos de l'utilisation du vin, le deuxième livre des *Lois* s'inaugure par l'exigence pour l'Athénien d'expliquer les aspects positifs propres à un usage correct du vin. Par conséquent, il veut examiner « si l'usage correct des réunions consacrées à boire contient quelque grande utilité qui mérite beaucoup d'empressement »⁷⁶⁰. Dans cette perspective, l'Athénien entame le débat en examinant ce que, originellement, il faut entendre par « bonne éducation » [τὴν ὀρθὴν παιδείαν]⁷⁶¹, à commencer chez les enfants. En effet, il souligne qu'il est d'une importance fondamentale que les premières sensations de

⁷⁵⁹ Platon, *Lois*, 665b 3-4.

⁷⁶⁰ Platon, *Lois*, 652a 3-5, trad. fr., É. des Places, *Lois*, Paris, Les Belles Lettres, 1951.

⁷⁶¹ Platon, *op. cit.*, 653a1.

plaisir et de douleur que l'enfant éprouve soient façonnées conformément à la raison⁷⁶² car cette consonance — entre les sensations premières et la raison — indique le chemin jusqu'à la « vertu dans sa totalité »⁷⁶³, *i. e.* la « σύμπασα ἀρετή »⁷⁶⁴.

Après avoir établi ce principe, l'Athénien introduit l'argument de la fête [ἡ ἑορτή] en tant qu'instrument éducatif⁷⁶⁵. En effet, la fête émerge telle une pause de la souffrance humaine, un don des dieux à l'homme en tant que ce dernier n'est pas en mesure d'établir de façon autonome et définitive ses systèmes éducatifs. Par conséquent, les dieux, non seulement participent, mais guident et en quelque sorte suggèrent ce qui apparaît en l'occurrence être une discipline de la fête :

Alors, c'est bien ainsi. Étant donné que ces plaisirs et ces douleurs correctement formés sont la matière de l'éducation, celle-ci se relâche et se perd en bien des points au cours de la vie humaine. Mais, dans leur pitié pour notre race naturellement vouée à la peine, les dieux ont institué comme

⁷⁶² En référence à ce passage, L. Strauss souligne : « The ancestral as ancestral does not guarantee that correctness ; [...] He says now that education is guidance of the children toward the *logos* which has been declared correct by the law and regarding which the most respectable and oldest members of the community agree on the basis of the experience that it is in truth correct. », *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975, pp. 25-27. Nous traduisons : « L'ancestral en tant que tel ne garantit pas telle exactitude ; [...] Maintenant, l'Athénien dit que l'éducation consiste à guider les enfants vers le *logos* déclaré correct par la loi et sur lequel les membres les plus respectables et les plus âgés de la communauté s'accordent quant au fait qu'il soit véritablement correct et ce, sur la base de l'expérience ».

⁷⁶³ Platon, *op. cit.*, 653b6.

⁷⁶⁴ Dans sa traduction des *Lois*, Luc Brisson, en référence à ce passage (630b3), souligne que : « l'expression "l'excellence entière" [σύμπασα ἀρετή], la vertu dans sa totalité, exprime au mieux l'un des principaux arguments des *Lois* : celles-ci répèteront à plusieurs reprises (jusqu'à leur terme, livre XII, 963a) qu'il ne faut pas viser une vertu particulière, une forme partielle de l'excellence mais bien l'excellence dans sa totalité car la tempérance, le courage, le savoir et la justice sont d'autant plus indissociables qu'ils s'impliquent mutuellement. C'est la thèse éthique que défend notamment le livre IV de la *République*. », Platon, *Lois*, Livres I à VI, trad. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2006, note 30, p. 338.

⁷⁶⁵ Dans sa traduction des *Lois*, et en référence à ce passage, F. Adorno souligne qu'il est : « [...] important d'interpréter les fêtes sacrées comme outil de l'éducation car tel est le pari de Platon à propos des histoires et institutions traditionnelles afin de les réinvestir à ses propres fins politiques, dès lors qu'ils sont illuminés par la rationalité ; d'où aussi, probablement, le rapprochement d'Apollon (symbole de la mesure et du rythme) et de Dionysos (symbole du dynamisme et des passions), dont la synthèse surgit justement de la musique, inspirée par les Muses, c'est-à-dire le rythme et l'harmonie. Et c'est précisément cela le miracle humain — le don des dieux —, que cette possibilité qu'a l'homme d'être poète, d'être raison, c'est-à-dire équilibre et mesure, possibilité, "mythique", d'être semblable au divin », F. Adorno, *Dialoghi politici e lettere*, Torino, U.T.E.T., 3 éd. 1988, note 1, p. 71. De la même manière, G. Panno écrit : « Dionysos ou Apollon ? Les *Lois* commencent par le mot *θεός* : il semble qu'un dieu ait été, en effet, le législateur de Crète et de Sparte. Et si les dieux qui président à la fondation mythique de ces deux cités sont Zeus et Apollon, la cité que Platon projette dans son dernier travail, Magnésie, met en relation les deux divinités centrales, ainsi que le disait Nietzsche, dans l'esprit grec. Leur dialectique n'est pas simplement liée à la nécessité d'ordonner une matière désordonnée mais de laisser respirer en dessous de l'apollinien, je souligne, la vitalité du dionysiaque », G. Panno, *Dionisiaco e Alterità nelle Leggi di Platone, Ordine del corpo e automovimento dell'anima nella città-tragedia*, Milano, Vita e Pensiero, 2007, p. 3.

des haltes au milieu de nos travaux, l'alternance des fêtes [*τῶν ἐορτῶν*] qui se célèbrent en leur honneur ; ils nous ont donné, pour célébrer avec nous ces fêtes et les régler, les Muses, Apollon Musagète, Dionysos, et nous leur devons le réconfort que les dieux font de ces fêtes.⁷⁶⁶

Par conséquent, la première fois qu'il est fait allusion aux trois chœurs dans le livre II se trouve être précisément le début de ce livre, en 653 c8-d5. Bien qu'il soit vrai que, en l'occurrence, la référence aux chœurs ne soit pas explicite. En outre, dans ce passage, l'Athénien fournit un premier indice précieux : l'apparition des Muses, d'Apollon et de Dionysos à l'intérieur de la cérémonie. Immédiatement après, il poursuit la discussion en limitant, de façon univoque, le rôle des Muses responsables de l'éducation des enfants :

Il faut voir, à ce propos, si l'argument que nous prônons en ce moment est fondé sur la nature ou autrement. D'après lui, tous les êtres jeunes, ou à peu près, sont incapables de tenir en repos leur corps et leur voix ; ils cherchent sans cesse à remuer et à parler, les uns sautant et bondissant comme s'ils dansaient de plaisir et jouaient entre eux, les autres en émettant tous les sons de voix possibles. Or, les autres animaux n'ont pas le sens de l'ordre et du désordre dans leurs mouvements, de ce qu'on appelle rythme et harmonie ; mais à nous, les dieux dont nous avons dit qu'ils nous avaient été donnés pour partager nos fêtes, ces mêmes dieux, nous ont donné un sens du rythme et de l'harmonie accompagné de plaisir, par lequel ils nous mettent en branle en se faisant nos chorèges, en nous entrelaçant les uns aux autres pour des chants et des danses ; et ils ont appelé cela des chœurs, du nom de la joie qu'on y ressent. Devons-nous tout d'abord accepter ce principe et mettre en fait que la première éducation est l'œuvre des Muses et d'Apollon, ou non ?⁷⁶⁷

Par suite — mais toujours avant que Clinias ne demande pour la première fois des explications sur ce troisième chœur —, l'Athénien précise qu'il y a trois chœurs ainsi que la manière dont doivent être réparties les personnes qui y participent :

À moi, par conséquent, de poursuivre. Je prétends que tous les chœurs, au nombre de trois, doivent adresser leurs incantations aux âmes des enfants

⁷⁶⁶ Platon, *op. cit.*, 653c5 - 653d3.

⁷⁶⁷ Platon, *op. cit.*, 653d5 - 654a7.

tandis qu'elles sont jeunes et tendres, en tenant tous les autres beaux discours, que nous avons exposés et exposerons encore, mais en insistant sur ce qui en est l'essentiel : nous affirmerons que, au jugement des dieux, la vie la plus agréable est aussi la vie la meilleure. Et ainsi, tout ensemble, nous dirons la vérité pure et, mieux que par toute autre façon de l'exprimer, nous en persuaderons ceux que nous voulons persuader. [...] Tout d'abord, le chœur des enfants, consacré aux Muses, pourra très bien s'avancer afin de chanter en public ces maximes, en toute solennité et pour la cité tout entière ; après lui, celui des moins de trente ans invoquera (Apollon) Péan pour le prendre à témoin de la vérité de ces principes et appellera sur les jeunes sa faveur et sa force persuasive. Il faut aussi qu'en troisième lieu les hommes de trente à soixante ans chantent à leur tour et que ceux qui ont passé cet âge, incapables désormais de supporter le poids du chant, restent pour raconter des fables inspirées d'en haut sur les hommes de vertueux caractère.⁷⁶⁸

Nous le disions, le premier chœur, celui des enfants, est confié aux Muses d'Apollon. Le second chœur, réservé aux hommes qui n'ont pas plus de trente ans, est guidé par Apollon — car l'évocation du « Péan » est une claire référence à Apollon. Enfin, le troisième chœur est celui des personnes âgées et devrait être guidé par Dionysos. En l'occurrence, nous utilisons le conditionnel car, dans ce passage, l'on ne parle pas expressément de l'attribution de ce troisième chœur aux attentions de Dionysos : il est indéniable que le renvoi existe mais il est implicite.

En effet, ce lien n'étant pas clairement exprimé, est donné lieu à la première interrogation de Clinias :

Mais qu'entends-tu, étranger, par ces chœurs de la troisième catégorie ?
Nous ne comprenons pas parfaitement clairement ce que tu veux dire à leur sujet.⁷⁶⁹

À ce stade de la discussion, il n'est pas aisé de comprendre exactement ce qui n'est pas clair pour Clinias : si devraient être ivres les membres du troisième chœur, le chœur

⁷⁶⁸ Platon, *op. cit.*, 664 b2-d4.

⁷⁶⁹ Platon, *op. cit.*, 664d 5-7.

composé de personnes âgées ou bien le chœur de personnes âgées honorant Dionysos⁷⁷⁰. Quoiqu'il en soit, considérant son interrogation, l'on comprend qu'échappe à Clinias la relation qui existe entre le troisième chœur, les vieillards et Dionysos. Et ce, bien que la figure de l'ancien⁷⁷¹, celle de Dionysos et du vin, reviennent à plusieurs reprises du premier au second livre.

En effet, après cette première sollicitation de Clinias — qu'il reste certes à clarifier s'agissant du troisième chœur auquel il se réfère —, l'Athénien répond :

Et pourtant, c'est bien à leur intention qu'a été menée la plus grande partie de la discussion précédente.⁷⁷²

Pour ne considérer qu'un exemple, l'on peut observer, vers la fin du premier livre, que l'Athénien, après avoir comparé l'homme à une « marionnette » [θαῦμα]⁷⁷³ construite par les dieux, ouvre le débat sur les aspects positifs et négatifs du vin : « Alors, dis-moi : si nous enivrons cette marionnette, quel effet produisons-nous donc ? »⁷⁷⁴. Pour ce, la question du vin et du plaisir comme moyens d'exercer sa tempérance (637b - 650b) accompagne le récit jusqu'à la fin du premier livre et, ainsi que nous l'avons observé, se retrouve en ouverture du deuxième livre. En effet, cela constitue le thème principal de tout le deuxième livre et ce, parallèlement au discours portant sur les fêtes et le rôle échu aux personnes âgées dans la société. Par suite, ces dernières, dans la société décrite par Platon, ont le rôle

⁷⁷⁰ Ainsi que l'on le verra plus clairement par la suite du texte, la nouveauté, *i. e.* ce que Clinias trouve « très étrange », semble être le chœur des vieillards ivres. Tandis que, ainsi que le dit Plutarque, de même que nous disposons de nouvelles à propos d'un troisième chœur, de même sommes-nous au fait de chœurs de vieillards (au moins dans la comédie d'Aristophane), de même que nous avons connaissance d'au moins un chœur d'ivrognes dont l'existence ne pouvait échapper à Platon : le chœur des Bacchantes. En outre, ainsi que le souligne S. Benardete dans le chapitre consacré au chœur de Dionysos : « Their condition recalls that of Teiresias and Cadmus in Euripides' *Bacchae*, whom not only Pentheus would believe to be hardly sober and lost to all shame when they are prepared to dance in honor of the new god Dionysus (*Bacchae*, pp. 204-209, pp. 321-324). », Seth Benardete, *Plato's Laws : The Discovery of Being*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, p. 79 .

⁷⁷¹ Dans sa traduction des *Lois*, Luc Brisson écrit : « Les interlocuteurs du dialogue sont des vieillards. Cette précision a une importance considérable dans les *Lois* car le dialogue n'a de cesse de consacrer la maturité des gens âgés et l'importance du respect qui leur est dû (voir avant tout IX, 879 b-d). », *op. cit.*, note 7, p. 335.

⁷⁷² Platon, *op. cit.*, 664d 8-9.

⁷⁷³ Platon, *op. cit.*, 644d7.

⁷⁷⁴ Platon, *op. cit.*, 645d 1-2.

fondamental d'être pour partie dépositaires de la culture et, *a fortiori*, parce que possédant cette connaissance, de garantir que « le principe que la loi déclare juste » le soit concrètement :

Pour la troisième ou quatrième fois, il me semble que la discussion en est revenue par un circuit en son point du départ : l'éducation, disions-nous, consiste à tirer et amener les enfants au principe que la loi déclare juste et dont, forts de leur expérience, les gens les plus vertueux et les plus âgés s'accordent à reconnaître la justesse. Ainsi donc, pour que l'âme des enfants, loin de s'habituer à des joies et à des tristesses contraires au jugement de la loi et de ceux que la loi a persuadés, se conforme à ce jugement en se réjouissant et s'affligeant des mêmes objets que le vieillard, à cette fin, ce que nous appelons des chants n'est plus, en réalité, que des incantations de l'âme élaborées en vue de l'accord que nous disons.⁷⁷⁵

Par conséquent, les principaux arguments de ces deux livres sont la réglementation de l'usage du vin et du plaisir, les fêtes et les divinités qui les régissent, le rôle des vieillards — dépositaires et exemples vivants de la justice que la loi affirme. Et l'Athénien, par sa réponse, de tenter de faire se remémorer Clinias au moins certaines des questions d'ores et déjà traitées. Toutefois, il n'en demeure pas moins que, pour la deuxième fois, Clinias se révèle ne pas avoir compris : « Nous ne sommes guère fixés : essaie de parler plus clairement encore »⁷⁷⁶.

Ce faisant, afin que d'être le plus clair possible et, contraint par la deuxième demande d'explication de Clinias, l'Athénien résume ce qui a été dit à propos de la nature des enfants, des Muses et du premier chœur. Il ajoute :

Nous avons dit, vous vous en souvenez, au début de l'entretien, que tous les êtres jeunes étaient naturellement ardents, incapables de tenir en repos leurs corps ou leurs voix, qu'ils criaient et sautaient sans cesse en désordre et que le sens de l'ordre, sur ces deux points, échappait complètement au reste des vivants, et que seule la nature humaine possédait cette faculté. L'ordre du mouvement s'appelait rythme ; celui de voix, quand le grave et l'aigu se mêlent, portait le nom d'harmonie, et l'ensemble se nommait chorée. Les

⁷⁷⁵ Platon, *op. cit.*, 659c9 - 659e3.

⁷⁷⁶ Platon, *op. cit.*, 664e 1-2.

dieux, disons-nous, dans leur pitié pour nous, nous avaient donné pour partager et diriger nos chœurs Apollon et les Muses, et aussi, en troisième lieu, si vous vous en souvenez, Dionysos.⁷⁷⁷

En l'occurrence, l'étranger demande à Clinias s'il se souvient de ce qui a été dit précédemment. Surtout, l'Athénien lui demande s'il se souvient de Dionysos. Et Clinias de répondre par une autre question qui, de fait, élimine ou interrompt le retour logique à la question de l'Athénien et ce, en précisant l'évidence de la question et de la réponse : « Comment l'oublier ? »⁷⁷⁸. Par conséquent, l'on peut supposer que Clinias a effectivement entendu les thèmes abordés jusqu'à présent mais que, malgré le fait que l'Athénien lui pose une question qui soit évidente — *i. e.* s'il se rappelle ce qui a été dit précédemment, d'autant que l'Athénien vient d'opérer un résumé des points cruciaux de ce même débat —, Clinias ne parvient pas à concevoir la relation qui subsiste entre le troisième chœur, les anciens et Dionysos.

Donc, l'Athénien, s'étant assuré de ce que les sujets traités jusqu'à présent soient clairs, exprime clairement la volonté de parler de ce troisième chœur : « Le chœur d'Apollon et celui des Muses ont donc été mentionnés ; reste le troisième chœur qu'il faut nécessairement attribuer à Dionysos »⁷⁷⁹. En outre, en cette affirmation, le rapport « troisième chœur — vieillards — Dionysos » est clairement explicité. Or, malgré le fait que l'Athénien exprime son intention d'évoquer enfin ce troisième chœur, Clinias interrompt avec force la discussion en exigeant, pour la troisième fois, une explication. Et c'est au sein de cette troisième sollicitation de la part de Clinias que se trouve le terme qui nous occupe :

Comment cela ? Explique-toi. À t'entendre *sans préparation* (ἐξαιφνης), c'est chose bien étrange que ce chœur de gens d'âge consacré à Dionysos, si

⁷⁷⁷ Platon, *op. cit.*, 664e3 - 665a6.

⁷⁷⁸ Platon, *op. cit.*, 665a8.

⁷⁷⁹ Platon, *op. cit.*, 665b1.

vraiment les hommes au-dessus de trente et même de cinquante ans, jusqu'à soixante, doivent le former en l'honneur du dieu.⁷⁸⁰

Ainsi que nous pouvons le noter, le même scénario se répète : malgré tout, l'enjeu n'est pas clair pour Clinias et il semble ne pas pouvoir associer le chœur dédié à Dionysos à des vieillards ivres. De son côté, l'Athénien opère la dernière digression récapitulative avant de lui fournir enfin une réponse qui lui soit valable. Pour ce, cette troisième question induit, d'une part, la dernière digression en tant qu'elle se concentre sur le rôle éducatif des chants comme « incantations à soi-même » et, de l'autre, induit la réponse de ce que, précisément, Clinias ne parvient pas à saisir. De sorte que, à nouveau, l'Athénien reconnaît la nécessité d'une explication et s'assure que tous les sujets traités soient clairs. En outre, il redemande à Clinias s'il est d'accord à propos de ce qui a été dit jusqu'à ici. Par conséquent, l'Athénien rappelle à Clinias le rôle des fêtes :

Sur le devoir qui s'impose à tous, adultes et enfants, gens libres et esclaves, hommes et femmes, en fait à toute la cité, de s'enchanter sans cesse elle-même tout entière, des principes que nous avons exposés, en les variant constamment par tous les moyens afin que l'abondante diversité qu'ils offriront rende les chanteurs insatiables d'hymnes et leur y fasse trouver du plaisir.⁷⁸¹

In fine, l'Athénien explique quelle est la relation de Dionysos avec le chœur des vieillards :

Mais où cette élite de la cité, dont l'âge et aussi la sagesse font les plus persuasifs des citoyens, chantera-t-elle ce qu'il y a de plus beau, de façon à faire le plus de bien ? Autrement, aurons-nous la folle négligence de laisser aller ceux qui détiennent les chants les plus beaux et les plus utiles ? [...] Quiconque, je pense, commence à prendre de l'âge, est rempli d'inquiétude à l'idée de chanter, il y trouve moins de plaisir et, si on l'y forçait, il rougirait davantage, d'autant plus qu'il serait plus âgé et plus réservé. [...] Comment donc les encouragerons-nous à montrer de l'ardeur pour le chant ? [...] lorsque, allant sur la quarantaine, on festoiera dans les repas en

⁷⁸⁰ Platon, *op. cit.*, 665b 3-6 : « ΚΑ. Πῶς δὴ; λέγε· μάλα γὰρ ἄτοπος γίγνεται ἂν ὥς γε ἐξαίφνης ἀκούσαντι Διονύσου πρεσβυτῶν χορός, εἰ ἄρα οἱ ὑπὲρ τριάκοντα καὶ πενήκοντα δὲ γεγονότες ἔτι μέχρι ἐξήκοντα αὐτῶ χορεύουσιν ». Nous soulignons.

⁷⁸¹ Platon, *op. cit.*, 665c 2-7.

commun⁷⁸², on appellera les dieux et en particulier on invitera Dionysos à ce qui est à la fois le mystère et la récréation de l'âge, ce vin qu'il a donné aux hommes pour subvenir et remédier au dessèchement de la vieillesse, de façon que notre jeunesse revive et, qu'oublieuse de son humeur, chagrine, l'âme endurcie vienne à mollir comme le fer plongé dans le feu et ainsi, devienne plus malléable.⁷⁸³

Donc, le troisième chœur est celui des anciens qui, sous l'influence de Dionysos, abandonnent leur caractère normalement apaisé et serein et trouvent la force et l'ardeur de chanter et d'« enchanter » les âmes des jeunes gens. En l'occurrence, l'on est mis en présence du *modus operandi*⁷⁸⁴ caractéristique de Platon : un rapprochement qui se fait lent et incessant jusqu'à la question centrale et ce, à travers ceux qui sont identifiés comme étant les éléments nécessaires et fondamentaux du problème jusqu'à parvenir à la résolution ou révélation finale qui, dans ce cas, est donnée par la mise en rapport de deux éléments qui semblent, selon Clinias, inconciliables voire, nous l'étudierons, « contre nature »⁷⁸⁵. Car, ce que Clinias semble ne pas pouvoir concilier, est la figure sérieuse et timide du vieillard qui, le même, doit participer du troisième chœur exalté et ce, sous l'influence du vin.

Afin de décrire cette étrange figure, nous l'évoquons, l'Athénien part de la nécessité d'introduire « une juste utilisation du vin ». Ce faisant, il aborde le concept plus général d'« éducation correcte ». Et, par ce moyen, l'Athénien entame la discussion sur l'origine des plaisirs et des douleurs chez l'enfant ainsi que sur la façon dont ces affections doivent être promptement orientées afin de parvenir à la « σύμπασα ἀρετή ».

⁷⁸² Il s'agit des « syssities ».

⁷⁸³ Platon, *op. cit.*, 665d1 - 666c1.

⁷⁸⁴ « On peut considérer que les trois premiers livres servent d'introduction. Platon progresse graduellement vers son thème, procédant presque imperceptiblement, d'un problème d'éthique, à travers la théorie pédagogique, à considérer des sujets strictement politiques et juridiques, et ne révèle pas sa véritable intention tant que les positions de départ ne sont pas pleinement établies. C'est une méthode très caractéristique, et il est triste que certains lecteurs modernes l'aient si peu appréciée qu'ils ont suggéré la possibilité que l'ensemble de l'ouvrage soit dû à l'association d'écrits séparés par un éditeur. J'espère que la brève analyse qui suit permettra de clarifier que l'évolution de l'argumentation est trop soigneusement étudiée pour être le résultat d'un remaniement de plan », A. E. Taylor, *Plato, The Man and his Work*, London, Methuen & Co. Ltd, 1949 ; trad. it. de M. Corsi, *Platone, l'uomo e l'opera*, Firenze, La Nuova Italia, 1968. p. 721.

⁷⁸⁵ Platon, *op. cit.*, 722e 3-4.

Étant établi que la visée de l'éducation est la vertu dans sa totalité, *i. e.* « l'excellence entière », l'Athénien apparaît modifier son discours. Or, en réalité, il introduit un élément nouveau et nécessaire à sa construction ; de sorte qu'il est, *a contrario*, étroitement lié au discours portant sur le plaisir et la douleur, ou encore à propos des fêtes.

Suite à l'évocation de ces dernières, est abordée, nous le disions, la division en trois chœurs, les Muses d'Apollon, Apollon et Dionysos, la division conséquente des rôles des participants et, enfin, la fonction du troisième chœur et donc des anciens, de leur organisation, de la relation qu'ils établissent avec Dionysos et de l'importance qu'ils revêtent dans le développement même de la vertu. Par ailleurs, dans les *Lois*, le troisième chœur se présente — si l'on peut dire —, tel un laboratoire de la vertu où se fabrique⁷⁸⁶, se corrige et se modifie, avec l'aide des dieux⁷⁸⁷, les principes ou chants qui orienteront ensuite la collectivité en direction de la vertu.

Indubitablement, la figure d'un certain type de vieillard capable de se mettre en relation avec Dionysos est centrale dans la société imaginée par Platon car, nous l'avons observé, il n'est pas seulement le garant de la justesse des lois, celui qui, sous la direction des dieux, oriente, modifie et crée les lignes directrices qui conduisent la société vers la vertu, mais en outre, ajoute l'Athénien, il est celui qui, à la différence du poète, est en

⁷⁸⁶ Il est clair que les *Lois* sont un dialogue écrit avec l'intention de persuader. À ce propos, E. Voegelin écrit : « En bref, il pourrait utiliser la persuasion comme complément des moyens coercitifs. [...] Maintenant la persuasion réapparaît comme moyen pour tourner l'homme, le "matériel", vers les *nomoi* du *noûs* et lui imposer ainsi la forme de la *polis*. [...] L'écart entre Dieu et l'homme doit être couvert par la persuasion. [...] La persuasion occupe le lieu intermédiaire entre Dieu et l'homme », *Plato*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1966 ; trad. it. G. Zanetti, *Ordine e Storia, la filosofia politica di Platone*, Bologna, il Mulino, 1986, p. 332. En outre, l'on pourrait citer de nombreux exemples qui soutiennent cette affirmation : par exemple, lorsque l'Athénien considère que la signification du substantif *χορός*, « chœur », provient du nom qui indique la « joie », *χαρά*. Ceci semble être une évidente instrumentalisation utile à l'Athénien afin de soutenir ses arguments. Mais il n'est pas besoin de fournir de telles preuves car Platon lui-même utilise l'Athénien afin d'explicitier quel est l'esprit de ce texte : « Mais un législateur tant soit peu digne de ce nom, même si les choses n'étaient pas ce, qu'en fait, le raisonnement a démontré qu'elles étaient, n'aurait eu, dans l'intérêt du bien, l'audace de mentir à la jeunesse, ni commis son plus utile mensonge, le plus capable de faire accomplir à tous, non par force mais librement, tout ce qui est juste ? », Platon, *Lois*, 663 d6-e2.

⁷⁸⁷ L. Strauss souligne que le rôle des dieux est important dans le dialogue : « Sans l'aide d'un dieu, l'Athénien ne semble pas capable de parvenir à un accord avec les Doriens portant sur la façon dont il faudrait vivre [...] pour résoudre la controverse fondamentale, l'Athénien propose que ses interlocuteurs et lui-même interrogent les dieux qui ont donné aux Doriens les lois sur la relation entre la vie la plus juste et la vie la plus agréable et interroger les dieux se révèle fondamental pour justifier que la vie juste contienne quelque chose de bon et de noble qui est supérieur au plaisir », *op. cit.*, pp. 42-45. Sur cet aspect, E. Voegelin écrit : « [...] garder les lois ne servirait à rien si les lois elles-mêmes étaient mauvaises. La garde des lois acquiert sa véritable signification grâce à l'association, mentionnée précédemment, entre *nomos* et *noûs*. Ce n'est que lorsque l'esprit divin du *noûs* vit dans les *nomoi* que l'obéissance aux lois se résout dans l'*eudaimonia* de l'homme et de la communauté », *op. cit.*, p. 329.

mesure d'évaluer « si l'imitation est belle ou non » quels que soient les goûts et les inclinations personnels de chacun. Et ce, car les vieillards sont « l'élite de la cité ». En conséquence, contrairement aux poètes, ils doivent être capables d'évaluer ce que l'Athénien définit comme étant le « troisième élément » :

Nous en venons donc maintenant, paraît-il, à découvrir ceci : nos chanteurs, ceux qu'actuellement nous invitons et, d'une certaine manière, contraignons à chanter de bon gré [...] <et qui,> Arrivés à ce degré de formation, se seraient rendus maîtres d'une culture plus précise que celle qui s'adresse à la multitude et que celle de compositeurs eux-mêmes [τοὺς ποιητάς αὐτούς]. Pour la troisième question, en effet, il n'est actuellement pas nécessaire que le compositeur en juge, à savoir si l'imitation est belle ou ne l'est pas, tandis que s'il s'agit de mélodie et de rythme, on ne peut guère l'éviter ; les vieillards, eux, doivent examiner les trois éléments pour distinguer le premier degré d'excellence, puis le second, sous peine de n'être jamais des enchanteurs capables de mener les jeunes à la vertu.⁷⁸⁸

En outre, dans ce scénario, le vieillard est celui qui, dans le troisième chœur, et avec le soutien des dieux, conserve et, s'il le faut, modifie les chants. *A fortiori*, il est garant de la justesse des lois, il a le devoir d'enchanter les jeunes et, enfin, il est celui qui est en mesure d'évaluer le « troisième élément ». Ceci, nous y reviendrons plus amplement, dans le but de transmettre et persuader à la vertu que les lois de la *polis* prescrivent elles-mêmes. C'est précisément le rôle d'« induire » un certain type de comportement ou de « persuader » qui est le sens profond de la tâche que les anciens accomplissent dans la société. Pour ce, Platon définit ce rôle tel « un prélude aux lois véritables » et, à travers ce troisième chœur — qui, dans les *Lois*, représente une nouvelle entité sociale : le chœur de vieillards ivres au juste degré —, exprime l'importance de ce rôle qui est celui d'introduire, d'orienter et de modifier les lois de la *polis*. En outre, afin de comprendre ce passage, il ne faut pas oublier que, ainsi que le déclare l'Athénien lui-même, toute la première partie du dialogue — « du

⁷⁸⁸ Platon, *op. cit.*, 670c9 - 671a2.

matin jusqu'à midi » — n'est qu'un « prélude aux lois » [προοίμια νόμων]⁷⁸⁹. Par conséquent, les thèmes évoqués jusqu'à présent sont à considérer comme préludes aux lois :

Vraiment, en effet, depuis que nous avons commencé à parler des lois, l'aube a fait place au midi. Nous sommes arrivés à cette belle halte sans nous entretenir d'autre chose que des lois, et voilà que nous commençons à peine à en formuler ; tout ce que nous avons dit jusqu'ici n'était que préludes aux lois. Quelle est mon intention en m'exprimant ainsi ? Tous les discours, veux-je dire, et tout ce qui donne un rôle à la voix, comportent des préludes et, dirais-je, des passes préliminaires qui constituent une mise en train méthodique utile aux exhibitions qui se préparent. [...] mais pour les vraies lois, celles que nous disons politiques, on n'a jamais encore parlé de prélude et aucun compositeur n'en a mis au jour, comme si la nature n'en comportait pas. Mais nous, l'entretien qui vient d'avoir lieu aujourd'hui nous avertit, me semble-t-il, qu'elle en comporte. Et ce qui m'a paru tout à l'heure être des lois que l'on appelle doubles, n'est pas double purement et simplement. Il y a là deux choses, une loi et un prélude à la loi⁷⁹⁰ : l'ordonnance que nous avons appelée tyrannique, comparée aux ordonnances des médecins à qui nous avons refusé le nom d'hommes libres, c'était la loi pure ; mais ce que nous avons dit auparavant, et que celui-ci a

⁷⁸⁹ Platon, *op. cit.*, 722d2. Il s'agit d'un prélude qui se déroule un jour particulier et se termine à un moment particulier. Un jour particulier en effet, puisque la discussion des trois vieillards a lieu le jour du solstice d'été et se termine à un moment particulier puisque le *προοίμια νόμων* se termine à midi du plus long jour de l'année. Ces circonstances, ainsi que l'on peut l'imaginer, sont chargées de significations symboliques : le prélude, l'élément médiateur ou de persuasion, l'activité exercée par les vieillards dans le troisième chœur. *A fortiori*, ainsi que l'écrit Voegelin : « La journée est chaude et ce n'est pas par hasard. On est proche du jour le plus long de l'année, du solstice. Le thème du principe et de la fin s'est poursuivi avec cette introduction du thème du soleil. Le principe et la fin peuvent être des points parmi lesquels se déploie le parcours d'une route et peuvent être le point de coïncidence où une époque se termine et une autre, nouvelle, commence. Le solstice est le symbole du tournant dans le rythme des cycles. Le choix du symbole n'est pas arbitraire : le symbolisme du soleil dans les *Lois* poursuit celui de la *République*. [...] Ses révolutions déterminent le rythme sacré de la *polis*, le solstice marque la fin d'une année, le jour suivant le solstice, le calendrier du culte recommence à nouveau et, en ce jour, l'on choisit la plus haute magistrature judiciaire de la *polis* », *op. cit.*, pp. 300-303.

⁷⁹⁰ « Faire appel à des experts politiques pour les nommer conseillers dans cette tâche était, bien entendu, une pratique normale. Au cours du V^e siècle, Périclès avait utilisé Protagoras à cette fin afin d'élaborer les lois de Thourioi ; [...] les lois entendent précisément fournir un tel exemple. La situation imaginaire à partir de laquelle le dialogue commence est précisément la fondation imminente d'une ville à Crète, dans un lieu qui avait été le site d'un village préhistorique ; [...] un des principes fondamentaux sur lesquels Platon insiste est tel que le législateur n'épuise pas sa tâche s'il se borne à énoncer un décret et à prévoir une "sanction" comme peine pour ceux qui ne l'observent pas. [...] De même, un législateur doit chercher à assurer la collaboration des honnêtes citoyens à la loi en préférant à la législation dans son ensemble et à ses diverses répartitions, les "préludes" ou "préambules" explicitant les buts de la législation elle-même et les raisons pour lesquelles les décrets sont ce qu'ils sont, et ainsi pour les peines (*Lois*, 719e - 722a). Or, dans l'épître III, en 316a, Platon fait allusion au fait d'avoir été occupé [...] chez Denys, à Syracuse, par des "préludes" ou "préambules" aux lois à donner aux villes où il se proposait de former une monarchie constitutionnelle. Il est donc raisonnable de déduire que la conception législative caractéristique des *Lois* a été suggérée à Platon par son expérience personnelle », A. E. Taylor, *op. cit.*, pp. 718-720.

appelé persuasif, était bien persuasif en réalité : c'était l'équivalent de l'exorde oratoire. Faire accepter avec sympathie, et grâce à cette sympathie, avec plus de docilité, la prescription, c'est-à-dire la loi de celui à qui le législateur l'énonce, voilà le but qui m'est apparu commander tout ce discours que son auteur tenait dans l'intention de persuader. Voilà pourquoi, à mon sens, c'est ce nom même de prélude qu'il faut lui donner, et non celui de texte de la loi.⁷⁹¹

Ce faisant, l'on saisit que tous les éléments analysés jusqu'à présent par Platon lui sont utiles afin d'introduire une nouvelle réalité sociale qui joue le rôle fondamental de « prélude aux lois ». Toutefois, nous l'avons vu, il ne s'agit pas d'une simple introduction aux lois mais en outre d'une nécessité sociale dès lors qu'il s'agit d'un élément fondamental de la structure sociale imaginée par Platon, ainsi que de l'activité principale du troisième chœur.

Par conséquent, le chœur des « vieillards » est un nouvel élément de la société qui, disposant de toutes les prérogatives précitées, est — contrairement aux poètes — en mesure d'évaluer la « médiation » elle-même qu'est le « troisième élément ». Pour ce, ce nouveau « corps » social a pour fonction le rôle d'assurer la « médiation » entre l'état et les citoyens. En outre, les vieillards, avec l'aide des dieux, guident, créent et modifient ce *προοίμια νόμων* qui, ainsi que l'affirme l'Athénien, apparaît « comme si la nature n'en comportait pas ».

Désormais, est rendue intelligible l'incompréhension de Clinias et la raison pour laquelle il réitère trois fois une demande d'explication à propos de la nature de ce chœur. Selon Clinias, ce concept est quelque chose de totalement étranger. En outre, Platon confie que personne n'y a jamais pensé car il semble que, n'appartient pas à la nature des lois, l'union des « lois » et de la « sympathie » ou « persuasion » des « vieillards-ivres », ni la nécessité d'un prélude et, ce faisant, de tout ce troisième chœur dont Clinias ne parvient pas à saisir les fonctions dès lors que tout se passe « comme si la nature n'en comportait pas ».

En revanche, selon Platon, il devient une partie importante et active, un élément essentiel, de la structure sociale car, nous l'avons observé, la persuasion comprise en tant

⁷⁹¹ Platon, *op. cit.*, 722c7 - 723b2.

qu'« élément de médiation » est ce qui permet d'éviter la contrainte comme unique force opposable à l'égard de la multitude. Le troisième chœur, de même que le rôle qui lui est confié — c'est-à-dire la construction d'un prélude aux lois — représentent de façon évidente l'élément « médiateur » qui permet d'accepter avec « bienveillance » la norme ou, ainsi que l'écrit Voegelin, l'élément capable de « médiatiser le *noûs* pour la *polis* des *nomoi* »⁷⁹².

⁷⁹² « La forme littéraire du prélude devient ainsi l'élément capable de servir de médiateur, de *noûs*, pour la *polis* des *nomoi*. L'expansion de la signification des *nomoi* jusqu'à embrasser la forme musicale, associe l'œuvre introductive des préludes à l'harmonie cosmique qui s'est cristallisée dans les relations numériques de la forme politique. Le prélude est la forme que Platon a créée pour sa poésie religieuse : les grands préludes, en particulier le prélude qui occupe tout le livre X, sont l'expression finale de la pensée de Platon sur Dieu et sur le destin de l'homme », E. Voegelin, *op. cit.*, p. 333.

4.3.1 – L'ἔξαιφνης comme conclusion inconcevable qui annonce le « προίμια νόμων »

Ainsi que l'a évoqué le propos, l'introduction de l'ἔξαιφνης s'inscrit au terme de la série de demandes d'explication qu'émet Clinias à propos de la signification de cet étrange « troisième chœur ». Et ce, après que l'Athénien ait introduit les principales questions préliminaires portant sur la nature des trois chœurs ainsi que des divinités qui les guident. En outre, lorsqu'il expose enfin, et de façon explicite, le troisième rapport « chœur — vieillards — Dionysos » et peut, ce faisant, déployer une réponse qui soit plus détaillée à propos de cette nouvelle espèce de chœur.

Lors de cette dernière demande d'explication, et à la fin d'une discussion qui apparaît presque être ironique, Platon fait employer à Clinias l'adverbe « ἔξαιφνης ». Toutefois, il est à noter que, dans l'économie de cette discussion, l'emploi de cet adverbe est étrange. En effet, il semble que Clinias voie arriver « à l'improviste », « sans préparation », l'argument de l'étrange « troisième chœur ». Or, cela va à l'encontre de l'évidence même du texte qui démontre tout le contraire : le troisième chœur — en particulier, ses origines à partir de Tyrtée ainsi que de la législation spartiate — est largement évoqué dans les différents passages étudiés tels qu'ils l'évoquent, certes, de façon plus ou moins explicite.

De telle sorte que l'attitude de Clinias paraît excessive en tant qu'il est pour le moins forcé de soutenir que le thème du troisième chœur arrive « à l'improviste », qu'il est « inattendu » dans le débat. En revanche, lors de la troisième demande d'explication de Clinias, sont davantage explicités les éléments aptes à fournir une réponse claire. En outre, il ne faut pas oublier que, dès la première manifestation de Clinias, l'Athénien répond :

Et pourtant, c'est bien à leur intention qu'a été menée la plus grande partie de la discussion précédente.⁷⁹³

Peut-être, peut-on même estimer que, s'il le voulait, Clinias disposerait déjà des éléments propres à élucider sa question. Toutefois, il faut admettre que cette façon de faire ne nous étonne pas beaucoup : il est fréquent que Platon fasse répéter les mêmes questions à

⁷⁹³ Platon, *op. cit.*, 664d 8-9.

ses interlocuteurs et ce, afin de donner lieu à l'occasion d'explicitier un concept particulièrement complexe ou important.

Pour ce, il résulte de l'apparition de l'adverbe « ἐξάιφνης » dans ce passage au moins deux certitudes : la première est que l'ἐξάιφνης se rencontre à la fin d'une série de questions fondamentales, c'est-à-dire au moment où l'Athénien commence à fournir une réponse claire sur le troisième chœur ; la deuxième est telle que, en prenant appui sur le texte, il appert que l'argument de ce troisième chœur surgit de manière « imprévue » dans le débat aux yeux de Clinias. En outre, à l'encontre des efforts multiples qu'il fournit afin que lui soit éclaircie la question, obstinément, Clinias trouve la question inattendue. Or, ces deux aspects — à savoir le fait que l'adverbe se trouve à la fin de la série de questions posées par Clinias, et le fait que le sens évident de la situation soit contraint —, fondent en nous la conviction telle qu'en l'occurrence, avec cet adverbe, Platon veut mettre en exergue une situation de rupture — ou de passage — et ce, en introduisant un fait nouveau : le προοίμια νόμων. *A fortiori*, il s'agit de conclure un cycle narratif qui, une fois achevé, c'est-à-dire une fois tous les éléments fondamentaux réunis, offre toute la marge de manœuvre nécessaire à l'Athénien pour fournir une réponse qui soit plus explicite.

Par ailleurs, et selon nous, le sens de l'incompréhension, de l'irritation et de l'étonnement de Clinias — ainsi que de notre adverbe — se révèle à la lumière de l'affirmation que produit l'Athénien lorsque, parvenu à midi, à la fin du prélude, il souligne qu'il s'agit là d'une nouveauté que personne n'a envisagée jusqu'ici. En outre, il s'agit de l'introduire dans les lois que nous nommons « politiques » puisque le prélude n'est pas de l'ordre de la nature des lois. Pour ce, Clinias est pour la première fois confronté à quelque chose « qui ne peut exister dans la nature » ; ainsi se justifie son entêtement à exiger des éclaircissements. En ces termes réside, selon nous, la clé de la signification de l'ἐξάιφνης, comme de ce passage, en tant qu'il révèle le degré d'étonnement de Clinias, l'attitude de réticence à la compréhension qui est la sienne et l'élan de sa dernière requête. En effet, toute la situation n'a de sens et ne se justifie d'elle-même que face à quelque chose qui ne « peut exister par nature » : le troisième rapport, le troisième chœur de vieillards ivres, le prélude aux lois, et Apollon et Dionysos conjoints, ne peuvent pas exister par nature.

Or, si le propos s'était limité à analyser l'ἔξαιφνης au sein de ce passage spécifique, il ne décrirait rien de plus que la désorientation propre à Clinias. En effet, à première vue, nous ne retrouvons en ce passage aucune des caractéristiques du phénomène considéré précédemment, par exemple, dans le *Parménide* ou la *Septième lettre*. Car Clinias prononce cet adverbe en ce qui semble être à première vue une banale demande. En outre, et contrairement à toutes les occurrences examinées précédemment, dans les *Lois*, c'est Clinias qui prononce l'adverbe et non celui qui conduit le dialogue. De telle sorte que l'ensemble de ces éléments conduit à penser qu'il n'est peut-être pas obligatoire d'exagérer la portée de cet adverbe dans l'économie du dialogue ou bien qu'en analysant ce passage des *Lois*, l'on ne peut trouver de preuves semblables à celles du *Parménide* en lequel le τὸ ἔξαιφνης joue un rôle théorique précis.

De notre point de vue, et à travers l'analyse du contexte en lequel est inséré l'adverbe, ainsi qu'à travers l'observation des cycles narratifs qui se développent, s'achèvent voire se superposent dans le dialogue, il a été possible d'identifier deux éléments : une incohérence textuelle et le terme d'un cycle narratif tels qu'ils ne peuvent pas être, selon nous, aléatoires. *A contrario*, ces éléments sont délibérés et structurés. Car, ainsi que nous l'avons observé, la réaction de Clinias a désormais du sens et tous ces discours portant sur le troisième chœur, Dionysos, et les anciens, c'est-à-dire tous les éléments dont la considération conduit à élaborer la conception du prélude aux lois, ont un sens.

Afin de ne pas exagérer la signification de cette « banale demande » opérée par Clinias, le propos s'est efforcé d'évaluer si, dans une œuvre postérieure au *Parménide* comme le sont les *Lois*, Platon, en utilisant ce terme, conserve quelque chose de la façon dont il l'utilise dans les autres dialogues. En outre, s'il y a des références à prendre en compte lors de la considération de ce mot, si l'on découvre quelque chose de typique à ce phénomène ou si, inversement, Platon circonscrit la signification de ce mot à certains contextes. Par conséquent, par cette approche, l'on devrait saisir certaines des caractéristiques de notre paradigme. Mais, dans ce passage spécifique, l'ἔξαιφνης décrit quelque chose d'inattendu et il n'est fait mention d'aucun chemin : l'exact opposé de ce qui accompagne le phénomène d'ἔξαιφνης. Car la dynamique qui accompagne l'ἔξαιφνης surgit « tout à coup » certes, mais après une longue période d'incubation et, nous l'avons observé, met en relation deux éléments inconciliables. Or, il appert que rien de tout cela n'est présent

dans la phrase prononcée par Clinias dès lors que l'on ne prend en considération ni le contexte ni la structure narrative du dialogue et que l'on s'en tient à cette simple phrase.

Nous l'évoquions, le propos a établi deux éléments qui paraissent certains et qui cependant, dans ce contexte, assignent à cet adverbe une place pour le moins singulière. Le premier élément concerne le contexte dans lequel est inséré l'adverbe et le second, la structure narrative du dialogue : 1) le fait que Clinias estime « inattendu » un thème maintes fois évoqué ; 2) le fait que la dernière demande de Clinias introduise effectivement la réponse de Platon et ce, par l'insertion d'un élément nouveau qui conclut et simultanément inaugure un cycle narratif.

À partir de ces considérations, et si l'on détourne l'attention de ce passage spécifique afin d'examiner la structure narrative du dialogue et le contexte propre au terme qui intéresse notre étude, il appert que l'ἐξαιφνης retrouve certaines des caractéristiques que nous lui reconnaissons. D'un point de vue philosophique, se trouve, dans la structure du troisième chœur, l'idée d'un parcours ainsi que celle de l'union de deux éléments qui semblent inconciliables : le vieil homme ivre (« au juste degré ») en tant qu'il est celui sur lequel se fonde un nouvel appareil d'État — inintelligible pour Clinias — et, d'un point de vue narratif, la fin d'un *processus* et le début d'un autre. Et l'adverbe qui occupe notre analyse de rappeler et souligner au « lecteur attentif » ces deux facteurs.

Par conséquent, Platon élabore une situation paradoxale et contradictoire qui devient, dès lors, suite à l'apparition de l'ἐξαιφνης, davantage absurde du point de vue du déni de l'évidence des faits. En outre, il n'est pas vrai que le discours portant sur le troisième chœur apparaît « sans préparation » puisque, jusqu'ici, il n'a été question que de cela. En sorte qu'il pourrait s'agir d'un énième expédient de Platon en tant qu'il assigne à Clinias de prononcer « ἐξαιφνης » : un terme chargé d'une signification qu'il n'est pas en mesure de saisir. Toutefois, à partir de la question de Clinias, jaillit effectivement une explication et, à l'encontre de ce qui était l'évidence pour Clinias, il est désormais possible d'explicitier cet étrange rapport.

De telle sorte qu'ici, l'ἐξαιφνης pourrait revêtir un sens qui mette en exergue une situation paradoxale et de rupture dont s'en suit un commencement. Ce faisant, l'ἐξαιφνης deviendrait, à son tour, l'élément de transition sis entre la fin de la discussion préalable au

prélude et le début d'une réponse. Et c'est la raison pour laquelle nous considérons qu'il n'est pas opportun de s'enquérir du sens de cet adverbe en ce seul passage spécifique, passage qui est, de toute façon, seulement indicatif. Bien plutôt, il s'agit de s'en enquérir à travers l'étude du contexte ainsi que dans la dynamique que Platon structure en ce dialogue où se dessine une dynamique plus familière : un prélude bien structuré qui débouche « ἐξαιφνης » (*i. e., via* une question qui contredit l'évidence) sur une réponse qui, apparemment, peut sembler « contre nature » dès lors que l'ἐξαιφνης introduit le thème du troisième chœur — c'est-à-dire le thème de la médiation qui s'opère entre les lois de l'État et l'homme ou, ainsi que le dit Voegelin, la médiation entre Dieu et l'homme.

4.4 – L'âge d'or et le temps historique

Une question de l'Athénien — « mais les constitutions, quelle en a été, dirons-nous, l'origine ? »⁷⁹⁴ — inaugure le troisième livre. Elle se pose car l'on se trouve au point de la discussion tel qu'elle se peut considérer « le plus facilement et le mieux »⁷⁹⁵. En réalité, l'on se situe au moment de la discussion où est prise comme condition préalable « la suite infinie des temps et les changements qui s'y sont déroulés »⁷⁹⁶ ; changements innombrables et de toutes sortes car

N'est-il pas vrai que pendant ce temps des milliers et des milliers de villes se sont succédées et que, non moins nombreuses, dans le même ordre de grandeur, furent celles qui disparurent ? N'ont-elles pas aussi, chacune en son lieu, refait plusieurs fois le cycle des régimes ? Parfois de petites sont devenues grandes, et de grandes sont devenues petites ; de meilleures sont sorties de pires, et de pires, meilleures ?⁷⁹⁷

Pour ce, l'Athénien veut saisir « si nous le pouvons, la cause de ce changement ; car peut-être nous montrera-t-elle les premières naissances et transformations des régimes »⁷⁹⁸. Par conséquent, l'enquête sur la cause du changement commence par l'analyse de l'origine dans le temps, et dans le temps, de l'origine, se trouvent « les antiques traditions » [οἱ παλαιοὶ λόγοι]⁷⁹⁹.

⁷⁹⁴ Platon, *op. cit.*, 676a2.

⁷⁹⁵ Platon, *op. cit.*, 676a3.

⁷⁹⁶ Platon, *op. cit.*, 676 a8-b1. L'on peut observer que ce long et indéterminé laps de temps est la base de toute la discussion portant sur l'origine, ainsi que le dit A. Diès, le « point de départ » de tout ce qui sera dit : « Les déluges périodiques, la lente remontée de l'humanité aux formes définies de vie sociale et politique, l'évolution du patriarcat aux constitutions, les établissements doriens, la démesure des rois d'Argos et de Messène et l'heureuse séparation des pouvoirs à Lacédémone, le deux types excessifs : monarchie despotique de Perse et démocratie licencieuse d'Athènes, et le mélange nécessaire, telles sont, pour ce livre III, les grandes étapes de l'exposé. [...] Ici de même, où il s'agit de déterminer quel est le meilleur régime de vie pour la cité et, conséquemment, pour l'individu, nous examinerons la genèse et la succession de ces régimes ou constitutions depuis qu'il y a des hommes et des communautés humaines. Ce "depuis" est, en réalité, indéfini, mais, dans un tel indéfini, se trouve quand même un point de départ car l'évolution de l'histoire humaine au long de cette quasi-éternité se fait par cycles qui se répètent suivant les mêmes lois », Platon, *Lois*, introduction de A. Diès, trad. fr., É. des Places, *Lois*, Paris, Les Belles Lettres, 1951, p. XIII.

⁷⁹⁷ Platon, *op. cit.*, 676 b9-c4.

⁷⁹⁸ Platon, *op. cit.*, 676c 6-8.

⁷⁹⁹ Platon, *op. cit.*, 677a 1.

Par conséquent, l'Athénien demande à Clinias si, à l'époque, les récits d'« antiques traditions » relatives aux calamités qui ont exterminé, à diverses périodes de cette extension infinie de temps, les êtres humains, gardent au moins un fondement de vérité :

Vous semble-t-il que les antiques traditions renferment quelque vérité ?⁸⁰⁰

En outre, l'Athénien et Clinias sont d'accord sur le fait que ces traditions sont des récits auxquels on peut prêter foi. De sorte que, parmi les calamités admissibles, l'Athénien opte pour le déluge⁸⁰¹. En une telle catastrophe, il considère :

Que les rescapés du désastre étaient vraisemblablement des pâtres de la montagne, petites étincelles⁸⁰² [σμικρὰ ζώπυρα] du genre humain conservées, je pense, sur des sommets.⁸⁰³

Donc, à ce moment de la discussion particulièrement favorable, afin de comprendre l'origine et les vicissitudes propres aux institutions politiques, présumant un laps de temps illimité-infini — un temps physique ou une « réalité historique », ainsi que l'écrit P.

⁸⁰⁰ Platon, *op. cit.*, 677a 1-2.

⁸⁰¹ Le déluge auquel il est fait référence est probablement le déluge du mythe de Deucalion et Pyrrha. Toutefois, le choix de ce mythe est fonctionnel et propre à ce que Platon veut transmettre. À ce titre, A. Diès commente : « Encore faut-il nous souvenir que la présente construction sur l'origine des communautés sociales ou politiques n'est pas, ni dans les *Lois* ni dans les autres dialogues, la seule que Platon utilise. Dès le livre IV, ici même, il rappellera la légende du règne de Kronos et du gouvernement direct des hommes par les dieux, légende incorporée dans le mythe du *Politique* (272 a-c), résumée d'un trait dans le *Critias* (109 b-c), et qui décrit un âge d'or où l'humanité vit dans l'abondance et l'innocence, sans travail, sans crainte et sans constitution. Décadence ou progrès, paradis terrestre ou lente ascension vers la civilisation, c'étaient là deux thèmes souvent traités dans la tradition littéraire. [...] Ainsi Platon transpose à son propre plan les deux thèmes littéraires : paradis primitif et civilisation donnée gratuitement, sauvagerie primitive et civilisation lentement conquise. Il adopte à la fois la conception mythique et la conception rationnelle et, pour en tirer la leçon qu'il désire, les étage chronologiquement : l'âge d'or ou gouvernement direct des dieux précède la décadence et la catastrophe, après celle-ci, vient le dénuement de l'humanité, sa remontée laborieuse et lente. », *op. cit.*, pp. XVII-XVIII.

⁸⁰² Σμικρὰ ζώπυρα, *i. e.* les « petites étincelles » du genre humain, est une métaphore qui ne se rencontre que dans les *Lois* : « L'idée que, en cas d'inondation, seuls "les bouviers et les pâtres dans les montagnes sont sauvés" appartient au *Timée* (22d 8-9 ; *Critias*, 109d 4-6) ; mais l'image de l'étincelle ne se rencontre pas ailleurs chez Platon », É. des Places, *op. cit.*, note 1, p. 10.

⁸⁰³ Platon, *op. cit.*, 677b 1-3.

Friedländer, pendant lequel tout s'est déjà produit —, l'on doit s'enquérir de la cause du changement telle qu'elle pourra suggérer l'origine et les vicissitudes des constitutions.

Selon l'Athénien, à l'origine, dans le temps historique, se trouvent « les antiques traditions » auxquelles il faut prêter foi. En ce cas précis, elles véhiculent une catastrophe — le déluge — de laquelle ont seulement survécu de « petites étincelles » du genre humain. Lesquelles, poursuit l'Athénien, se trouvent en une situation d'innocence primordiale où presque tout ce qu'ils possédaient et connaissaient a disparu⁸⁰⁴. Science, technique, outils, lois et constitutions : ils se trouvent désormais démunis de tout art, comme de tout type de violence :

Fatalement aussi, par suite, ces gens-là étaient sans expérience des métiers en général, des industries que les citoyens mettent en œuvre afin de se supplanter ou s'éclipser mutuellement, et de tout ce qu'ils inventent pour se nuire les uns aux autres.⁸⁰⁵

Par conséquent, dans ce désastre, tout se perd et presque rien ne reste en la mémoire sauf « les antiques traditions » portant sur la catastrophe même que ces dernières « petites étincelles » de l'humanité ont transmises.

À ce moment du débat, Clinias prend la parole et tire les conclusions qui s'imposent. Et ce, en supposant, un temps infini qui — comme l'estime l'Athénien — a connu la naissance et la destruction de milliers de villes. S'opère une redécouverte cyclique ainsi que la démolition des connaissances qui ne laissent aucune trace et devront, pour cela, être redécouvertes :

Il reste, de ce fait, que, apparemment, pendant des myriades et des myriades d'années, ces inventions échappaient aux hommes primitifs et que, il y a un ou deux millénaires, l'une fut révélée à Dédale, l'autre à Orphée, celle-ci à

⁸⁰⁴ « Eux ne sont ni très bons ni très méchants, pas plus que le sera leur immédiate postérité. Aucun métal, rien que le bois et de grossiers outils, pas de moyen de transport ni de commerce [...], pas de lutte pour la vie, pas d'or ni d'argent à se disputer, pas de violence ni d'injustice. Innocents et confiants, ils acceptent avec simplicité ce qu'on leur enseigne sur les hommes et les dieux ; s'ils sont moins industriels, ils sont plus courageux, plus tempérants, plus justes que ne seront ceux de notre temps », A. Diès, *op. cit.*, p. XIV.

⁸⁰⁵ Platon, *op. cit.*, 677b 5-8.

Palamède, la technique musicale à Marsyas et à Olympos, celle de la lyre à Amphion, et à d'autres les autres en très grand nombre, qui ne sont nées, pour ainsi dire, que d'hier ou d'avant-hier.⁸⁰⁶

Une fois achevée la liste de ces initiateurs mythiques d'enseignements et d'artefacts, Clinias est mis en garde par l'Athénien contre un curieux oubli⁸⁰⁷. En effet, parmi ces inventeurs et découvreurs mythiques, manque le plus célèbre : Épiménide⁸⁰⁸. Il est celui qui

[...] dépasse tous les hommes, par le chef-d'œuvre que prédisait depuis longtemps un mot d'Hésiode, et qu'il a, dites-vous, effectivement réalisé.⁸⁰⁹

Suite à cette clarification supplémentaire, une fois de plus, l'Athénien évoque quelle est la nature de la condition du genre humain après le déluge :

Devons-nous donc, après le cataclysme, décrire ainsi la situation de l'humanité : une immense et effrayante solitude, une multitude énorme de riches terres, et tous les autres animaux ayant disparus, quelques têtes de bétail, peut-être une race de chèvres qui se trouvait épargnée, en petit nombre, elles aussi, pour assurer, en ce début, la vie de leurs pâtres ?⁸¹⁰

De cette condition primitive, revenant maintenant à l'interrogation par laquelle s'est ouvert le livre III — à savoir quelle est l'origine des constitutions —, L'Athénien demande :

Mais cité, constitution, législation, objets qui ont suscité notre discussion présente, pensons-nous qu'il en restât absolument, peut-on dire, même le souvenir ?⁸¹¹

⁸⁰⁶ Platon, *op. cit.*, 677d 1-6. Les sciences, les arts en général, devront être redécouverts mais quelque chose reste, nous y reviendrons plus amplement, ce qui ne s'efface pas en ces « petites étincelles » du genre humain est le souvenir récent ou « l'écho de la peur » [φόβος ἔναυλος] (cf. *Lois*, 678c3).

⁸⁰⁷ Platon, *op. cit.*, 677e 1-2.

⁸⁰⁸ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 40-41.

⁸⁰⁹ Platon, *Lois*, III, 677e 1-4.

⁸¹⁰ Platon, *Lois*, III 677e 6-11.

⁸¹¹ Platon, *op. cit.*, 678a 3-5.

À cette question, Clinias répond : « Nullement »⁸¹². Pour ce, l'on n'a aucunement gardé le souvenir des états ni des constitutions passées. Encore une fois, l'Athénien interroge Clinias :

Mais n'est-ce pas de ces conditions qu'est sorti tout notre système actuel, cités, constitutions, métiers et lois, avec abondance de vices, abondance aussi de vertus ?⁸¹³

En l'occurrence, l'Athénien veut souligner que, de ces « petites étincelles » qui nous ont transmis « les antiques traditions » et les « vaticines », dérive tout ce qui « nous appartient aujourd'hui ». Clinias, en demande l'explication et l'Athénien, de répondre :

Pensons-nous, homme étonnant, que dans leur ignorance de beaucoup des choses belles qui ornent les villes, de beaucoup des choses aussi qui les déparent, ces gens-là aient atteint le comble de la vertu ou du vice ?⁸¹⁴

En ce passage, l'Athénien met encore en exergue le caractère de la naïve innocence en laquelle se trouvaient ces hommes et où, précisément, il n'y a ni vrai vice ni vraie vertu mais, ainsi que le dit A. Diès, une « simplicité native, un peu bêtasse »⁸¹⁵ qu'est celle de la nécessaire évolution qui s'est produite dès lors. En outre, l'Athénien pose une question supplémentaire à Clinias :

Mais avec les progrès du temps et la multiplication de notre race, le monde est devenu ce que le monde est maintenant ?⁸¹⁶

Par conséquent, à partir de ces « petites étincelles », de ces survivants qui vivaient dans la simplicité ingénue des « antiques traditions » et des « vaticines », dans le temps, et

⁸¹² Platon, *op. cit.*, 678a6.

⁸¹³ Platon, *op. cit.*, 678a 7-9.

⁸¹⁴ Platon, *op. cit.*, 678b 1-3.

⁸¹⁵ A. Diès, *op. cit.*, p. XVIII.

⁸¹⁶ Platon, *op. cit.*, 678b 5-8.

avec la multiplication des générations, ont conduit progressivement à la société structurée de Platon.

Donc, à travers le progrès du temps historique et la multiplication de notre race, le monde est devenu ce qu'il est maintenant. Toutefois, précise l'Athénien : « Non pas tout d'un coup, naturellement » [Οὐκ ἐξαίφνης γε]. Ce faisant, nous parvenons au passage en lequel se trouve l'adverbe qui concerne notre propos et qui est, cette fois, prononcé par l'Athénien.

Ce dernier ajoute que ce *processus* a lieu « Non pas tout d'un coup, naturellement, mais peu à peu, en un temps considérable »⁸¹⁷. Et, par conséquent, en un long laps de temps dès lors que, ainsi que l'ajoute l'Athénien :

En effet, à l'idée de descendre des hauteurs dans les plaines, tous, j'imagine, sentaient *se renouveler leur terreur* [φόβος ἔναυλος]^{818.819}

En effet, pendant longtemps, ces « petites étincelles » restèrent sur les sommets des montagnes, en cet état, ainsi que l'estime A. Diès, d'« innocence sans travail » composée des antiques traditions et des vaticines. De cet état de choses, [Οὐκ ἐξαίφνης γε] « non pas tout d'un coup, naturellement », cette condition a progressé certes, mais graduellement car il a fallu longtemps avant que ne s'éteigne « l'écho de la peur » [φόβος ἔναυλος]. Pour ce, il fallut beaucoup de temps afin que s'éteigne l'écho de cette peur ; c'est pourquoi ces hommes décidèrent de descendre des montagnes vers les plaines.

En l'occurrence, l'ἐξαίφνης est placé en début de phrase et s'accorde formellement au sens de ce qui suit puisque les deux phrases expriment le même concept. D'une part, il n'est pas soudain ; de l'autre, il faut beaucoup de temps. La première décrit le *processus* d'une « manière » qui ne lui appartient pas ; la seconde, décrit le même *processus* à travers un élément qui lui est propre. Ainsi que nous l'avons observé s'agissant de la première occurrence, l'on peut observer que le sens littéraire de la phrase contredit le sens que l'on

⁸¹⁷ Platon, *op. cit.*, 678b 10-11 : « Οὐκ ἐξαίφνης γε, ὡς εἰκός, κατὰ μικρὸν δὲ ἐν παμπόλλῳ τινὶ χρόνῳ. ».

⁸¹⁸ L'épithète ἔναυλος s'applique à une parole récemment entendue ou à un événement peu ancien. Nous soulignons.

⁸¹⁹ Platon, *op. cit.*, 678c 2-3.

donne communément à cet adverbe. En effet, notre adverbe, nous le savons, décrit un *processus* qui se manifeste « soudainement » mais qui est amplement préparé. Or, à partir du texte que nous lisons, l'on comprend cependant un « non soudain » qui n'offre pas la possibilité de le joindre à un long chemin car, en l'occurrence, il est formellement utilisé afin de décrire une opposition évidente à un long *processus*.

Par conséquent, il y a un moyen d'unir les deux concepts : l'adverbe semble être utilisé en opposition à un élément qui lui est normalement propre, il est opposé au « laps de temps graduel ». À première vue, et de façon similaire à la première occurrence, bien que, cette fois, ce soit l'Athénien qui la prononce, l'ἔξαιφνης n'est pas inséré en une théorie, ni même substantivé — comme dans le *Parménide* — ni au centre d'une allégorie comme celle de la caverne. Dans ce passage, l'ἔξαιφνης a un rôle à l'intérieur de la phrase qui indique une condition du temps, et qui doit être, « non pas soudain » mais, au contraire, progressif. D'un point de vue linguistique, rien d'autre ne peut être déduit de ces mots qui sont clairs et s'inscrivent parfaitement dans le contexte du débat.

Nous observons donc que le terme qui, selon nous, décrit ce *processus* est utilisé afin de nier la phrase qui suit, ou bien en contraposition à elle, et en exprime le contraire. Cependant, elle exprime un élément fondamental du même *processus* que nous définissons par le concept d'ἔξαιφνης. Mais, la question la plus grave, en l'occurrence, est telle que Platon, en utilisant le mot ἔξαιφνης en opposition au *processus* progressif, semble invalider notre paradigme. Car, pour la première fois, l'élément du parcours est complètement exclu de la considération de l'adverbe. Inséré de cette façon, ce terme, du point de vue littéraire, semble exclure par lui-même l'élément de gradualité afin d'exprimer simplement un temps « soudain » qui n'a, logiquement, et en soi, rien de graduel.

Toutefois, demeure un autre aspect que l'on peut considérer et qui est tel que, malgré les problèmes que l'on vient de soulever, en cette phrase : « Non pas *tout d'un coup*, naturellement, [Ὅκ ἔξαιφνης γε] mais peu à peu, en un temps considérable », se trouve cependant tous les éléments de notre paradigme. En effet, à bien y regarder, l'ἔξαιφνης, selon nous, est précisément cela : un « soudain » qui se manifeste seulement après un long laps de temps. En substance, dans ce passage, se trouvent toutes les caractéristiques typiques du *processus* que nous avons appris à reconnaître dans l'ἔξαιφνης mais, en l'occurrence, du

moins apparemment, nous l'avons observé, l'élément du *processus* graduel est opposé à l'adverbe qui nous préoccupe.

4.4.1 – L'innocence naturelle est « sans mérite » donc « Οὐκ ἐξαίφνης γε »

Les interprétations qui pourraient être faites sur ce passage sont probablement multiples. L'on s'efforce d'exposer celles qui, selon nous, sont les plus vraisemblables. Selon notre point de vue, il faut se demander ce que nie et, en même temps, affirme l'Athénien en cette phrase dont la première partie exprime le contraire de la seconde.

La question qu'il faut se poser est : Platon utilise-t-il l'adverbe ἐξαίφνης afin d'exprimer simplement l'élément littéral de l'être soudain, ou bien nie-t-il que ce type particulier de développement progressif ne puisse se faire selon les règles de ce *processus* de compréhension que nous attribuons à l'ἐξαίφνης ?

À supposer que Platon utilise le terme d'ἐξαίφνης afin d'exprimer ce *processus* que l'on a appris à connaître, et non un simple « soudain », l'on doit nécessairement supposer qu'en l'occurrence, l'Athénien ne nie pas le simple fait que cette évolution ne se produise pas soudainement mais plutôt, que ce type de connaissance progressive ne se produise pas « ἐξαίφνης », avec tout ce que cela implique. À partir de cette perspective, ce qui est remis en question n'est pas tant notre adverbe en tant qu'il conserve intact son sens, mais le *processus* progressif et graduel particulier de la deuxième partie de la phrase. En effet, il ne s'agit pas ici d'un *processus* dialectique mais du *processus* graduel de ces hommes qui vivaient en cet état de « simplicité native, un peu bêtasse ».

À ce stade, la question devrait se poser différemment : par le biais de la figure de l'Athénien — donc [Οὐκ ἐξαίφνης γε] « Non pas *tout d'un coup*, naturellement » —, en refusant la possibilité d'un *processus* tel celui qui est nécessaire afin qu'un moment « ἐξαίφνης » se produise, Platon voudrait évoquer le fait que, dans cette situation primordiale, ces « petites étincelles » qui surviennent en ce long laps de temps dans cette condition d'« innocence naturelle et sans mérite »⁸²⁰, n'ont pas une véritable possibilité de s'élever. Et en quelque sorte, n'ont pas la possibilité de s'engager longuement sur le chemin de la connaissance. Jusqu'à quand ces survivants continueront d'entendre « l'écho de la

⁸²⁰ Cf. aussi sur cette question : R. R. Boys Stones, *Posts-Hellenistic Philosophy. A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford, Oxford University Press, 2001 ; J. Dillon, *Plato and the Golden Age*, « Hermathena », 153, 1992 ; K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1991 ; F. Ferrari, *I miti di Platone*, Milano, RCS Libri., 2006.

peur » [φόβος ἔναυλος] et ne trouveront pas le courage de descendre vers la plaine, mettant ainsi fin à leur état d'innocence ? Diès ajoute :

Il est l'âge de l'innocence, *innocence naturelle et sans mérite*, que l'aspiration vers la sagesse et l'exercice de la philosophie sont seuls capables d'élever au-dessus de sa simplicité native, un peu bêtasse [...] notre livre III des *Lois*, tout comme le livre III de la *République*, présente une société primitive qui vit, simple, heureuse et vertueuse, dans une abondance frugale. Mais ses vertus ne lui viennent que de sa simplicité⁸²¹. Si supérieure que soit cette innocente vertu à la perversité de l'âge actuel, il lui manque la tentation et la souffrance d'où seule surgit, chez Platon, l'aspiration vers la vraie justice ; telle est la leçon qu'il nous donne partout, et dans ses mythes et sans mythe.⁸²²

Par conséquent, l'aspiration à la vraie justice ne naît que dans la tentation, dans l'histoire, en tant qu'aspiration à la sagesse et exercice de la philosophie. L'« innocence naturelle et sans mérite » est étrangère à ce discours, elle est reliée en ce « temps incompréhensible » et ne fait pas partie de ce chemin : « telle est la leçon qu'il nous donne partout, et dans ses mythes et sans mythe ». Ainsi, ce long laps de temps dominé par les « antiques traditions » et les « vaticines »⁸²³, qui suppose l'atténuation du souvenir de la peur et, seulement après, la descente des montagnes, ne peut pas dialoguer avec l'histoire dans laquelle l'ἔξαιφνης est inscrit. Ce système de connaissance primordial est opposé au *processus* dialectique.

En revanche, [Οὐκ ἔξαιφνης γε] « Non pas *tout d'un coup*, naturellement », selon Platon, c'est une situation qui se produit en présence d'un long et pénible chemin de connaissance, parcours qui est différent d'un long laps de temps où l'on traverse une situation d'inactivité et de stase. S'il en était ainsi, « Οὐκ ἔξαιφνης γε » pourrait avoir été

⁸²¹ « Pour l'innocence par simplicité, voir *Lois*, en 679e. En outre, voir la vie purement matérielle, un peu gloutonne (*ἐμπιπλάμειοι*, *Polit.*, 272c ; *εὐωχῆσονται*, *Rép.*, 372b) du peuple de ces âges d'or et son manque d'inquiétude philosophique, et comparer le choix des vies avant la réincorporation, tel que ceux qui choisissent le plus mal manquent à la fois d'avoir philosophé [*ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετεληφότα*] et d'avoir dû faire effort et souffrir [*ἄτε πόνων ἀγυμνάστους*], *Rép.*, X, 619 c-d », A. Diès, *op. cit.*, note 1, p. XIX.

⁸²² A. Diès, *op. cit.*, pp. XVII-XIX.

⁸²³ « Mais son inexpérience, naturelle dans une transition si brusque, est favorisée par les leçons et les dons des dieux, le feu, les arts, les semences et les plantes », A. Diès, *op. cit.*, p. XVII.

utilisé par Platon de façon déictique afin de rappeler, en un mot, la thématique liée à l'ἐξαιφνης et telle qu'elle est en contraposition à la question de la condition d'innocence et de son impossibilité d'accéder à la connaissance. Tels sont peut-être les deux systèmes qui s'opposent : d'une part, un long et pénible *processus* de pensée rationnelle qui se manifeste en son apogée par une réorganisation de la perception soudaine ; d'autre part, en ce « temps incompréhensible » des anciennes traditions, de la prévision des oracles, de la peur et de la stase. Par conséquent, peut-être que dans ce passage des *Lois* , deux mondes qui s'opposent sont ceux du « Οὐκ ἐξαιφνης γε » — en l'occurrence plongé dans le contexte historique de la réalité qui aspire à un savoir plus élevé —, antithèse de cet « état d'innocence » enfermé dans ce « paradis terrestre » qui ne peut pas prétendre à plus.

4.5 – Le temps de Zeus et le temps de Kronos

La révélation de Clinias conclut le livre III. Nous observerons qu'il s'agit d'un élément indispensable concernant l'interprétation de l'occurrence étudiée. En effet, à la fin du troisième livre, Clinias révèle qu'il est chargé — ainsi que neuf autres concitoyens de la ville de Cnossos —, au nom du peuple crétois, de « promulguer » les lois d'une nouvelle colonie. Et cette révélation de se situer aux alentours de la fin de ce « prélude » aux lois. Et ce, lors même qu'il s'agit, ainsi que le dit Clinias, de fonder la « cité idéale » qui pourrait en outre être utile à la construction de la « cité future » :

Il semble qu'un heureux hasard a suscité pour nous tous les propos que nous avons tenus ; car en réalité, il se fait que j'en ai besoin maintenant, et c'est une chance, je le répète, que vous vous soyez trouvés là, toi et Mégillos que voici. Je ne vous cacherai pas, en effet, ce qui m'arrive ; j'y vois même un heureux présage. La plus grande partie de la Crète se prépare à fonder une colonie et confie aux Cnossiens le soin de l'affaire, soin que la cité de Cnossos me délègue ainsi qu'à neuf autres ; en même temps, on nous enjoint de promulguer celles des lois du pays qui nous agréent, et d'autres, prises ailleurs, sans nous inquiéter de leur exotisme si elles nous paraissent meilleures. Maintenant donc, donnez-moi, donnez-vous à vous-mêmes cette satisfaction : faisons un choix parmi ce que nous avons dit, et construisons une cité idéale comme si nous la fondions dès l'origine ; et ainsi, à la fois, nous examinerons le sujet de notre enquête, et moi, j'appliquerai peut-être cette construction à la cité future⁸²⁴. [...] Essayons donc, en théorie d'abord, de fonder notre cité.⁸²⁵

Ce faisant, le troisième livre s'achève avec la proposition de Clinias, qui est celle de procéder à un « choix parmi ce <qui a été> dit » et — avec Mégillos et l'Athénien —, de

⁸²⁴ Ainsi que le souligne F. Adorno, l'on accède maintenant à la phase finale de ce long « prélude » qui, nous l'avons constaté, a l'importante fonction d'« introduire » aux lois. Dès lors, l'on veut initier la transformation matérielle de la société en se plongeant dans l'histoire du réel afin de légiférer. Il écrit : « S'achève ici l'introduction platonicienne aux *Lois*, désormais les conditions de possibilité d'une véritable législation sont posées. Le livre III est parfaitement lié aux livres I et II, accomplissant le cercle de la démonstration à laquelle Platon vise : au-delà de Sparte et d'Athènes, au-delà du monde attique et du monde dorique, indiquer encore une fois la voie du salut, éclairée par les conquêtes auxquelles l'on parvient à travers la *République* et le *Politique* », Platone, *Dialoghi Politici, Lettere*, Vol. II, note 2, p. 151.

⁸²⁵ Platon, *Lois*, 702 b4-e2.

constituer « en théorie d'abord », et dès son origine, une ville idéale dont pourrait procéder la réalisation d'une nouvelle colonie, une colonie « future ».

Par conséquent, la question de l'Athénien concernant la façon dont il s'agit d'imaginer la nouvelle cité inaugure le livre IV : « Voyons, comment faut-il nous représenter la cité à venir ? ». Or, il ne s'agit pas pour lui de discuter du nom de cette cité — révélé plus tard — car l'Athénien est bien plutôt intéressé par sa localisation, c'est-à-dire quant à savoir « si elle se situera au bord de la mer ou à l'intérieur »⁸²⁶ des terres. Il en ressort que, selon lui, la première caractéristique à établir s'agissant de la fondation d'une colonie n'est pas son nom mais sa proximité ou non à la mer⁸²⁷.

La deuxième caractéristique dont l'Athénien s'enquiert immédiatement après est également d'une importance fondamentale. Il s'agit d'interroger la conformation du territoire de la cité donc les ressources qui sont les siennes en termes de végétation : « Et qu'en est-il des plaines, des montagnes, des forêts ? Comment est-elle pourvue sous chacun de ces rapports ? »⁸²⁸.

Pour ce, Clinias explicite la façon dont la colonie ne se trouve ni trop loin ni trop proche de la mer. En outre, il évoque sa situation en un territoire semblable à celui de Crète donc, un territoire plus montagneux et accidenté que plat. De telle sorte que, sur la base de ces éléments, l'Athénien assure que les conditions nécessaires à la fondation de toute colonie sont, en l'occurrence, *a minima* favorables dès lors que l'objectif de cette entreprise est « la vertu » : « Alors, son cas n'est pas désespéré pour ce qui est d'acquérir la vertu »⁸²⁹.

⁸²⁶ Platon, *op. cit.*, 704b1.

⁸²⁷ Ce thème, ainsi que le relève Aristote lui-même, est « très débattu ». En outre, ce qui semble évident, il le souligne, est que : « Est-il avantageux ou non, pour le maintien d'un bon gouvernement, que le chef-lieu d'un état soit placé près de la mer ? Quelques-uns voient de grands inconvénients dans cette position [...]. Nul doute que pour la sûreté et l'abondance, une ville maritime, un territoire plongé sur les côtes, n'offrent une position bien plus favorable », *Politique*, VII, 6, 1327a 12-39, trad. fr. M. Hoefler, Paris, Lefèvre, 1843. Toutefois, en l'occurrence, cela passe au second plan car, ainsi que le souligne Diès, cela dépend de la raison pour laquelle nous construisons une colonie. Diès écrit : « Si nous souhaitions, pour la colonie que nous allons fonder, un emplacement qui lui assure puissance et richesse, nous le choisirions certainement le plus proche possible de la mer. Mais le bien que nous lui souhaitons est, avant tout, la vertu, et nous venons de dire, ici même, en louant la vie simple et heureuse des sociétés primitives, que la plus sûre garantie d'une telle pureté de mœurs serait toujours une économie aussi éloignée de la richesse que de la pauvreté. », *op. cit.*, p. XXXII.

⁸²⁸ Platon, *op. cit.*, 704c 8-9.

⁸²⁹ Platon, *op. cit.*, 704d4.

En effet, d'une part, la colonie ne s'érige ni trop loin ni trop près de la mer qui, nous l'avons observé, induit « dans les âmes des mœurs instables et malhonnêtes »⁸³⁰ ; d'autre part, ce territoire montagneux admet une végétation que l'on pourrait qualifier de « mesurée » dès lors que « Platon a soigneusement mélangé les ressources naturelles »⁸³¹. Une végétation mesurée donc, et « complète » car cette colonie nouvelle recèle toute la nature (φύσις) dans son universalité. Cependant, elle ne l'accueille pas simultanément en son entièreté :

[...] en compensation, il est vrai, de sa fertilité universelle, son aspérité l'empêchera tout à la fois de détenir l'universalité et l'abondance de ses produits.⁸³²

Cette rudesse du territoire entrave une prospérité excessive des commerces et des richesses en général qui sont : « on peut le dire, la pire calamité, à tout prendre, pour une cité qui doit se faire des habitudes de noblesse et de justice »⁸³³.

Enfin, l'Athénien se renseigne à propos du type de bois présent dans la région. Et ce, afin de savoir s'il est adapté ou non à la construction navale car « Il est bon qu'une cité ne puisse pas facilement imiter ses ennemis d'une imitation perverse »⁸³⁴. Or il appert que Clinias ne comprenne pas l'allusion opérée. Pour cette raison, il s'enquiert d'éclaircissements auprès de l'Athénien : « Laquelle de mes paroles vises-tu en t'exprimant ainsi ? »⁸³⁵. En l'occurrence, l'Athénien rappelle en premier lieu à Clinias « ce <qui a été> dit au début »⁸³⁶ à propos de la différence qui est celle qui réside entre le but des lois

⁸³⁰ Platon, *op. cit.*, 705a8.

⁸³¹ P. Friedländer, *op. cit.*, p. 1160.

⁸³² Platon, *op. cit.*, 705 a9-b1.

⁸³³ Platon, *op. cit.*, 705b 4-5.

⁸³⁴ Platon, *op. cit.*, 705c9.

⁸³⁵ Platon, *op. cit.*, 705d2. Dans ce passage, Clinias ne saisit pas la référence de l'Athénien en tant qu'elle est liée à un débat que, dans cette phrase, ce dernier ne fait qu'anticiper et qu'il initie un peu plus tard. Ce débat porte sur la différence de valeur qui est celle qui réside entre les batailles terrestres et les batailles maritimes. Et ce, bien que la question de savoir comment doit être décrétée la valeur d'une personne ou bien de batailles a déjà été abordée. À ce propos, observer, par exemple, les *Lois* en 629a - 630b8 : l'Athénien s'adresse à « [...] Tyrtée, poète tout divin — car tu as l'air d'un sage et d'un homme de cœur, pour avoir célébré avec distinction ceux qui se distinguent à la guerre ».

⁸³⁶ Platon, *op. cit.*, 705d3.

crétoises délibérées dans une perspective militaire et le but des lois crétoises qu'il serait bon de décréter aux fins d'enseigner la vertu dans sa totalité⁸³⁷. En outre, il poursuit :

Je pose ce principe en effet : seule est bien établie la loi qui, en chaque occasion, comme un archer, ne vise que celui des objets qu'un beau résultat accompagne toujours et constamment, quitte à laisser de côté tous les autres avantages, richesse ou tout autre de ce genre, s'ils ne répondent pas aux conditions indiquées.⁸³⁸

Par suite, l'Athénien inaugure une longue explication portant sur la valeur qu'il faut assigner à la guerre en mer et, par conséquent, portant sur la manière dont doivent être compris certains conflits navals et terrestres qui ont marqué le cours de l'histoire grecque. Pour ce faire, recourant au mythe de Minos, l'Athénien explicite un fait historique. *A fortiori*, il s'agit de rendre intelligible la manière dont, à travers la « mauvaise imitation » de leurs adversaires, les Grecs parviennent à bâtir une marine qui soit apte à la guerre. De sorte qu'il commence par rappeler la légende de Minos, roi de Crète, qui fit la guerre aux Athéniens car il les jugeait responsables de la mort de son fils Androgée :

[...] quant à la mauvaise imitation de l'ennemi dont je parlais, elle a lieu quand un peuple voisin de la mer est molesté par ses ennemis ; ainsi [...] un jour, Minos soumit les habitants de l'Attique au paiement d'un lourd tribut , puissant qu'il était sur mer, tandis que les autres n'avaient pas encore, comme maintenant, de flotte de guerre, ni non plus un pays assez riche en bois de construction pour équiper facilement des forces navales. Ils ne purent donc tout de suite imiter ces matelots en se faisant marins eux-mêmes ni repousser alors l'ennemi. En fait, il aurait mieux valu pour eux de perdre encore plusieurs fois sept de leurs enfants que de se transformer, d'hoplites de terre et de pied ferme qu'ils étaient, en hoplites de marine, et

⁸³⁷ À ce titre, considérer Platon, *op. cit.*, 630 d9-e4 : « Lycurgue et Minos, lorsqu'ils fixaient toutes les institutions de Lacédémone et celles de ce pays-ci, avaient la guerre pour but principal [...]. Ainsi que le demandent, je crois, la vérité et la justice dans un entretien empreint de simplicité : à savoir que le législateur avait les yeux non pas sur un élément quelconque de la vertu, et encore le moins noble, mais sur la vertu totale [...] ».

⁸³⁸ Platon, *op. cit.*, 705e3 - 706a4. Ce passage fait également référence à la discussion qui a lieu en 661d1 - 662a3. En l'occurrence, l'Athénien affirme : « je déclare nettement que les maux prétendus sont des biens pour les hommes injustes, des maux pour les justes ; que les prétendus biens sont pour les bons de vrais biens mais, pour les méchants, des maux [...]. Si un homme courageux, robuste, beau, riche, qui accomplit tous ses désirs sa vie durant est, par ailleurs, injuste et déchaîné, ne considérerez-vous pas qu'il mène nécessairement une vie heureuse ? Ou bien, peut-être concéderez-vous au moins cela, qu'elle est honteuse ? [...] ».

prendre l'habitude de partir constamment, de se retirer, en toute hâte, au pas de course, sur leurs vaisseaux, de croire qu'il n'y a aucune honte à refuser de se faire tuer sur place devant l'attaque de l'ennemi, à trouver naturelles et tenir toutes prêtes leurs excuses quand ils perdraient leur armes et fuiraient de ces fuites que l'on prétend sans déshonneur. Voilà les expressions qui se rencontrent ordinairement chez les Hoplites de marine, et méritent non « une infinité de louanges » mais le contraire ; car jamais il ne faut laisser prendre aux citoyens des habitudes perverses, surtout quand ils font partie de l'élite.⁸³⁹

Par conséquent, c'est en réponse à Minos que les Grecs, par le biais d'une « mauvaise imitation », disposèrent d'une flotte pour combattre. Toutefois, ainsi que le précise l'Athénien, « Il aurait mieux valu pour eux de perdre encore plusieurs fois sept de leurs enfants » car il considère que cette « mauvaise imitation » a inculqué « des habitudes perverses » aux citoyens, à l'instar de celle de fuir devant l'ennemi.

À ce propos, l'Athénien cite un passage de l'*Illiade* d'Homère, passage qui soutient à son tour l'idée telle que « Les Achéens, c'est évident, ne tiendront pas au combat s'ils voient tirer les vaisseaux à la mer »⁸⁴⁰. De sorte qu'il apparaît qu'Homère souscrit également à la thèse telle que, durant la bataille, le soutien des vaisseaux est un mal. En outre, il ajoute que, dans ce type de bataille, il n'est pas possible de rendre les honneurs à qui les mérite. Et cette impossibilité de renforcer la conception telle que cela ne peut pas constituer une bonne façon de combattre :

Comme la victoire, en effet, est due à l'art du pilote, du maître d'équipage, du rameur et, en somme, à des gens de toutes espèces et peu recommandables, il est impossible de rendre correctement aux individus les honneurs qu'ils méritent. Et pourtant, comment un régime pourrait-il encore être bon sans cette faculté ?⁸⁴¹

Suite à cette discussion portant sur l'opportunité ou non d'utiliser les bateaux lors de batailles, le propos en vient à considérer la réévaluation historique de la valeur morale

⁸³⁹ Platon, *op. cit.*, 706 a4-d2.

⁸⁴⁰ Homère, *Illiade*, XIV, 99-100.

⁸⁴¹ Platon, *op. cit.*, 707 a6-b2.

des batailles navales. En effet, l'évaluation diffère en fonction de ce que les événements sont considérées dans le cadre d'un récit historique ou de l'imaginaire commun. Pour ce, Clinias rappelle opportunément à l'Athénien que la bataille navale de Salamine est évoquée comme étant celle qui a sauvé la Grèce des barbares. Or, conformément à ce qui a été dit plus tôt, l'Athénien ne souscrit pas à ce témoignage. *A contrario*, il soutient que ce sont les batailles de Marathon et de la Platées qui ont rendu les Grecs meilleurs et que les batailles navales de Salamine et d'Artémision — nous l'évoquions — les ont rendus lâches :

[...] nous prétendons que les batailles livrées sur la terre ferme à Marathon et à Platées ont, l'une commencé à libérer les Grecs, l'autre achevé cette œuvre, et que celles-ci ont rendu les Grecs meilleurs, tandis que celles-là les ont rendu lâches, si je puis parler en ces termes des batailles qui nous ont tous sauvés en ce temps-là : pour te faire plaisir, en effet, à la bataille navale de Salamine j'ajouterais celle de l'Artémision.⁸⁴²

S'agissant de la fondation de cette colonie — telle qu'abordée dans la dernière partie de ce prélude —, l'Athénien, ainsi qu'il y revient en plusieurs endroits du dialogue, et toujours dans la perspective de « l'excellence <de son> régime »⁸⁴³, s'attache aux caractéristiques générales du territoire de cette cité en tant qu'elles concourent, sous certaines conditions, à sa constitution. Par ailleurs, suivant la visée de cette fondation qui est la vertu, il rappelle à Clinias et Mégillos la manière qui est celle de l'établissement de la valeur des batailles. Ce faisant, il réinterprète des lieux communs liés à un passé « historique » que chacun connaît.

Pour ce, en l'occurrence, il ressort clairement que les scénarios évoqués sont généralement bouleversés relativement aux moyens engagés afin de viser la vertu. *A fortiori*, selon nous, Platon l'encourage. En effet, le propos surprend une première fois lorsqu'est abordée la distance qui sépare la cité de la mer puis qu'est évoquée ce qui est identifié comme une « mauvaise imitation ». Par suite, il surprend lorsqu'il évoque la conformation du territoire, puis la « nature mesurée ». Enfin, il surprend lorsqu'il explique, à travers l'exemple des batailles de Salamine et d'Artémision, qu'il ne suffit pas d'emporter

⁸⁴² Platon, *op. cit.*, 707c 2-8.

⁸⁴³ Platon, *op. cit.*, 707d2.

la victoire lors d'une bataille ou d'une guerre : en outre, il faut poursuivre la victoire et, le cas échéant, l'emporter, dans la perspective de viser la vertu et l'excellence.

L'analyse géomorphologique achevée, et toujours dans la perspective de viser la vertu, l'Athénien soulève l'enjeu qui est celui de la population que l'on entend assigner à cette région. À ce titre, il décrit deux possibilités qui, toutes deux, soulèvent des problèmes : la première est celle d'allouer à la région une seule « race » de colons, la seconde est celle d'y recueillir « au contraire, le peuple venu de toutes parts »⁸⁴⁴.

La première hypothèse examinée par l'Athénien facilite en quelque sorte la colonisation. Cependant, elle la rend difficile à d'autres égards :

Toutes ces colonies, à certains égards, donnent moins de peine au fondateur et au législateur ; mais, à d'autres, elles leur en donnent davantage.⁸⁴⁵

En effet, l'Athénien précise immédiatement que, dans l'hypothèse d'une seule « race » allouée à ce territoire, l'unité de langue, de culture et de lois qui en procède est, d'une part, un avantage pour sa cohésion — il est aisé de le comprendre — cependant, d'autre part, rend la population peu encline à appréhender et accepter toute modification ou innovation législative.

En revanche, si une population « venue de toutes parts » se révélerait sans doute plus apte à recevoir une nouvelle législation, un inconvénient surgit également. Car, s'il est vrai qu'elle serait plus réceptive à l'innovation législative, beaucoup de temps et d'efforts seraient nécessaires afin de produire quelque union d'intention commune chez des populations diverses :

⁸⁴⁴ Platon, *op. cit.*, 708d 2.

⁸⁴⁵ Platon, *op. cit.*, 708c 1-3.

[...] mais que les volontés y conspirent et que, comme dans un attelage de chevaux⁸⁴⁶, chaque souffle, dit-on, concorde avec les autres, voilà qui demande bien du temps et de la peine.⁸⁴⁷

Toujours avant la fin du prélude, Platon introduit la première limitation inhérente à la création de la cité elle-même, *i. e.* un facteur d'incertitude qui, nous l'observerons, n'en est pas la seule limite. Quoi qu'il en soit, outre la décision initiale quant à la nature idoine de sa population, la fondation d'une cité soulève des problèmes car dès le début, la ville n'est pas, en tant que telle, parfaitement accomplie. *A fortiori*, elle est soumise à une série de conditions naturelles aussi avantageuses que dommageables.

Nous le disions, dans le premier cas — celui d'une population qui soit « homogène » —, demeure la difficulté pour elle d'être apte à accepter toute nouvelle législation. Dans le second cas — celui d'une population aux origines variées —, une longue période de temps et de contraintes est nécessaire afin que les différents peuples en présence se mettent d'accord ou, ainsi que le dit l'Athénien, afin que « chaque souffle [...] concorde avec les autres ».

L'issue de ce débat est celle de deux situations qui n'autorisent pas de solution définitive. Toutefois, malgré cette indétermination irréductible, il est nécessaire de promulguer des lois ainsi que de fonder de nouvelles villes, en sorte que

Véritablement, la législation et les fondations de nouvelles cités <soient> éminemment appropriées quant à former le courage viril.⁸⁴⁸

Par conséquent, malgré cet obstacle, légiférer et établir des colonies demeure une activité à laquelle l'on ne peut renoncer. Par ailleurs, l'Athénien poursuit en élargissant son

⁸⁴⁶ Ainsi que le souligne É. des Places : « La comparaison de l'attelage amène bien l'image de souffles qui se fondent : συμφορησαι [...] », *op. cit.*, note 1, p. 54. Or, à propos de ce concept, L. Brisson écrit : « La formule est peut-être proverbiale [...]. On a là l'une des figures du souffle unique dont Platon dit qu'il doit caractériser la cité parfaitement unie (voir V, 739 b-d, qui revient sur cette unité organique de la cité ; puis VIII, 838 c-e). On a là aussi le recours à la métaphore de l'attelage qui avait déjà été employée dans le *Phèdre* afin de représenter l'âme et de montrer comment ses différentes facultés tirent parfois dans des directions opposées. Les âmes divines, en revanche, comme cet attelage des *Lois*, sont parfaitement équilibrées (247 a-b) », *Lois*, livres I à VI, note 23, p. 382.

⁸⁴⁷ Platon, *op. cit.*, 708d 4-7.

⁸⁴⁸ Platon, *op. cit.*, 708d 7-8.

propos au contexte du débat car, considérant le législateur lui-même, apparaîtront des limitations et des obstacles. Pour ce, ajoute-t-il : « Il en est à peu près ainsi, je pense, pour toutes les choses humaines »⁸⁴⁹.

Donc, si les choses qui concernent l'homme sont indéterminées, des limites surgissent considérant notamment l'installation d'une population. En outre, elles surgissent s'agissant du rôle du législateur : à ce titre, l'Athénien ajoute que, si l'on considère cette question à partir de l'origine même de la fondation d'une cité, « Jamais aucun homme ne fait aucune loi »⁸⁵⁰. À plus forte raison, ce sont les calamités, les guerres, les famines, les innovations et les circonstances de toutes sortes qui imposent à l'homme de se donner une loi. C'est pourquoi :

[...] aucun mortel ne porte aucune loi, et que toutes les affaires humaines ne sont guère que vicissitudes.⁸⁵¹

Ainsi, le parcours de cette construction révèle que ne se rencontre pas seulement l'indétermination liée à la nature de la population concernée ou au rôle du législateur : l'on apprend désormais que toutes les choses qui concernent l'homme sont invariablement offertes à la merci du sort. *A fortiori*, présumée à l'arbitraire du sort lui-même, l'Athénien identifie une condition supplémentaire, inhérente à la fondation de toute cité :

[...] Dieu dispose de tout, et qu'avec Dieu la fortune et l'occasion gouvernent toutes les affaires humaines sans exception [...] il est un propos moins dur de convenir qu'un *troisième élément* doit s'y ajouter : le

⁸⁴⁹ Platon, *op. cit.*, 708e 6-7.

⁸⁵⁰ Platon, *op. cit.*, 709a 1-2.

⁸⁵¹ Platon, *op. cit.*, 709 a11-b1.

métier⁸⁵² ; car, par temps d'orage, l'occasion coopère avec l'art du pilote. Je regarderais cela comme beaucoup plus avantageux que le contraire, ai-je raison ?⁸⁵³

Dieu, le sort, et ce « troisième élément » — « le métier » — sont les éléments qui concourent à toutes les affaires humaines. Or, de ces forces qui régissent l'établissement de la condition humaine, l'homme n'a de prise que sur le « troisième élément » ; troisième élément qui ne conditionne que très peu le sort — à ce titre, l'on a considéré la métaphore de la mer agitée et du timonier — et est inopérant face à Dieu. Néanmoins, il va de soi que celui qui possède un certain art en usera chaque fois que le sort soulèvera une situation qui appelle sa compétence ; de même, le législateur qui possède l'art de légiférer, souhaitera légiférer chaque fois qu'il lui sera fait recours.

Ces exigences et obstacles explicités, l'Athénien reprend son discours le plus important, celui qui porte sur le législateur et les lois. Pour ce, il demande à Clinias et Mégillos quelle est, selon eux, la situation en laquelle le législateur devrait souhaiter se trouver afin de légiférer de façon optimale ?

Voyons, législateur, lui dirons-nous, que veux-tu, en quelle situation devons-nous te donner la cité pour, qu'avec cela, tu puisses désormais gouverner toi-même comme il le faut ?⁸⁵⁴

L'Athénien propose une réponse qui se révèle, une fois encore, étonnante. *A fortiori*, nous l'étudierons, elle surprend également Clinias et Mégillos :

⁸⁵² À ce titre, il est bénéfique de s'intéresser, en ce contexte, au concept de « technique » tel qu'abordé par L. Brisson : « Si la technique peut être dite plus policée (*hēmeróteron*), c'est parce qu'elle suppose un usage de la réflexion qui distingue l'humanité civilisée de son état primitif ou barbare. La *République* emploie le même vocabulaire au livre V, en 470e (voir, dans cette même collection, la note 88, p. 636 de G. Leroux, puis le livre VIII, en 554d). Il apparaît déjà dans le livre II des *Lois* pour désigner l'éducation des jeunes gens (voir II, 666 d-e). La tripartition des causes qui s'exercent sur les affaires humaines (dieu, le hasard et la technique) n'est pas une condamnation de la technique ni des savoirs humains mais indique que l'action des techniques reste extrêmement limitée : la technique est tard-venue, ainsi que l'explique avec bien plus de précision le livre X, 888e - 891b, et a pour particularité de s'exercer compte tenu des circonstances et sur des matériaux ou des vivants qui préexistent à l'action humaine et sont d'origine naturelle, c'est-à-dire divine », *op. cit.*, note 24, p. 382.

⁸⁵³ Platon, *op. cit.*, 709 b7-c4.

⁸⁵⁴ Platon, *op. cit.*, 709 d13-e2.

Voici la réponse : « Donnez-moi, dira-t-il, un tyran à la tête de la cité ». ⁸⁵⁵

Par conséquent, selon l'Athénien, s'il pouvait choisir, le législateur voudrait d'une ville qui soit gouvernée par un tyran. En outre, ce dernier devrait posséder tout un ensemble de caractéristiques : il doit être jeune, être doté de mémoire, être intelligent, courageux, magnanime par nature et — ajoute-t-il sans l'explicitier — posséder une autre qualité⁸⁵⁶ :

[...] et la qualité dont nous disions précédemment qu'elle devait accompagner toutes les parties de la vertu, que maintenant encore elle soit du cortège en l'âme régnante, si les autres biens doivent présenter quelque utilité.⁸⁵⁷

Clinias se souvient de ce qui a été dit précédemment et, s'adressant à Mégillos, il rappelle qu'il s'agit de la « tempérance » (σωφροσύνη). Car, ainsi qu'il a été dit tantôt : « la justice ne vient pas sans la tempérance »⁸⁵⁸. En outre, l'Athénien précise que la tempérance

⁸⁵⁵ Platon, *op. cit.*, 709e 6-7.

⁸⁵⁶ En l'occurrence, il est fait référence à la vertu de « tempérance » (σωφροσύνη) que l'Athénien évoque au livre III, en 696c3 - 697c2 : « Or la justice ne vient pas sans la tempérance. [...] Ni non plus l'homme sage dont nous avons fait tout à l'heure notre idéal, celui dont les plaisirs et les douleurs s'harmonisent et s'accordent avec les raisonnements justes. [...] Mais examinons encore ceci à propos des droits civiques, pour juger lesquels sont justifiés ou ne le sont pas dans les différentes occasions. [...] Si la tempérance réside toute seule dans une âme, à l'exclusion de l'ensemble des autres vertus, méritera-t-elle en justice honneur ou discrédit ? Mégillos — Je ne sais pas comment répondre. L'Athénien — Eh bien ! Tu as parlé comme il faut ; car si tu avais répondu à ma question dans un sens ou dans l'autre, je crois que tu te serais exprimé de travers. [...] Soit. Mais ce qui ne fait que compléter ce à quoi s'attachent honneur ou discrédit ne mérite pas qu'on en parle ; cela demande plutôt qu'on se taise et n'en dise rien. Mégillos — Il me semble que tu parles de la tempérance. L'Athénien — Oui. Et ce qui, parmi les autres biens, nous rend les plus grands services quand ce surcroît s'y ajoute, voilà qui aura tous les titres à être particulièrement honoré ; le second les aura en second lieu ; et de même, dans l'ordre, chacun recevra à son rang les avantages qui lui sont dus. [...] Ne dirons-nous pas que c'est encore au législateur qu'il appartient de répartir les honneurs ? [...] Veux-tu que nous les lui laissions tous à distribuer selon les actions et dans le détail, et que nous tâchions de faire une division triple, puisque nous avons, nous aussi, le désir d'arriver à des lois, en distinguant le plus important, le second et le troisième ? [...] Nous disons donc que la cité qui veut se conserver et prospérer dans la mesure possible à l'homme doit nécessairement, à ce qu'il paraît, répartir correctement l'honneur et l'infamie. Or, dit-on, ce qui est correct, c'est de regarder comme les plus précieux et les premiers les biens qui concernent l'âme, si la tempérance y réside ; comme les seconds, les avantages et les biens corporels ; comme les troisièmes, ceux que l'on dit attachés à la fortune et aux richesses ; à s'écarter de cette règle, soit en donnant à l'argent la place d'honneur, soit en assignant un rang plus élevé à l'une des classes inférieures, un législateur ou une cité ne feraient œuvre ni morale ni politique. », *op. cit.*, III, 696c3 - 697c2.

⁸⁵⁷ Platon, *op. cit.*, 709e9 - 710a3.

⁸⁵⁸ Platon, *Lois*, 696c 5-6.

du tyran est une tempérance qui ne s'identifie pas à la sagesse⁸⁵⁹ ; elle se développe et fleurit tel un instinct au cours de l'existence du tyran. Il s'agit d'une qualité qui harmonise spontanément et naturellement toutes les vertus précédemment évoquées et telles qu'elles seraient, sans le guide que constitue la tempérance, incontrôlables et excessives.

Pour conclure, telles sont les conditions nécessaires à toute cité en tant qu'elle doit « recevoir, le plus promptement et le mieux possible, la constitution qui la fera prospérer avec le plus de bonheur »⁸⁶⁰. Et l'Athénien de compléter immédiatement : « Il n'est pas, en effet, et il ne saurait être, de moyen plus rapide ni meilleur d'établir un régime »⁸⁶¹. Pour le cas spécifique qui nous intéresse, et puisque Clinias l'indique lui-même, l'on sait qu'il s'agit d'une colonie qui accueillera des personnes de races différentes. Par conséquent, en l'occurrence, le tyran et le législateur semblent être la solution optimale quant à produire le meilleur résultat dans les plus brefs délais. Toutefois, il est à noter que jamais Platon n'évoque ici la constitution d'une ville qui soit « juste » : il évoque une constitution qui soit « la meilleure possible ».

Car, à ce moment du récit, il demande à plusieurs reprises des précisions sur ce point, la thèse exprimée par l'Athénien semble mettre Clinias en grande difficulté. Aussi, il résume les attributs précédemment énumérés : « le tyran possède, dis-tu, jeunesse,

⁸⁵⁹ Sur cet aspect, A. Diès écrit : « [...] que ce tyran soit jeune, doué d'esprit vif, de mémoire, de courage, de grandeur ; enfin, qu'il soit sage, non de cette haute sagesse qui est raison parfaite mais de cette commune sagesse qui est modération et maîtrise de soi et ne vaut que par les dons qu'elle tempère », *op. cit.*, p. XXXV. Voir également É. des Places : « Au livre III (696 d-e), une certaine tempérance a été présentée comme le complément des autres vertus "cardinales", en particulier de la prudence (sagesse) (*phronèsis*, 710a6) ici exigée du tyran-philosophe. Pourtant, l'accord intime décrit au livre III, en 689 a-d, comme la plus haute sagesse ressemblait beaucoup à la tempérance du livre IV de la *République*, en 430e », *op. cit.*, note 1, p. 57.

⁸⁶⁰ Platon, *op. cit.*, 710b 6-7.

⁸⁶¹ Platon, *op. cit.*, 710b 8-9.

tempérance, ouverture d'esprit, mémoire, courage, magnanimité ? »⁸⁶². Or, selon Clinias et Mégillos, et ainsi que le manifeste la discussion, la tyrannie constitue la pire des solutions possibles. En outre, en vertu du propos tenu jusqu'ici et considérant ce que l'Athénien continue de soutenir, la tyrannie apparaît n'être pas du tout adaptée à la visée de la fondation de cette ville. Par ailleurs, ajoute-t-on, il faut en outre un « heureux hasard » (εὐτυχής) tel qu'il soit donné au tyran de rencontrer un législateur digne d'éloge :

Ajoute ce bonheur, du seul fait qu'il y aura, de son vivant, un législateur recommandable et qu'un heureux hasard le lui fera rencontrer car, par cette circonstance, le dieu aura réalisé vraiment tout ce qu'il faut s'agissant de souhaiter particulièrement la prospérité d'un État.⁸⁶³

Une fois de plus Clinias synthétise les points fondamentaux auxquels le propos a donné lieu. Ce faisant, il met en évidence que la solution qu'offre la tyrannie n'en est une que dans la mesure où il s'agit d'atteindre le plus promptement un résultat qui soit le meilleur possible :

[...] c'est d'une tyrannie, semble-t-il, que tu fais sortir la meilleure cité par la collaboration d'un législateur éminent et d'un tyran raisonnable et un pareil concours lui ferait le plus vite et le plus aisément atteindre ce résultat [...].⁸⁶⁴

Cette synthèse, bien qu'elle soit cohérente avec le propos qui la précède, n'exprime pas le fond de la pensée de Clinias ; ce dernier prenant le risque de tirer une conclusion qui,

⁸⁶² Platon, *op. cit.*, 710c 6-8. En outre, à propos des qualités du tyran, consulter L. Brisson : « Les qualités que le tyran doit posséder sont pour partie celles qui sont attendues du "gardien" dans la *République* et de celui ou de ceux des gardiens qui, "philosophes", sont appelés à gouverner la cité. Voir ainsi les précisions du livre II, en 375a - 376c, du livre III, en 410b - 412a, puis du long développement des livres V et VI (473c - 503b). La *République* insiste avant tout, dans la définition du caractère des gardiens, sur la nécessité de réunir le savoir et le courage (V, 456a). Ainsi que la *République* le souligne, le gardien (et le gouvernant) n'est pas seulement philosophe mais il est davantage que cela puisqu'il est dit, au livre VII, en 525b8, "à la fois guerrier et philosophe". La facilité à apprendre et le courage sont disposés, chez le tyran, de manière particulière puisque les *Lois* n'attendent pas de lui qu'il devienne un dirigeant savant car c'est ce qui revient en propre au législateur. Le tyran se distingue donc par le courage, la grandeur d'âme, la tempérance, la mémoire et la facilité à apprendre (*eumáthia*) dont les *Lois* diront qu'elle doit être favorisée chez tous les citoyens, notamment au moyen de préambules législatifs qui doivent inspirer à tous le désir d'apprendre (voir le livre IV, en 718d et 723a) », *op. cit.*, note 29, p. 383.

⁸⁶³ Platon, *op. cit.*, 710 c9-d3.

⁸⁶⁴ Platon, *op. cit.*, 710d 8-11.

nous le constaterons, se révélera fausse. En outre, Clinias considère que, partant de l'hypothèse telle que la tyrannie est la meilleure forme de gouvernement, le régime oligarchique lui succèdera. Car l'oligarchie, si elle n'est certes pas la tyrannie, lui emprunte la concentration du pouvoir. Et, en dernier ressort, procède le pire des régimes : la démocratie.

Toutefois, l'Athénien surprend une nouvelle fois Clinias. En effet, contrairement à ce que l'on pourrait penser, il soutient que l'oligarchie est la pire forme de gouvernement :

[...] en premier lieu la tyrannie, en second lieu le régime monarchique, en troisième lieu une sorte de démocratie. Le quatrième régime, l'oligarchie, acceptera plus difficilement qu'aucun autre de voir naître un pareil ordre car c'est celui qui comporte le plus de maîtres.⁸⁶⁵

Dès lors, l'Athénien réinvoque « l'heureux hasard » en tant qu'il ne dépend pas de l'homme :

Or nous disons que cet état de choses prend naissance lorsqu'un vrai législateur survient providentiellement et qu'il lui échoit une force particulière en commun avec les autorités suprêmes de la cité ; là où celles-ci sont le moins nombreuses et les plus fortes, comme dans la tyrannie, le changement a coutume de se produire vite et facilement.

Ce faisant, un véritable législateur doit exister qui partage une certaine force avec ceux qui détiennent le pouvoir suprême en cette ville. En outre, il partage une force qui doit être répartie le plus possible entre un nombre restreint d'individus. Pour ce, le régime tyrannique

⁸⁶⁵ L. Brisson éclaire ce propos : « La remarque est étonnante car la démocratie, selon la *République* et le *Politique* [...] est moins estimable que l'oligarchie. On aurait là un classement original. Mais la remarque paraît ironique puisqu'elle suggère que, dans une constitution oligarchique, ceux qui font valoir leur droit à exercer le pouvoir sont finalement plus nombreux encore qu'en démocratie. La forme de démocratie la moins corrompue demeure celle que régit une bonne législation », *op. cit.*, note 32, p. 383.

est optimal car, ainsi que cela est rappelé une énième fois⁸⁶⁶, le changement s'y produit rapidement et facilement.

Par conséquent, et en premier lieu, il est à préciser qu'il ne s'agit pas, en l'occurrence, de concevoir qu'une fois instauré « un certain type » de tyrannie, celui-ci facilite une modification rapide et facile des usages et coutumes de la société. En effet, sur ce point, l'Athénien n'a aucun doute. Car, nous le disions, il est une chose qui ne se produit que très rarement et qui est totalement indépendante de la volonté particulière de l'homme — *a fortiori*, dont l'enjeu précède par définition l'instauration de toute tyrannie particulière — : la rencontre entre celui qui possède l'art de légiférer, le « véritable législateur », et le tyran. L'Athénien :

Que personne, mes amis, n'essaie de nous persuader qu'une cité puisse jamais changer de lois plus vite et plus facilement que sous la conduite du pouvoir, ni que la chose arrive aujourd'hui ou doive une autre fois arriver autrement. En effet, ce n'est pas là pour nous l'impossible ni ce qui aurait de la peine à se réaliser. Ce qui est difficile, c'est ceci, qui s'est rarement trouvé dans tout le cours du temps ; mais lorsque la chose se rencontre, elle produit une infinité de biens, ou même la totalité, dans l'État où elle apparaît.⁸⁶⁷

Sur ce point, Clinias réclame encore des explications à l'Athénien. Celui-ci répond en un passage extrêmement allusif. En l'occurrence, ce développement est précieux car il conduit le propos à recourir, cette fois-ci *via* Mégillos, à l'ἑξαίφνης.

Par ailleurs, l'Athénien soumet à la discussion un exemple de tyran qui soit intelligible pour Clinias et Mégillos. En effet, en sa réplique, l'Athénien introduit la figure de Nestor, personnage mythique et historique que Clinias et Mégillos connaissent et admirent. *A fortiori*, Nestor devrait pouvoir réunir toutes les qualités nécessaires à

⁸⁶⁶ À nouveau, Clinias interroge : « Et comment pensons-nous que les autres citoyens s'accorderont vite à suivre celui qui use ainsi à la fois de persuasion et de contrainte ? », Platon, *op. cit.*, 711c 3-6. É. des Places souligne que, dans ce passage : « Persuasion et contrainte, constamment associées ou opposées, sont les deux moyens d'arriver à ses fins ; cf. II 660a5, 661e6, 663e 1-2 ; IV 718b 2-3, 722b6 et c1 ; *Rép.* II, 365d5 », *op. cit.*, note 2, p. 58. Toutefois, sur ce passage, les observations de L. Brisson sont également précieuses : « L'efficacité de l'action politique repose ainsi sur la capacité de lier, en les exerçant toutes deux, la persuasion et la contrainte. Les deux termes avaient été liés, déjà, en I, 634a et surtout dans le développement anthropologique de 644d - 645b (où les hommes sont comparés à des marionnettes). Il revient donc au gouvernant d'utiliser ces deux moyens d'action privilégiés. », *op. cit.*, note 33, p. 383.

⁸⁶⁷ Platon, *op. cit.*, 711c6 - 711d4.

l'instauration d'une tyrannie particulière et — ce point n'est pas sans importance — dont la stature devrait permettre à Clinias et Mégillos de concevoir de manière plus acceptable l'hypothèse de la tyrannie elle-même :

Quand un amour divin des pratiques de la tempérance et de la justice naît dans un grand pouvoir qui règne sous forme de monarchie ou bien qui se distingue par la supériorité de la richesse ou de la naissance, ou encore lorsque quelqu'un en vient à reproduire les qualités de Nestor dont on dit que, excellent entre tous par la force de sa parole, il se distinguait plus encore par sa sagesse⁸⁶⁸ [...] <il suit que> De tout pouvoir également on peut dire la même chose : lorsque l'autorité suprême rejoint en un homme la sagesse et la tempérance, alors on voit naître le meilleur régime et les meilleures lois, sans cela ils ne risqueraient pas de venir à l'existence.

En l'occurrence, la figure mythique qui est celle de Nestor — figure éminente du passé —, tyran potentiel ou, dans ce cas hypothétique, tyran de l'avenir, est convoquée par l'Athénien afin de fonder une nouvelle colonie comme celle de Magnésie. Pour ce, il associe immédiatement après l'invocation de cette figure persistante du passé à la prévision d'un oracle :

Mettons donc que nous avons ici comme raconté une fable et rendu un oracle en montrant que, s'il est difficile pour une cité de parvenir à édicter de bonnes lois, la chose, une fois réalisé ce que nous disons, serait de loin la plus rapide et la plus facile du monde.⁸⁶⁹

De telle sorte qu'il institue le fait de relater un mythe transmis par un oracle aux populations ultérieures : quelque chose qui concerne le passé — un mythe — se transforme en une prévision oraculaire, ainsi que le souligne Brisson, fondée pour l'avenir. Donc, à l'instar du mythe et de l'histoire qui assurent la transmission du passé, la figure de Nestor parle au tyran de l'avenir.

⁸⁶⁸ Voir l'*Illiade*, I, 247-252.

⁸⁶⁹ Platon, *op. cit.*, 712a 4-8.

Dès lors, l'Athénien explicite la méthode qu'il entend suivre s'agissant de l'élaboration des lois ainsi que la prédisposition de l'âme en laquelle, pour ce faire, il faut s'immerger :

Essayons, en les adaptant à ta cité, de modeler, comme de vieux enfants, ces lois par nos propos.⁸⁷⁰

Le scénario décrit par l'Athénien apparaît plus clairement. En effet, la figure du législateur identifié à un « vieil-enfant » — figure déjà rencontrée dans le troisième chœur — qui, grâce à la persuasion, modifie et modèle les lois, réapparaît ici associée à la figure de Nestor. Selon l'Athénien, cette situation est la plus avantageuse qui pourrait se produire s'agissant de la construction de cette ville.

Ce faisant, le dialogue acquiert une connotation solennelle et sacrée. Car, ainsi que le souligne Adorno⁸⁷¹, dans les moments les plus graves et les plus importants, l'Athénien s'adresse à la divinité⁸⁷². Pour ce, la fin du prélude aux lois, sis en ce livre IV, est un

⁸⁷⁰ Platon, *op. cit.*, 712b 1-3.

⁸⁷¹ F. Adorno, *op. cit.*, note 2, p. 166.

⁸⁷² Luc Brisson souligne une affinité très intéressante pour le présent propos : « Ces quelques lignes comportent les éléments essentiels de la prière et en présentent la structure : voir le *Timée* en 27c, le *Critias* en 108d et le *Phèdre* en 257a. La divinité à laquelle s'adresse cette prière n'est pas une divinité traditionnelle mais l'intellect (*noûs*) associé à Kronos par un jeu de mots que l'on trouve également dans le *Cratyle*, en 396b », *op. cit.*, note 39, p. 384. À juste titre, L. Brisson relève les affinités entre ce passage en lequel l'Athénien prie, juste avant d'introduire le mythe de Kronos, et le passage du *Cratyle*, en 396b. Ce dernier est très allusif : il évoque justement Kronos et Zeus et l'on y retrouve trois occurrences de notre adverbe. Considérons ci-après le passage en entier : « Ce dieu se trouve donc justement nommé, celui par qui (*di hon*) tous les êtres vivants obtiennent la vie (*zên*) tour à tour. Mais son nom qui était unique, a été, je le répète, partagé en deux : Dii et Zêni. Le dire fils de Kronos semblerait outrageant au premier abord (*ἐξαιφνης*), pourtant il est logique que Zeus (*Dia*) soit issu de quelque haute intelligence (*Dianoia*). C'est en effet "netteté" (*koros*) que signifie Kronos. Le nom désigne non pas un enfant (*koros*) mais la pureté sans mélange de son esprit (*noûs*). Ce dieu est fils d'Ouranos, suivant la tradition. Or, la contemplation du monde supérieur est elle-même bien nommée "ourania" (céleste) puisqu'elle voit ce qui est en haut (*horôsa ta anô*). C'est cette contemplation, Hermogène, qui, suivant ceux qui discoursent des choses célestes, produit la pureté de l'esprit et justifie le nom donné au ciel (*ouranô*). Si je me rappelais la généalogie hésiodique et les ancêtres encore plus reculés qu'elle donne à ces dieux, je ne me laisserais pas d'expliquer la justesse de leurs noms avant d'avoir mis à l'épreuve, pour voir comment elle se comporterait — je veux dire, si elle resterait courante ou non —, cette sagesse qui vient de me tomber si soudainement (*ἐξαιφνης*), je ne sais d'où. Hermogène — Le fait est, Socrate, que tu m'as tout bonnement l'air, à la façon des inspirés, de te mettre soudain (*ἐξαιφνης*) à chanter des oracles », Platon, *Cratyle*, 396b4 ; 396c7 ; 396d3. Selon nous, ce parallélisme avec le *Cratyle* est particulièrement important car se retrouve ici, dans la troisième occurrence, l'opposition entre le temps de Zeus et celui de Kronos qui est la même opposition que celle rencontrée dans l'analyse de la deuxième occurrence lorsque le monde de l'innocence naturelle s'opposait au monde gouverné par Zeus dans le temps historique.

moment particulièrement important : l'Athénien prie et implore l'aide de la divinité afin que, à travers ces paroles, se puisse créer et adapter la loi à cette nouvelle cité. L'Athénien :

Appelons le dieu pour la préparation de cette cité ; et lui, puisse-t-il nous entendre et, nous entendant, venir à nous, propice et bienveillant, pour disposer avec nous la cité et les lois.⁸⁷³

Suite à la prière, l'Athénien s'interrompt à nouveau afin d'interroger Clinias et Mégillos : « Mais quel régime avons-nous donc l'intention d'assigner à notre cité ? »⁸⁷⁴. En l'occurrence, Clinias répond, encore une fois, de manière évasive. En effet, il cite toutes formes d'organisation à l'exception de celle dont il a été question jusqu'à présent : la tyrannie. Celle-ci n'est nommée qu'au terme de sa prise de parole, *a fortiori* sur le ton de la stupeur et du blâme :

[...] As-tu en vue une démocratie, une oligarchie, une aristocratie ou une monarchie ? Car tu ne parlerais pas, sans doute, de tyrannie, selon notre opinion du moins.⁸⁷⁵

L'Athénien ne répond pas à Clinias : il pose à son tour une question et déplace l'axe de la discussion. L'on ne considère plus la nature de la législation à adopter lors de ce nouvel établissement mais l'on se demande « sous quelle catégorie s'insère le régime de son pays ? ».

Mégillos recourt à l'ἑξαιφνης en réponse à cette interrogation. Selon les règles établies, étant plus âgé, il revendique le droit de répondre en premier :

⁸⁷³ Platon, *op. cit.*, 712b 4-7. É. des Places souligne que cet appel solennel à la divinité est composé par Platon selon les règles du temps et de la manière caractéristique dont se formulaient les prières de ce genre : « Cette épiclèse solennelle (b4 ; cf. *Timée*, 27c6 ; *Critias*, 108d4) réunit les éléments essentiels à toute prière : appel au dieu (subjonctif, puis deux optatifs, le second repris par Clinias dans sa réponse d'acquiescement), adjectifs en fonction d'attribut adverbial (cf. *Phèdre*, 257a7) », *op. cit.*, note 2, p. 59.

⁸⁷⁴ Platon, *op. cit.*, Lois, 712c 1-3.

⁸⁷⁵ Platon, *op. cit.*, 712c 5-8.

Mégillos — À vrai dire, quand j'y pense, étranger, je ne peux pas t'expliquer comme cela quel nom donner au régime de Lacédémone. C'est aussi à une tyrannie, en effet, qu'il me paraît ressembler car l'institution des éphores y est extrêmement tyrannique ; quelquefois je trouve qu'il a l'air démocratique plus que celui d'aucune cité. D'autre part, à ne pas l'appeler aristocratie, il y aurait quelque chose de fort étrange ; enfin, elle possède une royauté à vie, la plus ancienne de toutes, à en croire tous les hommes et nous-mêmes⁸⁷⁶. Mais pour moi, quand on m'interroge ainsi à *l'improviste* (ἐξαίφνης), comme *maintenant* (νῦν), je ne puis réellement, je le répète, dire auquel de ces régimes elle appartient.

Clinias — je crois éprouver, Mégillos, la même impression que toi : je suis extrêmement embarrassé.⁸⁷⁷

De sorte que Mégillos et Clinias, s'ils sont interrogés, ne peuvent pas dire quel type de régime est en vigueur dans leurs villes respectives. Toutefois, immédiatement, l'Athénien explique que leur perplexité est due au fait

[...] qu' <ils appartiennent> à de vrais régimes tandis que ceux qui viennent d'être énumérés ne sont pas des régimes mais des groupements politiques⁸⁷⁸ en lesquels une partie des citoyens est dominée et asservie, de sorte que chacun reçoit le nom de pouvoir qui y exerce la domination.⁸⁷⁹

Il ajoute :

⁸⁷⁶ « Ce raccourci témoigne de l'intérêt inépuisable de Platon pour les institutions lacédémoniennes dont il a esquissé plus haut la genèse (III, 691d - 692a). Aristote y fait allusion en sa *Politique* (b6, 1265b 33-42) et, immédiatement après, il cite l'opinion, émise en 693d, telle que le meilleur régime qui soit est un mélange de despotisme et de démocratie (1266a 1-4) », É. des Places, *op. cit.*, note 1, p. 60.

⁸⁷⁷ Platon, *op. cit.*, 712 d2-e8.

⁸⁷⁸ Selon nous, dans ce passage s'explique une préoccupation récurrente de Platon. Le tyran représente précisément le moyen le plus « facile et le plus rapide » d'instaurer la loi au sein de « groupements politiques » et non en « de vrais régimes ». Donc, l'on évoque en l'occurrence le « tyran particulier », accompagné d'un législateur, en tant que « la cité doit recevoir le plus vite et le mieux possible la constitution qui la fera vivre avec le plus de bonheur. », Platon, *op. cit.*, 710b 6-7. Sur ce thème, comparer avec A. Diès : « Ni Mégillos ni Clinias ne sauraient le dire, car elle semble être un mélange de ces quatre grandes constitutions [...]. L'embarras du Spartiate et du Crétois prouve que leurs cités ont seules une vraie constitution. », *op. cit.*, p. XXXV.

⁸⁷⁹ Platon, *op. cit.*, 712e9 - 713a3.

Mais si c'est un pouvoir de ce genre qui doit valoir à la cité son titre, il faut prononcer le nom du dieu qui règne en vérité sur les êtres en possession de leur raison.⁸⁸⁰

Il faudrait donc nommer ce dieu qui est le seigneur véritable des êtres doués de raison. Et Clinias, pour la première fois, de demander qui est ce dieu. Or, l'Athénien soutient que, afin d'avoir une réponse à cette interrogation, il faut de nouveau recourir au mythe :

[...] Car les cités dont nous avons exposé plus tôt la formation ont été précédées, et de fort loin, par un règne et un peuplement si prospères que la légende les attribue au temps de Kronos et estime qu'il en persiste un reflet dans les meilleures de nos organisations actuelles.⁸⁸¹

Ce faisant, il est de première importance d'évoquer le royaume de Kronos, royaume dont il faut s'inspirer. En outre, ainsi que le soutient l'Athénien, cela est possible car

Nous avons reçu une tradition qui représente l'heureuse vie des gens de ce temps-là comme preuve de toutes choses qui sont en abondance et s'obtiennent sans travail.⁸⁸²

Les traditions antiques transmettent l'existence de cet âge naïvement heureux en lequel il est tenu pour acquis qu'aucun homme ne peut assumer la charge de guider la communauté. En effet, tout y est gouverné « non par des hommes mais des êtres d'une race supérieure et divine, des démons [...] »⁸⁸³. Aisément, ils rendirent prospère l'existence des hommes. Et l'Athénien d'indiquer que le sens profond de ce récit est tel que :

⁸⁸⁰ Platon, *op. cit.*, 713a 3-5. É. des Places souligne, en ce passage, que : « Le vrai nom de ce régime serait donc celui de théocratie », *op. cit.*, note 1, p. 61. Toutefois, sur ce thème, comparer également à L. Brisson : « Le véritable nom du régime politique serait donc celui de *nomocratie* (pouvoir de la loi), voire de *noocratie* (pouvoir de l'intellect). Tel qu'indiqué en 714a, Platon joue de la parenté de la loi (*nómos*) et de l'intellect (*noûs*, traduit également parfois par "raison"), au point que l'on puisse les identifier. Ainsi que l'explique le livre X, le *noûs* est au principe de l'ordre qui régit l'univers : il s'agit de la divinité première. Ce n'est aucun groupe ni aucun individu qui possède le pouvoir en un tel régime, mais bien la loi pour autant qu'elle est l'expression de l'ordre intellectif et divin. Voir encore VIII, 836e », *op. cit.*, note 42, p. 384.

⁸⁸¹ Platon, *op. cit.*, 713 a12-b4.

⁸⁸² Platon, *op. cit.*, 713c 3-5.

⁸⁸³ Platon, *op. cit.*, 713d 1-3.

Dans les cités où règne non un dieu mais un mortel, les citoyens ne peuvent se soustraire aux maux et aux peines.⁸⁸⁴

Or, malgré une impossibilité que l'Athénien qualifie lui-même de congénitale,

[...] nous devons au contraire, pense-t-il, imiter par tous les moyens la vie légendaire du temps de Kronos et obéir à tout ce qu'il y a en nous de principes immortels afin d'y conformer notre vie publique et privée, administrer d'après eux nos maisons et nos cités, donnant à cette dispensation de la raison le nom de loi.⁸⁸⁵

Dès lors, poursuit l'Athénien, un individu, une oligarchie ou une démocratie, s'ils ont leur âme tendue vers les plaisirs et les désirs, gouverneront sans respecter les lois. Par ailleurs, l'on dit qu'il y a autant de sortes de lois que de constitutions (tyrannie, monarchie, démocratie, oligarchie) : en chacun de ces systèmes, la loi ne vise ni la vertu ni la guerre mais le profit de la constitution en vigueur. De sorte que seuls en émanent la persistance et le maintien de la classe dominante.

Telle est la critique inlassable de Platon, critique qu'il adresse également à Clinias et Mégillos qui semblent ne pas saisir l'importance de cette conclusion. En effet, puisque ces systèmes visent seulement leur conservation, ils définissent et imposent un sens de la « justice ». Cela s'est produit nombre de fois et ce, *a fortiori* lorsque le pouvoir est le fruit d'une lutte : celui qui l'emporte ne laisse rien au vaincu. Ainsi, les lois se soumettent au but qui est celui de sauvegarder le pouvoir. Selon l'Athénien, évidemment, celles-ci ne peuvent être appelées de véritables lois car elles n'ont pas été promulguées en vertu du bien commun. En revanche, à celui qui est le plus attaché aux lois, nous devons assigner la tâche la plus importante ; en effet, il se mettra au service des lois et non l'inverse, ainsi que cela est le cas dans l'instauration d'un pouvoir par la violence. Ceci, dit l'Athénien, est le récit à examiner afin d'observer s'il faut, ou non, en suivre les enseignements.

⁸⁸⁴ Platon, *op. cit.*, 713e 3-6

⁸⁸⁵ Platon, *op. cit.*, 713e7 - 714a1.

Par ailleurs, s'inaugure le discours de bienvenue que l'Athénien s'imagine délivrer aux nouveaux arrivants. En quelques lignes, le discours concentre nombre de points abordés jusqu'ici :

Disons-leur donc : Amis, le dieu qui a dans ses mains, suivant l'antique parole, le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres, va droit à son but parmi les révolutions de la nature et ne cesse d'avoir à sa suite la justice qui venge les infractions à la loi divine et à laquelle, modeste et rangé, celui qui veut le bonheur s'attache pour le suivre tandis que tel autre, gonflé d'orgueil, exalté par la richesse, les honneurs ou encore la beauté physique associée à la jeunesse et à la folie, enflamme son âme de démesure ; [...] celui-là reste abandonné de Dieu. [...] Quelle est donc la conduite qui plaît à Dieu et qui lui fait cortège ? Il n'y en a qu'une, un proverbe antique suffit à l'exprimer : au semblable, s'il garde la mesure, le semblable sera un ami, tandis que les êtres démesurés ne le sont ni entre eux ni envers les êtres qui ont de la mesure. Or, selon nous, la divinité doit être la mesure de toutes choses.⁸⁸⁶

Par conséquent, dans le temps de Zeus, le temps de la dialectique, le temps en lequel l'homme est abandonné à lui-même, à travers les témoignages antiques, l'homme est un véritable législateur et un tyran capable d'être naturellement modéré et d'harmoniser absolument toutes les qualités observées. En outre, il peut et doit s'inspirer du temps de Kronos et du gouvernement des démons afin de construire le gouvernement de cette cité nouvelle. Or, cela ne signifie nullement que, dans le temps de Zeus, l'homme doit s'inspirer de celui qui vit au temps du royaume de Kronos — c'est-à-dire l'homme qui vit en un bonheur sans mérite — mais, *a contrario*, l'homme du temps de Zeus doit tendre vers la vertu par les moyens dont il dispose. Et ce, en cherchant à imiter la divinité qui est la mesure de toutes choses.

⁸⁸⁶ Platon, *op. cit.*, 716 a-c6.

4.5.1 – Interprétation du contexte

La phase finale de ce « prélude » aux lois nous apprend que Clinias est chargé, par la ville de Cnossos, d'instituer les lois de la colonie qui va naître. Et ce, le jour du solstice d'été, aux alentours de midi, lorsque, parvenu au point le plus haut de l'horizon, il est plus aisé d'observer le soleil. En outre, c'est également le moment le plus adéquat afin d'observer sa révolution puisqu'il inverse sa trajectoire et entame sa décroissance.

La charge de Clinias lui impose de faire « un choix parmi tout ce <qui a été> dit » jusqu'ici afin de construire, dès l'origine, et d'abord « en théorie », une ville qui soit « idéale ». Et ce, afin de déterminer si cela peut lui être utile à la construction de cette colonie « réelle ».

La discussion s'initie à partir de la question de l'Athénien, question qui porte sur la façon dont se doit imaginer cette ville. Nous l'observons, l'Athénien n'est pas intéressé par l'éventuel nom que prendrait la cité mais par sa localisation, la conformation de son territoire et les ressources que la végétation lui offre. Pour ce, ces aspects sont également importants lorsque l'on se donne pour but, dans la réalisation même de la ville, la « vertu ».

En outre, Platon élabore le dialogue qui s'initie entre les protagonistes avec l'intention claire de surprendre le lecteur. À ce titre, il use de divers expédients : il s'agit souvent du renversement d'un lieu commun, cela peut également s'effectuer par la création de situations paradoxales ou peu réalistes, par des jeux de mots et des expressions « adaptées », des allusions et des renvois à des discours précédents ou relevant d'autres dialogues car, ainsi que nous l'avons étudié, cette œuvre est nourrie d'une intention assurément persuasive.

Pour ce, Platon étonne une première fois lorsqu'il explique la raison pour laquelle mieux vaut que le port soit « à juste distance » de la ville. De même, le propos surprend lorsque sont évoquées les ressources naturelles disponibles sur place : il ne doit pas y avoir abondance de ressources car, dès lors que la fin encourue est la « vertu », mieux vaut être confronté à une « quantité mesurée » de ressources.

A fortiori, l'on est surpris lorsqu'est évoquée une « nature mesurée », ainsi que la conformation du territoire en tant qu'elle doit également concourir à cette unique fin qu'est

la vertu. Enfin, Platon explique la manière dont la proximité de la mer initie « une imitation perverse » et, avec elle, une décadence des mœurs. En outre, cela conduit à fournir une interprétation erronée des faits historiques et, par conséquent, attribuer erronément des honneurs.

Par ailleurs, l'on a considéré l'exemple de Salamine, de l'Artémision, de Marathon et de Platées : le propos de l'Athénien se révèle également étonnant car il opère un renversement de ce qui est de l'ordre du sentiment commun. En outre, ce que l'on conçoit être de glorieuses batailles navales sont des batailles qu'il faut réinterpréter sous une nouvelle lumière, c'est-à-dire telles des batailles sans valeur et sans vertu. Toutefois, au sein du *processus* de construction de cette colonie, les enjeux que Platon développe jusqu'ici sont ceux qui intéressent celui qui s'apprête à fonder une nouvelle communauté, à l'établir et à la gouverner. En effet, ils concernent la juste distance, la quantité mesurée, la nature mesurée, la décadence des coutumes : chacun de ces enjeux précède la fondation et, à ce titre, peut être anticipé.

Par suite, l'Athénien en vient à énumérer et analyser un ensemble de questions qui ne trouvent pas, nous le disions, de solution, qu'elle soit définitive ou certaine. Et ce, au motif qu'elles sont totalement ou partiellement indépendantes de la volonté humaine. Le premier de ces enjeux concerne le type de population qu'il faut allouer à la cité. Or, nous observons que, quel que soit le choix effectué, il présentera des limites. D'une part, une difficulté sera celle d'imposer de nouvelles normes ou de modifier celles qui ont cours à une population homogène ; d'autre part, s'agissant de populations diverses, un temps long sera nécessaire afin que les peuples s'entendent. À ce propos, Friedländer écrit : « Dès le début, donc, la ville n'est pas parfaitement accomplie ».

En outre, l'on a évoqué le fait que le législateur lui-même rencontre des limites : lui sont opposés le « sort » et, par conséquent, la « divinité ». Ce faisant, l'Athénien interroge Clinias à propos de ce que devrait souhaiter tout législateur désireux de remplir sa mission le mieux possible. Or, répondre à cette question est un motif de grand embarras et jette un soupçon sur le sérieux du discours car, nous l'évoquions, le propos étonne Clinias et Mégillos dès lors qu'il s'agit de soutenir que, en ces conditions, ce qu'il faut souhaiter de mieux à un législateur soit de rencontrer un tyran. Pour ce, est élaborée une explication qui

visé à banaliser et rendre acceptable cette thèse ; bien que, en l'occurrence, nombreuses sont les résistances et réticences qui lui sont opposées.

Ainsi, il ressort de ces développements que le législateur devrait être accompagné par un tyran. Ce dernier ne serait pas un tyran « quelconque » mais quelqu'un qui possède certaines caractéristiques : il devra être jeune, jouir d'une bonne mémoire, être intelligent et courageux. Puis, l'Athénien fait allusion à un « troisième élément », sans l'explicitier plus avant. C'est pourquoi le propos platonicien assigne à Clinias la charge de son élucidation. Par conséquent, le tyran doit posséder les caractéristiques énumérées, auxquelles s'ajoute le « troisième élément » précité qui est : la « tempérance », élément et facteur d'harmonisation de toutes les autres qualités.

Ce faisant, ce type particulier de tyran, soutenu par un législateur, constitue la solution la plus « facile », la plus « rapide » et la plus efficace quant à assurer les meilleurs résultats s'agissant de l'instauration de la colonie. Il est à rappeler que, en l'occurrence, Platon traite de phases initiales. Or, Clinias ne parvient pas à comprendre ces développements ; en extrême difficulté, il énumère à nouveau les qualités qui sont celles du tyran et, à ce moment de l'entretien, l'Athénien adjoint une nouvelle limite infranchissable, inhérente à la fondation de la cité.

En effet, est introduit le thème de l'« εὐτυχής » : le thème n'est que mentionné car l'intérêt de Clinias demeure circonscrit à la définition et aux modalités de la tyrannie. En outre, il produit une nouvelle synthèse à propos du binôme « législateur–tyrannie » et, ce faisant, prend le risque de tirer des conclusions fondées sur une échelle de valeurs qu'il soumet : considérant l'ordre du discours, la tyrannie serait la meilleure façon d'administrer une cité ; lui est subordonnée l'oligarchie et enfin, survient la démocratie. Une fois encore, rappelons que l'ordre des valeurs présenté est strictement opposé à celui auquel l'on souscrit, jusqu'à nos jours, communément. À ce titre, la démocratie est le régime dont on s'attendrait, de manière obvie, à ce qu'il soit privilégié dans le cadre de l'instauration d'une cité nouvelle.

En l'occurrence, Platon subvertit le cadre du propos, propos qui étonne une énième fois. Toutefois, il est à noter qu'il s'avère que, selon Platon, la question cruciale n'est pas tant celle de la tyrannie — solution certainement la plus « facile » et la plus « rapide » à

laquelle recourir —, car les enjeux fondamentaux qui sont à surmonter sont ceux qui ne dépendent pas de la volonté particulière de l'homme. Pour ce, est évoquée la « bonne chance », l'« heureux hasard », tel qu'un tyran et un authentique législateur se rencontrent réellement.

Par ailleurs, la tyrannie demeure une question à laquelle se confronte Clinias. En sorte que, dans un souci d'intelligibilité, l'Athénien invoque la figure de Nestor. Dès lors, s'inaugure une tentative réelle de résoudre les points litigieux afin de conclure, enfin, ce prélude aux lois. En outre, la figure de Nestor permet de personnifier et, par conséquent, concrétiser la manière dont doit être le tyran. Pour ce, Nestor représente le tyran, le monarque, l'oligarque, le membre du conseil des Cinq Cents : autant de figures par lesquelles, dans l'imaginaire de l'époque, quiconque désirerait être gouverné ou représenté. Par ailleurs, la figure de ce personnage — reconnu par tous être le plus sage —, en appelle à une représentation mythique et aux anciennes traditions qui, telles un conte, participent à la diffusion de l'exemple de Nestor en tant qu'avertissement et modèle pour l'avenir. Dans ce jeu, le passé est d'importance fondamentale ; *a fortiori*, il est un guide pour l'avenir.

La figure du tyran élucidée, la discussion peut continuer. L'Athénien enjoint Clinias et Mégillos de donner forme aux lois et à la constitution tels de « vieux enfants », c'est-à-dire avec la conduite typique du « vieillard-ivre » qui est celle du législateur en son œuvre de persuasion. Or, avant que de commencer, l'Athénien — précisément aux fins de mettre en exergue une circonstance solennelle et décisive — s'adresse à la divinité afin qu'elle vienne à son secours en ce moment crucial où il faut se résoudre à évoquer les lois.

Suite à sa prière, et une fois encore, l'Athénien interroge Clinias à propos de la nature du régime qu'il faut assigner à cette nouvelle colonie. Toutefois, et malgré le recours récent à la figure mythique de Nestor, Clinias répond comme si l'on ne pouvait pas vraiment envisager d'aborder cette question à partir de l'hypothèse de la tyrannie. Dès lors, l'Athénien s'enquiert, auprès de ses interlocuteurs, du régime en vigueur dans leurs pays respectifs. C'est à ce moment qu'il est recouru à l'adverbe qui intéresse notre étude. Étant le plus âgé, Mégillos revendique le droit de répondre en premier : fatalement, il estime que, interrogé

ainsi à *l'improviste* (ἐξαίφνης) comme *maintenant* (νῦν), je ne puis réellement, je le répète, dire auquel de ces régimes il appartient.

Or, suite à ce moment manifeste d'extrême embarras, le cours de la discussion se charge de rassurer aussitôt les deux interlocuteurs confus. En effet, le propos vise à expliciter le caractère normal et inoffensif de leur perplexité : ils sont sujets de « vrais régimes » alors que, jusqu'à présent, l'on a parlé de « groupements politiques ». Cette affirmation, qui n'est pas anodine, délimite pratiquement le cadre de la discussion portant sur le tyran à de petites agglomérations urbaines qui sont toute autre chose que de « vrais régimes ». Ces derniers, nous l'évoquons, tirent leur nom du type de pouvoir qui y exerce sa domination : si un tyran domine, le régime est celui de la « tyrannie » ; si un monarque règne, il s'agit d'une « monarchie », etc.

Désormais, en ce contexte, la question prend une toute autre tournure car l'Athénien pose une question — préparée dès l'évocation du thème de l'« εὐτυχής » — qui englobe toutes les questions abordées jusqu'ici. En outre, cela devrait permettre de dissoudre, une fois pour toutes, les perplexités de Clinias et Mégillos car, si chaque pouvoir qui s'exerce sur la collectivité lui donne son nom alors :

[...] il faut prononcer le nom du dieu qui règne en vérité sur les êtres en possession de la raison.

Il est à noter que la déclaration de l'Athénien invoque le dieu, non le tyran. Précisément ici, la discussion se déplace de la considération de petites agglomérations urbaines vers tous « les êtres en possession de la raison ». En outre, jusqu'ici, les pièces versées au débat par l'Athénien n'ont pas été opérantes sur Clinias et cette affirmation permet de détourner son attention du discours portant sur la tyrannie : pour la première fois, il demande qui est ce dieu auquel il est référé. Pour répondre, l'Athénien doit recourir à la forme du mythe qui, dans cette perspective, signifie recourir aux anciennes traditions et aux oracles qui, nous

l'évoquions, sont à la base de la construction de tout type de société et de connaissance future bâties dans la perspective de la vertu.

En l'occurrence, Platon recourt au mythe de Kronos qui, nous l'observions, emploie les démons afin d'administrer les hommes placés en cette condition de bonheur naïf et sans mérite. Or, le temps de Zeus succède au temps de Kronos : il est celui en lequel l'Athénien, Clinias et Mégillos doivent construire cette nouvelle cité. *A fortiori*, c'est ce temps qu'il s'agit d'évoquer puisqu'il est désormais établi que l'enjeu du bon gouvernement d'une cité ne concerne pas directement le type de constitution politique échu. Pour ce, cela dépend bien plutôt de la tension de l'âme de l'entité qui assume la charge de légiférer. Et, en dernière instance, tout dépend de « Dieu ». En sorte que, partant d'une situation initiale à laquelle il est inadapté, l'homme peut, à partir des dons divins et de tout l'art dont il dispose, administrer le bon et le mauvais sort.

Par ailleurs, ce qui est inacceptable pour l'Athénien est que les lois sont asservies aux gouvernements, de quelque nature qu'ils soient, dans le seul but d'assurer la conservation du pouvoir. Dans cette perspective, la notion de justice relève de celui qui détient le pouvoir : en effet, il peut à discrétion redéfinir les contours de ce qui est « juste ». Tel est donc, selon l'Athénien, le véritable problème, et non celui de la tyrannie car, si un tyran ne peut redéfinir arbitrairement la réalité de ce qui est sous son pouvoir, l'on ne l'appellerait pas un « tyran ». En outre, la signification de « ce qui est juste » ne peut faire l'objet d'une lutte d'intérêts partiels ; si le sens de « ce qui est juste » et, avec lui, les lois qui l'administrent, sont soustraits à la lutte, l'on ne pourra pas définir à volonté un concept aussi fondamental. *In fine*, selon l'Athénien, il n'y a pas de remède aux maux de la situation humaine. Cependant, reste tout de même à tenter d'imiter la vie telle que vécue au temps de Kronos « et obéir à tout ce qu'il y a en nous de principes immortels ». Ce faisant, il s'agit de formuler les lois conformément à ce qu'il y a de divin en nous, en vertu de la raison qui est en notre partage, et de la règle qui nous a été transmise. Ainsi, le propos parvient au discours que l'Athénien s'imagine prononcer à destination des futurs colons.

Au sein de cette intrigue complexe, Platon a tout de même le souci de mettre en évidence l'ἐξαιφνης. Nous le soulignons, Mégillos prononce cet adverbe immédiatement après la prière solennelle que l'Athénien adresse à « Dieu » afin d'implorer son aide.

Parvenus à la fin de ce prélude, l'Athénien se prépare à prononcer un discours hypothétique par lequel l'on entend inaugurer la cité nouvelle. À ce titre, le moment est d'une extrême importance : il se nourrit des répliques en lesquelles, à travers le mythe de l'Âge d'or de Kronos, l'Athénien explicite clairement — bien que de nombreux indices ont déjà été disséminés dans le texte — quelles sont ses opinions à propos de la situation envisagée, des mesures à prendre afin de fonder cette cité et, plus généralement, à propos de la situation réelle de l'homme qui vit « dans l'âge de Zeus ».

Par conséquent, selon nous, et compte tenu de cet aspect, l'interrogatoire que l'Athénien fait subir à Clinias s'agissant du type de constitution à adopter est sarcastique ; d'autant qu'il complète son interrogatoire par le recours au mythe de Kronos qui confine l'homme à un rôle absolument marginal. Dès lors, il n'est plus question de tyrannie, d'oligarchie ni de démocratie : le propos platonicien s'attache désormais à clarifier l'enjeu en élevant le débat à un niveau plus élevé. Pour ce, en dernier recours, et avec une réticence manifeste, Clinias cite en dernière instance la tyrannie. Et ce, au motif qu'il est confus et n'a pas encore compris le raisonnement qui lui est opposé ; en outre, peut-être est-il également, et à juste titre, préoccupé par la perspective de devoir soumettre les citoyens de Cnossos à une tyrannie.

L'Athénien ne répond à l'interrogation de Clinias qu'après avoir sollicité le mythe de Kronos. C'est pourquoi, il demande à Clinias et Mégillos quel est le type de constitution qui est en vigueur dans leur pays d'origine. La question, nous l'observerons, est une fois encore sarcastique : formellement, en un tel contexte, elle est banale étant donné que son objet devrait être exempt d'incertitude. Or, nous l'évoquions, ni Mégillos ni Clinias ne savent répondre ni ne concèdent leur embarras. En outre, il est inconcevable que Clinias ait été chargé de fonder une nouvelle cité et soit ignorant en l'espèce, *a fortiori* à ce stade de la discussion.

Par ailleurs, la demande de Mégillos inaugure une clarification inédite et éclairante de la part de l'Athénien, atténuant ainsi la situation d'embarras et introduisant dans la discussion une spécification supplémentaire. Jusqu'à présent, cette dernière n'est pas clairement énoncée et relègue le rôle du tyran à une situation particulière et non à « de vrais régimes ». Suite à cette importante précision, le propos parvient au point où l'Athénien élève définitivement le niveau de la discussion. Il énonce : « il faut prononcer le nom du

dieu (θεοῦ ὄνομα λέγεσθαι) qui règne en vérité sur les êtres en possession de la raison ». De telle sorte que, pour la première fois, Clinias demande qui est ce dieu.

En outre, l'on a observé la façon dont, évoquant la figure de Nestor, l'Athénien se propose de mettre au jour la manière dont un mythe procédant d'antiques traditions — à l'instar du récit du mythe de Kronos — relate et réinvestit des temps très lointains afin de les utiliser en vue d'explicitier la part très marginale qui revient à l'homme dans la construction de son avenir.

4.5.2 – L’ironie platonicienne : νῦν / ἐξαίφνης, le tragique et le comique

Du point de vue littéral et formel, observons quel est le sens de l’ἐξαίφνης et quelles en sont les conséquences et implications. Du point de vue littéral, Mégillos est interrogé « ainsi à l’improviste (ἐξαίφνης), comme maintenant (νῦν) » ; de sorte qu’il ne sait pas répondre. Par suite, Clinias soutient à son tour son incapacité à répondre. En l’occurrence, l’ἐξαίφνης est prononcé par Mégillos : littéralement, et dans le passage en lequel il est inséré, l’adverbe exprime l’impossibilité de répondre « ἐξαίφνης » à la question posée maintenant (νῦν). De sorte que, en cette perspective, l’on ne peut en déduire plus sur sa signification.

Par conséquent, afin de tenter de comprendre et expliciter son sens, et ainsi qu’il a déjà été nécessaire de le faire, l’on ne peut se satisfaire du sens littéral de la phrase et l’on doit étendre l’analyse à sa fonction et au contexte en lequel l’adverbe apparaît. Ici encore, l’ἐξαίφνης est inséré en un point crucial du dialogue. Si Mégillos, du moins en apparence, ne semble pas l’utiliser de manière spécifique, il n’en demeure pas moins qu’il l’énonce en un moment complexe du dialogue.

L’examen de la phrase révèle immédiatement qu’un autre adverbe est associé à l’ἐξαίφνης : « νῦν ». Pour être précis, la situation est telle que Mégillos, « maintenant / tout à coup » (νῦν ἐξαίφνης), est incapable de répondre. Or, l’association de ces deux adverbes est significative car ils expriment deux situations qui, au sein même du récit, renvoient à deux enjeux distincts.

En effet, d’une part, le νῦν, *i. e.* le « maintenant », réfère à Mégillos et signifie essentiellement que, maintenant, Mégillos ne peut pas répondre ; laissant ainsi ouverte l’éventualité telle qu’il pourrait certes répondre plus tard mais « fatalement », maintenant (νῦν), il ne le peut pas. D’autre part, l’ἐξαίφνης — nous l’étudions s’agissant de la première occurrence — suggère que la question a été posée « brusquement » et que Mégillos soutient et / ou reproche à l’Athénien d’introduire dans le débat un élément, de façon inattendue,

sans l'avoir suffisamment annoncé ni préparé mais en l'imposant précisément « tout à coup ».

Le *vñv* participe d'une image temporalisée de Mégillos qui, « maintenant », ne peut pas répondre : il s'agit d'un fait certain et concret, aux répercussions certaines. En revanche, l'*ἐξαίφνης*, en tant qu'il réfère à la question de l'Athénien et non à un fait qui soit certain, renvoie à quelque chose sur laquelle l'on peut enquêter et, plus précisément, à la *manière* dont la question est posée : « soudain », l'Athénien pose cette question. En l'occurrence, le sens de l'adverbe n'est pas lié à la durée ni au temps. Il s'agit de ne pas se méprendre et de saisir que, ici, « soudainement » doit se concevoir comme « imprévu », « inattendu » et non « soudain » ni « instantané ». En outre, il est évident que Mégillos n'utilise pas l'adverbe « soudain » afin de référer à la vitesse avec laquelle la question lui est posée mais il met en exergue l'inadéquation propre à une question qui est « inattendue ». Pour ce, en l'occurrence, l'adverbe temporel est un masque qui indique — du moins extérieurement — une manière et qui s'interprète dans le texte tel une justification renvoyant à une accusation précise à l'égard de l'auteur de la question : l'Athénien pose une question inattendue (*ἐξαίφνης*) à laquelle « maintenant » Mégillos ne peut pas répondre.

Considérant ce que ces deux adverbes ajoutent au contexte du récit, l'on peut constater que d'une part, le *vñv* concerne un fait tragique et concret — il est dramatique que Mégillos ne puisse pas indiquer quelle est la constitution de son propre pays — et, d'autre part, que l'*ἐξαίφνης* soutient une accusation ridicule et sonne comme une justification. Telle est la raison pour laquelle, nous l'évoquions, il semble difficile de soutenir qu'il puisse s'agir d'une question « inattendue ». *A fortiori*, nous avons pu observer que la question est posée de façon ironique : l'Athénien a l'intention de recourir au mythe de Kronos, de sorte que, même si Mégillos et Clinias avaient répondu, cela n'aurait rien changé à l'économie de ce débat dès lors qu'aucune réponse n'est véritablement attendue.⁸⁸⁷

⁸⁸⁷ À ce propos, il est tout à fait remarquable que ce ne soit pas la première fois que Mégillos et Clinias ne parviennent pas à répondre. *A fortiori*, ce n'est pas la première fois que l'Athénien pose une question à laquelle il ne faut pas répondre. Un exemple de ce dernier point se rencontre en un passage emblématique portant sur la tempérance (*σωφροσύνη*) : « Si la tempérance réside toute seule dans une âme, à l'exclusion de l'ensemble des autres vertus, méritera-t-elle en justice honneur ou discrédit ? Mégillos — Je ne sais pas comment répondre. L'Athénien — Eh bien ! Tu as parlé comme il faut car si tu avais répondu à ma question dans un sens ou dans l'autre, je crois que tu te serais exprimé de travers », Platon, *op. cit.*, 696c 5-6.

Considérons désormais le dieu qui gouverne les êtres humains. Il se révèle ridicule que, après avoir entendu la question qui lui est posée, Mégillos réclame le droit d'y répondre en premier au titre de son âge avancé. Car cela suppose qu'il entende la question, s'interpose afin d'être le premier à en donner une réponse puis se rende compte que « *vōv ἐξαίφνης* », c'est une question à laquelle il est incapable de répondre. Par ailleurs, Clinias se trouve en une situation d'autant plus absurde qu'il déclare son embarras et son incapacité à indiquer quel est le régime de sa propre cité lors même que son pays l'a chargé — évidemment, en vertu de sa pratique et sa connaissance des lois ou bien en vertu de sa sagesse — de la constitution de cette nouvelle cité.

En sorte que tout ceci est tragi-comique dès lors que la donnée réelle en laquelle consiste le *vōv* indique que, irrémédiablement, Mégillos et Clinias ne savent pas répondre à une question ordinaire, conventionnelle, à laquelle n'importe qui se sent intuitivement capable de répondre. Par conséquent, se noue ici une situation extrêmement paradoxale que Platon dépeint d'une manière à la fois tragique et comique : la conciliation en une situation réelle de deux éléments qui tendent à s'exclure l'un l'autre. Toutefois, sans doute peuvent-ils également se confondre afin de façonner une situation qui ait quelque chose d'étrange ou d'inhabituel qui puisse légitimer de la qualifier de « grotesque » ou « déconcertante ». Donc, il n'est ni exclusivement tragique ni exclusivement comique que Mégillos et Clinias ne sachent pas répondre : la caractère grotesque et déconcertant de cette situation résulte peut-être de la fusion de ces deux caractéristiques.

En outre, considérons, dans une perspective platonicienne, ces deux adverbes — le *vōv* et l'*ἐξαίφνης* — qui apparaissent dans cette phrase. Autrement dit, interrogeons leur statut dans l'économie de la situation particulière dépeinte. La réponse semble être telle qu'ils servent à introduire définitivement l'idée de la divinité en tant qu'élément fondamental à la construction de la cité puisque, ainsi que nous l'avons observé, l'étape suivante est celle de l'explication du mythe de Kronos. Toutefois, la situation demeure pour le moins étrange : pour quelle raison présenter Mégillos et Clinias comme étant deux personnes à ce point naïves ? Aucune raison logique à cela ne semble émerger : l'introduction d'un tel enjeu n'exige pas nécessairement que Clinias et Mégillos soient présentés de manière à apparaître si naïfs.

Il appert que cette situation soit hors contexte : tel est le véritable nouvel aspect du débat. En effet, Clinias et Mégillos ne savent pas même définir la constitution qui est celle de leurs cités, comment peuvent-ils dès lors aborder sérieusement ce débat ? En sorte que, du moins en apparence, la situation est manifestement sarcastique et superflue. *A fortiori*, nous l'évoquions, Platon pose une question qui ne rencontre ni n'appelle de réponse. De ce fait, dans l'éventualité même telle que Clinias et Mégillos aient répondu, le sens de ce passage n'aurait en rien été modifié. Car, dans cette hypothèse, Clinias et Mégillos, en définissant leur constitution, ne prononceraient rien d'autre que le nom de celui qui a gagné la lutte pour le pouvoir. Tandis que l'Athénien, nous l'énoncions, veut évoquer le rôle de la divinité. En somme, sans cette situation, le propos n'aurait pas revêtu l'aspect tragique et comique identifié. Pour ce, il est possible d'en déduire que Platon a tenu à ce qu'il soit inséré.

Observons dès à présent ce que l'ἐξαιφνης ajoute proprement à ce passage et quel en est le but. Nous évoquions déjà l'idée qu'il crée une situation ridicule en ce qu'il réfère à une accusation infondée. Toutefois, considérant l'économie de ce passage, et de ce que Platon veut parvenir à transmettre par son biais, l'absence de l'ἐξαιφνης ne modifierait en rien le sens de la phrase.

En effet, si Mégillos disait :

Mais pour moi, quand on m'interroge ainsi [sans occurrence d'ἐξαιφνης], comme maintenant, je ne puis réellement, je le répète, dire auquel de ces régimes elle appartient.

ou bien :

Mais pour moi, quand on m'interroge ainsi à l'improviste, comme maintenant, je ne puis réellement, je le répète, dire auquel de ces régimes elle appartient.

Le sens de la phrase demeure inchangé : Mégillos ne sait pas répondre. Or, il est vrai que si l'on supprime l'ἔξαιφνης, le passage revêtirait seulement un caractère tragique. Il n'aurait rien de ridicule et, à ce titre, il n'apparaîtrait peut-être pas tel un élément étranger. Toutefois, nous nous répétons, cela ne modifierait pas le sens de la phrase tel que, « maintenant », Mégillos ne peut pas répondre.

Outre l'ἔξαιφνης en tant qu'élément « étranger », toute le passage est construit de façon à se révéler ironique. Nous l'analysions, la question posée par l'Athénien ne nécessite pas de réponse — du moins pas en les termes qu'elle pose — puisque sa réponse invoque, pour ainsi dire, un autre niveau de « vérité » que celui qui est visé par son auteur. Cependant, d'un point de vue purement formel, cette question semble si banale que chacun est en droit de s'estimer capable d'y répondre. C'est pourquoi l'on soutient que Platon tente effectivement, en ce passage, d'exprimer et communiquer quelque chose au travers d'un élément étrange. Car il est difficile de penser que cette situation n'ait pas été intentionnellement recherchée et provoquée par Platon, il est légitime de supposer qu'elle indique et réfère à quelque chose de particulier ; peut-être met-elle en exergue, même de façon implicite et confidentielle, un moment particulier. Par ailleurs, une question demeure : d'un point de vue purement narratif, pourquoi Platon met en œuvre cette situation ? Quel sens lui attribuer ?

Par conséquent, il appert que le « soudain inattendu » qui participe du ridicule de ce passage peut également se concevoir tel un élément superflu, voire étranger au développement interne du propos. Considéré sous un certain angle, il peut même sembler être en contradiction avec le sens du texte. Et ce, ainsi que cela a été observé s'agissant de la première occurrence, car il semble difficile de penser qu'une question telle que celle-ci soit vécue par Mégillos — à ce stade du dialogue — comme une question « inattendue ». En effet, il est presque inconcevable que, le moment venu de s'apprêter à fonder une cité, il soit considéré comme n'étant pas pertinent de s'interroger à propos du type de régime en vigueur dans notre propre pays. *A fortiori*, il semble que cette question, précisément en raison de sa banalité apparente, constitue l'une des rares questions qu'il serait pertinent de se poser en n'importe lequel des moments du dialogue. Pour ce, nous estimons que Platon se saisit de quelque chose d'extrêmement trivial afin d'introduire ou indiquer autre chose. En outre, vers la fin du prélude, il semble — contrairement à ce que prétend Mégillos —

que la question est posée à fort juste titre par l'Athénien. Ce dernier, après avoir demandé quel type de constitution ils entendaient instituer, et ne recevant pas de réponse, demande formellement et précisément quel régime est en vigueur dans le pays respectif de ses interlocuteurs.

Dès lors, il appert que la façon dont la question est posée apparaît à Mégillos comme étant hors contexte. Or, au terme de ces développements, il semble *a contrario* qu'elle se révèle contextuellement tout à fait pertinente. En d'autres termes : quel sens attribuer à cette note comique qui réfère à la façon dont la question est posée ?

En premier lieu, observons la situation telle que Mégillos prononce notre adverbe. À certains égards, elle est semblable à la situation qui est celle de la première occurrence, occurrence prononcée par Clinias ; à d'autres égards, elle est semblable à la situation rencontrée s'agissant de l'étude de la deuxième occurrence prononcée par l'Athénien, occurrence dont l'analyse distinguait deux temporalités : le temps incompréhensible et le temps de la dialectique.

À l'instar de la première occurrence, l'on se trouve en présence du refus d'une donnée « tangible » suivi d'une accusation infondée qui rend simultanément la situation tragique et comique. S'agissant de la première circonstance, Clinias accuse l'Athénien d'introduire soudainement dans le débat l'élément étrange du « troisième chœur », élément qui, en réalité — ainsi que nous l'avons développé —, est déjà évoqué à plusieurs reprises.

S'agissant de la seconde circonstance, Mégillos soutient qu'il ne peut pas répondre « maintenant » à la question « soudaine » qui lui est posée par l'Athénien : sous laquelle de « ces catégories s'insère le régime de son propre pays ? ». Et ce, une fois encore, bien que la question puisse sembler si banale que n'importe qui puisse y répondre.

En outre, dans le premier cas, nous évoquons la difficulté qui est celle de comprendre la nature de ce troisième chœur ; *a fortiori*, étant donnée la résistance qui est celle de Clinias quant à accepter par ce moyen une vision estimée « contre-nature ».

En cette troisième circonstance, s'observe l'obstination de Mégillos s'agissant de ne pas vouloir comprendre que le discours n'est pas circonscrit à la tyrannie. L'attention de Mégillos est accaparée par la considération de la tyrannie ; c'est pourquoi, malgré les efforts

de l'Athénien visant à déplacer l'enjeu du débat, la compréhension de l'autre niveau de narration demeure interdite à Mégillos.

En sorte que, quoi qu'il en soit, l'on est confronté à des situations en apparence banales et telles qu'elles manifestent le refus d'une réalité évidente, accompagné d'un caractère « soudain » qui recèle une accusation — ou bien une justification — diffusant un ton facétieux à une situation qui, sans cela, ne serait que tragique.

Par conséquent, quel est le rôle de l'ἐξαίφνης en ce passage ? De notre point de vue, en l'occurrence, il est impensable de s'enquérir de références évidentes ni de quelque concept explicite, à l'instar de ce qui se peut rencontrer s'agissant des dialogues du *Parménide* ou bien du *Banquet*. Ici, l'adverbe est inséré en une réponse énoncée par Mégillos : il n'est pas substantivé et joue, à l'intérieur de la phrase, le rôle d'adverbe temporel. En outre, ainsi que nous l'avons observé concernant les deux autres occurrences, et tel qu'il est employé, il contredit formellement le sens habituellement assigné à ce concept — par exemple, dans la *Lettre VII* — puisque, textuellement, cet ἐξαίφνης suppose quelque chose qui arrive sans aucun type de préavis. Autrement dit, le contexte est exactement opposé à celui de la *Lettre VII*. Donc, dans l'hypothèse où Platon veut effectivement attribuer un sens singulier à cet adverbe en ce passage, il ne le fait pas explicitement.

Pour ce, l'on peut, à l'instar du travail effectué jusqu'ici, analyser et déterminer s'il est possible de dégager des régularités ou bien des anomalies propres à l'utilisation de cet adverbe. Et, ce faisant, essayer d'en déduire une norme, certes précaire, mais capable d'orienter et de fonder une première interprétation de l'adverbe qui préoccupe cette étude.

Supposons que, en ce passage, la recherche du sens de l'ἐξαίφνης soit délimitée par deux niveaux interprétatifs :

- A) le sens littéral de ce qui se passe dans le récit
- B) le rôle échu dans la structure du dialogue

A) Le premier point a déjà été abordé : du point de vue narratif, l'adverbe assigne au passage un élément étranger, *i. e.* une connotation comique à une situation tragique. Tel est le premier aspect, le plus superficiel, de l'analyse mais qui, cependant, fonde selon nous la conception telle que, en ce passage, Platon tente effectivement de mettre en évidence quelque chose.

En outre, cette situation tragique et superficielle indique que Mégillos ne peut pas répondre « maintenant » à cette question ; quant à elle, la situation comique indique que, suite à une question survenue « tout à coup », Mégillos se révèle ignorant et ce, bien qu'il ait revendiqué lui-même, sitôt après l'avoir entendue, le droit de vouloir répondre en premier. Tel est le contraste qui se joue superficiellement : il n'est pas nécessaire de penser que Platon veuille véritablement mettre en évidence quelque chose de tragico-ironique. En effet, une situation à la fois tragique et ironique peut être en même temps absurde. *A fortiori*, ainsi que nous l'avons observé, la question est « superficiellement » et grossièrement banale.

En sorte qu'il est peut-être plus simple et moins coûteux de considérer que Platon veut seulement évoquer une situation d'opposition telle que les deux éléments qu'elle oppose et qui s'excluent l'un l'autre, d'une certaine façon, se résolvent. En plusieurs endroits du dialogue, cette dynamique a déjà été observée à l'œuvre. En ce cas spécifique, et superficiellement, il s'agit de la révélation telle que ce qui a été dit jusqu'ici à propos du tyran ne concerne que de petites agglomérations. Ce faisant, l'on atténue la gêne des interlocuteurs. En outre, Platon peut recourir à l'astuce qui est de multiplier des situations absurdes aux fins d'introduire dans la narration, et sous un prétexte banal, un niveau interprétatif supplémentaire. Pour ce faire, il s'agit d'employer des mots « particuliers », de créer des contrastes entre mots similaires tels que le $\nu\upsilon\nu$ et l' $\epsilon\acute{\xi}\alpha\iota\phi\nu\eta\varsigma$ afin d'attirer l'attention de ceux qui lisent ou écoutent. Selon nous, en effet, il est possible d'identifier chez Platon, et en cet ouvrage, une telle attitude.

B) L'on a observé que, dès le début de ce quatrième livre, l'intention de Platon est celle d'étonner. Et ce, en inversant le sens, en particulier de lieux communs, c'est-à-dire de questions qui sont d'une certaine manière « universellement » acceptées. En outre, tel phénomène a été étudié lorsqu'il s'est agi d'explicitier l'importance qui est celle de

conserver une « juste distance » de la cité relativement à la mer, d'aborder la question de la nature de son territoire, de sa végétation ; enfin, cela a été abordé s'agissant du thème de la tyrannie tel que mis en rapport avec l'adverbe qui concerne cette étude.

En effet, considérant ce passage en particulier, l'on se trouve également confronté à une opposition de laquelle procède une situation dont l'absurdité se résout en la révélation du sens de la tyrannie. *A fortiori*, et ainsi que précédemment analysée, l'absurdité se résorbe par l'introduction imminente de quelque élément autre : le récit du mythe de Kronos qui doit — théoriquement — dissiper les doutes de Clinias et Mégillos en tant qu'il représente un élément indépendant de la volonté humaine. En l'occurrence, il ne s'agit pas d'un simple renversement de la situation contextuelle tel qu'un seul des deux éléments antagonistes subsiste car il est nécessaire que les éléments contradictoires demeurent confrontés afin que soit donné droit à cette situation contrastée et surréaliste. Si, en apparence, elle ne peut être résolue, elle devient autre dès lors qu'elle rend intelligible le trouble et la confusion de tout homme qui doit s'efforcer de comprendre que, dans le temps de Zeus, il lui faut se fier au souvenir du temps de Kronos.

Ainsi, au travers de deux mots, $\nu\tilde{\nu}\nu$ et $\acute{\epsilon}\xi\alpha\acute{\iota}\phi\nu\eta\varsigma$ — qui sont certes synonymes mais se contredisent en soutenant respectivement deux situations dont la confrontation participe de l'absurde contextuel —, il s'agit de créer un désarroi tel qu'il sanctionne la conciliation du tragique et du comique en une situation qui parvient à allier deux éléments qui, d'ordinaire, s'excluent mutuellement. En l'occurrence, le $\nu\tilde{\nu}\nu$ et l' $\acute{\epsilon}\xi\alpha\acute{\iota}\phi\nu\eta\varsigma$ semblent reproduire la dynamique d'une révolution qui consiste en ce que deux éléments contraires ou opposés se résolvent : et l'absurdité d'être l'effet immédiat qui en résulte. Or, suite à cette équivoque, l'Athénien dévoile explicitement le rôle du tyran — rôle qu'il s'est contenté jusqu'ici d'esquisser par des indices — mais surtout, le propos parvient à l'explication mythologique telle qu'elle évoque Kronos et, ce faisant, a trait au temps. Pour ce, le discours est apte à traiter du « maintenant » propre au temps de Zeus.

Par ailleurs, il s'agit de ne pas négliger le fait que, au sein de la production platonicienne, Platon ne recourt à l' $\acute{\epsilon}\xi\alpha\acute{\iota}\phi\nu\eta\varsigma$ que trente-six fois. En outre, il appert que l'adverbe a, précisément dans ce passage, le rôle qui est celui de signaler l'arrivée d'un « éclaircissement » procédant d'un prétexte banal — presque étranger au propos — et qui, pour cette raison, attire l'attention des interlocuteurs. Or, sur quoi précisément est détournée

l'attention ? Il semble que la réponse la plus probable à cette question soit le récit du mythe de Kronos. Ce faisant, le but recherché pourrait être celui d'accentuer et mettre en valeur ce qui va suivre. En effet, nous l'évoquions, l'on se retrouve face à une question trompeuse : c'est par ironie que l'Athénien la pose, elle n'appelle pas de réponse — à ce titre, rappelons que l'Athénien s'empresse de conclure une situation d'embarras manifeste. En sorte que, la question, de même que son éventuelle réponse, ont simultanément pour but de confondre et souligner quelque chose.

Pour conclure, l'on est presque parvenus au terme de cette *προοίμια νόμων* qui, ainsi que l'affirme l'Athénien, semble presque ne pas exister par nature. Selon Platon, en revanche, elle constitue une grande innovation et une grande révolution en termes d'organisation sociale. En outre, la forme littéraire du préluce elle-même, ainsi que l'affirme E. Voegelin dans *L'Ordre et l'histoire*, devient l'élément « médiateur »⁸⁸⁸ — par le moyen de la persuasion — du message nécessairement coercitif des lois et ce, aux fins de faire accepter avec « bienveillance » la norme.

Il nous semble que l'ἔξαιφνης pourrait faire partie de ce projet de persuasion. En effet, dans ce passage en lequel se rencontre cet adverbe, le discours qui a cours est construit par Platon de façon à égarer le lecteur puisque, nous nous répétons, l'ouvrage est construit à partir d'une intention assurément persuasive. À ce titre, E. Voegelin écrit :

La distance entre Dieu et l'homme doit être couverte par la persuasion. [...]

La persuasion occupe le lieu intermédiaire entre Dieu et l'homme.⁸⁸⁹

Certes, ce lieu intermédiaire n'est pas le seul privilège de la persuasion mais il joue un rôle de médiation important. Et l'ἔξαιφνης de représenter, selon nous, en ce passage, un élément de persuasion : l'ἔξαιφνης est à la lisière, d'une part, du discours de Clinias et Mégillos — focalisé sur la tyrannie — qui révèle quelque chose de « très humain » et, d'autre part, du mythe de l'Âge d'or de Kronos ou — plus généralement — du rôle de la

⁸⁸⁸ E. Voegelin, *op. cit.*, p. 333.

⁸⁸⁹ E. Voegelin, *ibid.*

divinité qui ne veulent ni ne peuvent prendre en compte Clinias et Mégillos. Peut-être, de cette façon, et à travers cette opposition, Platon entend manifester, ainsi que l'écrit L. Strauss, « la force extraordinaire du discours, comme celle par laquelle est renommé Nestor »⁸⁹⁰.

En ce dialogue, Platon expérimente, de diverses manières, la « force extraordinaire du discours ». Il s'agit souvent pour lui de renverser un lieu commun, d'élaborer des situations paradoxales ou irréalistes, de recourir aux jeux de mots et aux étymologies « adaptées » aux nécessités narratives, de multiplier les allusions et renvois à des discours antérieurs ou à d'autres dialogues. En l'espèce, l'on se trouve confronté à une question qui n'exige pas de réponse mais qui anticipe et suggère — à travers le désarroi créé par l'opposition du *vñv* et de l'*ἐξαιφνης* — le récit du mythe de Kronos tel que relaté par l'Athénien. Le récit, nous l'avons étudié, est empreint d'une grande solennité car dès « maintenant », dans le temps de Zeus, il revêt à l'avenir un caractère fondamental.

⁸⁹⁰ L. Strauss, *op. cit.*, p. 83.

Conclusion

Étymologie : l'ἔξαιφνης en tant que « renversement »

L'analyse de la signification de l'adverbe ἔξαιφνης tel qu'il apparaît au sein de la philosophie platonicienne à laquelle s'est consacrée notre étude est fondée sur son analyse étymologique. En effet, cette nécessité méthodologique s'est imposée afin d'établir un sens de ce mot qui puisse être indépendant de l'œuvre platonicienne et en outre afin d'évaluer d'éventuelles différences dans l'utilisation qu'en fait Platon lui-même.

A fortiori, nous avons observé que, s'il n'a pas été possible d'établir une étymologie univoque de l'ἔξαιφνης, *a contrario* son étymologie s'est révélée incertaine et controversée. D'une part, il est à noter que l'hypothèse de Pierre Chantraine lie l'ἔξαιφνης à l'adverbe αἴψα et αἴφνης ; l'ἔξαιφνης — qui apparaît déjà dans l'*Illiade*⁸⁹¹ — est conçu comme étant la version la plus archaïque de l'adverbe αἴφνης. De plus, l'ἔξαιφνης — et par conséquent également αἴφνης et αἴψα — ont une origine commune en αἰπύς.

D'autre part, se trouve l'hypothèse de G. Kittel et G. Friedrich qui, ainsi que nous l'avons étudié, identifient plutôt dans l'ἔξαιφνης un mot composé à partir du préfixe ἐκ-adjoint à l'adverbe αἰφνίδιος. Ce dernier, est à son tour composé de ἄλφα, en tant que particule privative, et du verbe φαίνω. Ce faisant, l'ἔξαιφνης rejoindrait la famille des termes qui ont leur origine en ἐκ-φαίνω et donc en φῶς.

Par ailleurs, et sans entrer dans le détail de la question — *i. e.* la brève analyse portant sur les auteurs précédents et contemporains de Platon, que sont Homère, Thucydide, Aristophane et Hérodote —, le propos a observé que l'adverbe ἔξαιφνης est souvent utilisé au sein de contextes qui évoquent quelque chose de lumineux et qui ont trait au feu. Or, ainsi que nous l'avons étudié, le même adverbe est utilisé en des contextes en lesquels ces images ne sont absolument pas opérantes. À ce titre, l'on peut par exemple considérer Thucydide qui écrit :

⁸⁹¹ Homère, *Illiade*, XVII, 738, et XXI, 14, trad. fr., P. Mazon, Paris, Gallimard, 1975.

Les Mytiléniens, contraints *sans préparation* et sans délai à la guerre, firent bien sortir leur flotte pour combattre un peu en avant du port.⁸⁹²

Aucune référence à la lumière ou au feu n'est opérée. En effet, les Mytiléniens sont saisis à l'improviste, de façon inattendue, par les navires des Athéniens. De même, lorsqu'il relate la manière dont l'ambassadeur de Corinthe est fait prisonnier et conduit à Syracuse :

Déjà les Siciliens étaient en marche, quand les Siklès [...] leur avaient dressé une triple embuscade, les surprennent *brusquement*, tandis qu'ils ne se gardaient pas [...].⁸⁹³

Un autre exemple se peut encore tirer de l'œuvre théâtrale comique d'Aristophane : *Les Grenouilles*. En l'occurrence, l'adverbe apparaît dans l'économie d'un dialogue entre deux personnages, Xanthias et Dionysos, au cours duquel Dionysos raconte la manière dont il est saisi par un désir *soudain* : « Et, comme sur le vaisseau je lisais, pour moi, l'Andromède, soudain un désir me frappa au cœur [...] »⁸⁹⁴.

Par conséquent, d'une part, il est des cas qui réfèrent à un événement *soudain*, par exemple à une embuscade, cas où se dessine souvent un retournement de situation et un changement, bien qu'aucune référence directe n'y soit faite à la lumière ni au feu.

D'autre part, il est des cas, à l'instar de ceux précédemment évoqués, au sein desquels, *a contrario*, ce mot semble étroitement lié à la lumière et au feu. Un exemple très précis de l'emploi du terme de « ἐξαίφνης » en tant que lié à l'idée de « feu qui scintille » ainsi qu'à celle de « lumière » se rencontre chez Platon lui-même, dans la *Lettre VII*. En effet, dans le passage en lequel il apparaît identifier l'étymologie du terme « ἐξαίφνης », il associe dans la même phrase les mots « ἐξαίφνης » et « φῶς » :

⁸⁹² Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, livre III, 4, 2, 1., trad. fr., J. de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

⁸⁹³ Thucydide, *op. cit.*, livre VII, 32, 2, 3.

⁸⁹⁴ Aristophane, *Les Grenouilles*, livre 53, trad. fr. Hilaire Van Dale, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

C'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes [...], que la vérité jaillit soudain [ἐξαίφνης] dans l'âme, comme la lumière [φῶς] jaillit de l'étincelle, et ensuite croît d'elle-même.⁸⁹⁵

Toutefois, bien avant Platon, l'adverbe qui nous intéresse apparaît déjà en deux passages de l'*Iliade* au cours desquels, à l'instar de la *Septième lettre*, Homère conjoint dans le même contexte le terme d'ἐξαίφνης et l'idée de lumière et de feu. Considérons le premier :

C'est ainsi qu'avec une ardeur obstinée, les Achéens emportent le cadavre loin du combat vers les nefes creuses ; et contre eux se déploie un combat féroce, pareil à l'incendie qui part à l'assaut d'une ville et, *brusquement jaillit, flamboie*, tandis que les maisons s'effondrent dans une lueur immense et que gronde la force du vent.⁸⁹⁶

Puis le deuxième passage :

Ils s'y précipitent alors à grand fracas ; les eaux profondes bruissent ; les falaises, tout autour, grondent terriblement. Au milieu des cris, ils nagent, de-ci de-là, tournant avec les tourbillons. On dirait des sauterelles que la poussée de l'incendie a toutes soulevées pour fuir vers un fleuve : *une flamme vivace a brusquement jailli* ; elle est là, qui les brûle ; toutes cherchent un abri dans l'eau. Ainsi, sous la poussée d'Achille, le cours du Xanthe aux tourbillons profonds se remplit d'un fracas de chars et d'hommes à la fois.⁸⁹⁷

Pour conclure, ces exemples comme de beaucoup d'autres encore, de même que l'analyse que nous avons effectuée des occurrences de l'adverbe « ἐξαίφνης » au sein de l'œuvre platonicienne, nous conduit à confirmer cette tendance. En effet, malgré la définition telle qu'elle se trouve dans la *Septième lettre*, dans l'allégorie de la caverne ou encore dans les *Lois* — en ce qui concerne les « μικρὰ ζώπυρα » —, il est à noter que

⁸⁹⁵ Platon, *Lettre VII*, 341c-d3.

⁸⁹⁶ Homère, *Iliade*, XVII, 738, trad. fr, P. Mazon, Paris, Gallimard, 1975.

⁸⁹⁷ Homère, *op. cit.*, XXI,14.

l'ἔξαίφνης se trouve en relation directe à des contextes qui déploient des images liées à la lumière ou bien au feu. Bien que, nous le répétons, beaucoup d'autres ne semblent pas établir ce rapport.

En outre, le seul élément qui semble demeurer constant considérant toutes les occurrences examinées, apparaît être celui du « renversement » ou du changement de situation *soudain* et inattendu introduit par cet adverbe. Nous l'évoquions, cela peut constituer en le récit d'une embuscade, d'une attaque soudaine des Athéniens, de la naissance soudaine d'un désir ou bien — ainsi que c'est le cas dans la *Septième lettre* — de la compréhension soudaine d'un concept.

Par ailleurs, nous ne pouvons pas évaluer si cet ἔξαίφνης est « soudain » seulement à première vue ; ainsi notamment que l'étude a tenté de le démontrer s'agissant des occurrences platoniciennes. Toutefois, selon nous, au terme de cette analyse, il suffit de souligner que, dans l'économie de l'œuvre platonicienne, l'ἔξαίφνης se rencontre également en des contextes où il n'est pas nécessairement recouru à des images du feu ou de la lumière. Pour ce, le seul élément qui demeure ferme et constant, à l'instar de ce que soit établie la nature et la signification de ce terme, est l'élément du « renversement » de situation que cet adverbe introduit.

L'histoire de la critique :

L'analyse de l'histoire de la critique de ce concept que notre effort s'est consacré à produire est partie de la pensée d'A. Schinella. En effet, il est une figure paradigmatique de la pensée de son époque : il est rationaliste, grand connaisseur de la physique newtonienne ainsi que de la philosophie platonicienne.

En outre, l'on a observé que sa conception de l'ἐξαιφνης est conditionnée par l'horizon de ses croyances. En premier lieu, rappelons que la conception qui est la sienne quant au statut du *Parménide* considéré comme relevant d'une importance fondamentale à la compréhension de la pensée de Platon, est largement remise en question au cours du XIX^e siècle. En second lieu, sont à considérer ses croyances scientifiques en tant qu'elles nourrissent la ferme conviction qui est la sienne d'une coïncidence de la pensée et de la réalité. Ceci, bien que l'évidence de cette « coïncidence » avec la pensée de Hume et de Kant soit mise en doute comme étant trompeuse et ce, jusqu'à Hegel. Ainsi, le *Parménide* apparaît être la seule source depuis laquelle analyser ce concept ; et Hegel, nous l'avons observé, de prendre l'étude du *Parménide* très au sérieux.

Suite à la traduction et la mise en perspective des dialogues platoniciens par Schleiermacher, le *Parménide* est communément conçu comme étant un dialogue de la période de jeunesse de Platon au sein duquel n'est pas exposée la substance de la philosophie platonicienne mais simplement son ébauche. *A fortiori*, concernant les modalités du présent propos, et en tant qu'il est *a minima* initialement directement lié au statut du *Parménide*, l'on a constaté que le concept d'ἐξαιφνης, d'un concept d'une extrême importance quant à la philosophie de Schinella et d'Hegel, en vient à être considéré tel un concept vide de sens dans la philosophie de Kant et Kierkegaard.

Par ailleurs, il est une prise de position décisive en 1800 : la spécialisation et l'intensification de l'étude des œuvres platoniciennes. Ce faisant, la critique académique en vient à considérer le *Parménide* tel un dialogue à propos duquel suspendre tout jugement soit que ce soit un dialogue en lequel la philosophie platonicienne n'est pas exprimée, soit que son authenticité soit mise en doute, soit encore parce que l'on conçoit le *Parménide* —

ainsi que l'écrit encore, en 1951, D. Ross dans *Plato's Theory of Ideas* — être une « γυμνασία » logique et un « jeu obstiné ».

Ainsi que nous le soulignons, cette tendance à interpréter le *Parménide* comme étant un dialogue dont il s'agit de ne pas exagérer l'importance, persiste jusqu'à nos jours. À ce titre, au XIX^e siècle, telle tendance est, en France, celle de V. Cousin, P. Janet et V. Brochard ; en Italie, celle d'A. Rosmini ; et en Allemagne, celle de F. Schleiermacher⁸⁹⁸, E. Zeller et T. Gomperz et tels qu'ils ne se préoccupent pas directement du concept d'ἐξαιφνης. En revanche, l'on observe qu'au même moment, des philosophes tels A. Fouillée, F. Fiorentino et surtout P. Natorp — notamment avec l'école néo-kantienne de Marbourg — s'attachent en profondeur à étudier ce concept.

En outre, l'on a évoqué Fouillée en tant qu'il anticipe certains thèmes qui sont fondamentaux du point de vue de la réflexion qu'opèrent Hoffmann et Fiorentino. Ce dernier, à partir de l'analyse d'A. Vera portant sur la philosophie d'Hegel, établit une relation directe entre la formulation de la catégorie hégélienne du « devenir » ou « passage » et la formulation platonicienne du concept de τὸ ἐξαιφνης ; d'autant que, nous l'avons évoqué, Kierkegaard identifie également cet enjeu.

Par ailleurs, si le débat académique ne porte pas sur le concept de τὸ ἐξαιφνης, il se développe au sein des universités à propos du rôle et du statut du *Parménide* dans la philosophie platonicienne. Et ce, surtout en raison des incertitudes liées à l'authenticité de ce dialogue ainsi que de problèmes dus à l'établissement de la chronologie des œuvres de Platon.

Dans la première moitié du XX^e siècle, et tel que nous l'avons observé, surtout en Allemagne, une première grande révolution s'opère dans l'analyse du τὸ ἐξαιφνης. Elle est attribuée à la réflexion de trois philosophes : P. Natorp, E. Hoffmann et J. Stenzel. Nous l'évoquons, avec la création de l'école de Marbourg et l'œuvre de Natorp — *Platos Ideenlehre* —, naît un premier débat académique, ainsi que dans les universités, à propos du concept de τὸ ἐξαιφνης ainsi qu'une façon nouvelle de comprendre la philosophie platonicienne. À ce titre, les Idées sont considérées comme devant être désormais comprises

⁸⁹⁸ Schleiermacher, ainsi que nous l'avons évoqué, s'inspire aussi du concept d'ἐξαιφνης s'agissant de la formulation du concept d'« Auto-conscience immédiate ».

comme des « lois », des « méthodes », des « positions de la pensée » d'un *processus* cognitif logico-rationnel *a priori*. Et, le τὸ ἐξαιφνης de devoir être compris comme une métaphore. Par conséquent, selon Natorp, la philosophie platonicienne représente une véritable introduction à l'idéalisme.

Par suite, le propos s'est largement intéressé à E. Hoffmann, élève de Wilamowitz et de Diels à Berlin. En outre, l'on a observé que son analyse — inspirée de P. Hensel, E. Cassirer et l'entourage culturel de Heidelberg — vise à clarifier les fondements logiques et linguistiques de la pensée antique. En ce sens, la théorie portant sur le rôle de la proposition en tant qu'élément autonome et auto-suffisant, créateur de sens dans le discours, ainsi que l'expression de la μέθεξις capable de contenir le tout, se révèlent d'une grande importance.

Enfin, Stenzel est longuement évoqué par notre propos. En effet, son œuvre la plus célèbre — *Platon der Erzieher* — introduit un élément fondamental dans l'étude du concept d'ἐξαιφνης en tant qu'il autorise d'élargir, à son propos, le contexte de la recherche à la *Septième lettre* ; de même qu'il encourage d'interpréter le *processus* de compréhension décrit comme un *processus* qui soit rationnel.

En France, nous assistons également à un phénomène similaire avec l'œuvre de L. Robin et J. Festugière : le *Parménide* n'est plus l'unique œuvre dont on peut tirer le sens de ce mot. L'on a étudié la manière dont L. Robin met en relation le τὸ ἐξαιφνης du *Parménide* et la figure d'Éros telle qu'exprimée dans le *Banquet*. De manière similaire, et à la même période, J. Festugière, en omettant complètement le τὸ ἐξαιφνης tel que décrit dans le *Parménide*, concentre son étude sur le *Banquet*, le *Gorgias*, la *République* et la *Lettre VII*. En revanche, il est à constater que, malgré les efforts opérés par ces philosophes, nombre d'autres penseurs — nous l'évoquons : en France, avec Albert Rivaud, Auguste Diès, Jean Wahl et Joseph Souilhé ; en Italie, avec Adolfo Levi et Luigi Stefanini ; en Angleterre, avec Alfred Taylor et David Ross —, sont convaincus de ce que le *Parménide* est essentiellement l'expression d'une « dialectique d'entraînement ». Par conséquent, l'adverbe substantivé est considéré par eux comme relevant également de cette catégorie. C'est peut-être, en l'occurrence, l'une des raisons pour lesquelles aucun véritable débat académique portant sur le concept d'ἐξαιφνης n'a lieu.

L'œuvre de Pasquali consacrée aux *Lettres* de Platon repère une autre évolution dans l'histoire de l'interprétation du concept qui concerne notre propos. L'introduction de l'occurrence de la *Lettre VII* en l'étude du concept d'ἐξαιφνης déclenche en premier lieu un débat intense concernant l'authenticité de la *Septième lettre*. Ce débat a lieu, d'une part, entre Stenzel, Pasquali et Adorno et, d'autre part, avec Maddalena. Et ce, tandis que la chercheuse italienne Parente entrevoit une troisième voie théorique tout en reconnaissant, il faut le rappeler, l'importance du travail de Pasquali. Toutefois, l'ouvrage de Pasquali entreprend également une clarification considérable du sens de notre concept, clarification qui conduit à déplacer l'attention des spécialistes depuis le *Parménide* jusqu'à la *Septième lettre* ainsi qu'à toutes les autres occurrences précédemment évoquées et se trouvant dans le *Banquet* et la *République*. Ce faisant, le contexte de la recherche est considérablement élargi au sein même de l'œuvre platonicienne.

À cet égard, l'importance de l'analyse de Goldschmidt, en tant qu'elle porte sur les occurrences du *Théétète* et du *Cratyle*, fait progresser l'étude de ce concept. Car, non seulement ces deux dialogues sont pris, pour la première fois, en considération mais en outre, l'adverbe est examiné en tant qu'il est à l'œuvre dans la sphère morale conçue comme l'« instant critique » auquel se confronte l'homme à chacun des choix auxquels il doit procéder. Pour notre étude, cet apport est crucial car il confirme l'hypothèse qui est la nôtre et qui est telle que ce concept n'est pas employé par Platon dans une perspective exclusivement spéculative mais, nous le disions, en tant qu'instrument rhétorique et narratif.

De nos jours, un débat portant sur le concept d'ἐξαιφνης — et surtout alimenté par l'École de Tübingen — a, pourrait-on dire, donné lieu à une véritable révolution dans le domaine de l'exégèse platonicienne. En effet, les traditions platoniciennes indirectes et, par conséquent, soulignant l'importance de l'enseignement oral et des « doctrines non écrites », sont désormais placées au premier plan de l'étude. Et les chercheurs qui se réfèrent aux principes de cette école de concevoir presque unanimement, et sans nier la dimension rationnelle de ce *processus*, le concept d'ἐξαιφνης en tant qu'intuition mystique.

Dans son essai *Il Platone di Tubinga*⁸⁹⁹, Domenico Pesce écrit :

⁸⁹⁹ Domenico Pesce, *Il Platone di Tubinga*, Brescia, Paideia, 1990.

Qu'il y ait en Platon au moins un moment mystique, c'est l'opinion de la communauté des chercheurs. Les textes sur lesquels ceux-ci s'appuient sont très célèbres, il y en a essentiellement trois : la vision du Beau dans le *Banquet*, le Bien [...] dans la *République*, l'*excursus* philosophique de la *Septième lettre*. [...] Tout comme le point « n'a pas de parties », l'intuition n'est pas composée de noms ni de propositions et reste donc, en soi, ineffable. Voilà pourquoi l'intuition se rejoint « à l'improviste » : la chaîne du raisonnement se casse, on doit accomplir un saut.⁹⁰⁰

Une étude récente, *L'istante, l'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*⁹⁰¹, adopte cette perspective : l'ἑξάφωνος devient l'élément mystique de la pensée platonicienne. Donc, une fois encore, la critique contemporaine se pose la question de savoir comment doit se comprendre ce type de connaissance : s'il s'agit d'une connaissance indescriptible et mystique qui brise la chaîne du raisonnement ou bien du résultat d'un *processus* rationnel.

Enfin, le débat se poursuit quant à savoir ce que Platon entend par cet adverbe. Et ce, bien que, au cours de ces trente dernières années, de nombreux chercheurs contemporains⁹⁰² se sont préoccupés de produire une description de ce concept tels L. Brisson, H. G. Gadamer, G. E. R. Lloyd, M. Dixsaut, et S. Lavecchia. Toutefois, une véritable histoire de la critique de ce concept fait toujours défaut, de même que manque une vision d'ensemble des trente-six occurrences qu'il compte au sein de l'œuvre platonicienne⁹⁰³.

⁹⁰⁰ D. Pesce, *op. cit.*, pp. 43-44.

⁹⁰¹ Salvatore Lavecchia, *L'istante, l'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.

⁹⁰² Récemment, trois articles portant sur l'*exaiphnès* ont paru : A. Tordesillas, « Le beau, une nature merveilleuse, une vision soudaine (*Banquet* 210e2 - 211d1) », in M. Tulli and M. Erler (eds), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2016, pp. 315-320 ; Fr. Fronterotta, « La visione dell'idea del bello. Conoscenza intuitiva e conoscenza proposizionale nel *Simposio* (e nella *Repubblica*) », in A. Borges de Araújo Jr. e G. Cornelli (a cura di), *Il Simposio di Platone : un banchetto di interpretazioni*, Napoli, Loffredo, 2012, pp. 97-114. Voir aussi A. Tordesillas, « Énigmatique *exaiphnès* (*Parménide*, 156c-e) », in A. Martins et alii (ed) ; *Plato's Parmenides*. Proceedings of the 2nd Meeting of the Mediterranean Section of the International Plato Society (Coimbra, June 14-16th 2012), forthcoming.

⁹⁰³ *Gorgias*, 523e4 ; *Banquet*, 210e4, 212c6, 213c1, 223b2 ; *République*, V, 453c7, 472a1, VII, 515c7, 516a4, 516e5, VIII, 553a10, IX, 584b7, X, 615d6, 621b6 ; *Cratyle*, 391a1, 396b4, 396c7, 396d3 ; *Théétète*, 162c3, 203e1 ; *Parménide*, 156d3, 156d6, 156e5, 164d3 ; *Politique*, 291b7 ; *Lettre VII*, 341c7 ; *Lois* : II, 665b4, III, 678b9, IV, 712e4, VI, 758d4, IX, 866d7, 867a3, 867b6, XII, 944b2 ; *Théagès*, 130c7.

Et notre thèse de procéder de l'intention même de combler ces lacunes en jetant les bases d'une première histoire de la critique du concept d'ἔξαιφνης.

Le paradigme et les occurrences

Afin de nous orienter dans l'interprétation de ce concept qui, nous l'avons étudié, naît du τὸ ἐξαίφνης que Platon expose dans le *Parménide*, l'on a recouru à son analyse étymologique, à l'analyse de la critique ainsi qu'à l'analyse des dialogues. Ceci, afin de parvenir à une conception qui en soit la plus complète et qui tienne compte d'éléments qui, jusqu'à présent, étaient exclus des considérations.

La méthode d'enquête que nous avons initialement adoptée est celle d'évaluer si se peuvent dégager, dans l'usage de ce mot, des régularités ou bien, en revanche, si, Platon ne le caractérise que ponctuellement, dans quelques dialogues.

À partir de son analyse étymologique, l'on a observé la manière dont cet adverbe conserve, en son usage platonicien, la caractéristique d'indiquer un « renversement » ou mieux, d'introduire un changement. Toutefois, l'on a également étudié que Platon, en substantivant, d'une part, notre adverbe dans le *Parménide* puis, d'autre part, à travers l'utilisation qui en est faite dans les autres dialogues, le spécifie en lui attribuant des connotations additionnelles. En effet, l'on a pu observer, et ce, régulièrement, dans toutes les occurrences analysées, la manière dont ce renversement de situation est toujours précédé d'une longue période d'élaboration partagée par la communauté ; ainsi que la manière dont le résultat de cette illumination ou changement *soudain* sont toujours le fruit de ce qui précède. Et ce, contrairement à ce qu'affirment par exemple M. Dixsaut ou V. Goldschmidt dans sa théorie de « l'instant critique ».

Par conséquent, à partir de ces « régularités », il s'est agi pour nous de nous efforcer de produire un paradigme interprétatif du concept d'ἐξαίφνης. Paradigme qui, ainsi que nous avons tenté de le démontrer, se rencontre en chaque occurrence. En effet, il s'agit de décrire une dynamique de ce phénomène, synthétisée en trois points : a) une longue période d'élaboration partagée, b) une vision soudaine, c'est à-dire l'instant qui, à l'instar de la proposition, donne du sens au *logos*, c) un nouvel équilibre de la perception de la réalité qui découle de ce qui le précède et qui, en même temps, fournit une nouvelle vision de la réalité.

Par suite, l'on a tenté d'interpréter la nature de cet instant en essayant de définir ce que Platon entend exprimer par ce phénomène. Pour ce, nous avons souscrit à l'interprétation de Hoffmann portant sur le rôle déterminant de la « proposition ». En effet, le *logos*, entendu comme une totalité (ὅλον) douée de sens et auto-suffisante, doit être quelque chose de fondamentalement différent des mots qu'il contient, *i. e.* quelque chose capable de relier les particularités en un tout ainsi que d'être au-dessus des oppositions. En d'autres termes, le *logos* doit être un entier, c'est-à-dire une phrase (*Staz*), une proposition ou un jugement qui, en vertu de sa « nature synthétique », peut accueillir en soi les opposés et faire naître précisément de la contradiction entre eux : « l'unité et l'identité du sens ».

A fortiori, l'on a observé la manière dont la μέθεξις donne sens au *logos* qui, sans cela, serait insensé ou mieux, ne serait pas un *logos*. Par conséquent, la « vérité », *i. e.* ce que nous déployons par les mots et la pensée, trouve son essence dans la participation :

[...] la μέθεξις est et demeure une participation de l'Idée au tout [ὅλον]. De cette façon, la chose singulière est idéalisée dans le plus haut degré tandis que l'essence est déjà en soi un tout.⁹⁰⁴

Ce faisant, la μέθεξις se conçoit nécessairement comme étant l'essence de la « proposition » voire la proposition elle-même, c'est-à-dire une unité / un composé ou encore l'unité élémentaire d'un discours ayant un sens. *A fortiori*, en tant que telle, apparaît une unité qui se trouve en réalité être composée et dont l'essence est précisément la participation. Telle est, selon nous, la nature de l'ἑξάϊφνης qui, nous l'évoquions, est essentiellement « relation d'union des opposés » ou « proportion » ou encore, ainsi que l'écrit Hoffmann, la relation entre l'absolu et le relatif :

Une connaissance singulière n'est vraie que si elle est en symbiose avec toutes les autres, donc la vérité est toujours un concept de relation qui présuppose dès le début une pluralité d'éléments ontologiques, ainsi que les Idées [...]. Comme la vérité suppose toujours une « communauté » de concepts universels (cf. *Sophiste* 251a-254b), la vérité rationnelle n'est jamais puisée à travers des concepts individuels mais seulement à travers

⁹⁰⁴ E. Hoffmann, « Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch », tr. it., L'origine storica del principio di non-contraddizione, in *Antitesi e partecipazione in Platone*, p. 27.

des jugements et trouve sa configuration linguistique, non pas en mots isolés, mais en propositions. La connaissance rationnelle [*noesis*] comme dialectique et syllepse, comme *dihairesis* et *sunthesis*, doit pouvoir se mettre en mouvement (en un sens qui n'est pas spatial) pour être une chose vivante. Les idées de l'un et de l'autre, de position et de négation, de quiétude et de mouvement, s'impliquent réciproquement : chacune d'elles n'est pas possible sans l'autre.⁹⁰⁵

Selon nous, cette idée de *logos* comme participation et synthèse exprime, du point de vue logique et linguistique, ce que Platon a probablement à l'esprit lorsqu'il recourt aux mots afin d'explicitier le moyen par lequel décrire la réalité, l'essence du changement et donc l'essence de l'ἐξάιφνης. Nous l'observons, cet « instant » ou ce particulier qu'est la μέθεξις, apparaît instantanément et, paradoxalement, se rapporte à l'absolu et au relatif. La même idée de synthèse, en tant que résultat du *processus* rationnel qui conduit à l'illumination, est reprise par J. Stenzel et G. Pasquali. Or, nous l'évoquons, en l'occurrence, se fondant sur la *Septième lettre*, leurs propos n'abordent pas la μέθεξις mais l'ἐξάιφνης. En outre, ils soulignent la nécessité d'une voie rationnelle préalable qui débouche « instantanément » en une synthèse d'éléments élaborés depuis longtemps.

Par ailleurs, la définition d'« apex du médian » que nous produisons s'est avérée être, selon nous, le moyen de résumer brièvement la dynamique du *processus* qui concerne notre étude. D'une part, le mot « apex » signifie la dynamique de ce *processus* en tant qu'il surgit toujours à un moment culminant. D'autre part, le mot « médian » réfère au deuxième aspect de ce *processus*, aspect que nous avons tenté de décrire en tant qu'il est son résultat. Par conséquent, il est le produit de cette illumination qui saisit en une synthèse la juste proportion de tous les éléments, c'est-à-dire ce qui est « médian ».

A) La même dynamique a été observée dans le *Gorgias*, le *Banquet*, la *République*, le *Parménide*, la *Septième lettre* et enfin, dans les *Lois*. Dans le *Gorgias*, a été observé le parcours nécessaire afin de parvenir « immédiatement après la mort » au « juste jugement », jugement convenablement préparé ; dans le *Banquet*, a été étudié le chemin laborieux qui

⁹⁰⁵ E. Hoffmann, « Das Problem des Gegensatzes », tr. it., « Il problema dell'opposizione », in *Antitesi e partecipazione in Platone*, p. 71.

conduit à la vision « soudaine » du « Beau » ; dans la *République*, l'on a analysé la longue élaboration qui réside entre l'imagination [εἰκασία] et la croyance [πίστις] afin de parvenir « soudainement » à la synthèse nouvelle qu'est la δόξα ; dans le *Parménide*, est explicitement décrit le passage d'un état à l'autre en lequel se dégage clairement un *processus* : le *processus* du sensible ainsi que celui de l'idéal qui, dans l'exigence du passage en un autre état, est « τὸ ἐξαίφνης » ; enfin, dans la *Septième lettre*, est également explicitement décrit le chemin de la connaissance en tant qu'il aboutit à une compréhension *soudaine*.

Dans les *Lois*, l'adverbe qui nous intéresse apparaît sous une forme nouvelle : il est inséré dans la structure narrative en tant qu'élément de rupture qui signale la fin et, en même temps, le début d'une autre période narrative. En outre, dans la première occurrence des *Lois*, Platon tente de construire un nouvel organisme social chargé de construire le προοίμια νόμων et, à l' « apex » de l'incompréhension de Clinias, l'ἐξαίφνης fournit — par une situation en apparence paradoxale — le début d'une réponse. Dans la deuxième occurrence des *Lois*, l'opposition entre deux parcours, le parcours dialectique et le parcours de l'« innocence naturelle et sans mérite », c'est-à-dire le chemin éreintant des μικρὰ ζώπυρα encore prisonnières de φόβος ἔναυλος. Et ce, en un temps incompréhensible en tant qu'il est opposé au temps historique de la connaissance dialectique. Dans la dernière occurrence examinée au sein des *Lois*, l'on a étudié la longue et laborieuse construction de Magnésie, à la fin du προοίμια νόμων, et qui culmine dans l'explication la plus importante du mythe de Chronos en tant qu'elle s'oppose au temps de Zeus et, surtout, annonce le gouvernement des démons.

B) S'agissant du sens de notre adverbe, l'aspect brièvement défini en notre paradigme comme étant « médian », impose désormais de répondre à la question : du point de vue de Platon, que comprend l'esprit humain en cet « instant » ? Selon nous, et à partir de l'analyse menée jusqu'ici, la réponse la plus plausible à cette question est précisément le « médian » lui-même, c'est-à-dire la juste proportion de tous les éléments — longuement élaborés — qui permettent l'accès en un instant. En outre, il est rappeler qu'il s'agit d'un instant, seulement soudain en apparence, c'est-à-dire d'une connaissance supérieure qui, de

notre point de vue, non seulement n'est pas de nature rationnelle mais n'est pas non plus exclusivement mystique.

À ce titre, l'on a considéré, dans le *Gorgias*, l'instant sis « immédiatement après la mort » où se produit le « juste jugement » ; dans le *Banquet*, l'instant en lequel l'on accède à la vision du Beau qui ne peut se concevoir que par l'activité du philosophe qui, à l'instar d'Éros, est intermédiaire à la sagesse des dieux et à l'ignorance des hommes, formulant ainsi la « droite opinion ». Dans la *République*, l'on s'est intéressé à la synthèse qui conduit à la δόξα ; dans le *Parménide*, à l'instant en lequel chaque antinomie se résout en quelque chose de nouveau ; dans la *Septième lettre*, est clairement décrite une synthèse, une juste proportion entre le nom, l'image et la définition en tant qu'ils aboutissent en un instant à la διάνοια.

Enfin, dans les *Lois*, l'on a pu observer notre adverbe en tant qu'inséré dans la structure narrative comme élément de rupture qui signale la fin et, en même temps, le début d'une autre période narrative. De même que dans les trois occurrences précédemment évoquées, il s'agit invariablement du début d'une explication. Or, l'on a pu constater que ce moment de rupture de période narrative est caractérisé par Platon au travers de la construction d'une situation paradoxale, comique ou bien invraisemblable dès lors que doivent être conciliés ou mis en relation deux éléments contraires, en particulier le vieillard et le fait d'être ivre, Dionysos et Apollon, et ce, chez le même individu ; de même, le temps inconcevable et le temps historique, le νῦν et le ἐξάφνης qui créent une situation comique et tragique propre à introduire l'explication du temps de Kronos en tant qu'opposé à celui de Zeus, gouverné par les démons, entités médianes entre l'homme et les divinités.

Par conséquent, « apex du médian » n'est rien d'autre qu'une définition synthétique d'un phénomène infiniment plus complexe qui ne se contient ni être encapsulé par deux mots. Toutefois, selon nous, cette définition met en exergue deux aspects fondamentaux du *processus* tel que décrit par Platon et en tant qu'il s'apparente au phénomène identifié de nos jours par les psychologues par le nom de : *insight*.

Cette thèse, au travers de l'analyse étymologique de la critique et des contextes en lesquels ce mot s'insère dans l'œuvre platonicienne, tente de jeter les bases d'une étude de cet adverbe en une perspective qui soit à la fois historique et philosophique. Une perspective qui soit la plus complète et cohérente possible, *i. e.* un premier pas qui puisse mettre un terme à l'analyse fragmentée et anhistorique qui s'est imposée à ce terme jusqu'à présent.

Bibliographie

Œuvres de Platon

Platonis Opera græce et latine, volumen primum, ex recensione R. B. Hirschigii, Parisiis : Ambrosio Firmin Didot M DCCC LVI.

Platonis Opera græce et latine, volumen secundum, ex recensione R. B. Hirschigii, Parisiis : Ambrosio Firmin Didot M DCCC XLVI.

Omnia Divini Platonis Opera, traslatione Marsilii Ficinii, Basileæ, in officina Frobeniana, M D XXIX.

Œuvres de Platon, t. XII, texte établi et traduit par Victor Cousin, Paris : Rey et Gravier, 1839.

Platonis Opera, vol. VI, John Burnet (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1903.

Traductions françaises

Les Lois, t. I : livres I-II, in Platon, *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Édouard des Places, Paris : Les Belles Lettres, 1951.

Les Lois, t. II : livres III-IV, in Platon, *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Édouard des Places, Paris : Les Belles Lettres, 1951.

Théétète, in Platon, *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris : Les Belles Lettres, 1955.

Lettres, in Platon, *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Joseph Souilhé, Paris : Les Belles Lettres, 1960.

Parménide, in Platon, *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris : Les Belles Lettres, 1965.

Phédon, in Platon, *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Léon Robin, Paris : Les Belles Lettres, 1965.

Protagoras, in Platon, *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Alfred Croiset, Paris : Les Belles Lettres, 1966.

Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle, traduit par Émile Chambry, Paris : Flammarion, 1967.

Gorgias, Ménon, in Platon, *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Alfred Croiset avec la collaboration de Louis Bodin, Paris : Les Belles Lettres, 1968.

Le Banquet, in Platon, *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Léon Robin, Paris : Les Belles Lettres, 1970.

République, t. I, in Platon, *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Émile Chambry, Paris : Les Belles Lettres, 2002.

Cratyle, in Platon, *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Louis Méridier, Paris : Les Belles Lettres, 2003.

Lettres, texte établi et traduit par Luc Brisson, Paris : Flammarion, 2004.

Les Lois, Livres I à VI, traduction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : Flammarion, 2005.

Les Lois, Livres VII à XII, traduction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris : Flammarion, 2006.

République, t. II, in Platon, *Œuvres complètes*, texte établi et traduit par Émile Chambry, Paris : Les Belles Lettres, 2008.

Éditions et traductions italiennes

Cratilo, traduction a cura di Francesco Aronadio, Bari : Gius, Laterza & Figli, 1996.

La Repubblica, traduction a cura di Franco Sartori, Roma-Bari : Laterza, 1997.

Le Leggi, traduction a cura di Franco Ferrari e Silvia Poli, Milano : Bur, 2005.

Parmenide, traduction a cura di Giuseppe Cambiano, Roma-Bari : Laterza, 4^e éd. 2008 [1998].

Gorgia, traduction a cura di Francesco Adorno, Roma-Bari : Laterza, 4^e éd. 2010 [1977].

Simposio, traduction a cura di Guido Calogero, Roma-Bari : Laterza, 2011.

Édition et traduction anglaise

Complete Work, J. M. Cooper (ed.), Indianapolis/Cambridge : Associate Editor D. S. Hutchinson
Hackett Publishing Company, 1997.

Auteurs anciens

Édition et traduction latine

Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum cantati (editio altera aucta atque emendata) : Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora, Adespota, texte établi et traduit par M. L. West, voll. II, Oxford : Clarendon Press, 1992.

Éditions et traductions françaises

HOMÈRE. *Iliade*, traduction de Paul Mazon, Paris : Les Belles Lettres, 2005.

THUCYDIDE. *La Guerre du Péloponnèse*, Livre III, traduction de Jacqueline de Romilly, Paris : Les Belles Lettres, 1969.

Les écoles présocratiques, Jean-Paul Dumont (éd.), Paris : Gallimard, 1988.

ARISTOPHANE. *Les Grenouilles*, traduction de Hilaire Van Dale, Paris : Les Belles Lettres, 1962.

ARISTOTE. *Métaphysique*, traduction de Jules Tricot, Paris : Vrin, 1991.

—, *Physique*, t. I : Livres I-IV, texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris : Les Belles Lettres, 2002.

—, *Physique*, t. II : Livres V-VIII, texte établi et traduit par Henri Carteron, Paris : Les Belles Lettres, 2003.

PROCLUS. *Commentaire sur le Parménide de Platon*, I-II, traduction de C. Luna et A. P. Segonds, Paris : Les Belles Lettres, 2007.

Éditions et traductions italiennes

TIRTEO. *I canti di guerra e i frammenti raccolti e illustrati*, traduzione a cura di Antonio Lami, Livorno : Tipi Francesco Vigo, 1874.

EURIPIDE. *Le Baccanti*, traduzione a cura di Vincenzo di Benedetto, Milano : Bur, 2004.

ARISTOTELE. *Retorica e Poetica*, traduzione a cura di Marcello Zanatta, Torino : UTET, 2004.

I Presocratici, prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di H. Diels e W. Kranz, a cura di Giovanni Reale, Milano : Bompiani, 2006.

PLUTARCO. *Deti dei Lacedemoni, Apophthegmata Laconica, Instituta Laconica, Lacaenarum apophthegmata*, traduzione a cura di Carlo Santaniello, Napoli : M. D'Auria, 1995.

—, *Vite*, vol. VI, traduzione a cura di Angelo Meriani e Rosa Giannattasio Andria, Torino : UTET, 1998.

Auteurs modernes

Éditions et traductions françaises

- KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, traduction de Mellin et J. Tissot, Paris : Librairie philosophique de Ladrance, 1864 [éd. orig. : *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, J. F. Hartknoch, 1781].
- , *Critique de la raison pure*, traduction d'A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris : PUF, 8^e édition 1975 [éd. orig. : *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, J. F. Hartknoch, 1781].
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'esprit*, traduction de Bernard Bourgeois, Paris : Vrin, 2006 [éd. orig. : *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg : bey Joseph Anton goebhardt, 1807].
- , *Logique*, traduction de A. Vera, Paris : Librairie Philosophique de Ladrance, 1859.
- KIERKEGAARD, Søren. *Le Concept de l'angoisse*, traduction de Knud Ferlov et Jean J. Gateau, Paris : Gallimard, 1935.
- , *Miettes philosophiques*, traduction de Knud Ferlov et Jean J. Gateau, Paris : Gallimard, 1990.
- , *Post-Scriptum aux Miettes*, traduction de Paul Petit, Paris : Gallimard, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Question I et II*, Paris : Gallimard, 1968.
- , *De l'essence de la vérité : approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*, traduction d'Alain Boutot, Paris : Gallimard, 2001.

Éditions et traductions italiennes

- NEWTON, Isaac. *Principii di filosofia naturale*, traduzione a cura di F. Enriques e U. Forti, Bergamo : Fabbri, 2001 [éd. originale : *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Londini : iussu Societatis Regiae ac typis Josephi Streater, 1687].
- KANT, Emmanuel. *Critica della ragion pura*, traduzione a cura di P. Chiodi, Torino : UTET, 1967 [éd. orig. : *Kritik der reinen Vernunft*, Riga : J. F. Hartknoch, 1781].

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia dello spirito*, traduzione a cura di Vincenzo Cicero, Milano : Rusconi, 1995 [éd. orig. : *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg : bey Joseph Anton goebhardt, 1807].
- , *Scienza della Logica*, traduzione a cura di A. Moni e C. Cesa, Bari : Laterza, 2008 [éd. orig. : *Wissenschaft der Logik*, Nürnberg : Joh. L. Schrag, 1813].
- , *Lezioni sulla storia della filosofia*, Codignola e G. Sanna (éd.), Firenze : La Nuova Italia, 1932 [éd. orig. : *Vorlesugen uber die Geschichte der Philosophie*, Berlin : Dunker und Humbolt, 1833].

KIERKEGAARD, Søren. *Opere*, traduzione a cura di C. Fabro, Firenze : Sansoni 1972.

Études et commentaires

ABBATE, Michele. *L'istante : l'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Salvatore Lavecchia (éd.), Milano-Udine : Mimesis, 2012, « Il segnale di un sapere privo di fondamento : Il termine *EXAIPHNES*, nel Cratilo e nel mito della caverna ».

ACRI, Francesco. *Abbozzo d'una teorica delle idee*, Palermo : Stabilimento tipografico Lao, 1870.

—, *Dialoghi di Platone volgarizzati*, Napoli : Morano, 1889.

—, *Platone Dialoghi*, Torino : Einaudi, 2007.

ADEMOLLO, Francesco. *The Cratylus of Plato : A commentary*, Cambridge : Cambridge University Press, 2011.

ADORNO, Francesco. *Il pensiero politico di Platone, una antologia degli scritti*, Torino : Loescher, 1964.

—, *Dialoghi politici e lettere*, Torino : UTET, 3^e éd. 1988.

—, *Introduzione a Platone*, Roma-Bari : Laterza, 14^e ed. 2008. [1978]

ARONADIO, Francesco. *I fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio : il Cratilo*, Roma : Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.

BENARDETE, Seth. *Plato's Laws : The Discovery of Being*, Chicago : University of Chicago Press, 2001.

—, *On Plato's Symposium*, Chicago : University of Chicago Press, 2001.

- BISCUSO, Massimiliano. *Hegel lo scetticismo antico e Sesto Empirico*, Reggio Calabria : La Città del Sole, 2006.
- BOBONICH, Christopher. *Plato's Laws : A Critical Guides*, Cambridge : Cambridge University Press, 2010.
- BOUSSOULAS, Nicolas I. *L'être et la composition des mixtes dans le Philèbe de Platon*, Paris : Presses Universitaires de France, 1952.
- BOYS-STONES, R. R. *Posts-Hellenistic Philosophy : A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford : Oxford University Press, 2001
- BRAGUE, Rémi. *Du temps chez Platon et Aristote : quatre études*, Paris : Presses Universitaires de France, 1982.
- BRINO, Omar. *Introduzione a Schleiermacher*, Roma-Bari : Laterza, 2010.
- BROCHARD, Victor. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris : Félix Alcan, 1912, « *La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste* ».
- BURNET, John. *Greek Philosophy : Thales to Plato*, I, London : Macmillan and CO., 1928.
- CARRATELLI PUGLIESE, Giovanni. *Le lamine d'oro orfiche : Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano : Adelphi, 2001.
- CASERTANO, Giovanni. *Platone e la dialettica*, in Di Giovanni (éd.), Roma-Bari : Laterza, 1995, « *Qualche osservazione sulla seconda e la terza ipotesi del Parmenide* ».
- , *Il nome della cosa : Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli : Loffredo, 1996.
- , *Filosofia del Tempo*, Milano : Bruno Mondadori, 1998, « *L'istante : un tempo fuori dal tempo, secondo Platone* ».
- CASSIRER, Ernest. *Storia della filosofia moderna*, t. 2, traduzione italiana a cura di A. Pasquinelli, Milano : Aberto Mondadori, 1968 [éd. orig. : *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, t. 2, Berlin : Bruno Cassirer, 1907].
- CHERNISS, Harold. *Selected Papers*, L. Tarán (éd.), Leiden : Brill, 1977.

- CICERO, Vincenzo. *Il Platone di Hegel*, Milano : Centro di ricerche di metafisica dell'università Cattolica del Sacro Cuore, 1998.
- COLLI, Giorgio. *La sapienza Greca*, t. I-II, Milano : Adelphi, 2^e éd. 1992 [1977].
- CIMAKASKY, Joe. *The Role of Exaíphneîs in Early Greek Literature, Philosophical Transformation in Plato's Dialogues and Beyond*, Maryland : Lexington Books, 2017.
- CORNFORD, Francis M. *Plato and Parmenides*, London : Kegan Paul, Trench, Trubner & CO. LTD., 1939.
- D'ANIELLO, Giovanna. *Una ontologia dialettica. Fondamento e autocoscienza in Schleiermacher*, Bari : Pagina, 2007.
- DE FLAVIIS, Giuseppe. *Kant e Spinoza*, Firenze : Sansoni, 1886.
- DELCOMMINETTE, Sylvain. *Le Philèbe de Platon : Introduction à l'agathologie platonicienne*, Leiden : Brill, 2006.
- DE ROMILLY, Jacqueline. *Time in Greek Tragedy*, Ithaca-New York : Cornell University Press, 1968.
- DESIDERI, Fabrizio. *Il passaggio estetico : Saggi kantiani*, Genova : Il Melangolo, 2003.
- DES PLACES, Édouard. *Études platoniciennes : 1929-1979*, Leiden : Brill, 1981.
—, *Études sur quelques particules de liaison chez Platon*, Paris : Les Belles Lettres, 1929.
- DE ROMILLY, Jacqueline. *La tragédie grecque*, Paris : Presses Universitaires de France, 1970.
- DIANO, Carlo. *Forma ed evento : principi per un'interpretazione del mondo greco*, Venezia : Neri Pozza, 1952.
—, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, Venezia : Neri Pozza, 1956.
- DI GIOVANNI, Piero. *Platone e la dialettica*, Roma-Bari : Laterza, 1995, « Il mancato parricidio di Parmenide ».

- DIXSAUT, Monique. *Platon : le désir de comprendre*, Paris : Vrin, 2003.
- DODDS, Eric R. *I greci e l'irrazionale*, traduzione italiana a cura di V. Vacca de Bosis, introduzione di R. Di Donato, Milano : Biblioteca universitaria Rizzoli, Bur, 2009 [éd. originale : *The Greeks and the Irrational*, Berkeley : University of California Press, 1951].
- DULCOT, Alain S. *Le Parménide de Platon, ou le jeu des hypothèses*, Paris : Belin, 1998.
- DUSO, Giuseppe. *Hegel interprete di Platone*, Padova : CEDAM, 1969.
- EDELSTEIN, Ludwig. *Plato's Seventh Letter*, Leiden : Brill, 1966.
- ERLER, Michael. *Platone : Un'introduzione*, traduzione italiana a cura di Graziano Ranocchia, Torino : Einaudi, 2008 [éd. originale : *Platon*, München : Verlag C. H. Beck oHG, 2006].
- FERRARI, Franco. *I miti di Platone*, Milano : RCS, 2006.
- FESTUGIÈRE, Jean-P. *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*, Paris : Vrin, 1936.
 —, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris : Les Belles Lettres, 1944-1954, 4 vols.
 —, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris : Vrin, 1972.
- FIORENTINO, Francesco. *Saggio storico sulla filosofia greca*, Firenze : Felice Le Monnier, 1864.
- FOUILLÉE, Alfred. *La Philosophie de Platon*, Paris : Librairie philosophique de Ladrance, 1869.
- FRIEDLÄNDER, Paul. *Platone*, traduzione italiana a cura di Andrea Le Moli, Milano : Bompiani, 2004 [éd. orig. : *Platon*, vol.1-3, Berlin/New York : Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 1964-1975].
- FRONTEROTTA, Francesco. *Guida alla lettura del Parmenide*, Roma-Bari : Laterza, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg. *Studi platonici*, Genova : Marinetti, 1983.
 —, *Platone : Teoria delle idee*, traduzione italiana a cura di S. Fadda, Genova : Il Melangolo, 1993 [éd. orig. : *Texte zur Ideenlehre*, Frankfurt : Vittorio Klostermann Verlag, 1978].

—, *Tempo vuoto e tempo pieno*, traduzione italiana a cura di M. Luisa Martini, Bologna : Zanichelli, 1996 [éd. orig. : *Das Rätsel der Zeit*].

GAISER, Konrad. *La metafisica della storia in Platone*, Milano : Vita e Pensiero, 1991.

GARIN, Eugenio. *Storia della filosofia italiana*, vol. III, Torino : Einaudi, 1966.

GIANNANTONI, Gabriele. *Che cosa ha veramente detto Socrate*, Roma : Ubaldini, 1971.

—, *Dialogo Socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Bruno Centrone (éd.), Napoli : Bibliopolis, 2005.

GOLDSCHMIDT, Victor. *La religion de Platon*, Paris : Presses Universitaires de France, 1949.

—, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris : Vrin, 1982.

—, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris : Vrin, 4^e éd. 1989 [1969].

GOMPERZ, Theodor. *I pensatori greci Storia della filosofia antica*, vol. III, traduzione italiana a cura di L. Bandini, Firenze : La Nuova Italia, 1953 [éd. orig. : *Griechische Denker Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Leipzig : Veit & Co., 1896].

HARTMANN, Nicolai. *Platos Logik des Seins*, Giessen : Alfred Töpelmann, 1909.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*, traduzione italiana a cura di S. Caboncini, Bologna : Il Mulino, 1986 [éd. orig. : *Immanuel Kant*, Munchen : C. H. Beck, 1983].

HOFFMANN, Ernst. *Il linguaggio e la logica arcaica*, a cura di L. Guidetti, Prefazione di E. Melandri, Macerata : Quodlibet, Macerata, 2017 [éd. orig. : *Die Sparche und die archaische Logik*, Tübingen, 1925].

—, *L'origine storica del principio di non-contraddizione, Antitesi e partecipazione in Platone*, traduzione italiana a cura di G. D'Acunto, Roma : Studium, 2010 [éd. orig. : *Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch, Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg : Carl Winter Universität Verlag, 1964].

—, *Methexis e metaxy in Platone : Antitesi e partecipazione in Platone*, traduzione italiana a cura di G. D'Acunto, Roma : Studium, 2010 [éd. orig. : *Methexis und metaxy bei Platon, Drei Schriften zur griechischen Philosophie*, Heidelberg : Carl Winter Universität Verlag, 1964].

—, *Il problema dell'opposizione in Antitesi e partecipazione in Platone*, traduzione italiana a cura di G. D'Acunto, Roma : Studium, 2010 [éd. orig. : *Das Problem des Gegensatzes*].

- JANET, Paul. *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, Paris : Librairie philosophique de Ladrance, 1861.
- JOLY, Henri. *Le renversement Platonicien* : LOGOS, EPISTEME, POLIS, Paris : Vrin, 1985.
- KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue : The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996.
- LAVECCHIA, Salvatore. *L'istante, l'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*, Milano-Udine : Mimesis, 2012.
- LEVI, Adolfo. *Il concetto del tempo nei suoi rapporti con I problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone : Saggio sulla teoria delle idee*, Torino : G. B. Paravia & C., 1920.
—, *Il concetto del tempo nella filosofia classica : dalla grecia antica all'età imperiale*, Forlì : Victrix, 2018.
- MADDALENA, Antonio. *Lettere*, Bari : Gius. Laterza & Figli, 1948.
- MATTÉI, Jean-François. *Platon et le miroir du mythe : de l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris : Presses Universitaires de France, 1996.
—, *Platon*, Paris : Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 2005.
- MODUGNO, Giuseppe. *Parmenide*, Aquila : Vecchioni, 1928.
- MOREAU, Joseph. *Le sens du platonisme*, Paris : Les Belles Lettres, 1967.
- MORROW, Glenn, R. *Plato's Cretan City : A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton : Princeton University Press, 1993.
- NATORP, Paul. *Platos Ideenlehre [La dottrina delle idee]*, traduzione italiana a cura di Vincenzo Cicero, Milano : Vita e Pensiero, 1999.
- PACI, Enzo. *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Messina : Giuseppe Principato, 1938.
- PANNO, Giovanni. *Dionisiaco e Alterità nelle Leggi di Platone : Ordine del corpo e automovimento dell'anima nella città-tragedia*, Milano : Vita e Pensiero, 2007.
- PARENTE, Margherita I. *Filosofia e politica nelle Lettere di Platone*, Napoli : Giuda, 1970.

- PASQUALI, Giorgio. *Le lettere di Platone*, Firenze : Sansoni, 1967.
- PESCE, Domenico. *Il Platone di Tubinga*, Brescia : Paideia, 1990.
- PHILONENKO, Alexis. *L'École de Marbourg : Cohen, Natorp, Cassirer*, Paris : Vrin, 1989.
- REALE, Giovanni. *Autotestimonianze e rimandi dei Dialoghi di Platone alle « Dottrine non scritte »*, Milano : Bompiani, 2008.
 —, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano : Vita e Pensiero, 2003.
- REINHARDT, Karl. *I miti di Platone*, traduzione italiana a cura di S. Mati, Genova : Il Melangolo, 2015 [éd. orig. : *Platons Mythen*, Göttingen : Karl Becker, Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, 1989].
- RIVAUD, Albert. *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris : Félix Alcan, 1906.
- ROBIN, Léon. *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, Paris : Félix Alcan, 1919.
 —, *Platon*, Paris : Presses Universitaires de France, 1935.
- ROSMINI, Antonio. *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Torino : Cugini Pomba e Comp., 1852.
 —, *Teosofia*, Milano : Bompiani RCS, 2011.
- ROSS, David. *Platone e la teoria delle Idee*, traduzione italiana a cura di G. Giorgini, Bologna : Il Mulino, 1989 [éd. originale : *Plato's Theory of Ideas*, Oxford : Clarendon Press, 1951].
- ROWE, Christopher J. *Il Simposio di Platone : cinque lezioni sul dialogo con un ulteriore contributo sul Fedone e una breve discussione con Maurizio Migliori e Arianna Fermani*, Baden-Baden : Academia Verlag, 1998.
- SCARPI, Paolo. *Le religioni dei misteri*, vol. I-II, Milano : Fondazione Lorenzo Valla e Arnoldo Mondadori editore, 2002.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Dialettica*, traduzione italiana a cura di Sergio Sorrentino, Torino : Trauben, 2004.

—, *Introductions aux dialogues de Platon (1804-1828). Leçons d'histoire de la philosophie (1819-1823) suivies des textes de Friedrich Schlegel relatifs à Platon*, introduction et traduction de Marie-Dominique Richard, Paris : Éditions du Cerf, 2004.

SCHINELLA, Antonio. *Illustrazione del Parmenide di Platone con una dissertazione preliminare*, Venezia : presso Gian Battista Pasquali, MDCCXLIII.

SCHUHL, Pierre-Maxime. *L'œuvre de Platon*, Paris : Hachette, 1954.

SCIACCA, Michele F. *La dialettica platonica delle idee nel Parmenide e nel Sofista*, Roma : Perrella, 1938.

SERVOIS, Julien. *Paul Natorp et la théorie platonicienne des Idées*, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2004.

SIMON, Marianna. *La philosophie de la religion dans l'œuvre de Schleiermacher*, Paris : Vrin, 1974.

SOUILHÉ, Joseph. *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris : Félix Alcan, 1919.

STEFANINI, Luigi. *Platone*, Padova : Cedam, 2^e éd. 1949.

STENZEL, Julius. *Platone educatore*, traduzione italiana a cura di Francesco Gabrieli, Roma-Bari : Laterza, 1974 [éd. orig. : *Platon der Erzieher*, Leipzig : Felix Meiner Verlag, 1928].

STRAUSS, Leo. *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago : Chicago University Press, 1975.

—, *The City and Man*, Chicago : Chicago University Press, 1978.

TAYLOR, Alfred E. *The Parmenides of Plato*, Oxford : Clarendon Press, 1939.

—, *Platone, L'uomo e l'opera*, traduzione italiana a cura di Mario Corsi, introduzione di Mario dal Pra, Firenze : La Nuova Italia, 1987 [éd. orig. : *The Man and his Work*].

TOCCO, Felice. *Ricerche Platoniche*, Catanzaro : stabilimento tipografico di V. Asturi, 1876.

VALGIMIGLI, Manara. *Eschilo : La trilogia di Prometeo, saggio di una esposizione critica del mito e di una ricostruzione scientifica del mito*, Bologna : Ditta Nicola Zanichelli, 1905.

- VEGETTI, Mario. *L'esperienza religiosa antica*, Torino : Boringhieri, 1992.
 —, *Quindici lezioni su Platone*, Torino : Einaudi, 2003.
 —, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Roma-Bari : Laterza, 2007.
- VERA, Augusto. *L'Hégélianisme et la philosophie*, Paris : Librairie philosophique de Ladrangé, 1861.
- VOEGELIN, Eric. *Ordine e Storia, la filosofia politica di Platone*, traduzione e edizione italiana a cura di Gianfrancesco Zanetti, Bologna : Il Mulino, 1986 [éd. orig. : *Plato*, Baton Rouge : Louisiana State University Press, 1966].
- WAHL, Jean. *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris : F. Rieder et Cie, 1926.
- WEIL, Simone. *La Grecia e le intuizioni precristiane*, traduzione italiana a cura di Margherita Harwell Pieracci e Cristina Campo, Torino : Borla, 1967 [*Intuitions pré-chrétiennes*, Paris : La Colombe, 1951].
- ZELLER, Eduard e MONDOLFO, Rodolfo. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Venezia : La Nuova Italia, 1961.

Articles

- ACCAME, Silvio. « La concezione del tempo nell'età omerica e arcaica », *Rivista di istruzione classica*, nuova serie, vol. XXXIX, 1961, pp. 359-394.
- ALLEN, R. E. « Unity and infinity : *Parmenides* 142b - 145a », in *Review of Metaphysics*, 27, 1974, pp. 697-725.
- BARREAU, Hervé. « Du mythe au concept de temps psychique et vécu : l'héritage de Platon chez Plotin et saint Agustin », dans L. Couloubaritsis (éd.), *Les figures du temps*, Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 2003, pp. 121-130.
- BEIERWALTES, Werner. « Exaiphnes oder : Die Paradoxie des Augenblicks », *Philosophisches Jahrbuch*, 74, no. 2, 1967, pp. 271-283.

- BERTI, Enrico. « Struttura e significato del *Parmenide* di Platone », *Giornale di Metafisica*, 26, 1971, pp. 497-527.
- , « Il tempo in Aristotele », in *Il concetto di tempo*, atti del 32 Congresso nazionale della Società filosofica italiana, Caserta, 28 avril-1^{er} mai 1995, in G. Casertano (éd.), *Società filosofica italiana*, Napoli : Loffredo, 1997, pp. 25-36.
- , « Tempo ed eternità », *Filosofia del Tempo*, Milano : Bruno Mondadori, 1998, pp. 12-26.
- BOSTOCK, David. « Plato on change and time in the *Parmenides* », *Phronesis*, 23, 1978, pp. 229-242.
- BOUSSOULAS, Nicolas I. « La structure du mélange dans la pensée de Parménide », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1964, pp. 1-13.
- BRISSON, Luc. « L'instant, le temps et l'éternité dans le *Parménide* (155e - 157b) de Platon », *Dialogue*, vol. 9, (3), 1970.
- CALLAHAN, John F. « Plato. Time, the Moving Image of Eternity », *Four views of time in ancient philosophy*, Cambridge : Harvard University Press, 1948, pp. 3-37.
- CALOGERO, Guido. « Scritti di linguistica e dialettologia in onore di Giuseppe Francescato », Università degli studi di Trieste, Facoltà di lettere e filosofia, *Ricerche*, 1995, p. 336.
- CAPIZZI, Antonio. « L'uno e i molti nel pensiero di Platone. Contributo ad una interpretazione del *Parmenide* », *Giornale di Metafisica*, 11, 1956, pp. 86-120.
- CHERNISS, Harold. « The Philosophical Economy of the Theory of Ideas », *American Journal of Philology*, 57, 1936, pp. 445-456.
- , « Plato as Mathematician », *Review of Metaphysics*, 4, 1951, pp. 395-425.
- DILLON, John. « Plato and the Golden Age », *Hermathena*, 153, 1992, pp. 21-36.
- DIXSAUT, Monique. « Le temps qui s'avance et l'instant du changement (*Timée*, 37c - 39e, *Parménide*, 140e - 141e, 151e - 155e) », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 101, n°2, 2003, pp. 236-264.

- DODDS, Eric R. « The *Parmenides* of Plato and the origin of neoplatonic "one" », *Classical Quarterly*, 22, 1928, pp. 129-142.
- DUHEM, Pierre. « Le temps selon les philosophes hellènes », *Revue de Philosophie*, 1911, pp. 128-145.
- EGGERS-Lan, C., « Las concepciones del tiempo y la eternidad en Héraclito y Parménides, y su síntesis en Platón », *Cuadernos del Centro de Estudios clásicos*, XIX, Universidad nacional autónoma de México, p. 222, 1984.
- , « El tiempo en el *Poema* de Parmenides : las nociones del tiempo y eternidad de Homero à Platon », *Cuadernos del Centro de Estudios clásicos*, XIX, Univ. Nacion. Auton de Mexico, 1994, pp. 113-151.
- FERRARI, Franco. « Parmenide, il *Parmenide* di Platone e la teoria delle idee », *Athenaeum*, 93, 2005, pp. 367-396.
- FRONTEROTTA, Francesco. « L'interprétation néo-kantienne de la théorie platonicienne des idées et son "héritage" philosophique », *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 98, n°2, 2000, pp. 318-340.
- GARIN, Eugenio. « Note al *Parmenide* platonico », in *Archivio di Storia della Filosofia Italiana*, 6, 1937, pp. 11-31.
- GIANNANTONI, Gabriele. « Il concetto di tempo nel mondo antico fino a Platone », dans Giovanni Casertano (éd.), *Atti del 32° Congresso nazionale della Società filosofica italiana*, Caserta, 28 avril-1^{er} mai 1995, Napoli : Loffredo, 1997, pp. 9-23.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. « Glauben und Wissen », *Kritisches Journal der Philosophie*, *Zweyten Bandes Erstes Stuck*, Tübingen, 1802, pp. 3-188 [*Foi et savoir*, traduction française de C. Lecouteux, Paris : Vrin, 2000].
- LEVI, Adolfo. « Sulla dottrina di Parmenide e sulla teoria della doxa », *Athenaeum*, 5, 1927, pp. 269-287.
- , « Parmenide, Platone, la scienza moderna e il problema dell'inteligibilità dell'esperienza », *Scientia*, 42, 1948, pp. 79-82.
- LLOYD, Geoffrey E.R. « Le temps dans la pensée grecque », in Collectif, *Les cultures et le temps*, études préparées pour l'UNESCO, 1975.

- MATTÉI, Jean-François. « Les figures du temps chez Platon », dans L. Couloubaritsis (éd.), *Les figures du temps*, Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg, 1997, pp. 29-48.
- MESCH, Walter. « Être et temps dans le *Parménide* de Platon », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 127, 2002, pp. 159-175.
- MILLS, K. W. « Plato and the Instant », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 48, 1974, pp. 81-96.
- MOHR, Richard D. « Plato on Time and Eternity », *Ancient Philosophy*, 6, 1986, pp.39-46.
- OWEN, Gwilym E. L. « Plato and Parmenides on the timeless present », in *The Monist*, 50, 1966, pp. 317-340.
- RYLE, Gilbert. « Plato's *Parmenides* », *Mind*, 48, 1939, pp. 129-151.
- SCHOFIELD, Malcolm. « Plato on unity and sameness », *Classical Quarterly*, 24, 1974, pp. 33-45.
- STRANG, Carl. « Plato and the Instant », *Proceeding of the Aristotelian Society*, 48, 1974, pp. 63-79.
- TAYLOR, Alfred E. « On the Interpretation of Plato's *Parmenides* (II) », *Mind*, V, 1896, pp. 297-326 ; pp. 483-507.
—, « On the Interpretation of Plato's *Parmenides* (III) », *Mind*, VI, 1897, pp. 9-39.
- TARÁN, Leonardo. « Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato », *The Monist*, 62, 1979, pp. 43-53.
- TORDESILLAS, Alonso. « Le beau, une nature merveilleuse, une vision soudaine (*Banquet* 210e2 - 211d1) », in M. Tulli and M. Erler (eds), *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2016, pp. 315-320.
- TAROZZI, Giuseppe. « Ricerche sull'infinito temporale (L'istante - l'eterno presente) », Estratto dalla *Rivista di Filosofia*, anno XXIV, n. 1.

Actes de colloques

DIXSAUT, Monique. « Les Hypothèses du *Parménide* : Construire des mondes conceptuels possibles », *Plato's Parmenides : Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, Prague : OIKOYMENH, 2005.

FRONTEROTTA, Francesco. « ΜΕΘΕΞΙΣ et ΧΩΡΙΣΜΟΣ dans l'interprétation du *Parménide* de Platon », *Plato's Parmenides : Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense*, Prague : OIKOYMENH, 2005.

—, « La visione dell'idea del bello : conoscenza intuitiva e conoscenza proposizionale nel Simposio », *Atti del convegno del X Symposium Platonicum*, Pise, 15-20 juillet 2013.

TORDESILLAS, Alonso. « Énigmatique *exaiphnès* (*Parménide*, 156 c-e) », in A. Martins et alii (ed), *Plato's Parmenides : Proceedings of the 2nd Meeting of the Mediterranean Section of the International Plato Society*, Coimbra, 14-16 juin 2012, à paraître.

VITIELLO, Vincenzo. *Atti del Convegno « Il Parmenide di Platone »*, 27-28 octobre 1992, Napoli : Guida, 1992.

Outils

Dictionnaires

BAILLY, M. Anatole. *Dictionnaire grec-français*, Paris : Hachette, 1963.

BOISACQ, Émile. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européenne*, Paris : Klincksieck, 1916.

CALONGHI, Ferruccio. *Dizionario della lingua Latina*, I-II, XX, Torino : Rosenberg e Sellier, 1999 [1950].

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris : Klincksieck, 1968-80.

KITTEL, Gerhard e FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*, traduction italienne, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia : Paidea, 1965-1992 [*Theologisches Worterbuch zum NT*].

ROCCI, Lorenzo. *Vocabolario greco-italiano*, Roma : Dante Alighieri, 1990.

Lexiques

ASTIUS, Fridericus. *Plato, Lexicon Platicum sive vocum platoniarum index*, vols. I-II-III, Lipsiae : Libraria Weidmanniana, 1835.

DES PLACES, Édouard. *Platon, Œuvres complètes : Lexique*, t. XIV, partie I : A-Λ, Paris : Les Belles Lettres, 3^e éd. revue et corrigée 1965.

LIDDEL H. G. and SCOTT R. *A Greek-English Lexicon*, new. ed. by H. Jones, Oxford : Clarendon Press, 1925-1940.

RADICE, Roberto. *Lexicon I Plato*, electronic edition by Roberto Bombacigno, Milano : Biblia, 2000.

Autres

CHANTRAINE, Pierre. *Morphologie historique du grec*, Paris : Klincksieck, 1967.

GAMBARARA, Daniele. *Alle fonti della filosofia del linguaggio « lingua » e « nomi » nella cultura greca arcaica*, Roma : Bulzoni, 1984.

HAUDRY, Jean. *Préhistoire de la flexion nominale indo-européenne*, Lyon : Institut d'études indo-européennes de l'Université Jean Moulin (Lyon III), 1982.

FRISK, Hjalmar. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg : Carl Winter Universitätsverlag, 1960, 3 vols., J. 13.

TLG. *Thesaurus Linguae Graecae, A Digital Library of Greek Literature*, California : Irvine University, 2000.

Résumé

Cette thèse portant sur le concept d'ἐξαίφνης tel qu'on le trouve dans les textes de Platon se propose de combler les lacunes existantes relatives à l'analyse de ce concept. En effet, le terme d'ἐξαίφνης, dont on trouve trente-six occurrences dans les dialogues de Platon n'a été jusqu'à présent principalement envisagé et examiné qu'à travers ce qui en est dit dans le *Parménide* et, plus rarement, dans le *Banquet*, la *République* et la *Lettre VII*. Le terme, comme on le sait, se trouve pourtant aussi dans le *Gorgias*, le *Cratyle*, le *Théétète*, le *Politique* et les *Lois*. En outre, en raison notamment des difficultés chronologiques et interprétatives liées au dialogue du *Parménide*, aucune histoire critique du concept d'ἐξαίφνης n'a été entreprise. Cette absence d'histoire critique a pour effet une fragmentation et une discontinuité des études portant sur ce concept, effets qui ont souvent conduit les spécialistes à ne voir dans cette notion qu'un aspect secondaire ou à tout le moins imprécis de la théorie que développe Platon à son sujet. Aussi la thèse s'est-elle attachée à entreprendre une étude préalable de l'histoire de ces interprétations. Quelle que soit la justesse et la valeur des interprétations qui se sont succédées au cours des siècles, cette étude s'emploie à montrer clairement que ces tendances exégétiques se heurtent à deux limites fondamentales que la thèse s'applique à lever : la première est le caractère nécessairement partiel d'une analyse menée presque exclusivement à partir du *Parménide*, la seconde est l'absence de mise en perspective historique.

Mots clefs : Platon, exaiphnès, connaissance, illumination, insight, temps, instant.

Abstract

The main purpose of the thesis is to identify and fill some gaps that are regularly found in the analysis of the Platonic concept of ἐξαίφνης. The word ἐξαίφνης, which appears 36 times in the Platonic dialogues, has primarily been examined and discussed in relation to what is said in *Parmenides* and, more rarely, in *Symposium*, *Republic* and *Seventh Letter*. However, as is known, the word is also found in *Gorgias*, *Cratylus*, *Theaetetus*, *Statesman* and *Laws*. Moreover, it is worth noting that a history of criticism about the concept of ἐξαίφνης has never been provided, mainly due to the chronological and interpretive difficulties relating to *Parmenides*. This absence brought on a fragmentation and discontinuity in the study of the concept and it often prompted specialists to see in this notion a secondary or imprecise aspect of the Platonic theory. Regardless of the correctness of interpretations that have been proposed over the centuries, my work clearly shows that all these exegeses share two fundamental limits: the former is a necessarily partial analysis, almost exclusively based on what is written in *Parmenides*, the latter is the absence of a historical perspective.

Keywords : Plato, exaiphnès, knowledge, illumination, insight, time, instant.