

Arnaud Macé

Platon, philosophie de l'agir et du pâtir

# International Plato Studies

*Published under the auspices of the  
International Plato Society*

Series Editors:

Luc Brisson (Paris), Christopher J. Rowe (Durham),  
María Isabel Santa Cruz (Buenos Aires), Mauro Tulli (Pisa),  
Thomas A. Szlezák (Tübingen)

---

Volume 24

PLATON,  
PHILOSOPHIE DE  
L'AGIR ET DU PÂTIR

ARNAUD MACÉ

Illustration on the cover by courtesy of the Bodleian Library,  
Oxford, MS. Ashmole 304, fol. 31 v.

**Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN-13: 978-3-89665-400-7

ISBN-10: 3-89665-400-4

1. Auflage 2006

© Academia Verlag  
Bahnstraße 7, D-53757 Sankt Augustin  
Internet: [www.academia-verlag.de](http://www.academia-verlag.de)  
E-Mail: [info@academia-verlag.de](mailto:info@academia-verlag.de)

Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten

Ohne schriftliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Werk unter Verwendung mechanischer, elektronischer und anderer Systeme in irgendeiner Weise zu verarbeiten und zu verbreiten. Insbesondere vorbehalten sind die Rechte der Vervielfältigung – auch von Teilen des Werkes – auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege, der tontechnischen Wiedergabe, des Vortrags, der Funk- und Fernsehsendung, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, der Übersetzung und der literarischen und anderweitigen Bearbeitung

## *Remerciements*

Le présent ouvrage est issu d'une thèse de doctorat rédigée sous la direction de Luc Brisson et soutenue le 18 décembre 2002 à l'Université Paris XII – Val de Marne, devant un jury en outre composé de Bernard Besnier, Michel Crubellier, Annick Jaulin et Christopher Rowe. Luc Brisson a nourri cette recherche, Bernard Besnier l'a suscitée et accompagnée : j'adresse à chacun mes plus vifs remerciements. La version que nous en publions aujourd'hui a bénéficié de la lecture critique de chacun des membres du jury ; de la possibilité qui nous a été offerte de soumettre certaines des hypothèses ici présentées à de savants auditeurs, dans le cadre du Séminaire Platonicien de Paris X-Nanterre, dirigé par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, ainsi que lors du VI<sup>e</sup> et du VII<sup>e</sup> *Symposium Platonicum* de l'*International Plato Society* ; de la lecture et des suggestions d'Alexandra Michalewski, de Jean-François Pradeau et d'Olivier Renaut. Pierre Bodeau, Henri, Myriam et Sonia Buchman, Bernadette Fleury et Xavier Talon ont eu la patience de relire la première version de ce travail ; le Père Michel Mendez en a préparé le manuscrit. Que chacun soit ici remercié. Nous exprimons enfin notre gratitude envers l'équipe EA 3953 « Philosophie et Littérature : Textes, Traditions, Idées » de l'Université Paris XII – Val de Marne, dirigée par Pierre Chiron, au sein de laquelle ce travail de thèse a été mené et qui a contribué financièrement à sa publication.

πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον  
Les actions, les devenirs, tout ce qui est invisible.

*Théétète*, 155 e 5-6

## Introduction

Une philosophie de l'agir et du pâtir est à l'œuvre dans les dialogues de Platon : elle constitue la physique que Platon a jugée digne de prendre place dans l'histoire de ce savoir qu'il attribue à ceux qu'il nomme les « anciens savants (οἱ παλαιοὶ σοφοὶ) »<sup>1</sup>, savoir que ces derniers auraient eux-mêmes appelée une « enquête sur la nature (περὶ φύσεως ἱστορία) »<sup>2</sup>. Il faut se garder d'une compréhension trop restreinte de ce que l'on entend par « physique » lorsque l'on se réfère à ce type de savoir, qui, dans le monde grec, au VI<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> siècles avant J.-C., a pris pour objet la φύσις. L'anachronisme consiste le plus souvent à restreindre le type d'objet que l'on s'attend à trouver dans un développement « physique » à celui qui est familier au savoir qui a pris le nom, à partir de la Renaissance occidentale, de « science physique »<sup>3</sup>, et à penser que la « physique » de Platon se trouve uniquement dans les pages où l'on rencontre de tels objets, comme la cosmologie ou les interactions entre éléments (terre, eau, air, feu), ainsi principalement dans le *Timée*<sup>4</sup>. Il convient même d'éviter de lire rétrospectivement l'histoire de l'enquête sur la nature de Thalès    Platon à travers le partage des savoirs qu'Aristote devait instaurer, notamment entre sciences théoriques et sciences pratiques et productives<sup>5</sup>, le domaine des affaires humaines se trouvant dès lors coupé de l'investigation « physique » proprement dite. L'enquête sur la nature, pour qui la nature n'est pas d'abord le nom d'un champ d'objets, mais celui d'un principe à partir duquel la venue à l'être et l'évolution de toutes choses pourront être expliquées<sup>6</sup>, semble au contraire avoir eu pour ambition de comprendre, à partir d'un tel principe, l'évolution et l'état présent de l'univers, des animaux (dont l'homme) et de la société : l'enquête sur la nature est à la fois une cosmogonie, une zoogonie et une politogonie<sup>7</sup>. C'est sur le fond d'une telle extension que l'on peut comprendre que ceux qui ne s'appelaient pas encore des historiens, Hérodote et Thucydide, aient pu aussi revendiquer leur appartenance à une enquête qui soit en mesure de fonder la compréhension des affaires humaines sur celle de la nature de l'homme et celle-ci à son tour sur celle de la nature de l'univers<sup>8</sup>.

Or Platon, loin de rompre avec cette unité, l'affirme avec une netteté et une vigueur renouvelées ; mieux, il lui donne un fondement à l'aune duquel l'entreprise de ses prédécesseurs elle-même paraît encore distinguer plus qu'il ne faudrait nature et action humaine. Il y a, chez Platon, une nouvelle unité possible entre la cité, les vivants et le monde : le principe de leur mouvement est l'  me. Platon a contesté ce qu'il a perçu chez ses prédécesseurs comme une réduction des principes aux éléments matériels, pour mettre en avant l'âme comme la véritable nature, c'est-à-dire comme le véritable principe à partir duquel tout se meut. Corrélativement, c'est chez Platon que s'énonce le plus explicitement l'unité de la cosmologie, de

---

<sup>1</sup> *Gorgias*, 510 b 4.

<sup>2</sup> « Ce savoir qu'ils appellent l'enquête sur la nature (ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορία) » *Phédon*, 96 a 6-7. Sur le fait que le titre générique « Sur la nature » pour les traités relevant de cette enquête est en revanche plus tardif, voir Schmalzriedt (1970).

<sup>3</sup> Pellegrin (1996) a nommé « obstacle homonymique » cette difficulté due à la continuité des noms (« biologie », « médecine », « physique » ou « astronomie ») entre les savoirs grecs et la science moderne.

<sup>4</sup> C'est là une tendance dont on peut trouver l'expression dans le fait que l'on donne à des ouvrages exclusivement consacrés au *Timée* des titres qui laissent entendre que ce dialogue constitue à lui seul la « philosophie de la nature » de Platon, qu'il représente à lui seul le « Plato Physicus », voyez Johansen (2004) et Natali & Maso (2003) ; ou inversement dans l'idée de Mugler (1960) selon laquelle la physique de Platon, jusque-là auto-suffisante, finit, dans le *Timée*, par s'en remettre à une cause extra-physique, l'  me du monde.

<sup>5</sup> *Métaphysique*, E 1, 1025 b 1-28.

<sup>6</sup> Sur la multiplicité des sens de la φύσις comme origine, processus et résultat chez Homère et en général dans l'enquête sur la nature, cf. Naddaf (1992), p. 13-37.

<sup>7</sup> Voir Naddaf (1992), p. 2 et la préface de Luc Brisson à cet ouvrage, p. iv.

<sup>8</sup> Voir Desclos (2003), p. 66-67, qui renvoie à son tour à Thomas (2000) et à Immerwahr (1966).

l'anthropologie et de la politique. La « physique » de Platon est autant une théorie des interactions politiques entre les âmes qu'une théorie des interactions corporelles sous l'égide de l'âme du monde. Or l'examen de l'usage platonicien de l'agir et du pâtir est le fil central pour éprouver cette unité. Pour comprendre ceci, il suffit d'approfondir le concept de φύσις : la nature est origine, processus, résultat ; elle est le principe du mouvement de chaque chose. Or on trouve chez Platon, sous l'influence des écrits médicaux<sup>9</sup>, une façon de concevoir la nature particulière de chaque chose comme ce qui s'exprime à travers une puissance de produire des effets et d'en subir. C'est ainsi comme puissance d'agir et de pâtir que s'exprime la philosophie platonicienne de la nature : puissance d'agir et de pâtir des cités et des âmes, puissance d'agir et de pâtir des corps qui peuplent l'univers sous l'égide de l'âme du monde.

### 1. *L'agir et le pâtir, outils de reconstruction de la pensée cosmologique et politique*

Le thème de l'agir et du pâtir apparaît chez Platon porté par d'innombrables figures, représentant d'un côté la cosmologie, de l'autre la politique et la morale, ces deux champs dont la physique platonicienne a précisément pour ambition d'approfondir l'unité. Platon prend soin, en effet, dans ces contextes, d'attribuer l'usage de formules couplant les termes d'agir et de pâtir à des interlocuteurs précis. Ainsi du côté cosmologique : la « promesse d'Anaxagore » dans le *Phédon*, la « méthode d'Hippocrate » dans le *Phèdre*, la « doctrine ésotérique » de Protagoras, dans le *Théétète*, ou la réponse de l'Étranger d'Elée aux « Amis des Formes » et aux « Fils de la terre » dans le *Sophiste*. Du côté moral et politique : Platon donne la parole, notamment dans le *Criton* et la *République*, à des personnages, tels Criton, Céphale ou Polémarque, qui conçoivent la détermination de l'action juste, dans les affaires privées comme dans les affaires publiques, dans l'équation entre un pâtir (ce que l'on a reçu, en bien et en mal) et un agir en retour (retourner le bien, retourner le mal).

Cette attribution n'est cependant pas directe : Platon fait en sorte que ce soit toujours le personnage de Socrate (et celui de l'Étranger dans le *Sophiste*) qui explicite la doctrine ou l'opinion de son ou ses interlocuteurs, présents ou fictifs, en termes d'agir et de pâtir, termes qui ne leur sont jamais attribués en propre. Ainsi, c'est Socrate qui traduit le mobilisme attribué à Protagoras et à tous les savants que la Grèce a porté, exception faite de Parménide, en une doctrine de la puissance d'agir et de pâtir ; c'est de nouveau Socrate qui expose la doctrine d'Anaxagore comme une doctrine permettant de déterminer la façon dont il est meilleur pour chaque chose d'agir et de pâtir ; c'est Socrate encore qui explicite la médecine d'Hippocrate en une méthode explicitant la nature de chaque chose en une puissance d'agir et de pâtir ; c'est enfin l'Étranger qui amène Fils de la Terre et Amis des Formes à reconnaître que leur définition de l'être repose, à leur insu, sur le critère de la puissance d'agir et de pâtir. De même, c'est le personnage de Socrate qui donne au point de vue exprimé par Criton l'extension d'être celui de la multitude, de la foule, et qui l'explicite en une philosophie de l'action qui fait de l'action subie la mesure d'un « contre-agir » (*antipoiëin*), analysant ainsi la culture de la réciprocité en termes d'agir et de pâtir, et c'est encore Socrate qui, dans la *République*, retrouve ce schème général dans la définition de la justice par Céphale, amplifiée par Polémarque qui appelle en renfort la tradition, par la bouche du poète Simonide. Ainsi, la logique à l'œuvre dans la culture de la réciprocité, logique en action chez Homère et chez les tragiques<sup>10</sup>, ou encore chez Hérodote<sup>11</sup>, en vient à s'explicitier et se formaliser chez Platon dans le vocabulaire de l'agir et du pâtir.

<sup>9</sup> Cf. les conclusions de Souilhé (1919).

<sup>10</sup> Voyez Seaford (1994) sur le rôle central de la réciprocité chez Homère et les Tragiques, et sur le fait que la logique de la réciprocité informe la structure narrative de ses œuvres.

<sup>11</sup> Gould (1991) montre que la « grammaire » de la réciprocité est au fondement de la compréhension hérodotéenne de l'expérience humaine et de sa logique narrative.



C'est donc d'abord une commune stratégie qui unit dans les dialogues le traitement du champ moral/politique et du champ cosmologique, celle de la reconstruction et de l'explicitation, à l'aide de l'agir et du pâtir, des discours qui y sont à l'œuvre. Ces concepts fournissent un cadre conceptuel pour formaliser et ramener à une unité problématique commune la diversité des discours que la forme du dialogue permet de mettre en scène. Cette unité problématique trouve sa source dans un approfondissement de l'analyse de l'action, qui en met à jour les éléments et la structure, qu'il s'agisse de l'action des corps dans le champ cosmologique ou de l'action des âmes dans le champ politique.

## 2. L'analytique de l'action

On a parfois avancé que l'usage des verbes ποιεῖν et πάσχειν, ainsi que celui des substantifs πάθος et πάθημα, renverrait, chez Platon, à toute la gamme des significations courantes de ces termes, sans accéder à la clarté et à l'univocité d'un usage technique<sup>12</sup>, comme ce serait en revanche le cas chez Aristote<sup>13</sup> : les « notions abstraites » comme celles « de substance, qualité, quantité, relation, action et passion », ne recevraient un sens technique déterminé que chez le Stagirite, puisque « les allusions à celles-ci ne se rencontrent guère qu'accidentellement chez Platon » et qu'« il ne les relie jamais systématiquement entre elles »<sup>14</sup>. S'il est vrai que l'on croise dans les dialogues toute la gamme des sens de ποιεῖν et de πάσχειν attestés à l'époque où Platon écrit, ce fait n'exclut pas qu'un travail d'élaboration plus technique y soit accompli, permettant de donner un sens plus précis à un certain usage de ces deux verbes, lorsqu'ils sont corrélés<sup>15</sup>. Or un certain nombre de textes, et, tout particulièrement, un passage de l'*Euthyphron* (10-11) et un autre du *Gorgias* (476-477), témoignent d'une exploration systématique du sens de l'opposition désignée par les verbes ποιεῖν et πάσχειν : quels éléments désignent-ils ? Quel type de rapport est établi entre ces éléments ? Quelle extension donner à ces termes ? Ce sont des textes que l'on a trop tendance à lire isolément, et qui, de cette manière, ont suscité de nombreux débats quant à leur validité logique. Nous pensons que la cohérence d'une analyse de l'action est à l'œuvre dans ces textes disparates et qu'elle apparaît si on entend de les lire ensemble.

La première caractéristique de ces textes est de consacrer à l'agir et au pâtir, à ποιεῖν et πάσχειν, une forme de raisonnement que l'on décrit souvent, dans le cadre des dialogues platoniciens, comme une « induction », voire comme l'« induction socratique » par excellence<sup>16</sup>, raisonnement par lequel une formule générale est établie, après avoir passé en revue

<sup>12</sup> Ainsi le constat de Centrone (1995, p. 131) à propos de πάθος : « La notion de πάθος chez Platon, étant donné son caractère extrêmement général, n'a jamais fait l'objet d'une étude spécifique. Πάθος présente en réalité, dans les dialogues, une palette très étendue de significations, qui comprend pratiquement toutes les possibilités sémantiques du terme, et reflète en grande partie l'usage de la langue ordinaire » (nous traduisons). L'auteur ajoute, à la même page, que « d'autre part, le concept de πάθος en tant que tel ne constitue jamais un objet d'enquête ou de définition explicite de la part de Platon, et [que] la récolte des ὅροι platoniciennes ne produit pas non plus de définition canonique ».

<sup>13</sup> Voir en particulier *De la génération et de la corruption*, 323 b 1- 327 a 30, *Catégories*, 9, 11 b1-b8 et aussi la description du mouvement en termes d'agir et de pâtir en *Physique*, III, 3, 202 a 13 - b 29.

<sup>14</sup> Ross (1971), p. 31.

<sup>15</sup> C'est l'observation pourtant faite par Centrone (1995, p. 131) à propos de πάθος : le fait que l'on trouve toute la gamme des sens du terme chez Platon n'empêche pas que ce dernier s'intéresse à cette notion et qu'à côté des significations usuelles, apparaissent dans les dialogues, et notamment dans l'*Euthyphron*, des usages plus spécifiques et plus techniques.

<sup>16</sup> Ce terme est la traduction du concept aristotélicien d'ἐπαγωγή et l'attribution à Socrate de cette forme de raisonnement doit beaucoup au témoignage d'Aristote, qui considère Socrate comme l'inventeur « des discours inductifs (ἐπακτικοὶ λόγοι) » et de la « définition générale (τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου) », *Métaphysique*, M, 4, 1078 b28-29. Il est manifeste que le concept d'ἐπαγωγή n'est pas en ce sens un concept platonicien (le terme apparaît davantage, chez Platon, pour désigner l'évocation des divinités infernales, cf. *République* 364c et *Lois* 933d).

un certain nombre d'exemples qui vérifient cette proposition<sup>17</sup>. Ποεῖν et πάσχειν sont ainsi invoqués comme les formules générales correspondant à toutes les situations où l'on peut opposer la forme active et la forme passive d'un verbe : frapper et être frappé, aimer et être aimé, voir et être vu. Les participes substantivés τὸ ποιῶν et τὸ πάσχον nomment l'agent et le patient, les choses qui, respectivement, frappent et sont frappées, aiment et sont aimées, voient et sont vues. Le πάθος substantive le pâtre du patient afin d'en décrire les modalités (subir une action forte, rapide, juste) ; d'autres passages témoignent que πράξις peut jouer le même rôle de substantivation pour l'agir de l'agent<sup>18</sup>. Enfin, la liste des verbes utilisés dans ces énumérations de cas particuliers témoigne du fait que l'usage de l'agir et du pâtre n'est pas restreint par Platon aux seules actions corporelles : aimer et être aimé, connaître et être connu pourront être décrits comme des types de rapport agir/pâtre. En outre, la grammaire n'est pas le fondement de ces distinctions : elle n'est que le fil qui permet de distinguer, parmi les choses qui sont, celles qui agissent et celles qui pâtissent, et d'isoler l'action elle-même.

Le premier chapitre du présent ouvrage est consacré à l'examen de ces textes et de la structure de l'action qu'ils permettent de mettre en évidence. L'action y apparaît dotée de deux propriétés fondamentales : l'unité et le sens. Une action, en son unité, s'écoule d'un agent vers un patient, pour paraphraser la métaphore développée par Socrate au moment où il vient se coucher auprès d'Agathon, dans le *Banquet* :

Alors Agathon, qui était seul sur le dernier lit, s'écria : « Viens ici Socrate t'installer près de moi, pour que, à ton contact, je profite moi aussi du savoir qui t'est venu alors que tu te trouvais dans le vestibule [...] ». Socrate s'assit et répondit : « Ce serait une aubaine, Agathon, si le savoir était de nature à couler du plus plein vers le plus vide, pour peu que nous nous touchions les uns les autres, comme c'est le cas de l'eau qui, par l'intermédiaire d'un brin de laine, coule de la coupe la plus pleine vers la plus vide. S'il en va ainsi du savoir aussi, j'apprécie beaucoup d'être installé sur ce lit à tes côtés, car de toi, j'imagine, un savoir important et magnifique coulera pour venir me remplir ».<sup>19</sup>

Nous entreprendrons de montrer que l'ensemble des textes inductifs sur l'agir et le pâtre exprime ces propriétés fondamentales de l'action à travers un certain nombre de règles<sup>20</sup>, que l'on peut regrouper selon deux séries. L'unité de l'action s'exprime en particulier dans les règles (A) (toute action implique un agent et un patient : si l'on frappe, quelque chose est frappé) et (A') (la modalité de la passion est identique à la modalité de l'action : frapper fortement/être frappé fortement). Cette unité est pourtant immédiatement divisée : l'action est une unité qui a deux faces, ce qui implique la nécessité d'une altérité entre l'agent et le patient, exprimée par la règle (B) (le même ne peut agir et subir la même action sous le même rapport en même temps), et, surtout, c'est cette propriété qui permet à l'action d'être le lieu d'une causalité exprimée notamment dans les règles (C) (l'action subie est cause de l'être patient : c'est parce qu'on est un objet d'amour que l'on est aimé) et (C') (L'activité de l'agent fait le patient : c'est parce que quelqu'un aime que l'on est aimé). La compatibilité

---

Nous en ferons néanmoins un usage descriptif, afin d'isoler un type spécifique de raisonnement utilisé dans les dialogues (fondé sur le passage en revue d'un certain nombre d'exemples souvent tirés du contexte de l'activité technique), suivant en cela les analyses de R. Robinson (1941), ch. 4. Nous adoptons dans cette optique, pour des raisons de commodité, l'usage qui consiste à utiliser le terme « induction » pour traduire ἐπαγωγή – sans non plus supposer par là une définition contemporaine de l'induction. Nous suivons en cela L.-A. Dorion (1997, « Annexe », p. 323-334). Voir aussi l'usage par B. Centrone de l'italien « induzione », Centrone (1995), p. 135.

<sup>17</sup> Nous aurons l'occasion de revenir sur le rôle très particulier de l'exemple dans l'« induction » chez Platon, dont l'accumulation n'est pas nécessaire à l'établissement de la proposition générale, laquelle peut être saisie avec un seul exemple.

<sup>18</sup> *Cratyle*, 387 c 9-10 ; *Théétète*, 155 e 5-6.

<sup>19</sup> *Banquet*, 175 c6-e2, traduction Brisson (1998).

<sup>20</sup> L'ensemble des règles est rassemblé dans l'Annexe, p. 221.

entre ces deux séries de propriétés serait compromise si Platon ne distinguait pas nettement entre l'action subie et l'effet ultérieur de cette action sur le patient – entre deux événements de nature différente : l'action elle-même en tant qu'elle est subie et la modification subie à cette occasion par le patient de l'action. Sans cette distinction, l'approfondissement de la causalité de l'action menacerait le maintien de son unité : comment soutenir en effet que toute action implique un agent et un patient, si l'on confond le pâtre et le devenir subi ? Toutes les actions n'ont pas nécessairement d'effet sur le patient : une chose frappée peut en être affectée ou non, selon sa solidité. La distinction du pâtre et du produit de l'interaction, τὸ γινόμενον, permet au contraire de mettre en place la question fondamentale de l'action, à savoir celle de la causalité de l'action sur le produit, exprimée dans les propositions (E') (l'agent fait le produit : le potier fait la poterie), (E) (l'agent est autre que le produit qu'il produit), (D) (le devenir subi est cause du devenir : il faut subir une transformation pour être transformé) et (D') (la qualité du devenir est déduite de la modalité de l'action : on devient juste en étant justement traité). On distingue et on articule ainsi la causalité de l'agent en tant qu'il agit (sens actif de ποιεῖν) et la causalité de celui-ci en tant qu'il produit un effet (sens productif de ποιεῖν). Or c'est précisément cette articulation qui, dans les doctrines sur l'action vertueuse et les doctrines sur les actions corporelles, s'avère défectueuse.

### 3. Action et devenir : l'unité des débats sur l'action, morale et corporelle

Les deux premières parties du présent ouvrage parcourent ainsi la façon dont, sur le fondement de l'analytique de l'action, les dialogues proposent une reconstruction d'un certain nombre de théories de l'action morale et d'un certain nombre de théories de l'action corporelle en termes d'agir et de pâtre. Or ces deux descriptions font apparaître le même problème. Les deux types de discours manifestent le même défaut interne : l'incapacité à fonder l'articulation entre l'action et le devenir produit par celle-ci. La causalité de l'action y est manquée : ce sont des théories incomplètes de l'action morale et de l'action corporelle. Comment la causalité de ce qui agit s'exerce-t-elle sur ce qui subit ? Que devient ce qui subit sous l'effet de cette action ? À partir de quel élément déduire la nature de ce devenir ? Toutes ces questions se posent pour toutes les choses qui agissent, pour les vivants comme pour les corps sans âme, et l'ensemble des discours reconstruits à ce sujet dans les dialogues se signale par leur incapacité à y répondre de manière convenable. La reconstruction se mue ainsi en critique immanente.

La reconstruction de ces divers discours n'est pas pour autant une entreprise négative : la variation des échecs à articuler l'action et le devenir permet de circonscrire, *a contrario*, un modèle permettant de fonder ce lien, par la déduction des effets de l'action à partir de la puissance d'agir et de pâtre des agents et des patients. La description d'une telle puissance suppose à son tour une analyse structurelle des agents et des patients : c'est la structure géométrique des corps et l'ordre des âmes qui permet, dans le *Timée*, la *République* et les *Lois*, de définir une nature des corps et une nature des âmes qui s'expriment en termes de capacité à faire et à subir certaines actions, et, surtout, de déduire l'effet que telle action précise est susceptible d'avoir sur tel ou tel patient. À nouveau, l'identité de traitement du cas des âmes et du cas des corps marque l'unité d'une théorie générale des puissances d'agir et de pâtre, physique platonicienne des interactions corporelles et psychiques. La troisième partie de notre étude est consacrée à l'examen de cette philosophie platonicienne de l'agir et du pâtre.



# Partie I :

## Le débat sur la causalité morale

### Chapitre I :

#### Analyse de l'action : son sens, ses éléments, ses modalités

##### § 1. Unité, division et sens de l'action

###### a) *Euthyphron* 10 a-b, première phase de l'induction : distinction de l'agent et du patient

L'un des passages sur l'agir et le pâtir les plus riches et les plus débattus se trouve dans l'*Euthyphron* (10a-c). Dès la scène d'exposition, la distinction de l'activité et de la passivité rythme l'échange de Socrate et d'Euthyphron : l'idée s'insinue que toute action se découpe naturellement selon cette différence. Si toute action peut être à la fois faite et subie, il faut dès lors préciser, lorsque l'on mentionne une action, *de quel côté* on se trouve, si on la fait ou si on la subit. La distinction de l'agir et du pâtir est une division orientée de l'action, organisée par l'opposition de deux pôles opposés. Ainsi Euthyphron et Socrate se croisent près du Portique royal, se rendant tous deux à un procès. L'action dont il s'agit est, pour l'un, un procès entre particuliers (δικη), pour l'autre, une action publique (γραφή). D'une manière systématique, chacun des interlocuteurs questionne en priorité l'autre sur le fait de savoir s'il est celui qui poursuit, ou celui qui est poursuivi. Ainsi Euthyphron à Socrate :

Que veux-tu dire ? Quelqu'un t'aura donc intenté une action publique, je suppose, car je ne peux pas te suspecter, toi, d'en avoir intenté une à un autre.<sup>1</sup>

Ainsi encore Socrate à Euthyphron :

Au fait, Euthyphron, quel genre de procès as-tu ? Est-ce que tu es poursuivi ou est-ce que tu poursuis (φεύγεις αὐτὴν ἢ διώκεις)?<sup>2</sup>

Voilà donc un échange des questions entre un agent (Euthyphron poursuit) et un patient (Socrate est poursuivi), tour à tour agents et patients d'une autre action, celle de questionner. On notera encore l'insistance sur cette division orientée de l'action dans la façon dont Socrate décrit la plainte déposée contre lui. Celui-ci parle en effet de son jeune accusateur, Méléτος, comme de quelqu'un qui prétend posséder un savoir dont le contenu peut précisément être défini en termes de rapport agent/patient :

Il sait, à ce qu'il prétend, de quelle façon les jeunes sont corrompus (οἱ νέοι διαφθείρονται) et il connaît leurs corrupteurs (οἱ διαφθείροντες).<sup>3</sup>

Ainsi, comme souvent dans les dialogues de Platon, la scène d'exposition permet-elle de distiller des éléments déterminants du cadre conceptuel développé par la suite<sup>4</sup> : la description de l'action comme quelque chose de fondamentalement orienté, s'écoulant entre deux pôles, entre une face active et une face passive, – description qui sera développée et systématisée en

<sup>1</sup> *Euthyphron*, 2 b 1-2, traduction L.-A. Dorion.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 3 e 7-8. Nous modifions la traduction de L.-A. Dorion (« es-tu accusé ou accusateur ? », p. 254) afin d'insister sur le vocabulaire de la fuite et de la poursuite : cette métaphore joue un rôle prépondérant dans la pensée platonicienne de l'agir et du pâtir, qu'il s'agisse d'interactions morales ou physiques, que ce soit dans *Phédon* (II, I, §3c), dans *Timée* (III, I, 3c) ou dans les *Lois* (III, III, 3b).

<sup>3</sup> *Ibid.*, 2 c 4-5, traduction L.-A. Dorion.

<sup>4</sup> Sur la question du rôle du « décor » en vue l'interprétation de l'*Euthyphron*, voir Klonoski (1984).

une loi causale lors de la réfutation de la définition de la piété comme « ce qui est aimé des dieux » – apparaît comme le premier élément du « décor » planté au début du dialogue et comme le cadre nécessaire à tout questionnement sur l'action.

La réfutation de la seconde définition de l'*Euthyphron* a soulevé de nombreux débats. On a désigné ce passage comme l'un des premiers textes platoniciens dotés d'une portée logique<sup>5</sup>. On a beaucoup contesté sa validité logique et la cohérence des distinctions qui y sont faites<sup>6</sup>. Nous commencerons par remarquer que le passage sur l'agir et le pâtir, qui est au centre de cette réfutation, constitue un exemple assez spécifique d'induction socratique, à savoir celui par lequel un cas général est tiré d'une série d'exemples particuliers, avant d'être appliqué à un nouvel exemple particulier reconnu comme identique aux précédents – tandis que d'autres passages inductifs vont simplement du particulier au général, ou du particulier au particulier<sup>7</sup>. Cette observation est d'importance, dans la mesure où nombre de remises en cause de la cohérence de ce passage se sont fondées sur une lecture qui en nivelle les différents moments, mettant par exemple les formules censées exprimer le cas général au même niveau que les exemples particuliers, afin de mieux contester l'homogénéité de l'ensemble. Une autre caractéristique de ce passage inductif est le fait qu'il soit double : on passe deux fois sur la série des cas particuliers, pour établir (au moins) deux règles générales. Ces deux particularités du passage inductif de l'*Euthyphron* sur l'agir et le pâtir se retrouvent en outre dans celui de *Gorgias* : l'homologie de structure entre les deux passages milite elle aussi pour leur rapprochement. Quelle est donc la distinction posée lors du premier parcours des exemples particuliers ?

Nous disons d'une chose qu'elle est portée et d'une autre qu'elle porte (λέγομεν τι φερόμενον καὶ φέρον), d'une chose qu'elle est conduite et d'une autre qu'elle conduit (καὶ ἀγόμενον καὶ ἄγον), d'une chose qu'elle est vue et d'une autre qu'elle voit (καὶ ὁρώμενον καὶ ὁρών). Comprends-tu que toutes les choses de ce genre diffèrent entre elles et en quoi elles diffèrent (καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα μανθάνεις ὅτι ἕτερα ἀλλήλων ἐστὶ καὶ ἢ ἕτερα) ?<sup>8</sup>

Que recouvre cette compréhension ? On peut y voir trois éléments : une compréhension du fait de la différence – savoir qu'il y a à chaque fois deux choses différentes – ; une compréhension de ce par quoi ces choses diffèrent ; une capacité à généraliser, afin d'appliquer la distinction qui vient d'être saisie à « toutes les choses du même genre ». Le fait de la différence peut être énoncé par la proposition suivante :

Proposition (A) : toute action implique un agent et un patient.

En ce qui concerne la raison de la différence, des degrés peuvent en mesurer la compréhension : on peut simplement y voir à peine plus que la perception de la différence, ou penser qu'elle aura en outre pour contenu la perception du rapport d'inégalité constitutif de la relation agent-patient, tel qu'il va être explicité dans la deuxième partie de l'induction. La capacité à généraliser semble quant à elle plutôt consister en une capacité à pouvoir prolonger la série des exemples, en allant du particulier au particulier. Après avoir obtenu l'accord

<sup>5</sup> C'est par exemple le point de vue de Lutoslawski (1897), p. 200, qui voit dans ce passage l'établissement d'une différence fondamentale entre qualité et passivité.

<sup>6</sup> Voyez Dorion (1997), note 14 p. 333, pour une liste des protagonistes de ce débat. Hoerber (1958) est à l'origine de trente années de controverse sur ce passage : « cet argument illogique que Platon emploie est très subtil et n'a pas été analysé de manière suffisante par les commentateurs » (p. 95), nous traduisons. On trouve, parmi les partisans de l'invalidité du passage : Brown (1964), Rose (1965), Geach (1966), Hall (1968), Leshner (1975), Zeigler (1980), Rossetti (1984), Lewis (1985).

<sup>7</sup> Voyez la description des types d'induction socratique par R. Robinson (1941), qui prend comme exemple de l'une des variantes ce passage de l'*Euthyphron* (p. 36).

<sup>8</sup> *Euthyphron*, 10 a 5-8. Traduction Dorion modifiée.

d'Euthyphron sur les trois premiers exemples de distinction entre un agent et un patient, Socrate ajoute ainsi :

Eh bien, comprends-tu aussi qu'il y a ce qui est aimé et, distinct de lui, ce qui aime (οὐκοῦν καὶ φιλούμενον τί ἐστὶν καὶ τούτου ἕτερον τὸ φιλοῦν).<sup>9</sup>

Cette capacité à prolonger la série est néanmoins déjà une certaine compréhension de la généralité, même si cela n'est pas explicité : on a en effet souligné la spécificité de l'induction platonicienne dans laquelle l'exemple a souvent une valeur intuitive, permettant de saisir immédiatement la règle<sup>10</sup>. L'expression explicite du cas général vient quant à elle au cours du second passage en revue des exemples : ce qui à chaque fois est vu, porté, conduit, c'est ce qui pâtit (πάσχον). Le terme général pour désigner la chose qui agit (τὸ ποιοῦν) n'est pas employé ici, comme il l'est par exemple dans le *Gorgias*. On ne désigne ici l'agent que comme « ce sous l'activité duquel » le patient subit : on dira ainsi que l'on est un « patient sous l'effet de (πάσχον τι ὑπό του) »<sup>11</sup>. Cette particularité va s'expliquer à la faveur des résultats produits par le deuxième passage inductif : on verra qu'il s'agit de faire apparaître l'agent, ou plus précisément l'activité de l'agent comme la cause du fait que le patient subit.

En quoi consiste donc la différence posée par Socrate ? On a souvent pensé qu'elle était de nature grammaticale, et l'on a ainsi mis en doute la cohérence du passage, en soulignant la discontinuité entre les formes grammaticales employées dans les exemples particuliers et celles qui sont employées dans l'expression du cas général<sup>12</sup>. Mais c'est là une pétition de principe : l'objection ne tient que parce que l'on a décidé au préalable que la cohérence ne pouvait être que grammaticale<sup>13</sup>, avant de constater que cette cohérence n'est pas dans le texte. Outre le fait que la distinction grammaticale entre voix passive et voix active n'existe pas au moment où Platon écrit ces lignes<sup>14</sup>, il semble plus simple de donner sa chance à l'hypothèse qui rend le texte cohérent : celle de la continuité du sens. Le participe πάσχον a beau être grammaticalement actif, il a un sens passif, tout comme les participes passifs utilisés à titre d'exemples. La différence que l'on demande à Euthyphron de reconnaître n'est donc pas une différence grammaticale, mais une différence de sens : ce qu'on oppose ce sont les choses<sup>15</sup> qui agissent et les choses qui pâttissent, les agents et les patients, les choses qui voient et les choses vues, les gens qui poursuivent en justice comme Méléto ou Euthyphron et ceux qui sont poursuivis, comme Socrate ou le père d'Euthyphron. De manière générale, le fait de suivre le fil de la grammaire, en distinguant un agent et un patient à chaque fois que l'on peut nommer une action par un verbe, ne permet pas de conclure que l'on a en vue une différence purement grammaticale, tout simplement parce que, pour Platon, le verbe désigne une réalité bien précise, à savoir l'action, tout comme le nom désigne la chose qui agit :

L'Étranger. – Ce qui exprime les actions (τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὄν δῆλωμα), nous l'appelons verbe (ῥῆμά που λέγομεν). Théétète. – Oui. L'Étranger. – Quant aux sujets qui font ces actions

<sup>9</sup> *Ibid.*, 10 b 1-2, traduction Dorion.

<sup>10</sup> R. Robinson (1941) p. 38-39.

<sup>11</sup> *Euthyphron*, 10 c 7.

<sup>12</sup> Ce fait a été largement commenté. Centrone (1995) souligne la rupture de la continuité grammaticale de la liste des verbes avec l'introduction de πάσχειν : « Πάσχειν est de forme active mais de signification passive et par conséquent n'existe pas à la diathèse passive » (note 10, p. 136), nous traduisons. Voir aussi la note de L.-A. Dorion, note 106, p. 308.

<sup>13</sup> Exposant ainsi ces passages platoniciens au même soupçon que celui que l'on a pu soulever à l'encontre des catégories d'Aristote, savoir de ne faire que refléter les structures grammaticales de la langue grecque. Pour une présentation de ce débat dans le cas d'Aristote, cf. F. Ildefonse et J. Lallot (2002), p. 328-343.

<sup>14</sup> cf. Burnet, (1924), *ad* 10 a5, c1 et c2. Cet argument ne suffit pas, néanmoins, puisqu'on peut en effet penser que la différence est de nature grammaticale et que le fait qu'elle n'a pas été encore codifiée contribue précisément à l'obscurité de ce passage, cf. Geach (1966), p. 40.

<sup>15</sup> Nous prolongeons ainsi la lecture de Burnet, (1924), *ad* 10 a10.

d'Euthyphron sur les trois premiers exemples de distinction entre un agent et un patient, Socrate ajoute ainsi :

Eh bien, comprends-tu aussi qu'il y a ce qui est aimé et, distinct de lui, ce qui aime (οὐκοῦν καὶ φιλούμενον τί ἐστὶν καὶ τούτου ἕτερον τὸ φιλοῦν).<sup>9</sup>

Cette capacité à prolonger la série est néanmoins déjà une certaine compréhension de la généralité, même si cela n'est pas explicite : on a en effet souligné la spécificité de l'induction platonicienne dans laquelle l'exemple a souvent une valeur intuitive, permettant de saisir immédiatement la règle<sup>10</sup>. L'expression explicite du cas général vient quant à elle au cours du second passage en revue des exemples : ce qui à chaque fois est vu, porté, conduit, c'est ce qui pâtit (πάσχον). Le terme général pour désigner la chose qui agit (τὸ ποιοῦν) n'est pas employé ici, comme il l'est par exemple dans le *Gorgias*. On ne désigne ici l'agent que comme « ce sous l'activité duquel » le patient subit : on dira ainsi que l'on est un « patient sous l'effet de (πάσχον τι ὑπό του) »<sup>11</sup>. Cette particularité va s'expliquer à la faveur des résultats produits par le deuxième passage inductif : on verra qu'il s'agit de faire apparaître l'agent, ou plus précisément l'activité de l'agent comme la cause du fait que le patient subit.

En quoi consiste donc la différence posée par Socrate ? On a souvent pensé qu'elle était de nature grammaticale, et l'on a ainsi mis en doute la cohérence du passage, en soulignant la discontinuité entre les formes grammaticales employées dans les exemples particuliers et celles qui sont employées dans l'expression du cas général<sup>12</sup>. Mais c'est là une pétition de principe : l'objection ne tient que parce que l'on a décidé au préalable que la cohérence ne pouvait être que grammaticale<sup>13</sup>, avant de constater que cette cohérence n'est pas dans le texte. Outre le fait que la distinction grammaticale entre voix passive et voix active n'existe pas au moment où Platon écrit ces lignes<sup>14</sup>, il semble plus simple de donner sa chance à l'hypothèse qui rend le texte cohérent : celle de la continuité du sens. Le participe πάσχον a beau être grammaticalement actif, il a un sens passif, tout comme les participes passifs utilisés à titre d'exemples. La différence que l'on demande à Euthyphron de reconnaître n'est donc pas une différence grammaticale, mais une différence de sens : ce qu'on oppose ce sont les choses<sup>15</sup> qui agissent et les choses qui pâttissent, les agents et les patients, les choses qui voient et les choses vues, les gens qui poursuivent en justice comme Méléto ou Euthyphron et ceux qui sont poursuivis, comme Socrate ou le père d'Euthyphron. De manière générale, le fait de suivre le fil de la grammaire, en distinguant un agent et un patient à chaque fois que l'on peut nommer une action par un verbe, ne permet pas de conclure que l'on a en vue une différence purement grammaticale, tout simplement parce que, pour Platon, le verbe désigne une réalité bien précise, à savoir l'action, tout comme le nom désigne la chose qui agit :

L'Étranger. – Ce qui exprime les actions (τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὄν δῆλωμα), nous l'appelons verbe (ῥῆμά που λέγομεν). Théétète. – Oui. L'Étranger. – Quant aux sujets qui font ces actions

<sup>9</sup> *Ibid.*, 10 b 1-2, traduction Dorion.

<sup>10</sup> R. Robinson (1941) p. 38-39.

<sup>11</sup> *Euthyphron*, 10 c 7.

<sup>12</sup> Ce fait a été largement commenté. Centrone (1995) souligne la rupture de la continuité grammaticale de la liste des verbes avec l'introduction de πάσχειν : « Πάσχειν est de forme active mais de signification passive et par conséquent n'existe pas à la diathèse passive » (note 10, p. 136), nous traduisons. Voir aussi la note de L.-A. Dorion, note 106, p. 308.

<sup>13</sup> Exposant ainsi ces passages platoniciens au même soupçon que celui que l'on a pu soulever à l'encontre des catégories d'Aristote, savoir de ne faire que refléter les structures grammaticales de la langue grecque. Pour une présentation de ce débat dans le cas d'Aristote, cf. F. Ildefonse et J. Lallot (2002), p. 328-343.

<sup>14</sup> cf. Burnet, (1924), *ad* 10 a5, c1 et c2. Cet argument ne suffit pas, néanmoins, puisqu'on peut en effet penser que la différence est de nature grammaticale et que le fait qu'elle n'a pas été encore codifiée contribue précisément à l'obscurité de ce passage, cf. Geach (1966), p. 40.

<sup>15</sup> Nous prolongeons ainsi la lecture de Burnet, (1924), *ad* 10 a10.



réciprocité (X frappe Y, Y frappe X). On saisit ainsi ce qui permet à l'agir et au pâtir de fournir d'efficaces tests de multiplicité : si l'on peut repérer une action, c'est-à-dire quelque chose qui est tout à la fois fait et subi, on est certain qu'il y a là deux choses en interaction. On retrouvera dans la démonstration de la multiplicité interne de l'âme, en *République* IV, une utilisation du même type de certaines propriétés de la relation agent/patient<sup>20</sup>. Platon énonce donc directement, plutôt que l'impossibilité de la réflexivité, la nécessité d'être deux pour agir et pâtir. On n'énonce la réflexivité qu'en passant par la médiation de la nécessité de la différence numérique entre l'agent et le patient. On peut appeler (B) la proposition ainsi établie :

(B) Le même ne peut agir et subir la même action en même temps (sous le même rapport : par exemple par la même partie de soi-même).

La proposition (B) est bien la raison de (A) : c'est parce que l'on ne peut agir et subir la même action que toute action oppose un agent et un patient. En outre, deux propriétés fondamentales de l'action sont mises au jour par l'établissement de (B). Il s'agit d'une part de l'unité fondamentale de l'action : une action impose son unité, l'unicité d'une relation agent-patient singulière, et ne permet pas qu'on la dédouble. Mais c'est d'autre part le sens fondamental de l'action qui s'exprime ici : si l'on ne peut faire et subir une action, c'est que cela supposerait de se trouver en même temps des deux côtés de la même action. L'action impose son sens et l'on ne peut y entrer que par l'une de ses faces, face active ou face passive. L'action est unité immédiatement divisée, et cette division est orientée entre deux pôles opposés.

## § 2. La causalité de l'agent, de son action et de la modalité de celle-ci, *Gorgias* et *Euthyphron*

### a) Deuxième phase de l'induction, *Euthyphron* 10b1-c12 : causalité de l'action subie sur le patient

C'est cette deuxième phase qui a attiré les critiques les plus vives. Socrate y oppose désormais non plus ce qui voit et ce qui est vu, mais, pour chacun des verbes déjà utilisés, d'un côté le participe passif « étant vu » (ὄρώμενόν), « étant conduit » (ἀγόμενον) ou « étant porté » (φερόμενον) et de l'autre le présent passif « est vu » (ὄρᾶται), « est conduit » (ἄγεται) ou « est porté » (φέρεται). La différence qu'elle établit entre de nouveaux éléments a souvent été jugée obscure, parfois résolument incompréhensible<sup>21</sup>. Il est vrai que, dans leur usage courant, ces deux types d'expressions ont un sens très proche et que l'on a tendance, étant donné l'usage extensif que le grec fait du participe, à le traduire en français ou en anglais par un verbe conjugué – précisément en lui donnant la même traduction qu'à un présent passif : on dira dans les deux cas que la chose est « conduite », « vue », « portée ». On a ainsi parfois cru devoir recourir à des artifices « graphiques » pour traduire ce passage<sup>22</sup>. On a aussi invoqué l'autorité d'Aristote pour confirmer qu'il ne saurait décidément y avoir de différence signifi-

<sup>20</sup> III, II, §2.

<sup>21</sup> Elle constitue, entre autres, un « mystère impénétrable » (Geach, 1966), elle est « inintelligible et superflue » (Hall 1968, p. 5).

<sup>22</sup> Paxson (1972), p. 171, constatant que (nous traduisons en transposant au français le propos de l'auteur) « le français ne possède pas deux manières correspondantes d'exprimer la voix passive », propose de « résoudre le problème de traduction en insérant, dans le français, un point entre la forme du verbe « être » (*to be*) et le participe à chaque fois que le grec exprime la voix passive au moyen d'un suffixe ajouté à la racine verbale. Ainsi « est transporté » (*is carried*) correspond à « φέρεται », tandis que « est transporté » (*is carried*) correspond à « φερόμενον ἐστι ».

l'autre, les verbes conjugués désignant l'agir de l'agent et le pâtir du patient : on dira ainsi qu'il y a un rapport entre la façon dont l'agent agit (ἄν ποιῆ τὸ ποιοῦν) et la façon dont le patient pâtit (τὸ πάσχον πάσχειν)<sup>36</sup>. On retrouve alors la même cohérence générale que dans l'*Euthyphron* : les participes désignent le sujet ou l'objet de l'action, et le verbe conjugué ou l'infinitif reprennent l'ensemble des présents actifs (τύπτει, κάει, τέμνει) et passifs (τύπτεσθαι, κάεσθαι, τέμνεται) utilisés dans les exemples. À nouveau, la cohérence n'est pas grammaticale, mais sémantique, dans la mesure où un verbe actif, πάσχειν, peut tenir lieu de formule générale à l'ensemble des présents passifs, précisément parce qu'il désigne le fait de subir l'action. On privilégiera donc une traduction des premières formules générales qui tente de préserver cette cohérence :

Si quelque chose agit, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait quelque chose qui, du fait de cet agent, est un patient ? – C'est aussi mon avis. – Est-ce que cette chose que l'action de l'agent fait subir au patient n'est pas telle que la fait l'agent ?<sup>37</sup>

Cette règle explicite la causalité apparue lors de l'application du cas général à l'exemple de l'amour dans l'*Euthyphron* :

Proposition (C') : L'agent, par son activité, fait le patient.

Or l'affirmation de cette causalité pose de nouveaux problèmes : y a-t-il nécessairement un patient dès qu'un agent agit ? Le problème est débattu pendant l'Antiquité : il consiste à se demander si agent et patient sont des relatifs. On peut reprendre ce débat à partir d'une remarque d'Olympiodore, lequel lit la première phrase de ce passage du *Gorgias* comme signifiant :

S'il y a un agent, il doit aussi nécessairement y avoir un patient, de telle sorte que l'agent soit un agent *pour* un patient » ?<sup>38</sup>

Le patient n'est pas seulement relatif à l'agent : l'agent est aussi relatif au patient. L'agent et le patient sont donc des relatifs « selon l'être », à savoir des relatifs dont l'être même est de participer à une telle relation : la suppression de l'un comme celle de l'autre supprime l'existence de l'autre – à la différence de relatifs qui sont simplement « dits l'un de l'autre », l'un pouvant être supprimé sans ce que cela entraîne la disparition de l'autre : ainsi du savoir ou de l'amour qui peuvent disparaître sans que leur objet disparaisse à son tour<sup>39</sup>. Or Platon semble bien affirmer qu'agent et patient sont de tels relatifs selon l'être : pas de patient sans un pâtir sous l'effet d'un agent (proposition C'), pas d'activité de l'agent sans passivité d'un patient (proposition A). Les objections contre cette lecture reposent en général sur une conception étendue de ce que subit le patient. Si l'on considère en effet que le pâtir désigne l'altération, il semble difficile de considérer agent et patient comme de tels relatifs : on avancera que la cause peut disparaître (par exemple la brûlure) et la douleur persister. Mais Platon ne fait rien de tel ici, comme le montre l'examen de la deuxième règle énoncée dans ce passage du *Gorgias*.

<sup>36</sup> *Gorgias*, 476 d 2-3.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 476 b 3-6, traduction Léon Robin, légèrement modifiée.

<sup>38</sup> *In Platonis Gorgiam Commentaria*, XXIII, 9-11, nous traduisons.

<sup>39</sup> Le débat antique portait sur le fait que Platon n'aurait défini les relatifs que comme « secundum dici » et qu'Aristote aurait trouvé cette définition chez Platon, avant de différencier les relatifs « secundum esse ». On retrouve cette question à travers différents commentaires néo-platoniciens des catégories d'Aristote. Cf Ammonius (*In Cat.*, 70. 9-14), qui, suivant en cela Olympiodore, affirme que Platon connaît déjà les relatifs « selon l'être » et cite en exemple l'agent et le patient. Sur Porphyre, qui défend un point de vue similaire, cf. Strange (1992), p. 112-113.

savoir si certaines actions subies impliquent ou non des modifications, mais si l'on peut tenir qu'il y a une distinction conceptuelle entre ce que désigne *πάσχει* (à savoir que quelque chose pâtit) et ce que désigne *γίνεται* (à savoir que quelque chose vient à être ou à être modifié). Auquel cas, tous les exemples, qui sont exprimés en termes d'action subie (être porté, vu, conduit, aimé) seront bien des exemples qui ne renvoient, *stricto sensu*, qu'à *πάσχει*, indépendamment du fait qu'en outre un patient puisse éventuellement se trouver modifié par le fait d'être patient. Si nous tenons à éclaircir ce point, c'est bien parce qu'il est loin d'être clair dans la tradition platonicienne elle-même. Ainsi pour Plotin, qui réserve *πάσχειν* aux actions qui modifient le patient :

Écrire, par exemple, est une action qui se réalise en autre chose que l'agent ; et pourtant cette action n'implique aucune passion (τὸ πάσχειν), puisqu'elle ne produit rien d'autre dans la tablette (ἐν τῷ γραμματείῳ ποιεῖ) en dehors de ce que réalise celui qui écrit (παρὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ γραφόντος) – comme par exemple le fait de souffrir (τὸ ἄλλγειν). Dira-t-on que la tablette reçoit l'écriture (γεγράφθαι)? Ce n'est pas là pâtir (*πάσχειν*). Quand on marche aussi, on a beau marcher sur la terre, on ne se figure pas qu'elle pâtit (τὸ πεπονθέναι). Mais quand on marche sur le corps d'un animal, on pense alors qu'il pâtit (τὸ πάσχειν), en songeant à la souffrance (*ἄλγημα*) qui s'ajoute à la marche, et non à la marche elle-même (τὸ βαδίζειν) ; sans quoi on y aurait aussi pensé dans le cas précédent. Ainsi dans tous les cas, agir (τὸ ποιεῖν) ne fait qu'un avec pâtir (*πάσχειν*), si pâtir est pris seulement dans le sens de l'inverse d'agir (τοῦ ἀντιθέτου). Mais si pâtir désigne ce qui vient à être ensuite (τὸ γεγόμενον ὕστερον), et non pas l'inverse de l'action (οὐ τὸ ἀντίθετον), comme être brûlé correspond à brûler (οἶον τῷ καίειν τὸ καίεσθαι), alors le pâtir, c'est le résultat de cette action qui consiste à la fois à brûler et à être brûlé, c'est ce qui arrive en outre de celle-ci (τὸ ἐπ' αὐτῷ γιγνόμενον), qu'il s'agisse de douleur ou d'autre chose, comme le fait d'être consumé.<sup>53</sup>

Plotin défait la concordance qui est au cœur des inductions platoniciennes : la forme verbale passive (γεγράφθαι) ne suffit plus à désigner un pâtir. Le pâtir commence avec l'effet produit dans le patient : avec le devenir (τὸ γεγόμενον) produit. Le texte de Plotin marque néanmoins, sur la fin, la trace de la position platonicienne : il y a une autre façon de définir l'agir et le pâtir, comme « inverses », « comme être brûlé correspond à brûler », exemple platonicien s'il en est, présent dans la plupart des passages inductifs sur l'agir et le pâtir, dans le *Gorgias*, dans le *Cratyle*, et exemple cardinal d'interaction sensible dans le *Phédon* et dans le *Timée*. Nous retrouvons là l'unité de l'action sur lequel se fondent les passages inductifs de l'*Euthyphron* et du *Gorgias*. À cette conception de l'agir et du pâtir comme « inverses », Plotin oppose le couple « agent » / γιγνόμενον, ce dernier élément désignant ce qui est produit par l'agent, ce qui vient à être sous l'effet de son action. Ce couple, correspondant au sens productif de ποιεῖν est aussi présent chez Platon. Toute la question est, pour Platon, de savoir comment ils s'articulent : à quelles conditions un patient en vient-il aussi à être modifié ? Mais une telle question suppose que l'on s'en tienne à l'idée qu'agir et pâtir sont des inverses et que l'on nomme par un autre élément (γιγνόμενον) ce qui, en outre, peut venir à l'être lorsqu'il y a de l'agir et du pâtir. Commençons par confirmer cette idée que le pâtir platonicien n'est que l'inverse de l'action : c'est ce que montre, dans l'*Euthyphron*, l'application du cas général à l'exemple de l'amour et à la définition de piété comme ce qui est aimé des dieux.

La confusion entre pâtir et altération aurait en effet des conséquences graves sur la conclusion d'un passage où il s'agit de différencier *πάθος* et *οὐσία*<sup>54</sup>. L'application au cas de la piété doit nous permettre de faire la différence entre un *πάθος* de la piété, à savoir le fait que les dieux l'aiment, et son *οὐσία*, à savoir ce qu'elle est en vertu de sa définition, qui pourrait du

<sup>53</sup> *Ennéades*, VI, I, 1, 19, 26-38, traduction Bréhier légèrement modifiée, Paris, Les Belles Lettres, 1936, vol. VI, I.

<sup>54</sup> Centrone (1995), p. 139, nous traduisons : « le « pieux » subirait un *pathos* en tant qu'il est aimé, mais un tel *pathos* ne saurait impliquer une modification de son *ousia* ».

Avant toute discussion quant à la rigueur de la présente induction, il convient de se faire une idée précise du type de bénéfice dont parle ici Socrate. L'analyse en termes d'agir et de pâtir permet de répondre précisément à la question de savoir pour qui l'avantage en question est escompté. Or comme le montrent les lignes qui suivent, Socrate entend être très précis sur ce point ; on ne saurait en aucune façon lui faire reproche de dissimuler quoi que ce soit à ce propos. Avec la substitution de « bénéfique » aux autres prédicats, Socrate étend l'application du principe de l'interconnexion des corrélats non seulement aux modalités de la passivité mais encore à la qualité du devenir entraîné par l'action subie, en l'occurrence un devenir de l'âme :

Est-ce bien le genre d'avantage (ὠφελίον) que j'imagine ? Lorsqu'on est justement châtié (δικαίως κολάζεται), l'âme devient meilleure (βελτίων τὴν ψυχὴν γίγνεται)?<sup>71</sup>

Il faut bien admettre que l'on trouve là, soudainement, une conséquence qui n'était tout simplement pas envisagée dans le cas général mis en place dans la procédure d'induction. Il n'a pas été question d'ajouter que lorsque l'on frappait, que l'on brûlait ou que l'on découpait, le patient « devenait » en quelque façon. On se contentait d'en déduire le fait qu'il y avait quelque chose de frappé, de brûlé ou de découpé, et d'appliquer à chacune de ces actions subies la modalité propre à l'activité. On retrouve là la différence sur laquelle insistera Plotin, entre le pâtir comme corrélat de l'agir, la face passive de l'action, et le pâtir comme le « devenir ultérieur » de l'action. Or Socrate semble dans ce texte vouloir déduire la qualité du second de la qualité de premier, réunissant ainsi ces deux déterminations par un schéma causal. La causalité de l'agent s'étendrait jusqu'à la détermination de ce devenir. Nous allons revenir sur la question de la validité de cette extension<sup>72</sup>. Pour l'instant, nous nous contenterons de noter que ce passage du *Gorgias* manifeste l'ambition de déduire la qualité du devenir subi de la qualité de l'acte subi : déduire la qualité du devenir de celle de la passivité, ambition que l'on peut traduire en énonçant la proposition (D'), selon laquelle « le devenir du patient est tel que l'agent le fait ».

La question est donc bien de savoir quels types de déterminations de l'acte peuvent bien permettre de nommer le devenir subi. Il semble que cela ne puisse pas être le nom de l'acte lui-même (on est coupé, on ne devient pas « coupé ») ni n'importe quelle détermination adverbale de celui-là (on ne devient pas « fort » en étant « fortement » découpé). Il faut admettre que la proposition (D') n'est ici mise en œuvre que dans les cas des caractères moraux de l'acte. On en trouvera le fondement dans le fait que l'action morale témoigne d'un type de puissance tout à fait spécifique<sup>73</sup> : comme nous le verrons, c'est l'assimilation de l'acte moral à un acte technique qui est le fondement de l'extension ici mise en œuvre.

### c) Causalité de l'agent (τὸ ποιοῦν) sur le produit de l'action.

Deux passages affirment de manière comparable l'antériorité de l'agent sur le produit de l'action. Or on a affaire, dans les deux cas, à un sens de l'agent différent de celui qui apparaît dans les passages de l'*Euthyphron* et du *Gorgias*, à savoir comme le corrélat du patient. Il

---

tos, M. M. MacKenzie (1981) juge valide ce précédent passage mais admet que le nouvel usage de la même définition, dans la présente induction, et surtout sa combinaison avec le principe de l'interconnexion des modalités des corrélats, pose un véritable problème : en appliquant une nouvelle fois ce principe, Platon « fait varier la spécification de qui tire le bénéfice » (appendice I, « The Refutation of Polus : Gorgias 474b3 ff », p. 243). Ces critiques omettent à notre avis de prendre en compte plus précisément la nature du bénéfice assuré par la punition. Voyez nos explications ci-dessous et en I, II, §3b.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 477 a 5-6.

<sup>72</sup> I, II, §3b.

<sup>73</sup> I, III, §2.

## Chapitre II :

### Les théories de l'action morale, reconstruction et critique.

L'analytique de l'action, qui s'exprime dans les règles que nous avons explicitées, est principalement mise en œuvre dans les passages de l'*Euthyphron* et du *Gorgias* sur l'agir et le pâtir. Or ces deux textes, aux caractéristiques communes, s'insèrent tous deux dans une réfutation dont ils constituent un élément décisif. Une question se pose dès lors : en quoi cette mise au jour de la structure et des éléments de l'action contribue-t-elle à la discussion à chaque fois concernée ? Nous nous penchons dans le présent chapitre sur les conséquences que ce passage de l'*Euthyphron* et celui du *Gorgias* ont sur leur propre contexte ainsi que sur les discussions d'un certain nombre d'autres dialogues.

#### § 1. La détermination morale de l'action et le sens de celle-ci, *Euthyphron*

Le contexte dans lequel le passage inductif de l'*Euthyphron* prend place est celui de la seconde définition de la piété proposée par le devin éponyme ; plus précisément, ce qui est recherché, c'est cette forme même (αὐτὸ τὸ εἶδος), cette forme unique (μῦν ἰδέα)<sup>1</sup>, vers laquelle il suffira de porter le regard (ἀποβλέπων) pour disposer d'un critère, d'un modèle (παράδειγματι) permettant de reconnaître, « parmi les actes que toi ou quelqu'un d'autre pose », lesquels sont pieux et lesquels ne le sont pas<sup>2</sup>. Il s'agit de répondre à un problème pratique, celui de la détermination morale de l'action, qu'il s'agisse du moment de la décision (que faire ? Quelle est, parmi toutes les actions possibles, celle qui est pieuse et celle qui ne l'est pas ?) ou du moment du jugement (l'action accomplie est-elle pieuse ou ne l'est-elle pas ?). À quelle action en particulier, nommée par un verbe particulier (tuer, poursuivre en justice) et circonscrite par des circonstances précises, pourra-t-on attribuer la qualité d'être pieuse, juste ou bonne<sup>3</sup> ? Nous nous concentrerons sur la question suivante : à quoi sert-il, dans ce contexte, d'en venir à parler de l'agir et du pâtir ? Cela contribue-t-il à mieux identifier ce qui, dans l'action, permet d'y trouver le signe de la qualité morale ?

Nous avons noté que l'orientation propre à l'action, explicitée en 10-11, est présente dès le prologue. Elle mène à se demander, pour chaque action, qui en est le patient et qui en est l'agent. Or, cet enchaînement de questions sur les agents et les patients a de toute évidence pour fonction de nous mener tout droit sur l'élément extraordinaire dans l'histoire d'*Euthyphron*, à savoir la découverte de l'identité du patient de l'action en justice menée par *Euthyphron*, qui n'est autre que son propre père<sup>4</sup>. Socrate exprime sa surprise et son embarras :

En vérité, *Euthyphron*, la plupart des gens ignorent comment se comporter avec rectitude (ὄπη ποτὲ ὀρθῶς ἔχει) ; car je ne crois pas du moins que le premier venu puisse agir correctement dans ce cas (ὀρθῶς αὐτὸ πράξειαι).<sup>5</sup>

Lorsque c'est son propre père que l'on poursuit, il n'est pas facile de savoir comme agir correctement (l'adverbe ὀρθῶς est ici, comme souvent, l'équivalent de κάλως : on désigne

---

<sup>1</sup> *Euthyphron*, 6 d10 - e1.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 6 e 3-6. Sur le « modèle » de la piété comme ce qui permet la détermination pratique de l'action à faire, et donc sur la Forme comme fondement de la décision pratique, voyez Allen (1980) p. 323.

<sup>3</sup> Sur le fait que cette façon de se concentrer sur l'action vertueuse plutôt que sur l'agent vertueux constitue une spécificité de l'*Euthyphron*, voir T. Irwin (1995), p. 36-37.

<sup>4</sup> Sur le caractère monstrueux d'un tel comportement aux yeux des Grecs de l'époque de Platon, voyez Allen (1980), p. 319-320. Kidd (1990) soulève la difficulté qu'il y a à imaginer l'inculpation d'un citoyen pour le meurtre d'un esclave. Sur le cas juridique posé par le crime du père, voir encore Panagiotou (1974) et Longo (1978/79) et sur l'exégèse du passage en lui-même, Bloch (1953) et Oliver (1954).

<sup>5</sup> *Ibid.*, 4 a11 - b1, traduction L.-A. Dorion.

l'étranger, où les amis de Criton sauront prodiguer à Socrate l'hospitalité due à l'ami d'un ami<sup>17</sup>. Cette réaction contre les ennemis de Socrate entraînera probablement un coup en retour – et Criton, qui ne pense qu'en fonction de ce schème, imagine que les réticences de Socrate à suivre son plan sont liées au fait que Socrate, comme lui-même, anticipe le risque d'une action en retour des ennemis qui, cette fois-ci, risque de porter le danger sur ceux qui lui sont venus en aide<sup>18</sup>.

Face à ce risque, Criton affirme deux choses, qui toutes deux prennent sens à nouveau au sein de la structure de la réciprocité. D'une part le fait que pour sauver Socrate, Criton estime qu'il est du devoir de ses amis de courir ce risque, d'autre part le fait que, quoi qu'il arrive, Criton a déjà mesuré l'ampleur de l'action dont les sycophantes seraient capables et quels moyens il faudrait rassembler pour contrer cette action – or Criton dispose de ces moyens<sup>19</sup>. Ce qui indigné Criton, c'est que l'on puisse croire que lui et les autres amis de Socrate n'ont pas fait tout ce qui était en leur pouvoir pour porter secours à Socrate – et ce qui l'indigne plus encore, c'est que Socrate ne semble pas très intéressé à se venir en aide à lui-même, et, pis encore peut-être, à ne pas penser à se préserver pour protéger les personnes qu'il est de son devoir de protéger, à savoir ses fils. Socrate collabore avec ses ennemis. C'est là le fond du problème moral qu'éprouve Criton :

Il y a plus, Socrate. J'estime que ce que tu entreprends de faire n'est même pas conforme à la justice, quand tu te trahis toi-même, alors que tu peux assurer ton salut, et quand tu mets tous tes soins à mettre en œuvre contre toi ce que souhaiteraient tant réaliser et ce qu'ont tant souhaité réaliser ceux qui sont décidés à te perdre. Est-ce tout ? J'estime encore que ce sont tes propres fils que tu trahis, eux que, en partant, tu abandonnes, alors que tu pourrais les élever et assurer leur éducation jusqu'au bout ; non, pour ce qui te concerne, tu ne t'inquiètes pas de ce qui pourra leur arriver. Et leur sort, tout porte à le croire, ce sera d'être exposé à ce genre de malheurs auxquels on est exposé quand on est orphelin. Or, de deux choses l'une : ou bien il faut éviter de faire des enfants ou bien il faut peiner ensemble pour les élever et pour assurer leur éducation. Or, tu me donnes l'impression, toi, de choisir le parti qui donne le moins de peine, tandis que le parti qu'il faut prendre, c'est le parti que prendrait un homme de bien et un homme courageux, surtout lorsqu'on fait profession de n'avoir souci dans toute sa vie que de la vertu.<sup>20</sup>

On a parfois interrogé la justice et la vertu de Socrate<sup>21</sup>. Ce texte est peut-être le plus dur que Platon ait écrit de ce point de vue. Les accusations de Calliclès<sup>22</sup> ne portent pas autant, même si elles relèvent du même type d'éthique : un homme juste doit connaître les usages du monde qui permettent de se préserver. Criton, parce que c'est un ami et parce qu'il ne vient pas de se faire l'apôtre de l'injustice, porte une accusation plus crédible. Si l'on suit l'ensemble des points sur lesquels le souci moral de Criton se focalise, on s'aperçoit donc qu'ils s'inscrivent dans le cadre de la culture de la réciprocité : d'une part en ce qu'ils se réfèrent constamment à la différence de l'ami et de l'ennemi ; d'autre part parce que le rapport entre ces deux pôles est pensé sur le modèle d'un enchaînement d'actions et de réactions en retour, typique de la réciprocité – les ennemis ont fait telle chose à l'ami, les amis de l'ami doivent faire telle chose pour l'ami contre les ennemis, lesquels risquent de faire telle chose en retour, etc. C'est sur cette base que Criton peut décider quel est l'acte juste, et quel est l'acte lâche. La position respectue de chacun sur l'échiquier (ami ou ennemi) ainsi que le caractère bon ou mauvais des actions subies permettent de déterminer précisément l'acte juste

<sup>17</sup> *Ibid.*, 45 b 8-c4.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 44 e 1-6.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 45 a6 - b3.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 45 c5 - d8, traduction Brisson.

<sup>21</sup> Voyez en particulier Vlastos (1994).

<sup>22</sup> *Gorgias*, 484 c - 486 c.

peuvent être reconnues comme inhibant la réponse habituelle à une action reçue. Ce fait apparaît encore lorsque c'est au sein de la relation d'amour ou d'amitié que le problème se pose. Ainsi, dans le *Lysis*, où l'on tente de comprendre l'amour sur le modèle de l'action réciproque, ce qui fait immédiatement apparaître aussi les situations où la réciprocité est absente :

N'est-il pas possible que celui qui aime ne soit pas aimé en retour par celui qu'il aime (οὐκ ἔστιν φιλοῦντα μὴ ἀντιφιλεῖσθαι ὑπὸ τούτου ὃν ἂν φιλήῃ) ? – C'est possible. – Mais alors, est-il possible que celui qui aime soit même détesté (ἄρα ἔστιν καὶ μισεῖσθαι φιλοῦντα) ? C'est ce qui arrive parfois aux amants, semble-t-il, dans leur relation à leur bien-aimé (οἷόν που ἐνίοτε δοκοῦσι καὶ οἱ ἐρασταὶ πάσχειν πρὸς τὰ παιδικαί) ; car bien qu'ils aiment le plus possible, certains croient qu'ils ne sont pas aimés en retour (οὐκ ἀντιφιλεῖσθαι), et d'autres qu'ils sont même détestés. Cela ne te semble-t-il pas vrai ? – Tout à fait vrai, répondit-il<sup>32</sup>.

On reconnaît la mise en place d'un couple agir/réagir (*poiein/antipoiein*) conformément à l'induction à l'œuvre dans le passage de la prosopopée des Lois. L'amour témoigne du fait que l'on n'est pas toujours « aimé » en retour. Cette possibilité suffit à faire se réfugier Ménexène du côté de la réciprocité absolue : aucun n'est l'ami d'aucun, à moins que chacun n'aime l'autre (οὐδέτερος αὖ ἐν τῷ τοιοῦτῳ οὐδέτερου φίλος ἐστίν, ἂν μὴ ἀμφότεροι ἀλλήλους φιλώσιν)<sup>33</sup>. On conclut alors en réservant le terme d'ami aux relations réciproques :

Il n'y a donc pas d'ami pour celui qui aime s'il n'y en a pas un qui aime en retour (οὐκ ἄρα ἐστίν φίλον τῷ φιλοῦντι οὐδὲν μὴ οὐκ ἀντιφιλοῦν)<sup>34</sup>.

Mais la possibilité de la non-réciprocité ne pose problème qu'entre ceux qui sont égaux, pour ainsi dire, « par rapport à l'amour ». Entre deux amants, il semble problématique à Ménexène qu'il n'y ait pas de réciprocité. Mais, dès que l'on prend une situation où cette égalité n'a plus cours, la non-réciprocité est tout à fait acceptable :

Prenons l'exemple des petits enfants qui viennent de naître : il y en a qui n'aiment pas encore et d'autres qui haïssent déjà lorsqu'ils reçoivent une correction des mains de leur mère ou de leur père, mais ils n'en restent pas moins, au moment même où ils haïssent, ce que leurs parents ont de plus cher au monde.<sup>35</sup>

On a ainsi un cas où, il semble que « celui qui est aimé est l'ami de celui qui aime (τὸ φιλούμενον ἄρα τῷ φιλοῦντι φίλον ἐστίν), que ce dernier aime ou déteste le premier (ἐάντε φιλήῃ ἐάντε καὶ μισῇ) »<sup>36</sup>. L'amour donné par le parent se maintient quand bien même il n'est pas, ne serait-ce que momentanément, réciproque. Il y a des situations où l'inégalité est suffisamment établie entre l'agent et le patient, pour que la relation réciproque ne soit pas nécessaire : le rapport entre parents et enfants semble en être l'exemple cardinal. Les moments de rupture de réciprocité, les situations où toute logique réciproque est exclue marquent tout particulièrement le dénivelé propre à l'action, où celle-ci s'écoule entre un agent et un patient.

Au total, Socrate emploie donc un argument *ad hominem*, un argument valide du point de vue d'un interlocuteur qui reconnaît la validité de la réciprocité pour déterminer l'action juste : c'est du point de vue de la morale de la réciprocité que peut être reconnu le type de situation d'irréciprocité que l'on vient de décrire. Nous allons revenir sur la véritable réfutation par Socrate de Criton et de ses arguments fondés sur l'éthique de la réciprocité, réfutation qui implique une mobilisation plus large de l'analytique de l'action. Pour l'instant, il convient d'achever la reconstruction platonicienne de la réciprocité. Il reste en particulier à approfondir la raison pour laquelle ce qui compte, c'est davantage de retourner la modalité bonne ou mau-

<sup>32</sup> *Lysis*, 212 b5-c3, traduction Dorion.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 212 c 7-8.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 212 d 4-5, nous traduisons.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 212 e7 - 213 a3, traduction Dorion.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 212 e 6-8, nous traduisons.

Il ne restitue pas ce qui est dû (τὰ ὀφειλόμενα), celui qui restitue de l'argent à qui le lui a confié, au cas où restitution et récupération s'avèrent dommageables (βλαβερὰ γίνηται), et où sont amis celui qui récupère et celui qui restitue<sup>45</sup>.

Le jeu de mot a des vertus mnémotechniques : avec les amis, seules les choses avantageuses (ὠφελόμενα) sauraient être des choses dues (ὀφειλόμενα). On retrouve, comme dans le *Criton* le critère de l'avantageux et du nuisible. Or comme dans le *Criton*, c'est un langage que Socrate va accepter : on débattrait simplement de ce qui est véritablement, pour un homme, le plus avantageux et le plus dommageable. L'exemple de la restitution de l'arme laisse clairement entendre en quel sens Polémarque comprend ces termes, c'est-à-dire en fait comme la « foule » et comme Criton, au sens où il est dommageable à Socrate de rester dans sa prison, avantageux à ses ennemis de l'y voir rester, comme il est dommageable à l'homme fou de retrouver son arme. La réfutation de ces positions permettra de saisir que l'avantageux et le dommageable sont ainsi définis par rapport au corps, et non par rapport à l'âme, et reposent donc sur un calcul incomplet.

Ce point amène à introduire l'idée d'amitié, selon la définition de l'ami comme celui qui fait du bien, qui se conduit de manière bénéfique et avantageuse, et de l'ennemi comme celui qui nuit. On peut ainsi définir plus précisément le dû :

Il (Simonide) a conçu, semble-t-il, qu'il était juste de restituer à chacun ce qui convient (τὸ προσήκον ἐκάστῳ ἀποδιδόναι), et c'est cela qu'il a nommé dû (τοῦτο δὲ ὠνόμασεν ὀφειλόμενον).<sup>46</sup>

Or « ce qui convient » de restituer à l'ami, c'est le bien ; à l'ennemi, le mal :

Il dit donc que faire du bien aux amis (τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν), et aux ennemis du mal (τοὺς ἐχθροὺς κακῶς), c'est cela la justice.<sup>47</sup>

La formule sera complétée de la manière suivante, pour éviter qu'il arrive par erreur de nuire à un ami et de faire du bien à un ennemi : on précise que c'est à l'ami qui est bon (et non pas seulement bon en apparence) et à l'ennemi qui est méchant (et non seulement en apparence) qu'il faudra respectivement faire du bien et du mal<sup>48</sup>. Ainsi Platon donne une formulation générale du schème de la réciprocité (restituer le dû) et définit la monnaie dans laquelle on doit payer ses dettes (en bien ou en mal, selon les cas). Pour « calculer » en termes de réciprocité, il faut donc convertir toutes les actions que l'on fait et que l'on subit en termes de bien et de mal *subis*, peser ce qu'elles valent dans cette monnaie. Il faut ainsi traduire ce que chacun fait à chaque fois en termes de « faire du bien » ou « faire du mal »— ceux-ci étant définis comme ce qui profite et ce qui nuit, l'avantageux et le dommageable.

C'est à ce niveau que l'on peut procéder au type de « mesure » que suppose la loi du talion : il faut pouvoir mesurer les conséquences de l'acte pour celui qui les subit. Un acte comme « rendre une arme » par exemple, sera, au sein même du système de la réciprocité, en lui-même moralement neutre : il faut en outre s'interroger sur le fait de savoir qui est le patient de cette action et ce que cela lui fait, à lui, qu'on lui donne cette arme. On doit donc bien considérer ici la liaison de deux faits : d'une part le passage au niveau général de la détermination morale de l'action en termes de bien et de mal, et d'autre part la mesure de l'effet de l'action du côté du patient. Ces deux faits sont tellement liés qu'ils n'en forment en réalité qu'un seul : c'est en mesurant l'effet positif ou négatif de l'action sur le patient que l'on peut en déterminer la participation au bien et au mal. C'est sur ce point que la réfutation portera, précisément parce que la théorie ici décrite est incomplète dans son calcul des effets de

<sup>45</sup>*Ibid.*, 332 a11- b2, traduction Pachet.

<sup>46</sup>*Ibid.*, 332 c 2-3, traduction Pachet modifiée.

<sup>47</sup>*Ibid.*, 332 d 7-8, traduction Pachet modifiée.

<sup>48</sup>*Ibid.*, 335 a 6-10.



mesure qu'une partie seulement des effets possibles, en s'en tenant à ce que le corps peut subir. Or cela est particulièrement dommageable à une position qui prend précisément appui sur le pâtir : comme on l'a vu, la morale de la réciprocité se fonde sur la prise en compte des actions subies, lesquelles sont censées légitimer l'action faite en retour. Or ce n'est pas de ce type de pâtir (subir une action désagréable) qu'il faut avoir peur, lorsque l'on a souci de la partie la plus précieuse de soi-même. La rectitude qu'il faut alors suivre (il s'agit de savoir si l'invitation de Criton à accepter l'offre d'argent et de contacts pour fuir est, en général, juste, correcte, conforme à la droiture (εἰ μετὰ τινος ὀρθότητος εἶη<sup>60</sup>)) se fonde sur la prise en compte de la totalité des effets – non pas seulement celui des actions subies (et de leurs possibles effets sur le corps), mais de leurs effets possibles sur l'âme, laquelle est posée comme une chose plus précieuse que le corps. Ce que Socrate nous laisse conclure, c'est qu'en commettant l'injustice, je risque de me faire le patient d'un mal plus grave que de celui qui consiste à subir l'injustice que je commets, à savoir corrompre mon âme. Les analyses du *Criton* dessinent ainsi en filigrane les linéaments de la démonstration du *Gorgias*.

On comprend aussi dès lors pourquoi l'on ne saurait considérer la réfutation de la réciprocité par Platon dans le *Criton* comme l'affirmation absolue du simple principe selon lequel il ne faut pas commettre l'injustice. Cette affirmation est conditionnelle : il ne faut pas commettre l'injustice parce que c'est un mauvais calcul, fondé sur une compréhension incomplète de la causalité de l'action. Le postulat fondamental de l'éthique de la réciprocité n'est pas modifié : il s'agit toujours du calcul de l'avantageux et du nuisible. C'est simplement le mode de calcul qui est modifié, avec l'apparition de cette chose ici sans nom, à laquelle nuit l'injustice. L'anonymat exceptionnel<sup>61</sup> de l'âme dans le *Criton* est particulièrement significatif : il traduit l'invisibilité d'un principe que les discours de la foule ont pour vocation d'omettre. Dans le *Gorgias*, en revanche, les âmes sortent au grand jour.

### *b) Réfutation de Polos et de Calliclès dans le Gorgias : l'effet de l'injustice sur l'âme de l'agent – retourner l'action contre soi-même*

C'est dans la même stratégie de reprise et de subversion de la morale commune, et à l'aune des mêmes types d'effets, qu'il faut comprendre la fameuse contestation, par le Socrate du *Gorgias*, de la « toute-puissance (τὸ μέγα δύνασθαι) » des orateurs dans la cité (466a – 468e). Ce passage a pu souvent sembler paradoxal, et ne pouvant être sauvé qu'en étant déclaré *ad hominem*<sup>62</sup>. Mais nous sommes dans une situation différente de l'argumentation *ad hominem* du *Criton* sur l'irréciprocité entre les lois et les citoyens. Il y a certes, dans ce développement, une adaptation de Socrate au langage de Polos, mais celle-ci n'est pas circonstancielle ; nous sommes en fait dans une situation comparable à celle d'un autre passage du *Criton*, celui de la réfutation véritable de Criton au moyen de l'analogie entre justice et santé<sup>63</sup>, au cours de laquelle Socrate adopte le critère de l'avantageux et du nuisible, non pas certes comme s'il acceptait un langage propre à l'adversaire, mais au contraire pour montrer à celui-ci qu'il ne sait pas ce qui est véritablement avantageux et nuisible. Le Socrate du *Gorgias* conteste la puissance mise en avant par Polos afin de lui montrer qu'il ne possède pas la mesure véritable du pouvoir : Socrate accepte volontiers le terrain de la puissance, pour en modifier le mode de

<sup>60</sup> *Criton*, 46 b 1-2.

<sup>61</sup> Nous devons à Jean-François Pradeau l'observation du fait que le *Criton* est le seul dialogue où Platon ne nomme pas l'âme. Le terme *psukhê*, l'un des concepts les plus fréquents sous la plume de Platon, est absent de ce seul dialogue.

<sup>62</sup> Point de vue défendu notamment par McTighe (1984). Weiss nuance (1985) et prolonge (1992) cette position.

<sup>63</sup> Voir le paragraphe précédent.

mesure qu'une partie seulement des effets possibles, en s'en tenant à ce que le corps peut subir. Or cela est particulièrement dommageable à une position qui prend précisément appui sur le pâtir : comme on l'a vu, la morale de la réciprocité se fonde sur la prise en compte des actions subies, lesquelles sont censées légitimer l'action faite en retour. Or ce n'est pas de ce type de pâtir (subir une action désagréable) qu'il faut avoir peur, lorsque l'on a souci de la partie la plus précieuse de soi-même. La rectitude qu'il faut alors suivre (il s'agit de savoir si l'invitation de Criton à accepter l'offre d'argent et de contacts pour fuir est, en général, juste, correcte, conforme à la droiture (εἰ μετὰ τινος ὀρθότητος εἶη<sup>60</sup>)) se fonde sur la prise en compte de la totalité des effets – non pas seulement celui des actions subies (et de leurs possibles effets sur le corps), mais de leurs effets possibles sur l'âme, laquelle est posée comme une chose plus précieuse que le corps. Ce que Socrate nous laisse conclure, c'est qu'en commettant l'injustice, je risque de me faire le patient d'un mal plus grave que de celui qui consiste à subir l'injustice que je commets, à savoir corrompre mon âme. Les analyses du *Criton* dessinent ainsi en filigrane les linéaments de la démonstration du *Gorgias*.

On comprend aussi dès lors pourquoi l'on ne saurait considérer la réfutation de la réciprocité par Platon dans le *Criton* comme l'affirmation absolue du simple principe selon lequel il ne faut pas commettre l'injustice. Cette affirmation est conditionnelle : il ne faut pas commettre l'injustice parce que c'est un mauvais calcul, fondé sur une compréhension incomplète de la causalité de l'action. Le postulat fondamental de l'éthique de la réciprocité n'est pas modifié : il s'agit toujours du calcul de l'avantageux et du nuisible. C'est simplement le mode de calcul qui est modifié, avec l'apparition de cette chose ici sans nom, à laquelle nuit l'injustice. L'anonymat exceptionnel<sup>61</sup> de l'âme dans le *Criton* est particulièrement significatif : il traduit l'invisibilité d'un principe que les discours de la foule ont pour vocation d'omettre. Dans le *Gorgias*, en revanche, les âmes sortent au grand jour.

### *b) Réfutation de Polos et de Calliclès dans le Gorgias : l'effet de l'injustice sur l'âme de l'agent – retourner l'action contre soi-même*

C'est dans la même stratégie de reprise et de subversion de la morale commune, et à l'aune des mêmes types d'effets, qu'il faut comprendre la fameuse contestation, par le Socrate du *Gorgias*, de la « toute-puissance (τὸ μέγα δύνασθαι) » des orateurs dans la cité (466a – 468e). Ce passage a pu souvent sembler paradoxal, et ne pouvant être sauvé qu'en étant déclaré *ad hominem*<sup>62</sup>. Mais nous sommes dans une situation différente de l'argumentation *ad hominem* du *Criton* sur l'irréciprocité entre les lois et les citoyens. Il y a certes, dans ce développement, une adaptation de Socrate au langage de Polos, mais celle-ci n'est pas circonstancielle ; nous sommes en fait dans une situation comparable à celle d'un autre passage du *Criton*, celui de la réfutation véritable de Criton au moyen de l'analogie entre justice et santé<sup>63</sup>, au cours de laquelle Socrate adopte le critère de l'avantageux et du nuisible, non pas certes comme s'il acceptait un langage propre à l'adversaire, mais au contraire pour montrer à celui-ci qu'il ne sait pas ce qui est véritablement avantageux et nuisible. Le Socrate du *Gorgias* conteste la puissance mise en avant par Polos afin de lui montrer qu'il ne possède pas la mesure véritable du pouvoir : Socrate accepte volontiers le terrain de la puissance, pour en modifier le mode de

<sup>60</sup> *Criton*, 46 b 1-2.

<sup>61</sup> Nous devons à Jean-François Pradeau l'observation du fait que le *Criton* est le seul dialogue où Platon ne nomme pas l'âme. Le terme *psukhê*, l'un des concepts les plus fréquents sous la plume de Platon, est absent de ce seul dialogue.

<sup>62</sup> Point de vue défendu notamment par McTighe (1984). Weiss nuance (1985) et prolonge (1992) cette position.

<sup>63</sup> Voir le paragraphe précédent.

## Chapitre III :

### La compréhension de l'action morale sur le modèle de l'art démiurgique

C'est avec l'apparition de l'âme et de son devenir que le champ de l'analyse de l'action morale s'élargit : on mesure davantage d'effets de cette action qu'il n'est possible d'en saisir dans le cadre de la morale de la réciprocité. Cette extension est fondée sur l'analogie entre médecine et justice. Celle-ci apparaît une fois dans le *Criton* et trois fois dans le *Gorgias* (une fois, de manière décisive, contre chacun des interlocuteurs<sup>1</sup>). Si on rassemble ces occurrences, on constate qu'il s'agit au total de définir par analogie avec la médecine, 1) l'objet (contre Criton et contre Gorgias, ce dernier étant amené à reconnaître le parallélisme entre la bonne disposition (*euexia*) du corps et celle de l'âme), 2) le mode d'action (contre Polos : débarrasser du mal, l'injustice, par la punition, comme le médecin débarrasse de la maladie par le traitement), et 3) la connaissance propre à un art ayant l'âme pour objet. Ce dernier point, accompli contre Calliclès, achève la description de l'action de l'homme juste comme celle d'un agent possédant un type d'art<sup>2</sup> spécifique. Il faut prendre la mesure de cette description, afin de saisir la solution proposée par Platon au problème de la détermination morale de l'action, auquel l'éthique de la réciprocité échoue à répondre.

#### § 1. Les trois puissances de l'activité technique : action, production, reproduction

Platon attribue à la *technè* une puissance, une δύναμις<sup>3</sup>. En dehors des sens courants du terme, celui de la force, de la puissance, de la richesse<sup>4</sup>, c'est le sens de la capacité à agir qui donne lieu, dans les dialogues, à une élaboration plus technique. Chaque art est ainsi défini par une puissance spécifique : chacun des arts est différent d'un autre par le fait qu'il possède une capacité différente (τῷ ἑτέρῳ τὴν δύναμιν ἔχειν)<sup>5</sup>. Dans ce passage de la *République*, la puissance de chaque art est définie comme capacité à procurer un avantage qui lui est propre (ὠφελίαν ἰδίαν τινά) : la santé pour l'art médical, la sécurité dans la navigation pour l'art du pilote<sup>6</sup>. Si chaque art se définit par une puissance propre, on peut néanmoins distinguer plusieurs grands types de puissances. La puissance de l'art ne prend pas une forme unique<sup>7</sup>, mais

<sup>1</sup> Respectivement *Gorgias* 464a - 466a, 477 e - 478 b et 500b - 501c. Cf. Macé (2003a) respectivement p. 36-38, p. 50-54 et p. 66-67.

<sup>2</sup> En ce qui concerne la traduction de *technè*, nous sommes conscients de l'impossibilité qu'il y a à rendre ce terme grec par un seul terme français, par exemple celui d'art, entendu comme dans l'expression « arts et métiers » et non restreint aux beaux-arts. Selon les contextes, *technè* peut désigner la compétence, le savoir, tout autant que l'activité « technique » de l'artisan. Sur la diversité des sens du terme, cf. Anne Balansard (2001). Nous employons par conséquent souvent le terme grec lui-même sans le traduire. Nous choisissons aussi néanmoins, par commodité, dans le contexte des discussions du présent chapitre, de recourir à la traduction française par le terme « art » – dans la mesure où il s'agit de définir le type de puissance qui est à l'œuvre dans les différents « arts et métiers » : médecine, charpente, navigation, rhétorique, etc. Nous employons aussi parfois, là encore par commodité, l'expression d'habileté « technique », ou d'action « technique » pour désigner ce à quoi le grec peut se référer par le terme *technè*.

<sup>3</sup> En ce qui concerne les diverses significations du terme δύναμις chez Platon et dans la littérature grecque avant lui, nous nous référons au travail de Joseph Souilhé (1919).

<sup>4</sup> Cf. sur ce point le relevé de J. Souilhé, *op. cit.*, p. 148-149.

<sup>5</sup> *République*, I, 346 a 1-3. Cf. J. Souilhé, *op. cit.*, qui accorde à δύναμις, dans certains passages platoniciens consacrés aux arts, le sens de « caractéristique », de « particularité », par exemple p. 79.

<sup>6</sup> *Ibid.*, I, 346 a 6-8. On retrouve cette idée que l'attribution de la puissance est une façon de déterminer une chose comme une chose *une* dans le passage du *Protagoras* 330 a-b sur l'unité et la multiplicité des vertus.

<sup>7</sup> Nous suivons sur ce point les analyses d'Anne Balansard : la diversité des types d'effets de l'art dans les dialogues ne permet pas de ramener la diversité des opérations de l'art à une définition unique, par exemple

(τίνα σε χρή καλεῖν ὡς τίνος ἐπιστήμονα τέχνης) »<sup>45</sup>. Gorgias répond dans l'ordre imposé par la question, nommant d'abord l'art qu'il connaît, d'où découle le nom que l'on peut lui donner :

En rhétorique (τῆς ῥητορικῆς), Socrate. – Il faut donc t'appeler orateur (ῥήτορα ἄρα χρή σε καλεῖν).<sup>46</sup>

Socrate en déduit immédiatement un type de puissance que cela confère à Gorgias :

En ce cas, nous dirons que tu es aussi capable d'en former d'autres (οὐκοῦν καὶ ἄλλους σε φῶμεν δυνατόν εἶναι ποιεῖν).<sup>47</sup>

Une autre formule reprend en résumé :

Tu dis donc que tu es savant dans l'art de la rhétorique et que tu peux aussi faire un autre orateur (ῥητορικῆς γὰρ φῆς ἐπιστήμων τέχνης εἶναι καὶ ποιῆσαι ἄν καὶ ἄλλον ῥήτορα).<sup>48</sup>

On pourrait se dire que la capacité de produire d'autres « du même nom » est ici attribuée plus largement qu'à l'art, puisqu'on l'attribue aussi à la rhétorique à laquelle on contestera le titre d'art. Mais il faut plutôt penser que cette capacité n'est attribuée ici à Gorgias que de manière conditionnelle : s'il possède un art, on pourra, en nommant cet art, en déduire le nom qu'il faut lui donner et qu'il peut transmettre.

Le passage du *Protagoras* témoigne du même type de dérivation homonymique. Elle est cette fois accomplie du point de vue du patient, de celui qui reçoit le nom du métier en suivant un apprentissage. Comme dans le *Gorgias*, et peut-être de façon plus nette encore, on se trouve face à un interlocuteur qui, quant à lui, ignore ou feint d'ignorer la dimension du devenir que les actions peuvent entraîner et, partant, le type de causalité que l'homme auquel il veut s'en remettre exercera sur lui. Ce texte a ainsi d'abord pour objet l'innocence d'Hippocrate – son innocence de jeune homme qui ne sait pas encore que, au contact des uns et des autres, on peut être modifié.

Tandis que le jeune Hippocrate chemine avec Socrate vers la demeure où Protagoras a été accueilli, Socrate, pour « éprouver la résolution » du jeune homme, lui demande :

Dis-moi, Hippocrate, toi qui entreprends maintenant de te rendre auprès de Protagoras, de lui verser un salaire d'argent en rétribution du service à toi rendu (ἀργύριον τελῶν ἐκείνω μισθὸν ὑπὲρ σεαυτοῦ)<sup>49</sup> : auprès de qui te rends-tu et que deviendras-tu (ὡς παρὰ τίνα ἀφιζόμενος καὶ τίς γενησόμενος) ? Si tu envisageais de te rendre auprès de ton homonyme, Hippocrate de Cos, de la famille des Asclépiades, et de lui donner de l'argent pour qu'il s'occupe de toi, et qu'on te demandât : « dis-moi, tu as l'intention, Hippocrate, de payer salaire à Hippocrate, mais sais-tu bien à quel titre (ὡς τίτιν ὄντι) ? Que répondrais-tu ? – Je répondrais, dit-il : à titre de médecin (ὄτι ὡς ἱατρῷ). – Et pour devenir quoi (ὡς τίς γενησόμενος) ? – médecin (ὡς ἱατρός). – Et si tu te proposais d'aller chez Polyclète d'Argos ou Phidias d'Athènes et de leur payer un salaire pour qu'il s'occupe de toi, et qu'on te demandât : « en donnant cet argent à Polyclète et à Phidias, à quel titre le leur donnes-tu (ὡς τίτιν ὄντι) ? Que répondrais-tu ? – Je répondrais : à titre de sculp-

<sup>45</sup> *Ibid.*, 449 a 2-4.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 449 a 5-6, traduction Canto modifiée (de même notes suivantes).

<sup>47</sup> *Ibid.*, 449 b 1.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 449 c9 - d1.

<sup>49</sup> Le grec est là d'une grande concision. La préposition « ὑπὲρ » introduit le complément qui indique ce pour quoi on a payé une rétribution – un service rendu, des travaux effectués, des leçons données. Platon, d'une manière elliptique, dit ainsi : « lui verser un salaire *pour toi* (ὑπὲρ σεαυτοῦ) ». Frédérique Ildefonse restitue ce contre quoi en effet Hippocrate payera salaire, c'est-à-dire des leçons : « lui donner de l'argent pour salaire des leçons qu'il te donnera » (p. 71). Nous préférons garder l'indétermination du texte grec, qui met en avant le « soi » pour lequel on paye et à qui, contre salaire donné à l'agent, il arrive quelque chose – un devenir. La traduction de Léon Robin à l'avantage de garder cette ouverture : « dans l'intention de lui payer, pour tes fins personnelles, un salaire en argent » (vol. I, p. 75).

Dans tous les cas, ce qui manque à l'auxiliaire, c'est le savoir du moment et du patient opportun. Il ne sait pas quand et sur qui/quoi agir, il ne sait pas à quel moment du travail telle ou telle action doit intervenir, afin de produire l'œuvre, c'est-à-dire l'ordre que constitue la santé dans le corps et le tout organique qu'est la tragédie. Dans le cadre de ces arts démiurgiques, la seule capacité d'action n'est rien. Le routinier, laissé à lui-même, échouerait : il ne saurait accomplir l'effet de l'art, qui est une totalité, à savoir soigner un patient ou composer une tragédie. Mais quelle valeur même attribuer à sa compétence sur un geste isolé ? Que dire du fait qu'il ne sait même pas quand faire le bon geste ? Est-il même assuré de réussir à chaque fois à produire son effet ? N'y a-t-il pas un risque qu'une action censée purger le corps, faite de manière intempestive sur un corps par exemple déjà purgé, ne produise pas son effet ? Outre qu'il est possible en effet que l'auxiliaire voit ainsi parfois son action même échouer, il est manifeste que, dans tous les cas, ce qui lui manque, c'est la capacité de savoir créer un ordre dans le patient – qu'il s'agisse de savoir précisément comment faire devenir sain le corps de tel ou tel malade, ou comment composer la tragédie. Le routinier est caractérisé par le fait qu'il ne possède qu'une capacité d'action là où il faudrait posséder une capacité de produire un devenir. Au lieu de cela, il ne sait faire que des gestes isolés, des actions décousues : on comprend ce que l'on entendait par le fait que ces procédés soient « distendus ».

Au total, il faut donc lui refuser la possession de l'art, même si l'on peut lui accorder la connaissance de ce que Socrate va définir comme « préliminaires » de l'art. C'est ce qui est établi dans la dernière partie du passage inductif : chacun des possesseurs de l'art, dans chacun de ces domaines, ne serait pas trop dur avec le « routinier », car celui-ci, s'il ne possède pas l'art, en possède néanmoins une partie indispensable : un préambule. Pour expliquer ce que feraient Sophocle ou Euripide face à un tel individu, on prend un autre exemple, celui du musicien faisant face à un homme « qui se figure connaître l'harmonie, parce qu'il se trouve savoir comment on s'y prend pour faire rendre à une corde le son le plus aigu ou le son le plus grave »<sup>84</sup>. Encore un individu qui possède les gestes que fait aussi celui qui possède son art. Or le musicien lui parlera « avec douceur », précisément parce que « il faut certes savoir cela aussi pour connaître l'harmonie », même si « on n'entend pratiquement rien à l'harmonie » lorsque l'on en reste là. On différencie ainsi la connaissance « de ce qui est préalable à la tragédie » de celle de « l'art tragique lui-même » ; « de même Acoumène dirait (à celui qui prétend connaître la médecine) qu'il connaît ce qui est préalable à la médecine, mais non l'art médical ». On applique cela à la rhétorique : le savoir des manuels de rhétorique est de ce type, celui des « connaissances préliminaires indispensables ». Cette connaissance des procédés fait partie de l'art, mais n'en constitue que le préambule. Dans le cadre de l'art démiurgique, l'art n'est donc pas ce qui rend capable de faire ces actions. Une telle capacité relève d'un savoir préalable et rudimentaire que l'on peut posséder sans pour autant posséder l'art correspondant.

Nous comprenons désormais en quoi le fait d'avoir en vue l'ordre à produire fait que le spécialiste « ne fait rien au hasard », selon la formule du *Gorgias* : chacune de ces actions, chacun de ses gestes s'intègre à un processus général par lequel l'ordre est produit. L'ordre à produire est le fondement de l'agencement de ses opérations. Ce résultat doit être prolongé par la mise au jour de la connaissance du patient qu'elle suppose.

Il reste à expliciter un dernier aspect de la puissance démiurgique : savoir produire l'ordre, savoir par lequel la multiplicité des actions s'intègre à l'unité d'un processus de production, suppose encore une connaissance qui manque à l'auxiliaire. Dans la suite du passage du *Phèdre* que nous venons d'examiner, Socrate affirme que la perfection dans les arts suppose une nature douée, en plus du « savoir » et de la « pratique ». Il semble que ce soit une partie de ce

<sup>84</sup> *Ibid.*, 268 d6 - e1, traduction Brisson.

mêmes en vertu de la santé mais en vertu de leur art. Plus précisément, la particularité de l'action morale est qu'elle réunit en une seule et même puissance les trois puissances que nous avons distinguées dans l'analyse de l'art. Dans la même action, le démiurge moral sait choisir l'action particulière, sait produire un devenir, et sait transmettre son nom. Les actions et les paroles de l'homme de bien ont à la fois comme pouvoir de produire du bien dans les âmes, comme le médecin produit la santé, et, en même temps, de faire entrer le patient dans un devenir par lequel ce dernier s'assimile à l'homme de bien. Cette conjonction est explicitée au cœur même de la réfutation de la morale de la réciprocité en *République I*.

### § 3. Naturalisation de l'action morale. Contagion de l'injustice et de la justice, *République I*

Nous parlerons provisoirement de « naturalisation » de l'action morale pour désigner le fait que dans le texte que nous allons examiner, l'action morale en vient à déplacer le modèle technique vers un modèle « naturel », celui par lequel les choses de la nature agissent – ainsi l'humidité et la sécheresse. Nous soutenons par ailleurs que cette distinction entre technique et nature a peu de sens pour Platon et qu'il conteste sa validité<sup>118</sup>. Mais sur le terrain du débat avec l'opinion courante sur les actions morales et du point de vue de cette opinion, le fait de comparer l'action morale à celle de phénomènes « naturels » peut être caractérisé comme une « naturalisation » de l'action morale. Or la conjonction des puissances dont nous venons de parler, et qui s'exprime dans la règle (D''), est l'un des facteurs essentiels de cette naturalisation.

#### a) La conjonction des puissances et la naturalisation de l'action morale

Or, est-ce que par le moyen de l'art des Muses (ἄρ' οὖν τῆ μουσικῆ) les musiciens (οἱ μουσικοὶ) ont la capacité de rendre les gens étrangers aux Muses (ἀμούσους δυνατὰ ποιεῖν)? – C'est impossible. – Et par l'art équestre (τῆ ἵππικῆ), les spécialistes des chevaux (οἱ ἵππικοὶ) les rendre étrangers aux chevaux (ἀφίππους)? – Ce n'est pas possible. – Et par la justice (τῆ δικαιοσύνη), alors, les justes (οἱ δίκαιοι) les rendre injustes (ἀδίκους)? Ou plus généralement par l'excellence (ἡ καὶ συλλήβδην ἀρετῆ), les hommes de bien (οἱ ἀγαθοὶ) les rendre méchants (κακούς)? – Non, c'est impossible!<sup>119</sup>

Cette phase inductive commence par deux exemples de transmission d'un art à un disciple : c'est le modèle de la transmission du nom de l'art qui correspond à la règle (D''). Ce modèle est alors appliqué à l'action de l'homme juste et à l'homme de bien en général. On a souligné le caractère problématique de cette application du schème technique à la justice, sans pour autant isoler précisément la raison du hiatus<sup>120</sup> : la différence fonctionnelle tient au fait que ce n'est pas par l'exercice habituel de son art que le musicien rend musicien, ce n'est pas en soignant son étudiant que le médecin rend médecin, mais par une autre action, qu'il s'agisse de lui montrer comment il soigne d'autres gens (et alors il y a dissociation entre le patient de l'acte médical et le patient de l'acte éducatif) ou en lui prodiguant des leçons. Dans le cas de l'action morale, *c'est par le même acte* que l'homme bon agit en vertu de son art et fait des hommes bons. Au moment même où il agit à la manière d'un technicien qui exerce son art, l'homme de bien agit en même temps comme un technicien qui transmet son art. À la différence des arts, l'action vertueuse est immédiatement, et par son opération même, éducative. Or comme l'action morale est le fait d'un art démiurgique, elle concilie déjà les deux

<sup>118</sup> II, III, §2.

<sup>119</sup> *République*, I, 335 c9 - d2, traduction Pachet modifiée.

<sup>120</sup> Cf. Annas (1994), p. 47. L'auteur met en avant l'idée que c'est la motivation qui fait la différence. Transmettre la justice supposerait une motivation supplémentaire chez celui qui apprend.

pas l'altération et la génération, mais pas davantage non plus celles-ci de l'augmentation et de la diminution. Toutes ces formes de mouvement, qu'il sait fort bien distinguer dans d'autres contextes<sup>9</sup>, sont ici autant de façons, pour une chose, de devenir quelque chose. C'est de ce regroupement qu'il faut rendre compte, et, surtout, de l'opposition qu'il sert à poser. S'il s'agit ici en effet indifféremment de naître ou de périr, de devenir chaud ou froid, de devenir grand ou petit, un ou deux, pair ou impair, c'est parce qu'il s'agit dans le *Phédon* d'opposer tous ces phénomènes, désignés, à l'aide du verbe γίγνεσθαι ou du substantif γενέσις, comme du « devenir » en général, à des phénomènes que Platon rassemble ici comme autant d'actions : la séparation et l'addition<sup>10</sup>, le choc, la rencontre<sup>11</sup>. C'est en scindant ainsi un ensemble de phénomènes qu'il lui arrive tout aussi bien de regrouper comme autant de mouvements<sup>12</sup> que Platon pose, dans le *Phédon*, le problème de la causalité.

En quoi consiste cette « causalité » ne saurait être décidé d'avance – et surtout pas en pré-supposant, là aussi de manière anachronique, une idée moderne de la causalité<sup>13</sup> – puisque c'est précisément l'un des enjeux de ce passage que de se demander ce qui pourrait bien tenir lieu de cause dans le cas de la génération et de la corruption. De prime abord, l'idée de cause renvoie à un champ aussi vaste que celui des réponses à la question « διὰ τί ; », c'est-à-dire à une exigence très générale de dire le pourquoi, de « rendre raison ». Les premiers exemples donnés par Socrate permettent de préciser quelque peu le type de réponses envisagées par ceux qui se sont occupés de cette sagesse. Platon ne juge pas utile, à propos de ces exemples, de les attribuer à un auteur, comme il le fera ensuite pour Anaxagore. Il semble lui importer davantage de qualifier un type général d'explication du devenir naturel sans distinguer des théories particulières. Socrate commence par énoncer des exemples de génération : est-ce lorsque le chaud et le froid « se saisissent de quelque chose en putréfaction (σηπεδόνα τινὰ λάβη) » que les vivants se constituent<sup>14</sup> ? Il ne s'agit ainsi pas seulement de nommer des éléments matériels, mais d'expliquer la genèse des vivants par l'action de ces éléments, en l'occurrence du froid et du chaud sur une matière en putréfaction. En termes aristotéliens, c'est autant une cause motrice qu'une cause matérielle qui est ici décrite. L'action du chaud et du froid reste assez indéterminée : on dit qu'ils « s'emparent » de quelque chose – en l'occurrence de la matière en état de putréfaction. On va retrouver, dans les exemples qui suivent, ce verbe pour décrire l'action des agents sur un autre corps ; on le retrouve en outre, dans les *Lois*, dans la description de la façon dont certains mouvements antérieurs à d'autres dans l'ordre de la causalité agissent sur ceux-ci<sup>15</sup>. C'est bien ce que semble ici signifier cet usage : l'action d'un agent sur un patient.

Dans la même logique, c'est ainsi vers la recherche des agents spécifiques à tel ou tel processus physique que la Socrate se dirige :

Et est-ce que le sang est ce par quoi nous pensons (ᾧ φρονούμεν)? Ou l'air, ou le feu ? Ou bien n'est-ce rien de tout cela, mais plutôt le cerveau qui procure les sensations (ὁ τὰς αἰσθήσεις πα-

---

*poieisis*, la nuance entre la production d'un objet et celle d'une qualité nouvelle dans cet objet – dans les deux cas vient à l'être quelque chose qui n'était pas (I, III, §1d).

<sup>9</sup> En particulier dans la définition des types de mouvements au livre X des *Lois* (II, III, §2b).

<sup>10</sup> Ce sont dans le passage des *Lois* les deux premiers mouvements dont sont susceptibles les corps qui se rencontrent.

<sup>11</sup> C'est dans le *Théétète* que le mouvement est défini comme « choc » ou « rencontre » entre un agent et un patient : sur ce point cf. II, II, §3.

<sup>12</sup> Ainsi dans la liste des mouvements du livre X des *Lois*. Cf. II, III, §3.

<sup>13</sup> De nombreux commentateurs ont mis en garde contre un tel risque. Ainsi par exemple Taylor (1969) p. 46 ; cf. Vlastos (1969) sur la question de savoir si la réticence des commentateurs à accepter que les Formes soient présentées comme causes dans le *Phédon* ne tient pas à cet anachronisme.

<sup>14</sup> *Phédon*, 96 b 2-3.

<sup>15</sup> Voyez la description de l'action des mouvements de l'âme sur les mouvements corporels, cf. II, III, §2cii.

se rapporte aux autres et prend ainsi place dans le tout. L'ajout du verbe être aux verbes agir et pâtir peut être vu comme ce à quoi se substitue, par exemple dans les *Lois*, la « puissance » d'agir et de pâtir : l'être de la chose s'exprime alors comme puissance et c'est dans la détermination des puissances de chaque chose que se traduit alors la considération du « meilleur » par une divinité ordonnatrice, et que règlent l'agir et le pâtir de chaque chose. Mais le *Phédon* ne procède pas à la mise en place des éléments qui permettraient d'exprimer l'être d'une chose directement en termes de puissance d'agir et de pâtir, sa portée étant avant tout critique. Pour l'instant, Socrate donne des exemples de ce que l'on peut entendre comme la meilleure façon « d'être » pour chaque chose :

Il fallait d'abord m'expliquer si la Terre est plate ou ronde ; puis, après me l'avoir expliqué, il ne manquerait pas de m'en exposer tout au long la cause et la nécessité, en me disant ce qui était le meilleur, et pourquoi il est meilleur pour elle d'être telle qu'elle est. Et s'il m'affirmait qu'elle est au centre du monde, il m'exposerait aussi en détail combien il est meilleur pour elle d'être au centre (...) Bien plus, j'étais prêt à recevoir le même enseignement pour le soleil aussi, pour la lune, pour tous les autres astres, pour leurs vitesses relatives, leurs retours, et toutes leurs péripiétés (καὶ τῶν ἄλλων παθημάτων) ! prêt à apprendre comment était meilleur pour chacun d'agir et de pâtir ce dont il pâtit (ἐκαστον καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν ἃ πασχει).<sup>43</sup>

Il s'agit moins de l'être de la chose que des propriétés qu'elle a – « comment elle est » : forme géométrique, position dans l'espace, etc., autant d'éléments dont le *Timée* permettra précisément d'affirmer qu'ils déterminent la puissance d'agir et de pâtir d'un corps. Ce que laisse espérer le fait d'attribuer à une intelligence la causalité de tous ces phénomènes, c'est de pouvoir retrouver une manière d'expliquer la génération et la corruption à partir des actions : si chaque action et chaque passion concourt à l'ordre général, si chaque chose agit et pâtit de manière convenable à sa nature et à l'ordre du tout, alors l'étude des interactions peut retrouver un sens. Cette promesse n'est pas tenue par Anaxagore, elle le sera par Platon et nous y reviendrons le moment venu. Elle n'est qu'ébauchée dans la suite du *Phédon* (les causes raffinées), et elle ne trouve son épanouissement que grâce à la causalité technique attribuée au démiurge dans le *Timée* et à l'âme du monde dans les *Lois*. Cette évocation de l'espoir suscité par Anaxagore permet ainsi de mesurer ce qui manque à l'enquête sur la nature pour pouvoir rendre compte de la constitution et du devenir de chaque chose à partir de l'agir et du pâtir – à savoir l'hypothèse d'une causalité intelligente.

### b) Critique d'Anaxagore

L'espoir s'effondre donc, puisqu'Anaxagore n'attribue en réalité aucun rôle à l'intelligence dans « l'arrangement des choses (εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα) »<sup>44</sup>, mais invoque au contraire le même type de causes que tous ceux que l'on a passés en revue précédemment – les airs, les éthers, les eaux et bien d'autres encore<sup>45</sup>. Anaxagore n'enseigne pas pourquoi il est meilleur que telle chose soit telle qu'elle est, agisse et pâtisse telle qu'elle agit et pâtit : il reconduit le type d'explication de la génération et de la corruption qui attribue la causalité de ces phénomènes à des agents matériels. L'exemple qui suit montre plus précisément de quelle façon ces éléments sont utilisés comme causes par Anaxagore. Le statut de cet exemple est problématique. Socrate critique Anaxagore en affirmant que l'explication que ce dernier donne de la causalité de la nature peut être comparée à celle par laquelle on expliquerait son propre emprisonnement à la suite du procès que lui ont fait les Athéniens par la composition musculaire et osseuse de son corps. Dans ce cas il ne s'agit donc pas de prendre l'explication

<sup>43</sup> *Phédon*, 97d8 - 98 a6, traduction Dixsaut.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 98 b9 - c1.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 98 c 1-2.



che de son propre contraire. Ici, le feu et la neige n'ont pas de contraires. La nouveauté consiste en ce que l'on indique qu'un type de chose qui, par ailleurs, est susceptible de « rester » et de recevoir des contraires, comme le sont précisément le feu et la neige – qui, tout comme Socrate, pourraient parfaitement recevoir en même temps le grand et le petit – pourrait, dans certains cas, refuser de « rester » est de recevoir le contraire d'une dénomination qu'il a déjà. Cette nouvelle application de la métaphore a donc pour but de faire apparaître un troisième régime de choses eu égard à la co-présence des contraires : les choses qui en général acceptent des dénominations contraires sont aussi, sous certaines conditions, capables de les refuser. Cette condition, c'est qu'un contraire est nécessairement lié à la Forme éponyme de la chose. On peut ainsi dire que ce que l'on distingue ici, c'est une liaison essentielle, à condition de ne pas entendre par là une liaison de type prédicatif : la liaison dont il s'agit n'est pas celle de la chose et d'un prédicat, mais d'une Forme (la Forme éponyme du Feu) à une autre (la Forme du Chaud). Dès lors, tel ou tel Feu sensible ne saurait recevoir le Froid, tant qu'il est ce qu'il est. Ce sont des incompatibilités entre Formes qui déterminent les limites auxquelles sont soumises les interactions entre les choses. Sont ainsi délimités des types de contraires que l'on peut indifféremment devenir (sauf pas en même temps sous le même rapport), par exemple accueillir le chaud ou le froid.

Il existe donc pour les choses sensibles aussi une limite posée à la co-présence de certains opposés – lorsque l'un des opposés est lié d'une manière plus essentielle avec la chose, alors la co-présence des opposés est impossible. C'est le cas pour la neige, qui ne saurait devenir chaude. On peut mesurer l'apport de la causalité participative : il s'agit de régler les devenirs possibles, de délimiter les devenirs qu'une chose peut subir. Cette analyse permet donc de déterminer une certaine « puissance de pâtir » de la chose. Ce sens sera celui d'un premier degré, négatif, de la puissance : la simple possibilité, par opposition à l'impossibilité, de subir telle ou telle modification. On détermine ce que la neige, tant qu'elle est neige, ne saurait devenir ; il y a des choses que la neige peut devenir : grande, petite, ronde, bonhomme de neige – mais elle ne saurait devenir chaude sans disparaître. Il y a ainsi une « possibilité » de pâtir déterminée précisément par cette limite.

Socrate passe alors à la détermination d'une puissance corrélatrice de produire des devenirs. La remontée du pâtir vers l'agir rythme ainsi la progression de l'argumentation du passage.

### *c) Puissance de produire des devenirs, 104 b sq.*

L'établissement de la participation adjointe, qui implique qu'en venant à participer à telle Forme, la chose en vienne nécessairement à participer à une autre Forme, permet non seulement d'exclure des types de devenirs que la chose ne saurait connaître, mais encore de spécifier un type d'action qui lui est propre. On entrevoit ainsi par ce biais une possibilité de déterminer plus précisément la sorte de devenir qu'un agent donné sera typiquement susceptible de produire dans un patient.

La mise en place de la causalité raffinée est ainsi la véritable clef de voûte de l'ensemble de l'argumentation, l'achèvement à l'aune duquel il faudra mesurer l'apport de la causalité participative. Socrate introduit du reste cette étape de l'argumentation par la formule typique par laquelle on appelle un interlocuteur à reprendre le débat à nouveau frais : il invite ainsi Cébès à reprendre « à partir du commencement (*ἐξ ἀρχῆς*) »<sup>79</sup>, à savoir à partir du principe (et non du début « chronologique » de la conversation) :

<sup>79</sup> *Phédon*, 105 b5. Sur l'interprétation de cette formule, cf. Grenet (1956).

dans l'examen de ce que peut-être, dans le cas de l'interaction perceptive, le statut de « l'état » produit par le devenir. Si en général le mouvement est le principe de tout ce qui est, ainsi l'exercice du corps du bon état de celui-ci, la translation et le frottement de la chaleur et du feu, qu'est-ce qui résulte du mouvement correspondant dans le domaine perceptif ? Le mouvement, dans la perception, c'est l'interaction entre le percevant et le perçu. Ce qui est produit, c'est la qualité sentie. Mais ce produit ne peut être une chose distincte en soi : il reste un moment fugitif du devenir. On déduit de cela l'impossibilité de faire de la qualité sensible une qualité objective appartenant à un objet. On commence par un argument contre la possibilité d'attribuer un lieu à la couleur perçue :

Ce que tu appelles couleur blanche n'existe pas comme quelque chose de distinct en soi à l'extérieur de tes yeux ou dans tes yeux (μη εἶναι αὐτὸ ἕτερόν τι ἔξω τῶν σῶν ὀμμάτων μηδ' ἐν τοῖς ὀμμασι), et tu ne peux assigner à celle-ci un lieu quelconque (μηδὲ τιν' αὐτῷ χώραν ἀποτάξεως) – car alors, en effet, elle se maintiendrait sans doute à sa place et y demeurerait (ἦδη γὰρ ἂν εἴη τε δήπου ἐν τάξει καὶ μένῳ) et ne viendrait pas à l'être dans le devenir (καὶ οὐκ ἂν ἐν γενέσει γίγνοιτο).<sup>13</sup>

L'attribution du lieu n'est pourtant en aucun cas une propriété qui interdise à une chose de se mouvoir, de connaître le devenir. Plus encore, on peut très bien rester dans le même lieu et connaître le mouvement, comme en témoignera la définition du mouvement avancée au moment de la réfutation du mobilisme : en dehors de la première forme de translation, celle qui se produit lorsque « quelque chose change de place (ὅταν τι χώραν ἐκ χώρας μεταβάλλη) », il existe au moins deux formes de mouvement qui sont décrites comme ayant lieu « en restant dans le même endroit (ἐν τῷ αὐτῷ) », à savoir la deuxième sorte de translation (rotation sur place) et l'altération (devenir blanc, par exemple)<sup>14</sup>. Mais précisément, pour un mobilisme qui se fonde sur la prémisse selon laquelle rien n'est en soi une chose une, la rotation sur place d'un corps ayant une identité propre, ainsi que l'altération d'une chose suffisamment stable pour pouvoir par ailleurs s'altérer, supposent encore trop d'identité. C'est bien l'enjeu de cette délocalisation de la qualité sensible, que de refuser de comprendre le devenir sensible, devenir chaud, devenir rouge, comme une altération ou une rotation qui supposeraient encore trop de stabilité pour laisser la chose « dans le devenir (ἐν γενέσει) » qui affecte tout.

L'éclaircissement qui suit confirme l'idée que c'est bien à partir de la prémisse selon laquelle rien est en soi une chose une que l'on déduit l'impossibilité de la localisation des qualités sensibles. On précise, en opposant la προσβολή à la χώρα, en quel sens situer la qualité sans la localiser : si rien n'est en soi et par soi un, il faut dire que les couleurs « paraîtront venir à l'être à partir du choc de l'œil contre la translation appropriée (ἐκ τῆς προσβολῆς τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φορὰν φανείται γεγεννημένον) »<sup>15</sup>. Ainsi se précise cette conception du devenir indépendante de la localisation : l'assignation de la venue à l'être de la couleur au « choc »<sup>16</sup> s'oppose à l'attribution d'une « place » à ce devenir. Le « choc » apparaît ainsi comme un non-lieu, qui ne s'« occupe pas » comme on occupe un lieu. La προσβολή n'est rien de plus que la rencontre entre un agent et un patient, entre ce qui est « lancé vers » et ce contre quoi cela est lancé, entre ce qui frappe et ce qui est frappé :

<sup>13</sup> *Théétète*, 153 d9 - e2, nous traduisons.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, 181 c6 - d6 et notre commentaire, *infra*, §5.

<sup>15</sup> *Théétète*, 153 e 4-7.

<sup>16</sup> Nous conservons la traduction traditionnelle dans ce contexte de προσβολή par « choc ». Il est vrai, comme le rappelle Burnyeat (1979, p. 311, note 2), que ce terme peut très bien renvoyer à la façon dont les rayons du Soleil éclairent la terre et que l'on aurait alors plus de difficulté à y voir un « choc » ou une « collision ». Il nous semble néanmoins que ce terme apparaît comme l'un des premiers termes qui vont permettre de nommer de manière générale la rencontre de l'agent et du patient, au même titre que le contact (ἐπαφή) ou que la rencontre, le frottement (ὀμίλια), un peu plus loin dans le texte. Le terme de « choc » n'est pas déplacé pour traduire cette idée de rencontre entre des mobiles en translation.

rencontre entre l'agent et le patient. C'est la position que l'on va aussitôt expliciter. On a en outre souligné le parallèle entre ces non-initiés et les Fils de la Terre présentés dans le *Sophiste*<sup>38</sup>. Il faut cependant préciser que ces non-initiés ne ressemblent qu'aux Fils de la Terre dans leur version la plus grossière : celle où leurs « mains » leur servent effectivement de critère pour décider de ce qui est. Ce rapprochement est cependant déjà quelque peu injuste à l'égard des Fils de la Terre, même mal dégrossis : ceux-ci sont d'emblée présentés, dans le *Sophiste*, comme acceptant comme critère d'existence des actions comme le « choc » et le « toucher »<sup>39</sup> – en ce sens, même s'ils restreignent ce toucher au corporel, ils sont déjà quelque peu « initiés », au sens défini ici. La position que l'on fait finalement accepter aux Fils de la Terre, sur la base de leurs propres prémisses, est bien celle des initiés du *Théétète* : celle qui consiste à faire de l'agir et du pâtir le critère de l'être. Les initiés, gens subtils versés dans les Mystères, ont ainsi pour principe (ἀρχή) la proposition suivante :

Le tout est mouvement et en dehors de cela il n'y a rien (ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν) ; du mouvement il y a deux espèces (τῆς δὲ κινήσεως δύο εἶδη), chacune en quantité indéfinie (πλήθει μὲν ἄπειρον ἐκάτερον), ayant pour puissance, l'une d'agir, l'autre, de pâtir (δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν)<sup>40</sup>.

L'originalité de cette définition du mouvement n'est pas d'invoquer la puissance d'agir et de pâtir. On retrouvera dans d'autres dialogues la détermination de la puissance d'agir et de pâtir comme fondement du mouvement, celui-ci étant alors conçu comme une diversité de formes d'activité et de passivité<sup>41</sup>. Mais il est plus étonnant de réduire le mouvement à une seule forme d'interaction entre un agent et un patient. Comme l'éclaire en effet la suite du passage, il ne s'agit pas ici de l'activité et de la passivité qui pourraient avoir lieu dans le cadre d'une altération, où quelque chose fait devenir chaud quelque chose d'autre : il s'agit de l'activité et de la passivité qu'il y a dans un simple choc entre deux mobiles en translation. Cette première réduction prépare ainsi la deuxième : la réduction de toute interaction à la perception. On y parvient en définissant l'effet de l'action comme production de sensation et de qualité sentie.

De leur interaction, et du frottement de celles-ci l'une contre l'autre (ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα) naissent des rejetons en nombre illimité, mais formant des couples de jumeaux : l'un, senti (αἰσθητόν), l'autre, sensation (αἴσθησις), celle-ci survenant toujours en même temps que lui et étant engendrée (γεννωμένη) en même temps que lui.<sup>42</sup>

Sont alors énumérées deux séries parallèles de rejetons, sensations d'un côté, « senti » de l'autre, « advenus à l'être d'une commune naissance » (συγγενῆ γιγνόμενα). On a ainsi une série de sensations : les visions (ὄψεις), actions d'entendre (ἄκοαί), les olfactions (ὄσφρήσεις), l'action d'avoir froid (ψύξεις), d'avoir chaud (καύσεις), les plaisirs (ἡδοναί) et les douleurs (λύπαι), les désirs (ἐπιθυμίαι) et les peurs (φόβοι) (on ajoute qu'il y a en a « d'autres encore, dont un grand nombre ont des noms, et un nombre infini est anonyme ») ; une série de « choses senties » : les couleurs (χρώματα), les sons (φωναί), etc., la liste n'est pas complète – cela donnerait : les odeurs, le froid et le chaud, l'objet de plaisir et l'objet de douleur, l'objet de désir et l'objet de la peur – les derniers sont anonymes, parce que trop indéterminés. L'usage verbal semble ici indiquer que l'activité est du côté de la sensation (τὸ αἴσθησις) décrite comme une action, et qu'il y a en face une « chose sentie » (τὸ αἰσθητόν) qui subit cette action – mais ce point sera soumis à variation, puisque, comme la suite du texte en té-

<sup>38</sup> Sur cette identification, cf. Cornford (1935) p. 48 n. 2.

<sup>39</sup> II, III, §1.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 156 a 4-7, traduction Nancy modifiée.

<sup>41</sup> II, III, §2.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 156 a7 - b2, traduction Nancy modifiée.

et du patient. Il est à noter que c'est dans ce contexte qu'apparaît le vocabulaire de la qualité (« ποιότης ») :

L'agent, en effet, ne devient ni chaleur ni blancheur mais chaud et blanc, et ainsi pour toutes les autres choses (τὸ γὰρ ποιοῦν οὔτε θερμότης οὔτε λευκότης, θερμὸν δὲ καὶ λευκὸν γίγνεται, καὶ τὰλλα οὕτω).<sup>69</sup>

Cette précision permet de dégager le type de devenir spécifique que subit l'agent, devenant lui-même blanc ou chaud, et non chaleur et blancheur – il ne donne précisément pas naissance à quelque chose d'autre, de différent de lui (la blancheur ou la chaleur), mais il ne peut que devenir blanc – c'est-à-dire être altéré. On reprend finalement les formules qui étaient celles de la « doctrine ésotérique » de Protagoras :

Tu te rappelles en effet en quelque façon ce que nous avons dit auparavant, que rien n'est en soi-même et par soi-même une chose unique, et pas non plus l'agent et le patient (μηδ' αὐτὸ ποιοῦν ἢ πάσῃον), mais que c'est à partir de la rencontre des deux l'un avec l'autre (ἀλλ' ἐξ ἀμφοτέρων πρὸς ἄλληλα συγγιγνομένων) que les sensations et les choses senties deviennent les unes senties, les autres qualifiées de telle ou telle façon (τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ αἰσθητὰ ἀποτικτοῦντα τὰ μὲν ποιᾶντα γίνεσθαι, τὰ δὲ αἰσθανόμενα).<sup>70</sup>

On voit bien par quel argument on oblige le mobiliste à adopter l'altération : s'il n'y avait que translation « on pourrait dire encore « quelles » sont, en leur écoulement, les choses transportées (εἰ μὲν τοίνυν ἐφέρετο μόνον, ἡλλοιοῦτο δὲ μή, εἴχομεν ἄν που εἰπεῖν οἷα ἄττα ρεῖ τὰ φερόμενα)<sup>71</sup> ». On pourrait objecter que c'est là présupposer une identité que le modèle mobiliste précédemment décrit rejetait, ne laissant même pas l'espace pour qu'une chose subsiste suffisamment pour *devenir différente* – ce faisant, on s'accordait encore néanmoins la possibilité de dire « quelle » est la chose rencontrée au moment de la rencontre, Socrate en bonne santé ou Socrate affaibli. C'est la possibilité de nommer la chose, de dire ce qu'elle est, que l'on remet ici en cause. On fait avouer au mobiliste que ce qu'il veut dire, s'il est rigoureux, c'est que la chose qui s'écoule change, s'altère au moment même où elle s'écoule « de façon qu'on ne la puisse prendre, sous ce rapport, en délit de stabilité » :

Y aura-t-il jamais quelque chose que l'on puisse nommer comme une couleur déterminée (τι προσειπεῖν χρώμα), de telle sorte qu'on l'appelle ainsi de la manière qui convient (ὁρθῶς προσαγορεύειν)?<sup>72</sup>

La réinscription de l'altération au sein du mouvement a des conséquences fatales sur une doctrine affirmant que tout est mouvement. Si la réduction de celui-ci à la translation et à la génération permettait encore de nommer les « mouvements » qui rentraient en interaction ainsi que les mouvements qui à chaque fois étaient engendrés, le fait que l'on ajoute désormais que tout s'altère aussi constamment, met à mal la possibilité même de « nommer » la moindre phase du flux. C'est là le problème que l'on retrouve dans la description du mouvement des éléments avant la mise en ordre du démiurge, dans le *Timée* : l'altération constante, là encore, interdit la nomination<sup>73</sup>. C'est encore spécifiquement l'altération constante qui, à la fin du *Cratyle*, fait obstacle à la possibilité de nommer quelque chose : toute chose devient une autre à tout moment<sup>74</sup>. On pourrait ainsi nommer « Cratylisme » cette phase radicale du

<sup>69</sup> *Ibid.*, 182 b 1-2.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 182 a2 - b7.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 182 c 9-10.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 182 d 3-5.

<sup>73</sup> III, I, §1.

<sup>74</sup> Ce qui pose problème dans ce passage, c'est bien que la chose, la même chose, soit dite d'abord « cela » puis ensuite « ceci » : « en même temps que nous sommes en train de parler, n'est-il pas nécessaire qu'elle devienne aussitôt un autre en soi, qu'elle se dérobe et ne soit plus dans cet état », *Cratyle*, 439d, traduction

καὶ φρονήσεως καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς καὶ τῶν ἐναντίων), à l'âme enfin, qui en est le siège (καὶ δὴ καὶ ψυχῆς ἐν ἧ ταῦτα ἐγγίγνεται), y a-t-il quelqu'une de ces réalités qu'ils affirment visible et tangible (πότερον ὄρατον καὶ ἀπτόν εἶναι φασί τι αὐτῶν), ou les disent-ils toutes invisibles (ἢ πάντα ἀόρατα)?<sup>8</sup>

La stratégie de l'ensemble de la réfutation est la suivante : il s'agit d'amener les Fils de la Terre à reconnaître que ce qu'ils admettent comme existant est soumis au devenir, et qu'il y a dans le devenir davantage que ce que l'on peut saisir avec les mains. Si les corps qu'ils saisissent sont animés et vivent, c'est parce qu'ils ont une âme. Or même si pour les Fils de la Terre l'âme est corporelle (« l'âme est, certes, corporelle, à leur avis »<sup>9</sup>), ils ne pourront pas en dire autant de ce qu'elle devient. En admettant l'existence de l'âme, ils ont néanmoins déjà admis un décalage entre leur critère de corporéité et celui du visible : avec l'âme, ils ne renoncent pas à la corporéité comme critère de l'existence, mais à la perception comme critère de la corporéité<sup>10</sup>. Pour comprendre le devenir de l'âme, il leur faut néanmoins abandonner ce dernier critère.

On initie ainsi les Fils de la Terre à la compréhension du devenir, mais non pas certes en les amenant à la révélation mobiliste du devenir comme « rencontre », qui, comme on l'a vu dans le *Théétète*, se fait au détriment de la pensée du devenir comme altération. On se place au contraire immédiatement au niveau du « devenir autre ». L'âme est parfois juste, parfois injuste : c'est ce qu'ils ont pu mesurer, par exemple, à voir les actions accomplies par chacun. Ils ont pu conclure d'une action injuste qu'elle révélait une âme injuste. Il s'agit alors de remonter au fondement de cette possibilité pour l'âme d'être décrite comme telle. C'est par la présence de tel ou tel caractère que l'âme « devient » telle. Il faut qu'il y ait génération de cette qualité dans l'âme et cela signale un être. Or ces qualités, les vertus, ils ne sauraient les considérer comme corporelles :

Mais pour ce qui est de la sagesse et de chacune des autres choses que vise ta question (φρόνησιν δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ὧν ἠρώτηκας) la honte les retient d'oser, ou bien leur dénier absolument l'être, ou bien affirmer catégoriquement que toutes sont des corps.<sup>11</sup>

Il faut insister ici sur le fait qu'il s'agit de vertus et non de Formes. Il ne s'agit pas de Forme de la sagesse, de la justice, de la piété, puisqu'il s'agit à chaque fois de choses qui viennent à l'être et qui cessent d'exister, ce qui ne saurait jamais arriver à une Forme. Il s'agit de la sagesse d'une âme, sa justice, sa piété. Il est ainsi essentiel de reconnaître que ce dont on fait accepter l'existence aux Fils de la Terre, ce sont des choses en devenir, qui naissent et qui meurent et qui, pourtant, ne sont pas des corps. Il est frappant aussi que ce soit sur les vertus, c'est-à-dire sur ce que l'on peut définir, d'après le *Gorgias*, et plus encore d'après la *République*, comme nous le verrons, comme des types d'ordre dans l'âme, que des matérialistes se trouvent amenés à dissocier leur critère de l'existence de celui de la corporéité : ils ont beau croire que l'âme est corporelle, ils ont du mal à accepter que ce qui lui arrive – l'événement de son devenir juste – le soit aussi.

Il reste à expliciter un nouveau critère d'existence :

Continuons donc de les interroger ; car si peu de réalités qu'ils veuillent bien avouer incorporelles, cela suffit. Qu'envisagent-ils, en effet, d'essentiellement commun entre celles-ci et les cor-

<sup>8</sup> *Ibid.*, 246 e5 - 247 b4, traduction Diès modifiée.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 247 b 7-8, traduction A. Diès.

<sup>10</sup> Cf. le type de raisonnement que l'on retrouve dans le *De Natura Rerum*, chant I, v. 265 sq. à propos des corps invisibles : ce n'est pas parce qu'on ne voit pas les choses qu'elles non pas d'effets, comme le montrent les exemples du vent ou de l'érosion.

<sup>11</sup> *Sophiste*, 247 b9 - c2, traduction Diès modifiée.

accomplie la distinction des dix formes de mouvement, ainsi que la subordination de tous les types de mouvements corporels à celui de l'âme, à qui est attribuée la plus grande puissance d'agir. Le deuxième développement permettra de démontrer que cette détermination des puissances d'agir et de pâtir de chaque chose suppose une causalité supplémentaire, de nature démiurgique.

On commencera par rappeler le contexte critique de ces développements. S'il s'agit de s'attaquer à des opinions « impies » dans le cadre de la législation sur les choses sacrées, la réfutation de ces opinions nous ramène sur le terrain du débat avec des théories sur la causalité dans la nature. On notera la même tendance que dans le *Sophiste*, dès que l'on rentre sur ce terrain : si la discussion sur l'agir et le pâtir vient toujours dans le cadre d'une confrontation avec des théories préexistantes sur la causalité dans la nature, on remarque que ces concepts sont plus nettement mis en œuvre comme un élément de la réfutation elle-même, plutôt qu'au sein de la présentation des doctrines soumises à l'examen critique.

### a) La physique matérialiste

L'Étranger d'Athènes, au début du livre X des *Lois*, indique à ses interlocuteurs Clinias et Mégille, que l'impiété à propos de laquelle on entreprend de légiférer a une autre cause que l'impuissance à maîtriser les plaisirs : elle s'enracine dans des théories qui ont pour objet « ce que fut l'origine du ciel et du reste (ὡς γέγονεν ἡ πρώτη φύσις οὐρανοῦ τῶν τε ἄλλων) »<sup>31</sup>. On se retrouve ainsi sur le terrain de l'enquête sur la nature, sur la façon dont les choses viennent à être – puisque c'est là le sens fondamental du terme chez les préplatoniciens et que c'est celui au moyen duquel va s'exprimer le renversement platonicien<sup>32</sup>. Comme dans le *Phédon*, une théorie sur la nature est par conséquent une théorie sur la causalité, sur le principe à partir duquel tout provient et se meut. L'opinion qu'il s'agit d'examiner fait de la nature un principe de la génération et de la corruption, à côté de la technique :

Il y a des gens qui affirment que toutes les choses viennent à être, sont venues à l'être ou viendront à l'être (πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα γιγνόμενα καὶ γενόμενα καὶ γενησόμενα), soit par nature, soit par l'art, soit par le hasard (τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ τέχνῃ, τὰ δὲ διὰ τύχην)<sup>33</sup>.

Le mode d'opération de cette causalité naturelle n'est pas pour l'instant précisé, sinon par le fait qu'elle se combine avec le troisième type de causalité, le hasard (on peut même penser qu'aux yeux des matérialistes elle s'identifie à celui-ci). En outre, cette répartition apparemment égale (d'un côté la technique, de l'autre la nature/hasard) ne signifie pourtant pas que l'on différencie des domaines où opéreraient ces causalités de manière autonome. Ceux qui soutiennent ces théories établissent une hiérarchie entre ces causes du devenir au profit de la « nature » : la nature et le hasard produisent ce qui est important, l'art ce qui est second. On comprendra progressivement que l'âme, qui peut agir par art, n'est pas un principe autonome, mais vient précisément en second, ultérieurement, dans la série causale inaugurée par ce qui est déterminé comme « nature ». La répartition est pour l'instant décrite de la manière suivante :

Le feu, l'eau, la terre, l'air, tout cela, disent-ils, est dû à la nature et au hasard (φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχῃ), nullement à la technique (τέχνῃ δὲ οὐδὲν τούτων). Pour ce qui est des corps qui sont apparus ensuite (καὶ τὰ μετὰ ταῦτα ἀπὸ σώματα), la terre, le soleil, la lune et les astres, ils sont

<sup>31</sup> *Lois*, X, 886 c 2-3, traduction Brisson/Pradeau.

<sup>32</sup> La « nature » comme principe d'où toutes les choses tirent leur devenir : c'est en ce sens que l'âme, au livre X, sera posée comme ce qui est au plus haut point « naturel ». Sur le sens de φύσις chez les physiologues, cf. Naddaf (1992), p. 13-37.

<sup>33</sup> *Lois*, X, 888 e 4-6, nous traduisons.

Chaque fois que nous voyons une chose produire un changement dans une autre (ὅταν ἕτερον ἄλλο ἡμῖν μεταβάλη), et celle-ci dans une autre et ainsi de suite (καὶ τοῦτο ἄλλο ἕτερον αἰεὶ), y aura-t-il jamais dans cette série quelque chose qui change en premier (ποτέ τι πρῶτον μεταβάλλον)? Et comment ce qui est mû par autre chose (ὅταν ὑπ' ἄλλου κινήται) pourra-t-il jamais être la première des choses qui cause une altération (ποτέ τῶν ἀλλοιούτων πρῶτον)? C'est effectivement chose impossible.<sup>65</sup>

Il est important de noter que ce qui requiert avant tout une cause première, c'est l'altération, c'est-à-dire les six formes de mouvement résultant de la rencontre. La suite de l'argumentation<sup>66</sup> va expliciter en quoi la causalité de l'âme du monde sur les mouvements de corps porte précisément sur le fait que les altérations qui conviennent résultent des translations et des chocs appropriés. La soumission des mouvements de corps à celui de l'âme est précisément ce qui garantit une continuité ordonnée entre chocs et altération – cette continuité que les théories relevant de l'enquête sur la nature ne pouvaient établir. On détermine alors le seul type de mouvement qui pourrait ainsi procurer le commencement du mouvement, de tous les mouvements, et faire en sorte que de la collision survienne l'ensemble des transformations de mouvement : il ne peut s'agir que de ce qui se meut soi-même. Là encore, l'action de ce premier moteur sur les autres choses est décrite comme une altération.

Mais alors, chaque fois qu'une chose qui se meut elle-même produit une altération dans une autre (ὅταν ἄρα αὐτὸ αὐτὸ κινήσαν ἕτερον ἀλλοιώσῃ), et celle-ci dans une autre encore et par milliers et par myriades les choses mues deviennent (γίνηται τὰ κινήθεντα), y aura-t-il pour elles un autre principe de l'ensemble de leurs mouvements (μὴν ἀρχὴ τις αὐτῶν ἔσται τῆς κινήσεως ἀπάσης) que le changement propre au mouvement qui s'est lui-même mu (ἄλλη πλὴν ἢ τῆς αὐτῆς αὐτὴν κινήσασῃ μεταβολή)?<sup>67</sup>

Une autre démonstration du premier moteur est fournie : celle de la raison suffisante pour sortir du repos. Si toutes les choses étaient toutes ensemble au repos, seul le mouvement qui se meut lui-même pourrait mettre le tout en mouvement. Le mouvement qui se meut soi-même est principe de tout mouvement, et pour ce qui est en repos, et pour ce qui est en mouvement. C'est le mouvement le plus ancien et le plus puissant. On détermine enfin quelle chose est susceptible de posséder la puissance d'un tel mouvement : il s'agit du mouvement de l'âme, de ce qui est en vie. Il s'agit maintenant de détailler la façon dont les divers types de mouvements corporels s'originent dans les mouvements de l'âme – ce qui permet au bout du compte d'affirmer la primauté de la technique sur la nature, ou plutôt, d'affirmer que la technique est éminemment naturelle. Ce développement permet de comprendre en quoi la soumission des mouvements du corps à ceux de l'âme introduit en eux ordre et continuité.

## ii . *Mouvements et états de l'âme, mouvements et états des corps*

La primauté « physique » de l'âme étant posée, on peut entrer dans le détail afin de montrer comment les états et les mouvements de l'âme sont à l'origine des mouvements et des états des corps. Comme on l'avait annoncé avant la démonstration de la primauté du mouvement de l'âme, l'établissement de cette hiérarchie entre âme et corps s'applique aussi à ce qui est apparenté à chacun d'eux :

S'il en va bien ainsi pour l'âme, n'est-il pas inévitable que ce qui s'apparente à l'âme (τὰ ψυχῆς συγγενῆ) soit né avant ce qui convient au corps (πρότερα ἂν εἴη γεγονότα τῶν σώματι προσήκόντων), puisqu'elle-même, elle est plus ancienne que le corps (οὐσης ἢ αὐτῆς πρεσβυτέρας ἢ σώματος)?<sup>68</sup>

<sup>65</sup> *Ibid.*, 894 e 4-7, traduction Brisson/Pradeau modifiée.

<sup>66</sup> Voir *infra*, cii.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 894 e7 - 895 a3, traduction Brisson/Pradeau modifiée.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 892 a7 - b1, traduction Brisson/Pradeau modifiée.

ges<sup>93</sup>. On peut aussi penser que, dans le *Phèdre*, on invoque en Anaxagore la promesse plus que la réalité de la physique développée par ce dernier.

Ce qui importe ici dans le cadre de la description du savoir démiurgique, c'est que les deux caractéristiques que l'on retrouve conjointes dans la description de la promesse d'Anaxagore, comme dans celle de l'activité du démiurge divin dans les *Lois*, soient explicitement liées à une activité qui réalise la médiation entre action et devenir, qui sait par quelles actions produire quels devenirs. C'est le sens de toutes les analyses que nous avons déjà commentées et qui précèdent ce passage. Il s'agissait de versant négatif de cette analyse, qui expose pourquoi on ne saurait considérer la rhétorique développée par Lysias ou Thrasymaque comme la véritable rhétorique : nous en étions restés au fait que la capacité à accomplir les opérations, la connaissance des procédés propres à la rhétorique ne suffisait pas à en posséder l'art – il convenait en outre d'avoir une connaissance de la nature du patient de l'action, cette connaissance faisant le départ entre art et routine<sup>94</sup>. Or cette connaissance permettait précisément de décrire l'art qui la possède comme capable, à la différence de la routine, de savoir quels devenirs sont produits chez le patient par quelles actions. Seul le médecin sait comment produire la santé chez le patient, seul le véritable orateur sait comment produire la vertu dans l'âme. L'auxiliaire de médecine et le mauvais orateur ne savent qu'accomplir des opérations. Seul en effet celui qui sait quel devenir peut être produit dans le patient et comment le produire saura en effet quelle action réaliser à quel moment et sur qui. Ce dont l'art donne le modèle à l'investigation sur la nature, c'est précisément la liaison entre l'action et le devenir : savoir quelles actions, venant de quel agent, portant sur quel patient, à quel moment, sauront produire quel devenir. C'est cette liaison qu'exprime, chez Platon, la détermination de la puissance d'agir et de pâtir de chaque chose.

C'est là le sens du savoir attribué à Hippocrate : un savoir sur la puissance d'agir et de pâtir de chaque chose au sein du tout de l'univers, et qui établit une continuité entre l'action et le devenir. Ce savoir du médecin-démiurge est bien le modèle sur lequel est pensé celui du démiurge divin. Au total, c'est la même figure de l'activité technique-démiurgique qui apporte la solution au débat portant sur l'action morale et au débat portant sur l'action des corps : l'activité démiurgique apporte le modèle qui, seul, permet de parfaire la détermination de la causalité de l'action laissée incomplète dans toutes les doctrines envisagées. Dans tous les cas, elle témoigne de la puissance de l'âme, âme des individus qui s'affectent les unes les autres, âme du monde qui ordonne l'ensemble des mouvements corporels.

La détermination des puissances d'agir et de pâtir sur laquelle se fonde l'établissement de la continuité des mouvements doit être maintenant décrite plus précisément. Cette détermination suppose la mise en œuvre d'une analyse structurelle des agents et des patients : c'est seulement sur le fondement d'une telle analyse que peut être déterminé le type d'action qu'il convient à chaque chose de faire et de subir. Après l'examen du débat avec les diverses doctrines sur la causalité des actions, nous entrons dans l'élaboration positive de la physique platonicienne, indissociablement théorie des interactions corporelles et théorie des interactions psychiques.

<sup>93</sup> *Cratyle*, 401 b, *Politique*, 229 b.

<sup>94</sup> I, IV, §4b ii.



celui (rectangle scalène) qui compose les autres figures. Si la terre peut connaître la corruption en perdant sa forme propre, elle ne saurait que redevenir elle-même à un moment ou un autre. La structure géométrique de la terre permet ainsi de savoir quels types de devenir l'action des autres éléments peut entraîner sur elle. Ainsi, lorsque l'explication consacrée au cas où un élément moins tranchant est disséqué par le feu commence par la formule « lorsqu'un des autres genres, entouré par du feu, est dépecé... », il vaut mieux lire « l'un des autres genres sauf la terre », dans la mesure où ce processus concerne les éléments qui peuvent se transformer en d'autres éléments au fur et à mesure de leur décomposition.

Les autres éléments, ayant subi une action de dissolution, sont menés dans leur processus de recomposition à passer dans une autre forme dont la nature est dictée par celle de l'agent. Ainsi, par exemple dans les cas où un élément plus grand est attaqué par un corps plus petit : l'eau, divisée par le feu ou l'air, se recompose en une particule de feu ou deux d'air. Il y a d'abord un processus de décomposition de l'isocaèdre en 120 triangles scalènes, avant recomposition en structures plus petites, un tétraèdre (24 scalènes) et deux octaèdres (2x48 scalènes) : c'est la forme de l'agent qui préside à la recomposition. Même quand l'assimilation n'est pas totale, il semble néanmoins qu'il y ait une tendance à se rapprocher du type de structure qui est celui de l'agent : ainsi lorsque le feu, en position de patient, si le surnombre compense son caractère plus actif, devient air sous l'attaque de l'eau et de la terre (deux particules de feu se combineront en une particule d'air).

Le classement des structures géométriques selon les degrés de pouvoir d'action que leurs propriétés géométriques leur confèrent détermine un sens qui préside à la recomposition : on remonte ou on redescend l'échelle de ces degrés de pouvoir d'action pour se recomposer au plus près de l'agent. Dans le cas où un élément plus tranchant agit sur un élément moins tranchant, celui-ci se décompose jusqu'à s'assimiler au plus tranchant, c'est-à-dire au plus petit. Dans le cas inverse, le patient s'alourdit en se recomposant. Ainsi le feu, une fois mis en pièce par de l'eau et de la terre, se transforme en air (deux particules de feu font une particule d'air) – il ne devient pas eau et terre, mais il se rapproche d'elles dans l'échelle décroissante de mobilité, de taille et de tranchant. L'air, attaqué par l'eau, parvient en revanche à s'assimiler à son agent, qui, il est vrai, est son voisin sur l'échelle.

Le devenir des éléments, leur changement de dénomination, s'explique ainsi de manière purement mécanique, par le simple effet des actions de division sur les structures géométriques, en tenant compte de la loi d'assimilation des natures. La continuité des mouvements décrits dans le livre X des *Lois* est à l'œuvre ici : les processus de décomposition et de composition sont immédiatement des genèses, des devenir ; ceux-ci sont bien des transformations de mouvement. Mais la direction du mouvement ne suffit pas à expliquer le choix entre division et composition des corps : les déterminations de tous les mouvements et la continuité qui les unit en les transformant les uns dans les autres reposent sur la détermination des puissances d'agir et de pâtir spécifique à chaque type d'élément en fonction de sa structure géométrique.

### c) *La loi du devenir physique : fuir ou s'assimiler, 57a-c*

On retrouve ici, au niveau des transformations des éléments, la règle qui permettait de penser, dans le *Phédon*, la modification des rapports de participation – c'est-à-dire le devenir. La recomposition des éléments qui subissent un processus de dissolution peut en effet avoir deux issues : fuir et conserver sa nature, ou périr, à savoir être assimilé au vainqueur<sup>30</sup>. La réussite du *Timée* eu égard à l'articulation de l'action et du devenir peut ainsi être lue dans la façon dont la métaphore (fuir, périr) qui servait dans le *Phédon* à délimiter les puissances de subir

<sup>30</sup> Sur le rapprochement des deux métaphores entre le *Timée* et le *Phédon*, cf. O'Brien (1977).

tution géométrique et de celle du corps humain. Le fait que la sensation doive être comprise à partir des structures de l'agent et du patient, et donc qu'elle soit quelque chose qui se passe entre un agent et un patient donné, n'autorise en rien à assimiler la description qui en est faite ici avec celle du *Théétète*, dans la mesure où, désormais, l'agent et le patient disposent de structures qui préexistent à la rencontre, et qui permettent de déterminer avant celle-ci le type d'interaction régulière qu'ils seront susceptibles d'avoir lorsqu'ils seront amenés à se rencontrer. Les noms que nous donnons à certains types de rencontre seront constants et déterminés par le type de structures qui, à chaque fois, interagissent.

Que les capacités d'action de chacune des substances ici considérées soient exprimées en type d'effet *sur les hommes* ne doit donc pas suffire à nous faire identifier la théorie du *Timée* à celle du *Théétète*. Qu'il y ait dans les deux cas du relatif ne suffit pas à identifier ces deux types de relations – la régularité de l'une se fondant sur la considération des propriétés intrinsèques de l'agent et du patient, la singularité de l'autre nécessitant d'exclure toute référence à la moindre structure permanente des corps de chaque espèce. Corrélativement, l'analyse des chocs entre les éléments nous a montré que le *Timée* permettait de penser le devenir produit par l'action d'un corps sur l'autre comme une altération de celui-ci ; au contraire, nous avons vu que le mobilisme du *Théétète* se fondait sur l'exclusion de l'altération. L'identification des théories perceptives présentées dans ces deux dialogues se heurte à l'incompatibilité des modèles de l'interaction agir/pâtir qui y sont développés.

l'appellation de « principe de conflit potentiel »<sup>29</sup>. Ce point de vue a l'avantage de prendre en compte la perspective stratégique dans laquelle les énoncés platoniciens sont insérés dans une discussion donnée. On a déjà remarqué que les propositions sur le sens de la relation agir-pâtir, que ce soit dans l'*Euthyphron* ou dans le *Gorgias*, n'étaient jamais énoncées dans un seul but d'analyse de la relation, mais dans une perspective immédiatement opératoire : il s'agit à chaque fois de mettre à l'épreuve une définition qui vient d'être posée dans la discussion. Or si l'on compare maintenant l'énoncé du livre IV de la *République* aux énoncés aristotéliens du principe de non-contradiction, on s'aperçoit que cet énoncé n'établit pas seulement l'impossibilité d'une opposition, mais surtout qu'il s'y trouve un supplément. On y ajoute en effet que si cette opposition apparaissait, alors il faudrait en conclure que l'on a affaire à deux choses plutôt qu'à une. On a souligné à quel point l'oubli de ce supplément pouvait avoir obscurci le débat sur ce passage<sup>30</sup>. Il est vrai que le principe de conflit est invoqué comme une sorte d'expédient, de voie plus rapide, pour mettre en évidence une multiplicité dans l'âme. Cela invite en effet à insister sur la deuxième proposition : il s'agit bien, à propos de l'âme, de trouver le type de conflit qui oblige à conclure qu'elle est multiple. L'appellation « principe de conflit potentiel » a ainsi le mérite de laisser entendre la finalité dans laquelle ce principe est ici mobilisé : il s'agit d'isoler des conflits internes qui seront toujours virtuels, puisqu'aucune chose ne peut les connaître et que de l'apparence d'un tel conflit au sein d'une même chose on pourra toujours conclure qu'il n'y a pas une mais deux choses. Il s'agit donc de rechercher des oppositions impossibles dans une unité pour conclure à la réalité d'une multiplicité.

Il convient de commencer par écarter les oppositions possibles pour une même chose. Dans cette perspective, on retrouve les formules qui servent à circonscrire l'identité dont il s'agit à chaque fois et dont la traduction, pour certaines d'entre elles, est le point nodal de nombreux débats portant sur ces énoncés : il s'agit de ἄμα (en même temps, simultanément), ὅλον (en son ensemble, en totalité), κατὰ ταυτόν (sous le même rapport, de la même manière, par rapport au même aspect, etc.) et πρὸς ταυτόν (en relation avec la même chose, par rapport à la même chose, par rapport au même but). On a commenté la façon dont ces expressions jouent un rôle particulier chez Platon comme chez Aristote à l'occasion des premières formulations du principe de non-contradiction : elles permettent de circonscrire des cas qui semblent contrevenir à ce principe, mais ne le font qu'en apparence<sup>31</sup>. On retrouve en outre ici le type de précisions qui apparaissent régulièrement dans les textes où il s'agit de statuer sur le rapport des choses sensibles et des choses intelligibles à la contrariété, selon des modes à chaque fois bien définis. Ainsi, dans le *Banquet*, on dira de la véritable beauté qu'elle se distingue des choses belles en ce qu'elle seule ne sera pas...

... belle d'un côté, laide de l'autre (ἔπειτα οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν), ni belle à un moment donné, laide à un autre (οὐδὲ τότε μὲν, τότε δὲ οὐ), ni belle par rapport à telles choses, laide par rapport à telles autres (οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν), belle ici, laide ailleurs (οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν), belle pour certains, laide pour d'autres (ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν)<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> C'est l'expression choisie par I. M. Crombie à propos de ce principe, cf. Crombie (1962), p. 345 et suivantes.

<sup>30</sup> Stalley (1975), p. 117.

<sup>31</sup> Prauss (1966), p. 94-95, soulignant le sens de *kata tauton*, de *pros tauton* et de *kata to auto* dans l'énoncé du principe de non-contradiction chez Platon et Aristote, et Hambruch (1904). Prauss, à propos d'Aristote, p. 95 (nous traduisons) : « L'expression *hama* ou *kata tauton* sont prévues à titre de déterminations supplémentaires en vue des cas qui, de prime abord, paraissent contrevenir au principe de contradiction ».

<sup>32</sup> *Banquet*, 211 a 2-5, nous traduisons.

l'attribution des vertus à la cité, c'est-à-dire en fonction des rapports de domination qui s'établissent entre ces parties. La présence d'une qualité dans l'âme individuelle est aussi un effet de structure. Le passage en revue des modifications de rapports entre les éléments de ces structures, dans le cas des âmes comme dans celui des cités, permet de confirmer ce point.

### § 3. Typologie en mouvement des types de structures justes et injustes

L'un des intérêts des analyses des livres VIII et IX est de montrer que les cités et les âmes injustes constituent d'autres formes d'ordre, d'autres structures constituées à partir des mêmes éléments que ceux qui composent la structure vertueuse. Ainsi les structures vicieuses ne s'opposent pas à la structure vertueuse comme le désordre à l'ordre, mais plutôt comme d'autres formes d'ordres, plus ou moins stables. Or ceci est essentiel pour élaborer une physique des interactions morales et politiques, afin que l'on puisse comprendre tous les agents, qu'ils soient bons ou mauvais, comme des structures homogènes susceptibles, sous les effets de leurs interactions communes, de passer les unes dans les autres – comme la convertibilité des structures géométriques du *Timée* fonde la compréhension mécanique des interactions physiques, et le passage des éléments les uns dans les autres.

Il n'est pas anodin, de ce point de vue, que Platon, plutôt que d'exposer de manière statique – comme il le faisait faire à Thrasymaque, au livre I – la typologie des différents types de régimes politiques, et désormais corrélativement psychiques, choisisse de montrer comment ils naissent les uns des autres : comment la timarchie naît de l'aristocratie, l'oligarchie de la timarchie, la démocratie de l'oligarchie, et la tyrannie de la démocratie. Il s'agit de soumettre la réalité politique au principe d'une « enquête sur la nature » qui ramène chaque chose au principe dont elle tire sa naissance. On cherche ainsi comment se produit le « changement », la « transformation » (μεταβολή) des cités et des âmes les unes dans les autres<sup>66</sup>. Comme il le fera dans le *Timée*, il choisit le récit, forme narrative propre à parler de ce qui est en devenir<sup>67</sup>. Or la logique narrative du récit, dans le *Timée* comme ici, témoigne d'une exigence propre : celle de commencer par le commencement, c'est-à-dire à partir du commencement qui soit un principe d'explication, à partir duquel tout s'explique – ainsi la colère d'Achille, principe, en ce sens, de toute l'*Illiade*. C'est ce que l'invocation d'un témoignage divin garantit en général, procurant un commencement plus originaire que celui dont un homme saurait disposer<sup>68</sup> ; aussi trouve-t-on au seuil du livre VIII, comme au début du *Timée*, l'invocation des Muses : Socrate, paraphrasant Homère, invoque les Muses et les prie de nous dire

Comment... la dissension commença à s'abattre...<sup>69</sup>

Il s'agira bien, tout au long de ces deux livres, de se demander à chaque fois par où commencent les métamorphoses, quel est le commencement qui à chaque fois rend compte du changement : « c'est là le début de la transformation en lui (ἐνταῦθά που οἶον εἶναι ἀρχήν

<sup>66</sup>C'est bien le vocabulaire choisi par Platon, tout au long de ses descriptions. Cf. par exemple 559 e 1, et pour l'usage du verbe, voir 559 e 4 : ἡ πόλις μετέβαλλε, « la cité s'est transformée ». Voyez *Lois*, III, 676 b-c pour une autre affirmation de la façon dont l'histoire des constitutions doit être inscrite dans l'horizon naturel du cycle de la génération et de la corruption des cités.

<sup>67</sup>Ceci semble impliquer que Platon ne cherche donc pas, dans les Livres VIII et IX, à décrire une évolution historique réelle. Cf. sur ce point en effet les arguments de Cross et Woosley, qui suggèrent de considérer qu'à l'instar de l'évolution de la cité en II-III, le schéma proposé ne présente en aucun cas un ordre chronologique ou une prétention à décrire la moindre évolution historique réelle. Sur le fait que le mythe présente plutôt une genèse idéale, une façon, comme il est suggéré au début du *Timée*, de « mettre la cité en mouvement » au moyen d'un récit, cf. Couloubaritsis (1982), p. 60-81, et pour la définition de l'usage dérivé du *muthos*, cf. Brisson (1982), p. 160-167.

<sup>68</sup>Sur ce point et sur les paradoxes qu'il met en jeu, cf. Rémi Brague (1987).

<sup>69</sup>*Ibid.*, 545 d8-e1, traduction Pachet.

d'assimiler les autres parties. La situation est d'autant plus critique désormais que les éléments dirigeants et les éléments dirigés sont issus du même principe (l'appétit) : il n'y a même plus l'altérité nécessaire à une assimilation. Le désir ne peut éduquer le désir, et « le manque d'éducation a fait naître en lui des désirs qui sont de la nature des frelons, les uns mendiants, les autres malfaisants, désirs qui sont contenus de force par le soin de ses intérêts »<sup>95</sup>. On retrouve alors le même problème que dans la timarchie, pourvu que l'on ait à nouveau affaire à une situation où la dissimulation est possible :

Sais-tu où il faut jeter les yeux pour découvrir la malfaisance de ses désirs ? (...) Regarde-le quand il est chargé de quelque tutelle ou de toute autre commission où il a pleine licence de commettre des injustices (...). Est-ce qu'il n'est pas manifeste que dans les autres engagements où il s'acquiert un bon renom par une apparence de justice et comprime ses mauvais désirs par une sorte de louable violence qu'il se fait à lui-même, ce n'est pas qu'il les persuade qu'il est mieux de ne pas les suivre ou qu'il les adoucisse en les raisonnant ; c'est qu'il obéit à la contrainte et à la peur, parce qu'il craint pour le reste de sa fortune (...). Mais quand il s'agira de dépenser le bien d'autrui, tu trouveras chez la plupart de ces gens-là ces désirs qui tiennent du naturel des frelons<sup>96</sup>.

Voici la genèse psychologique de ces situations de dissimulation qui joue un rôle si important dans la philosophie morale platonicienne – ainsi le test de l'anneau de Gygès au livre II de la *République* : la situation de clandestinité des actes est le révélateur des structures à l'équilibre précaire, où le conflit entre une tendance dominante et de nouveaux appétits ne peut plus être contenu et où l'affectation de la vertu n'est plus qu'une apparence sociale. Un homme qui entre dans cette phase de la dynamique psychique est ainsi livré aux...

...dissensions au-dedans de lui-même ; car il n'est pas un, mais deux, cependant désirs contre désirs, ce sont le plus souvent les bons qui l'emporteront sur les mauvais (...) aussi aura-t-il, je pense, des apparences plus décentes que beaucoup d'autres ; mais la véritable vertu qui consiste dans l'accord et l'harmonie de l'âme fuira loin de lui.<sup>97</sup>

Une telle structure est du reste de plus en plus faible. L'homme qui est dans un tel état évite de se battre et de connaître la victoire, car il perd presque toujours, parce qu'il a peur de réveiller « les désirs dépensiers et de les appeler à venir à l'aide de son amour des victoires ; dès lors, de façon typiquement oligarchique, il ne combat qu'avec une petite partie de ses moyens »<sup>98</sup>. La profusion des plaisirs a été encouragée, sous le couvert de l'avarice, ce qu'à nouveau le fils met en évidence. La structure oligarchique connaît ainsi la même faiblesse que la structure timocratique : elle travaille à produire la force qui l'emportera, plutôt que de pouvoir se l'assimiler. La situation d'instabilité est du reste plus forte encore, puisqu'éléments réprimés et éléments réprimants appartiennent à la même partie de l'âme – ce qui interdit à l'homme oligarchique de mobiliser toutes ses forces dans le combat, de peur d'être submergé. Le régime démocratique accentue cette inefficacité et cette instabilité du pouvoir injuste, et le tyranique la porte à son comble, dans la mesure où ces deux types de pouvoirs tentent à leur tour de construire un ordre en opposant le désir au désir.

La typologie des structures décrit donc une série continue de transformations possibles, du modèle le plus stable au moins stable. Le moteur de la transformation est à chaque fois l'accroissement de la partie désirante, celle qui est par conséquent de plus en plus présente dans les régimes à mesure que l'on monte dans l'échelle de l'instabilité. Cet élément opère à chaque fois par décomposition de la structure plus stable, qui donne lieu à une recombinaison

<sup>95</sup> *République*, 554 b7 - c2, nous traduisons

<sup>96</sup> *Ibid.*, 554 c4 - d7.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 554 d9 - e5.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 555 a 3-5, traduction Pachet modifiée.

Comme sa nature n'est pas celle d'un homme mauvais (διὰ τὸ μὴ κακοῦ ἀνδρὸς εἶναι τὴν φύσιν), mais qu'il a été soumis à la mauvaise fréquentation des autres (ὁμιλίας δὲ ταῖς τῶν ἄλλων κακαῖς κεχρηῆσθαι), il prend le milieu entre les deux parties qui le tirent à eux (εἰς τὸ μέσον ἐλκόμενος ὑπ' ἀμφοτέρων τούτων ἦλθε).<sup>21</sup>

Ainsi, l'assimilation dont nous avons décrit le mécanisme est attribuée à la fréquentation. Se fréquenter, c'est commencer à se ressembler. On trouve ce type d'usage étendu aux rapports avec des objets. Ainsi, dans le *Phédon*, on désigne, le « commerce » avec le corps comme la source d'une « contamination » – laquelle doit être comprise comme une assimilation à la nature de celui-ci :

Et tout le temps que nous vivons, nous nous approcherons au plus près du savoir lorsque, autant qu'il est possible, nous n'aurons ni fréquentation ni commerce avec le corps (ὅτι μάλιστα μηδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν), sauf en cas d'absolue nécessité ; lorsque nous ne nous laisserons pas contaminer par sa nature (μηδὲ ἀναμιμνῶμεθα τῆς τούτου φύσεως), mais que nous nous en serons purifiés, jusqu'à ce que le dieu lui-même nous ait déliés.<sup>22</sup>

On insiste encore, plus loin, sur le fait que c'est la fréquentation, la familiarité avec le corps qui a modifié :

Au contraire, ce sera sans aucun doute une âme complètement pénétrée par l'action de ce qui a forme corporelle (ἀλλὰ διειλημμένην γε οἶμαι ὑπὸ τοῦ σωματοειδοῦς), forme que le commerce et la familiarité avec le corps (ὁ αὐτῆ ἡ ὁμιλία τε καὶ συνουσία τοῦ σώματος) lui auront rendu connaturelle (ἐνεποίησε ξύμφυτον), du fait que toujours elle est associée au corps et ne cesse de s'en préoccuper (διὰ τὸ ἀεὶ ξυνεῖναι καὶ διὰ τὴν πολλὴν μελέτην).<sup>23</sup>

La fréquentation mène à l'assimilation. L'avantage de formuler les choses en termes de fréquentation, plutôt qu'en énonçant toutes les actions précises que ce « commerce » peut recouvrir (voir les gens, leur parler, manger avec eux, connaître un objet, en parler, s'en préoccuper, etc.), c'est de s'en tenir à l'essentiel en ce qui concerne le devenir : quelles que soient les actions précises qui auront lieu dans cette fréquentation, ce qui va arriver, c'est que les natures s'assimilent. Ce qui compte, c'est de savoir quel type de nature fréquente quel type de nature, et donc quel devenir peut découler pour le patient de quel type d'agent. Les fréquentations sont un terrain privilégié de mise en œuvre de la règle (D''').

Or l'un des points importants du développement de ce thème, c'est qu'il donne lieu, conformément à la double validité, naturelle et morale, de la règle (D'''), à l'établissement de lois du devenir moral dans les mêmes termes que le devenir physique énoncé dans le *Timée*, à savoir suivant le double mouvement de la fuite et de l'assimilation. Le fait que la fréquentation soit le lieu d'une assimilation suppose en effet qu'elle constitue en même temps un rejet de la fréquentation des natures dissemblables. Ceci apparaît nettement dans les passages du *Phédon* sur le commerce avec le corps. Ainsi la fin du texte que nous citons précédemment et qui mentionnait la libération de la fréquentation avec le corps :

Alors, oui, nous serons purs, étant séparés de cette chose insensée qu'est le corps. Nous serons, c'est vraisemblable, en compagnie d'êtres semblables à nous (τὸ εἶκος μετὰ τοιοῦτων), et, par ce qui est vraiment nous-mêmes, nous connaissons tout ce qui est sans mélange – et sans doute est-ce cela, le vrai. Car ne pas être pur et se saisir du pur, il faut craindre que ce ne soit pas là chose permise.<sup>24</sup>

La fréquentation du corps, qui rend l'âme impure, lui interdit d'avoir commerce avec le pur, tandis qu'en se libérant de la fréquentation du corps, on en vient à se faire de nouvelles

<sup>21</sup> *République*, VIII, 550 b 3-5, traduction Pachet modifiée.

<sup>22</sup> *Phédon*, 67 a 2-6, traduction Dixsaut modifiée.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 81 c 4-6, traduction Dixsaut modifiée.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 67 a6 - b2, traduction Dixsaut.

leur éviter, par le juste châtement, de subir la vengeance divine. Nous pouvons maintenant traduire le reste de 728c :

Une fois attaché à des gens de cette sorte, il est nécessaire que l'on fasse et que l'on subisse les choses que les gens de cette sorte par nature se font et se disent les uns les autres. Cette condition n'est donc pas un jugement, mais une punition – car le juste, la peine, cela est beau – c'est une condition qui accompagne l'injustice ; et celui qu'elle frappe comme celui qui lui échappe sont malheureux (ἤς ὁ τε τυχῶν καὶ μὴ τυγχάνων ἄθλιος), celui-ci, parce qu'il n'est pas guéri (ὁ μὲν οὐκ ἰατρυνόμενος), celui-là (ὁ δέ), parce qu'il disparaît, afin que de nombreux autres soient sauvés (ἵνα ἕτεροι πολλοὶ σώζονται, ἀπολλύμενος).<sup>55</sup>

On a noté qu'il est quelque peu inconséquent de la part de l'Athénien de commencer par affirmer que la punition (*timoria*) divine, le fait de subir la compagnie de ses semblables, accompagne l'injuste et le poursuit, avant de différencier le cas des injustes qui en sont frappés et de ceux qui ne le sont pas<sup>56</sup>. On peut néanmoins imaginer un injuste qui a réussi, par exemple en devenant ermite, à éviter, même momentanément, la compagnie de ses semblables et ne subirait donc pas le châtement de leur compagnie. Il convient alors de préciser que même dans ce cas, il ne saurait s'en sortir, car il n'est pas guéri<sup>57</sup> : d'une part, son âme corrompue ruine son bonheur solitaire en le rendant dépendant de ses impulsions, d'autre part, il est difficile de s'isoler à jamais des hommes et sa nature le portera, dès qu'il en fréquentera de nouveau, à subir la compagnie de ses semblables en injustice. Quant à celui qu'elle frappe, cette *timoria*, la compagnie des injustes l'afflige en même temps qu'elle renforce son injustice : pour lui, seule la mort peut encore être une délivrance<sup>58</sup>, soit sous les coups de ses semblables, soit sous celui de la justice des hommes, si elle met la main sur lui – sa mort servira dans les deux cas d'exemple négatif.

La justice humaine est donc ici subordonnée à la justice divine : elle seconde et prévient les sentences d'une nature implacable qui administre d'elle-même les sentences qui expriment son ordre immanent. Mais elle est loin d'être inutile : il faut s'estimer heureux de subir son châtement tant qu'il est encore temps ; heureux aussi peut-être d'être délivré par elle de cette vie lorsqu'il est trop tard pour être guéri. Ainsi s'accomplit l'intégration des affaires humaines à l'ordre cosmique, dont la philosophie platonicienne de l'agir et du pâtir est l'ouvrière.

<sup>55</sup> *Ibid.*, V, 728 b7-c5, nous traduisons. Notre compréhension de ce passage doit beaucoup aux échanges que nous avons pu avoir avec Anne Merker et Klaus Schöpsdau. Non que notre interprétation engage les leurs ; ce sont leurs remarques et objections qui nous ont permis d'affiner la nôtre et d'éviter plusieurs erreurs. Qu'ils soient remerciés ici pour leur patience.

<sup>56</sup> Sur ce point voyez Schöpsdau (2003), p. 257.

<sup>57</sup> Pour une lecture alternative de cette fin de phrase, sans chiasme (celui qui échappe à cette condition devant être mis à mort/celui qui n'y échappe pas n'étant pas guéri), voir Schöpsdau (2003), p. 256.

<sup>58</sup> Sur le fait que celui qui s'est endurci dans la compagnie des injustes doit regarder la mort comme la meilleure issue pour lui, voyez 854c.

- Cornford, F. M. (1912) « Psychology and Social Structure in the *Republic* of Platon », *Classical Quarterly*, VI, 1912, p. 246 sq.
- Cornford, F. M. (1935) *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a commentary*, Londres.
- Cornford, F. M. (1937) *Plato's Cosmology, The Timaeus of Platon translated with a running commentary*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Cornford, F. M. (1939) *Plato and Parmenides*, Londres.
- Couloubaritsis, L. (1982) « Le paradoxe du philosophe dans la *République* de Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, p. 60-81.
- Cooper, J. M. (1984) « Plato's Theory of Human Motivation », *History of Philosophy Quarterly* 1, p. 3-21, repris in [PCA3], p. 27-47.
- Crombie, I. M. (1962/63) *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vol. (*I. Plato on Man and Society et II. Plato on Knowledge and Reality*), Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Desclos, M.-L. (2003) *Aux marges des dialogues de Platon, Essai d'histoire anthropologique de la philosophie ancienne*, Grenoble, Millon.
- Diès, A. (1909) *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Vrin.
- Diès, A. (1926) *Around Platon, Essai de critique et d'histoire*, Paris, Beauchesne, réimpression Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- Dodds, E. R. (1959) *Plato, Gorgias, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon.
- Dorion, L.-A. (1997) « Annexe : Analyse de l'argumentation développée en 10a-11b » in *Lachès, Euthyphron*, Garnier-Flammarion, Paris, p. 323-334.
- Ferrary, J.-L. (1995) « Statesman and law in Cicero's political philosophy », in Laks, A. & Schofield, M., *Justice and generosity, studies in hellenistic social and political philosophy / proceedings of the sixth Symposium hellenisticum*, Cambridge, Cambridge university press.
- Fine, G. (1996) « Conflicting Appearances: *Theaetetus* 153d-154b », in Gill and McCabe (1996, éditeurs), p. 105-133.
- Gauss, H. (1958) *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons, II, 2*, Berne.
- Geach, P. T. (1966) « Plato's *Euthyphro* : An Analysis and Commentary », *Monist*, 50, p. 369-82, reproduit in P. T. Geach, *Logic matters*, Oxford, 1972, p. 188-224.
- Gill. C. & McCabe, M. M. (éds) (1996) *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Clarendon Press.
- Gill. C., Postlethwaite, N. & Seaford, R. (éds) (1998) *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford, University Press.
- Gill, C. (1998) « Altruism or Reciprocity in Greek Ethical Philosophy ? », in Gill. C., Postlethwaite, N. & Seaford, R. (éds) (1998), p. 303-328.
- Grenet, P. (1956) « Note sur la structure du *Lachès* », in *Mélanges de Philosophie antique offerts à A. Diès*, Paris, p. 121-128.
- Gould, J. (1955) *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge, University Press.
- Gould, J. (1991) *Give and Take in Herodotus*, Oxford, The Leopard's Head Press, réimprimé dans *Myth, Ritual, Memory, and Exchange : Essays in Greek Literature and Culture*, Oxford, University Press, 2001.
- Hall, J. C. (1968) « Plato: *Euthyphro* 10a1-11a10 », *The Philosophical Quarterly*, vol. 18, n° 70, p. 1-11.
- Hambrecht, E. (1904) *Logische Regeln der Platonischen Schule in der Aristotelischen Topik*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.



I, 352 e2-3	63	VIII, 560 e2-561a1	207	157 a 4-6	123
III, 401 b1-7	207	VIII, 560b4	213	157 a6-7	123
IV, 338 d7-e6	181	VIII, 565d	194	158 e 6-10	124
IV, 343 b1-6	182	VIII,559 d e4-7	206	159 a10-11	125
IV, 428 a11-b1	178			159 a13-14	125
IV, 428 b 3-8	179	<b>S</b>		159 a6-8	125
IV, 428 c11-d3	179	<i>Sophiste</i>		159 b6-7	125
IV, 428 e7-9	179	219 a 10-b2	67	159 c 14- d5	125
IV, 429 b 1-3	180	219 b 4-6	30, 67	159 c4-6	125
IV, 429 b 5-6	180	219 b11	67	159 c8-9	125
IV, 429 b8	180	242 d-e	134	159e7-160a1	126
IV, 431 e10-432 a4	182	246 b6-c3	135	160 a8-b3	126
IV, 432 a 6-9	183	246 e5-247 b4	137	160a1-3	126
IV, 433 a4-6	183	246a	134	174 b1-6	131
IV, 433 b3-5	183	246a7-b2	135	174 e2-175 a5	132
IV, 436 a8-b2	189	247 b7-8	137	181 b8-c4	127
IV, 436 b 8-c1	184	247 b9-c2	137	181 c6-d6113, 127, 148,	
IV, 436 d 1-2	187	247 c9-d4	138	188	
IV, 436 d4-e6	188	247 d8-e4	138	182 a 6-8	128
IV, 436c8-9	187	248 a10-b6	139	182 a2- b7	129
IV, 437 b6-c7	190	248 c10-d9	141	182 a3-6	128
IV, 437 c8-10	191	248 c7-9	140	182 b1-2	129
IV, 437b1-5	189	248 e6-249a2	140	182 d3-5	129
IV, 437c5-6	187	249b5-10	148	182 d8-e1	130
IV, 438 d11-e1	191	257 b-c	192	182c9-10	129
IV, 439 a9-b1	190			182d8-e5	130
IV, 439 b 8-10	192	<b>T</b>		184 c5-7	90, 189
IV, 439 c2-3	192	<i>Théétète</i>		184 d1-5	90
IV, 439b3-6	191	151e1-3	109	184 e8	90
IV, 442 e6-443a10	204	152d-153d	110	189d	148
VIII, 445 d 3-6	194	152e	109	<i>Timée</i>	
VIII, 544 d6-e2	195	153 a5-7	110	34c	152
VIII, 545 d	193	153 a7-10	110	44 a7-b1	175
VIII, 547 b7	194	153 b2-c2	111	46 c7-d4	219
VIII, 547 c5	194	153 d9-e2	113	55 e1-2	164
VIII, 547 e1-3	194	153 e4-7	113	56 a6-b2	165
VIII, 548 a5-b2	198	153 e7-154 a2	114	56 a9	165
VIII, 548 b4-c2	199	153b6	155	56 d 2-6	168
VIII, 549 a9-b4	199	153b9-10	155	56 d1	165
VIII, 549 b6-7	199	154 a2-4	114	56 e1-2	168
VIII, 550 a4-b3	206	154 b1-3	116	56 e2-5	165, 167
VIII, 550 b3-5	209	154 b3-6	116	57 a 3-5	170
VIII, 550 b4-7	196	154 b6-8	117	57 a 5-6	170
VIII, 550b2-6	213	154 c1-4	118	57 a1-2	166
VIII, 553 b7-c7	197	154 c7-d2	118	57 b1	165
VIII, 553 d 1-7	197	155 a 3-5	118	57 b4-5	171
VIII, 554 a 5-8	197	155 a7-9	119	57 c 3-6	171
VIII, 554 b7-c2	201	155 b1-2	119	57a	212
VIII, 554 c4-d7	201	155 b6-c4	119	57a7-b3	170
VIII, 554 d9-e5	201	155 e4-6	120	60 a3-b5	176
VIII, 555 a3-5	201	156 a4-7	121	64 d3	173
VIII, 559 d10-e1	194	156 a7-b2	121	64 d3-7	174
VIII, 559 e1-2	197	156 c8-d3	122	64 e4-65a1	174
VIII, 560 b7-8	206	156 d3-e2	124	69c5-d4	175
VIII, 560 c6-d6	207	156 d5-6	123		