ÉCOLE
NORMALE
1835

PLATON

Quel est le véritable but et le plan de la République?

Le Dialogue de la République dont nous allons étudier le but et le plan est un des derniers écrits de Platon. C'est celui où sa pensée se dessine le plus franchement et de la manière la plus complète. Platon y est presque tout entier.

On sait que l'ouvrage se partage en 10 livres liés si étroitement l'un à l'autre que la division qui les sépare semble assez arbitraire. Elle n'est bonne qu'à reposer l'esprit en l'aidant à saisir un groupe ~~d'idées~~ d'idées avant de passer au suivant. Nous ignorons si elle est de Platon; mais fût elle de lui, et on le croit généralement, il ne faudroit ~~pas~~ en rejeter le défaut que sur l'emploi de la forme dialoguée, laquelle serre si bien toutes les parties d'une discussion, que les points de repos qu'on y veut marquer ressemblent toujours à des interruptions mal placées.

Ce sont ces 10 livres, dans l'ordre même où Platon les a disposés, que nous

allons essayer de faire connoître par une analyse succincte, en retenant dans l'ombre les détails, en tachant de faire ressortir les doctrines importantes, en donnant à comprendre, s'il est possible, l'intérêt que Platon mettoit à chacune. Nous pensons déterminer ainsi le plan de la République, et nous abordons cette recherche avant celle du but, parce que la première nous paroît devoir faciliter la seconde, sans qu'il soit vrai d'affirmer la réciproque.

Une conversation engagée comme par hasard sur la justice entre Socrate et quelques personnes de sa connoissance donne lieu de la part des interlocuteurs de Socrate à différentes définitions du juste qu'il réfute l'une après l'autre comme exclusives ou fausses. On lui disoit que le juste consiste à rendre aux autres ce qu'on a reçu d'eux, ou encore à rendre à ses ennemis le mal, à ses amis le bien, ou à obliger les bons et à nuire aux méchants. La plus choquante de toutes les définitions combattues par Socrate est celle du sophiste Thrasymaque : le juste, dit il, est ce qui est avantageux

au plus fort τὸ τῶν κρειττόνων ξυμφέρον.
Le sophiste entendoit que ~~ceux qui~~ les plus forts étant ceux qui commandent et qui font les loix, leurs loix doivent être naturellement conformes à leur interet.

Cette opinion qui fesoit rentrer la loi naturelle dans la loi civile, et rapportoit celle ci au caprice d'un tyran, se lioit à cette autre opinion également professée par le sophiste que le vice, au sens des moralistes, rend les hommes heureux et que la vertu les rend malheureux. « L'injustice parvenue à son comble a pour effet de rendre très heureux celui qui la commet » — « La justice travaille pour l'interet du plus fort ; ... elle est une belle et grande simplicité. » Socrate attaque les deux opinions de Thrasymaque mais sa réfutation n'étant ni développée ni bien satisfesante, il est forcé de la reprendre d'une manière plus approfondie, et en se plaçant sur un autre point de vue, dans le livre suivant.

I, p. 42 de la trad. de Grou. — p. 43 et 52.

Le livre 2ème commence par une série de difficultés sur lesquelles les amis de Socrate le forcent de s'expliquer.

1°. La loi naturelle se confond dans son origine avec la loi civile.

2°. On ne pratique la justice que pour obéir à un préjugé, et comme on dirait dans le langage moderne, au respect humain. Si l'on avait, pour se cacher, l'anneau de Gygès, on se generoit moins, et la vertu seroit plus rare.

3°. On suppose 2 hommes, l'un chargé de crimes, l'autre homme de bien parfait. Le 1er jouit de tous les avantages imaginables, même de la réputation attachée à la vertu; le 2ème est torturé, traité comme un vil scélérat, crucifié; laquelle des 2 conditions est préférable à l'autre?

4°. Les pères, les maîtres, les poëtes recommandent le juste, mais toujours en vue des avantages qu'on en tire dans cette vie et dans l'autre.

5°. Les Dieux dispensent le bonheur au méchant, l'infortune à l'homme de bien, et les prêtres nous disent que le crime peut apaiser le ciel avec des présents.

Ces objections mettoient Socrate dans la nécessité de considérer la justice en elle même, indépendamment des résultats utiles,

qui peuvent engager à la pratiquer.

La réponse de Socrate embrasse la fin du 2ème livre et le 8 autres.

Il annonce que, pour mieux reconnoître le juste dans l'individu, il va l'examiner dans l'état, que pour découvrir l'origine du juste, il va étudier celle de la société.

Il y a dans cette méthode 2 choses: 1° la substitution de l'état à l'individu, qui vient de ce que Socrate ne fait pas de distinction sérieuse entre l'un et l'autre 2° l'examen de la question d'origine, examen commandé à Socrate par la 1ère des objections que nous avons mentionnées.

— La société est née de la réciproci-té des besoins. Il s'est formé des métiers correspondants à ces besoins, et appropriés à nos différentes facultés. Chaque homme a reçu de la nature une disposition, une aptitude spéciale qui lui permet d'exercer une certaine profession, mais jamais plus d'une.

Une société naissante doit avoir des magistrats qui la gouvernent, des guerriers qui la protègent, des laboureurs et des artisans qui pourvoyent à son existence matérielle, en tout 3 classes de Citoyens.

Ainsi constituée, elle vit heureuse

de son innocence, tant quelle se contente de satisfaire les besoins de nature, quelle ne sest pas crée des jouissances artificielles, quelle n'a pas appelé dans son sein la corruption du luxe et les dangereuses frivolités de l'art. Il règne alors comme un age d'or qui tient à la simplicité même de mœurs primitives, et qui ne peut se maintenir qu'avec l'éducation. Celle des deux premières classes de l'état, des guerriers et des magistrats, mérite surtout d'être surveillée. Elle doit se composer de deux parties, la musique et la gymnastique, c'est à dire l'ensemble des arts qui tendent à perfectionner l'ame, et d'un autre coté l'ensemble de ceux qui, ayant l'ame pour objet définitif, s'adressent immédiatement au corps.

La fin du 2ème livre de la République, avec le 3ème presque tout entier, contient les idées de Platon sur la musique et la gymnastique. La poésie faisait partie de la musique; dans la poésie il faut distinguer le fond et la forme, le fond qui peut être dangereux pour la jeunesse en lui inspirant des idées fausses, (Platon en cite des exemples dans Homère)

la forme qui, lorsqu'elle nous fait imiter autrui comme dans la Comédie et la tragédie, lorsqu'elle efface notre personnalité sous une personnalité d'emprunt, laisse nécessairement dans l'ame des habitudes frivoles et mauvaises.

Platon chasse de la République les imitateurs habiles, comme les poëtes dramatiques ; au livre X, il justifie la sentence qu'il a portée contre eux, en précisant le nombre de degrés qui les éloignent de la vérité.

Après la poésie, la musique proprement dite. il faut que tout y soit simple et moral. S'il est vrai qu'elle doit être l'expression directe des sentiments les plus purs, elle doit d'un autre coté réagir sur l'ame en la tournant à la vertu, en lui communiquant quelque chose d'harmonieux, en lui inspirant ce sentiment de l'accord, cet amour du beau, qui dirigé par un tact délicat, s'appelle le goût.

Les autres arts auront les mêmes qualités à developpes dans la jeunesse.

C'est dans le même esprit que sont conçus les reglements relatifs à la gymnastique. Platon s'indigne qu'on prenne du

corps un soin minutieux, que la médecine l'environne de précautions trop délicates. C'est avec le fer en quelque sorte et avec le feu qu'il faut traiter les malades, à de hommes des remèdes vifs.

La gymnastique succède à la musique. Elles sont nécessaires l'une à l'autre, et se tempèrent mutuellement. Platon leur défend les innovations.

Lorsque les citoyens auront vieilli dans cette double série d'exercices, il s'agira d'élire parmi eux des magistrats. Platon les tire également de toutes les classes du peuple. Il voudroit qu'on répandît dans l'état cette croyance que les magistrats sont formés d'or, les guerriers d'argent, les laboureurs et les artisans de fer et d'airain, que les qualités morales qui tiennent à cette espèce d'organisation métallique n'étant pas plus héréditaires que cette organisation même, il en résulte que les charges ne se transmettront pas par privilège dans une famille, et que le fils d'un artisan pouvant avoir de l'or en lui même quoique son père n'eut que du fer, ce fils a des chances de devenir

magistrat comme celui d'un magistrat de devenir artisan.

Telle est la base d'élection tout à fait démocratique qu'adopte Platon.

Dans le 4ème livre, il établit que si ce plan d'éducation porte ses fruits, sa république sera parfaite, que si elle l'est, elle réunira tous les éléments de la perfection, la sagesse σοφία, le courage ἀνδρεία, la tempérance σωφροσύνη, la justice δικαιοσύνη. Elle sera sage par ses magistrats, courageuse par ses guerriers, tempérante par l'accord des uns et des autres et la subordination de la classe inférieure; Elle sera juste, si chaque citoyen s'acquitte de sa charge, sans entreprendre d'en exercer plusieurs (ἓν πολυπραγμονεῖν)

Il y a dans l'ame 3 principes tout à fait semblables aux 3 classes de l'état, le principe raisonnable, le principe des nobles passions, le principe déraisonnable (τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές, τὸ ἀλογιστικόν.) L'ame est vertueuse, lorsqu'il se forme entre ces principes des rapports analogues à ceux des 3 classes de l'état. Les conditions

de la vertu sont les mêmes de part et d'autre.

Platon semble aller de l'état à l'individu, et ~~à~~ régler le 1er sur le 2eme. Nous verrons dans la suite de notre travail que réellement ce n'est pas ainsi qu'il procède.

Restoit à décider si la vertu fait le bonheur. Au lieu d'aborder cette recherche dans le 5eme livre, Platon hasarde ses vues sur la Communauté des biens et en particulier celle des femmes et des enfants. Il remplace la parenté de nature par la fiction d'une parenté universelle dont il attend les meilleurs effets. Il pose des limites d'âge pour la génération; il abandonne à l'arbitraire des magistrats le soin délicat d'assortir les unions (nous ne disons pas les mariages) selon la vertu. C'est aussi dans ce 5eme livre qu'il fixe la destination des femmes, et qu'il conseille de leur faire partager tous les exercices, tous les travaux de l'autre sexe;

les rêves se réaliseront, lorsque les philosophes seront Rois, ou les Rois philosophes.

Il n'y a, à vrai dire, que 2 points dans le 6ème livre : 1° Platon insiste pour que le gouvernement soit remis à la philosophie ; Il espère qu'il le sera quelque jour, et accuse les circonstances de l'inutilité actuelle des philosophes et de la Corruption de quelques uns.

2° Il Commence d'exposer la science qu'il veut que ses magistrats philosophes étudient et approfondissent, celle des idées. Il en prolonge l'exposition dans le livre suivant, livre 7ème.

Comment s'explique l'importance que Platon attache ici à la théorie des idées ? pourquoi l'apparition de cette théorie dans la République ? Rappelons nous que la magistrature sont dans une cité ce qu'est la raison dans les individus. Or elle est leur principe directeur. Elle a, pour se

guider, l'idée du bien qu'il faut qu'elle étudie profondément, et elle ne le peut qu'à l'aide de la science des idées. C'est donc une obligation pour l'individu, par suite c'en est une pour l'état, pour les philosophes chargés de gouverner l'état, d'approfondir la science des idées, et dès lors il étoit indispensable que Platon en posât les fondements.

Tout ceci a la plus grande importance. Précédemment Platon sembloit prendre l'état comme modèle de l'individu, quoiqu'au fond il fît le contraire; maintenant il n'y a plus à s'y méprendre; la ~~morale~~ science du gouvernement se trouve rattachée à la théorie des idées; et la théorie des idées a sa racine dans la conscience. C'est donc, à n'en pas douter, l'individu qui sert de type à l'état, et la loi naturelle à la loi civile. Par conséquent le sophiste est réfuté dans ses ~~idées~~ paradoxes sur la justice; il le sera plutôt dans ses ~~idées~~ paradoxes sur le bonheur.

l'étude des idées doit être précédée de certaines études préparatoires, celles de l'arithmétique, de la géométrie, de l'astronomie. Il faut finir par la Dialectique, comme la partie la plus élevée et la plus difficile de la philosophie. Chacun de ces exercices auxquels se mêleront des exercices de gymnastique et ~~de musique~~ les travaux de la guerre, a son temps, sa durée marquée par Platon dans la vie des citoyens.

Il sera fait à différentes époques une sorte de triage parmi les jeunes gens. Ceux qui seront sortis honorablement de toutes les épreuves destinées à écarter le vice ou l'incapacité, ceux là obtiendront les magistratures à l'age de 50 ans. Il leur est défendu de les refuser, sous prétexte que la spéculation auroit plus d'attraits pour eux. Le sacrifice de leurs jouissances personnelles est une dette qu'ils ont contractée vis à vis de la patrie par le bienfait de leur éducation. D'ailleurs

l'état est tout ; l'individu n'est rien. Il doit constamment faire fléchir ses intérêts devant ceux de l'état. — Platon dans ce 7ème livre trace le tableau complet de la vie de son magistrat philosophe ; Il le conduit, sans cesser de surveiller chacun de ses pas, depuis l'age le plus tendre jusqu'au moment où succombant de vieillesse, lassé d'une vie qui s'est épuisée au service de la patrie, il l'ensevelit dans la gloire de ses œuvres au milieu du deuil religieux de ses concitoyens.

Il enseigne à la fin du livre ce qu'il y auroit à faire pour établir dans un pays quelconque une Wolcrecia comme la sienne. Il faudroit reléguer à la campagne tous les citoyens agés de plus de 10 ans, pour appliquer aux enfants moins agés son système d'éducation. C'est toujours vers l'éducation que se reporte la pensée de Platon.

Le 8ème et le 9ème livres sont plus spécialement consacrés à la question de savoir si le bonheur est dans la vertu, et s'il est en proportion de la vertu.

Pour résoudre la question, Platon reprend sa méthode qui consiste à comparer

l'état et l'individu, énumère les 5 formes de gouvernement possibles, au nombre desquelles il range son idéal, et les 5 caractères correspondants.

Ces formes de gouvernement sont :

1° Le gouvernement rêvé par Platon, aristocratie ou monarchie.

2° la timocratie (C'est le gouvernement de la Crète et de Sparte)

3° l'oligarchie (Platon entend par là une ploutocratie)

4° la Démocratie

5° La tyrannie.

Platon admet que ces 5 formes de gouvernement arrivent chacune à se dissoudre, se succèdent dans l'ordre même où nous les avons nommées, ordre qui indique selon Platon leur perfection relative. Il place dans le même ordre et appelle du même nom les 5 caractères correspondants :

1° Caractère philosophique, qu'il appelle Caractère royal (ὁ βασιλικός)

2° Caractère timocratique (ὁ τιμοκρατικός)

3° Caractère oligarchique (ὁ ὀλιγαρχικός)

4° Caractère démocratique (ὁ δημοκρατικός)

5° Caractère tyrannique (ὁ τυραννικός)

~~que~~ Reste à examiner où est le bonheur, au milieu de ces gouvernements et de ces caractères

divers, s'il tombe en partage à l'aristocratie ou à la tyrannie, au caractère aristocratique ou au caractère tyrannique.

que le sort d'une Aristocratie ou d'une monarchie soit heureux, et que celui d'une tyrannie ne puisse l'être, c'est ce que Platon croit avoir mis hors de doute en décrivant l'un et l'autre de ces gouvernements, la condition des peuples sous le premier et leur condition sous le second. qu'il en soit de même à l'égard du caractère royal et du caractère tyrannique, Platon peut le croire démontré abondamment par tout ce qu'il a déja dit, et en particulier par la peinture qu'il fait au commencement du livre IX de toutes les angoisses d'un tyran, non disons un tyran avec Platon, parce qu'il voit le type du caractère tyrannique dans l'homme qui maîtrisé par sa passion s'impose lui même comme tyran à ses concitoyens.

Le gorgias

toutefois comme sur un point de cette importance on ne sauroit jeter trop de lumière, Platon multiplie les démonstrations. voici une des plus curieuses: les plaisirs de l'ame étant plus vrais que ceux du corps, parce que l'ame a plus de réalité que le corps, les plaisirs du philosophe qui sont les plaisirs de l'ame doivent être plus réels que tous les autres.

C'est à propos de cette démonstration

que Platon cherchant à mesurer d'une manière précise tout l'intervalle qui sépare le bonheur d'un philosophe du bonheur d'un tyran, parvient par un raisonnement aussi sévère sous le point de vue moral qu'il l'est sous le point de vue mathématique, au résultat numérique qui suit :

Le bonheur du caractère tyrannique est au bonheur du caractère royal comme 1 est à 729.

Le 9.ème livre de Platon qui n'est que la suite et le corollaire des précédents, aboutit donc à cette conclusion que la justice est plus utile et plus favorable au bonheur que l'injustice. Platon pousse la rigueur de son système jusqu'à prétendre que l'impunité est funeste au coupable+ ; et il préfère pour lui la salutaire leçon du châtiment.

+ voir le gorgias

Il semble, à la 1.ère réflexion, que tout finisse avec ce livre. Mais il faut se rappeler quelques des objections adressées à Socrate portant sur l'indulgence avec laquelle ~~on~~ les Dieux sont accusés de traiter le crime. Delà la nécessité d'un livre sur la justice céleste ; c'est le X.ème.

Platon assure que les méchants sont punis au delà de cette vie, et les bons récompensés

Comment il le sont, Platon n'en savoit rien, et il n'auroit pas essayé de nous l'apprendre, s'il avoit voulu se tenir dans les limites d'une recherche philosophique. Mais il ne s'y tient pas ; il abandonne le raisonnement et l'examen des faits, pour reproduire avec un ~~ton~~ sérieux qui n'est qu'apparent le récit d'une certaine Er l'arménien. C'est un mort qui a quitté les enfers pour en venir révéler les secrets aux hommes. Nous sommes à la partie poétique, au mythe de la République. Platon dépeint le bonheur des justes et les supplices des méchants ; il consacre le dogme de la métempsycose ; il parle d'une urne où les ames, avant de retourner sur la terre, choisissent en pleine liberté la condition dans laquelle elles vont entrer. Malheur à celles qui se laissant séduire à l'éclat de la fortune et de la puissance se préparent, par un choix inconsidéré, d'amers repentirs. Le Dialogue de la République se termine par le conseil que Socrate adresse à ses amis d'étudier la philosophie en cette vie, pour s'éclairer d'avance sur un acte dont les conséquences sont si graves.

Si nous avions à resserrer dans un sommaire aussi court que possible les différentes doctrines de la République, nous voudrions les présenter dans un ordre plus clair que l'ordre suivi par Platon et reproduit par notre analyse ; nous dirions :

Au 1er livre Platon critique des définitions inexactes de la justice ; l'embarras de ces définitions fausses et mal réfutées se complique au 2me livre de différentes objections, tendant à faire considérer la vertu comme ridicule et inutile, comme une fiction créée par les chefs d'état pour la plus grande commodité de leur administration.

Platon répond en supposant un état imaginaire qu'il met en regard de l'homme pris individuellement. Il divise cet état en 3 classes comme l'âme de l'homme se divise en 3 principes ; Il établit entre ces classes la même subordination qu'entre les principes de l'âme ; Il rédige les mêmes prescriptions morales pour l'état et l'individu, leur demande les mêmes vertus, les mêmes pratiques, la même harmonie intérieure ; la même

unité. C'est ce qui le conduit à instituer dans sa société idéale la communauté des biens. Maintenant à quelle condition pourra se fonder dans l'état et y consolider un pareil système? à la condition de l'éducation. Platon considère successivement la musique, la gymnastique, les exercices militaires, les travaux que nous appelerions mathématiques, destinés à préparer l'étude de la philosophie, dans la philosophie l'étude des idées; et c'est avec le soin le plus scrupuleux qu'il en règle tous les détails. La vie n'est dans ses vues qu'une longue éducation. Ceux qui auront parcouru avec succès toutes cette série d'exercices, qui seront allés jusqu'au dernier degré de la philosophie, Platon les investit de la magistrature suprême dans sa république. Il veut pour chefs d'état des philosophes, de même qu'il remet la direction de l'individu à la faculté la plus philosophique qui est la raison.

Qui doute qu'un individu, un état ainsi gouvernés, que ces 2 êtres moraux

qui ~~m~~ auront fait de la vertu l'objet de tous leurs efforts, n'en soient récompensés par le bonheur? Si l'on en doutoit, Platon pourroit en donner différentes preuves qui se lisent au livre IX de son dialogue, et si ces preuves n'étoient pas admises, il auroit encore la justice de Dieu pour réparer dans une autre vie les désordres et les scandales de la fortune dans celle ci.

tout cela prouve que la vertu n'est pas inutile et ridicule, comme le disoit thrasymaque; et elle n'est pas non plus une invention de la politique, puisque l'idée en est gravée dans la conscience humaine, d'où les philosophes doivent la faire passer dans l'état.

Platon n'a pas tiré lui même cette dernière conséquence; mais elle résultoit de ses prémisses. ——

Nous nous aiderons de notre analyse et du sommaire qui la résume, pour résoudre la 2ème partie de la

question qui nous est posée : quel est le but de la République ?

Peu de questions ont été aussi souvent agitées et avec aussi peu de profit pour la science. Celle ci a eu le singulier privilège d'exciter dès l'antiquité entre les meilleurs esprits des dissentiments qui se sont renouvelés dans les temps modernes. Proclus au moment de la discuter à son tour, rappelle les controverses quelle avoit ~~excitées~~ provoquées avant lui : « Il me semble, dit il, entendre les débats d'une foule d'hommes qui défendent avec de merveilleuses raisons des opinions differentes. »

δοκω μοι τοσαυτας αμφισβητησεις ανδρων, ευ μαλα λογοφανων της ταυτης δοξης — p. 309 et sqq. Comm. ad Plat. Dol.

Les recherches des modernes ont été peut être plus sérieuses que celles des anciens ; à une exception près, elles n'ont pas été plus intelligentes. Les uns ont dit que Platon avoit eu pour but de tracer un idéal de gouvernement, les autres un idéal de vertu. C'est il y a peu de temps qu'on a découvert que ces 2 opinions pouvoient se réconcilier au sein d'une

3ème qui seroit la réunion assez raisonnable et assez légitime de toutes deux. Nous nous rangerons à ce dernier avis.

Commençons par annoncer que nous n'accordons aucune valeur aux conclusions qu'on tireroit en faveur de telle ou telle solution du titre de l'ouvrage de Platon.

Le titre le plus en usage est celui de πολιτεια. mais on y joint ordinairement celui ci ce y περι δικαιου. Il est actuellement reçu en critique que les 2ème titres des ouvrages de Platon ne sont pas de lui. quant au 2ème de la République, il n'a été cité par aucun des auteurs considérables de l'antiquité qui ont fait mention de ce dialogue, en le désignant par son autre titre. Ni Aristote, ni Théophraste, ni Denys d'Halicarnasse, ni Diogène Laerce, ni beaucoup d'autres que nous pourrions nommer, n'ajoutent au mot πολιτεια ceux ci ce y περι δικαιου.

Il est permis d'en inférer que le 2ème titre de la République qui semble avoir été ignoré de l'antiquité, n'est pas authentique, et que le 1er l'est, puisque des critiques parfaitement instruits l'ont cité.

Maintenant de cette authenticité du 1er titre peut on conclure que le but de

l'ouvrage est plus politique que moral? nous ne le pensons pas. Platon n'est pas dans l'habitude de donner à ses écrits des titres bien significatifs et qui puissent en faire deviner le sujet. Le plus souvent, pour intituler ses livres, il prend le nom des personnages qu'il met en scène, d'autres fois une circonstance de peu d'intérêt, comme pour le banquet. On ne seroit donc pas en droit d'affirmer que le mot η πολιτεια ait dû marquer dans l'intention de Platon le caractère spécialement politique de la République.

C'est dans l'examen intime et approfondi de l'ouvrage qu'il faut chercher la solution de la question.

Tout le 1er livre de la République et une partie du 2ème roulent sur la nature de la Justice considérée dans l'individu, et sur ses conséquences heureuses ou malheureuses. On s'attendroit que le même sujet doit occuper les autres livres, lorsqu'au milieu du 2ème la question se transforme tout à coup; au lieu du juste dans l'individu, c'est maintenant l'examen du juste dans l'état. La 1ère

question ne reparoît plus que d'intervalle en intervalle, comme pour se rappeler au souvenir de Platon, jusqu'à ce quelle revienne à la fin toute entière, pour recevoir une solution qui, bonne ou mauvaise, n'en a pas moins été très laborieusement cherchée. Si l'on impute à Platon l'un des 2 buts exclusifs qu'on a cru si souvent reconnoître dans son dialogue, on n'aura dit qu'une partie de la vérité; et une difficulté subsistera toujours, celle d'expliquer par quelle légèreté inconcevable, par quelle incohérence d'idées, à ce qui semble, Platon se jèteroit d'un point sur un autre, pour revenir ensuite aussi sans suite ni liaison. Assurément, quelles que soient les digressions où il est sujet à tomber, on n'est pas en droit de lui en prêter une de cette étendue, avant d'y avoir sérieusement réfléchi; et nous croyons qu'en y réfléchissant, on se persuaderoit, comme nous, que ces épisodes étranges, ces brusques interruptions de sujet qu'on admettoit si bénévolement sans en chercher la raison, sont moins des interruptions et des épisodes pour Platon que le

développement naturel de sa pensée.

Un critique s'est aperçu récemment que dans le système d'Aristote la morale et la politique n'étoient que 2 noms d'une même science, que l'état et l'individu n'y différoient pas de nature, mais de proportion, que c'étoient en quelque sorte 2 personnes morales composées des mêmes éléments, ayant la même destination à remplir, devant y procéder par l'observation des mêmes loix, de façon que les réglements faits pour l'une s'appliquoient en totalité à l'autre.

Cette explication que nous adoptons entièrement, et que nous tâcherons de justifier peut se formuler ainsi : assimilation de l'état à l'individu ; réduction de la politique à la morale.

On entend dans un langage rigoureux par morale la science qui a pour but de régler notre conduite dans toutes les situations possibles de la vie. Lorsque cette science en vient à envisager l'homme au sein d'une société régulièrement constituée, elle trouve qu'il peut être dans une de ces 2 positions ; ou bien il gouverne

la société ; ou bien, comme membre de cette société, il obéit à ceux qui la gouvernent. De là 2 classes de devoirs dont la recherche et la détermination appartiennent à cette partie de la morale qu'on nomme Politique.

Dans le langage vulgaire où l'on oppose souvent et assez mal à propos la morale et la politique, on entend par l'une la science des devoirs d'un individu, par l'autre la science des devoirs d'un état, ou, ce qui revient au même, de ceux qui le représentent. L'individu d'un coté, la masse, la société de l'autre, telle est la distinction superficielle sans doute que le langage ordinaire rattache à l'emploi des mots morale et politique. C'est dans ce dernier sens que nous les employerons, pour nous rapprocher des anciens, qui du reste, en faisant cette distinction, ne prétendoient pas ~~[illegible]~~ opposer les 2 choses, et qui d'un autre coté ne songeoient ~~[illegible]~~ par beaucoup à une réciprocité de devoirs entre le gouvernant et le gouverné.

nous allons transcrire le texte qui prou-
-vent que Platon assimile en effet l'état
à l'individu, et ne met pas de différence
entre les considérations politiques et les
considérations morales. Démontrer que
c'est là le principe qui domine tout son
dialogue et dont les doctrines ne sont
que les conséquences, ce sera dire le but
de la République; Car lorsqu'un auteur
n'a pas la précaution d'annoncer dans une
préface ou ailleurs qu'il a eu telle ou
telle chose en vue, il ne reste pour le
savoir qu'à se demander quelle est
l'idée principale qui plane sur son
livre, les idées qui se subordonnent
à celle là, ce qui demeure enfin dans
l'esprit après la lecture de l'ouvrage;
on sait alors quel en est le but.

On n'a pas oublié les objections
faites à Socrate au commencement de la
République sur l'origine, la nature et
les conséquences de la justice. Socrate,
pour y répondre, déclare qu'au lieu d'étu-
-dier la justice dans l'individu, il va
l'étudier dans l'état: « Voici de quelle

« manière je pense qu'il nous faut procéder dans cette recherche. Si l'on ordonnoit à des personnes qui ont la vue basse de lire de loin des lettres écrites en petits caractères, et qu'une d'elles eut remarqué que ces mêmes lettres se trouvent écrites ailleurs en gros caractères, il leur seroit sans doute avantageux d'aller lire d'abord les grandes lettres, et de les confronter ensuite avec les petites, pour voir si ce sont les mêmes. . . . . or la société est plus grande que le particulier. — par conséquent la justice pourroit bien se trouver en caractères plus grands et plus aisés à discerner. Ainsi nous chercherons d'abord, si vous le trouvez bon, quelle est la nature de la justice dans les sociétés; nous l'étudierons ensuite en chaque particulier, et comparant ces 2 espèces de justice, nous verrons la ressemblance de la petite à la grande . . . . »

II, République p. 92 de la trad. de grou.

Au livre 4, Platon après avoir défini le juste dans l'état, retourne à l'individu, pour faire sur l'individu les mêmes remarques, le même système que sur l'état. « transportons, dit il, à notre petit modèle, c'à d. l'homme ce que nous avons découvert dans le grand. »

p. 235 de grou.

Plus loin comparant aux 5 formes

de gouvernement qu'il a comptée 5 variété de caractères correspondantes, et le livre au même vicissitude, les fait passer par les mêmes périodes de vertu et de vice, de bonheur et de malheur, de perfectionnement ou de dégradation, et tu semblois, dit glaucon à Socrate, en lui rappelant la recherche qu'il avoit entreprise à la fin du livre 4 et qui s'est trouvée renvoyée aux livres 8 et 9, et tu semblois avoir épuisé ce qui regarde l'état et tu conclois à peu près comme tu l'as fait tout à l'heure, tenant pour bon l'état que tu venois de décrire et l'homme qui ressembleroit à ce modèle; Mais, disois tu, si cette forme de gouvernement est bonne, toutes les autres sont défectueuses, et, autant qu'il m'en souvient, tu en comptois 4 espèces qui méritoient d'être examinées et comparées dans leurs défauts avec les individus dont le type répond à chacune de ces espèces, afin qu'après avoir examiné tous ces individus, et reconnu le caractère du juste et du méchant, nous pussions juger si le 1er est le plus heureux et le 2eme le plus malheureux des hommes. Mais dans le moment où je te priois de me désigner ces 4 espèces de gouvernements, adimante et Polemarque nous interrompirent.

p. 125 du 2eme vol. de la trad. de Cousin

« Je sais maintenant, dit Socrate à la p. 127, qu'il y a de nécessité autant de caractères d'hommes que d'espèces de gouvernements. »

Ces citations montrent que Platon grand gour accordé que l'état et l'individu se ressemblent et doivent être gouvernés de même, qu'ainsi il n'y a pas à tracer entre la politique et la morale une démarcation honteuse pour la vertu. Nous demandons la permission d'ajouter à ces passages recueillis tous dans la république quelques passages qui nous seront fournis par le dialogue des Lois. Ce livre, comme on sait, n'est que la réalisation des idées de la République, seulement une réalisation au sein de circonstances défavorables, et avec les sacrifices, les imperfections que la pratique fait subir à la théorie.

« Le but de toute législation, dit Platon dans les Lois, se réduit à un seul point essentiel, savoir ce qui peut rendre l'homme vertueux et accompli moralement, c'est là le but vers lequel tous les membres de la Société, hommes et femmes, jeunes et vieux, doivent diriger tous leurs efforts, durant toute leur vie. »

Lois, VI, p. 345 de la trad. de Cousin.

Ailleurs et toujours dans le même dialogue, il dit que le législateur doit avoir

en vue la vertu toute entière. « Nous devons croire que Minos en dressant le plan de ses Lois, n'a pas jeté les yeux sur une seule partie de la vertu, ... mais qu'il a envisagé la vertu toute entière. »...

Et dans le livre 3, il essaye de prouver que la confédération Dorienne a péri pour n'avoir considéré qu'une seule vertu et non pas quatre.

S'il en est ainsi, et que la société n'ait pas d'autre fin à atteindre que son perfectionnement moral, il suit que le gouvernement sera l'application de la morale en grand, et que l'état confondant ses destinées avec celles de l'individu, devra se soumettre à des règles toutes pareilles. Or l'individu se perfectionne moralement à la condition de vaincre ses passions, de les courber sous l'empire de la raison, d'harmoniser en quelque sorte à tout prix les différentes facultés de son être, de manière à les faire converger à un but unique qui est le bien. « J'appelle injustice la tyrannie qu'exercent sur l'ame la colère, la crainte, le plaisir, la douleur et les autres passions, et je dis qu'il faut appeler juste toute action faite conformément à l'idée du bien. »

Lois, IX, p. 170 de la trad. de C.

au 4ème livre de la République, Platon, comme nous l'avons dit dans notre analyse, aperçoit par l'examen de la conscience, 3 principes dans l'ame, principe raisonnable, principe des passions généreuses, principe déraisonnable. Les 2 derniers sont tenus d'obéir au pr. c'est cette obéissance qui fait la vertu.

Que doit être, conformément à ce modèle la personne en grand qui s'appelle l'état? Elle devra contenir 3 principes analogues à ceux de l'ame; les magistrats figurent le 3o λογιστικον, les guerriers le 2o θυμοειδες, les artisans le 1o επιθυμητικον. Ce sont là en quelque sorte ses 3 facultés. Si la 1ère commande aux autres, si chacune accomplit exactement son role sous la surveillance de la faculté supérieure (la classe des magistrats) l'état sera vertueux.

Platon, dans son dialogue, a l'air de transporter à l'individu les 3 divisions de la Cité et les 4 vertus qu'il y a reconnues. En réalité, la marche qu'il suit est une marche inverse. Non seulement c'est dans l'individu qu'il va chercher pour les donner à l'état les 4 vertus dont nous avons parlé

Ceci ne saurait souffrir de difficulté, puisque évidemment il faut avoir constaté la sagesse, le courage, la tempérance, la justice dans un homme avant de les constater dans plusieurs; mais encore il emprunte à l'analyse de la Conscience jusqu'à cette idée de créer dans l'état 3 classes de citoyens. Si l'on veut s'en convaincre, on n'a qu'à lire attentivement le dialogue du Phèdre qui passe pour la 1ère Composition de Platon, et qu'il écrivit sans aucun doute avant d'avoir réfléchi aux Classes dans lesquelles il faudrait partager une société idéale; On y verra la division des principes de l'ame représentée symboliquement sous l'image d'un Cocher traîné par 2 Coursiers; le Cocher c'est le τὸ λογιστικόν, les 2 fourgons sont l'un le τὸ θυμοειδές, l'autre le τὸ ἐπιθυμητικόν.

L'état abaissé aux proportions de l'individu avec la même destinée à remplir et les mêmes règles de conduite à observer, c'était un système qui pouvait mener à d'étranges conséquences; Platon ne recule devant aucune: nous allons le exposer telle qu'il s'est chargé de les tirer lui même, et dans le dessein de confirmer par là le principe qui selon nous les lui a fournies.

l'état pour être une personne morale, doit tendre à cette harmonie, à cette unité à laquelle aspire l'individu par les mêmes moyens que lui. Or l'individu est complexe, quoiqu'il le soit moins que l'état; et s'il aperçoit en lui même une partie qui gêne le développement des autres, il la supprime sans pitié; qu'importe au corps le retranchement d'un de ses membres, si les autres y gagnent en santé et en vigueur? qu'importe qu'une passion se taise à contre-cœur, si en l'étouffant, l'ame s'est rapprochée de son idéal de perfection?

autant on fera l'état, ses membres sont les individus; il faut les sacrifier au corps entier de la république. « En formant un état, nous ne nous sommes pas proposé pour but la félicité d'un certain nombre de citoyens, mais celle de la République entière ». — « Notre dessein en établissant des guerriers n'est pas de rassembler sur eux tout le bonheur public, mais plutôt de porter notre vue sur toute la société, de contraindre et le gardien et le défenseur de la Patrie et tous les autres citoyens de travailler chacun à sa manière et de tout son pouvoir au bonheur commun: de sorte que quand l'état sera bien administré, alors chacun d'eux participe à la félicité publique. »

Rép. IV, p. 201 de gron.

Ibid. p. 204.

« N'oublie pas, mon cher ami, que le législateur doit se proposer non pas le bonheur d'un ordre particulier de citoyens à l'exclusion des autres, mais le bonheur de tous .... Il ne les laissera pas libres de faire de leurs facultés tel emploi qu'ils voudront, mais il les fera concourir ~~au~~ à fortifier le lien de l'état. »

VII, p. 75 de la trad. de Cousin.

Il n'entre pas dans l'objet de nos recherches d'examiner si le sacrifice des parties au tout produit d'aussi bons effets dans l'état que dans l'individu, et si cette personne pour ainsi dire métaphorique que Platon appelle ὅλος a le même droit qu'une personne réelle de s'immoler une de ses parties. Toujours est il que Platon, dans la rigueur inflexible de ses déductions, résout la question affirmativement.

De là l'expulsion ou la suppression de toutes les parties qui pourroient corrompre le tout. Le vice moral comme le vice physique ne doit pas entrer dans la République de Platon. Si un citoyen est dépravé et qu'il ne se corrige pas promptement, la mort. Si un citoyen est mal constitué, malade sans remède, la mort également. Si un citoyen engendre un enfant contrefait, ou qu'étant corrompu il ait pu transmettre à son fils ses mauvaises qualités, on déposera l'enfant dans un lieu mystérieux, ἐν ἀπορρήτῳ dit, qui fait songer aux Apothètes.

ce n'est pas tout ; les différentes parties qui composent l'individu répondent à un centre dans lequel elles reconnoissent leur bien commun, et qui renvoye à chacune les jouissances ou les souffrances des autres ; c'est le même intérêt qui le unit, la même vie qui le anime. Pour que la ressemblance de l'état à l'individu soit complète, ne faut il pas que l'état réalise en lui même cette unité dont il trouve le type dans l'individu ? De là la communauté des femmes, celle des enfants, celle des biens ; de là encore l'idée d'associer les femmes aux travaux de leurs époux. Il semble que le sexe soit une diversité de trop pour Platon, et que toutes les variétés possibles il s'efforce de le ramener sous une même unité.

« Le plus grand mal de la société n'est ce pas ce qui la divise et d'une société en fait plusieurs ? Le plus grand bien au contraire n'est ce pas ce qui en lie tous les membres et la rend une ? Or quoi de plus propre à former cette union que la communication des plaisirs et des peines entre les citoyens ? »

D'où vient l'opposition de sentiments, sinon de ce que tous les citoyens ne disent pas en même temps des mêmes choses : Ceci m'intéresse, ceci ne m'intéresse pas. » Otez cette distinction et supposez les tous également touchés

« De même chose ; l'état ne sera-t-il point alors parfaitement bien gouverné ? pourquoi ? parce que tous ses membres ne feront, si je puis parler ainsi, qu'un seul homme. Lorsque nous avons reçu quelque blessure au doigt, aussitôt l'ame, en vertu de l'union intime établie entre elle & le corps, en est avertie, et tout l'homme est affligé du mal d'une de ses parties... voilà au juste l'image d'une république bien gouvernée ». ....

V, p. 94 de la trad. de Gron —

« Il regnera par conséquent entre nos citoyens un accord inconnu à ceux des autres états. Et comme nous disions tout à l'heure, lorsqu'il arrivera du bien ou du mal à quelques-uns d'eux, chacun dira : je suis heureux, ou je suis malheureux. »

τὸ ἐμὸν τὸ τοῦ πέλας, καὶ τὸ ἐμὸν καὶ οὐκ ἐμόν.
(V. p. 463 de Platon)

Platon décrit dans la page suivante tout le bonheur dont jouiroit une société comme il la conçoit. Elle seroit exempte de maux qu'occasionne ailleurs la division des intérêts entre citoyens. Elle formeroit une seule famille, et, selon son expression, un seul corps.

Platon ne s'abusoit pas sur les difficultés qu'rencontreroit nécessairement son système dans un état d'application. Mais l'éducation a tant d'influence ! C'étoit à elle qu'il confioit toutes ses espérances et tous ses vœux. Il a réservé le 3me livre, une partie du 5me du 6me et du 7me au développement de ses idées sur ce point

si grave.

« L'éducation proprement dite est celle qui a pour but de nous former à la vertu dès notre enfance, et qui nous inspire le desir ardent d'être de citoyens accomplis, instruits à commander et à obéir selon la justice. »

Loix I, p. 52. De la Tr. de Cousin.

Ce passage traduit le second de tout le systême d'éducation de Platon, tel qu'il est dans les loix, et avec un rigorisme encore plus outré, dans la République. C'est depuis le 1er précepte jusqu'au dernier le plus sur traité de morale. Les arts qui se rapportent au corps, ceux qui se rapportent à l'ame, jusqu'aux plus petits détails, il les ~~tout~~ traite et les règle en moraliste. Il s'empare des enfants au berceau, pour ne plus les quitter. Il arrête d'avance le genre, la durée, la date de leurs différents exercices. On ne sauroit relever l'importance de l'éducation plus constamment que ne le fait Platon.

Pourquoi tant de précaution et de sollicitude? C'est que l'éducation doit être la base de son gouvernement idéal. Platon, à la fin du livre 7, dit qu'il y auroit un moyen d'organiser dans une ville donnée son idéal de République, ce seroit de choisir tous les enfants au dessous de 10 ans, de ne garder qu'eux dans la ville et de leur appliquer son systême de réglements.

au livre 4, Platon s'exprime ainsi : « le reste n'est rien ; il ne s'agit que d'observer un point, le seul grand, ou plutôt le seul suffisant, l'éducation de la jeunesse et de l'enfance. »

Rép. IV, p. 209 de gron.

L'éducation mise en 1re ligne, voilà donc un des principaux caractères qui distinguent la République de Platon. Dans les états ordinaires, tout repose sur les loix, dans celui-ci sur l'éducation. Veut on savoir ce que signifie cette différence ? Elle prouve la tendance profondément morale de Platon. On a fait remarquer, nous regrettons de nous approprier si souvent les réflexions du même écrivain, qu'il étoit d'une morale plus rationnelle de fonder un systême de gouvernement sur l'éducation que de le fonder sur les loix, parce que d'un coté on laisse à l'homme le mérite de ses actes, et que de l'autre, les loix étant toujours comminatoires, on s'expose à le lui enlever. Il suit de là que rédiger un plan d'éducation est plutôt d'un moraliste, rédiger un code de loix d'un homme d'état. Rousseau a dit que la République de Platon n'étoit pas un ouvrage de politique, comme le pensent ceux qui ne jugent du livre que par leur titre, mais le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait. »

Émile

Platon après avoir développé son ppe dans toutes les conséquences que nous venons d'exprimer, y ajoutoit naturellement la suivante : si la politique s'identifie avec la morale, l'état avec l'individu, et si l'individu ne devient vertueux qu'à la condition d'obéir à la raison pourvue de l'idée du bien, il suit que l'état dont le devoir est de se rendre vertueux de la même manière, y réussira en prenant pour chefs des hommes qui soient pour ainsi dire la raison vivante et personnifiée, c'est à dire les philosophes.

« à moins que les philosophes ne gouvernent les états, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui Roi et souverains ne soient véritablement et sérieusement philosophes, à moins de cela, mon cher Glaucon, il n'est point de remède aux maux qui désolent les états, ni même à ceux du genre humain. »

p. 60 du tome 2 de Grou —

Voilà le dernier mot et aussi le point le plus élevé de la théorie de Platon. Il ne lui a pas suffi d'assigner à l'état une destination strictement morale comme à l'individu, de le composer de même éléments, de lui fixer

les mêmes règles ; il lui donne pour chefs de philosophes ; et comme les philosophes sont à ses yeux le modèle de la vertu et de la science, comme ils devront imprimer à la société des tendances philosophiques, on peut dire qu'ils jouent dans l'état le double rôle du λόγος en tant que faculté intellectuelle et faculté morale, qu'ils y introduisent l'alliance de la vertu et de la science, de la morale et de la logique, admise dans l'individu, et que par là le parallèle de l'état et de l'individu se trouve poussé à son dernier terme.

Descendons de ces hauteurs où Platon nous présente la philosophie guérissant les maux de l'humanité, l'éclairant par la science, et la sanctifiant par la vertu qui se résout dans la science. Nous avons encore à tenir compte de deux résultats importants du dialogue de la République :

1° Si l'individu se gouverne d'après l'idée du bien qu'il puise en lui même, et si l'état obéit à cette même idée, il en résulte que la loi naturelle, loin d'avoir son origine dans la loi civile, en est au contraire le type et la source. Par là sont réfutées les opinions des Sophistes, et en particulier celle de Thrasymaque qui attribue l'ⁿ de la

République fait émaner la justice de la volonté du plus fort.

2° L'homme vertueux, indépendamment de l'estime de ses gens de bien, et de récompenses du ciel qui lui sont assurées, trouve en lui même le prix de son mérite. Car s'il est vrai que la raison est faite pour commander, les passions pour obéir, on ne peut douter que ce ne soit dans la réalisation de cette espèce de vœu de la nature que consiste le bonheur; bouleverser cette hiérarchie providentielle, c'est mettre en nous le désordre, c'est nous rendre malheureux; et comme tout ce qui se dit de l'individu se dit de l'état, il suit que pour l'un aussi bien que pour l'autre la vertu est la route la plus sûre du bonheur.

Ce dernier résultat servoit de réponse à toutes les déclamations des sophistes sur les désavantages de la vertu. Platon, après avoir imposé aux société comme aux particuliers la pratique du bien sentoit le besoin de les rassurer sur les conséquences qu'elle entraîne; il rassemble donc, par tous les efforts, le bonheur sur l'homme de bien, et le malheur sur le méchant. C'est le but des derniers livres de la République.

nous venons de citer toutes les doctrines dans lesquelles nous apercevions la trace du principe qui domine la République, ce principe, Platon ne l'a pas formulé; il n'a pas dit: j'identifie la politique avec la morale, l'état avec l'individu. Mais ce qu'il s'est abstenu de dire, il l'a fait; il a traduit sous la forme d'institutions politiques les conséquences de son principe, directes ou indirectes, immédiates ou médiates; la comparaison continuelle de l'état et de l'individu, la recommandation faite au législateur de tourner toute sa pensée vers la morale, la création d'une société divisée en autant de classes que l'ame a de facultés, susceptible d'autant de vertus que le développement d'un agent moral en comporte, ayant pour devoir de se donner une unité artificielle soit par le sacrifice des individus à la masse, soit par certaines institutions destinées à rapprocher des intérêts hostiles, d'autre part l'importance si grande accordée à l'éducation laquelle est tout entière du domaine de la morale, la conception d'une royauté exercée par des philosophes, enfin, et c'est là le résultat le plus direct

du principe de Platon, quoiqu'il ne soit qu'implicitement dans son livre, la supériorité reconnue de la loi naturelle sur la loi civile qui n'en est qu'une émanation, telles nous ont semblé être quelques unes des conséquences, quelques uns des résultats qui rattachés au principe d'où Platon les dérive logiquement ou illogiquement, et sanctionnés par la constante doctrine du bonheur uni à la vertu, indiquent si nous ne nous sommes pas trompés, le véritable but de la République; Ce but c'est nous le répétons, l'identification de la Politique avec la morale, de l'état avec l'individu; C'est le conseil adressé à l'un et à l'autre d'aller d'abord à la vertu, et par la vertu au bonheur, tous deux au même bonheur par la même vertu; au point de vue négatif et polémique, c'est la réfutation de toute la doctrine contraire à celle ci, exposée au livre 1er et au commencement du livre 2 de la République.

Ce n'est pas ici le lieu d'apprécier un système aussi étendu; Il faudroit discuter la question de l'identité de la politique et de

la morale et elle s'interdit à notre inexpérience. Toutefois on ne nous blamera pas de faire remarquer en quelques mots que la solution de Platon n'est pas si erronée qu'on peut croire, et que, s'il s'est égaré dans la pratique, il a pu avoir raison au point de vue de l'idéal. La question fondamentale entre sa théorie et les théories politiques modernes est de savoir si un gouvernement se bornera à garantir les relations des citoyens, à préserver de toute atteinte leur vie, leur fortune, leur moralité, ou bien si entrant dans une voie plus large et dans une direction moins négative, prenant une initiative de perfectionnement, il se mettra à la tête des intérêts matériels et moraux de la société. Le 1er de ces 2 rôles est à quelques restrictions près celui des gouvernements modernes, le 2me celui du gouvernement de Platon. Que celui-ci aille un peu loin, que dans l'intention très louable de faire de tous les citoyens des agents moraux, il les enferme dans un cercle de préceptes où leur liberté circonscrite et enchaînée n'a plus le honneur de leur moralité, ce qui devient une contradiction, nous ne songeons pas à le contester. Mais on ne nous niera pas non plus que les ménagements à garder avec la liberté individuelle sont fort difficiles, que c'est encore aujourd'hui un problème de savoir jusqu'à quel point il faut les admettre, une fois reçue la doctrine de Platon sur le rôle du gouvernement. N'répudie-t-on cette

doctrine, nous prétendons que ~~les~~ la difficulté ne sera pas supprimée. En effet si négative qu'on fasse la mission du chef de l'état, il aurons toujours à protéger la moralité publique. Or, ce point accordé, il n'y aura pas de raison pour qu'on s'arrête, pour qu'on ne résolve pas la politique en morale, et pour que Platon ne fît pas dans son principe, sinon dans les application qu'il en fait, suffisamment justifié. Car on a beau dire que les actions qui ne nuisent pas à autrui doivent rester hors de l'atteinte des lois et ne se juger qu'au tribunal de la Conscience; si le gouvernement veillant sur les mœurs publiques, comme il en ont la prétention, et si en même temps toute pensée coupable qui se traduit en acte sous le regard d'autrui, devient une offense aux mœurs parce qu'elle devient une tentation périlleuse, nous prierons qu'on nous pose la limite exacte où commence le scandale de l'exemple et où par conséquent le législateur devra intervenir; et alors il faudra bien qu'on mette la morale dans la politique, qu'on gêne la liberté individuelle, et qu'on se rapproche plus ou moins de Platon.

On voit donc que, quelque solution qu'on adopte sur la question du devoir d'un gouvernement, et on n'a pas encore prouvé que celle de Platon fût à rejeter dans son ppe, on court grand risque, si on veut être rigoureux, de tomber

dans la tendance platonicienne et d'identifier la politique avec la morale. De nos jours on distingue ces 2 sciences surtout dans la pratique. ~~Du temps de Platon on le distinguait moins, et~~ il y avait pour que Platon ~~particulièrement~~ ne les distinguât par des raisons personnelles qu'il faut tacher de saisir.

Nous ne parlons pas des exigences logiques d'un système qui élevant au dessus de tout l'idée du bien, et ne reconnaissant pas d'action indifférente, doit nécessairement faire passer la morale dans la Politique et complètement effacer celle ci. C'est là une des influences qui ont agi sur Platon, et la plus grande de toutes. Mais elle est rendue si évidente par les textes que nous avons cités et par la lecture de la République tout entière, elle est d'ailleurs si facile à concevoir que nous n'avons pas besoin d'y insister.

Une influence aussi réelle quoique moindre est celle de la ~~réact~~ réaction que Platon opère-rait contre les sophistes. Ceux ci avaient prononcé le divorce de la politique et de la morale, ils avaient fait plus encore et justement le contraire de ce que fit Platon; Ils avaient expliqué la loi naturelle par la loi civile, au lieu d'expliquer la 2ème par la 1ère. Et ce

qui auroit pu rester de morale dans leur politique ~~[illegible]~~ ils l'écrasoient sous le poids des privilèges, des excuses, des licences de toute espèce qu'ils créoient en faveur du gouvernement, pour les affranchir du joug de la vertu. Platon protesta. Mais comme un excès ne se combat ordinairement que par un autre excès, ~~[illegible]~~ il admit une identité parfaite là où il falloit n'admettre que des ressemblances, et la politique fut absorbée dans la morale.

Quelques sophistes professoient des théories politiques; de là pour Platon la nécessité de faire la fienne; les leurs étoient extravagantes et soit qu'elles séduisissent les esprits, soit qu'en les frappant de l'absurdité de leurs principes, elles le menassent au scepticisme, elles étoient de toute manière dangereuses. Platon comprit qu'il devoit chercher à la fienne une base solide; cette base il la prit dans la conscience; ce fut l'idée du bien, et il y appuya tout son système. Il fit l'état à l'imitation de l'individu, et lui en attribua toutes les qualités, tous les devoirs. Nous avons déja averti que une lecture peu attentive de la république sembleroit dire le contraire, mais qu'il ne faloit pas s'en faire aux apparences, et que dans la réalité c'étoit toujours l'individu

dans Platon qui servoit de type à l'état.
Il y a ~~sans doute~~ ~~quelque~~ quelque endroits où l'auteur lui même ~~n'est que bien de~~ partage pleinement l'illusion, et entraîne l'individu à la suite de l'état, ~~sans~~ ~~compte~~ c'est celui où il compare dans le 8ème livre § gouvernement d'un coté et de l'autre § caractère; à l'exception du caractère aristocratique sur le quel Platon a évidemment modelé le gouvernement de ce nom, tous les autres, au lieu d'être de modèles, seroient plutôt de copies sans réalité. Le caractère timocratique, le caractère oligarchique et les autres ne sont assurément que les caractères les plus saillants, les plus généraux qu'un examen psycologique scrupuleux eut rencontrés; la méthode de Platon paroît ici lui avoir fait forger la chose presque autant que le nom.

~~Ainsi~~ En faisant ce réserve, nous sommes prêts à soutenir que partout Platon taille, pour ainsi parler, l'état sur le modèle de l'individu, et c'est notre avis que la lutte contre le sophiste est une des circonstances qui l'ont poussé à faire ainsi invasion dans la politique au nom de la morale.

À ces influences qui sont personnelles à Platon, il faut en joindre d'autres plus générales, dont tout moraliste à cette époque le fut

sants comme lui ; Pour vouloir parler du spectacle de la vie grecque, vie toute extérieure et toute publique, qui faisoit qu'un traité de morale devenoit un traité de politique et réciproquement. A Sparte, à Athènes, à peine si on connoissoit cette grande portion de la vie des peuples modernes qui se compose de la vie solitaire et de la vie de famille ; tout se passoit sur la place publique ; on ne vivoit, on n'existoit que là, et le moraliste au lieu d'avoir d'abord des hommes, puis enfin des citoyens à conseiller, ne trouvoit que des citoyens, et malgré lui se faisoit homme d'état. De là l'alliance assez fréquente ~~de~~ chez les anciens de la politique et de la morale ; de là encore ce caractère de moraliste dans quelque uns de leurs grands législateurs. Comme ils n'avoient pas à laisser de coté tout un ordre de préceptes relatifs à l'homme isolé ou en famille, et que la vie de l'homme leur étoit livrée tout entière à gouverner, il ne pouvoit y avoir 2 choses, une morale et une politique ; il n'y en avoit qu'une qui étoit la fusion des deux, et l'individu ne faisoit qu'un avec l'état.

Voilà ce qui put engager Platon à opérer aussi cette fusion. Forte en

détruisant autant qu'il étoit en lui la vie individuelle et les rapports domestiques, pour ne laisser subsister que les rapports civils avec le dévouement à la patrie, il ne fut pas sans se préoccuper des mœurs grecques, et tout en les soumettant aux injonctions morales les plus austères, il tendoit à en fortifier le mauvais penchant, à y favoriser ce qu'elles avoient de trop extérieur et de trop politique.

Il nous reste à dire, ~~encore plus~~ pour expliquer non plus le point de vue de Platon, mais l'exagération où il a porté son idéal, qu'à une époque d'inexpérience politique comme celle dans laquelle il parut, on devoit être aussi tenté, qu'on pouvoit l'être peu aujourd'hui, de tirer pour la société un idéal de perfection. A présent, soit fatigue de toutes les théories inapplicables qu'on nous a proposées, et conviction acquise que l'état social ne sauroit atteindre, par une métamorphose subite, son plus haut degré d'amélioration, soit que quelques uns trouvent en effet que nous approchons assez du terme et qu'il n'y a plus que de modifications légères à faire sur tel ou tel point, il est certain que nous inclinons

à juger sévèrement ceux qui viennent demander au profit d'un idéal de perfectionnement ~~faux~~ presque toujours faux ou irréalisable le bouleversement de toute une société. Ses contemporains n'étoient pas laissés, comme on l'est maintenant et un peu trop peut être, de tentatives d'organisation sociale ; et lorsque tout étoit mal assis, lorsque tant de désordres en politique, en morale, en religion, appelaient une réforme, on conçoit qu'un homme comme Platon qui gémissait de ces maux plus que personne et qui croyait en tenir le remède, se hasardât à le proposer ; on conçoit que voyant tout à refaire il ait tout entrepris, et que dans ses habitudes systématiques il ait subordonné son plan de réorganisation à l'unité exagérée d'une pensée morale ; on conçoit enfin qu'ayant médité sur les questions politiques, et l'occasion lui manquant toujours d'appliquer ses idées dans Athènes, il les ait exposées dans un livre encore plus longuement peut être que ne le voulait même son point de vue. D'ailleurs la forme dialogaée qu'il adoptait

Platon avoit moins à redouter le blâme de son siècle ; ses . . .

lui permettoit cet abandon de la pensée comme une grace de plus, et, on oserait dire, comme quelque chose de plus naturel.

Telles sont les considérations dans lesquelles nous avons cru devoir entrer, non plus pour constater ni prouver, mais pour expliquer en l'excusant le principe d'où est parti Platon. Ces explications peuvent être prises elles mêmes comme une sorte de preuve, s'il est vrai que des choses qui ne sont que constatées se sont moins facilement admettre que celles qui sont de plus expliquées et comprises.

Nous avons par notre analyse de la République montré le plan qu'elle développe. Nous avons par différentes citations essayé de mettre en lumière le but un peu caché où elle tend, et le principe qui la gouverne; nous avons fait en sorte de justifier à demi et tout au moins de faire comprendre ce but, ce principe, par les réflexions qui terminent ce travail ——

Platon 2

question 2.ème du Programme d'agrégation.

Dialectique de Platon.

Au commencement du Philèbe, l'adversaire de Socrate établissant que le bien est dans le plaisir, et Socrate qu'il est dans la science, pour discuter ces 2 opinions il y avoit à examiner les différentes espèces de plaisir et les différentes espèces de sciences; l'adversaire de Socrate soutint qu'il n'y avoit pas d'examen pareil à faire, para qu'une chose qui est une comme le plaisir, ne sauroit être plusieurs; c'est alors que Socrate montra comment chaque chose est à la fois une et plusieurs, et comment l'examen de ces 2 points de vue, lorsqu'il s'agit de choses métaphysiques, et non matérielles, appartient à la Dialectique. C'est l'oeuvre de la Dialectique de tout ramener dans le discours à une idée une qui lui donne de l'unité, puis de chercher les idées que celle-ci domine ou contient, de subdiviser encore ces idées, et ainsi jq. à l'infini.

On veut p.r ex. devenir grammairien ou Musicien. Si c'est grammairien, il ne suffit pas de dire que la voix est une, et en même temps qu'elle est infinie, sous le rapport qu'elle peut se diversifier en une multitude de formes qui sont les mots. Mais avant de passer à la considération de l'infini, il faudra d'décomposer un son, un mot, on arrivera ainsi aux différentes lettres, dans lesquelles on trouvera des voyelles, des muettes, et que Platon appelle des lettres moyennes, càd. celles qui par elles mêmes donnent un certain son, p.r ex. l'S qui fait siffler la langue, tandis que le B ne donne aucun son. (la suite à la fin des extraits)

2ème question du programme d'agrégat.

Théorie des idées

Extrait du livre 6 de la République.

πολλα καλα καὶ πολλα αγαθα καὶ εκαστα ουτως εἶναι φαμεν τε καὶ διοριζομεν τῳ λογῳ. καὶ αυτο δὴ καλον καὶ αυτο αγαθον καὶ ουτω περὶ παντων, ἃ τοτε ὡς πολλα ενομεν, παλιν αυ κατ' ιδεαν μιαν εκαστα, ὡς μιας ουσης, νομιζοντες, ο εστιν εκαστον προσαγορευομεν. . καὶ τα μεν δὴ ὁρατα φαμεν, νοεισθαι δ'ε, τας δ'αυ ιδεας νοεισθαι μεν, ὁρασθαι δ'ου. p. 507

Il est remarquable que Platon, lorsqu'il parle des deux nommé le sens de la vue de préférence aux autres; il le regarde comme plus noble, et en quelque sorte moins matériel

ἐννενοηκας τον των αἰσθησεων δημιουργον οσῳ πολυτελεστατην την τε ὁραν καὶ ὁρατα δυναμιν ἐδημιουργησεν; p. 507 — V. le Phèdre.

Platon compare l'idée du bien au soleil; car l'idée du bien que nous voyons la lumière intelligible c'est à dire la vérité, tout comme la lumière visible vient du soleil.

α οτι περὶ αυτο (το αγαθον) εν τῳ νοητῳ τοπῳ τε νουν καὶ τα νοουμενα, τουτο τουτον ~~(το περὶ~~ εν τῳ ὁρατῳ τοπῳ τε ὁψιν καὶ τα ὁρωμενα. p. 508.

Il en est, dit Platon, de l'âme comme de l'œil qui ne peut apercevoir les objets qu'autant qu'il sont

εκείνα γαρ la lumière du soleil: ουτω τοινυν και το
της ψυχης ωδε νοει· οταν μεν ου καταλαμπει
αληθεια τε και το ον, εις τουτο αποβλεπουσαν, ενοησε τε
και εγνω αυτο και νουν εχειν φαινεται· οταν δε εις το
τω σκοτω κεκραμενον, το γιγνομενον τε και απολλυμε-
-νον, δοξαζει τε και αμβλυττει ανω και κατω τας δοξας
μεταβαλλων, και εοικεν αν νουν ουκ εχοντι. τουτο τοινυν
την αληθειαν παρεχον τοις γιγνωσκομενοις και τω
γιγνωσκοντι την δυναμιν αποδιδον, την του αγαθου
ιδεαν φαθι ειναι, αιτιαν δ' επιστημης ουσαν και
αληθειας, ως γιγνωσκομενης δια του

De même que le soleil féconde le monde sensible
en l'éclairant, de même le bien pour le monde intelligible:
τον ηλιον τοις ορωμενοις ου μονον, οραται, την του
ορασθαι δυναμιν παρεχειν φησεις, αλλα και την γενεσιν
και αυξην και τροφην, ου γενεσιν αυτον ουσα... και
τοις γιγνωσκομενοις τοινυν μη μονον το γιγνωσκεσθαι
φαναι υπο του αγαθου παρεναι, αλλα και το ειναι τε
και την ουσιαν υπ' εκεινου αυτοις προσειναι, ουκ ουσιας
οντος του αγαθου, αλλ' ετι επεκεινα της ουσιας προβεβη-
κοτος δυναμει υπερεχοντος. p. 509 —

Le bien d'un côté, le soleil de l'autre sont
deux choses νοητον δυο αυτω ειναι, και βασιλευειν το μεν
νοητου γενους τε και τοπου, το δ' αυ ορατου, ... p. 509

Division de la connoissance et de son objet

ωσπερ γραμμην διχα τετμημενην λαβων αν' ισα
τμηματα, παλιν τεμνε εκατερον το τμημα ανα τον
αυτον λογον, το τε του ορωμενου γενους και το του
νοουμενου, και σοι εσται σαφεια και ασαφεια προς
αλληλα εν μεν τω ορωμενω το μεν ετερον τμημα εικονες

2ème question du programme d'agrégation.

Théorie des idées.

Republiq.

Extrait du livre VI

λεγω δε τας εικονας πρωτον μεν τας σκιας, επειτα τα εν τοις υδασι φαντασματα και εν τοις οσα πυκνα τε και λεια και φανα ξυνεστηκε, και παν το τοιουτον, ~~τα κατα τυχ~~ το τοινυν ετερον τυθει, ω ουτο εοικε, τα τε περι ημας ζωα και παν το φυτευτον και το σκευαστον ολον γενος. - - - - - - p. 509

Différence du procédé géométrique et du procédé dialectique: ε ηι το μεν αυτε τοις τοτε πρωτοις ως εικοσι χρωμενη ψυχη ζητειν αναγκαζε-ται εξ υποθεσεων, ουκ επ' αρχην πορευομενη, αλλ' επι τελευτην, το δ' αυ ετερον επ' αρχην ανυποθετον εξ υποθεσεως ιουσα και ανευ των περι εκεινο εικονων, αυτοις ειδεσι δι' αυτων την μεθοδον ποι-ουμενη. » p. 510

« οιμαι σε ειδεναι, οτι οι περι τας γεωμετριας τε και λογισμους και τα τοιαυτα πραγματευομενοι, υποθεμενοι το τε περιττον και το αρτιον και τα σχηματα και γωνιων τριττα ειδη και αλλα τουτων αδελφα κατ' εκαστην μεθοδον, ταυτα μεν ως ειδοτες, ποιησαμενοι υποθεσεις αυτα, ουδενα λογον ουτε αυτοις ουτε αλλοις ετι αξιουσι περι αυτων διδοναι, ως παντι φανερων, εκ τουτων δ' αρχομενοι τα λοιπα ηδη διεξιοντες τελευτωσιν ομολογουμενως επι τουτο, ου αν επι σκεψιν ορμησωσι. -- ευνοουν ηι οτι τοις ορωμενοις ειδεσι προσχρωνται και τους λογους περι αυτων ποιουται, ου περι τουτων διανοουμενοι,

αλλ' εκεινων τοις, οις ταυτα εοικε, ου τε εφαγωνται
αυτα ενεκα τους λογους ποιουμενοι και διαμετρεν αυτης,
αλλ' ου ταυτης, ην γεαφουσι, και ταλλα ουτως, αυτα μεν
ταυτα, α πλαττουσι μεν και γεαφουσιν, ων και σκια
και εν υδασιν εικονες εισι, τουτοις μεν ως εικοσιν αν
χεωμενοι, ζητουντες δε αυτα εκεινα ιδειν, α ουκ αν
αλλως ιδοι τις η τη διανοια. - - - - Τουτο τοινυν
νοητον μεν το ειδος ελεγον, υποθεσεσι δ' αναγκαζομενην
ψυχην χεησθαι περι την ζητησιν αυτου, ουκ επ' αρχην
ιουσαν, ως ου δυναμενην των υποθεσεων ανωτεραω
εκβαινειν, εικοσι δε χεωμενην αυτοις τοις υπο των κατω
απεικασθεισι και εκεινοις προς εκεινα ως εναργεσι
δεδοξασμενοις τε και τετιμημενοις. -- βι. 510, 511

Το τοινυν ετερον μανθανε, ημημα του νοητου
λεγοντα με τουτο, ου αυτος ο λογος απτεται τη του
διαλεγεσθαι δυναμει, τας υποθεσεις ποιουμενος ουκ
αρχας, αλλα τω οντι υποθεσεις, οιον επιβασεις τε
και ορμας, ινα μεχρι του ανυποθετου επι την του
παντος αρχην ων, αψαμενος αυτης, παλιν αν
εχομενος των εκειναις εχομενων, ουτως ηδη τελευ-
-την καταβαινη, αισθητω παντελως ουδενι προσ-
-χεωμενος, αλλ' ειδεσιν αυτοις δι' αυτων εις αυτα,
και τελευτα εις ειδη. - - - - - μανθανω οτι
βουλει διοριζειν σαφεστερον ειναι το υπο της του
διαλεγεσθαι επιστημης του οντος τε και νοητου
θεωρουμενον η το υπο των τεχνων καλουμενων,
αις αι υποθεσεις αρχαι, και διανοια μεν αναγκαζον-
-ται, αλλα μη αισθησεσιν αυτα θεασθαι οι
θεωμενοι, δια δε το μη επ' αρχην αναβαντας

2ème question du programme d'agrégation.

Théorie des idées.

République.

Extrait du livre VI.

σκοπειν, αλλ' εξ υποθεσεων, νουν ουκ εχειν ταις αυτα δοκουσι σοι, καιτοι νοητων οντων μετα αρχης. διανοιαν δε μοι καλειν δοκεις την των γεωμετρικων τε καὶ την των τοιουτων εξιν, αλλ' ου νουν, ως μεταξυ τι δοξης τε καὶ νου την διανοιαν ουσαν. - - - - - - - - - Και μοι εστω τοις τεταρσι τμημασι τεταρα ταυτα παθηματα εν τη ψυχη γιγνομενα λαβε, νοησιν μεν εστω τῳ ανωτατῳ, διανοιαν δε επι τῳ δευτερῳ, τῳ τριτῳ δε πιστιν αποδος καὶ τῳ τελευταιῳ εικασιαν, καὶ ταξον αυτα ανα λογον, ωσπερ εφ' οις εστιν αληθειας μετεχει, ουτω ταυτα σαφηνειας ηγησαμενος μετεχειν. Ἐφ. ξυ

2ème question du programme d'agrégation.

Théorie des idées

Extrait du livre VII de la République

Le livre 7 de la Républ. commence par la fameuse allégorie de la caverne. Le prisonnier qui sort d'un antre obscur, et gagne à la lumière du jour, accoutumant peu à peu ses yeux à regarder le soleil, c'est le philosophe qui s'arrache au monde sensible pour s'élever de degré en degré dans le monde intelligible jusqu'à l'idée du bien.

« Ἃ δ' οὖν φαινόμενα ἐμοὶ οὕτω φαίνεται, ἐν τῇ γνώσεως τελευταίᾳ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα τῆς μόγις ὁρᾶσθαι, ὁρθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὡς ἄρα πασι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τοῦ τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὐτή κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ. » p. 517

Ce que c'est que la Dialectique : (v. p. 533

« ἡ διαλεκτικὴ μεθόδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν, ἵνα βεβαιωθῇ, καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα καταχωννύμενον ἠρέμα ἕλκει, καὶ ἀναγει ἄνω, συνεργοῖς καὶ συμπεριαγωγοῖς χρωμένη αἷς διήλθομεν τέχναις· ἃς ἐπιστήμας μὲν πολλάκις προσείπομεν διὰ τὸ ἔθος, δεῖται δὲ ὀνόματος ἄλλου, ἐνεργεστέρας μὲν ἢ δόξης, ἀμυδροτέρας δὲ ἢ ἐπιστήμης· διάνοιαν δὲ αὐτὴν ἔν γε τῷ παρόντι πρὸς τιθέμεθα.

Αρεσκει, ωσπερ το προτερον, την μεν πρωτην μοιραν επιστημην καλειν, δευτεραν δε διανοιαν, τριτην δε πιστιν, και εικασιαν τεταρτην· και ξυναμφοτερα μεν ταυτα δοξαν, ξυναμφοτερα δ' εκεινα νοησιν· και δοξαν μεν περι γενεσιν, νοησιν δε περι ουσιαν· και ὁτι ουσιαν προς γενεσιν, νοησιν προς δοξαν, επιστημην προς πιστιν και διανοιαν προς εικασιαν. p. 534

η και διαλεκτικον καλεις τον λογον εκαστου λαμβανοντα της ουσιας; ἁς τον μη εχοντα, καθ' οσον μη εχει λογον αυτῳ τε και αλλῳ διδοναι, κατα τοσουτον νουν περι τουτου ου φησεις εχειν; p. 534

Αρ' ουν δοκει σοι ωσπερ θεμις τοις μαθημασιν η διαλεκτικη ημιν επανω κεισθαι, και ουκετ' αλλο τουτου μαθημα ~~[illegible]~~ ανιοντες ορθως αν επιτιθεσθαι, αλλ' εχειν ηδη τελος τα των μαθηματων; p. 534

Supplément : jg. à quel point les sciences mathém. approchent de la vérité : γεω μετρειαν τε και ἁς ἁς ἁανεις ἑωρμεναις, ορωμεν ως ονειρωττουσι μεν περι το ον.

2ème

question de progr.
d'agrégation.

Théorie des idées

Extrait du livre X de la Rép.

βουλει ουν ενθενδε κεκωμεθα επισκοπουντες, εκ της ειωθυιας μεθοδου; ειδος γαρ που περι εκαστον ειωθαμεν τιθεσθαι περι εκαστα τα πολλα, οις ταυτον ονομα επιφερομεν. — θωμεν δη κ. νυν ο τι βουλει των πολλων. οιον, ει βουλει, πολλαι μεν εισι κλιναι κ. τραπεζαι... αλλα ιδεαι γε που περι ταυτα τα σκευη δυο, μια μεν κλινης, μια δε τραπεζης. ουκουν κ. ειωθαμεν λεγειν, οτι ο δημιουργος εκατερου του σκευους προς την ιδεαν βλεπων ουτω ποιει ο μεν τας κλινας, ο δε τας τραπεζας, αις ημεις χρωμεθα, κ. τ.α.λ.λ.α τα τοιαυτα; ου γαρ που την γε ιδεαν αυτην δημιουργει ουδεις των δημιουργων. p. 596.

C'est l'idée du lit qui existe véritablement, et non tel ou tel lit particulier :

«Ουκ αρα μεντοι ελεγες οτι ου το ειδος ποιει, ο δη φαμεν ειναι ο εστι κλινη, αλλα κλινην τινα; ελεγον γαρ. ουκουν ει μη ο εστι ποιει, ουκ αν το ον ποιοι, αλλα τι τοιουτον, οιον το ου, ου δε ου; τελεως δε ειναι ον το τ. κλινουργ. εργον η αλλ. τινος χειροτεχνου ει τις φαιη, κινδυνευοι ουκ αν αληθη λεγειν; p. 597

Platon qui, dans ce passage, parle des imitations et de leur auteur, reconnaît d'ailleurs

Délite, celui qui est peint et porté comme créé par Dieu, celui qui est fabriqué par l'ouvrier, celui qui est imité par le peintre.

Αἱρεῖται τινες πλάται κοῦται γιγνόνται, μία μὲν ἐν τῇ φύσει οὖσα, ἣν φαίμεν ἄν, ὡς ἐγώμαι θεὸν ἐργάσασθαι. μία δὲ γε ἦν ὁ τεκτων τεκτων. μία δὲ ἦν ὁ ξωγραφος. —

— — — — ὁ μὲν δὴ θεὸς, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τῆς ἀνάγκης ἔπην μὴ πλείον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν πλάτην, οὕτως ἐποίησε μίαν μόνην αὐτὴν ἐκείνην ὁ ἐστι πλάτη. δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐγένοντο ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ γένωσι. ὅτι, εἰ δύο μόνας ποιήσεις, πάλιν ἂν μία ἀναγκαίη, ἧς ἐκείνας αὖ ἀμφοτέρας τὸ εἶδος ἔχοιεν, ἧς εἴη ἂν ὁ ἐστι πλάτη ἐκείνη, ἀλλ' οὐχ αἱ δύο. p. 597 —

ομοιωμα ιδωσιν, εκπληττονται καὶ ουκετ' αυτων γιγνονται, ο δ' εστι το παθος αγνοουσι δια το μη ικανως διαισθανεσθαι. δικαιοσυνης μεν ουν καὶ σωφροσυνης καὶ οσα αλλα τιμια ψυχαῖς, ουκ ενεστι φεγγος ουδεν εν τοις τηδε ομοιωμασιν, αλλα δι' αμυδρων οργανων μολις αυτων καὶ ολιγοι εἰσι τας εικονας ιοντες θεωνται το της εικασθεντος γενος. — . . . Platon revient sur la vertu et la Contemplation qui nous en étoit offerte dans le ciel. Il la montre ολοκληρα καὶ καλα καὶ ατεμη καὶ ευδαιμονα, donnant en spectacle à un être qui étoit par lui même καὶ ασημαντος τουτο ο νυν σωμα περιφερομενοι ονομαζομεν, οστρεου τροπον δεδεσμευμενοι. ταυτα μεν ουν μνημη τε χαριεσθω, δι' ην πολυ των τοτε νυν μακαρια ειρηται. περι δε καλλους, ωσπερ ειπομεν, μετ' εκεινων τε ελαμπεν ον, δευρο τε ελθοντες λαβομεν αυτο δια της εναργεστατης αισθησεως των ημετερων στιλβον εναργεστατα. οψις γαρ ημιν οξυτατη των δια του σωματος ικνουμενων αισθησεων, η φρονησις ουχ ορᾶται. δεινας γαρ αν παρειχεν ερωτας, ει τι τοιουτον εαυτης εναργες ειδωλον παρειχετο εις οψιν ον . . . .

On peut rapprocher de ce passage, pour ce qui concerne les idées de Platon sur la finesse et la supériorité du sens de la vue, la fin du même livre de la République. Reid a fait un chapitre qui porte pour titre « de l'excellence et de la dignité de la vue ». Aristote au Commt. de sa Métaphys. a l'air de la considérer comme désintéressée.

2ème question du progr. d'agrégation

Phèdre

p. 247.

Les Essences telles que l'ame les contemple dans sa vie céleste.

---- ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχήματιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ χρῆται· περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. Ἀτ' ἂν θεοῦ διάνοιαν νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη, καὶ ἁπάσης ψυχῆς, ὅσῃ ἂν μέλλῃ τὸ προσῆκον δέξεσθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ οὖν ἀγαθόν τε καὶ θεωροῦσα ἀληθῆ τρέφεται καὶ ἐπιτάθει, ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περίφορα εἰς ταὐτὸν περιενεχθῇ. Ἣν δὲ τῇ περιόδῳ καὶ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἡ γενέσις οὖσαν, οὐδ' ἡ ἑτέρᾳ ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὁ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν. ----

Ce que devient sur la terre l'Intelligence de l'homme par rapport aux essences

p. 250

-- πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται ὄντα, ἡ ~~ουκ~~ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῷον, ἀναμιμνήσκεσθαι δ' ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα ῥᾴδιον ἀνόητος οὐδ' ὅσαι βραχὺς εἶδον τότε τάχει, οὐδ' ἂν δὲ πεσοῦσαι ἐδυστυχήσαν, ὥστε ὑπό τινων ὁμιλιῶν τὸ ἄδικον πρᾶττόμεναι λήθην ὧν τότε εἶδον ἱερῶν ἔχειν. ὀλίγαι δὴ λειπόνται εἰς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς παρεῖναι. Αὗαι δέ, ὅταν τι τῶν ἐκεῖ

Phèdre.

Le propre de l'homme est de contempler le général.

p. 249

--- ου γαρ η γε μη ποτε ιδουσα την αληθειαν εις τοδε ηξει το σχημα (το ανθρωπινον) (Il sagit de l'ame). δει γαρ ανθρωπον ξυνιεναι κατ' ειδος λεγομενον, εκ πολλων ιον αισθησεων εις εν λογισμω ξυναιρουμενον. τουτο δε εστιν αναμνησις εκεινων, α ποτ' ειδεν ημων η ψυχη συμπορευθεισα θεω, καν υπερειδουσα α νυν ειναι φαμεν, καν αναβλεψασα εις το ον οντως. διο δη δικαιως μονη πτεροῦται η του φιλοσοφου διανοια· προς γαρ εκεινοις αει εστι μνημη κατα δυναμιν, προς οις περ ο θεος ων θειος εστι. τοις δε δη τοιουτοις αν τις υπομνημασιν ορθως χρωμενος, τελεους αει τελεταις τελουμενος, τελεος οντως μονος γιγνεται ---

Phèdre

Dialectique

p. 265, 266.

Socrate veut montrer à Phèdre la méthode qu'il a suivie dans sa discussion sur l'amour, et il lui dit: (nous omettons les réponses de Phèdre)

..τι μανιαν τινα εφησαμεν ειναι τον ερωτα.
... μανιας δε γε ειδη δυο, την μεν υπο νοσηματων ανθρωπινων, την δε υπο θειας εξαλλαγης των εικοτων νομιμων γιγνομενην.
..της δε θειας τετταρων θεων τετταρα μερη διελομενοι. - - - - - - - - - - - /

- -

Ειμοι μεν φαινεται τα μεν αλλα τω οντι παιδια πεπαισθαι· ουτινων δε τινων εκ τυχης ενθεντων δυοιν ειδοιν, ει αυτοιν την δυναμιν τεχνη λαβειν δυναιτο τις, ~~αυτα~~ ουκ αχαρι.

(Φαι. τινων δη;)

- εις μιαν τε ιδεαν συνοραντα αγειν τα πολλαχη διεσπαρμενα, ιν' εκαστον οριζομενος δηλον ποιη περι ου αν αει διδασκειν εθελη. ωστε τα νυν περι ερωτος, ο εστιν, ορισθεν, ειτ' ευ ειτε κακως ελεχθη. το γουν σαφες κ το αυτο αυτω ομολογουμενον δια ταυτ' εσχεν ειπειν ο λογος.

(Φαι. το δετερον δη ειδος τι λεγεις, ω σωκρατες;)

- το παλιν κατ' ειδη δυνασθαι τεμνειν, κατ' αρθρα, ᾗ πεφυκε, κ μη επιχειρειν καταγνυναι μερος

+ on sait que Socrate affecte de douter de lui même. un peu plus haut et à la même page, il dit: ουκ οιδ' οπη το ερωτικον παθος απειληφοντες, ισως μεν αληθες τινος εφαπτομενοι, ταχα δ' αν κ παλλοτε παραφερομενοι....

μηδεν, καν μαγειρικ τροπῳ χρωμενον· αλλα
ωστερ αρτι τω λογω το μεν αγρον της διανοιας
εν τε κοινῃ ειδος ελαβετην, ωστερ δε σωματος
εξ ενος διπλα κ ομωνυμα πεφυκε, σκαια, τα
δε δεξια κληθεντα, ουτω κ το της παρανοιας
ως εν εν ημιν πεφυκος ειδος ηγησαμενω τω λογω,
ο μεν, το επ' αριστερα τεμνομενος μερος, παλιν
τουτο τεμνων ουκ επαυσατο, πριν εν αυτοις εφευρεν
ονομαζομενον σκαιον τινα ερωτα ελοιδορησε μαλ'
εν δικῃ, ο δ' εις τα εν δεξια της μανιας αγαγων
ημας, ομωνυμον μεν εκεινῳ, θειον δ' αυ τιν' ερωτα
εφευρων κ προτεινομενος επαινεσεν ως μεγιστων
αιτιον ημιν αγαθων.

Τουτων δη εγωγε αυτος τε ερασταις ω
φαιδρε, των διαιρεσεων κ συναγωγων, εν'
οιος τε ειν λεγειν τε κ φρονειν· εαν τε τιν' αλλον
ηγησωμαι δυνατον εις εν κ εστι πολλα πεφυκος
ορᾶν, τουτον διωκω κατοπισθε μετ' ιχνιον ωστε
θεοιο. κ μεντοι κ τους δυναμενους αυτο δρᾶν
ει μεν ορθως η μη προσαγορευω, θεος οιδε,
καλω δε ουν μεχρι τουδε διαλεκτικους.

(N. à propos de la Rhétorique que Platon fait cette dissertation sur la Dialectique; Il veut que l'Orateur soit dialecticien? --- Ei μη, εις νον δη διηλθομεν, πεισομεθα, ως εαν μη τις των τε ακουσομενων τας φυσεις διαριθμησηται, κ κατ' ειδη τε διαιρεισθαι τα οντα, κ μια ιδεα δυνατος η καθ' εν εκαστον περιλαμβανειν, ου ποτ' εσται τεχνικος λογων περι καθ' οσον δυνατον ανθρωπῳ.

(N. p. 273)

Deuxième question sur la République.

Extrait du Phédon

Les Idées sont des choses réellement existantes. Il faut les contempler avec la pensée pure, et en se dégageant du Corps.

Socrate : α τι δε τα τοιαδε, ω σιμμια; φαμεν τι ειναι δικαιον αυτο η ουδεν; - φαμεν μεντοι τη Δια - κ' αν καλον γε τοι κ' αγαθον; - Πως δ' ου; ηδη ουν ποτε τι των τοιουτων τοις οφθαλμοις ειδες; - ουδαμως, η δ' ος. - Αλλ' αλλη τινι αισθησει των δια τ' σωματος εφηψω αυτων; λεγω δε περι παντων, οιον μεγεθους περι, υγιειας, ισχυος, κ' των αλλων ενι λογω απαντων της ουσιας, ο τυγχανει εκαστον ον· αρα δια του σωματος αυτων τ' αληθεστατον θεωρειται, η ωδ' εχει· ος αν μαλιστα ημων κ' ακριβεστατα παρασκευασηται αυτο εκαστον διανοηθηναι περι ο σκοπει, ουτος αν εγγυτατα ιοι τ' γνωναι εκαστον; - παντ' μεν ουν. - Αρ' ο ν εκεινος αν τουτο ποιησειε καθαρωτατα, ος τις οτι μαλιστα αυτη τη διανοια ιοι εφ' εκαστον, μητε την οψιν παραπιπτομενος εν τω διανοεισθαι, μητε τιν' αλλην αισθησιν εφελκων μηδεμιαν μετα τ' λογισμου, αλλ' αυτη καθ' αυτην ειλικρινει τη διανοια χρωμενος αυτο καθ' αυτο ειλικρινες εκαστον εκ παντοιας θηρευων των οντων απαλλαγεις οτι μαλιστα οφθαλμων τε κ' ωτων

ἢ ὡς ἐνδεὲς ἐνδεῖν ξυμπαντὸς τοῦ σώματος,
ὡς παραπτόντος ἢ ἐκ ἐνδεοῦς τὴν ψυχὴν κτήσασ-
-θαι ἀληθείαν τε καὶ φρόνησιν, ὅταν κοινωνῇ;

Φαίδων, p. 65, et 66.

Deuxième question du Programme.

(2) Extrait du Phédon.

Doctrine de la Réminiscence

Cébès: ... ει αληθης εστιν, ω Σωκρατες, (ο λογος) ον συ ειωθας παραλεγειν, οτι ημιν η μαθησις ουκ αλλο τι η αναμνησις τυγχανει ουσα, κατα τουτον αναγκη δη ημας εν προτερῳ τινι χρονῳ μεμαθηκεναι α νυν αναμιμνησκομεθα

p. 72

Simmias: αλλα ποιαι τουτων αι αποδειξεις; — ενι μεν λογῳ, εφη ο Κεβης, καλλιστῳ, οτι ερωτωμενοι οι ανθρωποι, εαν τις καλως ερωτᾳ, αυτοι λεγουσι παντα ᾳ εχει· καιτοι ει μη ενυπαρχοι αυτοις επιστημη ενουσα καὶ ορθος λογος, ουκ αν οιοι τ' ησαν τουτο ποιειν. Επειτα εαν τις ἐθελῃ τα διαγραμματα ἀγῃ η αλλο τι των τοιουτων, ενταυθα παρεστατα καταφανες οτι τουτο ουτως εχει.

p. 73.

Αρ' εν καὶ τοδε ομολογουμεν, οταν επιστημη παραγιγνηται τροπῳ τοιουτῳ, αναμνησιν ειναι; λεγω δε τινα τροπον τουτον· Εαν τις τι ετερον η ιδων η ακουσας η τινα αλλην αισθησιν λαβων μη μονον εκεινο γνῳ, αλλα καὶ ετερον εννοησῃ, οὗ μη η αυτη επιστημη αλλ' αλλη, αρ' ουχ τουτο δικαιως λεγομεν οτι ανεμνησθη οὗ την εννοιαν ελαβεν; ... p. 73.

αρ' ουν ου κατα παντα ταυτα ξυμβαινει την αναμνησιν ειναι μεν απ' ομοιων, ειναι δε καὶ από ανομοιων; ξυμβαινει. p. 74.

Difference des Idées, et des objets sensibles qui réfléchissent ces idées.

Αρ' ου λιθοι μεν ισοι και ξυλα ενιοτε ταυτα οντα τοτε μεν ισα φαινεται, τοτε δ' ου; — παντ' μεν ουν — τι δαι; αυτα τα ισα εστιν οτε ανισα σοι εφανη, η η ισοτης ανισοτης; — ουδεποτ' γε, ω Σωκρατες. — ου ταυτον αρ' εστιν, η δ' ος, ταυτα τε τα ισα και αυτο το ισον. p. 74.

Αρα φαινεται ημιν ουτως ισα ειναι ωστε αυτο ο εστιν ισον, η ενδεης τι ειναι τω μη τοιουτον ειναι οιον το ισον; — πολυ γε —

Nous avons de cette différence et pour cela il faut que nous ayons connu les essences avant le usage des sens

ουκουν ομολογουμεν, οταν τις τι ιδων εννοηση οτι βουλεται μεν τουτο, ο νυν εγω ορω, ειναι οιον αλλο τι των οντων, ενδεης δε και ου δυναται τοιουτον ειναι οιον εκεινο, αλλ' εστι φαυλοτερον, αναγκαιον τω τον τουτο εννοουντα τυχειν προειδοτα εκεινο ω φησιν αυτο ~~προσ~~ προσοικειν μεν, ενδεεστερως δε εχειν; Αναγκη. Τι ουν; το τοιουτον πεπονθαμεν και ημεις, η ου, περι τε τα ισα και αυτο το ισον; Παντ' αρα γε. Αναγκαιον αρα ημας προειδεναι το ισον πριν εκεινου του χρονου, οτε το πρωτον ιδοντες τα ισα ενενοησαμεν οτι ορεγεται μεν παντα ταυτ' ειναι ~~τα ισα~~ οιον το ισον, εχει δε ενδεεστερως. p. 74 et 75

Nous avons dû les connoître avant de naître;

ουκουν γενομενοι ευθυς ειχομεν τε και ηισθανομεθα και τας αλλας αισθησεις ειχομεν; — παντ' γε. — εδει δε γε, φαμεν, προ τουτων την του ισου ειδησιν ειληφεναι; — ναι — πριν γενεσθαι αρα, ως εοικεν, αναγκη ημιν αυτην ειληφεναι. εοικεν.

De troisieme question du programme.

Extrait du Phédon.

Difference des Essences et des objets sensibles sous le rapport de l'immutabilité.

V. p. 92 ἡ ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τοῦ ὄντος.

αὕτη ἡ οὐσία ἧς λόγον διδόμεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, πότερον ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει καὶ κατὰ ταὐτὰ ἢ ἄλλοτ' ἄλλως; αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὅ ἐστι, τὸ ὄν, μήποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται; ἢ ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὅ ἐστιν μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό, ὡσαύτως καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται; — ὡσαύτως, ἔφη, ἀνάγκη, ὁ Κέβης, καὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχειν, ὦ Σώκρατες. Τὰ δὲ τῶν πολλῶν καλῶν, οἷον ἀνθρώπων ἢ ἵππων ἢ ἱματίων ἢ ἄλλων ἀντινοῦν τοιούτων, ἢ ἴσων, ἢ καλῶν, ἢ πάντων τοῖς ἐκείνοις ὁμωνύμων; Ἆρα κατὰ ταὐτὰ ἔχει, ἢ παν τοὐναντίον ἐκείνοις οὔτε αὐτὰ αὐτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταὐτὰ ἔστιν; — οὕτως ἄν, ἔφη, ταῦτα, ὁ Κέβης· οὐδέποτε ὡσαύτως ἔχει. p. 78.

Ce qui arrive à l'ame lorsqu'elle veut connoître par le sens et lorsque elle veut connoître par elle même, en allant droit aux idées.

— . . ἡ ψυχὴ ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρῆται εἰς τὸ σκοπεῖν τι ἢ διὰ τοῦ ὁρᾶν ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἢ δι' ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως — τοῦτο γὰρ ἔστι τὸ διὰ τοῦ σώματος, τὸ δι' αἰσθήσεως σκοπεῖν τι — ὅτε μὲν

ελκεται υπο τοῦ σωματος εἰς τα ονδεωστε κατα
ταυτα εχοντα, καὶ αυτη πλανᾶται καὶ ταραττεται καὶ
ιλιγγιᾳ ωστε μεθυουσα, ατε τοιουτων εφαπτομε-
-νη; - πανυ γε - οταν δε γε αυτη καθ' αυτην σκοπῃ,
ενθενδε οιχεται εἰς το καθαρον τε καὶ αει ον καὶ
αθανατον καὶ ωσαυτως εχον, καὶ ως συγγενης ὑπα
αυτοῦ αει μετ' εκεινοῦ τε γιγνεται, οταν τοῦ αυτη
καθ' αυτην γενηται καὶ εξῃ αυτῃ, καὶ παυεται τε
τοῦ πλανᾶσθαι καὶ περι εκεινα αει κατα ταυτα ωσαυτως
εχει, ατε τοιουτων εφαπτομενη; καὶ τουτο αυτῆς
το παθημα φρονησις κεκλῆται; - παντα πανυ
εφη - - - P. 79

Reproches de Socrate à Anaxagore dans le Phédon.

λεγοντος Αναξαγορας ως αρα νους εστιν ο διακοσμων τε και παντων αιτιος, ταυτην δη αιτιαν ηθην τε και εδοξε μοι εξειν το τον νουν ειναι παντων αιτιον, και ηρεσκομην, ει τουτ' ουτως εχει, τον γε νουν κοσμουντα παντα κοσμειν και εκαστον τιθεναι ταυτην ην αν βελτιστα εχη· ει ουν τις βουλοιτο την αιτιαν ευρειν περι εκαστου, ην γιγνεται η απολλυται η εστι, τουτο δειν περι εκαστου ευρειν, ην βελτιστον αυτω εστιν η ειναι η αλλο οτιουν παθειν η ποιειν· εκ δε δη των λογων τουτων ουδεν αλλο σκοπειν προσηκειν ανθρωπω και περι αυτου και περι των αλλων, αλλ' η το αριστον και το βελτιστον· ταυτα δη λογου ομοιου δομενος ευρηκεναι ~~[illegible]~~ ωμην διδασκαλον της αιτιας περι των οντων κατα νουν εμαυτω, τον Αναξαγορας, και μοι φαινοιτο πρωτον μεν ποτερον η γη πλατεια εστιν η στρογγυλη, ειτ' δε φαινοιτο, επιδιηγησασθαι την αιτιαν και την αναγκην, λεγοντα δε αμεινον και ου αυτην αμεινον ην τοιαυτην ειναι· και ει εν μεσω φαιη ειναι αυτην, επιδιηγησασθαι ως αμεινον ην αυτην εν μεσω ειναι ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ Il ajoute :

Et à l'égard de la lune, du soleil, des étoiles, de leur mouvement, je m'attendois à entendre indiquer le bien

comme cause (ὃ γὰρ τοῦ ἀμείνονος ἕνεκα ἕκαστον)
--- je ne m'attendois pas à entendre assigner une
autre cause, et où βέλτιστον αὐτὸ οὕτως ἔχειν τοῦτο
οὕτως ἔχει. --- je ~~compter~~ pensois donc qu'en rendant
compte des choses il indiqueroit d'autres causes que
le mieux possible pour chacune, que le bien commun
pour toutes (τὸ ἕκαστον βέλτιστον, καὶ τὸ κοινὸν
πᾶσιν ἀγαθόν).

Socrate racontant ensuite la manière dont il a
été désenchanté, compare Anaxagore dans sa méthode
à un homme qui voulant rendre compte de tel ou tel acte
de Socrate, iroit chercher des causes physiques, au lieu
d'indiquer τὸν τῶν βελτίστων αἰρεσιν. ---
--- --- --- --- --- ἐγὼ μὲν οὖν καὶ
τοιαύτας αἰτίας οἴομαι πολλοῦ ἂν δεῖν εἰ μὴ τοῦτο ἔχει
ἀδύνατον εἶναι γενέσθαι. ---

p. 97, 98, 98 du Phédon.

Deuxième question du Programme.

(6) Extraits du Phédon

La Recherche des Causes ramenée à la recherche des Essences.

Socrate commence par rappeler qu'il est telle qq. chose qui est la beauté en elle même, qq. chose qui est le bien, κτ εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ πάλλα πάντα. Et il ajoute :

Φαίνεταί μοι, εἰ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτω λέγω. Ἦ τοιάδε αἰτίᾳ συγχωρεῖς; – ξυγχωρῶ, ἔφη – Οὐ τοίνυν, ἦ δ' ὅς, ἔτι μανθάνω οὐδὲ δύναμαι τὰς ἄλλας αἰτίας τὰς σοφὰς ταύτας γιγνώσκειν· ἀλλ' ἐάν τίς μοι λέγῃ διότι καλὸν ἐστιν ὁτοῦν, ἢ ὅτι χρῶμα ἐυανθὲς ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν τοιούτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐῶ, παράττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πάσι, τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἰσως ἐυηθῶς ἔχω πρὸς ἐμαυτῷ, ὅτι οὐχ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία, εἴτε ὁπῇ δὴ καὶ ὁπῶς προσγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά. Τοῦτο γάρ μοι δοκεῖ ἀσφαλεστάτον εἶναι καὶ ἐμαυτῷ ἀποκρίνεσθαι καὶ ἄλλῳ, καὶ τούτῳ ἔχομενος ἡγοῦμαι οὐκ ἂν ποτε πταίειν, ἀλλ' ἀσφαλὲς εἶναι καὶ ἐμοὶ καὶ ὁτῳοῦν ἄλλῳ

αποκρινεσθαι οτι τῳ καλῳ τα καλα γιγνεται καλα.
p. 100 –

Ηι δαι; ενι ενος προστεθεντος την προσθεσιν αιτιαν ειναι του δυο γενεσθαι η διασχισθεντος την σχισιν ουχ ευλαβοιο αν λεγειν, ης μεγα αν ~~βοης~~ βοωης οτι ουχ οισθα αλλως πως εκαστον γιγνομενον η μεταλαβον της ιδιας ουσιας εκαστης, ου αν μεταλαβῃ, ης εν τουτοις ουχ εχεις αλλην τινα αιτιαν του δυο γενεσθαι αλλ' η την της δυαδος μεταλαβεσιν, ης δειν τουτης μεταλαβειν τα μελλοντα δυο εσεσθαι, ης μοναδος ο αν μελλῃ εν εσεσθαι, τας δε σχισεις ταυτας ης προσθεσεις ης τας αλλας τας τοιαυτας λεπτολογιας εωης αν χαιρειν, παρεις αποκρινασθαι τοις σεαυτης σοφωτεροις. . . p. 101.

Un peu plus loin toutefois, Socrate, après avoir montré que ce n'est pas le contraire qui reçoit le contraire (il signifie la présence), mais que celui qui apporte le contraire à ce dont il est le contraire ne peut jamais le recevoir, Socrate indique une manière un peu plus savante de chercher la cause: p. 105

εἰ γὰρ ἔροιο με ᾧ ἂν τι ἐν τῷ σώματι ἐγγένηται, νοσῆσαι, οὐκ ἐρῶ ὅτι ᾧ ἂν νόσος, ἀλλ' ᾧ ἂν πυρετός· οὐδὲ ᾧ ἂν ἀριθμῷ τι ἐγγένηται, περιττὸς ἔσται, οὐκ ἐρῶ ᾧ ἂν περιττότης ἀλλ' ᾧ ἂν μονάς, καὶ τἆλλα οὕτως. p. 105

2ème question du Programme de l'agrégation.

Extrait du Parménide.

On sait que la partie du Parménide qui peut jeter quelque jour sur la théorie des idées se borne aux 20 premières pages, et que en 20 pages elle-même n'on apprennent guère sur ce qu'on y cherche, parce que chacune des hypothèses ~~sur~~ tire diverses par lesquelles Socrate essaye d'expliquer sa doctrine des idées est aussitôt réfutée par Parménide et que cette réfutation est acceptée par Socrate; De cette manière on se demande ~~et sans savoir le devinez~~ quel a été au fond l'avis de Platon, quel est le mot de cette ironie par trop voilée, quelle est de toutes ces hypothèses celle vers laquelle il penchoit secrètement; et l'on hésite à se prononcer.

Socrate commence par établir, p. 129, ~~l'idée~~ qu'il y a des essences existant isolément et par elles mêmes, dont les choses sensibles participent:

« ου νομιζεις ειναι αυτο καθ' αυτο ειδος τι ομοιοτητος, καὶ τῳ τοιουτῳ αν αλλο τι εναντιον, ο εστιν ανομοιον; - - - - » p. 129.

Parménide ~~commence par~~ démontre à Socrate toutes les difficultés qu'il y auroit à concevoir la participation des choses sensibles aux essences, et au moment où le jeune Athénien ne sait plus trop de quel côté se tourner « Mais que penses-tu de cela? » dit Parménide — de quoi? — οιμαι σε εκ του τοιουδε εν εκαστον ειδος οιεσθαι ειναι. οταν πολλ' αττα μεγαλα σοι δοξῃ ειναι, μια τις ιδεα δοκει ιδεα η αυτη ειναι ἐπι πασι τοις αυτοις, ὅθεν

εν το μεγα ηγει ειναι. — αληθη λεγεις, φαναι — ει δ' αυτο το μεγα ης τα αλλα τα μεγαλα, εαν ωσαυτως τη ψυχη ενι παντα ιδης, ουχ εν τι αν μεγα φανειται, ω ταυτα παντα αναγκη μεγαλα φαινεσθαι — εοικεν —

Et alors Parménide l'amène à convenir que dans cette hypothèse il faudroit multiplier les idées à l'infini. (p. 132) —

αλλα, φαναι, ω Παρμενιδη, τον σοφωτατον μη των ειδων εκαστον η τουτων νοημα, ης ουδαμως αυτω προσηκει γιγνεσθαι αλλοθι η εν ψυχαις. Parménide lui répond d'abord que ce νοημα devra être νοημα d'une μια τις ιδεα sur laquelle retomberont toutes les objections adressées à l'hypothèse précédente, et ensuite que les objets sensibles ~~leur~~ étant composés de νοηματων devront νοειν. — p. 132

Socrate se décide à présenter une autre explication: Αλλ', ω Παρμενιδη, μαλιστα εμοι γε καταφαινεται ωδε εχειν. Τα μεν ειδη ταυτα ωσπερ παραδειγματα εσταναι εν τη φυσει, τα δε αλλα τουτοις εοικεναι ης ειναι ομοιωματα· ης η μετεξις αυτη τοις αλλοις γιγνεσθαι των ειδων ~~ουκ~~ ουκ αλλη τις η εικασθηναι αυτοις. p. 132

Parménide lui montre aussitôt que cette hypothèse conduit à une progression descendante à l'infini.

Question d'agrégation

Comment la δοξα passe à l'état d'επιστημη.

αι δοξαι αι αληθεις, οσον μεν αν χρονον παραμενωσι, καλον το χρημα, και παντα τ'αγαθα εργαζονται· πολυν δε χρονον ουκ εθελουσι παραμενειν, αλλα δραπετευουσιν εκ της ψυχης τ'ανθρωπου, ωστε ου πολλου αξιαι εισιν, εως αν τις αυτας δησῃ αιτιας λογισμῳ. τουτο δ'εστι, Μενων εταιρε, αναμνησις, ως εν τοις προσθεν ημιν ωμολογηται. Επειδαν δε δεθωσι, πρωτον μεν επιστημαι γιγνονται, επειτα μονιμοι. και δια ταυτα δη τιμιωτερον επιστημη ορθης δοξης εστι, και διαφερει δεσμῳ επιστημη ορθης δοξης.

Ceci tendroit à prouver qu'il n'y a pas entre la δοξα et l'επιστημη une différence de nature, mais de degré. Il faudroit passer par la δοξα pour arriver à l'επιστημη. La δοξα seroit le souvenir confus, incertain, dont la fidélité, dans le cas où il seroit fidèle, n'est pas constatée, et reste suspecte; l'επιστημη seroit ce même souvenir éclairci, contrôlé, et dès lors passé à l'état de science, parceque la science étant dans la notion d'un autre monde, un souvenir qui en est l'image exacte équivaut à cette notion elle-même, et peut s'appeler science.

(Ménon, p. 98 de l'éd. d'Etienne) — 384 de l'édit.

Différence de l'idea et de l'eidos dans Platon,

Conséquences morales de la doctrine des idées. (Sénèque lettre 58)

quæcumque sunt, Plato in sex modos partitur. (Sénèque rapporte, à ce qu'il dit l'avir
dû de Varron, vir erudितissimus). Primum illud quod est (τὸ ὄν) nec visu, nec
tactu, nec ullo sensu comprehenditur; Cogitabile est. quod generaliter est, tanquam
homo generalis, sub oculos non venit; sed specialis venit, ut Cicero et Cato. Secundum
ex his quæ sunt ponit Plato a quod eminet et exsuperat omnia » hoc ait
per excellentiam esse; ut poeta communiter dicitur; omnibus enim versus faciendi
hoc nomen est; sed jam apud graecos in unius notam (Homeri) cessit. quid ergo
hoc est? Deus; scilicet major et potentior cuncta. Tertium genus est eorum
quæ propriè sunt; Innumerabilia hæc sunt, sed extrà nostrum posita conspectum:
quæ sunt interrogas? Propria Platonis supellex est; idea vocat, ex quibus
omnia, quæcunque videmus, fiunt, et ad quam cuncta formantur: hæ immortales,
immutabiles, inviolabiles sunt. quid sit Idea, id est, quid Platoni esse videatur, audi:
« Idea est eorum, quæ naturâ fiunt, exemplar æternum. » Adjiciam definitioni interpreta-
tionem: volo imaginem tuam facere: Exemplar picturæ te habeo, ex quo capit aliquem habitum
meum, quem operi suo imponat. Ita illa quæ me docet et instruit, facies, à qua petitur
imitatio, idea est. Talia ergò exemplaria infinita habet natura rerum, hominum, siccum
et, ad quæ, quodcunque ab illâ fieri debet, exprimitur: quartum locum habet Eidos.
quid sit hoc Eidos attendas oportet... Paulò antè pictoris imagine utebar: Ille quum redderet
Virgilium coloribus vellet ipsum intuebatur; Idea erat Virgilii faciei, futuri operis exemplar. Ex
hac quod artifex trahit et operi suo imposuit, Eidos est. quid intersit, quæris? alterum
exemplar est, alterum forma ab exemplari sumpta et operi imposita. alteram artifex
imitatur, alteram facit. habet aliquam faciem statua; hæc est Eidos. habet aliquam faciem
exemplar ipsum, quod intuens opifex statuam figuravit: hæc idea est... Eidos in opere
est, Idea extrà opus; nec tantùm extrà opus est, sed antè opus. Quintum genus est
quæ communiter sunt; hæc incipiunt ad nos pertinere: hic sunt et omnia, homines,
pecora, res. Sextum genus eorum est, quæ quasi sunt; tanquam inane, tanquam tempus,
quæcunque videmus et tangimus, Plato in illis non numerat, quæ esse propriè putat. Quæ sunt
enim ..... hoc est quod ait Heraclitus: εἷς ἐξ αὐτῶν ὁ κόσμος οὐδὲ ἐξεβάνομεν » .....
hæc ego, mi Lucili, solus facere; ex omni vacatione, etiamsi à philosophiâ longissimè aversa est, eruere
aliquid conor, et utile efficere.... quid existis totam (idea platonica) quod cupiditates meas comprimat?
et hoc ipsum quod omnia quæ sensibus serviunt, quæ nos accendunt et irritant negat Plato ea hic esse, quæ
sint. Ergò ista imaginaria sunt, et ad tempus aliquam faciem ferunt, nihil horum stabile... Imbecilli, fluidi,
per intervalla consistimus. Mittamus animum ad illa quæ æterna sunt. Miremur in sublimi volitantem
omnium formas, Deum q. inter illa versantem, et hoc providentem quomodò quæ immortalia facere non potest, quia

materia prohibebat, defendat a morte, et ratione vitium Corporis vincat.

C'est à la suite de cette analyse que vient la recomposition et la réunion de tous ces éléments en un certain tout qui est d'unité.

De même pour la musique. Dire que la voix est une, et d'autre part quelle se ~~traduit~~ dans une infinité de sons, c'est dire qq. chose d'insignifiant. mais il faut distinguer une voix grave, une voix aiguë etc.

Dans le même Sapage, Socrate dit que la Dialectique est un présent de Dieu.

à la p. 440 du même Dialogue, (voir la trad. de Cousin) Socrate met la Dialectique au dessus de toutes les sciences. Il lui assigne pour but la recherche de ce qui existe réellement et dont la nature est toujours la même.

Théorie des idées.

« Exposer et éclaircir la théorie des idées, renfermée dans les livres 7 et 10 de la République, en comparant ces passages aux passages analogues du Phèdre, du Phédon et du Parménide. »

La théorie des idées de Platon qu'on ne comprendra jamais bien, si on la cherche dans les traités d'histoire de la philosophie seulement et non dans les textes originaux, n'est pas toutefois très facile à saisir dans ces textes. Cela vient de ce que Platon au lieu d'employer à la faire connoître un ouvrage spécial, l'a, pour ainsi dire, disséminée un peu partout. Le plus souvent c'est une allusion qu'il y fait en passant, d'autres fois c'est une démonstration sérieuse et suffisamment développée, mais toujours partielle. Cette question des idées étant très complexe, il la prend en quelque sorte par fragments selon quelle intéresse sous un côté ou sous un autre le sujet qui l'occupe.

ceux de ses écrits dont l'examen et la comparaison peuvent servir à reconstituer son système des idées, sont : le Dialogue de la République, livre 6, § 10, le Phédon, le Phèdre, et le Parménide. Il y en a sans doute d'autres encore, mais qui disent si peu que nous n'y aurons guère recours.

Nous avons cité ces 4 dialogues selon le degré de lumière qu'ils nous paroissent répandre sur la théorie des idées. Dans la République les idées sont envisagées sous le point de vue de leurs caractères actuels, et de leur objet ; En même temps, ce qui est du plus haut interet, Platon y dresse la liste des facultés qui nous mettent en rapport avec le monde sensible et le monde intelligible ; mais la question de l'origine des idées n'y paroît pas ; C'est dans le Phédon qu'il en faut chercher la solution, et surtout dans le Phèdre où elle est traitée avec des détails peut être trop circonstanciés et un luxe de symboles poëtiques qu'on ne pénètre pas toujours aisément. Quant au 4ème Dialogue,

le Parménide, il semblerait que ce dut être le plus riche en indications, la question des idées y jouant un rôle moins secondaire qu'ailleurs. Mais par malheur chacune des assertions de Socrate qui serait fort importante en elle même, si elle était son dernier mot, s'y trouve réfutée par Parménide et, qui plus est, Socrate se rend à la réfutation, en sorte que tant qu'on ne nous aura pas dit dans quelle mesure il faut accepter cette ironie, on ne sera pas mieux instruit après la lecture du dialogue qu'avant.

Telle est la valeur relative que nous attachons à ces 4 dialogues. Il y a ensuite une foule de questions particulières liées à celle des idées, et sur lesquelles ils offrent beaucoup de documents qui viendront à leur place. Nous nous hâtons d'aborder l'objet de notre travail. —

Platon prenant les idées telles que les donne la Conscience paraît avoir été frappé de la différence qui sépare nettement 2 ordres de phénomènes; il en reconnut qui se présentaient avec les caractères de la particularité et de la variabilité; c'étaient par

exemple

τὸ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον — République. VII, p. 527 et passim.

les idées de corps ou de qualités des corps, idées dont l'objet naît et meurt, et qui semblent participer de sa nature changeante et périssable. En même temps et à côté de ces phénomènes, Platon en remarquoit d'autres avec des caractères tout opposés, c'est à dire qu'ils lui apparoissoient comme universels, invariables, et que leur objet, au lieu de n'avoir qu'un instant de durée et de réalité, sembloit aussi immuable qu'éternel.

Ἰδέα, εἶδος, tel est le nom réservé par Platon à cette 2ème classe de phénomènes de la conscience. Les ἰδέαι ou εἴδη sont toutes les idées générales que l'homme peut se former. ainsi nous voyons un lit, puis un autre lit, une table puis une 2ème table, et en même temps que la vue nous fait acquérir les idées particulières du lit et de la table, nous nous trouvons avoir, sans que nous sachions encore bien comment, l'idée générale du lit, l'idée générale de la table.

C'est là le point de départ

de Platon, d'un coté les idées particulières, de l'autre les idées générales, les unes et les autres se distinguant par certains caractères.

Platon ne s'arrête pas à cette sorte révélation de la conscience. Les idées particulières ont un objet, mais les idées générales ont elles aussi le leur? On peut en douter aujourd'hui. mais Platon n'en doutoit pas; et cet objet de l'idée générale, il l'appeloit η ουσια χωριστη, une essence séparable, càd. indépendante des objets particuliers. Il l'appeloit encore ιδεα, ειδος, en sorte qu'il réunissoit sous le même nom l'idée générale et son objet. C'est une nécessité pour la critique de ne pas perdre de vue le double sens de ce mot et du mot idée par lequel on le traduit ordinairement, le sens subjectif et le sens objectif comme on diroit en employant la terminologie moderne.

De même que Platon a séparé par l'examen de leurs caractères

les idées particulières et les idées générales, de même il sépare les objets des unes et des autres:

p. 78 du Phédon

D'abord l'essence existe par elle même et d'une existence immuable. Ensuite elle est sans couleur, sans figure, impalpable; au contraire les objets particuliers, (et quand Platon parle du particulier pour l'opposer au général, il pense au monde sensible,) ces objets sont colorés, figurés, palpables. Une autre différence qui résulte au reste de la précédente, c'est que l'essence ne peut être contemplée que par la pensée pure (νοῦς, ἀνευ παντ' ἀνευ ἐπιπεσόντος ἡ δόξαν - p. 247 du Phèdre) au lieu qu'on atteint les objets sensibles avec les organes du corps. Une dernière différence et celle ci est plus profonde, c'est qu'à parler sérieusement il n'y a d'existence réelle que celle des essences, (τὸ ὄντως ὄν, τὸ ἀεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον p. 79 du Phédon). Les choses particulières dans les alternatives de naissance et de mort qui les emportent

n'existent pas ; elles ne sont que paraître et devenir (τα φαινομενα, τα γιγνομενα, τα τιθεμενα, τα μη οντα). Voilà pourquoi selon que l'ame s'attache à l'étude des essences ou à celle des objets sensibles, elle se sont calme et affermie dans sa marche, ou bien, partageant la mobilité des phénomènes qu'elle s'efforce en vain de saisir, elle cède à un trouble qui approche de l'ivresse.

p. 79 du Phedon

Nous n'avons pas besoin de faire sentir combien d'Platon s'éloigne déja et des données de la Conscience, et de nos opinions modernes. Nous le verrons s'écarter de plus en plus et des unes et des autres. Pour nous orienter dans un systême aussi étranger à nos habitudes, pour en lier les parties un peu éparses, nous avons dû nous tracer à l'avance un plan de recherches que nous prenons la liberté d'exposer en 2 mots :

Les essences peuvent être considérées par rapport à l'esprit, par rapport à

Dieu, par rapport à la nature, nous les envisagerons sous ces 3 faces. Comment sont elles leur apparition dans l'intelligence humaine et à quelle époque? comment Dieu les a-t-il créées, est-il vrai même qu'il les ait créées? Comment la nature les contient elle, et peut on dire qu'elle les contienne soit en totalité, soit en partie, ou faut il croire qu'elle n'en est qu'une copie plus ou moins exacte? Tels sont les problèmes que nous aurons à résoudre. Nous les discuterons dans l'ordre où nous venons de les indiquer.

1°. rapport des essences avec l'esprit.

2°. leur rapport avec Dieu,

3°. leur rapport avec la nature.

La 1ère chose que dut faire Platon arrivé au point où nous l'avons amené, fut de se dire: j'ai des idées tant particulières que générales, correspondantes à 2 classes d'objets. mais d'où me viennent elles, et depuis

quelle époque sont elles dans mon intelli-
-gence? En d'autres termes la question qui
le préoccupa d'abord fut celle de l'origine
des idées. Une psycologie plus avancée,
en possession d'une meilleure Methode,
mieux instruite enfin par les erreurs des
philosophies antérieures, ne va pas si
vite aux questions d'origine. Elle constate
soigneusement l'actuel, avant de vouloir
remonter par des conjectures et des hypo-
-thèses au primitif. Mais il étoit impos-
-sible que Platon, presque au 1er age
de la philosophie, ralentit ainsi sa
marche, pour la rendre circonspecte
et plus assurée. À peine opéré le
partage des idées générales et des
idées particulières, ainsi que des deux
objets, il se posa une question d'origine
et c'est de cette question qu'il descendit
à d'autres qui auroient peut être dû la
précéder et l'éclaircir.

Il savoit d'où viennent les idées
particulières. Elles sont données par la vue
immédiate de leurs objets. quant aux idées
générales, celles que Platon appelle plus spécialement
idées, ideai, eidh, dès l'instant qu'il leur reconnoissoit

une réalité objective, il n'étoit pas facile de supposer que l'ame les acquiert par sa seule virtualité, sans entrer en rapport avec les objets eux mêmes; Et dans un siècle d'ailleurs qui inclinoit à penser qu'on ne connoît que ce qui se voit et qui se touche, Platon, tout en déclarant invisibles et impalpables les essences, ne put s'empêcher de les offrir dans une vie antérieure à la contemplation directe et immédiate de l'ame; de là la doctrine de la réminiscence.

Le dogme de la réminiscence et d'une vie antérieure est appuyé dans le Phédon sur les 2 raisonnements suivants:

1°. Lorsqu'on interroge un homme avec habileté, on obtient de lui des réponses très satisfaisantes sur des choses qu'il n'a jamais étudiées depuis la naissance, qu'il croyoit ne pas savoir, et dont il est nécessaire qu'il ait acquis la connoissance dans une autre vie.

2°. Lorsque nous sommes devant un objet sensible qui nous paroît bon, ou beau, ou égal, nous nous trouvons avoir l'idée du bien en soi, du beau en soi, de l'égalité en soi, idée qui ne nous venant pas de cet objet particulier, doit être antérieure à la vue que nous en avons; Et comme cette vue, comme l'exercice des sens commence dès que nous sommes nés, il faut que la présence de cette idée en nous

date de la naissance ou d'une époque antérieure de la naissance, c'est impossible, parce qu'on n'apprend pas pour oublier aussitôt; c'est donc d'une époque antérieure; donc il y a une vie avant celle ci, une vie où nous prenons connoissance des essences; donc toute la science d'ici bas, la véritable science, celle du général, n'est qu'un <u>ressouvenir</u>: ἀναμνησις.»

A ces 2 raisonnements on peut en joindre un 3ème consigné dans le Phèdre, et qui consiste à dire que l'ame comme principe de mouvement ne peut avoir commencé, que n'ayant pas commencé, elle a du exister avant cette vie.

v. p. 245 du Phèdre.

Ces raisonnements prouvent que la doctrine de Platon n'est ni un de ces rêves purement poétiques auxquels il est du reste moins sujet qu'on ne croit, ni la reproduction mystique de quelque tradition; on peut juger très sévèrement le principe et les conclusions qui l'ont fait aboutir à une pareille hypothèse; mais il faut lui rendre au moins cette justice que c'est en raisonnant qu'il y est parvenu.

Le rêve et la fiction commencent lorsque Platon non content d'avoir imaginé cette vie antérieure à laquelle on conçoit qu'un mauvais raisonnement peut le conduire, s'avise d'en tracer une description qui encore

donné ne lui permettoit d'entreprendre.
C'est dans la première partie du Phèdre que Platon a raconté la vie antérieure des ames au milieu des idées du beau, du bien, du vrai dont il dit qu'elles se nourrissoient alors. Les ames, mêlées au cortège des Dieux, contemplent sur les hauteurs du ciel ce l'essence véritable, sans couleur, sans forme, impalpable, autour de laquelle est la place de la vraie science » . . . . Mais quand elles passent de cette vie céleste à la vie de la terre, il en est bien peu qui se ressouviennent de essences, ce surtout si elles n'en ont eu qu'une vue rapide, si, précipitées sur la terre, elles se sont laissé entraîner vers l'injuste, et qu'elles aient oublié ainsi les choses sacrées qu'elles avoient vues. quelques unes seulement conservent du souvenir assez distinct ; celles ci, lorsqu'elles aperçoivent quelqu'image des choses d'en haut, sont transportées hors d'elles mêmes et ne peuvent plus se contenir, mais elles ignorent la cause de leur émotion, parce qu'elles ne remarquent pas assez bien ce qui se passe en elles. La justice, la sagesse, tout ce qui a du prix pour les ames a perdu son éclat dans les images que nous en voyons ici bas ; embarrassés nous mêmes par des organes grossiers, c'est avec peine que quelques uns d'entre nous peuvent, en s'approchant de ces images, reconnoître le modèle qu'elles représentent. »

p. 51 de la trad. de Cousin.

p. 56 et 57 de la trad. du Phèdre.

Tel est notre état actuel, celui d'une ame qui se ressouvient des idées, et qui s'efforce

d'entretenir, de ranimer ce souvenir toujours prêt de s'éteindre. Platon ne pouvoit songer sans d'amers regrets au bonheur dont nous jouissions avant de quitter cette vie céleste: « nos ames, dit il, contemploient le plus beau spectacle, initiées à des mystères qu'il est permis d'appeler le plus saints de tous, et que nous célébrions véritablement quand, jouissant encore de toutes nos perfections et ignorant les maux de l'avenir, nous admirions ce beau objet parfait, simple, plein de béatitude et de calme, qui se déroubloient à nos yeux au sein de la plus pure lumière, non moins pur nous mêmes, et libres encore de ce tombeau qu'on appelle le corps, et que nous traînons avec nous comme l'huître traîne la prison qui l'enveloppe. »

« que l'on pardonne ce longueur au souvenir et au regret d'un bonheur qui n'est plus. » p. 57 et 58.

Phèdre —

Il y a pourtant un moyen de rappaisir ici bas, en ce monde de jouissances mensongères, quelque chose de la pure félicité que nous goutions dans un monde meilleur. c'est de nous replacer dans les conditions de notre vie céleste, de nous dégager des entraves corporelles. « Tant que nous aurons notre corps et que notre ame sera enchaînée dans cette corruption, jamais nous ne possèderons l'objet de nos desirs, c'est à dire la vérité... nous n'en approcherons qu'autant que nous nous éloignerons du corps; que nous renoncerons à

a tout commerce avec lui, si ce n'est pour la nécessité seule ; que nous ne lui permettrons point de nous remplir de sa corruption naturelle, et que nous nous conserverons pure de ses souillures, jusqu'à ce que Dieu lui même vienne nous délivrer. »

p. 204 et 205 du Phédon, trad. de C.

Or vivre de la vie de l'ame, et non de celle du corps, c'est, pour employer un langage plus précis, sacrifier l'opinion δόξα, à la science, ἐπιστήμη, les facultés qui nous donnent l'une aux facultés qui nous donnent l'autre.

Platon, nous avons du moins cette conviction, est allé de la théorie d'une contemplation antérieure des essences à la théorie de la connoissance actuelle ; il a subordonné l'une à l'autre, s'est aidé de la 1ère pour faire la 2ème de telle sorte que celle ci implique évidemment celle là ; et il est si vrai que telle a été pour lui la succession des questions, que dans le Phèdre il commence par décrire la manière dont les ames contemploient au ciel les essences avant d'analyser la connoissance qu'elles en ont sur la terre, connoissance qu'il appelle un ressouvenir. Dans le Phédon, il n'a pas

plutôt posé la distinction du particulier et du général, qu'il se demande à quelle époque nous avons connu le général, et il croit pouvoir apurer que c'est dans une vie antérieure. La théorie de la connoissance actuelle n'a été formulée par lui que très tard et dans un de ses derniers dialogues. Voici comment elle y est présentée :

Il y a 2 ordres de facultés intellectuelles, 2 ordres de connoissances, 2 ordres d'objets correspondants, des objets sensibles et des objets purement intelligibles, les uns qui forment ce que Platon appelle τὸ νοητόν, les autres ce qu'il appelle τὸ αἰσθητόν. La connoissance du monde intelligible, c'est la science, ἐπιστήμη, celle du monde sensible, c'est l'opinion, δόξα. Mais dans l'un comme dans l'autre de ces mondes on peut introduire des subdivisions auxquelles Platon fera correspondre des subdivisions parallèles dans la science et l'opinion.

« Soit, par ex. dit Socrate, en s'adressant à un de ses interlocuteurs, une ligne coupée en 2 parties inégales ; coupe encore en deux chacune de ces parties, qui représentent l'une le monde

« visible, l'autre le monde intelligible ; Et ces 2 sections nouvelles représentant la partie claire et la partie obscure de chacun de ces mondes, tu auras pour l'une des sections du monde visible, les images. J'entends par images, premièrement les ombres ; ensuite les fantômes représentés dans les eaux et sur la surface des corps opaques, polis et brillants, et toutes les autres représentations du même genre.

« L'autre section te donnera les objets que ces images représentent ; je veux dire les animaux, les plantes et tous les ouvrages de l'art comme de la nature. . . .

« voyons à présent comment il faut diviser le monde intelligible.

— comment ?

— « en 2 parts, dont l'ame n'obtient la 1re qu'en se servant des données du monde visible que nous venons de diviser, comme d'autant d'images, en partant de certaines hypothèses non pour remonter au principe, mais pour descendre à la conclusion ; tandis que pour obtenir la seconde, elle va de l'hypothèse jusqu'au principe qui n'a besoin d'aucune hypothèse, sans faire aucun usage des images comme dans le 1er cas, et en procédant uniquement des idées considérées en elles mêmes. . . .

« tu n'ignores pas, je pense, que les géomètres et les arithméticiens supposent 2 sortes de nombres, l'un pair, l'autre impair, les figures, trois espèces d'angles, et ainsi du reste ; que ces hypothèses une fois établies

ils les regardent comme autant de vérités que tout le monde peut reconnoître, et n'en rendent compte ni à eux mêmes ni aux autres; qu'enfin partant de ces hypothèses, ils descendent, par une chaîne non interrompue, de proposition en proposition jusqu'à la conclusion qu'ils avoient dessein de démontrer. » p. 58, 59, 60 de la Rép. livre 6, 2e vol. de la trad. de Cousin.

Socrate ajoute que les raisonnements des géomètres ne portent pas sur le quarré ni sur la diagonale tels qu'ils les tracent, mais sur le quarré tel qu'il est en lui même avec sa diagonale »; et il range parmi les choses intelligibles ces figures idéales représentées par les figures matérielles.

« Conçois à présent ce que j'entends par la seconde division des choses intelligibles. Ce sont celles que l'ame saisit immédiatement par la Dialectique, en faisant des hypothèses, qu'elle regarde comme telles et non comme des principes, et qui lui servent de degrés et de points d'appui pour s'élever jusqu'à un premier principe qui n'admet plus d'hypothèse. Elle saisit ce principe, et s'attachant à toutes les conséquences qui en dépendent, elle descend delà jq. à la dernière conclusion, repoussant toute donnée sensible pour s'appuyer uniquement sur des idées pures, par lesquelles sa démonstration commence, procède et se termine. » p. 61 et 62, ibid.

Ainsi, et pour éclaircir tout ce passage

en le résumant, Platon reconnoît

1° les essences

2° les choses mathématiques ; nous serions embarrassés de leur donner un autre nom ; ce sont les nombres et les figures de la géométrie, non pas les nombres et les figures qu'on trace sur le papier, mais les nombres et les figures tels que le mathématicien les conçoit.

3° les Corps soit animés, soit inanimés

4° les images de ces corps, c'est à dire ce qui se retrace dans un miroir comme leurs lignes, leurs contours, leur superficie.

à Chacune de ces divisions il rattache une faculté particulière, aux essences la νοησις, aux choses mathématiques la διανοια, aux Corps la πιστις, aux images des corps l'εικασια. Ce reprends maintenant, dit Socrate, les 4 divisions dont nous avons parlé, et applique leur ces 4 opérations de l'âme, savoir, au plus haut degré l'intelligence pure ; au 2ème la Connoissance raisonnée ; au 3ème la foi ; au 4ème la Conjecture, et classe les de manière à leur attribuer plus ou moins d'évidence, selon que leurs objets participent plus ou moins de la vérité. Pp. 62, et 63, ibid. —

On peut remarquer entre la νοησις et la πιστις, entre la διανοια et l'εικασια la même analogie quentre les objets de ces facultés. Les essences et les corps sont des réalités, seulement de degré différent ; les choses mathématiques, et les images des Corps ne sont ~~dans les~~ que des ombres de réalité.

De même la διάνοια et l'εἰκασία considérées par rapport à la ~~διάνοια~~ νόησις et la πίστις ne sont, on oserait presque dire, que l'ombre de la connaissance. Ces 4 facultés qu'énumère Platon ne se traduisent pas aisément dans le langage de la philosophie moderne. Pour la πίστις, il est vrai, l'embarras n'est pas grand ; c'est la perception avec la croyance que l'objet perçu existe. L'εἰκασία qui n'avait pas un rôle bien précis dans la pensée de Platon et qui semble avoir participé du vague de son objet, ne répond à rien dans notre langue philosophique moderne. Il ne faudrait pas se tenir au mot Conjecture, quoiqu'il ait été reçu dans la traduction que nous avons citée plus haut ; il donnerait une idée fausse. Quant à la διάνοια, elle n'a pas de nom spécial dans notre philosophie, et il convient qu'elle n'en ait pas, puisqu'elle n'est que le raisonnement appliqué aux mathématiques. La νόησις qu'on traduit quelquefois par le mot pensée pure, intuition pure, désigne cette opération par laquelle l'esprit s'attache aux idées générales, sans aucun mélange d'idées particulières sensibles.

On aurait tort de croire, l'ἐπιστήμη ayant 2 parties, la νόησις et la διάνοια, qu'il soit indifférent aux yeux de Platon d'aller de celle-ci à celle-là, et qu'il suffise de partager également entre toutes deux l'attention de l'esprit. En définitive c'est à la νόησις qu'il faut arriver, pour s'y tenir ; la διάνοια n'est admise que comme exercice utile, comme préparation. Il semble que Platon, dans les

préjugé un peu singulier de sa philosophie, ait pensé qu'on ne percevoit les corps qu'après avoir perçu d'abord leur contour, leur surface, et que de même, dans le monde intelligible, l'esprit, avant de contempler les essences devoit s'essayer et se fortifier dans la contemplation des figures géométriques idéales. Voilà pourquoi il mettoit au frontispice de son Ecole l'inscription devenue si fameuse; Et c'est aussi ce qui explique l'obligation qu'il impose, dans sa république, aux philosophes qui aspirent à la νοησις, de la faire précéder des exercices mathématiques.

Il y avoit d'ailleurs des raisons plus sérieuses qui engageoient Platon à déterminer ainsi l'ordre de succession entre les 2 opérations les plus relevées de l'intelligence: d'abord la διανοια d'attache du monde des sens, et fait contracter des habitudes d'abstraction; ensuite elle peut accoutumer à trouver les conséquences d'un principe et par là prépare à cette partie de la νοησις qui est la déduction. Νοησις et Διανοια sont 2 mots synonymes dans la langue de Platon, à moins qu'on ne les veuille distinguer par cette nuance que la νοησις est la pensée fixée sur une essence, et la διανοια la pensée fesant sur plusieurs essences différentes opérations successives.

Le dialecticien est d'abord géomètre en ce sens qu'il s'appuye sur des axiomes non démontrés, et en tire des conclusions aussi hypothétiques que leurs principes. Mais quand il se sent assez fort, il laisse derrière lui l'hypothèse, et sans aucun appui dans le

monde

des idées sensibles ou mathématiques, il s'élève par la seule force de l'intelligence, jusqu'à la contemplation des essences; il les analyse, il les classe, il les subordonne les unes aux autres en ce sens que les unes sont plus générales, les autres moins; puis, cet travail fait, écartant entre les idées recueillies par l'analyse toutes celles qui ne serviroient pas à déterminer l'essence qu'il étudie, il réunit celles qui peuvent y servir, dans une définition. Et c'est sur cette définition, comme sur une base inébranlable, qu'il appuie tout l'ensemble des raisonnements qui doivent lui donner la science. L'analyse d'abord, la synthèse ensuite par le fait de la définition, enfin la recherche des conclusions qui peuvent sortir légitimement de cette définition, voilà, dans toute la série de ses procédés, la dialectique platonicienne.

διαιρεσις, συναγωγη

Prenons, pour éclaircir nos explications, un exemple donné par Platon lui même:

Dans le Phèdre, Socrate ayant à parler de l'amour, s'exprime ainsi: « En toute chose, pour délibérer avec fruit, il faut commencer par savoir bien sur quoi l'on délibère; autrement on n'arrivera qu'à l'erreur ... définissons donc premièrement ce ~~que~~ que c'est que l'amour. » Mais on n'improvise pas une définition; Socrate qui veut parcourir tous les degrés de la vraie méthode, afin de les faire bien apercevoir, procède ~~pas à pas~~ lentement; il remarque d'abord que l'amour est un délire; mais de quelle espèce, un bon ou un mauvais délire? Ce peut être l'un ou l'autre, parce qu'il y a 2 espèces d'amour

p. 26 de la trad.

l'un pur, l'autre qui ne l'est pas. Supposons qu'il s'agisse de l'amour impur; pour trouver sa place parmi les différentes espèces de mauvais délire, Socrate distinguera le délire qui se satisfait par la boisson ou la bonne chère, de celui qui se satisfait auprès de la beauté, et il aura ainsi la définition ce qu'il nomme de l'amour populaire. S'il s'agit d'un amour plus noble, il faudra analyser tous les délires louables, c'est à dire ceux qui sont inspirés par les Dieux, et on arrivera ainsi à celui qu'inspire le Dieu de l'amour; là une définition qui ~~sera commune~~ déterminera dans son espèce l'objet en question, et on facilitera ~~aussi~~ une connoissance plus détaillée.

Voir le Phèdre p. 265, à 266.

La Dialectique est, selon Platon, la « seule méthode qui tente de parvenir régulièrement à l'essence de chaque chose ». — « qui nous permette de nous rendre compte de tout à nous mêmes et aux autres ». — « on peut la regarder comme le faîte et le comble des autres sciences » — Et Platon la jugée si belle qu'il n'a pas craint dans le Philèbe de l'appeler un présent des Dieux. (θεῶν εἰς ἀνθρώπους δῶρον .. p. 16)

p. 105 de la trad. de la République. livre VII.

p. 107. ib.

νοῦς βεβαιοτάτη τῶν παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιστημῶν p. 534 de la R.

La Dialectique est placée au dessus de toutes les sciences; mais dans la Dialectique même il y a des degrés, et celui qui n'irait pas jusqu'au dernier et au plus élevé, celui là ne serait dialecticien qu'à demi; pour mériter vraiment ce nom, il faut remonter

à l'idée du bien, qui est ses ayant idées, la quelle éclaire et domine toutes les autres.

Non seulement elle les éclaire et les domine, mais Platon va jusqu'à dire qu'elle les produit. Observons que si l'idée du bien considérée subjectivement est un phénomène intellectuel doué seulement de plus de durée que les autres, considérée objectivement elle est une réalité, et la plus grande de toutes les réalités, car elle paroit être Dieu lui même. Nous avons déja insisté plus haut sur la nécessité de distinguer le coté subjectif et le coté objectif de l'idée dans Platon.

Voici maintenant comment Platon pouvoit comprendre que l'essence du bien fut Dieu même.

Dabord en proclamant un Dieu suprême, il lui rapportoit tout le bien qu'il y a sur la terre, mais le bien seulement, et non le mal, en sorte que l'essence du bien pouvoit aisément lui apparoitre comme la cause souveraine du monde. D'un autre coté supposons qu'il voulut remonter à Dieu par les idées, voici comment il pouvoit s'élever jusqu'à lui. Platon croyoit que les idées du beau, du vrai et du bien, qui sont les seules de toutes les idées, parce qu'elles sont les plus générales, s'accompagnent et se confondent, de manière à ne former qu'une seule idée avec 3 faces un peu différentes; que telle ait été son opinion, c'est ce que donne à penser et le triple précepte de sa morale dans la quelle

il recommande de chercher le beau, ou le vrai, ou le bien, et la perpétuelle identification qu'il fait de ces 3 choses; or, en sortant de la sphère humaine, l'intelligence qu'il devoit concevoir et qu'il conçut comme le centre mystérieux de ces 3 idées à la tête de quelles il faut mettre celle du bien, c'étoit l'intelligence divine, de leurs 3 objets, c'étoit Dieu même.

Du moment que l'essence du bien s'appelle Dieu, et que les essences nous sont données par la pure opération de la pensée, on doit s'attendre que le Dieu de Platon sera surtout le Dieu de l'esprit. Le livre 6 de la République se termine par un passage admirable d'enthousiasme, où Socrate dit à Adimante que de même qu'il existe pour le monde sensible une source de lumière, de vie et de fécondité qui est le soleil, pareillement il y a pour le monde intelligible un soleil qui l'éclaire et le féconde, et dont Socrate fait en même temps le créateur du monde sensible et de son soleil. Ce père de la vie intellectuelle, ce soleil des intelligences, cette source universelle de l'être, c'est, dit il, l'essence du bien.

Le bien, τὸ ἀγαθόν, doit occuper toute la méditation du philosophe. que lui importe notre monde de phénomènes, ce théâtre mouvant où tout passe sans laisser de trace? Une science qui varie avec son objet n'est pas digne de ce nom; et l'homme qui

s'en contenteroit, Platon le compare à un malheureux enchaîné dans une caverne, devant un mur sur lequel se dessineroient les ombres de différents objets. N'est il pas vrai que le prisonnier qui n'auroit jamais vu que ces ombres, les prendroit pour des réalités, et ne faudroit-il pas, pour qu'il se détrompât, qu'il sortît au grand jour, qu'il eût les yeux au soleil, qu'à cette lumière nouvelle il contemplât quelque chose de plus réel que les fantômes de la caverne? Il en est de même du monde intelligible; il faut porter nos regards au dessus des ombres d'ici bas jusqu'au ciel, jusqu'à l'Idée du ἀγαθὸν qui plane au dessus d'elles, et qui, bien comprise, peut leur communiquer sa clarté, puisqu'elle tiennent d'elle leur existence.

Voilà comment Platon distinguant l'ἐπιστήμη de la δόξα, et proclamant la supériorité de l'une sur l'autre, ordonne à son philosophe de sacrifier le monde sensible au monde intelligible, les corps aux Idées, ~~et dit que dédaignant l'existence présente Platon ne vit que dans le passé ou dans l'avenir, dans le regret de cette contemplation si belle de jeunesse, dans l'espoir qu'elle lui sera bientôt rendue.~~

~~Récapitulons, avant de passer plus avant, les points que nous avons déjà examinés.~~

~~1° L'existence des objets, c'est à dire des objets de nos idées générales.~~

δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον. p. 249 du Phèdre.

le particulier au général. « le propre de l'homme, dit Platon, est de comprendre le général, c'est à dire ce qui dans la diversité de sensation peut être rassemblé sous une unité rationnelle. » or si le général, si l'essence, invisible pour des yeux corporels, n'est directement accessible à la pensée que dans une vie antérieure, il ~~suit~~ suit, et c'est la conclusion qu'acceptait Platon, que la connoissance des essences est un souvenir, que chercher à le connoître, c'est chercher à s'en ressouvenir. voilà pourquoi à la suite du passage que nous venons de citer, il ajoute immédiatement : « or c'est là le ressouvenir de ce que notre ame a vu dans son voyage à la suite de Dieu, lorsque dédaignant ce que nous appelons improprement des êtres, elle élevoit ses regards vers le seul être véritable.

p. 55 de la tr. du Phèdre.

C'est dans le Phèdre que Platon a surtout rapproché la théorie de la connoissance antérieure, et la théorie de la connoissance actuelle. Celle ci n'y a pas encore reçu sa forme définitive. Elle ne l'a que dans la République. Mais en revanche la République ne contient pas un mot sur la doctrine de la réminiscence. faut il en conclure

que Platon avoit fini par abandonner cette doctrine? Non; car, au contraire, il continue de la faire peser sur son systême, de toute le poids d'une solution qui admettant des essences antérieurement contemplées, seule réalité qui existe, l'entraine à mutiler la Connoissance actuelle pour n'y laisser que la recherche des essences. Il est bien de doute que sans son hypothèse de la Réminiscence qu'il avoit toujours présente à l'esprit, Platon n'eut jamais osé dire ce qu'il a dit de la voyois et de l'obligation de la cultiver exclusivement.

Nous avouerons du reste, en maintenant que la Théorie de la Connoissance actuelle ne vient pour Platon qu'après celle d'une connoissance antérieure, qu'il n'a pas nettement montré la transition de l'une à l'autre. Comment gardons nous des souvenirs, en passant à une vie nouvelle? comment ces souvenirs peuvent ils s'éteindre, pour se ranimer ensuite? comment savons nous qu'ils sont exacts &c? questions embarrassantes auxquelles Platon a négligé de répondre, mais dont il ne nous appartient pas, dans un travail qui n'est pas une critique, de lui reprocher l'oubli.

En dégageant la théorie Platonicienne de forme particulière, de la terminologie plus ou moins obscure, et du cortège d'hypothèses qui peuvent la voiler, voici le caractère sous lequel on la reconnoîtroit :

Platon ne doute pas qu'il y ait dans l'esprit des idées particulières, hors de l'esprit des objets particuliers dont la vue a fait naître en nous ces idées. Seulement, comme il lui semble que ces objets deviennent et ne sont pas et qu'il les destitue de toute réalité, il ne peut s'empêcher de regarder les idées particulières comme aussi changeantes et aussi vaines que leurs objets ; en sorte qu'il frappe du même mépris le monde sensible et le tableau qui en retrace dans l'intelligence. Une seule chose lui paroît fixe, l'essence, càd. le général ; C'est à quoi il se retient sur le penchant du doute, et réfléchissant que la science doit être invariable, éternelle, telle aujourdhui qu'elle aura été hier, il ne conserve que la connoissance du général, que l'idée générale, et là dessus fonde tout le reste.

L'homme qui en appelle à l'expérience, se laisse en quelque sorte guider

par elle (parce nature); il observe le phénomène à mesure qu'ils se produisent, et c'est ordinairement leur succession plus ou moins fortuite qui le dirige. Platon qui repoussoit l'expérience et se rejetoit hors du monde phénoménal, avoit besoin sur la route nouvelle où il entroit, de se conduire par une méthode nouvelle; il adopta la méthode de définition. Définir, c'est remplacer une idée par deux autres dont l'une est plus générale que l'autre, et qui étant claires toutes deux servent à éclaircir la 3ème. On a dit quelquefois que la définition faisoit connoître la nature des choses définies. Si l'on substitue dans cette phrase le mot essence au mot nature, on aura l'opinion de Platon; occupé comme il l'étoit d'atteindre l'essence des choses, et convaincu qu'on n'y peut réussir qu'en définissant, il voulut que la définition se plaçât en tête de toutes les recherches. Par elle il espéroit renouveler la face des sciences, et ne doutoit pas qu'elle ne pût engendrer en quelque sorte nos connoissances de toute espèce sous forme de déduction.

Platon n'a pas évité l'écueil où

tant de philosophes géomètres sont venus échouer. Presque tous ont manifesté une tendance idéaliste. Si c'est être idéaliste en effet que de préférer l'abstrait au concret et le général au particulier, que de s'entêtir aux idées générales et de les faire rentrer dans des définitions dont on tire ensuite les conséquences, quel est le philosophe qui osera se vanter d'avoir été beaucoup plus idéaliste que Platon.

L'idéalisme au sens où nous le prenons, voilà donc le caractère qu'imprime en quelque sorte à la théorie Platonicienne l'examen que nous venons d'en faire ; C'est ce qui classe Platon dans l'histoire de la philosophie ; qu'ensuite il ait poussé au delà des limites permises l'hypothèse du réalisme, qu'il ait imaginé sur la foi d'un faux raisonnement cette fable de la réminiscence, qu'il ait bâti dessus tout son système de la Connaissance actuelle, il est bon de le remarquer pour l'histoire des erreurs des esprits humains et des entraînements de système. Nous voulions ici, avant d'aborder un point de vue nouveau dans l'ensemble

de la théorie de Platon, hasarder sur ce que nous venons d'en exposer quelques réflexions.

Nous allons, pour plus de clarté, récapituler tous les points qui ont été précédemment parcourus :

1° Distinction des idées particulières et des idées générales dans la Conscience.

2° existence des essences, c.à.d. des objets de nos idées générales.

3° Caractère des essences comparés aux objets sensibles.

4° Nécessité d'une vie antérieure pour contempler les essences.

5° La Connoissance actuelle conçue comme une réminiscence. Division, au sein de la Connoissance actuelle, de l'intelligible et du sensible, des facultés qui nous font connoître l'un et de celles qui nous font connoître l'autre, de l'ἐπιστήμη et de la δόξα. Dernier degré de l'ἐπιστήμη : la Contemplation de l'essence du bien ou de Dieu. obligation imposée au philosophe de préférer l'ἐπιστήμη à la δόξα.

après avoir vu les essences en elles mêmes, et dans leur rapport avec l'intelligence humaine soit avant soit pendant cette vie, nous avons à dire ce quelles sont relativement à Dieu et à la nature. Cette 2ème question est fort difficile à traiter, et les historiens de la philosophie qui s'y sont appliqués ne s'accordent pas. Il y a à cela 2 raisons: d'abord les ouvrages de Platon nous fournissent trop peu de documents; ensuite ceux qu'ils fournissent rapprochés les uns des autres, semblent établir avec la même vraisemblance des doctrines assez différentes. Nous exposerons les doutes et les conjectures en les donnant pour des conjectures et des doutes, quand nous ne croirons pas pouvoir arriver à la certitude.

On s'est demandé ce que les ideas ou idées pouvoient être par rapport à Dieu. Sont ce des idées de Dieu purement et simplement? ou bien des idées de Dieu qu'il auroit fait passer de l'état de pures conceptions à l'état d'êtres réels? ou encore des réalités créées par lui comme réalités, et ne ressemblant en rien à des actes d'intelligence? ou enfin

des puissances indépendantes de Dieu et coéternelles à lui?

La 1re hypothèse nous paroît devoir être écartée, parce que Platon n'a pu avoir en vue de simples phénomènes, en affirmant si nettement la réalité des idées, en le appelant τὰ ὄντα ὄντως, τὰ καθ' ἑαυτὰ ὄντα, en disant que Dieu a créé le lit par excellence, εἰδοποιός, ce qui ne signifie pas qu'il se soit contenté de le penser, sans lui donner de réalité. Quant à la dernière des 4 hypothèses, celle qui érigeroit les essences en puissances indépendantes de Dieu, elle est réfutée et par le mot que nous venons de citer εἰδοποιός, et par tout le passage où ce mot se rencontre. Platon y établit que les idées au sens objectif ne sont pas l'œuvre de l'artisan terrestre δημιουργός, mais de l'artisan céleste φυτουργός, càd. de Dieu, le quel a produit tout ce qui est. Que si Platon parle souvent de l'existence absolue et indépendante des essences, on peut croire qu'il exagère un peu sa pensée pour mieux les opposer non pas à Dieu, mais aux choses sensibles dont il veut les séparer profondément.

p. 597 de la Rép.

restent 2 opinions, l'une qui considérerait les idées comme des pensées divines converties en réalités, l'autre comme des types, des modèles véritables qui auraient été créés tels par Dieu sans commencer par être des actes de son intelligence. Quelqu'ait été là-dessus le secret de Platon, il faut avouer que la 2ème de ces théories est celle qui sourit le plus au 1er abord. Quoi de plus simple, à ce qui semble, que des types créés par Dieu pour lui servir à façonner la matière? Mais en y regardant de plus près, on s'aperçoit que c'est là une idée enfantine et même un peu absurde! Car à quoi bon Dieu, avant de faire le monde, se fait il embarrassé à composer des types pour procéder ensuite à une 2ème création modelée sur la 1ère. Est ce qu'il veut par là multiplier la difficulté? N'était il pas plus naturel qu'il allât droit au monde, au lieu de placer entre sa pensée et le monde l'intermédiaire d'une création-modèle inutile? Evidemment il faut rejeter cette hypothèse comme trop ridicule pour être de Platon.

Celle qui nous reste n'est certainement pas en elle même très satisfaisante,

parce qu'on se figure malaisément des conceptions divines changées miraculeusement en réalités. C'est surtout celle que nous serions tenté d'imputer à Platon. Nous dirions, pour justifier nos conjectures, que si les idées ont été d'abord des pensées divines, si Platon en les considérant par rapport à Dieu n'a pu les concevoir autrement, il les a, en les considérant par rapport au monde des sens, douées de réalité et de vie, prises pour des êtres et non plus pour des actes; et l'on s'expliquerait qu'il en fut venu là, si l'on songe qu'il dépouillait le monde sensible de la réalité et de l'être, pour le transporter à Dieu, système qui devait l'entraîner à croire que des actes de ce Dieu, surtout comparés à notre existence si éphémère, participent de son éternité et de sa réalité infinie.

Observons au surplus, ~~que~~ pour nous consoler de l'obscurité qui peut rester encore sur ce point, que la question du rapport des essences avec Dieu n'est pas le côté principal de la théorie des idées. Il y a quelque chose qui mérite à un bien plus haut degré l'attention de la

critique, et qui constitue l'originalité même de Platon, nous voulons parler de son effort pour faire prévaloir la science du général, de l'invariable, de l'être sur celle du particulier, du variable et des phénomènes. C'est là, comme nous le disions plus haut, ce qui classe Platon dans l'histoire de la philosophie, et ce qui fait qu'il est venu à propos et en son temps. Héraclite avait dit tout ce que Platon redit après lui sur la mobilité du monde phénoménal, sur l'impossibilité pour la science d'y trouver son objet et sa base. Mais Héraclite pour n'avoir rien soupçonné au delà des phénomènes, avait enveloppé dans son scepticisme l'univers entier. Le scepticisme de Platon ne fait que partiel; au dessus il élève l'inébranlable science des idées. Nous le répétons : C'est là le point fondamental du système Platonicien, beaucoup plus que la question de savoir si les essences sont des types extérieurs à Dieu ou n'existant que dans son intelligence, question sur laquelle il ne semble pas que Platon se soit jamais nettement expliqué. Il y a du général, c'est sa

gloire de l'avoir enseigné ; comment y a-t-il du général, et où est le général ? cette question nous conduit à chercher le rapport des essences avec la nature dans Platon.

Le rapport des essences avec la nature n'est pas moins difficile à déterminer que leur rapport avec Dieu. Il s'agit de savoir si les essences sont des modèles, des moules qui auroient servi à former le monde, ou si elles ne sont pas plutôt une espèce d'ὕλη intellectuelle à la quelle Dieu fait participer l'ὕλη matérielle, pour lui donner son organisation.

Ce n'est plus ici la même question que précédemment. Nous examinions si les ἰδέαι hors de l'intelligence sont des phénomènes ou des réalités. Maintenant nous allons examiner si, considérées toujours hors de l'intelligence, on doit les prendre pour des modèles, ou pas bien pour quelque chose qui se communiqueroit par émanation. Ce sera examiner implicitement si les ~~idées~~ essences sont tout à fait extérieures à la nature, ou ~~si~~ si elles ~~se~~ sont ~~pas~~ engagées comme une substance l'est dans une autre

à laquelle elle se communique.

L'opinion qui regarderoit les essences de Platon comme des types d'après lesquels sont faites les choses sensibles, peut s'appuyer sur le passage suivant :

1° à la p. 597 de la République. Platon reconnoît 3 espèces de lits, le lit créé par Dieu, le lit créé par l'artisan sur le modèle du lit de Dieu, enfin le lit créé par le peintre à l'imitation du lit de l'artisan. Or si l'artisan crée sur le modèle des essences, Platon entend ~~bien~~ sans doute que lorsqu'il s'agit des œuvres de la Nature et non de celles de l'art, Dieu pour les produire prend les essences pour modèles.

2° Platon, pour désigner les objets sensibles, les appelle souvent ὁμοιώματα ; à la p. 250 du Phèdre, il dit que nos ames tressaillent en reconnoissant ici bas l'image des essences « ὅταν τε τοῦ ἐκεῖ ὁμοιώματος ἴδωσιν. » Dans le Parménide, ce dialogue si équivoque qui peut servir à éclaircir certaines opinions de Platon plutôt qu'à les confirmer, voici comment l'hypothèse des essences est énoncée : « Je me figure

..... τα μεν ειδη ταυτα ωσπερ παραδειγματα εσταναι εν τῃ φυσει, τα δε αλλα τουτοις εοικεναι και ειναι ομοιωματα· και η μετεξις αυτη τοις αλλοις γιγνεσθαι των ειδων ουκ αλλη τις η εικασθηναι αυτοις. p. 132 —

qu'il en est ainsi que je vais dire : les ειδη sont dans la nature comme des modèles, les autres choses leur ressemblent et en sont des copies. Je ne reconnois pas d'autre participation que celle là »

Il faut avertir, pour qu'on ne s'exagère pas la portée de cette dernière phrase, que Socrate un moment auparavant, et quand il s'avoit pas encore été réfuté sur ce point par Parménide, avoit reconnu une autre participation.

Enfin dans un dialogue dont nous n'avons encore fait aucun usage jusqu'ici, dans le Timée, Platon dit à la p. 29 :

« Voyons sur quel modèle Dieu a formé le monde, si c'est sur un modèle immuable, éternel, ou sur un modèle mobile & périssable. »

Ο δ' ουν παλιν επισκεπτεον προς ποτερον των παραδειγματων ο τεκταινομενος αυτον απεργαζετο, προς το κατα ταυτα και ωσαυτως εχον η προς το γενομενον. — p. 29

a la p. 48 & 49 du même dialogue :

« Il nous faut, dit il, distinguer 3 espèces d'être, une 1ère espèce que nous avons précédemment considérée comme modèle, qui est intelligible, et qui demeure ~~[illegible]~~ ~~[illegible]~~ la même éternellement, une 2ème qui est la copie de ce modèle et que les sens peuvent atteindre, qui naît et qui meurt,

..... τριτον ως παραδειγματος ειδος νοητεον, ον τον και κατα ταυτα ον, μιμημα δε παραδειγματος δευτερον, γενεσιν εχον και ορατον, ... p. 48, 49 —

une 3ème qui est la matière.

Il rend un peu plus loin sa pensée par une comparaison familière : Il dit que la 1ère et la 3ème espèce sont par rapport à la 2ème ce que le père et la mère sont relativement à leur enfant.

Cherchons à présent si la 2ème des hypothèses par lesquelles on peut résoudre la question du rapport des essences avec la nature, l'hypothèse de la participation, a pour elle des passages de Platon aussi concluants.

Elle est ainsi posée dans le Parménide : « N'es tu pas d'avis, dit Socrate à Zénon, qu'il y a une certaine essence de la ressemblance existant en soi (εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτό) et une autre qui lui est opposée, l'essence de la dissemblance, et que nous participons de ces 2 essences, moi, toi, et toutes les choses que nous nommons plusieurs ; que ce qui participe de la ressemblance est dit par cela même semblable, de la dissemblance dissemblable, de l'une et de l'autre semblable et dissemblable. »

οὐ νομίζεις εἶναι αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδός τι ὁμοιότητος, καὶ τῷ τοιούτῳ αὖ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔστιν ἀνόμοιον ; δύοιν δὲ δοῖν οὔτοιν καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τὰ ἄλλα, ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν, μεταλαμβάνειν, καὶ τὰ μὲν τῆς ὁμοιότητος μεταλαμβάνοντα ὅμοια γίγνεσθαι δεῦρό τε καὶ κατὰ δοσοῦτον ὅσον ἂν μεταλαμβάνῃ, τὰ δὲ τῆς ἀνομοιότητος ἀνόμοια — — — p. 129 —

Dans le Phédon, après avoir

commencé par rappeler qu'il y a quelque chose qui est le beau en soi, le bien en soi, le grand en soi, Platon ajoute : « Il me semble que s'il y a quelque chose de beau en ce monde outre le beau en soi, tout ce qui est beau ne peut l'être que parce qu'il participe au beau absolu, et ainsi de tout le reste... C'est par la grandeur que les choses grandes sont grandes, et les petites sont petites par la petitesse. »

p. 283 et 284 de la Tr. de C.

L'embarras est de concilier cette hypothèse avec la précédente, celle de l'opposition. L'une feroit des essences un monde en quelque sorte mêlé au nôtre, l'autre en feroit un monde à part. La 1ère de ces manières de voir contredit la 2ème.

Et voici d'autre part une difficulté qui empêcheroit de sacrifier l'une des deux :

On sait que Platon admet des essences pour toutes les choses particulières, par conséquent celles du monde intelligible comme celles du monde sensible, quoiqu'il lui arrive parfois, quand il n'est pas sur ses gardes, de traiter comme matériel tout ce qui n'est pas une essence en soi. Or ~~il arrive~~ que les

essences, selon qu'elles répondent à des choses sensibles ou à des choses purement intelligibles, paroissent se prêter davantage à l'opinion ou à la pédagogie. Prenons un exemple: l'essence du lit, l'essence de la table ont avec la table et le lit matériels un rapport de ressemblance, cela se conçoit; ont elles un rapport de participation? non. Car à quoi serviroit cette participation? et le lit ainsi que la table matérielle ne pouvent ils pas exister sans recevoir une partie du lit en soi, de la table en soi? D'ailleurs on se représenteroit difficilement un objet qui devroit être en partie matériel, en partie immatériel. Supposons maintenant un cas tout à fait différent. Demandons nous par exemple si l'essence de la vie peut avoir avec la vie terrestre un rapport de ressemblance. Nous nous répondrons que non, et que dans ce cas la pédagogie semble plus admissible, parce qu'à la rigueur on comprendroit que Platon eut considéré la vie particulière, celle d'une ame, comme une portion de la vie en soi, tandis qu'on ne comprendroit pas quelle en fut une copie, opinion.

Comment sauver Platon de la contradiction de deux doctrines exprimées d'une manière absolue, sans restriction dans ses écrits, dont l'une ne va pas avec l'autre, et qui néanmoins semblent l'une et l'autre nécessaires à son systême?

Lettre 58, Edit. Lemaire. —

Sénèque, dans une de ses lettres, essayant d'appliquer à un de ses amis la théorie des idées, emploie une comparaison qui a l'air de tout concilier, mais qui au fond ne concilieroit rien. Supposons, dit il, que je veuille faire votre portrait; vous serez pour moi l'idea platonicienne qui me servira de modèle, παραδειγμα, et il passera dans ce portrait quelque chose de vous qui sera votre forme, ειδος.

On pourroit croire que de cette manière le portrait sera à la fois ομοιον et μετεχον. Mais il est trop évident qu'une explication pareille n'auroit pas de valeur, parce qu'elle reposeroit sur une métaphore. Il n'y a pas de participation réelle du portrait au modèle; il n'y a qu'une simple ομοιωσις.

Est il sûr maintenant que Platon, en posant entrer les 2 hypothèses dans son système, ait songé à les concilier, que, s'il y a songé, il ait pu faire porter la Conciliation sur des métaphores? Nous ne voulons rien affirmer à cet égard. Nous nous bornerons à rappeler la Comparaison du Timée citée plus haut, en laissant chacun libre de la prendre ou non pour une tentative de Conciliation, Platon distinguant les essences d'un coté, de l'autre la matière à la quelle les essences s'appliquent, compare le rôle des unes et de l'autre au rôle du père et de la mère dans la génération. Il y a en effet dans le phénomène de la génération opposés et pareils. Mais peut on dire qu'il en ait été de même dans l'organisation du monde, nous ignorons quelle réponse il faudroit faire pour justifier Platon. Selon nous, la Comparaison du Timée ne donne qu'une Conciliation métaphorique insignifiante, tout à fait indigne de figurer dans la Science.

Dans l'impuissance où nous sommes de concilier d'une manière sérieuse et scientifique ces 2 théories, d'un autre côté de les rejeter une, nous les admettrons toutes deux. Toutefois nous remarquerons que la théorie de l'ὁμοίωσις (la μεθέξις) aurait bien avoir joué le principal rôle.

~~Peut être que si on eut pressé Platon, si on l'eut contraint de dire laquelle des 2 théories de l'ὁμοίωσις et de la μεθέξις il se désignait à rejeter, peut être eut il sacrifié la première~~ ce qui autoriserait ce soupçon, c'est l'insistance avec laquelle dans le Phédon, l'un de ses meilleurs dialogues, Platon appuie sur ce qu'il appelle nouveau pour eux. Non seulement il pose la chose comme un fait; il l'établit encore comme la base de toutes les sciences, le principe dans le quel toute difficulté possible doit trouver sa solution. On veut savoir, dit il, le pourquoi des choses; au lieu de l'aller chercher dans des explications physiques sans profondeur, il faut le demander à la théorie des idées, et tout ramener à la doctrine de la μεθέξις. « Si quelqu'un vient me dire ce qui fait qu'une chose est belle, ou la vivacité de couleurs, ou sa forme et d'autres choses semblables, je laisse là toute ces raisons, qui ne sont que me troubler, et je m'assure moi même sans façon et sans art et peut être trop simplement, que rien ne la rend belle que la présence ou la communication de la beauté première, de quelque manière que cette communication se fasse; car là dessus je n'affirme rien, sinon que toutes les belles choses sont belles par la présence de la beauté. C'est à mon avis la réponse la plus sûre, pour moi comme pour tout autre; et tant que je n'en prendrai là, j'espère bien certainement ne me jamais tromper, et pouvoir répondre en toute sureté,

« moi et tout autre que moi, que c'est par le reflet de la beauté primitive que les belles choses sont belles. »

p. 280 de la Tr.

Un peu plus loin Platon s'aperçoit qu'il est puéril de tout expliquer par la présence de rien, de dire par exemple qu'un corps est chaud à cause de la Chaleur; réfléchissant que les êtres qui participent des essences en retiennent les propriétés, il propose dans la recherche de causes, qui n'est pour lui que celle des essences, de leur substituer les êtres auxquels elles se communiquent le plus immédiatement, de dire en conséquence, ce corps est chaud à cause du feu, et non pas: à cause de la Chaleur.

Il rentre par dans notre plan de discuter la légitimité de cette méthode qui tient un si haut rang dans le système de Platon. nous devons pourtant noter une difficulté grave, que Platon a dédaigné de résoudre, celle de savoir dans quelle proportion se fait la participation pour chaque être (« de quelque manière que cette Communication se fasse; car là dessus je n'affirme rien »). C'est une des difficultés sur lesquelles Parménide, au commencement du dialogue qui porte son nom, accable la jeune Socrate.

p. 280 de la Tr. du Phédon —

Platon n'aurait pas dû, au moment où il critique

la doctrine de Physiciens, la laisser planer sur le fleuve.

nous ajouterons, non plus pour critiquer Platon, mais en quelque sorte pour nous critiquer nous-mêmes, pour mettre à découvert le foible de nos explications, que si nous penchons à prêter à Platon la doctrine de la μετεξις en même temps que celle de l'ομοιωσις, et d'un autre coté si nous gardons celle des 4 hypothèse que nous avons dit préférer aux autres pour ce qui concerne le rapports de essences avec Dieu, il s'ensuivroit que la pensée de Dieu ~~se~~ seroit ~~par~~ pour ainsi dire incorporée au monde. Ce seroit un élément intelligible, et, bien mieux, un élément divin qui subsisteroit au sein de la nature, par où se montreroit non seulement la réhabilitation de la matière par la création, non seulement une communication directe entre la pensée divine et l'intelligence humaine, mais encore une sorte d'alliance, de contact entre Dieu, le monde et l'homme. si l'on veut croire que Platon donna toute cette portée à sa théorie, si l'on n'a pas trop de peine à se représenter un élément immatériel engagé sur la matière et cependant lui servant de type, on épargnera à notre exposition la objection qu'elle auroit à redouter sur ce point. nous voulions par une espèce de scrupule de conscience dire qu'on peut nous les faire.

Maintenant pour revenir au point qui a occasionné cette digression, c'est à dire à la méthode de recherche de Platon, elle mériteroit sans doute bien des reproches;

mais elle a aussi un mérite, c'est d'être parfaitement conséquente avec toute la philosophie Platonicienne. Dès l'instant que Platon apercevant dans les choses un élément de généralité le jugeoit digne d'attirer toute l'attention de la science au préjudice du monde phénoménal, il étoit bien naturel que la Logique, et surtout la dialectique vint supplanter l'observation, et que la recherche des causes qui n'est après tout que la recherche des faits successifs, c'est à dire de ce qui n'est pas scientifique aux yeux de Platon, s'effaçât doucement devant la recherche des idées. C'étoit une conséquence tout aussi bien de ses idées sur la science et de son demi-scepticisme spiritualiste que de sa théorie sur la ~~participation~~ formation des êtres par la participation.

C'est ici qu'il nous faut voir en finissant combien la marche de Platon est devenue téméraire et aventureuse. Parti du terrain solide de la conscience, il a fait un 1er pas dans l'hypothèse en objectivant toutes les notions générales, un 2ème en le rapportant à une vie antérieure, un 3ème en déterminant et réglant d'après cette doctrine d'une vie antérieure le rôle de nos différentes facultés intellectuelles; et alors supprimant le examen des causes, et par là l'observation tout entière, il tombe, de conséquences en conséquences et d'hypothèses en hypothèses, dans l'étude exclusive des idées générales, les quelles séparées de l'observation qui

arg.t du Phedon

devroit les donner et les controler, ne peuvent qu'épuiser l'esprit dans de tours de force inutiles. On a dit que Platon avoit réuni le principium essendi et le principium intelligendi; cela est vrai, et, ce qui l'est en outre, c'est que les 2 principes doivent se réunir en effet, au terme d'une science longuement et profondément méditée; oui, il faut en definitive tacher de connoitre le fond des choses, il faut aboutir à une ontologie; il faut suspendre toute la chaine de nos découvertes à une théologie qui la soutienne et la consacre. Reste à savoir si ce qui peut être fort bien placé à la fin se met aussi bien au commencement, si l'étude de l'essence des êtres peut se passer de l'étude de leurs qualités, l'ontologie de la phénoménologie, et si, dès le début, en remontant d'idées generales en idées generales jusqu'à celle du bien, jusqu'à Dieu, jusqu'à un Dieu appuyé sur le principe des causes finales qui se cache dans Platon sous l'idée du bien, si, disons nous, la science a ainsi le droit dès son début, de se résoudre en une théologie plus ou moins contestable.

Ces questions sont placées au delà de notre tâche et de nos forces; nous devons les indiquer, sans nous hasarder à les résoudre. Nous les

renvoyon à une critique superieure. qui en attaquant point par point le systême de Platon se chargeroit de mettre à la place un systême meilleur.