HAL
open science

La réminiscence chez Platon : théorie de la connaissance ; anthropologie ; éthique

Guillaume Pilote

To cite this version:

Guillaume Pilote. La réminiscence chez Platon : théorie de la connaissance ; anthropologie ; éthique. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I; Université d'Ottawa, 2016. Français. NNT : 2016PA01H234 . tel-02619513

HAL Id: tel-02619513

https://theses.hal.science/tel-02619513

Submitted on 25 May 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA RÉMINISCENCE CHEZ PLATON
– Théorie de la connaissance ; anthropologie ; éthique –

Par

Guillaume Pilote

Thèse présentée dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en philosophie

En cotutelle :

UNIVERSITÉ D'OTTAWA
L'université canadienne

UNIVERSITÉ PARIS 1
Panthéon Sorbonne

© Guillaume Pilote, Ottawa, Canada, 2016.

RÉSUMÉ

Platon expose la théorie de l'ἀνάμνησις dans le *Ménon*, le *Phédon* et le *Phèdre*; nous soutenons que la doctrine est cohérente malgré les écarts entre ces présentations. L'interprétation de la réminiscence demande également de s'interroger sur la nature de l'innéisme platonicien, la valeur épistémologique de l'expérience et le rôle réservé au mythe. Nous traitons ces questions au travers d'une interprétation du rôle de la théorie dans chaque dialogue, en comparant chaque fois nos résultats avec les deux autres.
La réminiscence vise à rendre compte des expériences suivantes : la reconnaissance de la nécessité de certaines vérités, l'utilisation de notions universelles pour décrire des réalités contingentes et la conversion spirituelle permise par un amour noble. Ces trois phénomènes sont expliqués par la remémoration d'un savoir acquis avant la naissance et oublié au moment de l'incarnation; nous n'avons pas conscience de ce savoir, mais il détermine notre expérience du monde à notre insu. Pour cette raison, la meilleure façon de décrire le statut de notre souvenir de la connaissance prénatale est de le tenir pour un *archétype*. Pour transformer le souvenir d'une forme en connaissance, nous devons, grâce à la dialectique, embrasser dans une définition tous les cas (réels ou hypothétiques) qui lui sont attribués; en effet, nous reconnaissons leur appartenance à cette nature en vertu du ressouvenir. L'âme affranchie du corps jouit d'une intuition plénière des réalités intelligibles, mais son statut change au moment de l'incarnation; en vertu de son rapport au devenir, elle ne peut saisir l'unité d'une forme que de façon synthétique, par le *logos*. La doctrine de l'anamnèse comporte ainsi, en plus de sa fonction épistémologique, une dimension anthropologique : elle implique une compréhension de l'âme humaine comme intermédiaire entre les choses sensibles et intelligibles. Par conséquent, l'*anamnesis* a des répercussions éthiques. En effet, la vie doit être une médiation entre ces deux ordres de réalité auxquels nous appartenons, de façon à nous conformer aux archétypes de l'excellence humaine, que nous ne pouvons ignorer sans renier une partie de nous-mêmes.

Mots clefs : réminiscence ; innéisme ; Platon ; Ménon ; Phédon ; Phèdre.

ABSTRACT

Plato exposes his doctrine of ἀνάμνησις in the *Meno*, *Phaedo* and *Phaedrus*; I argue that despite the differences in presentation between these three dialogues, it is a unified theory. The doctrine also raises questions related to Plato's epistemology, such as the nature of Plato's innatism, the contribution of experience to knowledge and the function of myths. These questions are considered through an examination of the theory's role in each dialogue, followed every time by a comparison with the other two dialogues.
Recollection aims at making sense of the following experiences: the recognition of necessary truths, the use of universal notions to describe contingent realities and the spiritual conversion caused by a noble love. These three phenomena are explained by the recollection of prenatal knowledge forgotten at birth. Although we are not aware of this knowledge anymore, its unconscious memory shapes our experience of the world. This memory is thus best described as an *archetype*. In order to recover prenatal knowledge and turn it into conscious knowledge, we need to engage in dialectic and try to gather in a definition all occurrences (real and hypothetical) of a given form. For the disembodied soul might enjoy an unqualified intuition of the forms, but the embodied soul has a different fate: it dwells in the realm of becoming and is therefore confined to a synthetic grasp of forms through *logos*. Thus the doctrine of recollection is not just an epistemological theory, it also has an anthropological dimension: it suggests that the human soul's ontological status is in between the realms of being and becoming. As a result, *anamnesis* also has ethical implications. Since human life is a mediation between these two realms to which we belong, we must harmonize our actions with the archetypes of human excellence, which we can't ignore without alienating a part of ourselves.

Keywords : recollection ; innatism ; Plato ; Meno ; Phaedo ; Phaedrus.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier chaleureusement les personnes, établissements et organismes suivants, sans lesquels ce projet n'aurait jamais pu être mené à terme :

Mes directeurs, messieurs Francisco Gonzalez et Luc Brisson, pour leur passion, leur dévouement, leurs encouragements, leur patience, leurs réflexions stimulantes, leurs critiques fertiles et leur aide dans les démarches administratives.

Le Conseil de recherches en sciences humaines (CRSH) et les Fonds québécois sur la recherche et la culture (FQRSC), pour leur soutien financier.

Le département de philosophie de l'Université d'Ottawa pour m'avoir accordé un soutient financier et une première expérience d'enseignement.

L'Université d'Ottawa et l'Université Paris I Panthéon Sorbonne, qui ont collaboré pour rendre possible ce projet de cotutelle.

Tous les parents, amis et collègues, qui m'ont, de près ou de loin, apporté un soutien tellement nécessaire et apprécié.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé..... ii

Abstract..... iii

Remerciements..... iv

Introduction..... 1

Chapitre 1. État de la question.....9

1.1.Problèmes philosophiques..... 9
1.1.1.L'analogie de la remémoration..... 11
1.1.2.La confusion entre les domaines de la logique et de la psychologie.....12
1.2.Problèmes exégétiques.....14
1.2.1.L'exégèse avant 1965..... 14
1.2.1.1.L'approche synthétique.....16
1.2.1.2.L'approche évolutionniste..... 19
1.2.2.Contributions en 1965 et leurs répercussions.....26
1.2.2.1.Vlastos et la méthode analytique appliquée au Ménon.....26
1.2.2.2.Gosling et la méthode analytique appliquée au Phédon.....30
1.2.2.3.Klein et l'approche littéraire.....34
1.2.3. Études récentes.....39
1.2.3.1.Dixsaut.....39
1.2.3.2.Brisson.....40
1.2.3.3.Rawson et Gonzalez..... 41
1.2.3.4.Kahn..... 53

Chapitre 2. Réminiscence et épistémologie dans le *Ménon* : *Exposition du problème*…58

2.1.Examen des passages à prendre en compte.....59
2.1.1. Exclusion du passage d'introduction (81a-e).....62
2.1.2. Catalogue des passages clefs.....68

2.2. Enquête dialectique.....72
2.2.1. Rawson et Weiss : préconceptions sur la nature de la connaissance.....74
2.2.2.Vlastos : le modèle axiomatique..... 76
2.2.3.Scott : les propositions innées latentes et le modèle de la cohérence.....83
2.2.4.Fine et la tendance à choisir le vrai.....89
2.2.5.Gonzalez (1998a et b) : le modèle intuitionniste.....94
2.2.6.Lecture leibnizienne : les idées innées.....99
2.2.7.Hare et la capacité d'utiliser un mot.....112

Chapitre 3. Réminiscence et épistémologie dans le *Ménon* : *Solution du problème*.....123

3.1.Interprétation des passages clefs.....123
3.1.1.La leçon de géométrie..... 124
3.1.2.L'aitias logismos.....125
3.1.3.La solution au paradoxe de Ménon..... 127
3.1.3.1.La connaissance accessible au début de l'enquête.....128
3.1.3.2.La nécessité de la définition..... 129
3.1.3.3.L'elenchos, l'aporie *et la connaissance de nos opinions*.....132
3.2.Le statut archétypique du souvenir de la connaissance prénatale.....138
3.3.Confirmation à partir des passages clefs.....149

Chapitre 4. Réminiscence et épistémologie dans le *Phédon* et le *Phèdre*.....153

4.1.Phédon.....153
4.1.1. Réfutation de la position de Scott..... 154
4.1.1.1.Les arguments de Scott.....156
4.1.1.2.Arguments textuels contre la thèse de Scott.....161
4.1.1.3.Arguments philosophiques contre la thèse de Scott.....165
4.1.2.L'argument de la réminiscence dans le *Phédon*.....168
4.2.Phèdre..... 173
4.2.1.Le rapport inné aux réalités véritables..... 174
4.2.2.La caractérisation du souvenir des réalités véritables..... 177

Chapitre 5. Réminiscence et anthropologie..... 184

5.1.Phédon.....184
5.1.1.Les hommes ordinaires..... 187
5.1.2.Les "vrais philosophes".....189
5.1.2.1.Dichotomie ontologique et épistémologique.....191
5.1.2.2. L'âme pure prisonnière du corps..... 195
5.1.2.2.1.L'âme pure..... 195
5.1.2.2.2.L'emprisonnement dans le corps.....198
5.1.2.2.3.Conception alternative à celle du « corps-prison ».....204

5.1.2.2.4.L’embarras herméneutique autour de l’anthropologie du Phédon 211
5.1.3.L'âme comme intermédiaire et le ressouvenir de la réminiscence.....220
5.1.3.1.Simmias et la réminiscence..... 221
5.1.3.2.L’importance de la sensation..... 225
5.1.3.3.Réminiscence, sensation et temporalité.....228
5.1.3.4.Réminiscence et oubli.....236
5.1.3.5.Réminiscence et dialectique..... 243
5.1.3.6.Ce que Simmias retient de la réminiscence..... 248
5.2.Ménon..... 254
5.3.Phèdre..... 257
5.3.1.L’âme humaine avant l’incarnation..... 259
5.3.2.Les manques de l’âme humaine..... 262

Chapitre 6. Réminiscence, *eros* et éthique.....267

6.1.Phèdre..... 267
6.1.1.L'interprétation du mythe..... 268
6.1.1.1.Mythe et intuition supra-rationnelle..... 270
6.1.1.2.Le mythe comme hypothèse.....272
6.1.1.3.Mythe et exploration de l'irrationnel..... 275
6.1.1.4.Le mythe comme hypothèse explicative des expériences de l’âme….276
6.1.1.5.Le mythe comme allégorie..... 279
6.1.2.Analyse structurale du mythe.....284
6.1.2.1.L'âme incarnée.....285
6.1.2.1.1.Insuffisance de la psychologie du premier discours.....285
6.1.2.1.2.Les deux chevaux et la psychologie du premier discours.....287
6.1.2.1.3.Le cocher..... 290
6.1.2.1.4.Les ailes et la structure de l’espace.....292
6.1.2.2.La structure du temps..... 294
6.1.2.3.Parallèle entre la structure de l’âme et la structure du temps.....298
6.1.2.4.Les transformations de l’âme..... 301
6.1.3.L’aspect existentiel de la réminiscence..... 305
6.1.3.1.anamnesis et eros.....306
6.1.3.2.Le statut de la beauté..... 307
6.1.3.3.L’objet d’eros.....308
6.1.3.4.Le dieu en nous.....310
6.1.3.5.Le mouvement de l’âme..... 314
6.2.Phédon.....317
6.2.1.Les hommes ordinaires et l'éthique des plaisirs..... 317
6.2.2.Les vrais philosophes et l'ascétisme.....319
6.2.3.Le philosophe socratique et la maîtrise de soi.....321
6.3.Ménon..... 323

6.3.1.Le désir pour la connaissance et l'expérience de l'aporie..... 323
6.3.2.La vertu comme service de la vérité en nous..... 327

Conclusion..... 332

Bibliographie..... 342

INTRODUCTION

> Everybody who has heard of Plato has heard of the doctrine of *anamnêsis* or recollection. It is indeed an essential part of Plato's philosophical outlook. It is however not quite so easy to say what precisely the doctrine is[1].

Crombie constatait la difficulté de rendre compte de la théorie de la réminiscence en 1963; cinquante ans plus tard, nous pourrions poser le même diagnostic. Cette situation n'est pas imputable au manque de zèle des commentateurs, qui ont produit une luxuriante littérature sur la question[2], mais bien à la difficulté du sujet.

Le dilettante s'étonnera du jugement de Crombie : ne peut-on pas caractériser l'anamnèse comme la théorie qui identifie tout véritable apprentissage à une remémoration d'un savoir acquis avant la naissance? Cette définition est juste; le problème, c'est que plus nous essayons de la préciser, plus elle s'obscurcit. Quelle est la teneur du souvenir de cette connaissance prénatale? Dans quelle mesure en sommes-nous conscients? Comment pouvons-nous y accéder? Platon n'est jamais clair sur ces questions.

Qui plus est, l'interprétation de la réminiscence est compliquée par son inconstance dans le corpus. Elle n'y apparaît que trois fois et ne prend jamais tout à fait la même forme[3], ce qui rend la tâche de l'exégète comparable à celle de Ménélas aux prises avec

---

1 Crombie, 1963, p.135.

2 Nous résumerons les contributions majeures dans notre premier chapitre, qui retrace la façon dont les philosophes et exégètes ont traité la réminiscence jusqu'à ce jour.

3 Dans le *Ménon*, elle explique comment nous pouvons reconnaître par nous-mêmes la nécessité d'une démonstration mathématique et omet toute référence aux formes intelligibles; dans le *Phédon*, elle

Protée. Autre fait troublant, l'anamnèse est introuvable dans des dialogues où elle était attendue en raison de leurs préoccupations épistémologiques, comme la *République*, le *Banquet* ou le *Théétète*. Elle nous place donc d'emblée devant la question de la cohérence de la pensée platonicienne au travers de sa présentation dans le corpus.

L'importance de résoudre ces deux problèmes (d'ordre exégétique) est d'autant plus grande que la réminiscence nous emmène au cœur de la pensée platonicienne. En effet, s'il faut en croire Aristote[4], le platonisme est né de deux expériences fondamentales : d'une part, du constat héraclitéen du caractère instable des choses sensibles; d'autre part, de l'enquête socratique sur la définition des vertus, impliquant l'existence d'un objet fixe sur lequel porte la recherche. Aristote, qui, dans ce contexte, s'intéresse à Platon dans le cadre d'une histoire de l'appréhension des principes de l'être, conclut que la rencontre de ces deux influences donna naissance à la théorie des formes, desquelles les choses concrètes tirent leur être par participation; nous pouvons ajouter, en nous situant plutôt sur le terrain de la théorie de la connaissance, que la réminiscence est l'autre rejeton légitime d'une telle union : l'esprit peut attribuer une identité aux choses sensibles toujours changeantes parce qu'il les rapporte aux intelligibles. L'anamnèse est donc liée aux problèmes originaires ayant engendré le platonisme et pose d'emblée la question de la valeur épistémologique de la sensation.

Finalement, dans le *Ménon* et surtout dans le *Phèdre*, l'exposition de la doctrine dépasse cette conclusion épistémologique et s'inscrit dans le récit d'un mythe sur la

précise comment nous pouvons utiliser des concepts pour parler de choses qui leur demeurent inférieures; dans le *Phèdre*, elle permet de rendre compte d'un amour noble, capable de nous élever à un ordre de préoccupation plus spirituel que celui des plaisirs charnels.

4 Voir *Métaphysique* A6.

transmigration des âmes; cet entrelacement entre deux discours différents met en jeu un autre trait insigne de la philosophie platonicienne – son recours au mythe – et nous porte à nous interroger sur la valeur de celui-ci.

Questions de recherche et thèses soutenues

Nous pouvons donc résumer les problèmes soulevés par la réminiscence en quatre questions, que notre recherche tâchera de tirer au clair.

Primo, nous devons préciser le statut du souvenir de la connaissance prénatale présent dans l'âme. Nous soutiendrons que le meilleur moyen de décrire sa fonction est de le prendre comme un archétype, qui conditionne à notre insu notre rapport au monde.

Secundo, nous voulons déterminer dans quelle mesure la réminiscence constitue une doctrine unifiée, sans nous situer d'emblée dans une perspective synthétique ou évolutive quant au corpus platonicien[5]. Nous procéderons donc à une étude de l'anamnèse dans chaque dialogue où elle apparaît et comparerons par la suite nos conclusions avec ce que nous trouvons dans les deux autres. Nous maintiendrons que la réminiscence est une théorie cohérente et que ses variations dépendent de la fonction qu'elle est appelée à remplir dans chaque dialogue. Ainsi, elle est liée à l'épistémologie dans le *Ménon*, à l'anthropologie dans le *Phédon* et à l'éthique et l'érotique dans le *Phèdre.*

[5] L'*anamnesis* platonicienne laisse dans l'embarras les partisans de ces deux perspectives herméneutiques (voir *infra*, p.15 *sq.*).

Tertio, nous nous intéresserons au rôle réservé à l'expérience par la doctrine dans l'acquisition de la connaissance. Nous conclurons que, sans faire de Platon un empiriste, l'étude de l'*anamnêsis* révèle qu'il accordait une place importante à l'expérience. *Ultimo*, nous nous interrogerons sur les modes de discours utilisés (*logos* et *muthos*) pour présenter la théorie. Nous nous opposerons à ceux qui voudraient voir dans le mythe la matrice de la pensée platonicienne; nous soutiendrons au contraire que l'aspect mythique de l'anamnèse cherche à articuler une compréhension de l'âme et du cosmos qui a toujours son origine dans l'expérience – que ce soit l'expérience d'un amour noble ou d'un bien reconnu dans la pratique de la philosophie.

Méthode

Nous refusons d'établir des règles rigides pour guider une interprétation des dialogues : leur forme littéraire doit être lue avec un *esprit de finesse* et se montre rébarbative à une méthode systématique. Néanmoins, nous pouvons énumérer les différents types d'arguments à notre disposition et peser leurs forces et faiblesses.

Les arguments les plus importants sont d'ordre *textuel*. Ils consistent à se baser sur des éléments du texte pour attribuer une position à Platon. La présence dans le même dialogue d'un passage contredisant un élément textuel peut nous amener à reconsidérer sa valeur ; nous aurons alors recours à d'autres moyens pour décider quel passage favoriser[6].

[6] Un exemple de ce genre de conflit intratextuel se trouve dans le *Ménon* : Socrate, dans un premier temps, affirme que l'âme a acquis la connaissance à un certain moment au cours de ses voyages dans l'Hadès et dans le monde (81c5-7); il affirmera plus tard que la vérité repose en l'âme « de tout

En deuxième lieu, nous devons prendre en considération les arguments *dramatiques*[7]. Ils consistent à faire valoir un aspect du cadre dramatique de l'œuvre (le caractère des personnages, la dynamique de leur relation, les croyances qu'ils adoptent, etc.) pour appuyer ou discréditer une interprétation[8]. Ces éléments sont essentiels à la compréhension des dialogues, mais nous devons les utiliser avec parcimonie et les soutenir autant que possible par d'autres moyens. En effet, ils dépendent de la sensibilité littéraire de chacun et possèdent une dimension subjective. Ainsi, les arguments dramatiques sont précieux pour nous indiquer des pistes d'interprétation, mais insuffisants à eux seuls pour constituer une preuve capable d'emporter la conviction générale.

Le troisième type d'argument à notre disposition est d'ordre philosophique[9]. Il consiste à appuyer ou rejeter une interprétation à partir de la valeur et de l'intérêt philosophique de l'attribution de cette position à Platon[10]. Les dialogues platoniciens sont composés de

---

temps » (86a8-9). Nous sommes donc aux prises avec deux éléments textuels qui se trouvent neutralisés par leur opposition et nous devons trancher le désaccord par d'autres arguments.

7 Ce type d'argument est devenu plus important au sujet de la réminiscence à la suite des travaux de Klein (1965); voir section 1.2.2.3, p.31 *sq.*

8 Ainsi, nous pourrions dire que la présentation initiale de la théorie de la réminiscence (81a-e) est motivée par un désir de surmonter le découragement montré par Ménon en lui offrant une doctrine qui satisfait à son goût pour les exposés grandiloquents. Il avait révélé ce penchant plus tôt dans le dialogue, en ajoutant qu'il demeurerait auprès de Socrate si celui-ci lui parlait souvent de cette manière (76e-77a). Cet argument laisse entendre que Socrate exposait la présentation liminaire du mythe pour des motivations rhétoriques pour exposer la présentation liminaire de la théorie de l'anamnèse; nous devons donc rester prudents devant les conclusions qui en découlent.

9 Nous verrons dans notre premier chapitre (voir p. 24 *sq.*) que ce type d'argument a gagné en importance avec la montée d'interprètes d'orientation analytique, à commencer par Vlastos (1965). Klein (1965) et ceux qui se situent dans la même optique herméneutique emploient aussi des arguments philosophiques comme moyen de gérer l'ironie socratique.

10 Ainsi, devant le conflit relevé entre les passages 81c5-7 et 86a8-9, nous sommes tentés de favoriser le deuxième; en effet, l'acquisition d'une connaissance avant la naissance ne résout pas le paradoxe de Ménon (mais en reporte le problème au premier apprentissage), tandis que l'attribution à l'âme d'une vérité qui lui appartient de tout temps constitue une position plus intéressante et plus solide.

façon à rendre les arguments philosophiques inévitables, entre autres en vertu de la présence de raisonnements douteux ou à tout le moins déroutants de la part des personnages. L'auteur ne cherche pas à nous enseigner une doctrine; il nous incite à nous lancer dans l'activité philosophique. Ces arguments comportent aussi leur part de danger : nous risquons de les employer pour discréditer des idées parce qu'elles heurtent nos opinions préconçues[11] et non pour leurs lacunes intrinsèques.

Nous avons baptisé le dernier argument à prendre en compte « l'*argument intertextuel* », qui consiste à appuyer ou rejeter une thèse en invoquant des passages trouvés dans d'autres dialogues. Les commentateurs adoptant une conception unitaire de l'œuvre de Platon recourent surtout à ce type d'argument[12]. En raison de la nature de notre projet, nous minimiserons leurs emplois et nous les avons souvent relégués en note de bas de page. Il s'agit d'un point fondamental de notre méthode : en vertu de la rareté des présentations de la réminiscence et de leur inconstance, il vaut mieux ne pas présumer de l'unité de la pensée platonicienne sur ce sujet, mais développer d'abord une compréhension du rôle de l'anamnèse dans chaque dialogue où elle intervient. Nous prenons donc les dialogues comme des ensembles autonomes, articulant une réflexion dont l'intelligibilité peut se passer des éléments doctrinaux empruntés aux autres membres du corpus. Une conséquence importante de cette méthode sera de nous forcer à remettre à une étude ultérieure l'épineuse question de l'absence de la réminiscence de dialogues élaborant sur la théorie de la connaissance, comme la *République*, le *Banquet*

[11] Nous verrons, au cours de notre étude (le meilleur exemple se trouve chez Rawson et Weiss, que nous examinerons à la section 2.2.1, p.70 *sq.*), que d'aucuns refusent de prendre la réminiscence au sérieux en vertu d'arguments philosophiques basés sur leurs préjugés au sujet de la connaissance.

[12] Nous pouvons penser à Fouillée (1869) et Festugière (1936); voir section 1.2.1.1, p.15 *sq.*

et le *Théétète;* y répondre demanderait de nous lancer dans une analyse complète de l'épistémologie de ces dialogues et nous entraînerait trop loin. Nous utiliserons néanmoins les arguments intertextuels dans certains contextes spécifiques, dans le but d'augmenter la plausibilité d'une thèse que nous avons établie par d'autres moyens[13].

Plan

Nous avons structuré notre texte autour du problème de la multiplicité des présentations de la réminiscence. Après un survol de l'histoire de sa réception, nous traitons la fonction occupée par la doctrine dans chacun des trois dialogues où elle apparaît, en comparant chaque fois les résultats obtenus avec le contenu des deux autres. Nos chapitres deux et trois se penchent sur l'aspect épistémologique de l'anamnèse dans le *Ménon* et nous confronterons nos conclusions avec les passages des deux autress dialogues au cours du quatrième chapitre. Le cinquième chapitre se préoccupe surtout du *Phédon,* qui traite du ressouvenir pour prouver l'immortalité de l'âme et préciser son statut lorsqu'elle s'incarne; ces considérations appartiennent à ce que nous avons appelé la dimension anthropologique de la réminiscence. Dans notre sixième chapitre, nous examinerons le *Phèdre*, où la théorie prend une fonction existentielle et éthique. Mais avant d'entreprendre l'étude des dialogues, nous voulons consacrer un premier chapitre à l'histoire de la réception de la doctrine, afin d'y enraciner notre recherche.

[13] Dans notre étude du *Phédon*, nous ferons ainsi appel aux comportements et aux discours de Socrate au travers du corpus platonicien pour remettre en cause son adhésion à la morale ascétique du dialogue.

CHAPITRE 1.
État de la question

Les questions de recherche que nous avons établies ainsi que la méthode que nous avons adoptée sont redevables de l'histoire de la réception de la réminiscence. En guise d'amorce à notre enquête, nous tracerons un portrait d'ensemble de la façon dont la doctrine a été traitée jusqu'à ce jour; cette recherche préliminaire permettra de mieux comprendre la perspective des auteurs auxquels nous référerons par la suite et de situer nos travaux dans l'histoire de notre discipline. Nous diviserons ce premier chapitre en deux sections : une première résumera les critiques philosophiques opposées à la théorie de la réminiscence et une seconde examinera des problèmes d'ordre exégétique, concernant la place du ressouvenir dans le corpus platonicien.

1.1. Problèmes philosophiques

L'histoire de la philosophie a pris la théorie de l'*anamnêsis* comme l'ancêtre des théories modernes de l'innéisme, qui se caractérisent par le refus de prendre l'esprit pour une *tabula rasa*; ses partisans maintiennent plutôt que nous naissons avec une prédétermination à apprendre certaines choses[14]. Leibniz se réclame de Platon pour

[14] La classification de la réminiscence parmi les théories de l'innéisme est contestable, étant donné que le mythe du *Phèdre* et le passage liminaire du *Ménon* (81a-e) affirment que la connaissance est acquise avant d'entrer dans un corps. Ainsi nous parlerons d'innéisme chez Platon au sens où l'âme possède déjà la connaissance *au moment de son incarnation*, sans rien présumer de la condition de l'âme en elle-même. Nous traiterons plus tard (voir sections 5.3 et 6.1.1) de la question de savoir si le récit mythique doit être pris au pied de la lettre.

fonder sa théorie de l'innéisme, surtout dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* et le *Discours de métaphysique*[15]. D'éminents néokantiens, tels Hartmann (1965c1909, p.180-1) et Natorp (1903, p.143-45) considèrent quant à eux la réminiscence comme une première expression dans l'histoire de la philosophie d'une réflexion sur les structures *a priori* de l'esprit[16]. Ces auteurs saluent la prise de conscience de l'existence d'une connaissance indépendante de l'expérience par Platon, mais déplorent la contamination de cet accomplissement épistémologique par des notions d'ordre psychologique et métaphysique, qui l'auraient mené à conclure à la préexistence de l'âme à l'incarnation. Ils ont donc tenu à indiquer les limites de cette première version de l'innéisme et souligner les sauts illégitimes entre domaines hétérogènes dont son auteur se rend coupable. Nous verrons deux variantes de ce reproche. D'abord, Leibniz blâme Platon pour avoir conclu de la présence d'une connaissance tacite à l'intérieur de l'âme à son acquisition antérieure de façon explicite; en second lieu, les néokantiens accusent Platon de superposer des considérations d'ordres logique et psychologique, ce qui l'amène à confondre la priorité épistémologique des conditions de la connaissance avec la priorité temporelle de son acquisition.

---

15 Nous utiliserons les abréviations *NE* et *DM* pour désigner ces œuvres. Nous reviendrons sur la position de Leibniz au chapitre 3, section 2.2.6 (p.94 *sq.*), puisque sa réflexion peut nous aiguiller vers une interprétation de la réminiscence.

16 Voir Kim (2010, p.116n.116). Parmi les exégètes platoniciens à avoir suggéré un tel rapprochement, notons Stewart (1964, p.26-7) et surtout Allen (1959-60), auteur d'un article influent sur cette question.

1.1.1. L'analogie de la remémoration

Leibniz accuse Platon de s'être fourvoyé pour avoir suivi trop loin l'analogie de la remémoration[17]. En effet, le processus psychologique de la remise en mémoire repose sur l'acquisition antérieure d'un savoir; au moment de son acquisition, ce savoir était en nous de façon explicite et consciente, mais son souvenir s'est estompé peu à peu, jusqu'à échapper au grand complet à la conscience. Leibniz a lui-même recours à la comparaison avec la remise en mémoire à foison[18], afin d'établir la différence entre une pensée et une connaissance et prouver la possibilité d'un savoir soustrait à la conscience. Cependant, il n'y voit rien de plus qu'une analogie : les idées innées n'ont pas été oubliées, mais elles sont « cachées par la nature » dès la création de l'âme[19] (*NE* I.1, p.41; I.3, p.66). Il argumente d'ailleurs contre Platon (*NE* I.1, p.41) en affirmant qu'une acquisition des idées innées avant la naissance entraînerait une régression à l'infini et les rabaisserait au statut des vérités de fait. Ainsi, il conclut à l'impossibilité de la saisie ponctuelle des vérités nécessaires, en vertu de leur intemporalité; elles

[17] Sur ce sujet, voir Hunter et Inwood (1984, p.428-9).

[18] Voir *NE* I.1, p.39, 41 et 49.

[19] Comme le font remarquer Hunter et Inwood (1984, p.431), Leibniz récupère ainsi la suggestion de Simmias dans le *Phédon* (76d), qui plaçait l'acquisition du savoir à la naissance de l'homme (en remplaçant la « naissance de l'homme » par la « création de l'âme »). Cependant, il évite l'objection de Socrate, inspirée par l'analogie avec la remémoration, qui consiste à reprocher de ne laisser aucun temps à l'âme pour oublier la connaissance. En effet, il pose plutôt que la connaissance innée est de prime abord « oubliée », ou « cachée » à la conscience (par « la nature »). Hunter et Inwood (1984, p.431-2) notent que cette explication continue de comporter une part de mystère, de « mythe » pourrions-nous dire, dans la mesure où Leibniz personnifie la nature, qui viendrait cacher la vérité à l'intérieur de l'esprit.

doivent plutôt appartenir de tout temps à l'esprit et être reconnues de l'intérieur, même si cette reconnaissance est causée par un stimulus externe.

1.1.2. La confusion entre les domaines de la logique et de la psychologie

La deuxième objection, semblable à la précédente, mais formulée de façon plus savante, est exprimée cette fois par les commentateurs néokantiens[20]. Elle consiste à reprocher à Platon d'avoir confondu un problème logique, concernant les conditions de possibilité de la connaissance, et un problème psychologique, portant sur la genèse de la formation des croyances dans notre esprit. Sur un plan logique, nous pouvons attester l'existence de vérités nécessaires, comme en mathématiques, et reconnaître l'incapacité de l'expérience empirique à garantir cette nécessité. Cependant, déterminer comment nous nous forgeons ces idées et apprenons, par exemple, que la somme des angles d'un triangle est de cent quatre-vingts degrés n'est plus du ressort de la philosophie, mais de la psychologie. Autrement dit, la logique procède elle-même *a priori* et se préoccupe du statut des propositions, de leur nécessité ou de leur contingence et de leurs conditions de vérité; quant à savoir comment ces propositions en viennent à se former dans l'esprit, voilà une question qui dépend d'une étude *empirique* de son fonctionnement et appartient dès lors à la psychologie. Platon part donc d'une réalisation sur le statut logique des vérités nécessaires, comme dans le cas de la démonstration mathématique d u *Ménon*, mais transfère ensuite sa réflexion sur le terrain de la psychologie en essayant de déduire la cause de la possession de cette connaissance à partir du processus

[20] Voir surtout Natorp (1903, p.143, 145), qui présente sa critique en ces termes.

de remémoration. Cette confusion entre les plans logique et psychologique rabaisse les vérités nécessaires à un statut contingent, en subordonnant leur réalisation par l'âme à une appréhension prénatale. Une telle théorie ramènerait en fin de compte l'esprit à une *tabula rasa*, présupposant que tout ce que contient l'âme doit avoir été acquis à un certain moment. Kant voit plutôt l'*a priori* comme la structure même de la raison, de sorte qu'il est impossible d'en prendre connaissance à un moment précis. Comme le dit Allen : « reason could never *come* to know it, precisely because there could be no reason without it[21] ».

Le jugement de Leibniz et des néokantiens sur la réminiscence lui assigne donc une place bien précise dans l'histoire de la philosophie, comme une première version, un peu naïve, de la théorie de l'innéisme. Or, en nous tournant vers l'histoire récente de l'exégèse platonicienne dans la prochaine section, nous verrons que cette critique doit être nuancée en vertu des travaux de la deuxième partie du vingtième siècle. Nous pourrons dès lors réfléchir à nouveau sur la nature de la théorie de la connaissance platonicienne et la place qu'elle doit occuper dans l'histoire de l'innéisme dans nos trois prochains chapitres, dédiés à la dimension épistémologique de la réminiscence.

[21] Allen (1959-60, p.171n.7); c'est Allen qui souligne. Voir Hartmann (1965c1909, p.180-1) pour une conclusion similaire.

1.2. Problèmes exégétiques

Maintenant que nous avons acquis une compréhension des enjeux philosophiques de la réminiscence, nous étudierons l'histoire de son interprétation moderne. Nous commencerons par survoler les travaux touchant à l'anamnèse avant 1965, date marquant un tournant quant à l'approche de notre sujet.

1.2.1. L'exégèse avant 1965

Schleiermacher, avec la publication de son introduction à la traduction allemande du corpus en 1804, inaugure l'ère moderne de l'exégèse platonicienne. Dans cet ouvrage, l'auteur veut établir l'ordre de rédaction des dialogues, correspondant à la marche à suivre pour s'initier à la pensée platonicienne. Il se montre très peu intéressé par la question de la réminiscence, qu'il ne mentionne jamais. Son chapitre sur le *Phèdre* omet toute allusion à la doctrine; il y affirme tout de même que le dialogue contient « le mythe fondamental à partir duquel tous les suivants, intervenant dans la totalité de la philosophie platonicienne, se développent, si bien que plus le temps s'écoule, plus il y a de la teneur qui passe de l'élément mythique à l'élément scientifique[22] ». Pour Schleiermacher, la philosophie platonicienne naît donc dans le mythe puis s'en émancipe peu à peu, devenant plus « scientifique » grâce à l'importance grandissante de la dialectique. Sans doute en conséquence de cette position, il accorde peu d'attention

[22] Schleiermacher, 2004, p.124, trad. M.-D. Richard.

au *Ménon*, qui, selon lui, commence à s'attaquer aux problèmes épistémologiques mis en lumière par le *Théétète*, mais le fait « provisoirement, c'est-à-dire par une hypothèse mythique » (Schleiermacher désigne par là la réminiscence); au contraire, « dans le *Sophiste* aussi bien que dans d'autres dialogues ressortissant manifestement à cette série, cette même question est traitée plus dialectiquement et plus scientifiquement[23] ». Au sujet du *Phédon*, il relève que le dialogue montre le lien entre l'universalité de la connaissance et l'immortalité de l'âme (p.349), ce qui était la conclusion du passage sur la réminiscence (*Phédon* 76e-77a). L'anamnèse se plie donc bien à la chronologie proposée par notre auteur et peut-être cette harmonie explique le peu d'attention qu'il lui accorde.

Malgré le caractère schématique de ses références (jamais directes) à la réminiscence, nous pouvons déjà tirer de cet ouvrage deux problèmes, qui continueront de préoccuper les commentateurs plus de deux siècles plus tard. Le premier tient au mode de discours employé par Platon pour nous présenter sa théorie : il est mythique dans le *Phèdre*, à moitié mythique et à moitié argumentatif dans le *Ménon* et tout à fait argumentatif dans le *Phédon*. Le deuxième problème, plus général, concerne l'écart entre les traitements de l'anamnèse.

[23] *Ibid.*, p.260.

1.2.1.1. L'approche synthétique

Après Schleiermacher, les interprètes, pendant plus de cent cinquante ans, se diviseront en deux camps. D'un côté, il y a ceux qui veulent reconstruire le système de la philosophie platonicienne avec une méthode d'« aboutage », qui repose sur la conviction de l'unité profonde du corpus et implique de piger ici et là dans les dialogues différents éléments pour les intégrer et former un tout. Pour ceux-ci, chaque texte contient un fragment de la pensée du philosophe grec et le rôle de l'exégète est d'en faire la synthèse. De l'autre côté, il y a les commentateurs que nous nommerons « évolutionnistes », qui voient dans l'hétérogénéité des doctrines des différents dialogues le signe des développements d'une pensée dans le temps. Pour ceux-là, le rôle de l'interprète consiste à reconstituer la trame narrative de l'histoire de l'évolution de cette pensée, en tâchant d'en découvrir les causes. La réminiscence s'est révélée problématique pour les partisans des deux approches.

L'anamnèse irrite les partisans d'une approche synthétique en vertu de ses différentes présentations, mais aussi en raison de sa rivalité avec les théories de la connaissance que l'on retrouve dans la *République* et le *Banquet*. Par exemple, Fouillée (1869) parvient à nous exposer une doctrine unifiée parce qu'il se limite à sa présence dans le *Phédon*[24] et

[24] En effet, Fouillée désire établir le sérieux de la réminiscence et nous invite à distinguer les « hypothèses incertaines » au sujet de l'existence de l'âme avant sa naissance, avancées dans un cadre mythique, de la doctrine de la réminiscence même (p.248). Il fait par conséquent peu de cas des « allégories du *Phèdre* ». Nous retrouvons donc à nouveau le malaise devant l'utilisation du mythe que montrait Schleiermacher. Cependant, en définitive, Fouillée accorde peu d'attention au *Ménon*, mentionnant, presque entre parenthèses, que la théorie permet aussi de résoudre un paradoxe sophistique sur l'acquisition du savoir (p.249); il explique cette solution en introduisant une distinction du *Théétète* 131c (et non du *Ménon)* entre la possession (κτῆσις) et l'usage (ἕξις) de la

ignore la tension qui l'oppose à la vision spirituelle des gardiens de la *République*. En effet, il tient la réminiscence pour la forme de la *noêsis* lorsque l'âme s'incarne (p.246) ; or, cette interprétation, intéressante lorsque limitée au Phédon, ne peut être étendue à l'ensemble du corpus sans argumentation, puisque d'autres dialogues, la *République* en tête de liste, font plutôt la promotion de l'atteinte de la *noêsis* en cette vie[25].

Festugière (1936), dans un ouvrage qui s'intéresse à la contemplation chez Platon et qui traite donc surtout du *Banquet* et de la *République*, se pose la question du rapport entre la réminiscence et la contemplation (p.189-90n.2; 214-16). Là où Fouillée prenait l'anamnèse comme la *forme* spécifique de la *noêsis* pour l'âme incarnée, Festugière la voit plutôt comme sa *condition* : nous pouvons contempler pendant l'incarnation en raison de nos souvenirs d'une contemplation plénière avant la naissance. Cette solution implique de couper le ressouvenir de toute connaissance discursive[26] et doit donc être rejetée[27].

connaissance. Cette référence est peut-être pertinente, mais demande davantage d'explications, étant donné que Socrate n'y fait aucune allusion à une connaissance innée. En général, le passage d'un dialogue à un autre sans justification nous laisse dubitatifs. De plus, bien qu'il lie la théorie de la réminiscence à celle des idées (p.249), Fouillée ne donne aucune raison à l'absence des formes dans le *Ménon*.

25 Voir *par ex. République* VII 532a6-b1, 534a2-5.

26 Festugière veut répondre à la critique d'Aristote de la théorie des formes, qui reproche à Platon d'avoir « hypostasié des concepts » (p.214). À cette fin, il insiste sur l'existence d'un rapport non propositionnel aux formes, de l'ordre de la contemplation; ainsi, dans une expérience fondamentale, une expérience (et non une définition) viendrait révéler l'identité entre l'être et l'intelligible (voir p.218). Il tient donc à distinguer notre capacité à former, utiliser et définir des concepts, qui est une habileté essentiellement langagière, de la contemplation : « Sans doute, par la pensée, je conçois l'idée de *cheval*, de *grandeur*, de *justice*. Par ailleurs, je "sais" que le *cheval en soi*, que la *grandeur en soi*, que la *justice en soi* existent. Puis-je dire pour autant que je les "contemple"? » Ainsi, pour expliquer la possibilité de la contemplation des formes, Platon aurait inventé la théorie de l'anamnèse qui rendrait compte de notre contemplation terrestre comme étant « la suite, imparfaite, limitée, difficile, d'une contemplation jadis facile et plénière » (p.216).

27 Le problème avec cette justification est qu'aucun dialogue ne présente une telle relation. Si nous excluons le *Ménon* (qui ne s'occupe pas de contemplation), le *Phédon* et le *Phèdre* cherchent à expliquer notre utilisation du *logos* pour nous rapporter au monde des choses particulières; associer la réminiscence avec la contemplation dans le but de les opposer à une connaissance discursive est dès

Nous pouvons finalement citer l'ouvrage de Goldschmidt (1947), qui, se plaçant dans une optique synthétique, ne mène à bien son projet qu'en évitant toute mention de la réminiscence[28].

Nous avons exposé les ennuis causés par la réminiscence à ces trois commentateurs ayant une visée synthétique non pas pour dénigrer leur œuvre, mais plutôt pour montrer à quel point il est ardu d'assigner une place au ressouvenir dans le corpus.

1.2.1.2. L'approche évolutionniste

Si l'anamnèse donne du fil à retordre aux partisans d'une approche synthétique, elle n'est pas plus clémente à l'égard de ceux qui adoptent une perspective évolutionniste. Mentionnons d'abord que l'emploi la réminiscence pour établir une chronologie des dialogues platoniciens s'est avéré un échec. En effet, même l'absence de la présentation de la théorie des formes dans le *Ménon* ne suffit pas à cet égard[29]. La tentative de

lors impossible. Voir à ce sujet Friedländer (1969, p.370n.14); Brisson (1997, p.159-160) suggère d'ailleurs que l'anamnèse est présente dans le *Timée* parce qu'elle serait le prolongement de la sensation et de notre capacité de *nommer* le sensible. De plus, si la réminiscence était la condition de la contemplation, son absence de la *République* est inexplicable.

28 Goldschmidt classe les dialogues en fonction du lien entre leur structure et la méthode qu'ils emploient (p.33), en se servant à cet égard pour guide de l'exposé méthodique proposé dans la *Lettre VII*, complété par les livres VI-VII de la *République* (p.3). Or, le résultat de cette entreprise à l'égard de la réminiscence est qu'elle se trouve tout à fait ignorée, malgré les pages consacrées au *Ménon*, au *Phédon* et au *Phèdre*. Par exemple, Goldschmidt affirme que « la grande nouveauté du *Ménon*, le grand progrès méthodologique qu'il accomplit sur les dialogues précédents, réside dans la méthode par hypothèse »; il néglige de mentionner la réminiscence et la seule fois qu'il y fait allusion c'est pour la qualifier de « simple encouragement de Socrate », faisant appel au récit rapporté par des hommes et des femmes sages dans les choses divines pour surmonter le découragement de Ménon (p.118-119).

29 La différence la plus évidente entre les traitements de la réminiscence (et par conséquent la plus susceptible d'être utilisée pour établir une chronologie entre les dialogues) concerne en effet la théorie des formes; elle est essentielle à la présentation du *Phédon* et du *Phèdre* (puisque les réalités intelligibles y sont les objets remis en mémoire), mais le *Ménon* ne la mentionne pas. Or, même ce critère se révèle inadéquat pour conclure à l'antériorité du *Ménon*, puisqu'un débat sans fin oppose les commentateurs quant à savoir si la théorie des formes est présupposée dans ce dialogue. Les

Lutoslawski (1897, p.353) d'utiliser l'anamnèse pour montrer la postériorité du *Phèdre* au *Phédon* n'est pas plus concluante[30].

Un exemple instructif de tentative de classement chronologique nous est donné par Robin (1908, p.181-83), qui, après avoir conclu à la parfaite convenance de la réminiscence au traitement de l'amour du *Banquet*, en tire pour conséquence que le *Banquet* doit être une œuvre plus ancienne :

> Comment supposer, si le *Banquet* était postérieur au *Phèdre* et qu'il le fût également au *Ménon*, comme on l'admet d'ordinaire sans raisons bien probantes […], et aussi au Phédon, que Platon, étant en possession de la théorie de l'anamnèse, ne s'y fût pas souvenu des applications qu'il en avait déjà faites au problème de l'Amour? Comment supposer qu'il eût négligé une solution si profonde et si étroitement liée avec les dogmes les plus essentiels de sa philosophie? Chacun des degrés de l'ascension méthodique qui mène au Beau est en effet un moyen de provoquer la réminiscence : le *Banquet* n'avait pas encore clairement dégagé cette idée; le *Phèdre* la met en lumière d'une façon décisive.

L'argument de Robin manque de clarté : sa thèse ne semble valide que pour la position relative du *Banquet* et du *Phèdre*, étant donné que ni le *Ménon* ni le *Phédon* ne lient (du moins, de façon explicite) *eros* et *anamnêsis*. Qui plus est, même au sujet de la relation entre le *Banquet* et le *Phèdre*, l'argument commence à s'effriter lorsqu'on regarde le

références données par Zeller (1876, p.126-27n.82) nous indiquent que ce sujet portait déjà à polémique au cours de la première moitié du dix-neuvième siècle. Zeller prend lui-même parti pour la nécessité de présupposer la théorie des idées dans le Ménon, car seuls les concepts universaux peuvent faire l'objet de réminiscence. Comme représentant de la position opposée, nous pouvons mentionner Grotes (1856), qui affirme que le *Ménon* sous-entend la théorie des formes, étant donné que l'anamnèse y a pour fonction d'expliquer l'acquisition de toutes les sciences, ce qui implique des sciences empiriques. Cet argument n'emporte pas la conviction, car Platon exclut les connaissances issues de l'expérience du nombre des véritables savoirs. Un siècle plus tard, la question divise toujours les exégètes, comme le montre le débat entre Ross (1951) et Gulley (1954). Nous pouvons conclure que cette question est trop délicate pour servir d'appui à l'établissement d'une chronologie.

30 Il affirme que le *Phèdre* tient la théorie de la réminiscence pour certaine (250a), alors que le *Phédon* exprimait encore des doutes à ce sujet (72e). Cet argument doit être rejeté, puisque le caractère plus assertif du *Phèdre* peut être imputable au contexte mythique qui laisse plus de liberté à l'auteur; d'ailleurs, les réserves émises par Socrate sur l'ensemble de son mythe plus loin dans le dialogue (265b) neutralisent cet argument.

portrait d'ensemble des dialogues préoccupés par la théorie de la connaissance. Il vaut la peine de se pencher sur cette question, puisque sa portée surpasse celle de l'argument de Robin et se trouve en fait au cœur du problème de la place de la réminiscence dans le corpus. En effet, nous pourrions avancer un argument similaire à celui de Robin au sujet de la *République* : si Platon croyait en la théorie de l'anamnèse au moment d'écrire ce dialogue, comment aurait-il pu omettre de la mentionner lorsqu'il veut distinguer sa vision de l'éducation de celle des sophistes (VII 518b-c) ou quand il cherche à attirer notre attention sur les sensations susceptibles de susciter la pensée (VII 523a-526a)? Ainsi, la *République* devrait être ou antérieure ou postérieure à la présentation du *Ménon* (qui s'oppose à la conception de l'enseignement sophistique) et du *Phédon* (qui montre comment certaines sensations suscitent la pensée). Nous pouvons encore satisfaire à cette exigence, puisque la chronologie généralement acceptée[31] place en effet le *Ménon* et le *Phédon* avant la *République*. Cependant, la réminiscence réapparaît dans le *Phèdre*, un dialogue jugé plus tardif que la *République*, entre autres en raison de la version de la dialectique qu'on y trouve, annonciatrice de la méthode des dialogues de la vieillesse. Or, supposer l'abandon de l'anamnèse dans la *République* puis sa réhabilitation dans le *Phèdre* serait trop extravagant. D'ailleurs, la grande majorité des

[31] Cette chronologie est fondée sur deux arguments : un stylistique, dont l'histoire est bien retracée dans Brandwood (1990) et dont les conclusions sont rassemblées par le même auteur en introduction à *A Word Index to Plato* (1976, p.xvi-xviii). Le second argument s'appuie plutôt sur des critères doctrinaux; la meilleure étude à cet égard se trouve chez Vlastos (1991, ch.2). Quant à nous, nous trouvons l'établissement d'une chronologie sur la base de critères stylistiques incertaine – on consultera à ce sujet l'article de Vretska (1958). Son établissement sur des aspects doctrinaux constitue une question complexe, à laquelle nos travaux devraient apporter certains éléments de réponse. Sur les doutes qu'on peut entretenir par rapport à l'entreprise d'interprétation de Platon à partir de considérations chronologiques, voir Howland (1991). Nous devons donc nous montrer prudents avec questions de chronologie et éviter d'utiliser celle-ci comme fondement pour établir une position controversée.

exégètes de cette époque opte pour une autre solution : la réminiscence serait *présupposée* par la *République*[32]. En plus des deux passages épistémologiques mentionnés ci-dessus[33] (518b-c; 523a-526a), on réfère aux deux extraits suivants : d'abord, en 498d, Socrate affirme qu'il redoublera d'efforts dans le but de convaincre Thrasymaque et les autres avec ses arguments, ou à tout le moins afin de leur être utile *dans leurs prochaines existences*; deuxièmement, en 621a, Socrate fait référence à « la plaine de l'Oubli » où les âmes doivent boire une eau qui leur fait perdre la mémoire avant d'être réincarnées. On peut voir une allusion à l'anamnèse dans ces deux passages; cependant, cette anamnèse diffère de la théorie de la réminiscence *platonicienne*, telle que formulée dans le *Phédon* et le *Phèdre*, puisque, dans les deux cas, ce n'est pas la contemplation des formes qui est oubliée ou ressouvenue, mais bien des évènements ou arguments auxquels nous avons été confrontés dans notre existence singulière. Quant aux passages épistémologiques, leur association à la réminiscence comporte sa part de problème. D'abord, en 518b-c, Socrate affirme que, contrairement à ce qu'en pensent les sophistes, la *dunamis* de la connaissance se trouve déjà dans l'âme, qui doit seulement être orientée vers les bons objets; or, comme le remarque Bluck (1961, p.51), ce n'est pas la connaissance qui est dans l'âme ici, mais seulement la puissance de l'acquérir. Le parallèle avec 523a-526a est plus convaincant, mais nous nous butons toujours à cette objection : si Platon croyait la théorie de la réminiscence

[32] Cette position est si répandue que Shorey (1903, p.19n.109) peut l'évoquer comme signe que Platon ne nous dévoile pas toute sa doctrine dans chaque dialogue : « If Plato must tell all he knows in every dialogue, why is ἀναμνησις not associated with ἔρως in the *Symposium* and the *Republic*? »

[33] De nombreux auteurs évoquent ces passages. Voir *par ex.* Adam (1901, p.98, note à 518c), Gulley (1954, p.200) et Bluck (1961, p.50-51).

appropriée, voire nécessaire, pour expliquer cette opération, pourquoi ne pas nous l'avoir « remise en mémoire »? Après tout, de nombreux éléments rendaient pertinente cette exposition. Ainsi, le consensus des commentateurs de cette époque pour reconnaître la présupposition de l'anamnèse dans la *République* ne repose pas sur une assise textuelle solide; son existence tient plutôt de la commodité qu'y voyaient autant les partisans d'une interprétation évolutionniste que ceux qui se situent dans une perspective synthétique[34].

Une autre question chronologique débattue par les premiers commentateurs concerne la disparition de la théorie de la réminiscence dans les dialogues tardifs. L'origine de cette polémique se trouve encore chez Robin (1935, p.88-89), qui la considère comme corollaire à une révision de l'épistémologie platonicienne entre la maturité et la vieillesse; à ce moment, Platon aurait abandonné la thèse de la connaissance de l'être par appréhension intellectuelle au profit d'une théorie où il est défini dans ses relations[35] ; par suite, la méthode de division aurait remplacé la réminiscence. Les exégètes ont rejeté cette suggestion[36], se montrant attachés à leur conviction de la

[34] En effet, sans cette présupposition, la trame narrative de l'histoire de l'évolution intellectuelle de Platon devient difficile à suivre, tandis que les partisans de l'unité refusent d'admettre que Platon ait délaissé une thèse majeure dans un dialogue central, car cela impliquerait bien une évolution.

[35] Voir *par ex*. ce passage de la page 89 : « Du jour en effet où Platon reconnaît que, pour en définir l'objet, il ne suffit pas de dire que c'est l'essence intelligible et où il le fait consister dans les relations par lesquelles l'être est constitué, il ne peut guère plus être question de ressouvenirs qui soient des rappels d'intuitions simples et immédiates. Si le savoir ne consiste plus à appréhender des réalités, fussent-elles purement intelligibles, apprendre ne peut consister à se souvenir de ces réalités, mais plutôt à faire effort pour penser telles quelles sont les relations qui constituent ces réalités. »

[36] Le voisinage de la doctrine de la réminiscence et de la méthode de division dans le *Phèdre* constitue l'argument le plus fort à cet égard (voir *par ex.* Cherniss, 1944, p.47n.36). La réponse de Robin, qui, ayant anticipé l'argument, l'écarte en plaidant le caractère transitoire du *Phèdre* (p.88), nous laisse sceptiques. Cherniss (1944, p.46-47) propose un autre argument intéressant : « the formal method [*scil*. la méthode de division] alone may lead to any number of definitions of the same thing unless one has the additional power of recognizing the essential nature that is being sought. In short, diaeresis appears to be only an aid to reminiscence of the idea. » Cherniss va peut-être trop loin en

présupposition de l'anamnèse dans les dialogues de la vieillesse. Néanmoins, la disparition de la réminiscence dans ces dialogues demeure énigmatique.

Notons, pour conclure cette section, le débat initié par une publication de Gulley (1954), discuté par les commentateurs de la décennie suivante. L'article est excellent, puisqu'il résume à lui seul l'ensemble des polémiques relatives à la réminiscence ayant eu cours jusque là[37]. Sa partie centrale (p.197-204) porte sur le rapport à l'expérience sensible impliqué par l'anamnèse. Se penchant sur le *Phédon*, Gulley considère absurde que le passage sur l'*anamnêsis* envisage une connaissance des formes à partir de la sensation, opposant à cette thèse la haine de Platon à l'égard des sens dans le reste du dialogue. Il en conclut (p.198) que « [the] explanation must be that he did not see the full implications of his new theory of anamnesis. » Il suggère donc que le *Phèdre* corrige l'erreur du *Phédon* en présentant la réminiscence comme un processus long et pénible, demandant une « généralisation raisonnée à partir de la répétition de multiples occurrences[38] ». L'interprétation du *Phédon* de Gulley a suscité une forte opposition[39]. Néanmoins, il a raison de relever la tension inhérente au dialogue quant à la sensation :

suggérant que la réminiscence est présupposée par la méthode de division, mais nous lui donnons raison quant à l'incomplétude de cette méthode, qui ne peut fonctionner de façon autonome.

37 La première partie (p.194-97) se penche sur l'absence des formes dans le *Ménon* et la dernière partie (p.209-12) sur la disparition de la réminiscence dans les dialogues tardifs.

38 « reasoned generalization from repeated instances » (p.200).

39 On lui a essentiellement reproché de présupposer un sens trop rigide de « connaître » dans le *Phédon* (voir *par ex.* Hackforth, 1955, p.75), ce qui n'était pas nécessaire : Platon peut vouloir dire que nous nous ressouvenons de la forme seulement dans la mesure où nous utilisons ce concept pour nous rapporter à l'expérience sensible, sans pour autant avoir une pleine connaissance de sa nature. La position de Gulley sur le *Phèdre* nous semble aussi problématique, même si elle a suscité moins de critiques chez ses contemporains. En effet, comment la réminiscence dans ce dialogue pourrait-elle constituer un procédé de généralisation raisonnée à partir de multiples occurrences, alors qu'elle se manifeste dans le phénomène de l'amour, où une seule personne est suffisante pour nous faire nous ressouvenir de la beauté? Le texte doit plutôt signifier que la réminiscence est nécessaire pour expliquer notre utilisation de concepts généraux recouvrant plusieurs cas particuliers.

dans son ensemble, le dialogue considère les sens inutiles, voire nuisibles, à l'acquisition de la connaissance, tandis que le passage sur l'anamnèse leur attribue un rôle nécessaire.

En conclusion de cette étude de l'exégèse platonicienne avant 1965[40], nous pouvons déjà tirer de nombreuses pistes de réflexion pour notre sujet. D'abord, notons la difficulté d'assigner une place à l'anamnèse dans le corpus platonicien, cette théorie se montrant aussi rebelle aux tentatives d'établir le récit de l'évolution de la pensée platonicienne qu'à son intégration dans une optique synthétique. Il y a pour cela deux raisons : l'une tient aux variations des présentations de la réminiscence (tant dans son contenu que dans le mode de discours qui la présente), l'autre relève de son absence dans des dialogues où sa présence semblait naturelle.

[40] Nous avons laissé de côté certains ouvrages qui cadraient moins dans la trame narrative que nous avons choisi d'adopter. Nous avons omis les études néokantiennes, comme celle de Natorp (1903, p.143-45), Hartmann (1965c1909, p.180-81), Allen (1959-60) et Stewart (1964, p.26-27), parce que nous en avons traité dans la première partie de ce chapitre. Nous avons également accordé peu d'importance aux études à caractère plus historique, qui s'intéressent au rapport de la théorie platonicienne avec les versions antérieures de l'anamnèse, notamment chez les pythagoriciens. À cet effet, le livre de Cameron (1938) n'emporte pas la conviction (voir la critique qu'en fait Cherniss 1940); on consultera plutôt Cornford (1952, p.56-58), Vernant (1960) et Bluck (1961, p.61-75). Nous avons aussi exclu deux livres parus au sujet de la réminiscence, ceux de Klever (1962) et de Huber (1964); notre décision s'explique en raison de leur absence de répercussion historique, attribuable sans doute à leur langue de publication (surtout dans le cas de Klever), au manque de concision (dans le cas de Huber – voir à ce sujet la critique cinglante de Skemp 1967) et de leurs conclusions rapidement dépassées par les importantes études qui paraîtront peu après leur publication, dont nous traiterons dans la suite de ce chapitre. Finalement, nous nous en voudrions de passer sous silence le remarquable article d'Ovidia Hansing (1928), que notre historique a négligé pour deux raisons. D'abord, c'est une étude avant-gardiste, anticipant sur plusieurs suggestions proposées plus de trente ans plus tard, de sorte qu'elle s'insère difficilement dans l'histoire que nous voulons raconter au sujet de l'évolution de l'exégèse sur la réminiscence. De plus, probablement parce qu'il s'agissait d'une étude en avance sur son temps, elle a trouvé peu d'écho chez ses contemporains et est par la suite tombée dans l'oubli. Bluck (1961, p.59-60) est un des rares auteurs à la mentionner, sans reconnaître pour autant sa valeur.

1.2.2. Contributions en 1965 et leurs répercussions

L'année 1965 marque un moment charnière pour l'histoire de l'exégèse platonicienne sur la réminiscence, et ce, en raison de la publication de trois importantes études : d'un côté celles de Vlastos et Gosling (d'approche analytique) et de l'autre celle de Klein (d'approche « littéraire[41] »). Ces travaux viendront baliser les débats au sujet de l'anamnèse pour le reste du vingtième siècle. Nous résumerons maintenant ces contributions et évaluerons leurs répercussions dans le *Ménon* et le *Phédon*[42] au cours des prochaines sections.

1.2.2.1. Vlastos et la méthode analytique appliquée au Ménon

Soulignons d'abord l'article de Vlastos (1965), intitulé « *Anamnesis* in the *Meno* ». Cette étude ne se distingue pas tant des commentaires précédents en vertu de l'originalité de la thèse qu'il avance[43], mais pour la méthode qu'il emploie, constituant

[41] Nous avons choisi d'utiliser cette étiquette pour référer à cette approche, mais nous ne voulons pas indiquer par là que Klein et ses successeurs s'intéressent aux dialogues seulement pour leurs qualités littéraires, sans se soucier de leur contenu philosophique; au contraire, ils considèrent nécessaire de prendre en compte la dimension dramatique des dialogues pour accéder à leur substance philosophique.

[42] Nous excluons le *Phèdre*, car, en raison du caractère allusif de la référence au ressouvenir, celle-ci est traitée par les interprètes dans l'économie générale du mythe, de sorte qu'ils ne développent pas une théorie de la réminiscence même. Néanmoins, nous pouvons mentionner, parmi les auteurs influencés par Klein, Griswold (1986) et Ferrari (1987); le livre de Werner (2012) s'inspire des deux approches.

[43] Vlastos pense que le ressouvenir explique notre capacité à étendre notre connaissance par nous-mêmes en suivant des liens logiques. Or, comme il l'indique lui-même, d'autres ont soutenu cette thèse avant lui. Vlastos renvoie à Cornford (1952, ch.4), Guthrie (1956, p.107-114), Bluck (1961, p.8-17), Gulley (1962, ch. I) et Crombie (1963, p.50-52, 136-141). Notons que Cornford (voir p.52), Guthrie (voir p.112-13) et Bluck (voir p.9) ont en fait des thèses bien différentes de Vlastos, dans la mesure où ils considèrent que la connaissance innée est de nature inconsciente ou tacite, ce que Vlastos rejette (voir p.153n.14). L'assimilation par Vlastos de sa propre position à celle de ces auteurs montre qu'à cette époque, les exégètes ne débattent pas encore de cette question et qu'ils ignorent

ainsi le premier traitement « analytique » de la réminiscence dans ce dialogue. L'originalité de cette approche se constate en la comparant à celle de Gulley (1962), dans leur opposition commune à Ross (1951, p.18). Ross affirmait que le serviteur du *Ménon* découvrirait la réponse au problème de géométrie de façon empirique, en observant les figures dessinées par Socrate. Vlastos reproche à Gulley de se limiter à une argumentation textuelle[44] dans sa réfutation de Ross et pose plutôt la question de savoir si Platon aurait pu se passer de diagrammes dans sa démonstration (p.145). Pour ce faire, il imagine différentes expériences alternatives que Platon aurait pu choisir pour illustrer la même théorie sans avoir besoin d'un appui sensible (p.145-48). Il conclut qu'on pourrait « couper » la conversation entre Socrate et le serviteur et « coller » à sa place un dialogue inventé où l'enfant découvrirait la solution à un problème arithmétique à l'aide de questions sans altérer le contenu logique de la discussion (p.146). Cette suggestion est caractéristique du changement de paradigme herméneutique opéré entre Gulley et Vlastos : alors que le premier se fonde sur des éléments textuels, le second vise plutôt le contenu idéal du dialogue, indépendant de sa formulation concrète. L'approche de Vlastos a donc le mérite d'avoir amené une réflexion plus philosophique au sujet de la réminiscence[45].

---

l'importance de telles différences.

44 Ainsi, commentant l'affirmation de Gulley au sujet de l'absence de mention de l'expérience sensible dans l'interrogation du serviteur, Vlastos conclut : « This is true, but settles nothing. For it is open to the retort that Plato does not have to mention sense-experience in order to direct attention to it. (p.144). »

45 Nous jugeons cette approche insuffisante à elle seule pour procurer une compréhension plénière des textes platoniciens. On consultera à cet égard la critique qu'O'Brien (1991) fait de Scott (1991) et de ce qu'il nomme « l'école d'Oxford », qui pourrait tout aussi bien s'appliquer à Vlastos.

Une autre manière par laquelle Vlastos a contribué à revigorer l'intérêt pour la réminiscence réside dans la distinction entre l'étude de l'anamnèse et l'analyse des « données » (*data*) sur lesquelles elle est fondée[46] (p.143). En effet, Vlastos s'enthousiasme de l'accès que Platon nous offre aux faits sur lesquels il s'est basé pour établir sa théorie. Il conçoit dès lors le projet de mettre entre parenthèses toute présupposition à propos de cette doctrine et de se concentrer seulement sur les expériences qu'elle doit expliquer, afin de déterminer le phénomène exact que Platon voulait conceptualiser. C'est seulement une fois ce phénomène suffisamment élucidé qu'il se demande pourquoi Platon a eu recours à la théorie de la réminiscence pour l'expliquer. Cette approche permet à Vlastos de contourner la réaction spontanée du lecteur contemporain, qui sourit devant une thèse impliquant la transmigration des âmes; il met plutôt l'accent sur l'intérêt et la profondeur philosophique des problèmes avec lesquels Platon était aux prises. Vlastos croit réussir tellement bien dans cette entreprise qu'il conclut son étude sur cette réflexion :

> The theory of recollection in the *Meno* is the work of a profoundly religious spirit united with a powerful philosophical mind. Those who come to our text without sympathy for its religious inspiration are apt to look at this union with annoyance and to think that Plato might have been a great philosopher or, at any rate, a good one, had it not been for his religion. The results of this paper, they may then think, fully confirm this feeling. For do they not come to this: that when the data of the theory are analyzed as they have been here, they exhibit a process of inference and insight which can be explained very well by Plato's theory, provided only it be stripped of just those features of it which are directly assignable to its religious provenance? (p.166)

[46] Cette division structure l'ensemble de son article, dont la première partie considère les « d*ata* » et la seconde la théorie qui doit les expliquer.

Cette conclusion témoigne ainsi de la conviction de Vlastos d'avoir proposé une interprétation de l'anamnèse qui rend la théorie intéressante sur le plan philosophique. Plus loin dans cette étude[47], nous critiquerons cette interprétation. Cependant, nous reconnaissons que l'approche de Vlastos, en dépassant la lettre du texte pour viser son contenu idéal, est venue réveiller l'intérêt pour la teneur philosophique de la doctrine de la réminiscence et s'est montrée fertile pour les études platoniciennes.

Vlastos a influencé de nombreux interprètes du *Ménon*. En continuité manifeste avec cet auteur, mentionnons les travaux de Moravcsik (1971), Thomas (1978), Canto-Sperber (1991a) et Jenks[48] (1992).

Dans une approche similaire, mais avec une interprétation différente, mentionnons d'abord les contributions d'Irwin (1974, 1977 et 1995), suivi par Fine (1992, 2003, 2007 et 2014), qui a développé les thèses d'Irwin et les a soutenues de façon plus systématique. Ces auteurs prétendent que Socrate ne sent aucunement le besoin de supputer une connaissance prénatale pour répondre au paradoxe de Ménon, mais que les opinions vraies acquises en cette vie suffisent à cet égard; par suite, la théorie de la réminiscence sert seulement à expliquer notre capacité à favoriser les opinions vraies au détriment des fausses lorsque la réfutation relève une contradiction entre elles[49].

Nous pouvons finalement rattacher à Vlastos l'étude de Scott (2006), qui interprète l'anamnèse dans la tradition de « l'école d'Oxford », dont la prémisse herméneutique

[47] Voir *infra*, section 2.2.2, p.72 *sq*.

[48] Tous ces exégètes considèrent en effet que nous avons en nous certaines propositions ou certains concepts et que la réminiscence consiste à suivre les liens logiques à partir de ceux-ci pour augmenter notre connaissance.

[49] Nous proposerons une réfutation de la thèse de Fine à la section 2.2.4, p.85 *sq*.

est de se concentrer sur la dimension logique des textes platoniciens en les purgeant de leurs éléments métaphysiques et religieux[50]. Pour Scott, le passage sur le ressouvenir suppose que nous avons en nous de façon latente des propositions vraies qui expliquent notre capacité à suivre des liens logiques; il considère que la réminiscence permet d'atteindre la connaissance au fur et à mesure que les propositions vraies ainsi remémorées sont mises en relation les unes avec les autres et intégrées à un tout cohérent[51].

1.2.2.2. Gosling et la méthode analytique appliquée au Phédon

L'étude de Vlastos portait sur le *Ménon*; en 1965, une autre contribution, signée par Gosling, s'attaque au *Phédon* dans une optique analytique. Cet article a eu un impact sur la littérature secondaire de ce dialogue comparable à celui de Vlastos sur le *Ménon*, avec des résultats peut-être moins heureux. L'approche de Gosling se caractérise par une attention méticuleuse portée au passage d'introduction de la doctrine (*Phédon* 73b-74a), qui porte sur le ressouvenir en un sens quotidien (indépendant de toute charge métaphysique). Comme pour Vlastos, ce n'est pas la thèse[52] qui importe ici, mais la méthode. Gosling inaugure une manière d'aborder la réminiscence dans le *Phédon* qui

---

50 L'initiateur de ce mouvement est Burnyeat ; voir son article de 1977, qui traite de la réminiscence.

51 Nous proposerons une réfutation de la thèse de Scott à la section 2.2.3, p.79-90.

52 Gosling soutient la thèse suivante : le passage d'introduction pose comme condition à la réminiscence la conscience de la déficience de l'image par rapport à l'original; or exiger une conscience de toutes les différences de l'image à l'original constituerait une condition trop forte; Socrate veut plutôt dire que nous devons être conscients du statut d'image de ce qui provoque le ressouvenir. En conséquence, Gosling pense pouvoir établir que « to fall short in resemblance is not to fail in that property in which you do resemble, but to lack some further property which would be needed for total resemblance (p.161). »

consiste à traiter rigoureusement chaque élément textuel de façon indépendante (en remontant généralement au passage d'introduction), afin de construire par la suite une interprétation du passage fondée sur cette analyse[53]. Si une telle approche peut produire des résultats probants lorsqu'appliquée à un auteur cartésien, elle s'adapte mal au mode d'expression choisi par Platon : les dialogues, en vertu de leur imitation d'une conversation orale, sont loin de faire un usage systématique et précis du langage; les analyser sans en prendre compte et sans d'abord acquérir une compréhension d'ensemble du texte mène à des erreurs, voire des dérives herméneutiques où les interprètes rivalisent d'ingéniosité pour régler des problèmes artificiels, créés par l'utilisation d'une méthode inadéquate à l'objet traité.

Les études analytiques sur l'anamnèse dans le *Phédon* parues dans la foulée de celle de Gosling au cours de la décennie suivante[54] se sont ainsi embourbées dans un nombre de problèmes toujours croissant[55] en raison du manque de « vue synoptique » de leur

[53] Bien que l'approche de Gosling puisse, comme celle de Vlastos, être qualifiée « d'analytique », elle est pourtant très différente : Vlastos fait fi des détails du texte (quitte à le réécrire!) afin d'atteindre son contenu logique idéal; Gosling ne s'intéresse pas au contenu logique idéal du texte dans son ensemble, mais commence par analyser de façon rigoureuse et systématique chaque détail sans vue d'ensemble, de façon à établir d'abord la signification des parties du texte, pour seulement ensuite aller vers son sens général.

[54] Les plus importantes se trouvent chez Ackrill (1973) et Gallop (1975).

[55] Voici un aperçu de ces problèmes. Sur l'introduction du passage de la réminiscence, on s'est d'abord penché sur les conditions de la réminiscence (73c1-d1); on s'est demandé s'il s'agissait de conditions nécessaires ou suffisantes (Gosling, 1965, p.155; Gallop, 1975, p.115-16), ce que signifiait « reconnaître X » (Ackrill, 1973, p.182-83; Gallop, 1975, p.116-17) et ce que signifiait l'expression « faire l'objet d'un autre savoir » (Ackrill, 1973, p.183-85; Gallop, 1975, p.117-18). On s'est aussi interrogé sur le sens de la remarque sur le ressouvenir à partir de la ressemblance (Ackrill 1973, p.185-90) et ce que signifiait l'affirmation de Socrate au sujet de la nécessité d'être conscient des déficiences d'une chose par rapport à une autre pour s'en ressouvenir (Gosling, 1965; Ackrill, 1973, p.190-92; Gallop, 1975, p.118). On s'est ensuite penché sur la portée du « nous » employé par Socrate (Ackrill, 1973, p.192; Gallop, 1975, p.120; Bostock 1986, p.67-69 ; Scott 1987, p.354-56, Bedu-Addo 1991, p.38-39, Franklin 2005, p.290 et 301). Au sujet du passage où Socrate différencie l'Égalité des choses égales (74b7-c6), on s'est demandé en quel sens les choses égales paraissent égales à l'un et inégales à l'autre (Gallop, 1975, p.121-23; Bostock, 1986, p.73-78); en quel sens les choses égales sont déficientes par rapport à l'égalité (Ackrill, 1973, p.192-95; Gallop, 1975, p.126-29

perspective. À ce titre, il faut saluer la publication du livre du Bostock (1986) sur le *Phédon*, qui, sans délaisser les points de détails soulevés par ses prédécesseurs[56], a le mérite d'avoir recentré le débat. Il se penche en effet sur la question principale du passage, concernant le statut de la connaissance innée que doit expliquer la théorie de la réminiscence[57]. Reprenant une thèse classique, mais la formulant d'une manière plus précise en lui donnant une tournure linguistique, il suggère que cette connaissance porte sur le *sens* des mots référant aux formes : la compréhension générale de la signification des mots, suffisante pour les utiliser d'une façon correcte pour décrire notre expérience, témoigne de notre ressouvenir des choses intelligibles par la sensation.

Ce retour à la question essentielle posée par le passage de la réminiscence et la clarté de la thèse avancée à cet égard prépara le terrain pour l'interprétation de Scott de l'anamnèse[58], dont les travaux (1987, 1995 et 1999) figurent parmi les plus influents de la fin du vingtième siècle. En désaccord avec Bostock[59], Scott soutient que seuls les philosophes, ayant déjà acquis une connaissance des formes par d'autres moyens, peuvent se remémorer les intelligibles; par voie de conséquence, cette théorie est étrangère à l'explication de l'usage quotidien du langage ou de la formation de

et Bostock, 1986, p.85-94) et finalement ce que signifiait l'expression « les choses égales elles-mêmes » employée par Socrate (Gallop, 1975, p.123-25 ; un article complet est consacré à la question par Wedin, 1977 et Apolloni, 1989; voir aussi Bostock, 1986, p.78-83).

56 Voir la note précédente pour les références exactes.

57 Voir p.69-71 et 94-101.

58 Scott publie sa première étude sur la réminiscence en 1987, soit l'année suivant la publication du livre de Bostock. Dans cet article, il renvoie deux fois à Bostock comme proposant l'exposition la plus minutieuse de ce qu'il nomme la compréhension kantienne de la réminiscence (p.353n.16). Il accorde à Bostock une attention particulière un peu plus loin (p.357), discutant certains de ses arguments.

59 D'ailleurs, les commentateurs désirant discuter les thèses de Scott par la suite lui opposent souvent Bostock comme représentant de la position classique. Voir *par ex.* Ferejohn (2006, p.220-24).

concepts. Même si Scott argumente pour sa thèse dans les trois dialogues où elle apparaît, le *Phédon* est celui où l'enjeu est le plus important[60]. Cette interprétation a suscité une vive opposition[61]. Néanmoins, nous reconnaissons que les contributions de Scott ont incité une relecture des textes qui a mené à l'approfondissement de la compréhension générale de l'anamnèse dans l'exégèse contemporaine.

1.2.2.3. Klein et l'approche littéraire

La troisième étude importante à paraître en 1965 est celle de Jacob Klein[62], *A Commentary on Plato's* Meno. Dans cet ouvrage, Klein consacre plus d'une centaine de pages à la réminiscence (p. 88-202), incluant une longue digression sur ce thème à l'extérieur du *Ménon* (p.108-172). Cette étude se distingue par l'attention portée au cadre dramatique de l'œuvre[63]. Klein n'est certes pas le premier à étudier l'aspect littéraire des dialogues, mais il déplore « how little light the various attempts to cope

[60] En effet, pour le *Ménon*, la question de savoir si nous nous ressouvenons de façon quotidienne ne se pose pas, tandis que le traitement du *Phèdre* de la réminiscence est très sommaire.

[61] Notons surtout les articles d'Osborne (1995), Williams (2002) et Franking (2005). Nous proposerons notre propre réfutation à la section 4.1.1, p.146 *sq*.

[62] Klein est un ami intime de Léo Strauss, initiateur d'une nouvelle approche aux textes de l'histoire de la philosophie (surtout de la philosophie politique); celle-ci consiste à prendre en compte que les philosophes, par peur de la persécution, tiennent un double discours dans leurs écrits : un exotérique, accessible à tous, et un ésotérique, que seuls les autres philosophes peuvent déchiffrer (voir Strauss, 1941). Tant par ses écrits (voir entre autres *City and Man*, 1964, qui contient une interprétation de la *République*) que par l'intermédiaire de ses élèves (Benardete, Bloom, Rosen, etc.), Strauss a exercé une influence indéniable sur l'exégèse platonicienne. Étant donné que les contributions de Strauss sont controversées et souvent dénigrées (voir surtout Burnyeat, 1985), mentionnons que Klein, même s'il reconnaît un caractère hermétique aux dialogues, ne partage pas sa fixation sur la philosophie politique et n'interprète pas les dialogues en ce sens. Il serait donc mal avisé de confondre leur perspective herméneutique.

[63] On peut voir la révolution impliquée par cette proposition lorsqu'on le compare à ce sujet au jugement de Goldschmidt (1947, p.2), qui oppose les considérations dramatiques aux philosophiques.

with it throw on the actual drama aimed at in any given dialogue[64] ». L'originalité de Klein consiste à montrer que la prise en compte du cadre dramatique d'un dialogue est essentielle pour accéder à sa substance philosophique. L'une des principales raisons expliquant à la fois la nécessité de considérer le contexte dramatique ainsi que l'échec des commentateurs s'y étant essayé résulte de la fameuse ironie socratique. L'ironie implique une distance entre ce qui est dit et ce qui est pensé, de sorte que nous ne pouvons prendre au pied de la lettre tout ce que Socrate affirme. Pour Klein, nous devons lire le dialogue platonicien avec une grande minutie et un sens littéraire et philosophique, afin de percer les véritables intentions du meneur de discussion. Or, la doctrine de la réminiscence serait un cas insigne de l'ironie socratique, de sorte que le lecteur doit se garder de faire preuve de la même crédulité que Ménon[65] devant l'exposition de cette théorie. Selon Klein, Socrate ne croirait pas au récit de la contemplation prénatale des formes par l'âme; la réminiscence présenterait plutôt un *modèle* qui donnerait une représentation imagée d'une faculté psychique, qu'il nomme « l'*eikasia dianoétique* », que l'on trouve dans la *République*[66]. Dans les dialogues où apparaît la réminiscence, Socrate aurait enrobé d'un mythe cette doctrine afin de stimuler notre ardeur et nous inciter à nous livrer à l'effort d'apprentissage[67]. Klein est ainsi le premier interprète à contester sérieusement la thèse de la présupposition de l'anamnèse dans la *République*, acceptée par la grande majorité de ses prédécesseurs; au

64 Klein, 1965, p.5.
65 Ménon mémorise en effet tout ce qu'on lui raconte sans esprit critique, à la condition qu'il s'agisse d'une théorie impressionnante.
66 Voir *par ex.* p.129.
67 Voir surtout p.170-72.

contraire, il pense que le ressouvenir disparaît dans ce dialogue parce qu'il est remplacé par une conception scientifique. Les exposés de la réminiscence ne font quant à eux que reprendre la théorie de la *République* sous une forme mythique.

Avec cet ouvrage fin, perspicace, mais aussi sibyllin, Klein a instauré une nouvelle approche par rapport à la réminiscence, qui consiste à croire que pour des raisons dramatiques et pédagogiques, Socrate (et par extension Platon) cache sa pensée au sujet de cette théorie. Après cette suggestion de Klein, l'adhésion de Platon à la croyance d'une connaissance prénatale devint suspecte aux yeux de nombreux interprètes; il fallait maintenant envisager la possibilité que Platon utilise le souvenir pour illustrer une conception de l'innéisme plus profonde, susceptible de résister aux critiques philosophiques que nous avons exposées dans la première section de ce chapitre.

L'article d'Anderson (1971) reprend l'approche de Klein au sujet du *Ménon*, en relevant les apories suscitées par la réminiscence et les indices qui suggèrent que Platon en était conscient. Les travaux d'Ebert[68] (1973 et 2007) et de Weiss[69] (2001) vont dans le même sens. Bien que ces commentateurs soulèvent des points intéressants, ils occultent

[68] Dans l'article de 1973, il prétend que la démonstration géométrique ne fait que proposer une *analogie* structurelle entre les étapes du processus d'apprentissage et celui de la remémoration; cependant, Ménon, en raison de sa conception du savoir déficiente (basée sur le modèle de la sensation), n'arrive pas à aller au-delà de la version mythique de la théorie de la réminiscence. Dans l'article de 2007, il cherche à montrer, par une lecture serrée du passage, que Socrate ne prétend jamais croire lui-même en l'anamnèse, mais que c'est plutôt Ménon qui acquiesce aux questions posées par Socrate en ce sens.

[69] Selon Weiss, Socrate ne fait qu'enseigner la réponse au serviteur. Elle en conclut que toute la théorie de la réminiscence est une vaste farce et ne doit pas être prise au sérieux. Elle croit plutôt que le *Ménon* défend la position socratique selon laquelle la connaissance morale n'est pas accessible à la sagesse humaine, mais que seule l'opinion l'est, opinion acquise par la réfutation et qui demeure donc toujours susceptible d'être renversée par un nouvel argument.

souvent l'intérêt philosophique des passages sur l'anamnèse, qu'ils traitent comme une comédie, de sorte qu'ils n'ont pas la profondeur que pouvait avoir Klein.

L'influence de Klein sur le *Phédon* s'est révélée plus féconde[70]. Il faut d'abord mentionner les travaux de Dorter (1972, 1982), qui s'intéresse au fait que la doctrine de la réminiscence cohabite avec une théorie de la connaissance rivale dans ce dialogue; cette dernière, qu'il baptise la « théorie de la purification », voit en effet l'acquisition du savoir comme la purification progressive de l'âme jusqu'à l'atteinte d'une contemplation intégrale des formes. L'intérêt de cette rivalité est rehaussé du fait qu'elle se répercute à l'échelle du corpus, où certains dialogues (*Banquet*, *République*) font la promotion de l'acquisition de la connaissance par vision intellectuelle et d'autres (*Ménon*, *Phèdre*) par réminiscence. Dorter hésite entre deux solutions pour réconcilier ces théories. Le plus souvent[71], il pense, comme Klein, que l'anamnèse constitue une version mythique de l'autre théorie, plus intéressante sur le plan philosophique : « the doctrine of recollection may be intended not literally but metaphorically, and in particular as a genetic myth depicting the relationship between the *embodied* soul and the forms[72] ». Cependant, il termine tant son article sur la question (1972, p.218) que le chapitre sur la réminiscence de son livre sur le *Phédon* (1982, p.69) sur la même conclusion, qui propose une interprétation alternative :

> …it would not be surprising if he felt that the mind's relation to the forms could not be expressed exactly, but could be characterized in different ways that express

[70] Outre les deux auteurs que nous mentionnerons, nous pouvons citer Burger (1984), Ahrensdorf (1995) et à nouveau Ebert (1994).
[71] Dorter, 1972, p.212-218; 1982, p.65-68.
[72] Dorter, 1982, p.68.

> different aspects of this relation. Thus, it may be more accurate to suggest not that recollection is a metaphorical version of purification, but that both doctrines are intended only as approximations. It may even have been to prevent our taking either of them literally, that Plato made use of these two not entirely reconcilable accounts[73].

Par son étude, Dorter a donc renoué avec le problème de la difficulté d'assigner une place à la réminiscence dans le corpus. En vertu de son hypothèse finale sur la complémentarité de l'anamnèse et de la purification, nous pouvons considérer Dorter comme un précurseur des travaux de Kahn de la dernière décennie[74].

L'introduction au *Phédon* composée par Dixsaut (1991) relève aussi de l'angle d'approche défini par Klein[75]. L'originalité de cette interprétation réside dans l'argumentation qu'elle fournit pour comprendre la préexistence de l'âme à l'incarnation en un sens logique plutôt que temporel (voir p.103-4); elle va jusqu'à conclure que « [la] préexistence ne doit pas s'entendre chronologiquement, l'antériorité doit se comprendre comme une supériorité ontologique et comme une condition épistémologique[76]. » Dixsaut ouvre ainsi la porte à une lecture de la réminiscence qui en fait une doctrine beaucoup plus solide sur le plan philosophique, résistant aux critiques que nous avons proposés au début de ce chapitre et la rapprochant de l'idéalisme moderne.

---

73 Il s'agit du texte de 1982, ayant une différence minime et non significative avec celui de 1972.

74 Nous reviendrons sur ces travaux dans la dernière section de cet historique (voir section 1.2.3.4, p.49 *sq.*).

75 La raison pour laquelle nous y voyons une influence de Klein tient à la propension de l'auteur à ne pas prendre le texte au pied de la lettre, mais à y voir un sens plus profond, accessible aux lecteurs plus versés en philosophie.

76 Dixsaut, 1991, p.103.

Comme le montre ce bref historique, les études du dernier tiers du vingtième siècle sur la réminiscence se distinguent par le recours à de nouvelles méthodes. Elles ont mis en évidence l'importance d'accorder du poids aux arguments d'ordre dramatique (Klein) et d'ordre philosophique (Klein et Vlastos) par rapport aux arguments textuels, ce qui a ouvert un éventail beaucoup plus large de possibilités herméneutiques.

1.2.3. Études récentes

En conclusion de cet historique de l'exégèse de la réminiscence, nous voulons maintenant traiter les contributions récentes qui ont influencé notre étude[77] et dont nous sommes redevables.

1.2.3.1. Dixsaut

D'abord, mentionnons l'étude pénétrante de Dixsaut (2006). L'auteure attire notre attention sur le voisinage de deux mémoires différentes chez Platon : la première est une sauvegarde de la perception ou de l'enseignement, est attachée à la condition corporelle de l'homme et relève d'une temporalité linéaire; la seconde (celle qui est liée à la réminiscence) est purement intellectuelle, nous échappe toujours (elle doit être

[77] Nous laissons de côté les études récentes de Fine (2014, p.31), McCabe (2015, p.190-207) et Benson (2015, p.49-91). Nous considérons en effet qu'il n'y a pas une grande innovation dans le traitement que Fine fait de la même thèse qu'elle avait défendue en 1992; de plus, l'absence systématique de référence aux commentateurs d'une allégeance autre qu'analytique, déjà digne de reproches en 1992, est impardonnable en 2014. Le chapitre de McCabe n'est pas sans intérêt, mais il concerne surtout le paradoxe de Ménon et n'apporte pas beaucoup de nouveau au sujet de la réminiscence. Finalement, Benson traite la question sous l'angle des conditions données par Socrate pour résoudre le paradoxe de Ménon, qui apporte peu à la perspective dans laquelle nous mènerons notre recherche.

reproduite chaque fois de nouveau) et consiste dans la réappropriation progressive d'un savoir total perdu à la suite de l'incarnation. L'influence de Dixsaut se sentira surtout dans notre section sur l'aspect anthropologique de la réminiscence dans le *Phédon* (chapitre 5), où nous développerons la dualité qu'elle suggère.

1.2.3.2. Brisson

Les travaux récents[78] de Brisson sur la réminiscence (2007 et 2008) sont aussi très utiles. Dans l'article de 2007, Brisson s'attaque au passage d'introduction de l'anamnèse dans le *Ménon* et suggère qu'il comporte un sens caché, plus profond que sa signification de surface[79]. Dans l'article de 2008, il s'intéresse au lien entre *muthos* et *anamnêsis*, considérant qu'un exposé sur l'âme doit être mythique, en vertu du statut ontologique intermédiaire de celle-ci. Nous nous pencherons sur le rôle du discours mythique à la section 6.1.1[80].

[78] Brisson a également publié un article en 1999 où il s'intéressait davantage au rapport qu'entretenait l'anamnèse chez Platon avec d'autres récits connexes, souvent à connotation religieuse, où l'âme devait garder sa mémoire pour que son jugement ait un sens. Il faut aussi mentionner son introduction au *Phèdre* (2004c1989), où il traite le mythe dans une optique synthétique du corpus platonicien, interprétant le récit du *Phèdre* surtout à la lumière des précisions du *Timée*.

[79] En accord avec Brisson, nous soutiendrons à la section 2.1.1. (p.59 *sq.*) que l'introduction à la réminiscence ne peut être prise littéralement.

[80] Voir *infra*, p.255 *sq.*

1.2.3.3. Rawson et Gonzalez

Nous regrouperons les travaux de Rawson (2006) et de Gonzalez[81] (2007), en raison de la parenté de leur position. Ces deux études sont très bien menées et ont grandement enrichi notre compréhension de la réminiscence. Étant donné que ces travaux soutiennent la thèse la plus récente et la plus originale au sujet de la réminiscence, nous voulons prendre un moment pour en faire la critique, de façon à expliquer pourquoi nous pensons qu'il est nécessaire d'examiner la question de nouveau.

L'étude de Gonzalez (2007) se démarque par son angle d'approche au *Ménon*; en effet, il s'interroge sur le sens en lequel nous pouvons dire que « la vérité des êtres existe toujours dans l'âme[82] » (*Ménon* 86b1-2) et constate l'échec de toutes les tentatives exégétiques à ce sujet. En effet, soit elles adoptent une conception de la connaissance innée trop faible, incapable de procurer un point de départ à l'enquête socratique, soit, au contraire, cette conception est trop forte et rend l'enquête futile, son résultat étant déjà connu. Gonzalez propose donc sa propre thèse, selon laquelle la vérité est présente dans l'âme à titre d'objet d'un désir inné (p.289) ; l'ingéniosité de cette solution vient du fait que désirer une chose permet d'être en contact avec elle sans pour autant la posséder entièrement.

---

81 Nous sommes redevables également des travaux antérieurs de Gonzalez (1998a et b) où il abordait la réminiscence en la liant à l'existence d'une connaissance non propositionnelle à l'intérieur de l'âme. Nous discuterons cette position à la section 2.2.5, p.90 *sq*.

82 Il s'agit d'une façon de poser la question qui permet de rassembler la plupart des études importantes publiées sur la réminiscence dans le *Ménon* depuis 1965. La méthode que nous avons employée dans la section sur le *Ménon* de notre premier chapitre en est directement inspirée.

Rawson (2006) construit quant à lui son article autour de la distinction entre deux versions de l'innéisme : la première, qu'il nomme « dispositionnelle », exclut tout contenu inné de connaissance, mais attribue à l'esprit seulement les capacités de la produire en réaction à certaines stimulations externes; la seconde, qu'il nomme « non dispositionnelle », place la connaissance elle-même dans l'âme dès la naissance. Prise littéralement, la réminiscence se situe donc cette seconde catégorie. Rawson suggère de limiter l'importance de l'anamnèse en la prenant comme une image de la véritable théorie de la connaissance de Platon, et ce, afin de lui attribuer une conception dispositionnelle de l'innéisme, plus solide philosophiquement. Il affirme ainsi que pour Platon, seul un désir pour le savoir demeurerait dans l'âme à la naissance et qu'apprendre consisterait à transformer ce désir en connaissance grâce à des habiletés innées. Considérons-donc les arguments de nos deux auteurs.

Rawson s'évertue à montrer que malgré ce que laissent entendre les occurrences de la théorie de la réminiscence, Platon adhérait à une variante dispositionnelle de l'innéisme. Il appuie sa thèse sur les trois points suivants, pour lesquels il propose une argumentation :

(1) La présentation de la doctrine dans le *Ménon* et le *Phèdre* n'est pas à prendre au sérieux.

(2) Le *Phédon* présente une version de l'innéisme non dispositionnelle passablement réduite et seulement à titre de modèle provisoire.

(3) Les théories de la connaissance du *Banquet* et de la *République* sont incompatibles avec l'anamnèse : ces deux dialogues lui préfèrent plutôt des modèles alternatifs qui relèvent d'une conception dispositionnelle de l'innéisme.

Rawson (p.145-148) pense que le modèle dispositionnel de « la grossesse mentale », présenté dans le *Banquet*, est le modèle le plus en mesure de représenter la position épistémologique de Platon. Dans ce dialogue, Diotime décrit le développement de nos conceptions sur la beauté comme le développement d'un embryon (p.146-7), qui donnerait naissance à des *logoi* à chaque nouvelle marche gravie par l'amant sur l'échelle de l'amour. Ainsi, les images de la beauté fécondent la potentialité initiale de l'amant, de sorte que sa compréhension progresse et s'articule dans ses discours. Rawson conclut que l'âme est privée de connaissance à la naissance, mais possède seulement « this inarticulate innate potentiality, expressed in the beginning as a confused desire rather than as a belief about beauty (p.148) ». L'exposition de l'âme à divers types de beauté (physique, morale, gnostique et finalement la beauté elle-même) permet de développer cette potentialité.

Gonzalez (2007) adopte une position similaire à celle de Rawson et croit aussi que l'âme ne « contient » pas la connaissance ; il la considère plutôt un mouvement perpétuel vers la vérité (p.297), mouvement qu'il assimile à *eros* (p.292).

Gonzalez appuie son interprétation surtout par une lecture du *Banquet*. À ce titre, il relève quatre éléments textuels (p.289-91) :

(B1) La caractérisation du philosophe (l'amant de la connaissance) comme intermédiaire entre l'ignorance et le savoir (204a) implique qu'*eros* est d'une certaine façon en contact avec la connaissance, mais sans pour autant l'avoir.

(B2) La généalogie d'*eros* comme fils de *Penia* et *Poros* exprime la même idée, puisqu'elle évoque un mélange de manque et de possession.

(B3) La description de la connaissance comme souci (μελέτη) constant pour ce qui s'enfuit sans cesse (207e-208a) n'a de sens que dans le cadre d'une caractérisation d'*eros* comme intermédiaire entre avoir et ne pas avoir; la suggestion implicite du passage serait donc que notre relation au savoir est de nature érotique.

(B4) Socrate reconnaît que le désir est désir de ce qui nous est propre, à la condition que ce qui nous est véritablement propre soit le bien (205d10-e7). Or, le *Lysis* jette un éclairage intéressant sur cette affirmation (221d-e); le dialogue associe l'objet du désir à ce qui nous *appartient* d'une manière intime, de sorte que sa privation est sentie comme manque. Gonzalez en conclut que l'objet d'*eros* est à la fois ce qui nous appartient et ce qui nous manque.

Pour ce qui est de savoir comment *eros* peut nous procurer un point de départ utilisable pour découvrir la connaissance, Gonzalez répond sur le plan philosophique et non textuel. Il conclut qu'*eros* doit être un désir *rationnel* qui, d'une certaine manière, « voit ce qu'il désire (p.292). » Pour soutenir cette position[83], il réfère encore une fois à un élément textuel issu du *Banquet*, selon lequel *eros* non seulement désire la connaissance, mais est capable de la procurer (203d6-7). Il en conclut que la réfutation est suffisante à elle seule pour permettre à l'enquête socratique de progresser, puisqu'en éliminant les fausses prétentions de savoir qui réduisaient le désir au silence, elle réactive le désir.

Les thèses de Rawson et Gonzalez comportent des similitudes notables et des failles similaires, de sorte que nous allons procéder à leur critique commune. Nous leur opposerons deux arguments : l'un philosophique et l'autre textuel.

Sur le plan philosophique, nous souhaitons mettre en doute la possibilité qu'un désir inné soit suffisant pour expliquer la constitution d'une connaissance. Nos deux auteurs

[83] Gonzalez réfère aussi à Scott et Welton (2000, p.151) qui interprètent ainsi l'association d'*eros* à un messager.

se montrent peu clairs quant à la manière dont un désir peut être transformé en connaissance. Ils sont d'ailleurs en désaccord l'un avec l'autre lorsque vient le temps de caractériser ce désir, puisque Rawson pose qu'un « désir confus » appartient à l'âme à la naissance (p.148), tandis que Gonzalez parle plutôt d'un « désir informé[84] ». Le développement de cette opposition révèle un problème dans la tentative de ramener la connaissance innée à un désir.

Commençons par voir comment Rawson présente les choses. Il affirme que nous avons en nous dès la naissance cette « potentialité inarticulée », ce « désir confus », qui nous permettra, grâce à une bonne éducation, de nous élever sur l'échelle de l'amour jusqu'à la connaissance. Cette éducation est décrite par Rawson comme une montée « through ascending cycles of desire, mental birth, *recognition of a higher beauty* and further desire[85] ». Rawson mentionne à au moins deux autres reprises que l'ascension de l'échelle de l'amour demande la *reconnaissance* de différentes formes de beauté[86]. Dans cette description, il affirme donc que le désir fait partie d'un cercle qui implique la *reconnaissance* de la beauté et que c'est cette *reconnaissance* qui cause l'exaltation du désir. Autrement dit, le désir est dans une relation de dépendance à autre chose qui vient lui donner son objet. Quelle est cette autre chose? Dans le *Phèdre*, que nous examinerons à l'instant, cette « autre chose » est identifiée à la réminiscence – et

[84] « informed desire » (p.292). Le contexte montre que l'adjectif ne signifie pas « qui n'a pas de forme », mais plutôt « qui dispose d'informations ».

[85] p.147, nous soulignons.

[86] « At each stage, the recognition of a more adequate conception of beauty is associated with begetting or delivering a *logos* » (p.147); « Rather, this inarticulate innate potentiality […] is developed or actualized through successive stages (recognizing physical beauty, then beauty of souls and customs, then beauty of knowledge, then the Form) » (p.148, *passim*).

l'expression employée par Rawson (« *re-cognition* ») évoque, comme par hasard, fortement cette doctrine[87].

Quant à la thèse de Gonzalez, qui pose en l'âme un désir *informé*, capable de nous procurer la connaissance par lui-même, tout le problème réside dans « l'information » de ce désir. Si nous nous référons à notre expérience quotidienne du désir, nous savons que désirer est insuffisant pour acquérir l'objet de notre désir, peu importe l'exaltation de celui-ci. En fait, un fort désir est susceptible de nous procurer son objet seulement dans un sens dérivé, s'il nous donne l'énergie et la discipline pour arriver à notre fin.

Or, le passage du *Banquet* (203d6-7) auquel Gonzalez réfère pour affirmer qu'*eros* « désire la sagesse et est capable de la fournir », doit plutôt être interprété en ce sens. Replacée dans son contexte, cette citation tire une conclusion de la généalogie d'Eros, qui tient tant de sa mère (*Penia*) pour son indigence, que de son père (*Poros*) pour son inventivité. Eros peut donc fournir la sagesse non pas parce qu'il l'a trouvée en lui, mais plutôt parce qu'il est industrieux et possède l'énergie nécessaire pour découvrir des moyens de se la procurer[88]; ainsi, les trois premières caractéristiques qu'Eros tient de son père (203d5) font de lui quelqu'un de courageux (ἀνδρεῖος), vigoureux (ἴτης) et intense (σύντονος). Ce passage met donc l'accent sur la grande *énergie* d'Eros qui lui

[87] Il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'à prétendre que la théorie de l'anamnèse est sous-entendue dans le passage du *Banquet* pour notre propos; il suffit de remarquer que la lecture faite du *Banquet* par Rawson est incapable de s'en tenir à la position du seul désir pour rendre compte de notre acquisition de la connaissance. Il doit ajouter une « reconnaissance » de la beauté, dont il n'explique pas la nature et qui ressemble étrangement à la réminiscence.

[88] *Eros* est donc bien à l'image de la débrouillardise et de l'inventivité de son père (*Poros*). Pour la même raison, nous ne pouvons accepter l'argument de Gonzalez (p.290) au sujet de la généalogie d'*eros* : bien que « Poros » puisse être traduit, d'une manière dérivée, comme « richesse », il est plus naturel (et plus en accord avec le texte) de le prendre comme « expédient », « celui qui arrive à passer ».

permet de découvrir des moyens de contourner les difficultés qu'il rencontre, et non sur son « information ».

Aucun élément textuel ne soutient donc la thèse d'un « désir informé »; la base philosophique de cette thèse est également problématique, dans la mesure où tous les désirs que nous connaissons sont par eux-mêmes incapables de procurer leur objet, peu importe leur niveau d'intensité. Parler d'un « désir informé », c'est avoir recours à une métaphore, au sens où la dimension innée de notre rapport au savoir est *représentée* en terme de désir; cependant, un simple désir est en lui-même insuffisant pour permettre le développement d'une connaissance nécessaire et universelle.

Ainsi, le premier problème de la thèse qui ramène la connaissance innée à un désir inné est son impuissance à expliquer, sur le plan philosophique, comment l'exaltation d'un tel désir peut nous procurer la connaissance.

Un autre argument, sur le plan textuel cette fois, remet en doute cette thèse. En effet, la palinodie du *Phèdre* assène un dur coup à nos auteurs, puisque le dialogue met le désir *dans une relation de dépendance à la réminiscence*. Mais avant de préciser ce point, voyons ce que nos auteurs disent au sujet de ce dialogue.

Gonzalez parle assez peu du *Phèdre*, ce qui est surprenant étant donné la thèse qu'il soutient. Il se limite à dire ceci (p.294) :

(1) Socrate lie explicitement réminiscence et désir. En note de bas de page (n.24), il fait référence à Robin (1908[89], p.180) pour en conclure que l'amour est la condition de la réminiscence.

(2) Socrate caractérise les formes comme objets de désir et affirme que si les formes étaient visibles, elles causeraient de terribles passions érotiques (250d4-6).

Le deuxième point est sans importance pour notre propos : il va sans dire que pour Platon les formes sont des objets de désir, mais il ne s'en suit pas que la connaissance innée de l'âme peut se réduire à ce simple désir. Quant au premier point, nous pensons que le lien tracé entre réminiscence et désir est au contraire problématique pour la thèse de Gonzalez. En effet, Socrate affirme que la réminiscence est la *condition* du désir (et non le contraire, quoi qu'en dise Robin). Ainsi, il explique, après le passage qui décrit l'anamnèse :

> Voilà donc où en vient tout ce discours sur la quatrième forme de folie : dans ce cas, quand, en voyant la beauté d'ici-bas et en se remémorant la vraie (beauté), on prend des ailes et que, pourvu de ces ailes on éprouve un vif désir de s'envoler sans y arriver… (249d-e, trad. Brisson)

Dans ce passage, la croissance des ailes (et le désir qui l'accompagne) est *causée* par la remémoration de la vraie beauté à la vue d'une de ses images. Ainsi, le rapport établi entre *eros* et *anamnêsis* dans le *Phèdre* fait dépendre le premier de la seconde. Par suite, le dialogue ne peut accepter de ramener la connaissance innée au désir; il pose au contraire un sérieux problème à cette thèse, en maintenant que le désir a besoin de la réminiscence pour être éveillé.

Le même problème concerne la thèse de Rawson. Afin de minimiser l'importance de l'anamnèse dans le *Phèdre*, ce dernier insiste sur le fait que de nombreux modèles de la

[89] Gonzalez cite l'édition de 1964, dans laquelle le passage en question se trouve à la page 149.

connaissance sont présents dans la palinodie (p.140) : la *vision* eidétique, la nutrition spirituelle, le ressouvenir et la croissance des ailes. Selon Rawson, les ailes représentent une potentialité innée pour la connaissance philosophique (p.141), ce qui relève du modèle alternatif à celui de la réminiscence. Autrement dit, Rawson voit les quatre modèles de la connaissance présentés dans le *Phèdre* comme étant superposés l'un à l'autre, sans structure ni ordre, dans une relation de concurrence. Pour seul appui à cette thèse, il mentionne le jugement ultérieur de Socrate sur le mythe : « when he looks back on this vivid mixture of models (see *kerasantes*, 265b), Socrates warns Phaedrus against taking it too seriously (p.141) ». Rawson suggère ainsi que Socrate jettrait le discrédit sur la palinodie parce qu'elle associe des modèles incompatibles, ce qui serait indiqué par son usage du participe « *kerasantes* » (mélangeant). Or, dans le passage en question, Socrate affirme avoir mélangé *le vrai et le faux* au sujet de la passion amoureuse, sans préciser davantage. Il est donc loin d'associer ce « mélange » à une confusion entre des modèles épistémologiques incompatibles!

D'ailleurs, à considérer en détail la palinodie, ce « mélange » n'apparaît pas du tout comme un amas confus de modèles incompatibles; au contraire, une structure savamment construite permet d'intégrer les quatre modèles dans un tout ordonné. Ainsi, la « vision mentale » des choses en soi est réservée pour la condition de l'âme avant l'incarnation et est mise en opposition avec celle d'un ressouvenir des formes après la naissance; le dialogue peut ainsi mettre en évidence l'impossibilité d'un accès directe aux formes en cette vie et la nécessité de passer par leurs images. La vision et la réminiscence ne sont pas présentées non plus comme des modèles alternatifs à celui de

la croissance des ailes, mais elles sont accordées avec lui, par le biais du quatrième modèle (la nutrition spirituelle) : c'est la vision (pour l'âme hors du corps) et l'anamnèse (pour l'âme incarnée) des réalités intelligibles qui assurent la *nutrition* des ailes, permettant leur croissance. Autrement dit, le modèle de la croissance des ailes (qui représente le développement du désir[90]) est mis dans une relation de dépendance au modèle du ressouvenir, suggérant ainsi que le désir a besoin de la réminiscence pour croître.

En annexe à ces arguments, nous pouvons encore invoquer un argument intertextuel, concernant un passage du *Philèbe* (33c-35d, surtout 35b-d) qui développe de manière explicite la suggestion que nous avions trouvée dans le *Phèdre*, à savoir que le désir doit dépendre de la mémoire. En effet, dans le cadre d'une analyse des plaisirs propres à l'âme, le *Philèbe* s'intéresse à la nature de la sensation, de la mémoire et du désir. Les exemples utilisés dans ce passage ne concernent pas la relation de l'âme aux formes intelligibles; ils font seulement référence à des sensations corporelles, à des souvenirs de ces sensations et aux désirs qu'elles suscitent. Néanmoins, rien n'indique que les relations dégagées ici entre mémoire et désir ne demeurent pas valides pour les désirs d'ordre spirituel.

Le *Philèbe* explique donc la sensation comme une forme de tremblement qui atteint l'âme (33d) et la mémoire comme la sauvegarde de cette sensation (34a). En passant, Socrate en profite (34a-d) pour offrir une définition[91] de la réminiscence, entendue ici en

[90] Voir 252b.

[91] Il propose en fait deux définitions : (1) la réminiscence se produit lorsque l'âme saisit indépendamment du corps et par elle-même, ce dont elle a pâti avec le corps (34b); (2) la réminiscence se produit lorsque l'âme reprend possession à nouveau par elle-même d'une sensation

son sens quotidien, indépendant de toute charge métaphysique, qui se produit lorsque l'âme récupère par elle-même, indépendamment du corps[92], une sensation ou une connaissance oubliée. À proprement parler, le désir n'est jamais défini par Socrate, mais il précise que celui qui désire est toujours « vide » et souhaite se faire remplir. Ce constat mène Socrate à conclure qu'on ne peut désirer *sans d'abord se souvenir*. En effet, celui qui est « vide » ne peut désirer que dans la mesure où il est d'une certaine façon « en contact » avec la réplétion, ce qui ne saurait venir du corps, qui est vide (35b), et doit donc ressortir de l'âme : « Il ne reste alors plus que son âme qui puisse être en contact avec la réplétion, et cela manifestement par la mémoire. Car au moyen de quoi d'autre pourrait-elle encore la toucher[93]? » Ainsi, la mémoire devient la condition du désir, de sorte que la présence d'un désir implique un souvenir de son objet :

> Et cet élan, qui le [*scil.* l'être vivant] conduit vers des impressions opposées, montre bien qu'il existe une certaine mémoire des impressions opposées. – Parfaitement. – En démontrant donc que c'est la mémoire qui conduit l'être vivant vers les objets désirés, notre raisonnement a encore rendu manifeste que l'élan, le désir et ce qui gouverne l'ensemble du vivant sont le fait de l'âme. – C'est on ne peut plus exact. (35c-d, trad. Pradeau)

ou d'un savoir dont elle a perdu la mémoire (34b-c). Ces deux définitions sont données de manière consécutive, sans explication pour ce redoublement. Nous remarquons que la seconde se différencie de la première en intégrant la possibilité de se ressouvenir d'une connaissance qui n'est pas une sensation; elle relève également la nécessité pour l'âme d'oublier ce dont elle se ressouvient. Remarquons également que cette deuxième définition suscite moins d'enthousiasme de la part de Protarque. Nous laissons aux exégètes du *Philèbe* la tâche de trouver les raisons de ce dédoublement.

92 Cette définition semble être antagoniste à la théorie du *Phédon*, selon laquelle l'âme se ressouvient des choses elles-mêmes à partir d'une sensation corporelle. Cependant, il n'en est rien, car dans le *Phédon*, une sensation déclenche la réminiscence, mais l'âme doit néanmoins *par elle-même* retrouver la connaissance de la forme, car cette connaissance n'est pas dans la sensation.

93 35b9-c1, trad. Pradeau

Le lien tracé entre désir et mémoire par le *Philèbe* est donc le même que celui relevé dans le *Phèdre*, à savoir que le désir suit la remise en mémoire de ce qui manque. Ainsi, dans la mesure où le désir dépend d'un souvenir, la position d'un désir dans l'âme implique un souvenir antécédent, de sorte que la théorie de la réminiscence permet d'expliquer pourquoi nous avons un désir pour l'intelligible et non le contraire. L'innéisme platonicien ne se laisse donc pas réduire à un désir pour la connaissance.

Nous considérons donc devoir rejeter la suggestion de Rawson et Gonzalez de réduire la dimension innée de notre connaissance à un désir, de sorte que nous devrons développer notre propre interprétation de l'aspect épistémologique de la réminiscence, ce que nous ferons dans les trois prochains chapitres. Notons que malgré notre désaccord, ces auteurs ont grandement influencé notre étude ; leur thèse a le mérite d'attirer notre attention sur l'importance de considérer la théorie de l'*anamnesis* relativement à la doctrine de l'*eros* et nous reviendrons sur cette question au cours de notre étude du *Phèdre*, à la section 6.1.3.1[94].

1.2.3.4. Kahn

Finalement, nous sommes redevables des travaux de Kahn sur la réminiscence (2003, 2005, 2006 et 2010). Dans ces quatre études, l'auteur revient sur deux des questions les plus déroutantes au sujet de l'anamnèse à savoir (1) le lien entre ses trois différentes présentations et (2) la place du ressouvenir dans le corpus, surtout en rapport aux autres théories rivales de la connaissance, telles que celles avancées dans le *Banquet* et la

[94] Voir p.289 *sq*.

République. En raison de leur influence sur notre recherche, nous devons examiner plus en détail les thèses de Kahn. Nous nous concentrerons sur l'article de 2010, où Kahn nous livre le traitement le plus récent et le plus abouti du sujet.

Dans cette étude, devant la multiplicité de formes que prend la théorie platonicienne de la connaissance, Kahn se pose la question de leur unité et suggère de remédier à ce problème grâce à une approche qu'il nomme « perspectiviste » :

> … il nous faut chercher, selon le principe du perspectivisme, l'unité philosophique qui sous-tend la pluralité des expressions littéraires. La diversité des schémas de la connaissance dans différents dialogues correspondra, pour ainsi dire, à la surface littéraire des dialogues, tandis que l'unité de la pensée de Platon sur ce sujet se situera dans leur structure profonde. […] En même temps, le perspectivisme comme principe d'interprétation implique qu'une telle unité ne peut être saisie par aucune formulation unique et définitive. Chaque formulation est déterminée par les circonstances particulières et les enjeux spécifiques à tel ou tel dialogue[95].

Le principe herméneutique du perspectivisme implique de faire la part entre les différences de présentation de la théorie et l'unité profonde qui les sous-tend. La thèse de Kahn varie cependant au sujet de la nature des divergences de présentations d'une même doctrine. En début d'article (p.70), il affirme que Platon offre diverses formulations de ses théories *pour des raisons philosophiques*, car il n'y a « aucune formulation privilégiée » de la réalité, mais seulement des « formulations partiales ». L'impuissance du langage à parler intégralement des formes et de l'âme humaine nous contraindrait à recourir à de multiples perspectives, saisissant chacune différents aspects d'un même phénomène. Cependant, dans le passage que nous avons cité, de même que

[95] Khan, 2010, p.71, trad. D. El Murr).

lorsque Kahn s'évertue à illustrer son principe herméneutique à partir de la théorie de la connaissance, il suggère que les différentes présentations sont dues non pas à des raisons philosophiques, mais à des motivations littéraires et rhétoriques[96]. Qui plus est, lorsque vient le temps de montrer quelle relation unit les doctrines de la vision et du ressouvenir, plutôt que de les voir comme deux manières de décrire une même expérience épistémologique, Kahn considère qu'il s'agit de deux théories complémentaires qu'il faut amalgamer[97]. En dernière analyse, il refuse tout avantage épistémologique au modèle visuel, mais conclut que seules des raisons rhétoriques et littéraires motivent sa présentation; la véritable substance philosophique appartiendrait plutôt à la théorie de la réminiscence. Kahn brise donc sa promesse de donner un sens philosophique à la diversité des schémas découverts d'un dialogue à l'autre; il relègue plutôt cette multiplicité à un « effet de style ».

Les synthèses proposées par l'auteur des présentations du modèle visuel ou de la théorie de la réminiscence nous laissent aussi sur notre appétit : celles-ci tendent à être de simples rassemblements d'éléments communs. Ainsi, en comparant l'allégorie de la caverne et le récit de l'initiation parfaite racontée par Diotime, il conclut : « une

96 Voir entre autres p.78.

97 Ainsi, il affirme qu'une telle juxtaposition est possible (voire nécessaire) pour compléter l'épistémologie de la *République*, car celle-ci ne peut faire l'apologie d'une théorie intuitionniste, telle que suggérée par le modèle visuel de la connaissance, en vertu de l'importance de la dialectique et de l'utilisation du *logos* pour arriver à la vérité (p.78). Comme appui, il indique (p.78) que, dans le *Phédon* et le *Phèdre*, la théorie de la réminiscence est présente conjointement avec celle de la vision noétique. Kahn ne semble pas remarquer l'importance de cette réserve. En effet, c'est précisément pour mettre en évidence que l'âme humaine ne peut pas, sous sa forme incarnée, accéder à une vision des formes que le mythe du *Phèdre* relègue cette expérience à l'existence prénatale de l'âme, établissant ainsi un contraste avec la connaissance incarnée. Nous ne pouvons donc simplement amalgamer les théories : nous devons plutôt prendre acte de la tension entre les conceptions de la connaissance de ses dialogues.

interprétation philosophique doit prendre en considération le fait que les deux textes présentent des schémas de même type : l'ascension cognitive des objets sensibles au domaine des Formes intelligible, culminant dans une vision révélatrice[98] » (p.72). Plus loin, il rapporte les trois présentations de la doctrine de la réminiscence à une même « structure profonde » de la façon suivante :

> Le schéma sous-jacent à la théorie platonicienne de la connaissance est exprimé dans la formule du Ménon : « la vérité des êtres est présente dans notre âme. » Qu'il soit provoqué par l'interrogation socratique (dans le *Ménon*), par la réflexion sur les déficiences de l'expérience sensible (dans le *Phédon*) ou par l'expérience de l'amour (dans le *Phèdre*), si l'éveil de notre âme à la compréhension de la forme noétique est si passionnant, c'est qu'il est un retour à notre moi profond, à la nature primordiale de l'âme[99].

Le danger de la méthode utilisée apparaît dans de telles conclusions : Kahn abstrait de différents dialogues ce que leurs présentations ont en commun et élève cette communauté au rang de « schéma sous-jacent »; par suite, la substance des diverses théories se trouve diluée et le résidu philosophique de cette alchimie est mince. Kahn semble donc avoir extrait la « structure de surface » plutôt que la « structure profonde » de l'anamnèse.

Nous avons pris un certain temps pour discuter l'article de Kahn et marquer nos réticences quant aux conclusions auxquelles il arrive, mais nous saluons tout de même sa contribution; en fait, nous pensons prometteuse sa thèse initiale, selon laquelle les variations entre les théories que l'on trouve d'un dialogue à un autre auraient une

98 Kahn, 2010, p.72, trad. D. El Murr.
99 *Ibid*, p.80.

motivation *philosophique*. Kahn met pourtant la charrue avant les bœufs en se lançant d'emblée dans une comparaison des différents dialogues avant d'avoir accompli une analyse fouillée de chacun d'eux[100]. Pour vérifier son hypothèse, il faudrait commencer par déterminer la fonction que remplit chacune des présentations d'une part de la réminiscence et d'autre part du modèle visuel dans leurs dialogues respectifs; une fois cette étape terminée, comparer d'un côté les dialogues traitant de l'anamnèse entre eux et de l'autre ceux présentant le modèle visuel, afin de déterminer leur niveau de cohérence; c'est seulement à ce moment que nous serions en mesure de comparer la théorie de la vision intellectuelle à celle de la réminiscence et déterminer leur niveau de cohérence et le sens de leurs divergences. Il se peut que ces différences soient imputables à des raisons seulement littéraires comme le croit Kahn; il est aussi possible qu'il s'agisse de deux façons alternatives (mais adéquates) de conceptualiser une même expérience épistémologique; une troisième possibilité serait que nous ayons affaire à deux conceptualisations imparfaites, qui se complètent l'une l'autre en saisissant chacune ce que l'autre occulte. Dans tous les cas, nous ne pouvons présumer des conclusions.

Il s'agit donc d'un vaste projet, impossible à réaliser dans une seule étude. Nous nous contenterons de mener à bien la première partie : nous traiterons les trois présentations de la théorie de la réminiscence dans leur contexte littéraire et philosophique et procéderons à leur comparaison. Ce projet structurera le reste de notre étude : nous proposerons ainsi un commentaire détaillé de chaque passage sur l'anamnèse, en

[100] À sa défense, Kahn reconnaît le caractère schématique et programmatique de son exposé (p.74-75).

mettant l'accent sur le volet prédominant de la doctrine dans ce dialogue; nous comparerons par la suite nos conclusions avec la présentation de la réminiscence dans les deux autres dialogues qui traitent de l'anamnèse.

CHAPITRE 2.

Réminiscence et épistémologie dans le *Ménon* : *Exposition du problème*

L'histoire de la philosophie a surtout retenu la réminiscence comme une théorie épistémologique et nous entamerons notre étude en la prenant sous cet angle. Or, le *Ménon* traite cet aspect plus en profondeur et nous le considérerons en premier lieu ; nous comparerons ensuite nos conclusions avec la présentation de la doctrine dans le *Phédon* et le *Phèdre*, de façon à déterminer sa cohérence sur ce point.

Comme mentionné au chapitre précédent[101], Gonzalez, dans un article récent (2007), résumait le problème épistémologique de la réminiscence en une seule question : en quel sens pouvons-nous dire que la vérité des êtres est toujours dans l'âme (*Ménon* 86b1-2)?

La théorie de l'anamnèse affirme que cette vérité se trouve dans l'âme à titre de souvenir d'une connaissance acquise avant la naissance; cependant, nous devons encore préciser sa nature (s'agit-il de propositions, de concepts, etc.) et son statut (est-il présent à notre conscience ou est-il tout à fait oublié[102]?). Gonzalez montre qu'en cherchant à donner une réponse à cette question, nous nous heurtons au dilemme suivant, qui rappelle le paradoxe de Ménon (80d5-81a5) : si l'âme possède déjà le savoir d'une

[101] Voir *supra*, p.38 *sq.*

[102] Une autre façon de poser la question serait de se demander si ce souvenir implique une connaissance tacite ou oubliée.

façon explicite, la recherche est inutile; mais si elle la possède seulement d'une manière tacite, alors cette connaissance ne peut procurer un point de départ à l'enquête. Nous devons donc avancer une conception de la connaissance innée qui la rend disponible pour servir de point de départ à la recherche sans pour autant la rendre inutile parce que son résultat se trouve déjà en notre possession.

Pour résoudre cette énigme, nous commencerons par établir les éléments textuels à prendre en compte (chapitre 2; section 2.1), puis nous nous lancerons dans un examen dialectique des solutions proposées par les commentateurs (chapitre 2; section 2.2) ; nous reviendrons par la suite sur l'interprétation des passages les plus importants (chapitre 3; section 3.1) et avancerons enfin notre propre solution (chapitre 3; section 3.2).

2.1. Examen des passages à prendre en compte

Nous entreprendrons notre étude du *Ménon* en énumérant les passages liés à notre sujet. Or, nous rencontrons tout de suite une difficulté à ce sujet, en vertu d'un conflit textuel entre le passage d'introduction (81a-e) et la conclusion à laquelle Socrate arrive à la fin de l'interrogation du serviteur[103] (86b). Nous devons donc décider quel passage nous devons retenir.

[103] Gulley (1962, p.17) est le premier à avoir suggéré qu'il fallait faire la part entre les deux présentations de la théorie dans le *Ménon* : « It is important, in considering this distinction, to recognise as two separate and different presentations of the theory of recollection the presentation of it in terms of religious ideas (81a-d), and the presentation of it on the basis of the dialogue with the slave (81e-86c).[...] The importance of recognising this is that it is on the language of this introductory presentation that scholars often base the view that in the *Meno* Plato makes no distinction between the experience of the soul in this life and its experience prior to this life. »

Commençons par exposer la tension entre les deux passages. Pour répondre au paradoxe de Ménon, Socrate avance un argument d'autorité, en citant les révélations des prêtres et prêtresses sages dans les choses divines (81a *sq.*). Ménon s'émerveille de ce récit, mais il n'est pas convaincu pour autant et demande une démonstration. Socrate interrogera donc un de ses serviteurs, en s'arrêtant aux moments clefs de l'épisode, afin d'aider Ménon à bien interpréter ce qui s'est passé.

Or, les conclusions auxquelles arrive Socrate à la suite de sa preuve de l'anamnèse par l'examen de l'enfant s'éloignent quelque peu de celles qu'il avait posées dans l'introduction mythique du dialogue. En effet, si nous comparons les conclusion des deux passages, nous obtenons le tableau suivant :

(1) Ainsi, puisque l'âme est immortelle, qu'elle est née de nombreuses fois et qu'elle a vu toutes choses ici-bas comme en Hadès[104]… (81c5-7)	(A) Ainsi donc si la vérité des êtres est toujours en notre âme… (86b1-2)
(2)… il est impossible qu'il n'y ait quoi que ce soit qu'elle n'ait apprise. Il n'y a donc rien d'étonnant qu'elle soit capable de se remémorer la vertu et les autres choses (81c7-9).	(B)… l'âme est immortelle… (86b2)
(3) Étant donné la parenté de toute la nature et le fait que l'âme ait tout appris, rien n'empêche que la remémoration d'une seule chose, ce que les hommes appellent apprendre, lui fasse retrouver tout le reste, si on est vaillant et cherche sans relâche. (81c9-d4)	(C)… de sorte qu'il faut prendre courage et ce que tu ne te trouves pas savoir maintenant, c'est-à-dire ce dont tu ne te souviens pas, entreprendre de le rechercher et de t'en ressouvenir. (86b2-4)

Nous constatons que si nous permutons les deux premiers éléments d'une des listes, nous obtenons une correspondance presque parfaite. Une différence cruciale se situe cependant au niveau du moment de l'appréhension initiale des vérités : alors que l'introduction mythique attribue l'acquisition du savoir à des *moments déterminés* (l'âme ayant acquis la connaissance au fil de ses nombreuses vies et de ses passages dans l'Hadès), la conclusion du second passage affirme que nous avons *toujours* la vérité en nous. Cette discordance nous semble d'autant plus importante qu'elle concerne

[104] Comme pour tous les passages où le traducteur n'est pas indiqué, il s'agit de notre propre traduction.

une des raisons qui motivaient la critique de Leibniz; celle-ci indiquait que l'âme ne pouvait acquérir une connaissance des vérités nécessaires à un moment précis du temps sans que celles-ci perdent leur caractère nécessaire. Dans la prochaine section, nous exposerons les arguments avancés contre l'interprétation littérale du passage d'introduction; une fois rassemblés, ceux-ci constituent une preuve accablante à cet effet. Nous suggérerons par suite que le passage peut avoir une valeur symbolique, mais ne peut être pris littéralement.

2.1.1. Exclusion du passage d'introduction (81a-e)

Commençons par considérer **(1)** les arguments textuels qui nous incitent à exclure le passage d'introduction[105]. D'abord, **(1a)** Socrate attribue son exposé initial à des sources extérieures (des prêtres et prêtresses, 81a-b). Il se distancie ainsi de cette doctrine, ce qui soulève la question de savoir s'il l'approuve inconditionnellement[106]. De plus, comme le fait remarquer Anderson[107] (1971, p.228), **(1ai)** il a recours à un argument d'autorité pour établir cette thèse; en soi, ce type d'argument n'est jamais convaincant, mais il l'est encore moins en vertu de la nature même de la théorie qu'il veut fonder,

[105] Nous ne nous arrêterons qu'aux seuls arguments qui nous semblent dignes de mention. Ainsi, l'argument d'Ebert (1973, p.179 et 2007, p.192-4), qui s'évertue à montrer que Socrate ne revendique jamais en son nom propre les éléments métaphysiques de la théorie de la réminiscence, mais se contente de poser des questions à Ménon, n'emporte pas la conviction, puisque la théorie de la réminiscence revient dans d'autres dialogues où Ménon n'est pas présent. Ebert essaie de faire le même type d'argument pour le *Phédon*, où encore une fois c'est l'acquiescement de Simmias qui entérinerait la doctrine et non Socrate. Cet argument est par trop extravagant. Voir la critique qu'en fait Gonzalez dans son compte-rendu (1996).

[106] Voir Ionescu (2007, p.49).

[107] Anderson est suivi à ce sujet par Weiss (2006, p.9).

selon laquelle tout apprentissage devrait venir de l'intérieur de nous-mêmes et non d'une source externe :

> This passage at the very least indicates that Socrates is unwilling to claim what follows as his own. It also, if taken seriously, means that Socrates learned of the theory of recollection not by recollection, nor by means of the dialectic, but by "hearing" it and remembering it – precisely the king of "learning" process which Meno has gone through with Gorgias, and which has been subjected to severe criticism throughout the dialogue up to this point. (Anderson, 1971, p.228)

Socrate n'a pas découvert par ses propres moyens la doctrine de l'anamnèse, mais il l'a entendue et s'en souvient, de la même manière que Ménon a appris ses leçons auprès de Gorgias. À prendre la théorie de la réminiscence au sérieux, nous devrions rejeter toute sa partie « révélée » et nous en tenir à ce que nous pouvons constater par nous-mêmes, c'est-à-dire à ce que nous pouvons déduire de la démonstration donnée par la leçon de géométrie[108]. Or, cette démonstration peut nous convaincre de la dimension innée du savoir, mais ne peut fonder la thèse d'une âme plusieurs fois renaissante imprégnée du souvenir de ses visions prénatales (81c-d).

De plus, force est de constater que **(1aii)** les sources attribuées à ce mythe encouragent notre suspicion. En effet, comme le remarque Weiss (2001, p.65-66), les prêtres ont un intérêt personnel à soutenir cette thèse, puisqu'ils le font « afin d'être capables de rendre compte des offices qu'ils remplissent » (81a11-b1). Qui plus est, Fine (1992, p.214) et

[108] Dans la même veine, notons la remarque de King (2007, p.403), selon laquelle la théorie de la réminiscence viole le principe liminaire du dialogue, qui explique qu'il faut connaître la nature d'une chose avant de pouvoir en connaître les propriétés (71b). Or, la doctrine de l'anamnèse nous renseigne sur une propriété de la connaissance (le mode de son acquisition), mais la nature de la connaissance elle-même ne sera définie que plus tard dans le dialogue (97e-98a) comme un enchaînement par un raisonnement de causalité. Cet argument tend à indiquer que pour Socrate, la théorie de la réminiscence ne serait pas à proprement parler une connaissance sur la connaissance, ce qui est d'ailleurs renforcé par le désaveu de la théorie que nous venons de considérer.

Rawson (2006, p.142) relèvent que la fin du dialogue jette le discrédit sur ces sources[109] (99c-d). Rawson pense que les prêtres ne sont « pas fiables » (*unreliable*) ; en fait, Socrate affirme que, bien que les devins disent de grandes choses, ils « ne comprennent rien à ce qu'ils disent » (99d5). Le problème des inspirés n'est pas de l'ordre de la véracité de leur discours, mais plutôt de leur absence de compréhension. Dans le cas de la théorie de la réminiscence, nous pouvons nous demander ce que ce manque de compréhension implique. Peut-être est-ce l'interprétation littérale de la doctrine exposée dans le passage d'introduction qui constitue une ignorance de son sens profond[110]?

Un deuxième argument textuel de taille contre ceux qui croient que Platon nous transmet une théorie à laquelle il adhère inconditionnellement est **(1b)** le fait que Socrate montre lui-même des réserves à cet égard. En effet, à la fin du passage sur la réminiscence, Socrate conclut qu'il ne combattrait pour aucun point de son discours, si ce n'est pour soutenir que la recherche de la vérité nous rende meilleurs, plus courageux et moins paresseux[111] (86b-c). D'aucuns[112] en ont déduit que Socrate ne prenait pas au

[109] À vrai dire, Socrate parle de « devins » et non de « prêtres » à la fin du dialogue, mais, étant donné que les deux doivent leur discours à une inspiration divine, le même jugement s'applique dans les deux cas.

[110] Parmi les interprètes qui prennent ce récit d'une manière littérale, mentionnons Vlastos (1965, p.166) et Tigner (1970). Anderson (1971, p.228-29), Jenks (1992, p.321 *sq.*) et Ebert (1973, p.175 sq. et 2007 p.187 sq.) croient au contraire que Socrate ne fait que répondre d'une manière sophistique au paradoxe sophistique de Ménon, afin de permettre à l'enquête de reprendre. Dans la même lignée, Weiss (2001, p.69) pense que Socrate ne fait que parodier des mythes d'origine pythagoricienne. La plupart des interprètes (voir *par ex*. Canto-Sperber 1991a, p.76-77; Scott 1995, p.33-34; Brisson 2007; Ionescu 2007, p.49) optent pour une position intermédiaire, à savoir que les éléments du récit des prêtres doivent être pris d'une manière allégorique. C'est également la solution que nous préconiserons.

[111] Cette distance prise envers la théorie de la réminiscence nous motive à rejeter l'affirmation de Canto-Sperber (1991a, p.35), qui croit que Socrate se montre plus affirmatif dans le *Ménon* que dans ce qu'elle nomme les « dialogues socratiques », en raison de la présentation de la théorie de la réminiscence. Pour une position opposée à celle de Canto-Sperber, voir Tarrant (2008, p.8).

[112] Voir Klein (1965, p.183), Anderson (1971, p.234), Weiss (2001, p.64 et 125), Ebert (2007 p.197) et Rawson (2006 p.142).

sérieux l'anamnèse, mais racontait un mythe dont la croyance pouvait nous rendre meilleurs. Quoi qu'il en soit, ce passage renforce notre premier argument **(1ai)**, selon lequel le savoir du passage d'introduction n'a pas été acquis par réminiscence, puisque Socrate admet ne pas avoir à son sujet la pleine assurance de celui qui a reconnu une vérité par lui-même. L'incertitude de Socrate ne signifie pas qu'il faut condamner l'ensemble de la théorie, mais bien qu'on ne peut la prendre entièrement à la lettre. Or, la première partie à mettre en doute, c'est son exposition liminaire : il est à la fois plus extravagant et plus faible sur le plan philosophique que les conclusions qui suivront la leçon de géométrie.

En plus de ces éléments textuels, nous pouvons relever un argument dramatique qui nous incline à penser que Socrate avance cette introduction pour des raisons rhétoriques. De nombreux commentateurs[113] ont en effet remarqué que **(2)** cet exposé est composé de manière à plaire à Ménon et à son goût pour le merveilleux[114]. Nous devons nous rappeler que Socrate avait conçu le projet d'initier Ménon à la philosophie (76e *sq*.) et que pour le convaincre de souffrir cette initiation il devait lui plaire en respectant son habitude et son appréciation des théories grandiloquentes. Les travaux d'Ebert (1973, p.175-77 et 2007, p.185-190) offrent un soutien certain à cette interprétation, puisque, par une étude méticuleuse du style de l'exposé mythique, l'auteur établit qu'il s'agit

[113] Voir Klein (1965, p.182), Canto-Sperber (1991a, p.76), Turner (1993, p.129), Weiss (2001, p.64) et Scott (2006, p.81).

[114] Voir Scott (2006, p.81) : « he uses recollection as an incentive to make Meno eager to inquire, and almost panders to his desire for the exotic in the initial exposé of recollection. » Et quelques lignes plus bas : « The use of allusions to ancient myths and a recitation of lyric poetry is part of the same strategy: whetting his appetite for the exotic and thus luring him into making the effort to inquire for himself. » Tarrant (2008, p.41) remarque également que cette citation a été « tailored to whet Meno's appetite ».

d'un pastiche du style de Gorgias, admiré par Ménon. Le contexte dramatique et l'étude stylistique d'Ebert nous inclinent donc à reconnaître la dimension rhétorique du texte.

Finalement, **(3)** sur le plan philosophique, remarquons que la thèse soutenue par l'exposé initial est incapable de résoudre le paradoxe de Ménon, mais ne fait que repousser le problème au premier apprentissage prénatal[115]. En effet, Ménon demandait comment il était possible d'apprendre ce dont on ne connaît rien; sans plus d'explications, le problème demeure entier : que le premier apprentissage soit placé avant ou après la naissance n'y change rien. Ainsi, limitée à sa présentation initiale, la réminiscence ne répond pas au paradoxe; la fonction de cet exposé n'est donc pas philosophique et doit se situer plutôt du côté de la rhétorique. Après la démonstration donnée de la théorie par l'examen du serviteur, Socrate révise cette thèse et affirme que la connaissance appartient à l'âme de tout temps, ce qui constitue une position beaucoup plus solide sur le plan philosophique et permet cette fois de résoudre pour de bon le paradoxe de Ménon.

Prenons un moment pour rassembler nos conclusions. D'abord, de nombreux indices nous ont laissé entendre qu'il ne fallait pas prendre au sérieux la présentation liminaire de l'anamnèse. En effet, Socrate a appris cette théorie par ouï-dire et non par

[115] Voir, entre autres, Gulley (1954, p.196), Allen (1959, p.166), Klein (1965, p.95 et 179), Anderson (1971, p.226 et 228), Rousseau (1981, p.339), Weiss (2001, p.71) Warnek (2003, p.274) et Ebert (2007, p.184). Il nous semble que Brisson (1999, p.40) saisit bien le problème, en expliquant que cette première présentation de la théorie de la réminiscence demeure enfermée dans une conception empirique du savoir : « Suivant la tradition religieuse évoquée par ce passage du *Ménon*, il est évident que la connaissance antérieure impliquée est d'abord et avant tout empirique, mais au sens large du terme, car elle doit aussi englober ce qui se passe dans l'Hadès. » Nous prétendons donc que la version définitive de la réminiscence permet de dépasser cette conception du savoir, en attribuant à l'âme une connaissance qu'elle possède de tout temps. Voir aussi Moravcsik (1971, p.60), Scott (2006, p.96) et Tarrant (2005, p.42).

réminiscence **(1ai)** et montre des réserves à son endroit **(1b)**. Deuxièmement, la doctrine est communiquée par des prêtres privés d'une vraie connaissance, de sorte qu'ils ne comprennent pas ce qu'ils disent **(1aii)**. Troisièmement, cette introduction a une fonction protreptique, en ce sens qu'elle incite Ménon à reprendre l'enquête dialectique. En effet, dans son désaveu de la doctrine, Socrate se dit prêt à ne combattre *pour aucun point de sa théorie*, si ce n'est que nous deviendrons meilleurs en cherchant avec l'espoir de découvrir la vérité **(1b)**. Qui plus est, l'étude du style du passage et du contexte dramatique du dialogue nous montre que Socrate a recours à la rhétorique pour satisfaire le goût du merveilleux de Ménon et ainsi l'inciter à reprendre l'enquête dialectique **(2)**. Finalement, la nécessité de ne pas prendre le passage initial au pied de la lettre est palpable sur le plan philosophique, étant donné que cette formulation initiale **(3)** est incapable de résoudre le paradoxe de Ménon, mais ne fait qu'en repousser le problème à un premier apprentissage. Nous pouvons donc conclure que l'introduction de la réminiscence ne constitue pas une révélation à accepter sans faire preuve d'esprit critique. Au mieux, il s'agit d'une première hypothèse, avancée en attendant de lui proposer une démonstration rigoureuse, ou encore d'un récit rempli de symboles qu'il faut interpréter[116]. Après avoir interrogé le serviteur, Socrate revient sur cette théorie et en présente une version plus solide. Par suite, nous ne retiendrons pas le passage d'introduction parmi les passages clefs à prendre en compte dans notre interprétation.

[116] Comme nous l'avons vu, Socrate considère que les gens inspirés ont une opinion vraie (plutôt qu'une connaissance) parce qu'ils disent la vérité sans rien comprendre à ce qu'ils racontent : il est donc possible que les prêtres et prêtresses ne réalisent pas que leur récit peut avoir un sens métaphorique. Nous considérons que l'article de Brisson (2007) donne une excellente interprétation du passage, en prenant ses éléments comme des symboles indiquant une conception plus profonde.

2.1.2. Catalogue des passages clefs

Maintenant que nous avons écarté l'exposé liminaire, nous pouvons énumérer les passages insignes qu'une interprétation de la doctrine de l'anamnèse dans le *Ménon* doit prendre en compte. Nous pouvons d'abord répertorier trois épisodes clefs du dialogue à ce sujet.

(1) La théorie de la réminiscence doit répondre au paradoxe de Ménon (80d-e). Celui-ci se demandait :

(a) Comment pouvons-nous chercher une chose dont on ne connaît rien ?

(b) Comment pourrons-nous reconnaître l'avoir trouvée ?

Une interprétation de la doctrine doit montrer comment elle permet de résoudre ces deux problèmes et ainsi rendre possible et sensée une enquête sur la nature de la vertu[117].

(2) Socrate illustre sa théorie en interrogeant un serviteur; celui-ci parvient à découvrir la solution d'un problème géométrique complexe sans recevoir d'aide extérieure autre que les questions qu'on lui pose (82b-84b). Une interprétation de la doctrine doit rendre compte du succès de cette entreprise. Nous référerons à cet épisode comme « la leçon de géométrie ».

(3) Vers la fin du dialogue, alors que les protagonistes s'occupent de distinguer l'opinion vraie et la connaissance, Socrate conclut que cette dernière est obtenue grâce à l'enchaînement de l'opinion vraie par un *aitias logismos*, ce qu'il assimile à une réminiscence (97e-98a). Une interprétation satisfaisante pourra rendre compte de cette liaison des opinions vraies et de l'expression « *aitias logismos* ».

[117] Moline (1969), suivi par Devereux (1978, p.118), Canto-Sperber (1991a, p.247n.104 et 248-49n.108) et Gonzalez (2007 p.287), a en effet raison de relever que le défi initial de Ménon ne concernait pas la possibilité de connaître en général, mais était un défi lancé à Socrate et au type d'enquête qu'il pratique en raison de sa déclaration d'ignorance. Canto-Sperber (1991a), qui reconnaît que l'objection de Ménon porte sur la façon dont s'est déroulée l'enquête jusqu'à présent (p.72), croit néanmoins (p.74) que la reformulation de Socrate n'est qu'un « développement assez naturel de la formule de Ménon », puisqu'elle durcit l'opposition entre « connaître » et « ne pas connaître », sans laisser place à un possible intermédiaire. Sur le lien entre l'enquête socratique et le paradoxe de Ménon, on consultera également Devereux (1978, p.118) et Gonzalez (2007, p.287).

Ces trois passages constituent la base textuelle sur laquelle une interprétation de l'anamnèse doit se fonder. En plus de ces trois épisodes, il faut également prendre en note les éléments textuels suivants, d'une importance secondaire :

(4) Le serviteur a toujours eu en lui le savoir (85d3-7) et nous avons en nous la vérité des êtres de tout temps (86b1-2).

(5) Le serviteur n'obtient que des opinions vraies à la fin de l'entretien, qui pourront devenir des connaissances par le reprise fréquente de l'exercice (85c9-d1; 85e-86a).

(6) Au moment où le serviteur s'est fait réfuter et a pris conscience de son ignorance, mais n'a pas encore atteint de résultat positif, Socrate considère qu'il a déjà entamé le processus de réminiscence (84a3-4).

Finalement, un dernier passage mérite notre attention. Il n'est pas mis en relation directe avec l'anamnèse, mais nous le jugeons fondamental pour une interprétation de cette théorie. Il s'agit de la première distinction philosophique du dialogue :

(7) Socrate s'avoue incapable de décider si la vertu s'enseigne, parce qu'il ignore ce qu'elle est; or, il est impossible de savoir comment est une chose (ὁποῖον τι) sans savoir ce qu'elle est (τί ἐστιν). Il appuie cette affirmation sur une analogie : il est impossible de savoir si Ménon est beau, riche et noble sans savoir qui il est (71b).

Ce dernier passage contient déjà une certaine conception de la connaissance, ce qui justifie sa prise en compte dans une interprétation de la réminiscence. À ce titre, nous sommes redevables des travaux de Gonzalez (1998a, p.155-8; 1998b, p.256-9). Ce dernier commence par montrer les failles de l'interprétation classique de ce passage, qui considère que toute connaissance est de nature propositionnelle, de sorte que le principe de priorité signifierait que nous ne pouvons pas connaître les propriétés accidentelles d'une chose avant ses propriétés essentielles. Il énumère trois raisons pour

rejeter cette interprétation (1998a, p.155-6; 1998b, p.257-8). D'abord, vraie ou non, cette théorie est loin d'être évidente d'elle-même; sur le plan dramatique, il est donc surprenant de voir les protagonistes la prendre comme si elle allait de soi. Deuxièmement, sur le plan philosophique, une telle interprétation s'accorde avec peine à l'analogie utilisée par Socrate. En effet, que signifierait la connaissance des « propriétés essentielles de Ménon »? Il est encore plus embarrassant de savoir *pourquoi* nous ne pouvons connaître des propriétés accidentelles au sujet de Ménon (comme sa richesse) avant de connaître ses propriétés essentielles. Troisièmement, sur le plan intertextuel, Gonzalez relève un passage de la *République* qui constitue un élément de preuve majeur contre l'interprétation classique. En effet, à la fin du premier livre, Socrate rejette les conclusions auxquelles lui et Thrasymaque sont arrivés parce qu'il est impossible de savoir si la justice est une vertu avant de savoir ce qu'elle est (354b-c). Cette affirmation rappelle le principe de priorité du *Ménon*. Or, que pourrait être une propriété essentielle de la justice, si nous devons écarter même la vertu? Ainsi, l'interprétation classique échoue dans sa tentative de rendre compte du déroulement dramatique du dialogue, de l'analogie proposée par Socrate et d'un élément textuel d'un autre dialogue qui rappelle le principe de priorité; elle doit donc être rejetée.

Gonzalez suggère une interprétation alternative, qui consiste à considérer que le principe de priorité signifie plutôt qu'il est impossible de connaître une propriété d'une chose (essentielle ou non) avant de connaître l'être de cette chose. La connaissance de l'être n'est donc pas de nature propositionnelle (puisque toute proposition sur une chose en indique une propriété) et Gonzalez la caractérise plutôt comme étant une *familiarité*

développée par l'enquête socratique sur cette nature[118]. Cette interprétation permet d'avancer une excellente interprétation de l'analogie avec la connaissance de Ménon; en effet, nous ne pouvons rien savoir sur Ménon avant de le fréquenter par nous-mêmes et découvrir la vérité de ce qu'on raconte à son sujet. Sur le plan dramatique cette fois, cette interprétation a l'avantage de rejoindre un thème majeur du dialogue, qui dénigre un savoir basé sur le témoignage ou l'enseignement d'autrui[119]. De la même manière que l'on connaît la route de Larisse à force de l'emprunter soi-même et que le serviteur découvre la solution d'un problème de géométrie sans que personne la lui enseigne, on connaît vraiment Ménon qu'en le côtoyant; il en va de même pour la vertu.

Certes, l'interprétation de Gonzalez amène de nouvelles difficultés. En effet, en posant une connaissance de la nature des choses qui n'est pas propositionnelle, il doit expliquer, sur le plan philosophique, l'utilité du réquisit d'une *définition* de la vertu (*par ex.* 71d), de même que, sur le plan intertextuel, les différents passages chez Platon qui associent la connaissance avec la capacité de donner un *logos*[120]. À ce titre, notre réponse diffère de la sienne et nous l'exposerons à la section 3.1.3.2[121].

Maintenant que nous avons en notre possession une liste des passages à prendre en compte pour l'interprétation de la théorie de la réminiscence, nous nous engagerons

[118] Gonzalez parle d'*acquaintance*, que nous traduisons par « familiarité », parce que Gonzalez entend ce mot au sens quotidien, et non dans le sens technique de « cognition immédiate d'un objet simple » (1998a, p.157).

[119] Ménon est en effet habité de la conviction que toute acquisition du savoir doit reposer sur l'enseignement d'autrui, qu'il faut emmagasiner dans sa mémoire. C'est un point très bien développé par Klein (1965); voir *par ex.*, à la page 188 : « Just as his answers are not his answers, his judgments but merely reproduce the opinions of others, his questions are not really questions since they do not stem from any desire to know. Nor do they grow out of a background of continued exploration which may give rise to problems and alternative solutions. »

[120] Voir *Phédon* 76b, 78b, *Banquet* 202a, *République* 531e, 534b.

[121] Voir *infra*, p.122 *sq*.

dans une étude dialectique des différentes positions qui ont été avancées par les interprètes au sujet de cette doctrine. Nous pourrons par la suite mieux cerner les défis posés par cette théorie.

2.2. Enquête dialectique

Avant d'examiner les différentes positions adoptées par les commentateurs au sujet de la nature de la connaissance innée posée dans le *Ménon*, nous prendrons un pas de recul pour exposer les différentes positions possibles quant à la question du statut et de la nature du souvenir de la connaissance prénatale. Nous avons réparti celle-ci selon quatre axes de questionnement.

(I) Quelle est la nature du souvenir de la connaissance prénatale ?

Est-ce **(Ia)** des propositions (comprenant ou non des définitions); **(Ib)** des concepts; **(Ic)** une intuition; **(Id)** une disposition ou **(Ie)** un objet de désir ?

(II) Quel est le statut épistémologique de ce souvenir ?

L'âme possède-t-elle dès la naissance **(IIa)** une connaissance à proprement parler ou simplement **(IIb)** des opinions vraies ?

(III) Qu'elle est l'étendue de son contenu ?

Est-il **(IIIa)** limité à quelques éléments à partir desquels le reste peut être retrouvé, comme des axiomes? Ou au contraire s'agit-il **(IIIb)** d'une connaissance totale, qui inclut donc toutes les véritables connaissances?

(IV) Est-il présent à la conscience ?

Dans quelles mesure avons-nous oublié ce souvenir ? Il peut être **(IVa)** explicite, **(IVb)** latent.

Les éléments de chaque catégorie sont susceptibles de se combiner à ceux des autres. Ainsi les propositions peuvent être des connaissances ou des opinions, connues seulement de façon partielle ou dans leur totalité, de façon explicite ou latente[122]. Cependant, ce ne sont pas tous les types de réalité psychique qui s'accommodent aussi bien de ces combinaisons. En considérant, par exemple, que le bagage épistémologique inné de l'âme se limite à des dispositions, le reste des distinctions devient caduc.

Passons maintenant à l'étude des différentes positions à avoir été maintenues par la tradition herméneutique sur ce problème. Pour ce faire, nous choisirons un ou deux représentants insignes de chaque position, que nous considérerons plus en profondeur de manière à en exposer les forces et les limites.

2.2.1. Rawson et Weiss : préconceptions sur la nature de la connaissance

Rawson (2006) tient à interpréter la théorie de la réminiscence comme un modèle et à la subordonner à une conception dispositionnelle de l'innéisme en raison de l'étroitesse de sa représentation de ce que peut être une connaissance innée. En ce sens, il se rapproche de Weiss (2001) : ni l'un ni l'autre ne prend l'anamnèse au sérieux parce qu'ils pensent qu'un innéisme non dispositionnel implique **(IIIb)**[123] une somme **(Ia)** de propositions **(IVa)** explicitement présentes à la conscience. Ainsi, l'examen de ces interprètes nous

[122] La possibilité que nous connaissions des propositions de façon latente est mentionnée ici parce qu'il s'agit d'une position adoptée par certains commentateurs, dont nous aurons l'occasion de discuter. Nous verrons cependant que la signification d'une « proposition latente » est loin d'être claire.

[123] Les chiffrent romains renvoient à la table des positions possibles présentée en introduction de la section 2.2, à la p.69.

donnera l'occasion d'écarter cette position, car elle engendre des conséquences absurdes. En raison de celles-ci, nos auteurs en sont venus à douter du sérieux de la théorie de la réminiscence. Cette réaction est exagérée et relève d'une incapacité à penser l'innéisme autrement que selon les termes par lesquels ils le définissent. Par la suite, nous examinerons des façons alternatives de concevoir l'innéisme platonicien.

Comme nous l'avons vu précédemment[124], Rawson construit son article autour de la distinction entre l'innéisme dispositionnel et non dispositionnel. Il considère que tout innéisme non dispositionnel est naïf. Ce jugement découle d'une conception de la connaissance qui est nécessairement de nature propositionnelle, de sorte qu'attribuer un innéisme non dispositionnel à Platon reviendrait à croire que « many or all true *propositions* are already in our minds since birth[125] ». Or, Rawson rejette cette interprétation en tant qu'elle entre en contradiction avec d'autres passages du *Ménon* (p.143) :

> Though Socrates speaks briefly and loosely of innate epistēmē in his interpretation of the geometry lesson (85d), he must really mean this: the geometry lesson shows, and Socrates later emphasizes, that epistēmē requires the conscious ability to give a proper account, which is rare[126] (85c, 98a).

Cette remarque met en lumière l'aveuglement de Rawson quant à la possibilité d'une connaissance tacite, qui permettrait de dire à la fois que nous avons tous la connaissance en nous (de façon tacite) et que seules certaines personnes ont une connaissance

[124] Voir *supra*, section 1.2.3.3, p.38 *sq.*

[125] Rawson (2006, p.139); nous soulignons.

[126] En fait, aucun des deux passages indiqués par Rawson (85c et 98a) ne parle explicitement de la nécessité de pouvoir « rendre compte » (*logon didonai*) : l'un mentionne la nécessité d'interroger à maintes reprises le serviteur et l'autre affirme qu'il faut attacher les opinions vraies par un raisonnement de causalité.

véritable dont ils peuvent rendre compte. Or, inutile de faire appel à des éléments textuels pour prouver l'absurdité d'attribuer à l'âme une connaissance propositionnelle absolue et explicite : tous seraient alors savants et les philosophes inutiles ; nous n'aurions même pas besoin de nous ressouvenir !

Weiss présente un argument similaire (2001, p.115) : étant donné que le serviteur n'a pas une véritable connaissance à la fin de l'enquête – il a seulement **(5)**[127] des *opinions* vraies – et que la réminiscence demande d'avoir **(4)** préalablement une *connaissance* à l'intérieur de soi, Weiss conclut qu'il n'a pas pu se ressouvenir.

Dans ces arguments, Weiss et Rawson refusent d'envisager la possibilité d'une connaissance innée possédée par le serviteur *de façon latente*[128]. C'est parce qu'ils s'enferment dans cette conception rigide de la connaissance que nos deux auteurs refusent de prendre la réminiscence au sérieux. Nous pouvons en conclure qu'attribuer **(IVa)** une connaissance explicite et **(IIIb)** totale à l'âme mène à de graves difficultés et qu'avant de douter du sérieux de la théorie, mieux vaut commencer par remettre en question cette interprétation.

2.2.2. Vlastos : le modèle axiomatique

Vlastos (1965) articule une compréhension plus élaborée de la réminiscence. Il ramène le contenu épistémologique inné à **(Ia)** des propositions et **(Ib)** des concepts **(IIIa)** en

[127] Les chiffres arabes entre parenthèses renvoient au catalogue des passages clefs (voir section 2.1.1, p.65 *sq.*).

[128] Voir le reproche que Gonzalez (2007 p.285) fait à Weiss, qui s'applique aussi à Rawson.

nombre limité, présents dans l'âme de façon explicite[129] **(IVa)**. Ainsi, comme Rawson et Weiss, Vlastos maintient que toute connaissance est de nature propositionnelle ; cependant, il se distingue d'eux en raison de la limite qu'il pose au nombre de connaissances innées, qu'il ramène à quelques éléments.

Vlastos structure son article autour d'une distinction sur l'acquisition du savoir, qu'il partage entre la perception de relations logiques inter- et intrapropositionnelles. Les relations « interpropositionnelles » concernent les liens logiques qui permettent de déduire une proposition à partir de ses prémisses[130]. Ce lien nous permet d'étendre nos connaissances par nous-mêmes, sans aide extérieure. De même, ces prémisses doivent elles-mêmes être déduites de prémisses plus hautes, jusqu'à l'atteinte de propositions logiquement primitives, « whose "binding" could no longer be derived by entailment from an other, but must lie wholly within themselves[131]. » La signification de cette dernière expression, selon laquelle les propositions primitives auraient « une liaison qui doit reposer entièrement à l'intérieur d'elles-mêmes », semble obscure, mais elle réfère sans doute aux relations logiques « intrapropositionnelles », que nous allons considérer à l'instant.

Les relations logiques « intrapropositionnelles » désignent les liens entre les différentes composantes d'une proposition, c'est-à-dire les mots qui réfèrent à des concepts. La

[129] Nous ne critiquerons pas Vlastos sur ce point, étant donné que nous l'avons déjà fait dans la section précédente. La position de Vlastos n'est pas incompatible avec la possibilité de considérer que la connaissance innée est présente de façon latente dans l'âme : c'est d'ailleurs la position adoptée par Canto-Sperber (1991a), qui se réclame de Vlastos tout en faisant l'apologie d'une connaissance tacite présente à l'intérieur de l'âme.

[130] La position de Vlastos rejoint à ce titre celle de Gulley (1954, p.194-5), Crombie (1963, p.139) et Moravcsik (1971, p.67-8).

[131] Vlastos (1965, p.155).

question « Qu'est-ce que X? » concerne ce genre de relation. Dans ce cas, l'acquisition de la connaissance (la réminiscence) consiste à « gain insight into the logical structure of a concept, so that when faced with its correct definition one will see that the concepts mentioned are analytically connected[132] ». Par la « structure logique du concept », Vlastos réfère à la conception classique du concept, qui lui attribue une structure « définitionnelle ». Par exemple, le concept d'homme pourrait se définir par deux autres concepts : animal rationnel. Même si Vlastos demeure vague sur cette question, nous pouvons supposer que chacun des concepts utilisés dans la définition s'analyse à nouveau dans des concepts plus simples; cette méthode pointe donc elle aussi vers des « concepts logiquement primitifs » et approfondir la structure logique d'un concept implique de l'analyser ultimement dans ses concepts primitifs.

La thèse de Vlastos a l'avantage de procurer une interprétation claire de deux passages cruciaux. En effet, il permet de rendre compte de l'identification de la réminiscence à **(3)** un enchaînement par un *aitias logismos*, en expliquant qu'il s'agit de lier une conclusion à ses prémisses; de même, il peut expliquer **(2)** la leçon de géométrie en indiquant que la démonstration fonctionne à partir d'inférences, ce qui est discutable, mais soutenable. Là où le bât blesse, c'est au sujet de la réponse qu'il avance au problème posé par **(1)** le paradoxe de Ménon, surtout quant à la question de la possibilité d'entamer la recherche. En effet, pour ce faire, Vlastos doit préciser quel est le contenu inné disponible au début de l'enquête.

[132] Vlastos (1965, p.157).

Or, la position de Vlastos est particulièrement confuse sur ce point. Selon son interprétation, nous pouvons augmenter nos connaissances par la perception de relations interpropositionnelles, ce qui implique de déduire une proposition à partir de ses prémisses. La solution la plus naturelle serait donc de suggérer que l'esprit dispose d'une connaissance innée des « propositions logiquement primitives », à partir desquelles il pourrait déduire toutes les autres propositions vraies. En effet, étant donné que la manière d'acquérir la connaissance d'une proposition est de la *déduire* de propositions déjà connues, nous ne disposerions d'aucun point de départ pour l'entreprise de déduction si les propositions logiquement primitives n'étaient pas connues de façon innée. L'âme disposerait de certains « axiomes » à partir desquelles elle pourrait déduire la vérité.

Pourtant, Vlastos n'adopte pas cette solution ; la raison en est sans doute imputable à son refus d'envisager la possibilité de l'existence d'une connaissance tacite [133] . En effet, en posant que toute connaissance est *explicite*, il ne peut reconnaître une connaissance innée des propositions logiquement primitives, puisque nous serions alors tous d'accord d'emblée sur leur nature et leur nombre.

Vlastos adopte donc une autre solution : il affirme que nous ignorons les propositions logiquement primitives et devons les découvrir. Dès lors, seule une proposition dont nous connaîtrions la vérité sans l'avoir déduite peut fournir un point de départ adéquat à une recherche; nous pourrions utiliser celle-ci pour remonter aux prémisses desquelles

[133] Cependant, une position qui poserait dans l'âme une connaissance tacite des propositions logiquement problématique serait aussi problématique, car la question deviendrait dès lors comment cette connaissance tacite peut être utilisée pour commencer l'enquête.

elle peut être déduite, en répétant le processus jusqu'à l'atteinte de prémisses primitives. Ce renversement de méthode cause différents problèmes, dont le plus grave est peut-être de savoir d'où vient cette proposition vraie initiale à partir de laquelle nous pouvons amorcer la remontée : comment savoir si une telle proposition est vraie, puisqu'elle n'est pas primitive et n'a pas été déduite à partir de propositions qui le sont[134]?

Peut-être peut-on répondre à cette difficulté en référant à la méthode par hypothèse, qu'on trouve dans le *Ménon* (87b-89a) et que Vlastos a probablement en tête. Socrate part d'une question – à savoir, si la vertu s'enseigne – et cherche à remonter à ses conditions de possibilité. La vertu s'enseigne *si* elle est une connaissance et elle est une connaissance *si* seule la connaissance est un bien. Or, loin de louer cette méthode, le dialogue la considère inadéquate, ce qui apparaît tant sur le plan textuel que philosophique. Sur le plan textuel, Socrate y a recours à contrecœur, pour accommoder le désir irrationnel de Ménon de découvrir si la vertu s'enseigne avant de savoir ce qu'elle est (86d-87d). À la fin de l'entretien (100b), Socrate considère leur discussion insuffisante pour assurer leurs conclusions, et ce, non pas parce qu'ils ont échoué à remonter à quelque « proposition logiquement primitive », mais plutôt parce qu'ils ont négligé de s'interroger sur la nature de la vertu. Sur le plan philosophique, pour établir que « seule la connaissance est un bien », Socrate ne remonte pas à des hypothèses plus originaires, mais se livre plutôt à l'étude des différents biens. Cependant, même cette enquête est insuffisante : après avoir remarqué (empiriquement) l'absence d'enseignants de la vertu, il révise sa conclusion et s'aperçoit que l'opinion vraie est aussi *utile* que la

[134] Qui plus est, comme cette proposition n'est pas connue de façon innée, il semble que l'explication de Vlastos ne laisse aucune place à un contenu inné à l'intérieur de l'âme.

connaissance. Autrement dit, pour avoir négligé de s'interroger sur la *nature* du savoir, il n'a pas réalisé qu'il ne se définit ni par sa vérité ni par son utilité, car ces caractéristiques sont partagées avec l'opinion vraie. Ainsi, nos deux arguments contre le recours à la méthode par hypothèse pour soutenir la lecture de Vlastos reviennent chaque fois à la nécessité de s'enquérir d'abord de la nature d'une chose avant de considérer ses propriétés. Cette prescription nous ramène **(7)** au principe de priorité.

Formulé dans le jargon de Vlastos, le principe de priorité donnerait préséance à la perception de relations intrapropositionnelles sur la déduction. Ainsi, peut-être est-ce la présence en nous de « concepts innés » qui nous permet, par l'analyse de la structure logique de ceux-ci, de découvrir un point de départ adéquat pour l'enquête socratique ? Or, cette solution est également irrecevable. En effet, toute tentative de faire appel à des « concepts » pour rendre compte du contenu épistémologique inné chez Platon se bute à l'étrangeté de la pensée de ce dernier au concept de concept. Pour compliquer les choses, nous entendons le mot « concept » en deux sens différents, les deux étant cependant aussi inutiles à une explication de l'innéisme platonicien. Dans un premier sens (qui est probablement le sens préconisé par Vlastos), un concept constitue une entité idéale et abstraite, la même pour tous, dont chacun se fait une représentation plus ou moins adéquate; en ce sens, il se distingue avec peine de la forme platonicienne et ne peut pas être identifié à ce qui est « dans » l'âme de façon innée, puisque, par définition, il n'est pas privé. Dire que nous avons une connaissance innée de ces concepts reviendrait à dire que nous avons une connaissance innée des formes, ce qui ne nous avance aucunement.

Dans un deuxième sens, le concept est une entité psychologique, une représentation mentale privée d'une chose. Ainsi, si Épictète et Voltaire sont en désaccord au sujet de la possibilité pour un esclave d'être libre, c'est parce qu'ils ont des *concepts* différents de liberté. En prenant le mot « concept » en ce sens, nous référons donc à notre manière de concevoir les choses; or, celle-ci est changeante et incapable de constituer un point de départ pour l'explicitation des relations intrapropositionnelles. Ainsi, Thrasymaque et Socrate analyseraient le concept de justice différemment, l'un considérant qu'il est une partie du vice et l'autre de la vertu.

L'interprétation de Vlastos, qui consiste à identifier le contenu inné à des propositions et à des concepts, doit donc être rejetée : d'une part, la notion de concept inné s'applique avec peine à Platon; d'autre part, la possibilité de la connaissance de propositions logiquement primitives contrevient au principe de priorité, de sorte que l'enquête socratique ne disposerait d'aucun point de départ. Cette réfutation de Vlastos montre donc à quel point il est difficile de maintenir que la connaissance innée de l'âme doit être **(Ia)** propositionnelle et **(IVa)** explicite, même en limitant le nombre de propositions connus de cette façon **(IIIa)**. Le prochain auteur que nous étudierons propose par suite de poser une connaissance *tacite* à l'intérieur de l'âme.

2.2.3. Scott : les propositions innées latentes et le modèle de la cohérence

Bien que Scott[135] (2006) partage avec Vlastos une conception propositionnelle du savoir, leurs positions diffèrent passablement. Alors que Vlastos considérait que nous avions une connaissance innée partielle et explicite, Scott pense que l'innéisme du *Ménon* consiste en **(IIIb)** la totalité **(Ia)** des propositions et définitions qu'il est possible de savoir, qui sont dans l'âme **(IVb)** de manière latente. Ces propositions ne sont d'abord que **(IIb)** des opinions vraies, qui se changent progressivement en connaissance à mesure qu'elles sont attachées à d'autres propositions.

La première chose qu'on peut reprocher à cette interprétation, c'est de ne pas préciser ce qu'elle entend par des *propositions* qui seraient dans l'âme de manière *tacite*. La notion de « proposition latente » manque de clarté et demande une explication. Une proposition connue de façon latente est-elle formulée dans un langage? Puisqu'il s'agit d'une connaissance innée, ces propositions ne peuvent à tout le moins être exprimées dans une langue particulière. Peut-être y a-t-il moyen de suggérer qu'elles appartiennent à une espèce de protolangage, sans forme déterminée? Cela demanderait l'ajout d'une théorie complexe et extravagante et exigerait à tout le moins plus d'éclaircissements.

Par ailleurs, comme le faisait Vlastos, Scott (p.108) ramène la connaissance innée à la perception de relations logiques, mais contrairement à Vlastos, il attribue cette capacité

[135] Nous présentons cette position à partir du traitement qu'en fait Scott parce que c'est chez cet auteur que nous en trouvons la version la plus élaborée. Il faut cependant savoir que Scott est redevable de son maître, Burnyeat, et du traitement qu'il fait de la réminiscence (voir Burnyeat 1977).

non pas à l'application de règles d'inférence à partir de propositions logiquement primitives, mais plutôt au savoir latent des propositions déduites, qui nous procure un critère nous permettant de *reconnaître* la justesse de l'enchaînement des arguments, par exemple, dans le cadre d'une preuve mathématique. Autrement dit, si je peux déduire *q* de *p*, c'est parce que je connaissais déjà *q* de façon latente et qu'en voyant *p*, je m'en suis ressouvenu.

Sur le plan philosophique, cette interprétation ne rend pas compte du fait que les propositions sont déduites *en suivant certaines règles, qui sont toujours les mêmes*. En identifiant les liens logiques nécessaires à des liens mnémoniques contingents entre des propositions, Scott ne peut expliquer que la déduction fonctionne par l'application constante d'un ensemble limité de règles. Notre auteur est conscient de ce problème, mais il se contente d'affirmer que l'interprétation de Vlastos, qui tient la réminiscence pour une théorie de l'inférence, est peut-être une version plus plausible de l'innéisme, mais qu'elle ne se trouve pas chez Platon (p.108-9).

Néanmoins, Scott (p.109) s'inquiète de la quantité de propositions qui devront ainsi être connues de manière innée. À vrai dire, le problème est bien plus grave que ce qu'il prétend : dans la mesure où une infinité de déductions sont possibles, il faudra connaître de façon innée une infinité de propositions. Pire, étant donné qu'il est possible de déduire des propositions fausses à partir de prémisses fausses, nous devrons également connaître des propositions fausses de façon innée. Scott pense que le *Ménon* n'est pas conscient de ce genre de difficulté, mais suggère néanmoins qu'une version plus économique de la réminiscence sera proposée dans le *Phédon* et le *Phèdre* :

> Here [*scil.* dans le *Phédon* et le *Phèdre*] Socrates argues that knowledge (of definitions) of forms is innate. These definitions act as principles ('explanations' or 'causes' to use the terminology of the *Phaedo* 100b1-102a2). Even though the *Meno* avoids any mention of transcendent forms, the priority of definition [*scil.* (7) le principe de priorité] implies that definitions of forms constitute principles from which other propositions can be derived.

Même s'il s'agit d'une suggestion intéressante, Scott ne la retient pas pour le *Ménon*, sans donner de raison explicite pour procéder ainsi. Il semble considérer qu'il n'y a pas suffisamment d'éléments textuels pour la soutenir et l'attribue plutôt à un développement ultérieur de la pensée de Platon.

Sur le plan textuel, Scott parvient à donner une interprétation solide de **(2)** la leçon de géométrie, en y voyant la démonstration de la capacité du serviteur à suivre une preuve en « se remémorant » les liens logiques entre des propositions (ramenés dès lors à des liens mnémoniques).

Son interprétation de **(3)** la réminiscence comme enchaînement d'une opinion vraie par un *aitias logismos* est beaucoup plus problématique. Il tient son interprétation de ce passage de Burnyeat (1980) et du concept de « compréhension » (*understanding*) qu'il développe, selon lequel la connaissance est acquise par la saisie d'un ensemble de propositions dans leurs relations[136]. Cette interprétation est généralement nommée le « modèle interrelationnel » ou le « modèle de la cohérence », parce qu'elle considère que la connaissance implique de mettre en relation différents éléments de manière à en

[136] Voir Scott, 2006, p.179.

faire un tout cohérent. C'est donc la cohérence de l'ensemble du système qui est garante de la vérité des opinions qui le composent[137].

Le premier argument que nous pouvons évoquer contre cette conception est que le modèle de la cohérence viole **(7)** le principe de priorité, peu importe l'interprétation qu'on en fait. En effet, schématiquement, le modèle de la cohérence stipule qu'on ne peut connaître une chose que par ses relations aux autres éléments du système dont elle fait partie. Le principe de priorité, au contraire, stipule qu'on ne peut connaître les relations d'un élément aux autres avant de connaître cet élément lui-même. C'est notre connaissance préalable de cet élément qui nous permet ensuite de déterminer quelles sont ses relations aux autres éléments du système.

Le deuxième argument que nous pouvons opposer au modèle de la cohérence est de s'arrêter à l'affirmation de Socrate de la connaissance comme une forme de lien. Or, Socrate n'affirme pas qu'une opinion est stabilisée grâce à *n'importe quel* lien valide avec n'importe quelle autre opinion du même statut que la première, mais il spécifie qu'une opinion devient une connaissance lorsqu'un raisonnement l'enchaîne *à sa cause* (αἰτία), par un raisonnement qui remonte jusqu'à elle. Aucun élément textuel ne justifie d'associer cette cause à une deuxième opinion de même statut; d'ailleurs jamais Socrate ne suggère qu'une opinion devient plus certaine ou mieux connue parce qu'elle a été liée *de multiples façons*, mais il utilise toujours le singulier. Nous pouvons en conclure qu'il ne décrit pas un processus où la croyance se trouve progressivement fortifiée à chaque nouveau lien tracé avec un autre élément du système, mais plutôt qu'il y a

[137] Parmi les partisans de cette théorie, nous retrouvons Hackforth (1955, p.141-2), Allen (1959-60, p.173), Irwin (1974, p.753, 766 et 771), Canto-Sperber (1991a, p.88-90) et Nehamas (1985, p.25 *sq.*).

rupture entre le moment où l'opinion est laissée à elle-même et le moment où une connexion *insigne* est découverte avec un objet ayant un statut privilégié par rapport à cette opinion. Pour récupérer l'image de Socrate, enchaîner de nombreux esclaves les uns aux autres ne les empêchera pas de s'enfuir, peu importe le nombre de ces liens! Pour s'assurer de les garder en sa possession, il faut plutôt les attacher à quelque chose de solide.

Quel est cet objet susceptible de servir de *cause* à une opinion et permettant la transformation de celle-ci en connaissance lorsqu'on l'y attache? Le plus surprenant, c'est que Scott avait trouvé la réponse, 70 pages plus tôt, mais ne s'en est pas ressouvenu et ne l'a pas liée à la situation présente. En effet, comme nous l'avons vu, il suggérait (p.109), renvoyant au *Phédon*, que la définition des formes agissait comme principe (ou explication, ou *cause*!), de sorte que le principe de priorité impliquait que les définitions étaient des propositions desquelles les autres propositions devaient être dérivées[138]. Dans cette optique, la conclusion naturelle ne serait-elle pas de dire qu'une proposition devient connue lorsqu'elle est attachée à la définition de la chose sur laquelle elle porte? Certes, dans l'optique de l'interprétation du principe de priorité que nous avons adoptée, nous ne retiendrons pas l'avis de Scott, qui considère qu'une connaissance des formes est nécessairement une connaissance définitionnelle, puisque

[138] Il est intéressant de comparer ces conclusions à un passage du *Gorgias* (500e-501a). Socrate y fait la distinction entre la *technê* et la « routine » du fait que l'un connaît la nature (φύσις) et la cause (αἰτία) de ce qu'il fait, tandis que l'autre agit seulement à partir de la mémoire et de l'habitude. Le contraste entre la connaissance de la nature et de la cause par rapport à une connaissance de mémoire et d'habitude est intéressant à replacer dans le cadre du Ménon, où le personnage éponyme ne fait que se rappeler les définitions de la vertu qu'il a entendues sans avoir une vraie connaissance de sa nature. Voir Dye (1978, p.43).

toute définition demande d'énumérer des propriétés qui ne peuvent être connues qu'une fois l'essence de la chose elle-même est connue. Nous dirons donc que ce à quoi il faut enchaîner une opinion vraie pour la transformer en connaissance, c'est la nature de cette chose[139], qui agit comme *cause* de ses propriétés. Par exemple, c'est ce que la vertu *est* qui *détermine* (cause) si elle s'enseigne ou non[140].

L'interprétation de Scott, qui ramène le contenu inné de la connaissance à des propositions présentes de manière latente dans l'âme, qui seraient transformées en connaissance par leur mise en relation, doit donc être rejetée. D'abord, le concept même de « propositions latentes » est suspect. Deuxièmement, il s'agit d'une position faible et inintéressante sur le plan philosophique, qui réduit la nécessité des liens logiques à des liens mnémoniques contingents. Finalement, cette interprétation repose sur une conception de la connaissance qui implique que celle-ci se développe par la mise en relation du plus grand nombre possible de propositions, dans le but de former un tout cohérent, ce qui ne permet pas de donner une explication satisfaisante du passage **(3)** qui fait de la connaissance un enchaînement par un raisonnement de causalité.

[139] Gonzalez (1998a, p.349-50n.83) étudie les significations du mot *logismos* dans l'œuvre de Platon pour montrer qu'il est souvent associé avec la connaissance de la nature des choses. On retrouve cette position chez d'autres commentateurs (*par ex*. King 2007, p.404-05 et Brisson 2008, p.183).

[140] Ainsi, *si* la vertu consistait en une connaissance propositionnelle, alors elle pourrait s'enseigner, puisqu'il s'agirait d'énoncer les propositions correspondantes à un élève qui devrait les retenir.

2.2.4. Fine et la tendance à choisir le vrai

Fine[141] croit que la théorie de la réminiscence ne répond pas directement **(1)** au paradoxe posé par Ménon. En effet, elle considère que ce sont les opinions vraies acquises *en cette vie* qui rendent possible la recherche philosophique. La théorie de la réminiscence vient plutôt expliquer pourquoi, lorsque deux opinions se révèlent être contradictoires, nous choisissons de garder l'opinion vraie :

> I suggest that the theory of recollection is introduced, not as a direct reply to the paradox (the elenctic reply plays that role), but to explain certain facts assumed in the elenctic reply. For example, the elenctic reply assumes that in inquiring, we tend to favor true over false beliefs. Plato believes that this remarkable tendency cannot be a brute fact, but requires further explanation; the best such explanation, in his view, is the theory of recollection. (Fine 1992, p.213)

Ainsi, Fine ne reconnaît aucune connaissance innée, mais seulement **(Id)** une disposition à favoriser le vrai.

Gonzalez (2007, p.279) adresse le reproche suivant à Fine :

> she leaves both the nature and ground of such a tendency completely unexplained, even though this is precisely what any adequate account of the thesis of *anamnesis must* explain[142].

En fait, Fine donne une certaine explication, mais celle-ci est particulièrement confuse. En effet, dans le passage que nous avons cité, elle affirme que Platon rend compte de

[141] Fine expose sa position à trois reprises (1992, p.213-15, 2003, p.4-5 et 2014, p.171) ; elle précise certaines de ces positions (2007) dans une longue révision critique du livre de Scott sur le *Ménon*. Nous nous concentrerons sur l'exposé initial de la thèse, qui nous semble le plus clair. Une position similaire à celle de Fine se trouve chez Irwin (1974, 1977 et 1995).

[142] C'est Gonzalez qui souligne.

notre tendance à favoriser le vrai en raison d'une connaissance que nous aurions eu dans une existence précédente. Cette affirmation semble suggérer que nous gardons au fond de notre mémoire un souvenir (oublié) du savoir possédé avant la naissance et que ce souvenir se trouve réactivé lorsque nous devons choisir entre deux opinions contradictoires, de sorte que nous optons pour le maintien de l'opinion vraie. Par suite, nous nous attendrions à ce que Fine assimile ce souvenir de la connaissance acquise dans une existence précédente à **(IVb)** une connaissance latente. Pourtant, dans l'introduction de *Plato on Knowledge and Forms* (2003), elle rejette explicitement cette possibilité :

> The theory of recollection is often thought to be a theory of innate knowledge. And it is often thought that Plato appeals to it in order to reject premiss (2) of the paradox: though we all have knowledge innate in us, we can none the less inquire by making our innate but tacit knowledge explicit. In my view, however, the theory of recollection is not a theory of innate knowledge. For Plato emphasizes that, though we once knew, and can come to know again, we do not know now. If we do not know now, we do not have innate knowledge. Nor is the theory of recollection introduced as a direct reply to the paradox. Rather, it is meant to explain the remarkable fact that, when faced with contradictions among our beliefs, we tend to favour the true ones over the false ones. (p.4-5)

Nous voyons ici la confusion dans la pensée de Fine : si c'est le savoir d'une vie antérieure qui explique que nous favorisons la vérité aujourd'hui, cette connaissance ne doit-elle pas être toujours présente d'une certaine manière dans notre âme? Mais si cette connaissance n'est pas présente de façon consciente dans notre âme (et elle ne l'est certainement pas), ne doit-elle pas y être d'une façon tacite? Si Fine est si réticente à envisager la possibilité d'une connaissance tacite, c'est sans doute parce qu'elle pense

elle aussi que la connaissance est nécessairement propositionnelle[143]. Or, nous avons vu à la section précédente, dans notre réfutation de Scott (2006), les problèmes engendrés la thèse d'une connaissance propositionnelle tacite[144].

Si nous faisons fi de ce problème, Fine peut donner une solution relativement satisfaisante **(1)** au paradoxe de Ménon. Elle considère que la solution au paradoxe s'explique en vertu de la méthode élenctique de Socrate. Selon l'auteure, la méthode consiste à relever une contradiction dans nos opinions; placé devant celle-ci, l'interlocuteur aura tendance à choisir de garder l'opinion vraie, en raison de la réminiscence de son savoir prénatal. Prenons par exemple le passage où Ménon définit la vertu comme l'art d'acquérir les belles choses (78d-79c). Lorsque Socrate lui fait remarquer que cette acquisition doit encore être juste pour être vertueuse, Ménon choisit de rejeter sa définition plutôt que d'envisager la possibilité d'un antagonisme entre la vertu et la justice. Cependant, notons que sans plus d'explication, cette interprétation est fade : Fine ne donne pas de véritable raison pour notre tendance à favoriser le vrai. Elle semble presque considérer qu'il s'agit d'une capacité « magique » : lorsque nous voyons une contradiction, hop, sans raison, nous choisissons de maintenir l'opinion vraie[145]. Ainsi, nous sommes d'accord avec la critique de Gonzalez citée au début de

[143] Voir Fine (2007, p.361) : « We may say, if we like, that knowledge is innate in us : but only only if we are careful to be clear that what that means is just that propositions that are suitable as the content of the cognitive condition – certain truths – are in some sense in us. »

[144] Fine (2007, p.353-62) explique les reproches qu'elle adresse à la théorie de Scott dans un article où elle discute le livre de Scott sur le *Ménon* ; ses critiques sont plutôt d'ordre textuel, tandis que les nôtres se situent davantage sur le plan philosophique.

[145] D'ailleurs, Fine ne peut expliquer pourquoi cette fonction échoue parfois. Un bon exemple se trouve dans la réaction de Thrasymaque à la première réfutation de sa définition de la justice (*République* 339a-e), où Socrate lui montre qu'il n'est pas possible de ramener la justice à l'avantage des dirigeants s'il arrive à ceux-ci de faire des erreurs au sujet de ce qui est à leur avantage. Thrasymaque répond en refusant d'accorder que les dirigeants puissent se tromper (340c-341c), ce qui montre bien

cette section : cette interprétation manque de substance; il s'agit plus d'un constat que d'une explication.

En plus de ce manque de précision dans sa position, Fine échoue à rendre compte des deux autres passages fondamentaux pour l'interprétation de la théorie de la réminiscence. D'abord, Fine n'établit aucun lien entre le passage qui identifie **(3)** la transformation d'une opinion vraie en connaissance par un *aitias logismos* à une réminiscence. Fine tient cet *aitias logismos* comme étant une justification d'ordre explicative d'une chose, référant souvent à sa définition (2003, p.6-7).

Cependant, c'est surtout dans son échec à rendre compte de **(2)** la leçon de géométrie que la faiblesse de la position de Fine est révélée. Comme pour sa solution au paradoxe de Ménon, elle explique le succès de cet épisode en vertu de notre capacité à choisir les opinions vraies plutôt que les opinions fausses, lorsque la réfutation socratique révèle la contradiction entre elles. Or, ce n'est pas ce qui se produit dans la leçon de géométrie. En effet, Socrate ne réfute pas le serviteur en lui montrant la contradiction entre deux de ses opinions; il lui montre plutôt qu'un résultat erroné découle de ses croyances. Ainsi, la première réponse du serviteur, selon laquelle la duplication de l'aire du carré résulte de la duplication de son côté, repose sur sa croyance (confuse et non formulée) en

---

que son choix n'est pas motivé par une tendance vers la vérité; il a seulement rendu ses opinions plus cohérentes en donnant la priorité à l'opinion qui lui était la plus chère, à savoir que la justice est l'avantage du plus fort. Ainsi, sans plus d'explication, nous pourrions croire que la réfutation permet de clarifier la hiérarchie de nos préférences quant à nos opinions, ce qui peut nous entraîner à abandonner les moins importantes lorsqu'elles se révèlent incompatibles avec d'autres. Or, ce résultat de l'*elenchos* n'implique pas une tendance innée à préférer la vérité, mais une capacité à rendre nos croyances plus cohérentes en choisissant celles qui nous sont plus *chères*. Nous pensons néanmoins que l'*elenchos* nous permet de progresser vers la vérité en raison de la dimension innée de notre savoir, mais pour des raisons différentes de Fine; nous expliquerons notre solution à la section 3.2 (p.130 *sq.*).

l'équivalence entre la cause et son effet pour cette opération. Pour réfuter sa réponse, Socrate lui montre (dans les faits) qu'une aire quadruple est obtenue par la duplication du côté – il n'est pas question ici de deux opinions contradictoires mises en parallèle, entre lesquelles le serviteur se voit contraint de faire un choix! Irwin (1995 p.134), qui adopte une position similaire à celle de Fine, fait une tentative désespérée pour essayer de décrire le succès de la leçon de géométrie en fonction d'une tendance à choisir la vérité lorsque deux opinions se révèlent être contradictoires :

> He was able to revise them [*scil*. ses croyances, après s'être fait réfuter] in a reasonable direction. He did not adjust all his other geometrical views to make them fit the principle that a figure with sides double the length of the sides of a second figure also has double the area of the second figure.

Comment prendre Irwin au sérieux? Le serviteur *n'a pas les capacités pour ajuster toutes ses autres croyances géométriques* à sa réponse initiale comme il le suggère (d'ailleurs, qu'est-ce que cela impliquerait?); ce n'est donc pas une intuition pour la vérité qui l'en empêche. Ainsi, la solution de Fine est finalement inadéquate pour expliquer ce qui se passe dans **(2)** la leçon de géométrie[146].

En conclusion, la suggestion de Fine, à savoir que nous n'avons pas véritablement une connaissance en nous, mais plutôt une disposition à favoriser les opinions vraies lorsque la discussion révèle une contradiction dans notre système de croyances, doit être rejetée. En effet, elle échoue à rendre compte de deux passages clefs sur la réminiscence et ne

[146] Nous suggérerons plus loin (section 3.1.3.3, p.124 *sq*.) que le moment réellement productif de la réfutation est celui où l'interlocuteur est réduit à l'*aporie*, où la prise de conscience d'un problème force l'invention d'une solution qui permet d'y remédier. Cette explication convient mieux à la leçon de géométrie, dont le moment crucial est précisément celui où le serviteur prend conscience qu'aucun nombre entier ne peut répondre au problème posé.

donne pas une explication très convaincante de l'autre. Pour notre enquête, il est cependant encore plus important de retenir la réticence de Fine à admettre une connaissance tacite pour expliquer notre tendance à choisir l'opinion vraie, qui doit être imputable à sa conviction en la nature propositionnelle de la connaissance. Ainsi, après ces quatre premières tentatives, nous comprenons la nécessité d'envisager une connaissance innée qui n'est pas de nature propositionnelle, ce que notre prochain auteur nous permettra de faire.

2.2.5. Gonzalez (1998a et b) : le modèle intuitionniste

Jusqu'à maintenant, nous avons constaté l'échec des interprètes à soutenir que la connaissance innée devait être propositionnelle, qu'ils considèrent celle-ci comme étant **(IIIb)** totale ou **(IIIa)** partielle, **(IVa)** explicite ou **(IVb)** tacite. En raison de ces échecs, nous devons remettre en question la possibilité même que la connaissance innée puisse être de nature propositionnelle, ce que maintiendra le prochain auteur étudié.

Dans son article de 2007 (p.280, n.6), Gonzalez revient sur la position qu'il a soutenue en 1998b et la considère comme étant un exemple d'une position qui voit dans l'âme **(Ic)** une *intuition non propositionnelle*[147] de **(IIIb)** l'*ensemble* de **(IIa)** la *connaissance*. Il critique cette position (dans l'article de 2007) parce qu'une telle intuition devrait être le résultat de l'enquête et non ce qui la rend possible. Comme il le mentionne, l'article de 1998b tentait de remédier à ce problème en parlant **(IVb)** d'une « intuition obscure

[147] Parmi les commentateurs faisant l'apologie d'une position analogue, on consultera Bluck (1961, p.12-13) et Thomas (1978, p.129-30).

et tacite » (1998b, p.273), mais il lui reproche maintenant (2007) de ne pas avoir clarifié la signification de cette expression et de ne pas avoir expliqué comment une telle connaissance était possible.

Il vaut la peine de prendre un moment pour clarifier la position de 1998b, pour mieux comprendre la critique qui en est faite dans l'article de 2007 et ainsi savoir pourquoi elle doit être rejetée. Notons d'abord que le mot « intuition » est problématique et que Gonzalez l'évite généralement[148], lui préférant plutôt *acquaintance* (familiarité) ou *awareness* (conscience). En effet, utiliser le mot « intuition » relativement à Platon évoque une interprétation courante de la *noêsis* dans la *République* comme une forme de saisie immédiate des formes intelligibles. Il va de soi qu'une telle interprétation de ce terme doit être réservée pour décrire l'activité de l'âme qui est parvenue à la connaissance la plus parfaite, après une longue formation philosophique. Il serait difficile de s'imaginer à quoi pourrait ressembler une *noêsis* tacite[149] et c'est pourquoi Gonzalez considère qu'il est nécessaire de clarifier ce qui est entendu par « intuition obscure et tacite ».

L'avantage de parler d'*acquaintance* plutôt que d'intuition est qu'il ne fait aucun doute que la familiarité admet des degrés (1998b, p.240, 252; 1998a, p.157-8), de sorte qu'il est plus simple de concevoir comment l'enquête peut progresser d'une familiarité

[148] L'article de 1998b n'utilise le mot « intuition » que six fois, dont une seule fois (p.273) pour décrire sa propre conception de la connaissance non propositionnelle innée.

[149] Gonzalez semble pencher vers cette interprétation dans sa note 87 (1998b), alors qu'il réfère à la distinction de Hyland (1995, p.182) entre la « *archaic noêsis* » et la « *telic noêsis* », mais cette distinction ne se trouve pas chez Platon. À notre sens, il vaut mieux réserver le mot « intuition » en français pour traduire *noêsis* au sens de saisie intellectuelle immédiate et intégrale et trouver une autre expression pour décrire le savoir qui se situe de manière innée dans l'âme.

distante à une familiarité intime avec l'objet de recherche. Ce concept d'*acquaintance* permet une excellente description de la progression de la compréhension des protagonistes au sujet de la nature recherchée, compréhension permise par l'enquête dialectique, malgré l'absence de résultats propositionnels. C'est ce qui fait la grande richesse de la position de 1998a et b et qui rend cet ouvrage si éclairant sur le fonctionnement de la dialectique socratique.

Néanmoins, cette correction lexicologique demeure insuffisante pour épargner l'article de 1998b de la critique de 2007. Le problème est le suivant : la familiarité avec l'objet de la recherche se développe par l'enquête dialectique sur sa nature, de sorte que cette familiarité n'est pas présente de manière innée. En effet, considérons l'analyse suivante de la leçon de géométrie :

> The discussion with the slave shows us that the search for, and refutation of, definitions and propositional hypotheses can awaken a knowledge that is not itself definitional or propositional (call it 'acquaintance' or 'recognition' or what you will). Yet the ambiguous word 'awaken' should remind us that we still do not know exactly how such an elenctic method can give rise to such knowledge. It seems that this knowledge would already have to be in us in order for Socrates's elenchus to be able to 'awaken' it. But this is exactly what Socrates has sought to show in his discussion with the slave: that the knowledge of το τί is already within us and need only be 'recollected.' (1998b, p.271)

Ainsi, pour que l'enquête puisse développer une familiarité avec l'objet de la recherche, il doit y avoir déjà en l'âme une certaine connaissance de la nature de la chose. Dans ce passage, Gonzalez explique que la recherche dialectique permet d'*éveiller* une familiarité (avec la nature d'une chose), qui était jusque là « en dormance », pourrions-nous dire, pour filer la métaphore. C'est pourquoi Gonzalez ne parle pas seulement

d'une *intuition* tacite et obscure, mais aussi d'une « *tacit and obscure awareness* » (p.274).

Le problème est qu'une « conscience » (*awareness*) qui est tacite et obscure semble aussi problématique qu'une *noêsis* tacite et obscure, de sorte que la critique de 2007 tient toujours. En effet, nous parlons alors pratiquement d'une conscience inconsciente (*unaware awareness*). Autrement dit, pour conserver la thèse de 1998b, selon laquelle l'enquête permet de développer une familiarité avec l'objet de recherche, il est nécessaire de poser en l'âme un rapport avec l'être d'une chose qui est plus originaire que cette familiarité (car une familiarité ne peut être tacite), mais qui rend le développement de cette familiarité possible[150].

Ainsi, la considération de la position de Gonzalez dans son article de 1998b et des raisons de sa rétractation en 2007 nous permettent de comprendre pourquoi il n'est pas utile de faire appel à une *intuition* à l'intérieur de l'âme pour fonder la connaissance, même dans une version assouplie où cette intuition est conçue comme une *awareness*, qui admet différents degrés. En effet, même si notre *conscience* de la nature d'une forme peut progresser, cette progression ne peut s'expliquer d'elle-même : il n'est pas possible que la progression de la conscience que nous avons d'une chose repose sur la conscience que nous avons déjà de cette chose. Aussi, même si nous pensons qu'il est juste de décrire le progrès que nous faisons dans la connaissance comme un progrès de l'approfondissement de notre conscience de la nature des choses, il faut trouver une

[150] C'est ce que tentait de faire l'article de 2007 en suggérant qu'il y ait en l'âme un *désir* pour la vérité. Sans minimiser l'importance d'*eros* chez Platon, nous avons montré au chapitre précédent (voir section 1.2.3.3) qu'un tel désir ne pouvait se substituer au contenu épistémologique inné de l'âme et que la réminiscence de ce contenu était même la condition de l'éveil d'*eros*.

autre forme de rapport à la nature des choses, qui serait inné et inconscient, mais pourtant disponible, pour expliquer cette progression[151].

L'étude de Gonzalez nous permet également de constater à quel point le concept d'une « connaissance tacite » est problématique : dans notre réfutation de Scott, nous avons vu qu'une connaissance propositionnelle latente était difficile à concevoir ; nous voyons maintenant qu'une intuition latente cause autant de problème[152].

2.2.6. Lecture leibnizienne : les idées innées

Leibniz n'est ni un commentateur contemporain ni un interprète de Platon. Cependant, il y a une parenté frappante entre la théorie de la connaissance qu'il élabore dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain*[153] et la théorie de la réminiscence que nous retrouvons dans le *Ménon* et le *Phédon*, au point où la pensée de Leibniz à cet égard peut presque être considérée comme une interprétation de Platon, ou du moins comme étant inspirée par le philosophe grec et développée à partir d'intuitions similaires[154].

---

151 Comme nous le verrons à la section 3.1.3.3 (p.124 *sq.*), l'*elenchos* sera la méthode privilégiée pour parvenir à ainsi faire progresser notre connaissance. Nous verrons également à la section 3.2 (p.130 *sq.*) que cette capacité de l'*elenchos* demande la présence en nous de ce que nous nommerons des « archétypes », qui déterminent comment nous nous rapportons à l'expérience.

152 Nous pouvons ajouter, avec Fine (2007, p.262), que Platon n'utiliserait pas une expression comme « connaissance latente », puisque la connaissance demande la capacité à expliquer pourquoi nos opinions sont vraies.

153 Désormais, les abréviations « *Nouveaux essais* » ou simplement « *NE* » seront utilisées.

154 Nous savons d'ailleurs que Leibniz voue un grand intérêt à Platon. En effet, non seulement il le mentionne dans le cadre de sa discussion des idées innées autant dans les *Nouveaux essais* que dans le *Discours de métaphysique*, mais il a aussi écrit un *Abrégé du* Phédon et un *Abrégé du* Théétète. Dans un article utile, Hunter et Inwood (1984) ont déjà commencé à mettre en parallèle l'innéisme de Leibniz et de Platon, mais en s'attardant surtout aux différences quant à leur conception du *moment* d'acquisition de la connaissance et de l'importance du langage pour expliquer la possibilité de faire du progrès dans les connaissances *a priori*. Dans cette section, nous pousserons les parallèles plus loin.

Nous voulons donc prendre un moment pour considérer les notions leibniziennes d'*idées innées*, de *vérités nécessaires*, de *connaissance virtuelle* et *actuelle*, car cette étude jette un éclairage intéressant sur la réminiscence chez Platon. Nous verrons qu'en quelque sorte, Leibniz propose une synthèse des positions de Vlastos et Gonzalez ; il avance en effet un modèle déductif dont les axiomes correspondent aux *idées innées*, dont nous avons une connaissance tacite, susceptible d'être transformée en intuition (explicite) par leur définition.

Le lien le plus évident que nous pouvons faire entre la théorie leibnizienne des idées innées et la théorie de la réminiscence concerne l'exposition qui est faite de cette théorie dans le *Phédon*. Une fois que nous aurons bien saisi ce parallèle, un lien entre les *vérités nécessaires* et la leçon de géométrie du *Ménon* deviendra également clair. Aussi, nous commencerons donc par exposer les relations entre la pensée de Leibniz et le *Phédon*, de façon à pouvoir montrer comment la philosophie de Leibniz est susceptible de nous aider à interpréter le *Ménon*.

Les idées innées ont une extension considérable pour Leibniz, qui donne en exemple « l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement et quantité d'autres notions que les sens ne sauraient donner » (*NE*, II.1, p.70). Au §26 du *Discours de Métaphysique* (désormais *DM*), qui fait explicitement référence à la théorie de la réminiscence platonicienne, Leibniz se montre surtout intéressé à différencier les idées innées des pensées, afin de clarifier la notion d'idée innée et d'expliquer pourquoi le fait que nous n'ayons pas de prime abord conscience de les posséder n'exclut pas leur présence à l'intérieur de l'âme. Il soutient par suite que le « contenu » de l'esprit est

beaucoup plus large que ce à quoi nous sommes en train de penser. Pour le prouver, les *Nouveaux essais* (p.41) font appel à la multitude de choses que nous avons dans l'esprit, mais sans nous en apercevoir, parce qu'elles sont « cachées par la mémoire », de sorte qu'il n'y a pas d'absurdité à penser que la nature ait caché en nous quelque connaissance originale.

Mais si l'idée n'est pas une pensée, alors qu'est-elle? Le *Discours de métaphysique* suggère qu'elle est « un objet immédiat de la pensée ou […] quelque forme permanente qui demeure en nous lorsque nous ne la contemplons point » ou encore qu'elle est « cette qualité de notre âme en tant qu'elle exprime quelque nature, forme ou essence […] soit que nous y pensions ou non. (*DM* §26) » Ainsi, l'idée est l'*objet* d'une pensée et cet objet, parce qu'il est toujours disponible pour être pensé lorsque l'occasion se présente pour la conscience, est situé en nous de tout temps.

Pour prouver l'existence d'idées innées, Leibniz a recours à un argument de la pauvreté du stimulus: étant donné que nous pouvons découvrir des vérités nécessaires et que celles-ci ne sauraient venir des sens en gardant une telle nécessité, il faut que « l'esprit ait une disposition (tant active que passive) pour les tirer lui-même de son fond (p.42) ». Étant donné que les données sensibles ne sont pas suffisantes pour expliquer notre accès à des vérités nécessaires et que nous sommes naturellement inclinés à approuver celles-ci lorsqu'elles sont aperçues *distinctement*[155], Leibniz conclut qu'il y a en nous des idées innées, sur lesquelles se fondent ces vérités nécessaires et qui peuvent devenir des objets de pensée lorsque nous y portons notre attention et y pensons correctement.

[155] Nous reviendrons sur le sens technique que Leibniz donne à ce terme à la page suivante.

L'argument de la pauvreté du stimulus est donc un argument dérivé de l'existence de *vérités nécessaires* (comme 1+1=2). Comme le remarque Scott (2006, p.103-5), il s'agit d'un argument différent de celui du *Phédon*, qui démontre plutôt que les « idées » (comme celle de l'égalité) ne sauraient venir des sens, étant donné qu'aucune occurrence ne les réalise parfaitement. Néanmoins, nous pouvons penser que Leibniz présuppose un argument comme celui du *Phédon*, puisqu'il affirme, sans penser qu'il est nécessaire de le démontrer, que le carré et le cercle sont des idées innées, *car ils ne viennent pas des sens externes* (*NE* I.1, p.45). De plus, il affirme également que l'on n'envisagerait pas de telles idées si nous n'avions jamais rien vu ni touché, bien qu'elles ne viennent manifestement pas des sens (*NE* I.1, p.40), ce qui rappelle encore le *Phédon*[156].

Leibniz considère que cette possession inconsciente d'idées innées ne peut être ramenée à une simple capacité, faisant la différence entre « avoir une chose sans s'en servir » et « avoir seulement la faculté de l'acquérir[157] » (*NE*, p.41-2). Il explique que non seulement l'esprit a la faculté de connaître les idées innées, mais il a encore la « faculté de les trouver en soi, et la disposition à les approuver quand il y pense comme il faut » (*NE*, p.47).

---

156 Voir 75a-c.

157 Hunter et Inwood (1984, p.429) proposent une distinction qui jette un éclairage intéressant sur cette thèse de Leibniz. Ils distinguent Leibniz des théoriciens de la *tabula rasa*, qui considèrent l'âme comme ayant un « potentiel indéterminé » à connaître, de sorte qu'elle édifie la connaissance à partir de ce qui lui est donné de l'extérieur, tandis que Leibniz (et également Platon, selon nos auteurs) pose plutôt que l'âme a un « potentiel déterminé » de connaître précisément telles et telles idées. Cette distinction est juste, à la condition qu'on n'en conclue pas que Leibniz adhère à ce que Rawson (2006) nomme un « innéisme dispositionnel », car, et c'est là un point capital, *Leibniz explique la présence en nous de ce « potentiel déterminé » par l'existence d'idées innées à l'intérieur de l'âme*.

Qu'implique « *pense[r] comme il faut* » à une idée innée ? Pour Leibniz, il s'agit d'y penser *clairement* et *distinctement*. Cette injonction nous rappelle Descartes, à la différence que Leibniz est soucieux de développer des *critères* précis qui permettent de déterminer si nous pensons clairement et distinctement et avons donc actualisé notre connaissance innée d'une idée[158]. Il oppose donc une connaissance *obscure* à une connaissance *claire* et une connaissance *confuse* à une connaissance *distincte*[159] en définissant ce qui fait la clarté et la distinction d'une connaissance de la façon suivante : une connaissance est claire lorsque son objet est reconnu et différencié ; une connaissance claire est distincte soit lorsqu'il s'agit d'une notion primitive, soit, dans le cas d'une notion complexe, lorsque toutes les marques qui permettent de différencier cet objet d'un autre peuvent être énumérées et sont connues *clairement* (au sens défini ci-dessus).

La théorie leibnizienne implique donc la présence en nous d'idées innées qui appartiennent à l'âme pour toujours (parce qu'elles ne sauraient avoir été acquises par les sens ni d'une autre manière sans perdre leur universalité) et qui peuvent devenir des objets de pensée dans la mesure où nous y portons notre attention. Il faut comprendre que ces idées innées, dans la mesure où elles n'ont pas encore été pensées, sont dans l'âme sans que nous en soyons conscients (nous en avons une connaissance *obscure*). Leibniz adhère donc à une conception de l'innéisme selon laquelle les idées innées sont

[158] Voir *NE* II.29, p.205-13. On trouve un résumé très utile de ces critères chez Russell (1900, p.168), dont nous nous inspirons ici.

[159] Leibniz rajoute une distinction entre une connaissance inadéquate et adéquate, que nous négligeons en raison de son inutilité pour interpréter Platon. Une connaissance distincte est adéquate lorsque toutes ses marques sont également connues *distinctement* (en plus de clairement).

présentes en nous **(IVb)** de façon latente, en attente d'être amenées à la conscience lorsqu'elles deviendront objet de pensée.

Les parallèles entre Leibniz et la théorie de la réminiscence ne s'arrêtent pas au *Phédon*. Au contraire, l'épisode préféré de Leibniz est plutôt l'interrogation du serviteur par Socrate, auquel il réfère tant dans le *Discours de métaphysique* (§ 26) que dans les *Nouveaux essais* (p.40). Il prend cette leçon comme une démonstration de l'existence de ce qu'il nomme les « vérités nécessaires ».

Les *Nouveaux essais* discutent finalement assez peu des idées innées et s'intéressent beaucoup plus à ces « vérités nécessaires », acquises par l'esprit en lui-même en faisant des opérations sur les idées innées (*NE* I.1, p.43, 48), qu'il oppose aux vérités de fait, qui demandent le concourt des sens.

C'est dans le cadre de la discussion de l'existence de telles vérités que Leibniz réfère à la leçon de géométrie du *Ménon*. Il considère en effet que ce passage démontre qu'on peut acquérir certaines vérités « en considérant attentivement et rangeant ce qu'on a déjà dans l'esprit, sans se servir d'aucune vérité apprise par l'expérience ou par la tradition d'autrui » (*NE* I.1, p.40). Une conclusion similaire est tirée de la description du même épisode dans le *Discours de métaphysique* (§26) :

> Ce qui fait voir que notre âme sait tout cela virtuellement, et n'a besoin que d'animadversion pour connaître les vérités, et, par conséquent, qu'elle a au moins ces idées dont ces vérités dépendent. On peut même dire qu'elle possède déjà ces vérités, quand on les prend pour les rapports des idées.

Ce qu'il y a de particulièrement intéressant dans cette explication de la leçon de géométrie du *Ménon*, c'est qu'elle propose une interprétation de la théorie de la réminiscence qui permet d'unifier les présentations qui en sont faites dans le *Ménon* et dans le *Phédon*. En effet, nous avons en nous certaines idées innées (dont nous devenons conscients par un processus de « réminiscence ») ; nous pouvons par la suite mettre en lien ces différentes idées innées de manière à découvrir des vérités nécessaires ; les vérités nécessaires étaient donc en nous d'une manière virtuelle, puisqu'il ne s'agissait que d'expliciter les connexions entre les idées innées pour les découvrir. Ainsi, Leibniz considère que les idées innées existent **(IIIa)** en nombre limité ; cependant, dans la mesure où les vérités nécessaires peuvent être déduites à partir de ces idées innées sans avoir recours aux sens, il considère qu'elles aussi sont innées, mais seulement de façon virtuelle (*NE* I.1, p.43, 48).

La position de Leibniz nous permet de donner une explication satisfaisante de bon nombre des passages clefs que nous avons identifiés. D'abord, pour Leibniz, notre capacité d'arriver à la connaissance de vérités nécessaires repose sur notre connaissance d'idées innées ; en effet, ces dernières, une fois apportées à la clarté de la définition, servent d'axiomes à partir desquelles nous pouvons déduire les vérités nécessaires[160]. Cette relation nous suggère une interprétation du troisième passage clef, selon lequel **(3)** il faut enchaîner une opinion par un raisonnement de causalité pour en faire une

[160] À ce titre, Leibniz nous rappelle donc le modèle préconisé par Vlastos, que nous avons considéré précédemment (voir section 1.2.2.1, p.24 *sq.*), à la différence que cette fois les axiomes (les idées innées) sont connues de façon innée, mais inconsciente.

connaissance. En effet, nous pouvons acquérir une connaissance de vérités nécessaires parce que celles-ci sont déduites de (enchaînées à) notre connaissance des idées innées. Par ailleurs, la philosophie de Leibniz permet de donner une excellente explication de **(2)** la leçon de géométrie. Traduit dans le langage de Leibniz, la découverte de la manière de doubler l'aire d'un carré (par la construction d'un deuxième carré sur la diagonale du premier) serait l'exemple d'une vérité nécessaire, qui découle d'opérations de l'esprit effectuées à partir de l'*idée innée* du carré. En effet, en définitive, si le serviteur peut reconnaître la vérité de la solution proposée par Socrate, c'est parce qu'il a compris que la diagonale d'un carré divise son aire en deux ; il a alors en main tous les éléments pour construire lui-même la bonne réponse, ou à tout le moins pour la reconnaître lorsque Socrate la lui montre. Or, cette opinion (la division de l'aire du carré en deux par la diagonale) découle de la nature même du carré et elle est soulignée dès le départ (82b-d), lorsque Socrate énumère ses propriétés essentielles[161]. C'est donc la connaissance de la nature du carré qui lui permet de *savoir* que la réponse proposée à la fin de l'épisode est vraie. Ainsi, si nous pouvons reconnaître la vérité de la solution de ce problème géométrique, c'est parce qu'elle découle d'opérations réalisées sur l'idée du carré[162]. Selon le vocabulaire de Leibniz, la longueur du côté d'un carré double est connue de façon innée, mais *virtuellement*, dans la mesure où il est possible d'arriver à cette vérité nécessaire en faisant seulement des opérations mentales sur l'idée innée du carré. Pour ce qui est de la connaissance de la nature du carré, Leibniz considère qu'il

[161] Weiss (2001, p.84 *sq.*) a proposé une solide argumentation pour soutenir que ce sont bien les diagonales qui traversent le carré qui sont mentionnées par Socrate au début de l'entretien.
[162] Le carré est parmi les idées innées selon Leibniz (*NE* I.1, p.45).

s'agit d'une idée qui est présente dans notre âme, mais qu'elle y est d'abord seulement de façon *obscure* et *confuse*. Le carré est conçu de façon *obscure* tant que nous n'avons pas appris à utiliser cette notion, c'est-à-dire tant que nous n'avons pas appris à reconnaître un carré par l'apprentissage de la langue. Cependant, à ce moment, la connaissance est encore *confuse* pour qui n'est pas capable de *définir* ce qu'est un carré de manière à le distinguer des autres choses que nous connaissons. Ainsi, il est fort possible que le serviteur peu instruit et n'ayant jamais eu de maître de géométrie (85e) ne disposât pas d'une connaissance *explicite* (distincte) au sujet des propriétés du carré[163] avant le début de l'enquête. Néanmoins, lorsque Socrate les énonce, il reconnaît immédiatement que ce sont là des caractéristiques nécessaires du carré. Cette connaissance était bien présente dans l'âme, mais elle n'était pas explicite avant d'être *énoncée*. En résumé, si on fait une lecture leibnizienne de la leçon de géométrie, nous pouvons dire que le serviteur peut reconnaître la solution finale au problème parce qu'il voit comment celle-ci découle de l'idée innée du carré, que Socrate avait *clarifié* (avec un dessein) et *distingué* (en énumérant les propriétés essentielles) au début de l'enquête ; grâce à cette connaissance innée devenue distincte, le serviteur peut voir qu'une diagonale divise nécessairement l'aire du carré en deux, de sorte qu'un second carré, construit sur la diagonale du premier, contiendra quatre moitiés du premier et aura donc une aire double.

[163] D'ailleurs, même s'il devait s'avérer qu'il disposait d'une telle connaissance, cela ne change rien, puisque la démonstration aurait aussi bien fonctionné avec un interlocuteur qui n'a pas une telle connaissance.

La théorie de Leibniz au sujet des idées innées peut sembler ainsi proposer une excellente interprétation de la théorie de la réminiscence. Nous constatons cependant que cette correspondance est trompeuse lorsque nous essayons de la généraliser à l'ensemble de la pratique de la dialectique platonicienne. Il faut d'abord réaliser que l'interrogation du serviteur porte sur un problème mathématique, qui se prête particulièrement bien à la théorie de Leibniz ; cependant, si nous considérons les questions morales, les écarts avec Platon deviennent saillants. Leibniz est ainsi incapable de résoudre **(1)** le paradoxe de *Ménon*, dans la mesure où une solution à celui-ci doit expliquer comment nous pouvons entamer et compléter une recherche *sur la nature de la vertu* à partir de la dimension innée de la connaissance.

Dans les *Nouveaux Essais*, Leibniz s'interroge sur la dimension innée de la morale dans le deuxième chapitre du premier livre (*NE* I.2). Selon lui, il faut distinguer deux types de principes pratiques innés : ceux qui sont connus par lumière (c'est-à-dire par connaissance) et ceux qui sont connus par instinct. Comme exemple de principe connu par instinct, Leibniz mentionne le fait de chercher la joie et d'éviter la tristesse. Il ne donne cependant aucun exemple de principe pratique connu par lumière, ce qui en soi est déjà inquiétant. De nombreux passages indiquent qu'il envisage toujours ces règles sous un modèle déductif prenant pour axiomes quelques idées innées. Par exemple, il affirme : « la science morale […] n'est pas autrement innée que l'arithmétique, car elle dépend aussi des démonstrations et de la lumière naturelle (p.54) ». Leibniz insiste (p.58) sur le fait que l'innéisme de ces principes n'implique pas que tous les hommes les reconnaissent, car la connaissance innée est d'abord *obscure* et qu'il « faut beaucoup

d'attention et d'ordre pour s'apercevoir clairement et distinctement de ce qui est connu de façon innée ». Pour simplifier les choses et les formuler en un vocabulaire plus « platonicien », nous pourrions dire que Leibniz croit en l'existence de quelque chose comme une « idée innée du bien », que nous pourrions connaître de la même manière que l'idée du carré et à partir de laquelle il serait possible de déduire les principes de la morale, comme le serviteur déduit la longueur du côté d'un carré d'aire double à partir de l'idée du carré.

Nous avions vu qu'un problème de la conception de Vlastos était son incapacité à expliquer comment nous pouvions venir à connaître les propositions logiquement primitives de son système axiomatique. Leibniz remédie à ce problème en affirmant qu'elles dépendent d'idées innées présentes de façon tacite dans l'âme, que nous pouvons connaître explicitement en y dirigeant notre attention. Ainsi, la position de Leibniz implique une position hybride entre le modèle axiomatique de Vlastos et la théorie intuitionniste de Gonzalez (1998a et b), dans la mesure où les principes moraux sont déduits à partir de certaines idées, qui sont elles-mêmes connues par une intuition conçue sur un modèle visuel[164]. En effet, les idées innées sont découvertes « par les lumières naturelles » ou « en y portant attention » (*par ex. NE* I.1, p.49).

Comme nous l'avons vu, Leibniz est à ce titre le digne héritier de Descartes : pour lui la connaissance des idées innées se fait *en portant notre attention* en direction de ces idées, jusqu'à ce qu'elles nous apparaissent *clairement et distinctement* ; nous pouvons y arriver grâce à un exercice de verbalisation, qui demande d'identifier les marques

[164] La pensée doit appréhender les idées innées comme la vision appréhendent les couleurs

permettant de différencier l'idée examinée d'une autre. Ainsi, confronté à un homme en désaccord avec lui sur les principes naturels de la morale, Leibniz ne pourrait que faire l'apologie d'un examen plus *attentif* des idées qui les fondent. Il n'y a donc pour lui aucune différence de méthode en mathématique et en morale: dans les deux cas, il s'agit d'obtenir une connaissance claire et distincte de certaines idées innées et d'appliquer diligemment des règles d'inférence sur ces idées pour prendre conscience des vérités nécessaires qu'elles impliquent.

Or, dans le *Ménon*, définir la vertu se trouve être un exercice d'un autre ordre que celui de la définition du carré. Dans le cas du carré, il en va comme dit Leibniz : nous passons d'une connaissance obscure à une connaissance claire (mais confuse) lorsque nous apprenons à utiliser correctement le mot « carré », puis nous passons d'une connaissance confuse à une connaissance distincte lorsque nous portons notre attention sur ce qu'est un carré et exprimons quelles en sont les propriétés essentielles, *qui sont immédiatement reconnues pour telles par quiconque sait comment utiliser le mot « carré »*. Il en va différemment pour la vertu. En effet, la façon dont nous apprenons à utiliser le mot « vertu » et la façon dont la plupart des gens l'utilisent généralement n'a rien de systématique: toutes sortes de croyances discordantes s'entremêlent dans ces différents usages, de sorte que l'apprentissage de la langue est insuffisant pour nous donner une connaissance « claire » de ce qu'est la vertu. Par suite, l'exercice de définition (permettant une connaissance distincte) est beaucoup plus complexe que celui qui consiste à simplement verbaliser la façon dont nous utilisons ce mot. Par exemple,

Ménon a une conception du bien liée au pouvoir et aux richesses[165], de sorte que toute définition de la vertu qui ne ferait pas une place à ces deux éléments lui semblerait d'emblée suspecte. Ainsi, la définition de la vertu ne peut consister à simplement « porter notre attention » sur la façon dont nous utilisons ce mot. D'ailleurs, nous voyons que dans le domaine morale la méthode de Socrate n'est pas une méthode axiomatique et déductive, mais est plutôt dialectique et consiste dans la *réfutation* de l'interlocuteur, en lui indiquant les conflits à l'intérieur de son réseau de croyances ou les conséquences inacceptables qui découlent de ses définitions, de façon à ce qu'il puisse proposer une définition meilleure. Même si la théorie des idées innées de Leibniz est d'une aide précieuse pour nous permettre de comprendre l'innéisme platonicien, les parallèles que nous pouvons tracer entre les deux auteurs trouvent leur limite dans l'absence de distinction que fait Leibniz entre les domaines des mathématiques et de la morale.

Pour pouvoir résoudre **(1)** le paradoxe de Ménon, il faut une théorie de l'innéisme capable de rendre compte de la possibilité et de l'intérêt de l'enquête élenctique sur les questions morales. L'examen critique du prochain auteur nous permettra de progresser dans cette direction.

2.2.7. Hare et la capacité d'utiliser un mot

Hare, dans son étude « Philosophical Discoveries » (1960), n'a pas pour objectif de donner une interprétation de la réminiscence, mais plutôt de se servir de cette théorie

[165] Voir *par ex.* 78b-c.

pour régler un problème relevant de la philosophie du langage. Néanmoins, se faisant, il développe une interprétation intelligente et féconde, qui gagnerait à être mieux connue, même si, telle que présentée, elle ne résiste pas à une confrontation avec les textes.

Hare croit que Platon a introduit la théorie de la réminiscence pour expliquer notre **(Id)** disposition à utiliser correctement un mot, qui précède l'activité dialectique par laquelle nous cherchons à le définir.

Il illustre cette théorie par une image, qui contraste la capacité de participer à une danse quelconque (il donne l'exemple du *eightsome reel*; nous parlerons plutôt du « set carré ») et la capacité de *dire* comment celle-ci est dansée. Pour mieux comprendre sa position, il vaut la peine de prendre le temps d'exposer cette analogie.

L'auteur veut montrer que l'activité qui consiste à *dire* comment est dansé le set carré pour quelqu'un qui sait déjà le danser (sans avoir une connaissance « théorique » de cette danse) ne consiste ni en l'établissement d'une *règle* sur la façon dont le set carré *doit* être dansé ni en un *jugement empirique* qui appréhende ce qu'est le set carré.

D'abord, il ne s'agit pas de l'établissement d'une règle, parce que le danseur cherche à transcrire les règles inhérentes à son activité en mots : il n'est pas en train d'établir comment la danse se dansera, mais veut seulement verbaliser la connaissance de la danse qu'il possède déjà et qui est déjà établie.

Il ne s'agit pas cependant non plus d'un jugement empirique; en effet, le danseur n'observe pas une situation inconnue qu'il s'affaire à décrire, mais cherche plutôt à exprimer un savoir qu'il possède déjà d'une façon non langagière. Pourtant, même s'il n'est pas empirique, ce jugement semble néanmoins synthétique; en effet, le danseur

découvre quelque chose qu'il ignorait, puisqu'il était incapable de dire spontanément comment le set carré est dansé. Dans cet exemple, le danseur acquiert donc une connaissance (verbale) d'une connaissance qu'il possédait déjà (de façon non verbale). L'auteur y voit un parallèle avec la réminiscence : dans ce cas aussi il s'agit d'acquérir un savoir déjà présent en nous.

Hare utilise cette analogie pour représenter notre usage des mots et expliquer ainsi la solution au **(1)** paradoxe de Ménon. En effet, nous pouvons **(1a)** entreprendre la recherche sur la nature de la vertu et **(1b)** reconnaître que nous avons découvert la bonne réponse, parce que nous avons, préalablement à l'enquête, déjà un savoir-faire qui nous permet d'utiliser correctement le mot « vertu », comme le danseur possède un savoir-faire qui lui permet de danser correctement[166]. Ce savoir-faire n'est pas verbalisé et c'est ce que permet la dialectique. Platon dit que nous nous « ressouvenons » parce que nous savons déjà comment utiliser ce terme et que c'est à partir de cette connaissance non verbalisée que nous acquerrons une « nouvelle » connaissance par son expression dans une définition. Hare est néanmoins critique à l'égard de Platon : il considère (p.161) que le savoir-faire qui nous permet d'utiliser correctement un mot n'a pas été acquis dans une existence antérieure, mais plutôt « on our mothers' knees ».

Même en faisant abstraction de cette critique, la position de Hare ne peut être une interprétation valable de Platon. D'abord, sur le plan textuel, elle fait fi de ce qui se

[166] La thèse de Hare reçoit un appui manifeste dans l'interprétation de Bedu-Addo (1983, p.239), qui considère que Socrate et Ménon « are drawing upon their previous expreience of what each of them supposes to be instances or cases of what virtue is like ». En effet, dans un article remarquable, Bedu-Addo inscrit cette remarque dans sa thèse plus globale selon laquelle nous retrouvons déjà dans le *Ménon* le germe de la théorie qui sera développée dans le *Phédon*, selon laquelle la réminiscence fonctionne à partir de cas concrets qui nous permettent de nous ressouvenir de la nature des choses.

produit dans le cadre de **(2)** la leçon de géométrie. En effet, la solution du problème par le serviteur ne consiste pas en la verbalisation de son savoir-faire au sujet de l'usage du langage. Deuxièmement, l'auteur passe sous silence la métaphysique platonicienne. En effet, pour Platon, l'usage du mot « vertu » que nous avons appris « sur les genoux de nos mères » est différent de la nature de la vertu; l'usage commun du mot vertu n'est qu'un pâle reflet de cette forme[167].

Mettons un instant à part ces deux arguments exégétiques, pour nous demander si Platon peut se défendre contre la critique de Hare. Par-delà ce que Platon *pense* faire, peut-on démontrer, sur le plan philosophique, que la dialectique fait autre chose que verbaliser la connaissance implicite à notre *usage* des mots, dont la source n'est pas quelque connaissance prénatale, mais simplement l'apprentissage de la langue en cette vie? Si telle était l'unique source de cette connaissance, la dialectique ne ferait qu'expliciter des conventions langagières et ne permettrait pas d'arriver à une vérité universelle. Or, à notre surprise, certains éléments textuels du *Ménon* vont en ce sens, en faisant l'apologie de la nécessité d'un accord et d'une convention pour que la dialectique puisse fonctionner.

L'importance d'un tel accord est soulignée à deux moments clefs. Prenons d'abord l'épisode où Socrate définit la figure (74b *sq*.) comme ce qui accompagne toujours la couleur, afin de montrer à Ménon quel type de réponse il cherche à sa question sur la nature de la vertu. Ménon taxe de naïve cette définition, parce qu'elle prête le flanc à l'objection de celui qui prétendrait ignorer ce qu'est la couleur. Socrate répond en

[167] Certes, cela n'est pas problématique pour Hare, dont le but n'est pas de faire un commentaire de Platon et qui est bien conscient de s'en distancier.

distinguant la discussion avec les professionnels de la controverse et la conversation entre amis; dans cette dernière, il est de mise de répondre conformément à ce que l'autre affirme savoir. À titre d'exemple de ce mode de conversation, Socrate propose une nouvelle définition de la figure, pour laquelle Ménon confirme connaître chacun des éléments : la limite, le solide et la surface[168]. Socrate semble donc croire que sans cet accord premier, l'exercice de définition ne vaudrait guère mieux qu'une joute verbale entre éristiques. Pourtant, la question demeure de savoir si cet accord initial implique que Socrate et Ménon ne font que tirer des conclusions à partir d'une base arbitraire, établie seulement par accord.

Un deuxième passage du *Ménon* met l'accent sur la nécessité d'un accord primordial pour pouvoir avancer en commun sur le chemin de la connaissance, mais cette fois sur un plan plus fondamental, qui rejoint de façon troublante la thèse de Hare. Au début de la leçon de géométrie (82b), qui doit servir de preuve à la théorie de la réminiscence, Socrate demande à Ménon si son serviteur est Grec et *s'il parle le grec*, après quoi il s'assure que le serviteur sait ce qu'est un carré et quelles sont ses propriétés fondamentales.

On porte rarement attention à ce court préambule, qui a pourtant quelque chose d'étonnant. L'accès à la vérité *universelle* enfouie au fond de l'âme du serviteur demande l'usage d'un outil de nature *conventionnelle* : le langage. Sans ce lien

[168] Pour nous, l'existence de deux définitions de la figure s'explique par la nécessité de procéder à partir de concepts pour lesquels Ménon donne son accord. Dans l'optique du présent travail cependant, nous préférons faire l'économie d'une étude complète de cette épineuse question. Nous renvoyons le lecteur intéressé à celle-ci aux commentateurs qui en traitent. Ainsi, Klein (1965, p.60-70), Brague (1978, p.97), Gonzalez (1998a, p.161 sq.) et Weiss (2001, p.30-31) argumentent pour la supériorité de la première définition, tandis que Loyd (1992, p.176-77) et King (2007, p.399-400) pour la seconde.

conventionnel de la langue, le serviteur n'aurait pas découvert la nécessité qui unit la diagonale d'un carré à la duplication de son aire. Le langage, transmis par nos prédécesseurs et par notre communauté, nous donne les moyens de parler de quelque chose entre nous. Comme nous l'avons vu, selon la position de Hare, il est l'unique raison qui explique que nous ne nous trouvons jamais dans le noir absolu au début d'une enquête et que le premier volet du paradoxe de Ménon ne s'applique pas.

Ainsi, parce qu'il parle « grec » et qu'il a appris « ce qu'est un carré » (comment utiliser ce mot), le serviteur connaît déjà certaines caractéristiques du carré et peut en reconnaître un exemple lorsqu'on le dessine sur le sol. Nous observons la même chose chez Ménon pour la vertu, puisqu'il reconnaît certaines caractéristiques de la vertu (par exemple, qu'une action vertueuse ne peut aller à l'encontre de la justice) et certains cas de vertu (par exemple, qu'il existe une vertu du serviteur[169]) ; pourtant, il est incapable de la définir.

La nécessité de cet accord préalable ajoute donc de l'eau au moulin à la critique de Hare : l'enquête repose sur un accord fondamental quant à la façon dont un mot est utilisé couramment et implique la connaissance d'une langue apprise « sur les genoux de nos mères »; dès lors, nous sommes en droit de nous demander si Socrate et ses interlocuteurs font autre chose que manipuler des conventions langagières n'ayant aucun lien avec la vérité, lorsqu'ils tâchent de définir la vertu et le reste. Comment savoir si l'entente entre Socrate et son interlocuteur au sujet des termes qui servent à

[169] Pour la reconnaissance de cette caractéristique et de ce cas, voir 73c *sq*.

définir la figure ou sur les caractéristiques du carré est autre chose qu'une convention passée entre ignorants, sans valeur épistémologique?

Pour répondre à ce problème, nous devons prendre conscience que la dialectique ne fait pas qu'apporter un rapport réflexif sur notre usage du langage, mais qu'elle démêle aussi différents usages conflictuels. En effet, à l'intérieur d'une même société, il n'y a pas un seul usage cohérent pour chaque terme, mais au contraire, surtout dans le cas des concepts moraux comme celui de « vertu », il existe différents usages concurrents. Par exemple, Thrasymaque utiliserait le mot « justice » d'une autre façon que Céphale. Dans la même veine, la condamnation de Socrate était jugée juste par certains et injuste par d'autres. Confrontée à ces différents usages, la dialectique cherche à établir quel est l'usage *correct*; elle a donc une dimension normative, ce qu'elle ne pourrait avoir si elle ne faisait que refléter les usages existants. Selon la célèbre image du *Théétète*, en plus d'accoucher les âmes, Socrate sait aussi discriminer entre la vérité et la fausseté des rejetons de l'accouchement auquel il a présidé[170].

Avant d'examiner comment la dialectique peut remplir un tel rôle, il faut d'abord voir qu'un *même* individu peut lui-même faire des usages discordants d'un même mot, sans réaliser que ces usages relèvent de croyances conflictuelles au sujet du concept utilisé. Ainsi, nous avons en nous différentes croyances (non examinées et non verbalisées) qui influencent notre usage du mot « vertu »; cependant, ces croyances sont souvent incohérentes et donnent lieu à des usages linguistiques incohérents. Il s'agit d'un point

[170] Voir *Théétète* 150a-b : « Voilà donc jusqu'où s'étend le métier des accoucheuses : moins loin que mon propre rôle. Car il y a une chose supplémentaire qui n'est pas possible aux femmes : parfois mettre au monde des êtres imaginaires, parfois des êtres véritables, et que la chose ne soit pas facile à diagnostiquer. » (trad. Narcy)

capital. Par exemple, la croyance de Ménon en l'identification du bien à la santé, aux richesses et aux honneurs (78c-d) peut entrer en conflit avec une autre croyance, qui interdit d'associer la vertu et l'injustice; c'est en exploitant cette contradiction que Socrate parvient à le réfuter.

La description de la dialectique proposée par Hare est donc incomplète. En effet, il est vrai que Socrate cherche parfois à amener son interlocuteur à formuler correctement ce qu'il pense et que cela peut être compris comme un exercice de verbalisation de l'usage qu'il fait d'un terme. Néanmoins, Socrate expose également les contradictions qui relèvent d'une incohérence entre les différentes croyances dont dispose un individu. Ainsi, la réfutation socratique a différentes fonctions. Elle peut indiquer à sa victime qu'il n'a pas *formulé* correctement la croyance à la source de l'usage qu'il fait d'un terme; ce cas de figure rejoint l'interprétation de Hare. Cependant, elle peut aussi signifier que différentes croyances de l'interlocuteur sont incohérentes; en ce cas, elle l'aide à prendre conscience d'une contradiction parmi ses opinions. Finalement, elle peut montrer que des conséquences inacceptables découlent de cette définition et ainsi inciter la recherche d'une solution *meilleure*[171]; la leçon de géométrie correspond à ce troisième cas de figure.

Maintenant, qu'en est-il de la partie de la dialectique qui vise à verbaliser les usages que nous faisons d'un terme? Qu'ils soient conflictuels ou non, doit-on accorder à Hare que les usages que la dialectique veut verbaliser ont été appris « sur les genoux de nos mères »? À ce sujet, nous pouvons reprocher à Hare d'ignorer le point souligné à gros

[171] Ce rôle sera particulièrement important dans notre explication de la capacité de la réfutation à donner des résultats positifs. Voir la section 3.1.3.3, p.124 *sq*.

traits par Leibniz et les partisans des idées innées, à savoir que la théorie de la réminiscence permet d'expliquer que nous avons la possibilité d'accéder à des vérités universelles et à des idées qui ne sauraient venir de l'expérience ni de l'enseignement. Les vérités mathématiques en sont d'excellents exemples. Parmi celles-ci, nous devons bien sûr penser d'abord à la leçon de géométrie : lorsque Socrate affirme que le carré dispose de quatre côtés égaux, il y a là quelque chose qui dépasse l'ordre de la convention, même s'il n'avance aucune démonstration pour le prouver. Tous reconnaîtront qu'un carré dispose de quatre côtés égaux, peu importe la langue qu'ils parlent. Nous sommes convaincus que l'accord entre le serviteur et Socrate à ce sujet ne peut se limiter à une simple convention, mais qu'il est le signe d'une reconnaissance plus profonde de ce qu'un carré doit être.

Nous pouvons donc conclure que, à tout le moins pour des concepts mathématiques et pour d'autres concepts universels tels que l'égalité (l'exemple du *Phédon*), l'usage correct des mots ne peut relever que de la seule convention et doit dépendre d'une connaissance analogue à celle posée par les partisans des idées innées.

Qu'en est-il des concepts moraux comme la vertu? Démontrer que ceux-ci ne sont pas de nature conventionnelle est plus difficile. Néanmoins, nous pouvons être certains d'une chose : l'être humain n'est pas complètement indéterminé, de sorte que la réalisation de soi-même et l'atteinte du bonheur s'entendent toujours à l'intérieur de certaines balises. Aussi, dans la mesure où la vertu est ce qui permet à un homme de réaliser son *excellence* propre en tant qu'homme, celle-ci ne peut pas être complètement conventionnelle. Ainsi, sous les différentes opinions conflictuelles de la vertu, doit se

cacher la réalité de celle-ci. Toute la question est de savoir comment caractériser par suite notre accès inné à cette réalité.

En guise de résultat de cette enquête dialectique, les deux positions qui apparaissent les plus fécondes pour interpréter la réminiscence sont celles des idées innées de Leibniz et de la disposition à utiliser un terme de Hare. Or, ces deux positions reposent sur des bases opposées. Chez Leibniz, les idées innées sont un *contenu* de connaissance auquel nous pouvons avoir un accès intellectuel en dirigeant notre attention sur celles-ci; par suite, la théorie de Leibniz est incapable de procurer une interprétation satisfaisante de la dimension élenctique de la dialectique socratique; elle permet de rendre compte de **(2)** la leçon de géométrie et de **(3)** l'identification de l'*aitias logismos* à la réminiscence, mais est impuissante à expliquer comment cette théorie peut résoudre **(1)** le paradoxe de Ménon sur les sujets moraux. Hare considère qu'il n'y a pas de contenu inné de connaissance à l'intérieur de l'âme, mais seulement une disposition acquise à utiliser un terme; sa théorie peut dès lors résoudre **(1)** le paradoxe de Ménon, en affirmant que l'enquête s'abreuve à notre connaissance non verbalisée sur la façon d'utiliser le mot « vertu ». Hare ne peut cependant rendre compte de **(2)** la leçon de géométrie et de notre capacité à reconnaître des réalités universelles et des vérités nécessaires. Nous avons donc besoin d'une théorie intermédiaire entre celle des idées innées de Leibniz et celle de la disposition acquise de Hare pour rendre compte de l'aspect épistémologique de la réminiscence dans le *Ménon*. Nous proposerons une telle solution au prochain chapitre.

CHAPITRE 3

Réminiscence et épistémologie dans le *Ménon* : *Solution du problème*

Au dernier chapitre, nous avons constaté les difficultés relatives à la précision de la nature et du statut du souvenir de la connaissance prénatale. La conclusion de notre examen dialectique nous indiquait la nécessité de trouver un terme intermédiaire entre les idées innées de Leibniz et la disposition acquise à utiliser un terme de Hare. Avant d'avancer notre propre solution, nous voulons revenir sur les trois passages clefs au sujet de la réminiscence, afin de les approfondir en fonction des résultats de cette enquête dialectique.

3.1. Interprétation des passages clefs

Au chapitre précédent, nous avons étudié la façon dont de nombreux auteurs ont compris les trois passages les plus importants du *Ménon* pour l'interprétation de la réminiscence. Nous voulons donc prendre un temps pour rassembler les conclusions qui résultent de notre examen critique à ce sujet et établir notre propre compréhension de ces passages. Nous commencerons par considérer les textes sur **(2)** la leçon de géométrie et **(3)** la signification de l'enchaînement par un *aitias logismos* comme transformation de l'opinion en connaissance ; en effet, la compréhension de **(1)** la

réponse au paradoxe est complexe et sera plus simple à traiter une fois les deux autres passages éclaircis.

3.1.1. La leçon de géométrie

Nous avons vu que la position de Leibniz donnait une interprétation satisfaisante de **(2)** la leçon de géométrie. La raison pour laquelle le serviteur peut reconnaître de lui-même la vérité de la solution au problème de Socrate est ultimement parce qu'il voit que cette solution découle de la nature du carré; en effet, le carré est nécessairement divisé en deux par sa diagonale, de sorte qu'une figure construite sur celle-ci sera composée de quatre moitiés de la première et aura donc une aire double. Ainsi, la résolution du problème demandait une connaissance explicite des propriétés essentielles du carré, ce dont le serviteur a pris conscience au début de l'entretien. La question demeure cependant quant à savoir pourquoi il a pu ainsi reconnaître ces propriétés du carré. Leibniz donnait une solution satisfaisante à ce problème en supposant une « idée innée » du carré. Cependant, le transfert de cette solution au problème de la nature de la vertu cause des difficultés. En effet, nous avons au sujet de la vertu des opinions conflictuelles qui font en sorte que nous ne reconnaissons pas aussi facilement sa définition, comme en témoigne les enquêtes de Socrate.

3.1.2. L'aitias logismos

La leçon de géométrie nous suggère donc une interprétation de la nature de **(3)** l'*aitias logismos* conforme à notre interprétation du principe de priorité **(7)**. Dans notre réfutation de Scott[172] (2006), nous avons conclu à ce sujet que l'enchaînement dont il est question demande de lier la propriété d'une chose à sa nature. En effet, c'est parce que le serviteur voit que la solution découle de la *nature* du carré qu'il peut la reconnaître pour vraie. Un autre cas intéressant à ce sujet est celui d'Anytos, interrogé par Socrate vers la fin du dialogue (89e-95a). Nous allons prendre le temps d'examiner cette discussion, car elle nous montre un homme ayant une opinion vraie sans connaissance et nous permet de réfléchir à ce qui manque à cette opinion pour devenir un véritable savoir[173].

Anytos montre une conviction inébranlable en la rectitude de son jugement négatif sur les sophistes (92a-c). Qui plus est, ce jugement, qui accuse les sophistes d'être des corrupteurs, est vrai. Malgré la vérité du jugement d'Anytos et sa conviction d'avoir raison, il ne possède pas une réelle connaissance pour autant. Que lui manque-t-il? Anytos n'a qu'une opinion vraie parce qu'il est incapable de s'expliquer, de justifier sa conviction et de lui procurer un fondement. Pour y arriver, Anytos devrait connaître *ce qu'est* un sophiste; cela lui permettrait de *savoir pourquoi* un sophiste corrompt ceux qui le côtoient. Mais Anytos ne dispose pas d'une telle connaissance : la preuve en est

[172] Voir *supra*, section 2.2.3, p.79 *sq*.

[173] Comme le remarque Tarrant (2008, p.66) : « Anytus is there for roughly the same reason as the slave was earlier. Both act as a concrete example of epistemological states. »

qu'il prendra Socrate pour un sophiste, de sorte que son opinion sur les sophistes, bien qu'elle soit vraie, l'entraîne tout de même à faire des erreurs.

Ainsi, pour avoir une connaissance de propositions telles que « la vertu s'acquiert par enseignement » ou « les sophistes corrompent ceux qui les fréquentent », ces propositions doivent être ancrées dans la connaissance de ce qui les « cause », c'est-à-dire la nature de la vertu ou du sophiste. En effet, celui qui connaît la nature d'une chose sait la raison d'être de ses propriétés. Par exemple, celui qui connaît la nature de la vertu pourra savoir si elle s'enseigne, puisque c'est cette nature qui le détermine : elle permet de déterminer *pourquoi* elle s'enseigne ou non[174].

Cette proposition n'offre cependant qu'une solution partielle au problème de la connaissance, car la question demeure de savoir comment connaître la nature de chaque chose à laquelle les jugements doivent être enchaînés. Pour véritablement savoir si une chose possède une propriété, il faut connaître la nature de cette chose, car c'est cette nature qui sera garante de la présence ou non de la propriété en question. Mais comment connaîtrons-nous alors cette nature elle-même? La connaissance de la nature d'une chose implique-t-elle à son tour de connaître la « cause » de cette nature, en l'enchaînant elle aussi par un *aitias logismos*? Peut-on s'interroger sur la « cause » de la vertu, ou la « cause » du sophiste? Cela ne veut rien dire. D'ailleurs, aucun passage du *Ménon* ne nous suggère qu'il est possible de découvrir une « cause » aux natures des choses[175].

[174] À ce sujet, voir la note 140.

[175] Certes, dans la *République*, le bien apparaîtra comme une telle cause. Cependant, faire référence ici à la connaissance du bien pour résoudre ce problème serait tenter d'éclairer le plus lumineux par le plus obscur, étant donné la difficulté que pose ce passage dans la *République*.

Pourtant, l'importance de pouvoir connaître ces natures est incontestable, puisque sans cette connaissance il est impossible de véritablement connaître quoi que ce soit! En effet, pour reconnaître la justesse d'un jugement sur une propriété d'une chose, il faut connaître la nature dont cette propriété procède; or, si nous n'avons pas une connaissance de cette nature elle-même, la reconnaissance de la propriété qui en procède ne sera pas une connaissance véritable. Nous avons donc besoin de savoir comment nous pouvons arriver à une connaissance de la nature des choses.

3.1.3. La solution au paradoxe de Ménon

(1) Le paradoxe de Ménon pose deux questions :

(a) Comment pouvons-nous chercher une chose dont on ne connaît rien?
(b) Comment pourrons-nous reconnaître l'avoir trouvée?

Nous pourrions résumer la réponse de Socrate au paradoxe de Ménon de la façon suivante : il ne s'agit pas pour nous d'acquérir une connaissance au sujet d'une chose dont nous ne savons rien, mais plutôt de parvenir à *reconnaître* une connaissance que nous avons déjà en nous. Tout le problème est de savoir comment y arriver.

3.1.3.1. La connaissance accessible au début de l'enquête

Nous devons ici nous inspirer de la position de Hare sur cette question. Selon lui, la réponse de Socrate à ce paradoxe consiste à affirmer que nous ne sommes jamais dans une ignorance complète à propos de la nature des choses, mais que nous avons déjà en

nous une disposition qui nous permet de reconnaître certains cas ou caractéristiques de cette nature. Or, cette capacité implique déjà un certain rapport à la nature recherchée, de sorte que la dialectique peut prendre cette utilisation du mot comme point de départ de l'enquête. Cette disposition à employer un mot n'est pas de prime abord réfléchie dans la conscience et le langage, c'est-à-dire que nous pouvons utiliser un mot sans être capables de le définir; ainsi, l'enquête dialectique, même si elle porte sur un savoir que nous avons déjà (un savoir-faire), nous permet tout de même d'acquérir une nouvelle connaissance.

Cependant, nous avons vu que le fonctionnement de la dialectique était beaucoup plus complexe que le pense Hare. En effet, un même homme peut faire des usages discordants d'un même mot, usages qui reflètent son adhésion à des croyances conflictuelles au sujet de ce concept. La raison pour laquelle nous pouvons avoir en nous de tels conflits entre des croyances contradictoires tient de leur caractère non examiné. Ainsi, nous avons à l'intérieur de nous, en plus d'un rapport inné à la nature des choses, différentes croyances concurrentes également non réfléchies dans la conscience, qui viennent contaminer de toutes sortes de façons notre usage du mot. La plupart des hommes sont donc spontanément dans cet état de double ignorance totale, où ils ignorent ce qu'ils « savent » (de façon innée) et ce qu'ils ne savent pas (les croyances fausses qu'ils possèdent sans avoir pris le temps de les examiner). Par voie de conséquence, le travail dialectique ne consiste pas uniquement en la verbalisation de l'usage spontané que nous faisons d'un mot, mais également dans un déracinement de toutes les opinions fausses qui se sont incrustées en notre âme. La dialectique doit donc

nous amener à une prise de conscience maximale de ce que nous savons et ne savons pas. Pour que la dialectique puisse donner des résultats positifs, il faudrait donc que nous ayons en nous une espèce de disposition originaire à utiliser un terme, que l'examen critique des opinions permettrait de retrouver. Cependant la nature d'une telle disposition originaire est difficile à déterminer[176].

3.1.3.2. La nécessité de la définition

La définition vise d'abord à amener notre compréhension subjacente de l'usage que nous faisons d'un concept à la conscience, de manière à pouvoir l'examiner et acquérir ainsi un rapport réflexif[177] à cette compréhension pour déterminer si elle est cohérente et vraie. Or, lorsqu'un partenaire de Socrate se fait réfuter, il est difficile de discerner si cette réfutation signifie qu'il avait une opinion fausse ou si elle indique plutôt qu'il n'a pas bien exprimé ce qu'il savait pourtant. La réfutation peut révéler deux types de problèmes au sujet de la définition proposée par l'interlocuteur : **(i)** elle entre en conflit avec un cas reconnu par l'interlocuteur comme étant un exemple de la nature recherchée[178]; **(ii)** elle entre en contradiction avec une caractéristique que l'interlocuteur attribue à la nature recherchée ou avec une autre de ses croyances[179]. Dans les deux cas,

[176] Nous laissons pour l'instant cette question en suspens. Nous avancerons notre suggestion à cet égard à la section 3.2.

[177] Nous utiliserons les expressions « rapport réflexif » et « réflexivité » abondamment dans les prochaines pages. Par là, nous voulons simplement distinguer l'état de celui qui utilise spontanément un terme de façon quotidienne de celui qui s'interroge et réfléchit sur cet usage, en tâchant de les regrouper dans une même définition.

[178] Par exemple, lorsque Ménon définit la vertu comme étant la capacité de commander, Socrate lui demande si la vertu de l'esclave est de commander (73c *sq.*).

[179] Dans l'exemple de la note précédente, après avoir mentionné la vertu de l'esclave, Socrate demande si commander *sans justice* est vertueux.

il est difficile d'établir si la réfutation signifie qu'une opinion a été mal formulée ou si l'interlocuteur était simplement dans l'erreur. En effet, Ménon accorde que la vertu de l'esclave est d'obéir et qu'une action ne peut être vertueuse sans être juste[180]; dès lors, comment savoir si sa définition malheureuse reflète une mauvaise connaissance de la nature de la vertu ou si elle ne révèle pas plutôt en une incapacité à verbaliser cette compréhension? Après tout, sa capacité à reconnaître la possibilité d'une vertu pour l'esclave et la nécessité de la vertu d'être en accord avec la justice témoigne d'une compréhension de la vertu différente de la définition qu'il en avait donnée[181].

Nous pouvons soutenir qu'en fait, Ménon n'a jamais profondément adhéré aux définitions qu'il propose au sujet de la vertu, puisque, n'ayant jamais eu un rapport réflexif à ces opinions, il ne les connaissait pas vraiment. Les seules opinions avec lesquelles nous pouvons être profondément en accord sont celles dont l'examen dialectique vient confirmer la vérité[182]. Si une opinion échoue au test de la réfutation, c'est que notre adhésion à cette opinion découlait d'une mauvaise compréhension de

[180] Nous faisons toujours référence à la réfutation de la définition trouvée en 73c *sq*.

[181] En vérité, nous sommes dans l'impossibilité de trancher entre ces deux possibilités, puisqu'il n'existe pas de connaissance sans connaissance de la connaissance. Dans la mesure où les croyances de Ménon n'étaient pas examinées, nous ne pouvons déterminer ce qu'il savait avant l'enquête. Nous ne pouvons que tirer la conclusion suivante : les premières définitions proposées de la nature de la vertu, même si elles lui semblaient d'abord vraies et conformes à sa pensée, finalement ne l'étaient pas. Nous pouvons poser le problème différemment : il est impossible de déterminer si la compréhension de la vertu de Ménon progresse au fil des réfutations qu'il subit ou si c'est seulement son expression qui se raffine et qui exprime davantage sa pensée. Autrement dit, la connaissance de la vertu (et la connaissance en général) ne peut se développer indépendamment de la connaissance d'elle-même. Il n'est pas possible, même rétroactivement, de déterminer ce que la personne savait avant de se livrer à l'examen socratique. Nous sommes dans un cas qui rappelle le chat de Schrödinger, où l'observation détermine la réalité observée. Socrate ne peut savoir si Ménon savait ou non ce qu'est la vertu avant de s'essayer à verbaliser cette connaissance. En fin de compte, Ménon lui-même l'ignore, puisqu'il n'avait pas encore acquis un rapport réflexif sur ses opinions.

[182] Il s'agit d'un thème important du *Gorgias*, où Socrate affirme à de nombreuses reprises que ses interlocuteurs sont au fond en accord avec lui, même s'ils prétendent le contraire. Voir *Gorgias* 466e, 474b et 495e.

cette opinion. Notre adhésion était le résultat d'une méprise : nous croyions en une chose parce que nous ne la connaissions pas vraiment, parce que nous l'avons prise pour autre chose que ce qu'elle était[183].

La définition permet d'éviter cette méprise en s'assurant que nous avons bien identifié la nature examinée en les distinguant des concepts voisins[184]. Ainsi, peu importe ce que nous pensons savoir lorsque nos opinions sont au stade non réfléchi, les seules opinions qui nous appartiennent réellement sont celles qui seraient confirmées par l'examen, une fois que la rectitude de la définition prouvera que notre opinion portait bien sur la nature en jeu. Ainsi, en développant un rapport réflexif à nos opinions, la dialectique permet de connaître vraiment ces opinions et de savoir auxquelles nous adhérons profondément. Nous n'avons cependant pas encore éclairci ce pourquoi la dialectique peut jouer ce rôle.

*3.1.3.3. L'*elenchos, *l'*aporie *et la connaissance de nos opinions*

Nous avons expliqué comment **(a)** l'enquête sur la nature de la vertu peut commencer grâce aux croyances subjacentes à notre usage quotidien d'un mot, qu'il s'agit de verbaliser, afin de mettre en lumière les conflits qui les opposent ou les conséquences

[183] Le problème ainsi posé rappelle le traitement de la possibilité de l'erreur dans le *Théétète* : l'image du colombier (196e-200d) traite celle-ci comme une *méprise*. Selon cette image, nous avons en notre âme un colombier où vole des oiseaux et l'erreur se produirait lorsque, voulant saisir un oiseau, nous attrapons le mauvais. L'approfondissement de ce parallèle serait prometteur, mais il nous entraînerait trop loin.

[184] La définition permet en effet de distinguer une chose des autres, mais elle ne permet pas de nous livrer l'être de la chose. C'est pour cette raison que celui qui connaît est capable de donner un *logos* de ce dont il connaît, mais la mémorisation de ce *logos* est incapable de nous livrer la connaissance : cette définition nous renseigne sur l'identité de cette chose et non sur son être.

indésirables qu'elles impliquent. Qu'en est-il du deuxième volet du paradoxe de Ménon, qui se demandait **(b)** comment nous ferons pour reconnaître que nous avons découvert la nature de la vertu? Le *Ménon* n'offre pas une réponse directe à cette question, mais il montre comment nous pouvons *progresser* vers la vérité (et savoir que nous progressons). Cette progression est assurée par la réfutation et l'aporie qu'elle suscite.

Comme nous l'avons vu à l'instant, la première étape pour acquérir un rapport réflexif quant à ses croyances consiste à essayer de les verbaliser. Une fois la définition établie, commence le travail de la réfutation socratique[185] (*elenchos*); le résultat de l'*elenchos* est de pousser le répondant à un premier retour réflexif sur ses opinions : l'expérience de l'aporie.

En quoi l'aporie consiste-t-elle? Considérons comment Socrate explique à Ménon les avantages qui découlent de l'expérience de l'aporie pour le serviteur :

> Comprends-tu à nouveau, Ménon, comme il est déjà avancé sur le chemin de la réminiscence? D'abord, sans savoir quel est le côté du carré de huit pieds, ce qu'il ne sait d'ailleurs toujours pas, il croyait le savoir et répondait avec l'assurance d'un homme qui sait, n'ayant aucune conscience d'être dans l'aporie (οὐχ ἡγεῖτο ἀπορεῖν). Mais maintenant, il a conscience d'être dans l'aporie (ἡγεῖται ἀπορειν), et, s'il ne sait pas, il ne croit pas savoir. […] En l'ayant placé dans l'aporie et en l'engourdissant comme la torpille, lui avons-nous fait du tort? – Je ne le crois pas. – À ce qu'il me semble, nous lui avons plutôt rendu un fier service pour la découverte de ce qu'il en est. (84a-b, *passim*)

La description du progrès du serviteur attire ainsi notre attention sur la prise de conscience de son aporie. Il était depuis le début dans les difficultés, mais il *l'ignorait.*

[185] La réfutation procède à partir des trois moyens énumérés à la section précédente : (i) montrer que la définition de *X* est en tension avec un cas reconnu par l'interlocuteur comme appartenant à *X*; (ii) montrer que la définition entre en conflit avec une autre croyance de l'interlocuteur; (iii) montrer que la définition mène à des conséquences absurdes.

L'exercice de réfutation auquel Socrate soumet l'enfant, en le guidant pas à pas vers la réalisation de son erreur, permet ainsi de le conduire à la réalisation de son insuffisance. L'expérience de l'aporie le mène ainsi à un premier retour réflexif sur son opinion où elle est reconnue comme fausse.

Pour le serviteur, la réalisation de son ignorance vient avec la reconnaissance du problème *comme problématique*. Tant que l'interlocuteur a la conviction d'avoir la réponse à la question posée, il reste aveugle aux difficultés qui résultent de sa conviction. La réfutation a ainsi un deuxième avantage, qui est de nous faire prendre conscience qu'il y a problème. Plus, la réfutation permet de réaliser la *nature* du problème. Cette réalisation est capitale, car, comme le dit Aristote[186], comprendre comment un nœud est fait est essentiel à son dénouement.

Pour cette raison, après avoir fait prendre conscience au serviteur de son aporie, Socrate annonce que c'est *à partir de cette aporie* (ἐκ ταύτης τῆς ἀπορίας) qu'il va trouver la réponse au problème (84c12-d1). En effet, le serviteur avait tenté une première réponse en affirmant que la duplication du carré se fait par la duplication de son côté. Lorsque Socrate réfute cette réponse, l'enfant conclut qu'il faut un côté plus grand que deux pieds et plus petit que quatre. Il suggère par suite la seule valeur restante : trois pieds. Cette réponse est déjà *plus près* de la vérité que la première. En montrant le défaut de la réponse proposée (elle est trop grande), la réfutation porte en elle une indication vers une réponse meilleure; ainsi, cette première réfutation a permis au serviteur de comprendre qu'il devait rechercher un côté plus petit que quatre, mais plus grand que

[186] Voir *Métaphysique* 995a29.

deux. Cependant, lorsque Socrate réfute cette réponse à son tour, une nouvelle facette du problème est révélée : la réponse ne peut être un nombre entier. Le serviteur comprend dès lors que son approche est viciée à la base et c'est à ce moment qu'il tombe dans l'embarras. Dans le cadre de la leçon de géométrie, Socrate va guider son compagnon vers la réponse, en prenant soin de lui faire acquiescer à chaque étape de la démonstration[187]. Lorsqu'il débouche sur la bonne réponse, le serviteur a conscience que cette réponse est meilleure que la précédente, parce qu'il voit pourquoi elle répond à ce qui lui était apparu comme problématique grâce à la réfutation[188].

Nous voyons donc combien une conception de la réfutation comme celle de Vlastos[189] (1991, p.119) est pauvre. Celui-ci affirme :

> But how far does this [*scil.* la réfutation] take the boy? Only as far as convicting him of error. Elenchus is good for this, and only this. It does not begin to bring him to the truth he seeks.

Sur le plan textuel, cette conclusion est en désaccord avec ce que dit Socrate, lorsque celui-ci affirme que l'enfant a déjà progressé sur le chemin de la réminiscence après la réfutation (84a3-4) et découvrira la vérité *à partir de l'aporie* (84c12-d1). Plus important encore, sur le plan philosophique, Vlastos manque la capacité de la réfutation

[187] Pour éviter le piège dans lequel tombent ceux qui croient que la leçon de géométrie n'est rien de plus qu'un enseignement déguisé, il faut réaliser que ce consentement est le signe que l'enfant suit chaque étape de la démonstration et comprend la chaîne du raisonnement. Voir Hœrber (1960, p.91), Bluck (1961, p.12 et 16), Klein (1965, p.104) et Scott (2006, p.101 *sq.*).

[188] Nous pouvons contraster ce problème qui apparaît comme problématique grâce au travail de réfutation préalable avec la façon dont Ménon introduit la question liminaire du dialogue, indépendamment de tout contexte. À ce sujet, voir Nehamas (1985, p.2-3) et la note 1 de Canto-Sperber (1991a, p.209-210). Brague (1978, p.128-29) propose une interprétation perspicace de la situation, en affirmant que, contrairement à la dialectique, la sophistique ne sait pas s'interroger, mais ne fait que reprendre des questions scolaires.

[189] Scott (1995, p.37) manque également cet aspect constructif de la réfutation, de sorte qu'il ne peut accepter qu'elle fasse partie du processus de réminiscence.

de faire voir à sa victime *pourquoi* son opinion est fausse et ce dont elle aurait besoin pour être meilleure[190].

Cette compréhension du rôle de la réfutation permet donc d'expliquer pourquoi l'enquête peut progresser à partir de la première tentative de définition de l'interlocuteur : l'enquête socratique prend son orientation dans les résultats de la réfutation. En effet, celui qui constate par lui-même la nature du problème a déjà une idée de ce que la solution devra surmonter pour être juste. Ainsi, cette connaissance, puisée dans l'expérience de l'aporie, lui permet de *reconnaître* une solution meilleure. L'enquête socratique permet donc de passer de la conviction de savoir à la réalisation de l'insuffisance de son opinion par la prise de conscience des problèmes qu'elle suscite. Elle développe des critères qui permettront de *reconnaître* une réponse *meilleure*, c'est-à-dire une réponse qui échappe aux difficultés dont l'interlocuteur a pris conscience grâce à la réfutation de ses opinions précédentes[191].

Jusqu'à maintenant, nous avons suivi les progrès du serviteur dans le cadre d'une enquête mathématique. Pour notre propos, il est important de faire le parallèle avec les progrès qu'on peut faire dans une enquête morale, dont l'objet est la définition de la

[190] Nous sommes plutôt en accord avec Bluck (1961, p.15) : « the reduction to ἀπορία prepares the way for the eliciting of the correct reply not only by eliminating false opinions and creating a desire to replace them by true ones, but also by offering positive hints or evidence of which use can be made in the search. »

[191] Nous pouvons voir à nouveau à quel point notre thèse diffère de celle de Irwin (1977 p.139 et 1995, p.134) et Fine (1992, p.209 et 2003, p.5), selon lesquels la réminiscence consiste en une inclinaison à choisir le vrai lorsque deux opinions se révèlent être contradictoires. Lorsque Socrate montre la contradiction entre deux opinions, son interlocuteur n'est pas conduit par l'intervention « magique » de la réminiscence à choisir l'opinion vraie, il est plutôt amené à choisir l'opinion à laquelle il croit le plus profondément. Ainsi, comme nous l'avons vu, la réfutation consiste à montrer une « impasse » dans la conception d'un interlocuteur qui doit alors chercher des moyens de la résoudre; la nouvelle conception est préférée non pas parce qu'elle est considérée intuitivement comme meilleure, mais parce que l'interlocuteur sait que cette nouvelle définition résout les difficultés rencontrées précédemment.

nature d'une vertu. Dans de tels cas, nous avons vu[192] que Socrate utilise deux procédés pour réfuter ses interlocuteurs et les plonger dans l'aporie : soit **(i)** il leur mentionne des caractéristiques de la vertu cherchée qui entrent en conflit avec leur définition, soit **(ii)** il leur indique des cas (réels ou hypothétiques) qui contreviennent à leur définition. Autrement dit, le moteur de la dialectique socratique est notre capacité à identifier certaines caractéristiques et certains exemples des vertus; si notre reconnaissance de ces caractéristiques et de ces cas n'est qu'un produit de notre dressage par l'éducation de notre communauté, alors Hare a raison et la dialectique ne fait que manipuler des conventions. Cependant, si Platon a raison de penser qu'il y a une certaine analogie entre la mathématique et la morale (sans pour autant que cette parenté ne soit aussi étroite que ne le voudrait Leibniz), nous pouvons supposer que cette reconnaissance relève de l'existence de natures éternelles avec lesquelles notre âme garde un rapport inné[193].

Ainsi, toute la légitimité de l'*elenchos* en morale repose sur l'existence de ce « souvenir d'une connaissance prénatale » qui nous procure un rapport originaire avec la nature de

[192] Voir *supra*, p.122.

[193] Nous pouvons formuler le même argument en fonction de nos conclusions sur de la section 2.2.5 (p.90 *sq.*), où nous avions traité la position de Gonzalez (1998a et b). Gonzalez suggérait de décrire notre rapport à l'être des choses comme une familiarité. Ainsi, plus l'interlocuteur se fait réfuter et prend conscience des différents problèmes relatifs à la nature de la vertu en question, plus *sa familiarité* avec l'être de cette vertu augmente; il est dès lors en mesure de proposer de meilleures définitions. Comme nous l'avons indiqué, l'accroissement de cette familiarité, permise par la réfutation, doit dépendre d'une autre source. Pour que la réfutation d'une définition de la vertu puisse augmenter notre familiarité avec sa nature, il faut que la réfutation mobilise le rapport inné que nous avons avec elle. Or, puisque la réfutation fonctionne en référant aux cas et aux caractéristiques reconnus par l'interlocuteur, il faut que certaines caractéristiques ou certains cas reconnus soient produits par notre rapport originaire à sa nature.

la vertu. Pour développer une interprétation complète du volet épistémologique de la réminiscence, nous devons donc expliquer comment nous devons concevoir ce rapport originaire pour rendre compte de notre capacité à reconnaître l'attribution de certaines caractéristiques et de certains cas concrets à la vertu, sans faire de ce rapport ni une connaissance propositionnelle ni une intuition.

3.2. Le statut archétypique du souvenir de la connaissance prénatale

Notre étude des passages clefs permet de conclure que la dialectique procède à partir de la façon dont nous utilisons un concept, non pas dans le but d'en proposer simplement une verbalisation (comme le pensait Hare), mais plutôt pour purifier cet usage des opinions fausses que nous avons acquises en cette vie. En effet, pour que l'*elenchos* soit légitime en morale, nous devons avoir la capacité naturelle de reconnaître l'appartenance de certaines caractéristiques et de certains cas aux différentes vertus, bien que des croyances acquises peuvent perturber ce processus. Nous avons vu deux raisons pour soutenir l'existence de ce rapport inné : d'une part, dans le cas des mathématiques, nous avons la capacité de reconnaître les caractéristiques essentielles des figures comme le carré; d'autre part, dans le cas de la morale, nous avons la capacité de progresser vers une compréhension plus profonde de ces natures lorsque la réfutation et l'expérience de l'aporie nous confrontent à l'insuffisance de nos opinions. Nous en arrivons maintenant au point où nous pouvons tirer nos conclusions sur la nature de

l'innéisme du *Ménon*, en positionnant ce rapport inné à la nature des choses dans le panorama des positions possibles que nous avons esquissé au début de la section 2.2.

D'abord, le rapport avec la vérité des êtres, dans la mesure où il appartient à l'âme avant même l'apprentissage de la langue, ne peut y être de façon consciente; il dispose par suite d'un statut **(IVb)** latent, que nous préférerons caractériser comme « inconscient ». La raison de cette préférence terminologique tient à notre interprétation de la solution au paradoxe de *Ménon*, qui impliquait de savoir comment nous pouvions développer un rapport réflexif à la connaissance, nous permettant de savoir ce que nous savons et ne savons pas. Lorsque nous avons une opinion sans *savoir* si cette opinion est vraie ou non, nous n'avons pas une connaissance de cette opinion; par suite, la sagesse (comme connaissance de ce que nous savons et ne savons pas) est une forme supérieure de connaissance de soi et implique d'avoir une plus grande *conscience* de la nature de ses opinions. Ainsi, notre rapport inné à la nature des choses est *inconscient* et tout l'effort de la dialectique consiste à l'amener au plus haut niveau de conscience possible.

En conséquence de ce statut inconscient, notre rapport inné à la vérité des êtres ne peut être identifié ni **(IIa)** à une véritable connaissance ni **(IIb)** à des opinions vraies. En effet, une connaissance à proprement parler est nécessairement une connaissance qui se connaît elle-même, dont la verbalisation a permis la réflexion dans la conscience, de sorte qu'il serait erroné de parler de connaissance pour notre rapport *inconscient* à la vérité de l'être. Notre examen dialectique[194] a d'ailleurs exposé à maintes reprises les difficultés engendrées par les tentatives de conceptualiser une connaissance

[194] Voir section 2.2.

inconsciente. Néanmoins, il serait tout aussi incorrect de considérer qu'il s'agit d'« opinions vraies ». Dans le dialogue, une « opinion vraie » devient une connaissance lorsqu'elle est enchaînée par un « *aitias logismos* ». Or, il ne faut rien « ajouter » à notre contenu épistémologique inné pour le transformer en connaissance : il ne s'agit pas de prendre une opinion déjà présente et de lui fournir une justification qui prouve sa vérité; il faut plutôt faire passer un contenu inconscient à la conscience. De plus, nous avons vu que l'enchaînement par l'*aitias logismos* impliquait de lier une opinion à la *nature* de la chose dont elle dépend. Or, nous avons également déterminé que c'est avec cette nature elle-même que nous avons un rapport inné et que sans celui-ci nous ne pourrions rien connaître. Le rapport inné que nous avons à la nature des choses ne peut être considéré comme une opinion vraie susceptible d'être transformée en connaissance par un *aitias logismos*, puisqu'il est au contraire la condition de possibilité de toute connaissance de la nature des choses. Voilà pourquoi nous pensons que la distinction entre opinion et connaissance est inapplicable au statut épistémologique de notre rapport inné à la nature des choses. Cette distinction est valable pour nos croyances, pour lesquelles nous pouvons déterminer si nous avons seulement des opinions vraies ou si nous connaissons les raisons subjacentes qui les soutiennent. Mais dans la mesure où le contenu épistémologique inné est dans notre âme sans que nous en ayons conscience, nous ne pouvons lui donner un statut d'opinion ou de connaissance. Ainsi, nous devrons trouver un troisième terme qui permet de caractériser notre rapport à cette vérité, ce que nous proposerons plus loin dans cette section.

Passons maintenant à la question de savoir si notre rapport à la vérité des êtres est **(IIIa)** limité à quelques éléments ou **(IIIb)** constitue une connaissance totale. Dans la position de Leibniz, les idées innées **(IIIa)** se limitent à quelques éléments, à partir desquels il est possible de découvrir toutes les vérités nécessaires par déduction. La position de Platon est moins claire. Le problème devient manifeste lorsque nous essayons de voir la relation entre la *nature* d'une chose et ses *propriétés*. Prenons le cas de la diagonale qui sépare le carré en deux parties égales : est-ce une partie de la *nature* du carré (et donc de ce que nous savons d'une manière innée) ou est-ce une des *propriétés* du carré, que nous connaîtrions donc seulement de façon virtuelle à la naissance?

Ce problème se pose particulièrement pour le *Ménon*, en raison du principe de priorité **(7)** et de l'interprétation que nous en avons proposée. Nous avons rapporté ci-dessus[195] comment Gonzalez (1998a, p.155-56) expose les failles de l'interprétation traditionnelle du principe de priorité, selon laquelle ce principe signifie qu'il faut connaître les propriétés essentielles d'une chose avant d'en connaître les propriétés accidentelles. Comme alternative, il fait la suggestion suivante :

> Knowledge of virtue as a whole is not reducible to knowledge of its different aspects or of the different ways in which it is "qualified." As a result, what virtue is would strictly speaking not be definable, since any definition would provide merely a list of properties and to know such properties is not the same as to know the thing itself. The definition may state something true of virtue, but it will still leave unexpressed what virtue is in its unity and wholeness. (Gonzalez, 1998a, p.157)

Comme noté dans l'article « Nonpropositional Knowledge in Plato » (1998b, p.265), cette position est analogue à la distinction proposée par Rosen (1991, p.251) au sujet des

[195] Voir *supra*, section 2.2.5, p.66 *sq*.

formes entre leur *identité* et leur *unité*. Selon Rosen, l'identité d'une forme est ce qui permet de *différencier* une chose d'une autre, tandis que l'unité (nous pourrions dire l'*être*) rassemble l'ensemble de ses propriétés prises comme un tout[196]. Une forme est *une* forme, elle dispose d'une *unité* et toute tentative d'analyse rationnelle, c'est-à-dire d'énumération de ses propriétés, brise cette unité et s'écarte *ipso facto* de ce qu'est cette chose elle-même. Ainsi, une liste de propriétés, même exhaustive, ne présenterait pas la chose elle-même, puisqu'il lui manquerait encore l'unité. Qui plus est, une liste de propriétés ne peut pas être exhaustive, puisque nous pouvons en énumérer une infinité. Voilà pourquoi nous nous contentons d'énumérer les propriétés qui permettent de *distinguer* une chose d'une autre, c'est-à-dire celles qui permettent de constituer son *identité*. Toute définition ne peut que nous livrer l'identité d'une chose, c'est-à-dire énumérer les propriétés qui permettent de la *distinguer* des autres, sans que ces propriétés constituent en elles-mêmes l'être de la chose. Selon cette interprétation, le principe de priorité indiquerait la nécessité d'avoir une connaissance de l'unité (de l'être, *ti estin*) d'une chose avant de connaître son identité (*comment* elle est, *poion ti*). Pour qu'il puisse permettre une véritable connaissance, notre rapport inné à la vérité des êtres devrait concerner l'*unité* de la chose, ce qui est cohérent avec le statut *inconscient* et *prélangagier*[197] que nous avons reconnu à ce rapport. Nous pensons donc que la

[196] Nous sommes donc en désaccord avec Gonzalez (1998b, p.246) lorsqu'il suggère que « Perhaps a thing's 'qualities' are *all of its properties, accidental and so-called 'essential'*), while its 'being' or 'whatness' is what underlies these properties but cannot be reduced to any or all of them. » En effet, pour nous, l'être de la chose n'est pas « subjacent » aux qualités, il n'en est pas le support, mais il est plutôt leur totalité *unifiée,* totalité qui ne peut être décomposée en parties que mentalement, par l'analyse.

[197] En effet, l'unité de la chose ne peut être exprimée dans le langage et par suite dans la conscience, car le langage ne peut faire autrement qu'énumérer des propriétés de la chose.

connaissance prénatale, sur laquelle repose notre rapport inné à la vérité des êtres, devait donc être **(IIIb)** une connaissance totale, bien que nous manquions d'indications claires à ce sujet.

Il nous reste à déterminer la nature du souvenir qui permet notre rapport inné à la vérité des êtres. Nous avons montré, dans notre réfutation de la position de Scott, qu'étant donné que cette connaissance est innée et inconsciente, elle ne peut en aucun cas être ramenée à **(Ia)** des propositions. Il ne peut s'agir non plus (**Ib)** de concepts comme l'a montrée notre réfutation de Vlastos[198].

En considérant la position de Gonzalez (1998a et b) et la critique qu'il fait lui-même de cette position (2007), nous avons également conclu que cette connaissance ne pouvait être **(1c)** une intuition, en raison du statut « inconscient » de ce savoir. En effet, une « intuition » a le caractère immédiat de ce qui est présent directement à la conscience, de sorte que de parler d'une intuition inconsciente est une contradiction dans les termes. Ainsi, pour qu'une conscience de la chose puisse se développer et s'approfondir, elle doit s'abreuver à une autre source qu'elle-même.

Finalement, nous avons rejeté la possibilité d'identifier ce rapport inné à une (**Id)** disposition. À ce titre, nous avons déjà considéré la position de deux auteurs : Fine, qui affirmait que nous avions une disposition à favoriser les opinions vraies lorsque deux de

[198] Nous avons vu qu'un concept doit correspondre à l'une des deux choses suivantes : soit une entité abstraite ayant une identité indépendante de l'idée que les gens se font à son sujet, en quel cas le concept est un objet de connaissance (comme les formes) et n'est pas une entité psychologique déjà présente à l'intérieur de l'âme susceptible de procurer un point de départ à l'enquête; soit un concept est la représentation mentale qu'on se fait d'une chose, mais alors cette représentation mentale, pouvant être erronée, ne peut servir de point de départ à une enquête pour découvrir la nature d'une chose.

nos opinions apparaissent contradictoires et Hare, qui considérait que nous avions une disposition à utiliser un mot correctement. Nous avons vu que les deux auteurs voulaient utiliser cette disposition pour fonder la possibilité de la dialectique socratique, mais nous avons dû rejeter leur position en raison du caractère incomplet et inexact de leur compréhension du fonctionnement de celle-ci.

Contre Hare, dont la position nous est apparue plus fertile[199], nous avons vu que la dialectique ne se limitait pas à une verbalisation des règles d'utilisation de la langue; en effet, cette verbalisation n'est qu'un point de départ. Une fois notre définition formulée, la réfutation permet d'une part de diagnostiquer les contradictions à l'intérieur d'un système de croyances d'un individu et d'autre part de juger de la valeur d'une croyance en considérant la validité des conséquences qui en découlent. De plus, nos analyses de la leçon de géométrie nous ont mené à conclure qu'en vertu de notre capacité à reconnaître la nature d'un carré par-delà la convention langagière à ce sujet, nous avions besoin d'une connaissance analogue à celle des idées innées de Leibniz. Autrement dit, l'usage des mots n'est pas un fait premier relevant de la convention humaine, mais il s'explique à partir d'un rapport (logiquement antérieur) aux natures intelligibles. Sans ce rapport, nous serions dans l'incapacité d'expliquer notre capacité de reconnaître la vérité de la définition du carré et autres formes mathématiques et la nécessité des vérités qui en découlent. Dès lors, afin de caractériser l'innéisme du *Ménon*, nous pensons que la meilleure expression est celle d'*archétype*.

[199] Contre Fine, nous avons relevé que lorsque deux opinions se révèlent être contradictoires, le choix de l'interlocuteur ne correspond pas nécessairement à l'opinion qui est la plus vraie, mais plutôt à l'opinion qui a le plus d'importance pour lui, de sorte que cela ne fait que montrer que nous hiérarchisons nos croyances, mais non que nous nous ressouvenons de quoi que ce soit.

L'idée d'utiliser le mot « archétype » pour décrire une réalité psychologique innée est empruntée à la psychologie jungienne. Pour Jung, un archétype est à la fois inné, inconscient et partagé par tous. De plus, l'archétype est à la source de différentes représentations symboliques, c'est-à-dire que, sans que nous en soyons conscients, il agit en nous et s'observe dans notre disposition à produire certains symboles ou représentations. Ainsi, l'inconscient produit à notre insu des représentations symboliques qui émanent des archétypes ; nous pouvons cependant acquérir un rapport réflexif à ceux-ci grâce aux questions de l'analyste, qui nous permettent d'en prendre conscience peu à peu; cet exercice rappelle donc le rôle maïeutique des questions de Socrate. Cependant, nous ne voulons pas pousser plus loin le parallèle entre les deux auteurs. L'archétype chez Jung n'a pas une fonction épistémologique, mais est plutôt l'origine psychologique de motifs symboliques récurrents. Ainsi, en utilisant le mot « archétype », nous cherchons à décrire une réalité psychologique à l'aide d'une *analogie* avec Jung, mais nous ne voulons pas rapprocher davantage les deux penseurs[200]. En définitive, le mot « archétype » permet de décrire le rapport épistémologique que nous avons à la vérité des êtres parce qu'un archétype est quelque chose qui formate notre vision et notre représentation des choses, mais qui n'est jamais lui-même aperçu.

[200] Beck (2008, p.57) considère que si l'on prend la théorie de la réminiscence de façon symbolique, elle est « remarquablement similaire » à celle de Jung. Cependant, ce qu'elle entend par « symboliquement » n'est pas clair et nous ne pouvons suivre Beck dans cette suggestion.

Utiliser le mot « archétype » pour caractériser notre rapport inné à la nature des choses permet de répondre au défi lancé par Gonzalez (2007, p.289), qui exposait le problème suivant, en référence à l'étude de Ross (1987) :

> Another author, K.L. Ross, has captured the difficulty here particularly well in attributing to Plato a conception of knowledge as both immediate because pre-discursive (p.174) and non-intuitive because latent and inexplicit (p.170-3). But then the question becomes: how can knowledge be both immediate and non-intuitive?

Gonzalez, comme nous avons vu lors de l'examen de sa position[201], cherche une réalité psychologique susceptible d'expliquer comment l'enquête peut démarrer sans pour autant la rendre inutile. Nous avons rejeté la proposition de Gonzalez à ce sujet, à savoir que la vérité serait dans l'âme comme objet de désir. Nous proposons plutôt d'identifier les souvenirs des connaissances prénatales à des « archétypes », que l'âme ne connaît pas à proprement parler, mais avec lesquels elle entretient néanmoins un rapport immédiat et non intuitif, étant donné qu'ils déterminent notre rapport (non réflexif) au monde. En effet, les archétypes conditionnent notre identification des choses sensibles et notre utilisation du langage, même si la concurrence de croyances acquises contamine leur influence. Le recours au mot « archétype » pour caractériser la façon dont la nature des choses se trouve en l'âme permet donc de rendre compte de la possibilité d'entretenir un rapport inconscient, non propositionnel (immédiat) et non intuitif avec ces natures.

Ainsi, la raison pour laquelle nous pensons que le mot « archétype » est l'expression la plus éclairante pour caractériser le rapport inné de l'âme à la nature des choses pour

[201] Voir section 1.2.3.3, p.38 *sq.*

Platon est qu'il nous permet de mettre l'accent sur le caractère inconscient de ce rapport. En effet, nous n'avons pas conscience de l'archétype; son existence n'est visible que par ses effets, dans la mesure où il est à la source de notre identification de certaines choses comme *égales*, *belles*, etc[202]. Non seulement l'archétype explique la *reconnaissance* des cas concrets rencontrés, mais il permet également la production, grâce à l'imagination, d'une infinité de cas hypothétiques qui correspondent à cette nature. Par exemple, nous pouvons non seulement reconnaître l'image d'un triangle lorsque nous en voyons une, mais nous pouvons également façonner par l'imagination une infinité de triangles. Or, nous pouvons nous servir ainsi de notre imagination sans avoir une connaissance propositionnelle du triangle ni une *nôesis* de l'être d'un triangle : il s'agit d'une capacité dont nous disposons spontanément, dès que nous avons appris à utiliser le mot. Dans ses réfutations, Socrate se sert constamment de cette capacité imaginative pour opposer aux définitions de son interlocuteur des cas hypothétiques qu'il avait négligés. L'exemple le plus simple est sans doute celui de la réfutation de la définition de Céphale de la justice dans la *République* (331b-d). Céphale avait défini la justice comme étant la remise du dépôt reçu; Socrate lui oppose le cas hypothétique d'un ami nous ayant confié une arme alors qu'il était sain d'esprit et qui nous la redemande lorsqu'il a perdu la tête. Nous sommes tous capables d'imaginer de tels cas avant de pouvoir définir la justice ou d'en avoir une pleine intellection. Cette capacité est d'ailleurs essentielle au fonctionnement de la dialectique socratique. Dans notre interprétation, elle est attribuable à la présence en l'âme de souvenirs de sa

[202] Encore une fois, ce rapport se trouve généralement noyé dans un ensemble de croyances acquises qui entrent en contradiction avec lui et en rend l'accaparement conscient ardu.

connaissance prénatale, qui se comportent donc comme des archétypes du triangle, de la justice, etc.

Notons que cette notion d'archétype se rapproche à certains égards des « idées innées » de Leibniz, mais elles s'en distinguent sur un point essentiel. Comme nous l'avons vu, les idées innées chez Leibniz sont perçues en y dirigeant notre attention. Selon Ross (1987, p.7), c'est en fait justement parce qu'elle évite cette conception intuitionniste des idées innées que la théorie platonicienne est originale et digne de considération :

> Plato's greatest achievement in this theory was to avoid what we now may call intuitionism: the notion that the truths of being and value are somehow obvious, evident, or self-evident and that all we need do to recognize them is attend in thought to our spontaneous beliefs (our "intuitions") with sufficient seriousness. All the strangeness of Platonic metaphysics and epistemology is at the service of this one pivotal point. The key is Plato's notion that our knowledge[203] is obscure and latent because it is only remembered. Thus, while Plato believed that the Forms were present to us at one time through perception or intuition, they are present to us now only through memory.

Ainsi, la théorie des idées innées de Leibniz demeure prisonnière d'une conception intuitionniste de la connaissance, selon laquelle nous disposons d'abord d'une vague intuition des formes qu'il s'agit d'expliciter par la suite; par le fait même, elle est sujette à la critique que nous recensions à propos du modèle intuitionniste[204], incapable d'expliquer comment une intuition peut s'approfondir elle-même. Avec la notion d'archétype, nous surmontons ce problème : c'est en cherchant à réfléchir dans le langage l'usage que nous faisons des termes et en démêlant les différentes

[203] Pour notre part, nous préférons éviter d'appeler « connaissance » pour ce qui n'est pas dans l'âme de façon consciente et c'est pourquoi nous préférons parler d'archétypes. Les archétypes sont d'abord connus par leurs effets, c'est-à-dire par la manière dont ils influencent notre expérience.

[204] Voir *supra*, section 2.2.5, p.90 *sq*.

contradictions que cet exercice soulève dans notre système de croyances que nous parvenons à amener à la conscience les archétypes en les traduisant dans le langage par la définition.

En conclusion, relevons qu'avec la notion d'archétype, nous avons trouvé un troisième terme alternatif à « connaissance » et « opinion » pour caractériser le statut de notre souvenir inné de la connaissance prénatale. En effet, un archétype n'est ni une opinion ni une connaissance, puisqu'il détermine à notre insu nos représentations et notre usage des concepts et du langage pour nous rapporter à notre expérience.

3.3. Confirmation à partir des passages clefs

Nous pouvons donc maintenant synthétiser nos conclusions au sujet du *Ménon* en revenant sur les passages clefs identifiés à la section 2.1.2. Nous verrons ainsi comment l'attribution du statut d'archétype au souvenir de notre connaissance prénatale permet d'en donner une bonne interprétation.

D'abord **(1)** le paradoxe de Ménon est résolu de la façon suivante : nous pouvons **(1a)** commencer la recherche sur la nature de la vertu à partir des croyances subjacentes à notre utilisation de ce terme; nous essaierons de verbaliser ces croyances pour énoncer une *définition* de la vertu. Or, nos croyances, étant acquises par des influences extérieures, sont souvent fausses et en conflit les unes avec les autres; par suite, la réfutation permet d'en éliminer plusieurs en nous forçant à choisir celles qui nous tiennent le plus à cœur. Cependant, la réfutation peut nous permettre de **(1b)** *progresser*

vers la vérité parce qu'elle fait appel à des cas et des caractéristiques qui appartiennent (indépendamment de la convention) à la vertu cherchée. Nous n'avons pas une connaissance explicite de cette vertu, mais nous avons en nous un souvenir d'une connaissance prénatale qui se comporte comme un archétype : c'est grâce à cet archétype que nous pouvons produire par l'imagination une infinité d'exemples hypothétiques de cette vertu qui nous permettent de tester la définition proposée. Ainsi, puisque la réfutation implique de reconnaître des cas appartenant à la nature de la vertu, ce que permet l'archétype de la vertu, nous pouvons conclure que **(6)** l'aporie qui en résulte implique déjà un progrès sur le chemin de la réminiscence.

Nous avons également pu rendre compte de **(2)** la leçon de géométrie. Dans celle-ci, le serviteur peut reconnaître la solution proposée par Socrate comme vraie parce qu'il comprend qu'elle découle de la nature du carré. En effet, étant donné que la diagonale divise le carré en deux, un second carré, construit sur la diagonale du premier, sera constitué de quatre moitiés du premier et aura donc une aire double. Ainsi, le serviteur a pu acquiescer à cette solution parce qu'il était capable de reconnaître les propriétés d'un carré une fois énoncées, ce qui s'explique par la présence d'un archétype du carré dans son esprit. Le serviteur avait donc en lui la solution au problème **(4)** « de tout temps », parce qu'en vertu de l'archétype du carré, elle était en lui de façon « virtuelle » (en prenant ce terme au sens préconisé par Leibniz). Cependant, à la fin de l'enquête, il n'a pas encore explicité toutes les connaissances nécessaires impliquées par la nature du carré, de sorte qu'il n'a encore **(5)** que des opinions[205].

[205] À ce sujet, nous renvoyons le lecteur à l'excellent article de Beddu-Addo (1983, p.236), qui montre que le serviteur n'a pas encore suffisamment conscience de ce qu'est un carré et qu'il pourra

Finalement, **(3)** la réminiscence consiste en un enchaînement par un *aitias logismos* en raison du **(7)** principe de priorité. Selon celui-ci, il n'est pas possible de véritablement connaître la propriété d'une chose avant de connaître l'être de cette chose elle-même. Or, nous pouvons connaître les natures des choses en raison de la présence en nous d'un souvenir d'une connaissance prénatale, qui se comporte comme un archétype. Ainsi, la réminiscence consiste à verbaliser notre connaissance prénatale de l'être des choses à partir de la reconnaissance des cas concrets qui lui appartiennent; cette reconnaissance est rendue possible par la capacité archétypique que nous fournit le souvenir de la connaissance prénatale. Ainsi, lier les propriétés d'une chose à sa nature par un raisonnement constitue bien une réminiscence.

Nous pouvons donc en conclure que la notion d'archétype permet la meilleure interprétation des passages clefs du dialogue. Bien sûr, nous ne prétendons pas que Platon avait en tête cette expression précise pour décrire le type d'innéisme auquel il souscrit ni qu'il s'attendait à ce que le lecteur la trouve également. Platon se contente de présenter sa conception de l'innéisme sous la bannière de la réminiscence et c'est à nous de l'interpréter et de la distinguer des autres versions de l'innéisme que nous

l'acquérir en suivant de nouvelles démonstrations. Lorsqu'il atteindra une connaissance suffisante de cette nature, il n'aura plus besoin de la supervision de Socrate et pourra construire lui-même ses preuves. Cette connaissance de la nature du carré ne dépendra pas d'une nouvelle méthode, mais de l'explicitation de l'archétype du carré par la résolution de problèmes analogues. Voir aussi Gonzalez (1998a, p.171) : « The process by which both [*scil.* la connaissance et les opinions vraies] will be attained is the same: the boy's true beliefs have been "awakened" through questioning; these beliefs will become knowledge by being further "awakened" through frequent repetition of this questioning. »

connaissons. Nous considérons que la notion d'archétype remplit cette fonction et rend justice à l'originalité et l'intérêt philosophique de l'innéisme platonicien.

CHAPITRE 4

Réminiscence et épistémologie dans le *Phédon* et le *Phèdre*

Nous avons montré que la notion d'archétype permettait de rendre compte au mieux du statut du souvenir de la connaissance prénatale dans le *Ménon*. Nous voulons maintenant considérer la dimension épistémologique des autres dialogues pour déterminer dans quelle mesure nous y retrouvons cette même conception de l'innéisme.

4.1. Phédon

Dans le *Phédon*, après avoir laissé Cébès nous rappeler l'épisode de la leçon de géométrie (73a-b), Socrate délaisse cette démonstration de la théorie de la réminiscence et en propose une nouvelle preuve. Il procède cette fois à partir de l'insuffisance du sensible pour nous permettre d'arriver à une connaissance des choses en elles-mêmes. Il utilise l'exemple de l'égalité, en affirmant que les choses concrètes que nous désignons comme égales se montrent tantôt égales, tantôt inégales, de sorte qu'elles ne peuvent être la source de notre connaissance de l'égalité elle-même; si les choses égales nous font penser à l'égal, ce doit être par une association psychologique avec une chose que nous avions déjà connue, mais que nous avons oubliée; il s'agit donc d'un ressouvenir. Selon la compréhension classique de ce passage[206], cet argument expliquerait comment

[206] Voir *par ex.* Cornford (1935, p. 108), Gulley (1954, p.197 *sq.*; 1962, p.31 *sq.*), Gosling (1965), Ackrill (1973, p.177-95), Gallop (1975, p.120), Bostock (1986, p.66 *sq.*), Kelsey (2000) et Franklin

tous les hommes pourraient acquérir un concept d'égalité, de beauté, de justice, etc. Nous aurions donc en nous un souvenir des formes elles-mêmes qui, réactivé par les choses concrètes qui leur ressemblent, serait suffisant pour expliquer comment nous venons à nous forger des notions universelles. Comme nous le verrons à la section 5.1.3.3, cette interprétation s'harmonise facilement avec la notion d'archétype. Le « souvenir » que nous avons à l'intérieur de nous-mêmes est ce qui nous permet d'identifier les choses concrètes comme égales, belles, etc. ; il a donc la même fonction que nous avons attribuée à un archétype : venir informer notre expérience à notre insu, sans que nous ayons une connaissance (consciente) de celui-ci. Nous avons donc un rapport immédiat, inconscient et non intuitif aux choses elles-mêmes en raison de la présence en nous du souvenir de la connaissance prénatale, qui agit comme archétype et nous permet de donner un sens à notre expérience sensible.

4.1.1. Réfutation de la position de Scott

Une interprétation de la réminiscence dans le *Phédon* à partir de la notion d'archétype n'est cependant possible qu'à la condition d'accepter la compréhension classique du passage. Celle-ci soutient que l'exposition de la doctrine explique la façon dont les hommes acquièrent leurs notions générales à partir de l'expérience empirique. Or, cette théorie a été victime d'une attaque virulente de la part de Scott[207] (1987, 1995, 1999 et

(2005).

[207] Quelques auteurs ont souscrit à l'interprétation de Scott du passage, dont Dixsaut (1991, p. 98-101) et Bobonich (2002). Par ailleurs, certains interprètes adoptent des positions intermédiaires, comme celle de Bedu-Addo (1991), qui soutient qu'il y a deux types de réminiscence : l'une qui commence dès l'enfance et qui explique la formation de concepts à partir des choses sensibles, et une seconde,

2006). Cet auteur soutient que l'expérience de la réminiscence d'une forme, telle qu'exposée dans le *Phédon*, concernerait seulement les philosophes ayant déjà acquis une connaissance préalable de celle-ci; le passage du *Phédon* n'expliquerait donc pas la manière dont tous les hommes acquièrent des notions générales, mais exposerait plutôt une capacité propre aux philosophes accomplis, ayant acquis par d'autres moyens la connaissance des formes. Étant donné d'une part l'importance de cette question pour notre compréhension de la réminiscence et d'autre part l'influence des travaux de Scott, nous considérons nécessaire d'examiner cette thèse en détail. Nous discuterons l'argument qu'il propose à cet égard dans son livre sur le sujet (1995), qui en propose le traitement le plus complet. Cet examen sera par ailleurs l'occasion d'approfondir notre compréhension du volet épistémologique de la théorie de la réminiscence dans le *Phédon*.

4.1.1.1. Les arguments de Scott

Commençons par résumer les arguments de Scott pour appuyer sa compréhension de la réminiscence dans le *Phédon*. Les deux premiers sont d'ordre textuel. Lorsque Socrate demande à Simmias si nous disons que l'égal est quelque chose, Simmias répond par l'affirmative, et rajoute l'adverbe θαυμαστῶς pour manifester son enthousiasme (74b1). Scott (1995, p.56) voit là un point en sa faveur :

propre au philosophe, qui part de la réalisation de la déficience des choses sensibles par rapport aux notions générales et qui mène à une connaissance de la nature des formes. Voir également Williams (2002, p.147).

> Whatever Socrates is talking about, it is an object of wonder (*thauma*), and this is hardly an appropriate way to refer to the fact that sticks or stones are equal.

Même si on écarte le fait que Williams (2002, p.142-43) a montré que l'adverbe employé par Simmias n'a pas la portée que Scott lui prête[208], l'argument reste sans force. Scott semble raisonner ainsi : si Simmias s'étonne lorsque Socrate mentionne l'égalité, il doit être question de la forme de l'égal[209]; or, s'il est question de la forme de l'égal, Socrate doit viser les seuls philosophes et non les gens ordinaires, car ces derniers ignorent même l'existence des formes. Ce raisonnement se tient en équilibre sur une conception du savoir du type « tout ou rien ». Scott néglige d'envisager la possibilité d'un rapport inconscient avec les formes, suffisant pour expliquer l'utilisation quotidienne de concepts pour nous rapporter à l'expérience. Il y a fort à parier que Scott ne considère pas cette possibilité parce qu'il demeure prisonnier d'une conception propositionnelle de la connaissance, qui n'admet pas de degrés. Notre conclusion du dernier chapitre, à savoir que le souvenir de la connaissance prénatale était dans l'âme à titre d'archétype, propose une conception de l'innéisme permettant de répondre à cette critique, puisque l'archétype détermine nos représentations sans que nous en ayons conscience.

Un autre passage évoqué par Scott (p.56-57) comme argument en sa faveur est celui où Socrate précise qu'il parle de l'égalité en soi et non de l'égalité d'un bâton à un autre

[208] Williams donne quatre exemples, tirés à même le *Phédon*, où l'utilisation de l'adverbe ne sert pas à signaler quelque chose de particulièrement étonnant.

[209] Même cela est contestable : Williams (2002, p.147) soutient qu'au contraire, Simmias, familier avec la doctrine des formes, n'aurait aucune raison de s'étonner.

bâton (74a11-12). Selon lui, le rejet de cette possibilité prouve qu'il n'est pas question du concept usuel d'égalité :

> This [*scil.* une affirmation sur l'égalité de deux bouts de bois] is the kind of statement that Socrates dismisses as irrelevant to his argument, and yet it is precisely in such statements that our humdrum grasp of concepts and meanings is manifested. That Socrates is prepared to dismiss such statements so early in the argument is a good indication that recollection is not to be invoked to explain our ordinary grasp of 'equal.'

Williams (2002, p.143) remarque que cet argument ne prouve rien : par cette précision, Socrate veut simplement signifier que l'égalité dont il est question n'est pas l'égalité de telles ou telles choses, mais bien l'égalité en soi; or, celle-ci peut très bien correspondre au concept usuel d'égalité. Cette erreur révèle une confusion gênante dans la pensée de Scott : il ne semble pas faire la différence entre le concept commun d'égalité et les différentes choses égales. En effet, il prétend que si la réminiscence expliquait la formation de concepts communs, Socrate se limiterait à parler des choses égales.

Le troisième argument de Scott se situe sur le plan philosophique. Il prétend (p.57) que les choses concrètes qui ont une propriété *x* ne pourraient susciter un ressouvenir de la forme *X* si nous ne disposions pas d'une autre manière de les identifier au préalable comme *x* :

> If, on the other hand, we have not already recollected the form, then, on the assumption that recollection is meant to explain concept formation, we cannot recognise the equal stick as an equal stick, and so, in the absence of any associative bond, it cannot serve as a stimulus for recollection.

Cet argument est irrecevable; pour s'en convaincre, il suffit de recourir à l'exemple donné par Socrate pour introduire la réminiscence, qui évoque la possibilité de se

ressouvenir de Simmias à partir de son portrait (73e). Selon l'argument de Scott, pour nous souvenir de Simmias à partir de son portrait, nous aurions besoin d'un moyen de savoir qu'il s'agit d'un portrait de Simmias indépendant de notre connaissance préalable de ce dernier. Or, il s'agit d'une exigence absurde : la seule raison qui nous permet de savoir qu'il s'agit d'une image Simmias est notre connaissance préalable de celui-ci. C'est donc précisément parce que des choses égales nous font penser à l'égalité que nous pouvons en conclure que nous disposons à notre insu d'un rapport avec l'égalité elle-même, rapport nécessaire pour reconnaître les choses égales comme égales.

Quatrièmement, Scott (p.58) affirme que Platon a une autre théorie que la réminiscence pour expliquer la formation des concepts communs; celle-ci se baserait entièrement sur la perception. La preuve *la plus nette* de l'existence de cette théorie se trouverait en 78d1-e5, où Socrate, opposant les formes aux choses sensibles, affirme que seules les secondes sont des objets de perception :

> Plato asserts quite unequivocally that the particulars are perceived whereas the forms cannot be. So, to use the example of the form of equality that he cites in 78e1, this implies that the sticks, their equality included, are perceptible.

Outre le fait que nous constatons encore la confusion de Scott entre le concept commun d'égalité et les différentes choses égales, Scott présuppose ici ce qui doit être prouvé. La question est de savoir si, sans avoir une réminiscence des formes, nous pourrions percevoir l'égalité et les autres formes par nos sens. Le passage évoqué par Scott n'est d'aucun secours à ce chapitre.

L'auteur affirme finalement (p.59-61) que la quatrième condition de la réminiscence, selon laquelle nous ne pouvons nous remémorer une chose à partir de son image que si nous nous demandons en quoi l'image est déficiente par rapport à l'original (74a), n'est valide que pour les philosophes. En effet, les gens ordinaires n'ont pas conscience de la déficience des objets sensibles : « Platonist may go around saying that sticks and stones fall short of being like the form of equality but who else does? (p.59-60) »

Il s'agit du plus fort des arguments de Scott. Williams (2002, 145-46) en propose la réfutation suivante :

> The observation embodied in Scott's question is true, but it is utterly beside the point. Philosophers may be the only ones who realize the implication of our workaday concept of equality, but those implications are there to be noticed – as one can easily see by putting the right sorts of questions to any randomly selected group of undergraduates. They may never have thought about the perfect equality or perfect beauty to which their mundane concepts point, and they may never have thought through the comparative judgments those concepts allow them to make; but the cognitive resources are already there, needing only the right sort of encouragement to be brought into full consciousness.

Les observations de Williams sont justes et éclairantes, mais Scott pourrait répondre qu'une simple *capacité* à prendre conscience de la déficience des choses égales par rapport à l'égal lui-même est insuffisante pour remplir la condition avancée par Socrate. La manière dont nous tranchons cette question est déterminante pour l'interprétation de l'argument. Or, il y a peu d'éléments textuels qui nous permettent de le faire. Néanmoins, relevons que ce serait une exigence déraisonnable de demander une pleine conscience de tous les aspects en lesquels une image est déficiente par rapport à la

réalité pour affirmer qu'il y a anamnèse[210]. Après tout, avons-nous besoin d'avoir remarqué que le nez de Simmias est un peu plus long sur tel portrait que celui du vrai pour se ressouvenir de lui? Sur le plan philosophique, nous pouvons illustrer notre opposition à la thèse de Scott en nous référant au tableau de René Magritte, intitulé *ceci n'est pas une pipe*, qui représente une pipe de manière très réaliste. Le tableau est percutant parce qu'il suscite d'abord notre révolte : « Mais oui, c'est une pipe! », nous indignons-nous; c'est alors que nous prenons conscience que l'artiste veut dire que ce n'en est qu'une image. Nous savions depuis le début que ce n'était pas une vraie pipe, mais nous avons eu besoin de lire le titre du tableau pour que ce savoir soit amené à la conscience. L'état de celui qui regarde le tableau et pense d'abord « ceci est une pipe » est analogue à celui des hommes communs devant les choses particulières. Ainsi, sur le plan philosophique à tout le moins, nous pouvons conclure qu'il n'est pas nécessaire d'avoir une pleine conscience de toutes les différences d'une image pour qu'elle nous rappelle l'original.

4.1.1.2. Arguments textuels contre la thèse de Scott

Voyons maintenant quels sont les passages qui vont contre l'interprétation de Scott.

Au premier abord, la portion de l'argument qui se trouve en 74d-75c est très ennuyeuse pour la thèse de Scott. Cette section veut prouver la préexistence de l'âme à

[210] À ce sujet, voir Gosling (1965, p.155) et Gallop (1975, p.p118-1). Franklin (2005, p.302 et p.310) prétend que cette condition n'est pas une condition nécessaire pour qu'une image nous amène à nous ressouvenir d'un original, mais plutôt une condition nécessaire pour reconnaître qu'il y a bien réminiscence.

l'incarnation. L'argument veut montrer, à première vue du moins, que *toutes nos sensations impliquent la réminiscence des formes*; la connaissance des formes devrait dès lors précéder nos premières sensations et être placée avant la naissance. Or, si toutes les sensations impliquent la réminiscence des formes, il est évident que tous font l'expérience de la réminiscence. Scott (p. 62-63) propose une interprétation alternative de l'argument, que nous pouvons résumer en six étapes :

(1) La sensation est le seul moyen de prendre connaissance des formes en cette vie (pour une âme qui les ignorerait complètement).

(2) Il est impossible d'avoir une sensation qui nous remémore l'Égal sans comparer l'Égal aux choses égales.

(3) La comparaison entre les choses égales et l'Égal demande une connaissance préalable de la forme.

(4) Cette connaissance préalable ne peut avoir été acquise en cette vie autrement que par la sensation en vertu de (1).

(5) Cette connaissance préalable ne peut cependant pas avoir été acquise par la sensation étant donné qu'une telle acquisition aurait, à son tour, nécessairement engendré une comparaison entre l'Égal et les choses égales, en vertu de (2), de sorte que nous aurions à nouveau besoin de poser une connaissance préalable à cette acquisition, en vertu de (3).

(6) Ainsi, en vertu de (4) et (5), la première connaissance des formes est repoussée avant la naissance.

Cette reconstruction alambiquée de l'argument du *Phédon* est certes ingénieuse, mais elle fait violence au texte; en effet, non seulement l'argument ne suit pas ce déroulement, mais il dit explicitement que *dès la première fois où nous avons vu des choses égales, nous avons considéré qu'elles aspiraient à être comme l'Égal*[211] :

Ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκεινου τοῦ χρόνου, ὅτε τὸ πρῶτον ἰδοντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν ὅτι ὀργέται μὲν

[211] Cette affirmation doit être comprise que dans la lignée de l'interprétation de Williams mentionnée ci-dessus : il s'agit d'une reconnaissance tacite, et non pleinement consciente.

> πάντα ταῦτα εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἐνδεεστέρως δὲ ἔχειν; (74e2-4).

Pour maintenir son interprétation, Scott doit lire cet énoncé d'une manière originale, en prenant le « τὸ πρῶτον » avec le verbe « ἐνενοήσαμεν », plutôt qu'avec le participe « ἰδοντες » comme il est naturel de le faire. Ainsi, autant la reconstruction de l'argument que la lecture du texte demandée par la position de Scott apparaissent forcées et peu convaincantes.

Un autre passage embarrassant pour la thèse de Scott est le suivant :

> Ce n'est donc pas tout le monde, Simmias, qui te semble les [*scil*. les formes] connaître? – Aucunement. – Ils se remémorent donc de ce qu'ils ont appris un jour? – C'est nécessaire. (76c1-5)

Ce passage semble indiquer que tous se remémorent les formes, mais que seuls les véritables philosophes les connaissent. La stratégie de Scott (p.64-65) pour contrer cet argument est de soutenir que le sujet de la première phrase diffère de celui de la seconde[212]. C'est encore une fois une manière peu naturelle de lire le texte et elle doit être soutenue par de sérieux arguments. Considérons ceux qu'il avance.

Référant au passage 76a4-7, il affirme que l'alternative proposée à Simmias était la suivante : soit que tous ont la connaissance des formes, soit que ceux qui apprennent (c'est-à-dire les philosophes) retrouvent la connaissance des formes. Ainsi, dans le passage cité, il faudrait sous-entendre :

[212] En appui à cette lecture, nous pouvons mentionner que la question du référent du pronom « nous » au cours de l'argument de la réminiscence dans le *Phédon* a suscité maints débats parmi les interprètes. Voir à ce sujet les références mentionnées à la note 55.

> Ce n'est donc pas tout le monde, Simmias, qui te semble les [*scil*. les formes] connaître? – Aucunement. – Ils [*scil*. les philosophes] se remémorent donc de ce qu'ils ont appris un jour.

Voyons si l'argument peut être compris de cette manière. Notons d'abord que, dans un premier temps, Simmias s'avère incapable de déterminer si tous ont la connaissance des formes ou si ceux qui apprennent se remémorent les formes (76a-b). Or, selon Scott, il est clair que la conversation, *depuis le début*, porte uniquement sur les philosophes et que Simmias en est bien conscient. Si tel est le cas, comment Simmias peut-il même penser à hésiter ici? Sachant que tous ne sont pas philosophes, il choisirait la seconde option. Pourtant, Simmias n'arrive pas à se décider. L'hésitation de Simmias est *fatale* à l'interprétation de Scott. Mais il y a pire. Devant l'incapacité de Simmias à se décider, Socrate propose de lui montrer que tous n'ont pas une connaissance des formes puisqu'ils sont incapables d'en donner un *logos*. Simmias dit alors quelque chose d'important : il croit que seul Socrate est capable de donner un *logos* des formes (76b7-9). Ainsi, en suivant l'interprétation de Scott, il faudrait conclure que Socrate est *le seul* vrai philosophe, et que lui seul a fait l'expérience de la réminiscence[213]. Cela pose le problème de savoir comment Simmias a pu suivre la discussion jusqu'à maintenant, lui qui n'a jamais eu ni réminiscence ni connaissance des formes, étant donné qu'à son propre aveu il est incapable d'en donner un *logos*. Ainsi, la lecture de Scott doit être rejetée.

Repartons du début, pour tâcher de donner une interprétation plus cohérente au texte. Socrate vient d'établir que nous avons une connaissance de l'égal lui-même avant notre

[213] À ce sujet, voir Ackrill (1973, p.192).

naissance (74d-75c). Reste à établir si, ayant possédé ce savoir avant la naissance, il est demeuré intact après la naissance ou si, au contraire, il a été oublié. Pour prouver la seconde alternative, Socrate montre qu'il est impossible que tous aient une connaissance *consciente* des formes, puisque tous pourraient alors en donner un *logos*. Si tous n'ont pas une telle connaissance, ils doivent l'avoir oublié à la naissance; par suite, *tous* se ressouviennent, *mais à des degrés différents*. Les philosophes poussent ce ressouvenir beaucoup plus loin, au point d'être capables de donner un *logos* des formes. Ainsi, nul besoin d'opter pour l'interprétation extravagante que Scott propose de 76c4-5 : Socrate dit simplement que *tous* se remémorent (et n'ont donc pas une connaissance parfaite depuis leur naissance) parce que tous ont oublié. Ceux qui apprennent (les philosophes) parviennent à ramener ce savoir oublié (qui opère dans l'expérience de la sensation à l'insu des hommes) à la conscience, en en donnant un *logos*.

4.1.1.3. Arguments philosophiques contre la thèse de Scott

Nous avons vu que les arguments de Scott sont impuissants à soutenir sa thèse; de plus, certains passages demeurent en tension avec celle-ci. Or, cette thèse comporte encore un problème plus général. Un de ses présupposés fondamentaux est que la notion commune de X n'a rien à voir avec la forme de X, étant donné que les deux sont acquis par des méthodes différentes : l'un par généralisation à partir de la sensation et l'autre par la pensée pure. Cela est peut-être soutenable dans le cas de concepts comme la justice : d'aucuns pourraient maintenir que les définitions de Polémarque et Céphale (les

représentants de la position commune) n'ont rien à voir avec la conception philosophique de la justice à être présentée dans les livres ultérieurs de la *République*. Mais qu'en est-il alors de l'exemple que Socrate avance dans notre passage, celui de l'égal? Que pourrait bien être une forme de l'égalité qui serait différente du concept commun d'égalité? La réponse est limpide : rien du tout – il y a nécessairement continuité entre le concept commun d'égalité et la conception philosophique de cette dernière. Ce problème suffit à jeter le discrédit sur la thèse de Scott, mais il y a pire. Accordons un instant que le passage parle seulement de la forme de l'égalité et que cette dernière soit entièrement étrangère au concept commun d'égalité. Mais alors, qu'en est-il de ce concept commun d'égalité? Ne sera-t-il pas lui aussi différent de toutes les choses égales? Les choses égales ne seront-elles pas déficientes par rapport à lui? Bref, tout ce que Socrate dit de la forme de l'égalité s'appliquera aussi au concept commun d'égalité et il faudra poser une connaissance de ce dernier avant la naissance, à côté de la connaissance prénatale des formes. Ce serait trop extravagant; d'ailleurs, Scott pense que nos concepts communs sont tous dérivés de l'expérience (p.58, 68-9).

Qui plus est, nous pourrions encore ajouter, avec Williams (2002, 150), que si on accepte la thèse de Scott, on verrait mal comment quelqu'un pourrait en venir à la connaissance des formes :

> It follows that what beautiful particulars derive from Beauty itself is not the property that in our pre-philosophical language we call 'beauty,' but instead some other property. And until we start doing philosophy, we apparently have no beliefs about that property; we do not even notice it. Our pre-philosophical beliefs are perfectly coherent and adequate on their own terms without any reference to Forms; ordinary

> beliefs in no way implicate the Forms. So what would ever prompt us to make the immense cognitive leap to the Forms?

Ainsi, non seulement la thèse de Scott dispose de peu d'appuis textuels, mais elle entraîne encore de graves difficultés philosophiques, de sorte que nous devons la rejeter.

Dans la mesure où les choses concrètes sont déficientes par rapport aux notions générales des hommes communs, il est nécessaire de reconnaître un élément transempirique dans la sensation, un certain degré de réminiscence des formes. L'homme peut utiliser le *logos* pour se rapporter au monde parce qu'il entretient un rapport inné avec les choses elles-mêmes, qu'il en soit conscient ou non[214]. Les hommes ordinaires sont loin d'être pleinement conscients de l'écart qui existe entre les choses concrètes et les concepts généraux qu'ils utilisent; cette prise de conscience correspond au moment de l'éveil du désir pour l'intelligible qui lance l'enquête philosophique[215]. Il y a donc continuité entre les notions communes et le savoir philosophique : le second est l'approfondissement de ce qui est déjà implicite dans le premier et les deux s'abreuvent à une même source[216]. Cette continuité n'est cependant pas celle d'une

[214] C'est l'opinion de Franklin (2005, p.296-97) qui relève que les choses sensibles sont nommées d'après la forme (78e2, 102b2). Voir aussi Allen (1959-60, p.172) et Cornford (1935, p.108) : « All judgments involve the use of some common term ; and Plato cannot mean to deny here that uneducated people make judgments. Plainly he means that they have not such knowledge described in *Republic* vii. And the *Phaedo* may only mean that though children do make judgments such as 'This is like that' and mean something by them, they have only a dim and confused apprehension of the Forms such as likeness. »

[215] Notre position est donc à inscrire dans la même lignée que la position intermédiaire de Bedu-Addo (1991).

[216] Nous rejoignons encore Franklin (2005, p.309) sur ce point précis : « Thus, we may say that the argument for recollection in the Phaedo explains concept acquisition, but we must be careful to add that these are concepts of an extraordinary kind. Plato believes that reflection on our ordinary concepts will, under the right conditions, yield philosophical understanding of explanatory essences. ».

droite ascendante, mais est plutôt ponctuée de différents paliers, dont le premier est la prise de conscience de la déficience ontologique du monde sensible et de son statut d'image par rapport au monde intelligible[217].

Nous avons pris le temps de discuter la thèse de Scott dans ses menus détails en raison de l'écho important de cette thèse chez les commentateurs contemporains. Nous considérons avoir rassemblé suffisamment d'arguments pour pouvoir reprendre notre étude de la réminiscence avec l'assurance que son exposition dans le *Phédon* réfère bien à l'utilisation que nous faisons tous de notions générales. Or, comme nous l'avons vu, la notion d'archétype permet de rendre compte de la possibilité d'une telle utilisation sans que nous en soyons de prime abord conscients. Nous approfondirons la façon dont cette notion permet une interprétation adéquate du *Phédon* dans la prochaine section.

4.1.2. L'argument de la réminiscence dans le *Phédon*

Maintenant que nous avons établi que la réminiscence dans le *Phédon* est bien une théorie qui s'interroge sur l'origine de notre utilisation de notions générales, nous pouvons passer à l'examen de notre thèse. Nous voulons donc déterminer dans quelle

[217] Les dialogues aporétiques offrent maints exemples de ce premier pas dans la philosophie (voir *par ex. Eutyphron* 5d-6a, *Lachès* 190e, *Ménon* 71d-72a, *République* I 331b-c. voir aussi *Théétète* 146c-d et *Sophiste* 239d-240a) : Socrate interroge son interlocuteur au sujet d'une vertu et, à coup sûr, celui-ci commence par indiquer des *cas concrets* de cette vertu, prouvant ainsi qu'il ignore la distance entre ces cas concrets et la forme recherchée; Socrate répond à son interlocuteur en lui faisant voir cette déficience, comme il le fait dans notre passage du *Phédon* avec l'égal par rapport aux choses égales. Lorsque l'interlocuteur a attesté cette déficience, la réminiscence de la nature de la forme recherchée peut continuer au travers de l'examen dialectique.

mesure la notion d'archétype permet une interprétation adéquate du statut du souvenir de la connaissance prénatale dans ce dialogue[218].

L'argument sur la réminiscence du *Phédon* ne nous reconnaît pas une intuition directe des formes, mais considère néanmoins que leur souvenir détermine la manière dont nous nous rapportons au monde sensible; dès lors, la seule façon d'arriver à une connaissance explicite des formes est de réfléchir sur les implications de notre expérience du monde.

En utilisant l'exemple de l'égal pour représenter notre rapport avec les choses en soi en général, Socrate établit que nous tirons notre connaissance de l'égal lui-même *à partir de* (ἐκ) nos sensations des choses égales; ainsi, sans ces sensations, nous n'aurions jamais connu l'égal lui-même[219]. Or, ces choses égales sont déficientes par rapport à l'égal lui-même, puisqu'elles se montrent tantôt égales et tantôt inégales[220]; elles sont

[218] Nous allons considérer l'argument du *Phédon* pour la réminiscence dans ses grandes lignes, afin de voir dans quelle mesure le souvenir de la connaissance prénatale y joue le rôle d'archétype. Nous proposerons cependant un traitement en profondeur du passage dans la section réservée au *Phédon* du chapitre 5.

[219] Voir 74b4-6, 74c7-10, 75a5-9 et 75e3-5.

[220] Ce passage a soulevé maints débats sur le sens en lequel les choses égales apparaissent tantôt égales et tantôt inégales. On a ainsi suggéré que (1) bien que les choses égales paraissent égales, à y regarder de plus près elles ne le sont pas (Hackforth 1955, p.74; Bluck 1955, p.63; Allen 1959, p.168), de la même manière qu'il n'existe pas de cercles parfaits dans la nature; (2) les mêmes choses, vues d'un certain angle, paraîtront égales, mais d'un autre angle (ou pour un autre observateur), inégales (Dorter 1982, p.54-60, et Bedu-Addo 1991, p.38); (3) une même chose, comparée à une deuxième, sera égale, mais à une troisième, inégale (Gerson 1999, p.7, Bostock 1986, p.75, et Franklin 2005, p.304-05); (4) deux choses égales quant à certaines propriétés (nombre, grandeur, etc.) seront inégales quant à d'autres propriétés (Osborne 1995, p.227, Franklin 2005, p.305). Pour une discussion de ces différentes options, on consultera Gallop (1975, p.121-123). La thèse (4) implique un concept d'égalité beaucoup plus fort que ce dont l'argument a besoin et doit être rejetée. Quant aux thèses (1) à (3), nous croyons qu'il n'est pas nécessaire de trancher pour l'une ou pour l'autre étant donné qu'elles ne sont pas mutuellement exclusives (en cela, notre position est la même que Dixsaut 1991, p.100). Nous considérons cependant que Dorter (1972, p.204-06; 1982, p.54-60) a montré de manière convaincante que la thèse (1) ne peut être suffisante et qu'il est nécessaire de prendre en compte la déficience de notre perception des choses égales en plus de la déficience des choses égales.

donc incapables d'expliquer notre utilisation de tels concepts pour les décrire[221]. Dès lors, si nous connaissons l'égalité elle-même à partir de choses déficientes quant à cette égalité ces choses égales doivent nous faire penser à autre chose qu'elles-mêmes (75b4-7; 76d9-e4), ce qui est une réminiscence (74c11-d2). Nous n'acquerrons donc la connaissance de l'égal lui-même ni de façon empirique ni par une appréhension intuitive de cet égal; nous récupérons plutôt une connaissance qui nous appartenait antérieurement, par réminiscence, à partir des images sensibles de l'égalité (75e5-8). Cependant, cette connaissance n'est pas en nous de façon explicite, étant donné que la possession consciente d'une connaissance implique la capacité d'en donner un *logos* (76b-c); dès lors, nous devons avoir oublié cette connaissance à la naissance.

Dans cette explication, Socrate nous dit que nous avions en nous la connaissance avant l'incarnation et que nous l'avons oubliée à la naissance (76c-d); il néglige cependant de préciser quel est le statut du souvenir de cette connaissance oubliée entre la naissance et le moment où nous nous en ressouvenons[222]. Si la connaissance prénatale était irrémédiablement perdue, son acquisition antérieure serait inutile pour retrouver la connaissance en cette vie; elle doit donc demeurer d'une certaine façon dans l'âme. La plupart des gens ignorent que leur expérience du monde implique le ressouvenir de

[221] Voir 74b-c, 74d-e, 75a11-b3 et 75b7-8.

[222] Bostock (1986), voulant répondre à la question « *what* is it that we are all supposed to know »? (p.69), avait suggéré que nous savons tous ce qu'est l'égal en ce sens que nous connaissons tous la signification du mot « égal » (p.69), parce que nous l'utilisons dans nos conversations quotidiennes sans problème (p.70). Bostock fait ici référence à la connaissance qui résulte de notre apprentissage (réminiscence) à partir du sensible, et non de la connaissance qui explique cette réminiscence. En effet, l'argument de Socrate est que nous acquerrons cette connaissance de l'égal à partir du sensible (74b4-6, 74c7-10, 75a5-9 et 75e3-5). Ainsi, selon notre interprétation, ce sont les souvenirs des formes, agissant comme archétypes par rapport à l'expérience, qui expliquent que nous acquerrons une compréhension moyenne du sens d'un mot, suffisante pour l'utiliser de façon quotidienne.

certaines formes et se montrent incapables de donner un *logos* de ces formes; leur souvenir des choses elles-mêmes se manifeste néanmoins dans la façon dont ils attribuent une signification aux choses concrètes, en les désignant comme belles, comme égales, etc. Le rapport quotidien que nous avons avec les choses elles-mêmes est donc à la fois inconscient, non verbalisé et non intuitif; il ne s'agit que d'une prédisposition à reconnaître les réalités intelligibles dans leurs images sensibles. Ainsi, le souvenir de notre connaissance prénatale dans le *Phédon* a le statut d'un archétype, puisqu'un archétype se caractérise par sa capacité à déterminer notre expérience sans que nous en ayons aucune connaissance consciente.

Une conséquence importante de la description de notre rapport inné aux choses elles-mêmes comme étant de nature archétypique est de mettre en lumière l'analogie entre la théorie de la connaissance et l'ontologie platoniciennes. En un mot, les souvenirs de la connaissance prénatale (les archétypes) sont aux sensations (sur le plan épistémologique) ce que les formes sont aux choses sensibles (sur le plan ontologique). En effet, le *Phédon* considère que les choses concrètes sont ce qu'elles sont parce qu'elles participent des formes[223]. Ce sont les formes qui donnent leur être aux choses sensibles. Par ailleurs, le passage sur la réminiscence implique que nous attribuons un sens à nos sensations parce que nous les rapportons à notre souvenir des formes. Ainsi, en tant que pendant psychologique des formes, les archétypes jouent un rôle épistémologique analogue au rôle ontologique de ces dernières, en nous permettant de reconnaître l'être des choses sensibles et d'attribuer une signification à nos sensations.

[223] Voir *par ex.* 100c2-7.

En raison du concept platonicien de « participation », certains commentateurs utilisent le mot « archétype » pour décrire les formes elles-mêmes, puisqu'elles constituent des « types originels », des modèles à partir desquels toutes les copies sensibles sont produites. Notre choix du mot « archétype » pour désigner des entités psychologiques correspondant à notre rapport inné aux choses elles-mêmes vise ainsi à mettre en évidence le parallélisme entre l'ontologie et la théorie de la connaissance platoniciennes. L'âme peut connaître l'être en vertu de la *parenté*[224] qui l'unit à lui; cette parenté se manifeste dans l'analogie entre d'un côté les formes intelligibles qui jouent le rôle d'archétype par rapport aux choses sensibles et de l'autre côté le souvenir de la connaissance prénatale qui joue le rôle d'archétype quant aux sensations. C'est donc parce que le souvenir de la connaissance prénatale joue un rôle d'archétype dans notre rapport à l'expérience que nous pouvons y reconnaître les formes intelligibles desquelles les choses sensibles tirent leur être par participation.

L'utilisation de la notion d'archétype pour caractériser notre souvenir de la connaissance prénatale permet donc de proposer une interprétation cohérente du *Phédon* et du *Ménon*. Nous n'avons aucune *connaissance* innée des formes à proprement parler, mais nous avons plutôt un rapport avec les choses en soi au travers de l'expérience sensible; nous ne pourrions en effet attribuer un sens aux choses sensibles sans y reconnaître des intelligibles. Or, c'est parce qu'on reconnaît dans l'expérience de telles réalités qui dépassent la contingence du devenir qu'il nous est possible d'arriver à déduire des

[224] La parenté de l'âme aux choses intelligibles est un thème récurrent du *Phédon*; voir *par ex.* 79d3-4.

vérités nécessaires, comme en témoigne notre capacité de découvrir par nous-mêmes la solution à un problème mathématique.

4.2. Phèdre

Le mythe central du *Phèdre* n'apporte ni argument (comme dans le *Phédon*) ni démonstration (comme dans le *Ménon*) pour soutenir la thèse de la réminiscence, mais la pose simplement. Comme nous le verrons dans notre section sur le *Phèdre* du sixième chapitre[225], le type de discours employé par Socrate explique ce dogmatisme, puisque le mythe se soustrait à l'exigence de la preuve. Le volet épistémologique de la théorie dans le *Phèdre* est par suite moins significatif que dans les autres dialogues.

Selon la palinodie du *Phèdre*, l'âme incarnée garde une relation avec les formes parce qu'elle conserve le souvenir d'une contemplation prénatale. En effet, elle aurait aperçu les réalités supra-célestes de la plaine de la vérité au cours d'une procession se répétant tous les dix mille ans. Pris au pied de la lettre, ce récit place l'appréhension des réalités intelligibles à un certain moment dans le temps, de sorte que, contrairement à l'affirmation du *Ménon*, l'âme n'aurait pas en elle la vérité des êtres « de tout temps » (*Ménon* 86a6-10). Cependant, étant donné que la palinodie du *Phèdre* est étiquetée comme mythe (*Phèdre* 265c1), il faut se demander si ce discours dispose du même statut que celui du récit des prêtres et prêtresses du *Ménon*. Nous avions jugé en effet que ce dernier avait une valeur symbolique et proposait une hypothèse temporaire dont

[225] Voir section 5.3, p.244 *sq*.

les conséquences épistémologiques ne devaient pas être tirées avec trop de rigueur. Afin de rassembler nos considérations sur le mythe du *Phèdre* à un seul endroit, nous avons exposé nos arguments à ce sujet au début du sixième chapitre, auquel nous référons le lecteur[226]. Pour l'instant, nous pouvons tout de même présenter deux réflexions sur le *Phèdre* permettant de valider l'usage de la notion d'archétype pour décrire le rapport inné de l'âme aux réalités véritables. Nous considérerons d'abord le mythe dans son ensemble, en le prenant de façon littérale, afin de montrer que, même selon cette lecture, notre interprétation demeure valable; nous nous intéresserons par la suite à la description du souvenir des formes, de façon à mesurer la cohérence du *Phèdre* avec nos conclusions sur le *Ménon* et le *Phédon*.

4.2.1. Le rapport inné aux réalités véritables

Au début de la procession décamillénale, l'âme apparaît privée d'une connaissance ou d'un souvenir des formes; elle possède cependant des ailes qui orientent son mouvement vers ces réalités. Ainsi, si nous interprétons de façon littérale cette partie du mythe, la thèse de Gonzalez[227] (2007) s'impose : la vérité des êtres se trouverait dans l'âme de prime abord à titre d'objet de désir, puisque l'âme n'a pas la connaissance au début de la procession, mais seulement les ailes qui peuvent y conduire; or, les ailes représentent *eros*[228]. Cependant, la situation se complexifie lorsqu'on prend en compte ce qui se produit au moment de l'incarnation : l'âme perd alors ses ailes et son orientation vers

[226] Voir section 6.1.1, p.255 *sq*.
[227] Voir section 1.2.3.3, p.38 *sq*.
[228] Voir 252b.

les réalités intelligibles; par le fait même, l'objet (intentionnel) du désir ne correspond plus aux formes[229] et seul demeure dans l'âme le souvenir de leur contemplation. Le rapport entre souvenir et désir s'est donc inversé. Dans la seconde partie de la palinodie (249d *sq.*), Socrate explique en effet que l'âme n'éprouve de prime abord aucun *eros* à la vision des images des choses en soi, sauf pour la beauté (250b); or, même dans ce cas, le désir ressenti se pose d'abord sur le corps de celui qui la possède (250e), puis sur son âme (252e) et ensuite sur les occupations divines relevant du caractère commun qu'il partage avec lui[230] (252e-253a). Seuls les amants tenant de Zeus développeront un *eros* qui prendra les êtres véritables comme objet[231]. Nous pouvons conclure que le rapport de l'âme humaine incarnée à la vérité des êtres n'est pas seulement de nature érotique; au contraire, l'anamnèse est nécessaire pour réactiver ce désir. Cependant, le ressouvenir des formes peut réveiller l'*eros* pour l'être lui-même parce que l'âme a déjà eu un rapport érotique au savoir; ainsi, lorsqu'elle prend conscience de sa dimension spirituelle, elle réalise que sa satisfaction passe par la connaissance des réalités intelligibles. Pour cette raison, ce dont on se ressouvient ne peut être identifié à une simple proposition, comme le posent les philosophes analytiques tels Vlastos ou Scott[232], ni à une idée claire et distincte comme l'affirment Leibniz ou Descartes[233]. La notion d'archétype nous permet de mieux réconcilier les dimensions épistémologique et érotique du rapport de l'âme à la connaissance. En effet, l'archétype ne se saisit que

229 Nous reviendrons sur ce point en détail à la section 6.1.3.1 (voir *infra*, p.289 *sq.*), que nous résumons ici.
230 Nous développerons ce point à la section 6.1.3.4, p.293 *sq.*
231 Voir 252e2-3 et 249c.
232 Voir les sections 2.2.2 et 2.2.3, p.72 *sq.*
233 Voir la section 2.2.6, p.94 *sq.*

dans le truchement d'images qui frustrent l'âme d'une pleine satisfaction; à mesure que l'âme poursuit le désir qu'elle découvre d'abord dans la reconnaissance de la beauté, elle est entraînée vers des objets de moins en moins terrestres, qui correspondent davantage à ses anticipations et lui révèlent *ipso facto* sa parenté avec les êtres incorporels. Le souvenir des choses en soi ne correspond donc pas à un « contenu » de connaissance, mais il est la marque de l'appartenance de l'âme à un autre ordre de réalité, impliquant une insatisfaction dans nos relations mondaines. Le souvenir inné des formes n'est pas une « information » entreposée dans les tréfonds de la mémoire, mais il se manifeste dans notre usage de la langue pour rendre compte de notre expérience; celle-ci prend son sens lorsque liée au royaume de l'intelligible, seul capable de nous combler. La notion d'archétype permet donc de mieux décrire le rapport de l'âme aux réalités véritables, qui ne s'appréhendent que par la médiation des choses sensibles, sans que celles-ci lui donnent la satisfaction qu'elle recherche.

En conclusion, retenons que même si le mythe suggère qu'avant l'incarnation, l'âme avait un rapport érotique aux formes plus originel que son rapport épistémologique, ce rapport s'inverse au moment de l'incarnation : avec la perte des ailes, le désir pour les formes est perdu et seul demeure dans l'âme un souvenir de la connaissance prénatale. Ce souvenir fonctionne comme un archétype, échappant à la conscience, mais nous permettant néanmoins de reconnaître certaines formes dans les images sensibles et ainsi réveiller notre désir pour celles qui nous apparaissent belles. Étant donné qu'il permet de retrouver un désir, le souvenir ne peut être identifié à des idées claires et distinctes ou à des propositions, qui n'ont rien d'érotique ; il doit correspondre à notre appartenance à

un autre monde, ce qui est mieux cerné par la notion d'archétype, puisqu'un archétype n'est jamais pleinement réalisée dans les images sensibles et marque donc notre appartenance à un autre ordre de réalité.

4.2.2. La caractérisation du souvenir des réalités véritables

Afin de confirmer cette conclusion, nous voulons maintenant traiter la façon dont le souvenir des réalités intelligibles est caractérisé dans le court passage (249b6-c4) qui expose la théorie de la réminiscence.

D'abord, ce souvenir est possédé par tous, mais *inconsciemment* (au sens où nous n'entretenons pas d'emblée un rapport réflexif à cette connaissance). Socrate affirme en effet que les âmes n'ayant pas jeté leurs regards sur la plaine de la vérité durant la procession décamillénale ne peuvent s'incarner dans un corps humain (249b5-6). Il en donne l'explication suivante :

> Il faut en effet[234] comprendre que l'homme, lorsqu'il parle en fonction d'un *eidos*, va de plusieurs sensations vers une unité qu'il embrasse par le raisonnement[235]. Or, cela est une réminiscence de ces choses que notre âme a vues lorsqu'elle voyageait avec le dieu en élevant son regard au-dessus de ce que nous appelons maintenant « être », en levant la tête vers ce qui est réellement. (249b6-c4)

[234] Le γάρ, traduit par « en effet », vient expliquer pourquoi les âmes s'incarnant dans un corps d'homme doivent avoir contemplé l'être véritable.

[235] Dans cette traduction, nous avons compris que le verbe συνίναι est complété par une proposition participiale (ἄνθρωπον κατ' εἶδος λεγόμενον). Nous avons jugé que le texte avait un meilleur sens en prenant « ἄνθρωπον » comme sujet de « λεγόμενον », même si la syntaxe prêtait davantage à en faire le sujet du verbe « συνιέναι ».

C'est donc en raison de leur usage du langage, qui réfère à des réalité intelligibles, que tous les hommes doivent avoir contemplé l'être véritable pour faire l'expérience de la réminiscence[236].

Quant au caractère inconscient de ce souvenir, il découle du besoin de distinguer entre la réminiscence expérimentée par tous les hommes lorsqu'ils utilisent le langage et celle pratiquée par les seuls philosophes[237]. Les deux formes d'anamnèse sont différenciées par la présence ou l'absence de réflexivité par rapport à celle-ci. Dans le premier cas (décrit en 249d5-6 et 254b5-6), le ressouvenir opère à l'insu des gens ordinaires, qui emploient des notions universelles pour parler de choses concrètes, sans se douter de l'écart entre les deux. La notion d'archétype permet de rendre compte du statut du souvenir qui permet ce rapport aux formes. L'anamnèse philosophique (décrite en 249b6-d3) implique quant à elle l'utilisation avisée des images sensibles comme moyens de se remémorer les réalités intelligibles (249c6-7). La pratique de la

236 À ce sujet, voir Werner (2012, p.102-3 et 104).

237 D'aucuns (voir *par ex.* Gulley 1954, p.200) pensent (comme Scott) que la réminiscence est le lot des seuls philosophes. Nous croyons plutôt qu'il faut différencier les stades de la réminiscence. La reconnaissance de genres dans la multiplicité des sensations est une expérience à laquelle tous ont part, de sorte que tous font l'expérience de la réminiscence à ce niveau au moins. D'ailleurs, Platon introduit le passage sur la réminiscence pour expliquer *pourquoi une âme privée de la contemplation de l'être véritable se fait interdire l'incarnation dans un corps humain* (249b). Cette prescription n'a de sens que si tous les hommes prennent part au processus d'anamnèse. Ainsi, nous nous rallions à Werner (2012, p.103) lorsqu'il affirme : « Having "seen" the Forms in our prenatal state is a precondition for being born in human form. This is because the very ability to use and to understand language – the ability that is unique to human – requires that we make reference to Forms. » Cela dit, les philosophes poussent l'exercice d'anamnèse beaucoup plus loin. Ainsi, Morgan (2000, p.219-221) fait la différence entre deux types de réminiscence, nommant la première « *intuitive recollection* » et la seconde « *philosophical recollection* ». Cette distinction permet de neutraliser la stratégie de Scott (1987, p.360-63) pour prouver que le *Phèdre* ne fait pas la promotion d'une réminiscence expérimentée par tous. Il affirme en effet que si la position qu'il soutient est en conflit avec le texte, celle de ses adversaires l'est tout autant. Or, ces tensions disparaissent lorsqu'on distingue entre deux types d'anamnèses. On prendra note finalement de la position de Griswold (1986, p.115) qui affirme que seuls les philosophes font usage de la réminiscence, mais que l'usage du langage en est une condition nécessaire. À notre sens, il s'agit de la même position que la précédente, mais formulée d'une autre façon.

dialectique, en se fondant sur le ressouvenir suscité par l'expérience, mènera le philosophe vers l'appropriation de la vérité éternelle des êtres supra-célestes, qu'il porte en son âme comme le souvenir de sa contemplation prénatale.

Deuxièmement, le mythe oppose les capacités épistémologiques de l'âme avant et après son incarnation : lorsque l'âme s'affranchit du corps, elle peut appréhender les réalités véritables directement, d'une façon analogue à la vision des couleurs[238]; au contraire, une fois incarnée, une telle appréhension lui est impossible, de sorte qu'elle est limitée à une connaissance indirecte des intelligibles, qui résulte de l'anamnèse suscitée par leurs semblances[239]. Autrement dit, la constitution du savoir humain dépend d'une connaissance immédiate antérieure, que l'esprit conserve dans ses strates inconscientes et qu'il est incapable de se réapproprier sans la médiation d'images sensibles[240]. Seule l'âme affranchie du corps peut aspirer à la contemplation des réalités éternelles de la plaine de la vérité; aussi, au moment de l'incarnation, cette connaissance se soustrait à

[238] Tant pour l'âme divine que pour l'âme hors du corps, le champ lexical de la vision est omniprésent pour décrire la connaissance des êtres véritables de la plaine de la vérité : le pilote de l'âme contemple (θεωρέ-ω, 247c1, d4; ὑπερ/καθ-ἰδέ-ω, 247d3, 248b6, c3, 249c2, c3, 250a4, b8; καθορά-ομαι, 247d5, d6, 248a4, θεά-ομαι, 249e5) les formes et la vérité; les formes sur la voûte céleste sont vues (θεατή, 247c7); dans le cas des âmes humaines, cette contemplation (θέα, 248b4) est imparfaite.

[239] En effet, dès que l'âme se trouve dans le corps, l'image de la vision des formes est remplacée par celle du souvenir, et les termes du registre lexical de la vue sont maintenant employés dans leur sens littéral pour référer à la contemplation d'objets physiques susceptibles de susciter une réminiscence : le rassemblement par le raisonnement à partir de multiples sensations vers une unité est une réminiscence (ἀνάμνησις, 249c2) de ce que nous voyions jadis; le philosophe s'applique par la mémoire (μνήμη, 249c5) à ce qui fait qu'un dieu est un dieu; il se sert des objets réels comme moyens de se ressouvenir (ὑπόμνημα, 249c7), mais se ressouvenir (ἀναμιμνήσκω, 250a1) ainsi n'est pas facile pour tous et seul un petit nombre ont un souvenir (μνήμη, 250a5) suffisant. Lorsqu'il voit (ορά-ω, 249d5, 251e2; ἰδέ-ω, 250a6, 251a3, a7, 253e5, 254b4, b5, e8; θεά-ομαι, 250e2; βλέπω, 251c6) la beauté terrestre ou les ressemblances terrestres des autres formes, soit il se trouble en raison de la perception (διασθάνομαι, 250b1) insuffisante qu'il a, soit il se ressouvient (ἀναμιμνήσκω, 249d6;μνημή, 254b5) de la vraie beauté dont les effluves lui remplissent les yeux (251b2), mais peut à peine contempler (θεά-ομαι, 250b5) le genre des autres formes. Celui qui a oublié son initiation ne regarde pas vers (προσορά-ω, 250e3-4) les formes, mais se tourne vers le plaisir.

[240] Sur ce sujet, voir Werner (2012, p.103).

la conscience et demeure présente dans la manière dont elle détermine notre expérience. La notion d'archétype permet de saisir cette condition.

Le dernier point que nous voulons souligner au sujet de la réminiscence concerne un élément propre au *Phèdre*, seul dialogue à attribuer à l'âme un souvenir *partiel* des réalités véritables. Le mythe explique cette imperfection par la dimension animale de notre nature. En effet, les frasques du mauvais cheval de l'attelage psychique nous ont empêchés de nous hisser de façon stable sur la voûte céleste; par suite, notre contemplation prénatale des formes, qui détermine notre potentiel à nous ressouvenir, se trouve toujours inférieure au savoir total que peut posséder un dieu. Ainsi, il y a une différence « verticale » entre les hommes, certains ayant un plus grand potentiel pour la philosophie, mais aussi une différence « horizontale », puisque chaque âme a vu des portions différentes de la plaine de la vérité, lui conférant une perspective épistémologique unique.

La position du *Phédon* à ce sujet n'est pas précisée, car le dialogue nous donne peu d'information sur la connaissance qu'aurait expérimentée l'âme avant la naissance. Le *Ménon* s'oppose quant à lui au *Phèdre*, puisque, dans la présentation liminaire de la réminiscence, Socrate affirme que « l'âme, étant immortelle et née à de nombreuses reprises, et ayant contemplé toutes les choses (πάντα χρήματα) à la fois ici-bas et en Hadès, ne peut faire autrement que d'avoir tout appris (*Ménon*, 81c) ». De même, en conclusion à son interrogation du serviteur, Socrate se montre confiant en sa capacité à retrouver « toutes les autres connaissances » (85e). Cette question divise donc nos deux dialogues. La position sur la réminiscence du *Phèdre* est solidaire d'autres passages du

même texte. Par exemple, la conception de la dialectique, présentée vers la fin du dialogue à l'aide d'une métaphore agricole (276e-277a), implique que le philosophe « sème » des discours dans les différentes âmes, « des discours qui ne sont pas stériles, mais qui ont en eux une semence d'où viendront d'autres discours qui, poussant en d'autres naturels, seront en mesure de toujours assurer à cette semence l'immortalité[241]. » Ce passage reconnaît donc l'existence de différents naturels, qui donneront différents fruits lorsque fécondés par le même discours dialectique. Ainsi, contrairement au *Ménon*, le *Phèdre* se montre plus sensible à la possibilité d'un potentiel inégal des hommes pour la philosophie et aux perspectives propres à chacun sur la vérité[242].

Au début de notre étude, à la section 1.1[243], nous avions examiné les reproches de Leibniz et des néokantiens à la théorie platonicienne de la réminiscence. En guise de conclusion à notre traitement de la dimension épistémologique de la réminiscence des trois derniers chapitres, nous voulons revenir sur l'accusation de « psychologisme » faite à l'égard de Platon par les néokantiens, qui consiste à affirmer que Platon mélange deux types d'explication : l'un réside sur le plan logique et se limite à l'étude des propositions, de leur statut et de leurs conditions de vérité, l'autre se situe sur le plan psychologique et s'intéresse plutôt à la manière dont notre esprit se forme certaines croyances plutôt que d'autres. Il est intéressant de remarquer que Russell (1900, p.160-1) adresse le même reproche à Leibniz. Dans cette critique, Russell apporte une nuance

241 277a, trad. Brisson.
242 Le *Phèdre* se rapproche donc davantage à ce titre de l'élitisme de la *République*.
243 Voir *supra*, p.8 *sq.*

intéressante : dans la mesure où la connaissance est liée à la vérité, une enquête qui se demande comment nous en venons à reconnaître les vérités nécessaires n'est pas identique à une enquête qui cherche seulement comment nous nous formons telles ou telles croyances. En effet, la vérité appartient au domaine de la logique, de sorte que pour savoir comment nous *reconnaissons* la vérité, il n'est pas possible de s'en tenir à un point de vue purement psychologique. Russell conclut que l'étude de la reconnaissance de vérités universelles dans l'esprit humain est une recherche « hybride », en tant qu'elle mélange deux champs de connaissance. Quant à nous, nous considérons que cette désignation n'est qu'une étiquette et qu'elle oblitère le véritable mystère de la nature humaine : la distinction entre la logique et la psychologie est utile, mais ce qu'il y a d'intrigant est justement la superposition de ces deux champs dans la connaissance humaine. Comment se fait-il qu'une conscience qui se déploie dans le temps puisse avoir accès à des vérités intemporelles? C'est ce mystère qui motive la théorie de la réminiscence. En effet, elle permet à Platon de reconnaître et de signaler l'énigme posée par cet acte de pensée, où l'âme accomplit la liaison entre un évènement contingent et une vérité éternelle, dans une superposition de deux ordres temporels différents. Cette capacité de l'homme de partir du contingent pour aboutir au nécessaire soulève des questions sur la nature humaine, questions qui ne peuvent pas recevoir de réponses pleinement scientifiques, mais qui ne méritent pas moins d'être posées. Par-delà la théorie épistémologique qu'elle cherche à articuler, la réminiscence veut également proposer une conception de l'âme humaine capable d'expliquer cette étonnante propriété de notre pensée, qui peut accéder, à partir de l'expérience, à des

vérités d'un autre ordre. Cette dimension de la théorie de la réminiscence est ce que nous avons appelé sa dimension anthropologique et fera l'objet du prochain chapitre.

CHAPITRE 5.
Réminiscence et anthropologie

Au chapitre précédent, nous avons conclu que les souvenirs de la connaissance prénatale fonctionnaient comme des archétypes, conditionnant à notre insu notre relation au monde à partir de réalités intelligibles. Or, cette manière de se rapporter aux choses sensibles soulève des questions relatives à la nature de l'homme. Comment une âme située dans le temps et dans l'espace peut-elle avoir accès à des réalités universelles et des vérités nécessaires? À quel « type d'être » l'âme doit-elle appartenir pour pouvoir permettre une telle relation? L'expérience de la réminiscence nous renvoie donc à nous-mêmes et nous force à nous interroger sur ce qui, dans notre nature, explique notre accès simultané à ces deux réalités. Le *Phédon* utilise la théorie de l'anamnèse dans le cadre d'une réflexion sur la dualité de l'âme humaine et nous commencerons notre étude de la dimension anthropologique de la réminiscence par ce dialogue. Nous nous tournerons ensuite vers le *Ménon* et le *Phèdre* pour y comparer nos découvertes.

5.1. Phédon

Sur le plan dramatique, le *Phédon* nous présente un interlocuteur qui *se ressouvient qu'il se ressouvient*[244]. En fait, la mise en abîme est encore plus vertigineuse : Simmias

[244] Il s'agit du seul dialogue qui nous présente cette situation. En effet, comme Robins le montre (1997, p.438-9), Ménon, ne prenant pas une part active dans l'interrogation du serviteur, ne fait pas lui-

se ressouviendra (dans l'épisode du dialogue) de s'être déjà ressouvenu (car Socrate a tenu souvent ce discours) qu'il se ressouvient (car l'apprentissage en cette vie est seulement possible sur la base d'une connaissance prénatale). Dans un article admirable, Robins (1997), après avoir indiqué la correspondance entre le *logos* de la réminiscence dans le *Phédon* et les *erga* du dialogue, lie celle-ci à la question de la connaissance de soi; il soutient ainsi que Socrate veut faire comprendre à Simmias qu'il a en lui-même les ressources pour améliorer sa compréhension des choses (p.450-51). Or, si la relation entre cette réminiscence de la réminiscence et la connaissance de soi doit être étudiée, Robins n'a qu'entamé l'exploration de cette question. Dans le cadre de ce chapitre, nous pousserons l'intuition de Robins beaucoup plus loin, jusqu'à en faire un aspect essentiel non seulement pour l'interprétation de l'épisode de la réminiscence, mais encore pour le dialogue au complet. Nous proposerons une lecture du dialogue (surtout des premières sections[245], de 61d à 84b) qui met l'accent sur l'importance de se ressouvenir de la réminiscence pour la compréhension de soi[246].

La façon dont l'âme se conçoit elle-même est un thème central du *Phédon*, même si la question « qu'est-ce que l'âme? » n'est jamais abordée de front. Le dialogue montre plutôt (dans les *erga* et non dans les *logoi*) comment l'âme vient à se forger une

même l'expérience de la réminiscence. Nous reviendrons sur cette question à la section 5.1.3.1, p.210 *sq*.

245 Il y a de bonnes raisons de croire que ces passages forment un bloc unifié. Voir à ce sujet Pakaluk (2003, p.108-9).

246 Nous entendons cette connaissance de soi dans un sens différent de Robins. Pour ce dernier, elle se limite à la prise de conscience de la possession de notions innées susceptibles de nourrir l'enquête dialectique. Or, l'important pour arriver à une connaissance de soi n'est pas de déterminer ce que l'âme a en elle-même, mais plutôt de connaître l'âme elle-même.

compréhension d'elle-même. Nous entreprendrons de reconstruire le processus par lequel l'âme arrive à une telle compréhension, en mettant l'accent sur l'importance de la prise de conscience de la réminiscence. Ainsi, nous exposerons les liens entre (1) le rapport (épistémologique) d'une âme au réel, (2) l'ontologie qu'elle adopte et la (3) compréhension de soi qui en résulte.

Nous soutiendrons la thèse suivante : le facteur essentiel de la compréhension que l'âme se fait d'elle-même est son rapport à l'anamnèse. Il y a trois stades de la connaissance de soi que nous expliciterons au cours de notre interprétation. Le premier est celui où se situent la plupart des gens, qui ne se rendent pas du tout compte qu'ils se ressouviennent; par suite, ils ignorent l'existence des intelligibles et n'accordent de réalité qu'à ce qui est sensible et matériel. Par voie de conséquence, ils se comprennent eux-mêmes comme une chose matérielle. Le deuxième stade est celui attribué par Socrate aux « vrais philosophes[247] », qui ont conscience de l'existence de l'intelligible, mais qui ont oublié (ou qui ne se sont pas aperçus[248]) le rôle de la sensation dans cette découverte. En conséquence, ces philosophes divisent la réalité en deux substances étrangères et non communicantes (les choses intelligibles et les choses sensibles); étant donné que l'âme ressemble davantage aux choses intelligibles et le corps aux choses sensibles, ces philosophes comprennent leur âme sur le mode des formes intelligibles et conçoivent leur condition incarnée comme un emprisonnement dans une substance étrangère. Le dialogue ne nous présente pas le troisième stade, mais il est impliqué par la réflexion sur le passage sur la réminiscence. À ce stade, l'âme réfléchit sur la manière

[247] Nous verrons que cette appellation a une connotation ironique.
[248] En grec, c'est le même verbe, λανθάνω.

dont elle est venue à connaître les intelligibles; elle prend alors conscience de s'en être ressouvenue à partir de la sensation. Cette réalisation l'amène à poser, par-delà la dichotomie entre choses en soi et choses concrètes, l'existence d'intermédiaires (les formes « en nous ») sans lesquels une réalité sensible ne pourrait la conduire aux intelligibles. De plus, la condition de l'âme incarnée ne se trouve plus être celle d'une réalité intelligible prisonnière d'un corps qui l'entrave, mais plutôt celle d'une réalité intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, qui doit se servir du corps comme allié pour surmonter ses limites et retrouver la connaissance. En prenant conscience et responsabilité de son ignorance (plutôt que de rejeter cette responsabilité sur le corps), l'âme peut ainsi se lancer dans le véritable apprentissage que lui permet la dialectique.

5.1.1. Les hommes ordinaires

Dans un premier temps, nous voulons considérer la compréhension moyenne de l'âme, qui correspond à celle que se forge l'homme ordinaire. Comme nous l'avons vu[249], tous les hommes ont part à la réminiscence, mais la plupart l'ignorent, de sorte qu'ils emploient des concepts universels pour se rapporter à l'expérience sans pour autant soupçonner l'existence d'une réalité intelligible.

Les hommes ordinaires vivent donc au niveau de la sensation, cherchant celles qui sont plaisantes et fuyant les autres. En raison de la force par laquelle de telles sensations la frappent, l'âme ne peut faire autrement que d'attribuer l'être aux choses qui les lui procurent (83c), de sorte que « rien d'autre ne lui semble vrai que ce qui a une forme

[249] Voir notre réfutation de Scott (1995) à la section à la section 4.1.1, p.146 *sq*.

corporelle, qui peut se toucher, se voir, se manger et servir à l'amour (81b) ». Une telle âme adhère donc à une ontologie qui se limite au sensible et au corporel[250].

En conséquence de cette conception de la réalité, les hommes ordinaires se conçoivent eux-mêmes selon ces balises et traitent l'âme elle-même comme une chose sensible et corporelle. Ainsi, ils craignent pour leur âme, « [qu'] à l'instant même où elle est séparée du corps et où elle en sort comme un souffle ou une fumée, dispersée, elle ne s'en aille en s'envolant et ne soit absolument plus rien (70a, trad. Dixsaut). » Nous voyons, dans ce passage[251] où Cébès rapporte les craintes de la multitude, que les gens ordinaires conçoivent l'âme comme une chose concrète[252], l'identifiant aux plus subtiles qu'ils connaissent, soit la fumée et le souffle.

[250] À ce titre, nous pouvons considérer que la manière dont les savants qui s'occupent de « ce qu'on appelle l'enquête sur la nature (*peri phuseôs historia*, 96a) », dans la mesure où ils limitent leur étude au sensible, serait la version savante de la position commune.

[251] Voir aussi 77d, où la même position est attribuée aux *enfants*, autre signe qu'il s'agit d'une position primitive. En 80d10, la même position est de nouveau attribuée à « la plupart des gens ».

[252] À ce titre, nous pouvons dire que la théorie de l'âme-harmonie, que présentera Simmias plus loin dans le dialogue (85e *sq.*), est l'élaboration scientifique de l'opinion commune. D'ailleurs, Simmias lui-même confie s'être formé cette opinion à la manière du grand nombre (92c).

5.1.2. Les "vrais philosophes"

La prochaine position appartient à ceux que nous appellerons les « vrais philosophes[253] ». Cette position est examinée très tôt dans le dialogue (64a *sq.*), avant même d'entamer la démonstration de l'immortalité de l'âme.

Socrate est-il d'accord avec ces philosophes? Le texte manque de précision à ce sujet : parfois, il parle comme s'il souscrivait lui-même à leurs conclusions; néanmoins, en vertu de sa modestie, nous avons de la difficulté à croire qu'il s'attribuerait à lui-même ce titre. De plus, le fait d'attribuer cette pensée à d'autres plutôt que de parler en son nom propre met une distance entre lui et cette position. D'ailleurs, lorsque Socrate reconnaît la sagesse d'autrui, c'est rarement sans une connotation ironique. Nous pouvons donc entretenir des doutes à ce sujet. Par contre, les deux interlocuteurs de Socrate, Simmias et Cébès, sont tous les deux prompts à donner leur assentiment à la position soutenue par les vrais philosophes. Nous ne pouvons pas déterminer avec certitude si cette position correspond à la leur[254], mais nous pouvons à tout le moins

[253] En fait, ce groupe est désigné de différentes façons au cours du dialogue : « les véritables philosophes » (οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι, 64b9, 64e2, 83b5), « ceux qui philosophent droitement » (οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς, 67d8, 67e4, 69d2, 80e6, 82c2-3), « ceux qui s'appliquent correctement à la philosophie » (οἱ ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας, 64a4-5), « les vrais amis du savoir » (οἱ ὀρθῶς φιλομαθεῖς, 67b4), ceux qui sont appelés amis du savoir à juste titre (οἱ δικαίως φιλομαθεῖς, 83e5) ou simplement « les amis du savoir » (οἱ φιλομαθεῖς, 82d9, 83a1-2, 83e5). Lorsqu'il s'apprête à répéter un discours qu'il attribue à ce groupe, Socrate les appelle « les philosophes de renommée » (οἱ γνησίως φιλόσοφοι, 66b2).

[254] Après tout, les deux interlocuteurs de Socrate proposeront une objection à ce dernier en avançant une conception alternative du rapport de l'âme et du corps à celle que nous trouvons chez les « vrais philosophes ».

affirmer que si leurs croyances diffèrent de celles des vrais philosophes, Simmias et Cébès n'en ont pas conscience au début du dialogue.

Notons également que ces « véritables philosophes » ne sont identifiés ni à un individu particulier, ni à un groupe précis, ni à une école philosophique déterminée; ils semblent plutôt correspondre à quelque chose comme l'idée d'un philosophe; ils sont des philosophes abstraits, des philosophes *sans corps*. Comme nous le verrons, cette absence de corps symbolise le problème de leur position.

Les vrais philosophes connaissent l'existence des choses en soi, ce par quoi ils se distinguent des hommes ordinaires qui n'attribuent l'être qu'aux choses sensibles susceptibles de leur procurer du plaisir et de la douleur. Dans le dialogue, les vrais philosophes négligent de préciser où ils ont pris la connaissance des réalités intelligibles. Simmias, lorsqu'on lui demande s'il admet leur existence, répond affirmativement de façon très enthousiaste (« Nous le déclarons certainement, par Zeus! », 65d), mais il le concède à Socrate sans démonstration. Plus loin dans le dialogue, Socrate convainc Simmias que nous tirons cette connaissance du sensible par l'expérience de la réminiscence[255]; cependant, au moment où la position des vrais philosophes est examinée, Simmias a lui-même oublié que nous nous ressouvenons[256]. Cet oubli de Simmias correspond au problème des vrais philosophes : par leur reconnaissance de l'existence de l'intelligible, leur position constitue un progrès par rapport à celle des hommes ordinaires; cependant, il leur manque une connaissance réflexive sur ce progrès, c'est-à-dire qu'il leur manque la connaissance de la source de

[255] Voir 74b4-7, 74c7-10, 75a11-b3 et surtout 75a5-8.
[256] Voir 73a-b.

cette découverte de l'intelligible. Parce qu'ils ne s'aperçoivent pas[257] que cette source est le sensible et la réminiscence, leur compréhension du réel et d'eux-mêmes s'en trouve biaisée. Le manque de réflexion sur la source de leur connaissance de l'intelligible les amène dans une dérive, où ils divisent la réalité en deux mondes non communicants et se comprennent eux-mêmes selon cette dualité, se concevant comme une âme immatérielle prisonnière d'un corps matériel. Nous verrons, dans un premier temps, comment le vrai philosophe en vient à diviser la réalité en « deux mondes » incapables de communiquer; nous considérerons, dans un deuxième temps, comment cette dichotomie affecte sa compréhension de lui-même, dans la mesure où le philosophe cherche à se situer par rapport à ces deux réalités qu'il reconnaît.

5.1.2.1. Dichotomie ontologique et épistémologique

Considérons d'abord les passages qui attribuent aux vrais philosophes une ontologie dichotomique. Dès leur première mention dans le dialogue (65a-68c), les vrais philosophes maintiennent que l'âme ne perçoit pas les choses comme la justice et la bonté par le biais des sens (65d4-9), mais qu'au contraire « elle les perçoit par un autre sens que ceux qui ont le corps pour instrument » (65d11-12). Ainsi, les philosophes distinguent deux réalités (les choses en soi et les choses sensibles) et distribuent leur connaissance à deux facultés distinctes (les sens et la pensée).

[257] Encore une fois, en grec, le même verbe, λανθάνω, signifie « ne pas s'apercevoir », mais aussi « oublier ».

Cette position paraît également dans l'argument que Dixsaut (1991, p.107) nomme, d'une façon très à propos, « l'alternative » (78b-84b). L'argument se divise en trois parties : une première qui se situe sur le plan ontologique, une deuxième sur le plan épistémologique et une troisième partie sur le plan éthique[258]. En considérant les deux premières parties de l'argument, nous ne souhaitons pas déterminer si elles parviennent à soutenir la thèse de l'immortalité de l'âme, mais nous voulons plutôt dégager les présuppositions (ontologiques et épistémologiques) sur lesquelles l'argument repose; nous souhaitons en effet montrer qu'il implique une opposition rigide entre deux pans de réalité, à laquelle doit correspondre une opposition rigide sur les deux modes d'accès à cette réalité.

Pour établir sa preuve, Socrate commence par s'interroger sur le type de chose susceptible de se disperser, c'est-à-dire ce qui est composé de plusieurs parties. Il affirme que seuls les objets sensibles se dispersent, contrairement aux choses intelligibles (78c-79a); dans un deuxième temps, il montre que l'âme ressemble plutôt aux choses intelligibles (79a-b).

Nous voyons déjà que le principe de l'argument est d'opposer deux réalités. D'un côté, il y a les choses en elles-mêmes, qui sont invariables, identiques et n'admettent aucun changement; de l'autre côté, il y a les choses multiples qui ne conservent pas leur identité et ne sont jamais semblables ni à elles-mêmes ni aux autres choses. Vient alors la question de savoir à quel membre de l'alternative l'âme et le corps ressemblent le plus. Puisque les choses en elles-mêmes sont invisibles, contrairement aux choses

[258] Cette troisième partie de l'argument ne nous préoccupera pas dans cette section.

changeantes, Socrate conclut que l'âme ressemble aux premières et le corps aux secondes. Un tel argument n'a de sens que si tout ce qui existe est partagé entre les catégories du sensible et de l'intelligible, de sorte que si on reconnaît à l'âme certaines caractéristiques communes aux choses intelligibles, il faut lui attribuer *toutes* les caractéristiques de l'intelligible, dont l'immortalité[259].

La deuxième partie de l'argument (79c-e) va dans le même sens. Cet argument fait une référence (79c2-3) aux conclusions antérieures (65d), qui reconnaissaient l'existence de deux types de réalité (les choses concrètes et les choses en soi), chacun saisi par une faculté différente (la perception sensible et la pensée). Ce passage, comme bien d'autres[260], présente la connaissance comme une appréhension par l'âme d'un objet qui lui serait propre, appréhension analogue à la saisie des choses sensibles par les sens[261]. Nous voyons donc que sensation et pensée se trouvent opposées comme étant deux modes épistémologiques distincts, ne coopérant pas l'un avec l'autre et visant des objets différents[262].

Ce qui nous intéresse particulièrement dans ces arguments, c'est la polarisation extrême à partir de laquelle ils opèrent. Les choses elles-mêmes et les choses concrètes sont vues

---

259 Évidemment, c'est un raisonnement fallacieux : la communauté de certaines caractéristiques entre l'âme et les choses intelligibles n'implique nullement que toutes leurs caractéristiques sont communes. Ce sera d'ailleurs la base de l'argument de Cébès (86e-88b), qui affirmera que le fait que l'âme dure plus longtemps que le corps et ressemble donc davantage sur ce point à l'intelligible n'implique pas qu'elle soit immortelle.

260 Voir aussi 66d8, 83b4, 84a8-b1.

261 Voir Gallop (1975, p.88-89) : « It (*scil.* l'âme) seeks 'vision' or 'grasp' of its objects, analogous to the seeing or touching of material things. It is an organ of intellectual sight or touch, or a 'subject' by which the truth is apprehended. »

262 Remarquons que dans cet argument, la théorie de la réminiscence, selon laquelle la sensation d'un objet est essentielle pour provoquer en nous la pensée des choses intelligibles, est complètement « oubliée ».

comme deux réalités diamétralement opposées, n'ayant rien en commun, l'une étant toujours identique et l'autre toujours changeante. De même, la partie épistémologique de l'argument conçoit la sensation et la pensée comme deux facultés n'ayant rien à voir l'une avec l'autre, portant chacune sur un type d'objet n'ayant aucune connexion avec l'autre type. Le résultat est la mise en opposition de deux séries :

```
(1) choses en soi — identité — invisibilité — pensée
(2) choses concrètes — changement — visibilité — sensation
```

Une fois les deux séries établies, on se demande à quelle série appartiennent l'âme et le corps. Autrement dit, le mode d'argumentation employé dans ce passage procède à partir d'une logique binaire, qui prédétermine que la relation entre l'âme et le corps en sera une d'opposition stricte; en effet, il s'agit de savoir dans laquelle de deux séries il faut classer l'un et l'autre.

5.1.2.2. L'âme pure prisonnière du corps

Passons maintenant à la question de savoir comment cette dichotomie ontologique et épistémologique se répercute sur la conception d'eux-mêmes que se font les vrais philosophes. Les vrais philosophes se distinguent des hommes ordinaires en raison de leur reconnaissance de l'intelligible, ce qui les amène à opposer ces deux pans de la réalité que sont le sensible et l'intelligible. Ainsi, les hommes ordinaires, qui, ne connaissaient que le sensible, se comprenaient eux-mêmes comme chose sensible; de la même manière, les vrais philosophes, opposant les choses sensibles aux choses

intelligibles, se comprennent sur le modèle de cette opposition, c'est-à-dire comme une chose intelligible (une âme) emprisonnée dans une chose sensible (un corps).

5.1.2.2.1. L'âme pure

Commençons par considérer les preuves textuelles qui nous confirment que les vrais philosophes conçoivent leur âme comme une chose intelligible. Dans son commentaire sur l'épilogue mythique de l'argument de « l'alternative », Gallop (1975, p.144) nous invite à noter « the stress (see on 83b1-2) upon the soul's being 'alone by itself,' which is correlative to the state of the Forms (*cf.* 66e-67a). » En fait ce parallèle entre l'âme « purifiée » et les formes, marqué par l'attribution à l'âme de la formule « αὐτὴ καθ' αὑτὴν » (généralement réservée pour désigner une « chose elle-même en elle-même », αὐτὸ καθ'αὑτό) se retrouve à de nombreux endroits : lorsque nous mourrons, l'âme se dissociera du corps et existera αὐτὴ καθ'αὑτὴν (64c7, 70a6); c'est lorsqu'elle fuit le corps et se retrouve αὐτὴ καθ'αὑτὴν qu'elle raisonne au mieux de ses capacités (65c5, 65d1, 67e7); elle n'aura pas la connaissance avant d'être séparée du corps par la mort et d'être αὐτὴ καθ'αὑτὴν (67a1); étant donné sa parenté à l'intelligible, elle s'attache à cette réalité dès qu'elle se retrouve αὐτὴ καθ'αὑτὴν (79d4). Cette dernière mention fait dire à Burger (1984, p.99) :

> But what is this *psychê* that dies? Always abiding in *logismos* and thus actualizing its kinship with the monoeidetic, it seems to be no longer a *psychê*, but a being itself by itself.

Burger a vu juste. Tous les passages que nous venons de relever où apparaît l'expression αὐτὴ καθ'αὑτὴν pour désigner l'âme soutiennent les trois points suivants :

(1) L'activité de l'âme pure est la pensée des choses elles-mêmes en elles-mêmes.

(2) Cette pensée s'effectue au mieux lorsqu'elle est le plus possible séparée du corps.

(3) C'est après avoir rompu ses liens avec le corps par la mort qu'une telle pensée se réalisera pleinement.

Ainsi, la position des vrais philosophes est que l'âme, par elle-même, n'est rien d'autre qu'une pensée des choses en soi. La seule raison qui explique l'absence d'une pleine intellection de ces choses en soi est l'entrave du corps; par suite, lorsque l'âme en sera complètement débarrassée, rien n'empêchera cette pensée qui sera parfaitement actualisée : l'âme coupée du corps est parfaitement « elle-même en elle-même » (αὐτὴ καθ'αὑτή), c'est-à-dire pure pensée des choses qui sont elles-mêmes en elles-mêmes (αὐτὰ καθ'αὑτά).

Cette identification de l'âme entièrement libérée du corps aux choses elles-mêmes nous renseigne sur la question de l'immortalité de l'âme, qui est liée à sa temporalité et sa spatialité. Quant à la temporalité, la question est de savoir si l'âme participe du « devenir », c'est-à-dire de la temporalité des choses concrètes, qui naissent, changent et finalement périssent. La caractérisation de l'âme comme existant « elle-même en elle-même » implique qu'elle relève plutôt de la temporalité des choses en soi : elle demeure dans une constante pensée de choses éternellement identiques à elles-mêmes.

La spatialité de l'âme est également étroitement liée au problème central du *Phédon*. Ainsi, la première formulation de la question qui donne l'impulsion aux preuves de l'immortalité de l'âme concerne l'espace dans lequel l'âme se retrouve lorsque séparée du corps. Cébès est prêt à concéder que si l'âme subsiste *hors* du corps, nous pouvons

espérer qu'un sort meilleur l'attend, mais il craint (69e-70c) que l'âme, une fois séparée du corps, se disperse et n'existe plus *nulle part*. Cette expression revient à deux reprises (70a2, a6) et lorsque Socrate reprend la question de Cébès, il la formule comme ayant pour enjeu de savoir si l'âme du mort est *en* Hadès ou si elle n'y est pas. La question n'est pas mauvaise : quand l'âme n'est plus *dans* le corps, *où* est-elle? Hadès est plus loin assimilé, par jeu étymologique, au royaume de l'invisible et des choses en soi (81c11). Une fois purifiée, l'âme irait donc « rejoindre » les choses « invisibles », c'est-à-dire les choses *en* elles-mêmes. Or, ces choses, à proprement parler, n'occupent aucun espace ! La beauté elle-même n'est pas *dans* une femme ni *dans* un paysage, mais elle est *en* elle-même. Sur le plan de la spatialité, l'âme épurée ne serait donc plus *dans* aucun corps étranger, mais plutôt *en* elle-même, comme le sont les choses *en* soi.

Nous pouvons donc conclure que les vrais philosophes se représentent l'âme sur le modèle d'une chose en soi, car ils considèrent qu'en vertu de sa nature même, elle n'appartient ni à la temporalité ni à la spatialité des choses concrètes; au contraire, l'âme pure existe hors du temps et de l'espace dans une éternelle pensée des choses elles-mêmes. Il va sans dire que cette compréhension de l'âme rend la conception de son incarnation problématique au plus haut point. Dans la prochaine section, nous considérerons comment les vrais philosophes tentent de s'expliquer cette condition.

5.1.2.2.2. L'emprisonnement dans le corps

Nous avons vu que la dualité ontologique à laquelle adhèrent les vrais philosophes les incline à concevoir la nature de l'âme à l'image d'une forme séparée, comme une pure pensée, coupée de toute fonction corporelle, dont l'activité s'exerce sur le modèle de la vision intellectuelle. Dans cette optique, la conception la plus cohérente de la relation entre l'âme et le corps serait d'adopter une dualité radicale, selon laquelle âme et corps sont des substances étrangères forcées de cohabiter à l'encontre de leur nature. L'âme pure est ainsi emprisonnée dans le corps et ce confinement est la cause de son incapacité à contempler les réalités intelligibles.

Pour prouver que cette conception de la relation de l'âme au corps est présente dans le dialogue, nous avons regroupé sous quatre rubriques les éléments textuels qui la soutiennent.

(1) L'âme pure est emprisonnée dans un corps qui entrave sa vision spirituelle

Le premier passage soutenant cette conception se trouve tout juste à la fin du prologue du *Phédon*. Socrate lance l'invitation à Évènos de le « suivre » et affirme qu'il le fera s'il est vraiment philosophe (61b-c), mais sans se donner lui-même la mort, puisque c'est interdit. Socrate clarifie cette énigme quelques pages plus loin, lorsqu'il affirme que la philosophie est une pratique de la mort (64a), affirmation sur laquelle nous

reviendrons à l'instant. Lorsque Cébès lui demande d'expliquer l'interdiction du suicide, Socrate a recours à la « formule des mystères » selon laquelle « nous sommes assignés à une prison (φρουρᾷ[263]) et nous ne devons pas nous délivrer (λύειν) nous-mêmes ni nous enfuir » (62b). Comme Socrate l'admet, cette formule est obscure, mais elle incline à penser que le corps serait pour l'âme une prison en laquelle elle serait enfermée pour le temps de sa vie terrestre. Socrate ne propose pas directement une telle interprétation, mais nous trouvons plus loin dans le dialogue un passage qui soutient cette compréhension du texte. En effet, alors que Socrate décrit la conversion de l'âme à la philosophie, il explique qu'avant cette conversion, l'âme, étant étroitement liée au corps, « était forcée d'examiner les êtres comme au travers des barreaux d'une prison » (82e). Ce passage implique que l'âme conserve la faculté de la vision intellectuelle une fois incarnée, mais qu'elle est obstruée par le corps; en vertu de ce voile, elle se trouverait maintenant forcée de seulement entrevoir les réalités intelligibles.

(2) Métaphores de la jonction artificielle du corps et de l'âme

Nous devons ajouter à ces passages tous ceux qui nous donnent l'impression que l'âme et le corps sont *attachés* ensemble, comme s'ils étaient deux natures tout à fait étrangères, mais qui seraient « collées » l'une à l'autre par des moyens artificiels. La métaphore des *liens* qui attachent âme et corps se retrouve d'abord dans un passage

[263] Pour une discussion des traductions possibles de ce terme, voir Gallop (1975, p.85-6) et Dixsaut (1991, p.328 n.57). Nous apporterons, dans ce paragraphe, des arguments qui nous appuient la traduction du *phroura* par « prison ».

(67c5-d2) qui considère que l'ouvrage de la philosophie et de la mort consistent à *dénouer les liens* qui tiennent l'âme et le corps ensemble. La même métaphore de la déliaison du corps revient constamment dans l'épilogue de l'argument de « l'alternative »[264]. Un peu plus loin, Socrate, rappelant les conclusions du passage sur la réminiscence, conclut qu'il impliquait que notre âme existait « avant d'être *attachée* (ἐνδεθῆναι) au corps » (92a1). En plus d'utiliser la métaphore des « liens » pour représenter l'union contrainte et contre nature de l'âme et du corps, Socrate a recours à des métaphores connexes, selon lesquelles l'âme a été « collée » (προσκεκολλημένην, 82e2) au corps, que chaque plaisir la « cloue » (προσηλοῖ, 83d3) et l'« épingle » (προσπερονᾷ, 83d4) à lui. Tout ce champ lexical contribue à présenter l'âme et le corps comme deux entités distinctes, qui ne sont pas destinées à cohabiter, mais qui sont forcées d'être en relation par des moyens artificiels.

(3) Identification de l'œuvre de la philosophie et de la mort

Un autre passage corroborant la conception du « corps-prison » se trouve dans l'explication de l'association que Socrate voit entre mort et philosophie, ce qui lui fait entretenir un bon espoir devant l'épreuve qui l'attend. Cette assimilation tient de la communauté de leurs buts, puisque les deux viseraient la séparation de l'âme et du corps. En effet, la mort sépare[265] l'âme et le corps de sorte que chacun se retrouve « isolé en lui-même » (64c). Pour montrer qu'il en va de même pour la philosophie,

[264] *Par ex*. 80e5, 82e6, 83a3.

[265] Pour une discussion des problèmes philosophiques entraînés par cette conception de la mort, voir Gallop (1975, p.86-7).

Socrate procède ici à partir d'un argument épistémologique (65a-68c). Lorsque l'âme cherche à connaître par la sensation, elle se trouve abusée par le corps, parce que la vérité échappe aux sens; au contraire, l'âme raisonne au mieux lorsqu'elle est coupée de tout contact avec le corps et isolée en elle-même (65a-66a). Ainsi, le philosophe « envoie promener le corps et se détache de toute association et tout contact avec lui (65c) » et son âme « méprise le corps, le fuit et cherche à s'isoler en elle-même » (65c-d), ce qui implique donc que mort et philosophie travaillent à la même œuvre.

(4) La purification comme éloignement (spatial) du corps

Les vrais philosophes, pensant que le corps est un obstacle à la pensée, concluent que « tant que nous vivons, le moyen de nous approcher le plus du savoir est d'éviter le mélange et la communauté du corps, sauf en cas d'absolue nécessité (67a) ». La philosophie tente de *purifier* l'âme, c'est-à-dire de « séparer autant que possible l'âme du corps et l'habituer à se rassembler et se condenser elle-même en elle-même, [fuyant] de tous les côtés hors du corps, et à habiter autant que possible, maintenant et dans le futur, seule en elle-même, comme libérée de ses liens avec le corps (67c-d) ». Ce passage associe donc la *purification* de la philosophie à un éloignement spatial : le rôle de la philosophie serait de rassembler l'âme en elle-même plutôt que de la laisser dispersée au travers de tout le corps. Plus loin, Socrate nous dira que les vrais philosophes « se tiennent à distance (ἀπέχονται) de tous les désirs du corps » (82c2-3) et que l'âme du vrai philosophe « se tient à distance (ἀπέχεται) des désirs, des plaisirs et

des peines autant que possible » (83b5-7), contribuant ainsi à nouveau à la conception de la purification comme *éloignement*. La conclusion de cette ligne d'argumentation est particulièrement parlante :

> Donc, ce que nous nommons mort, c'est une déliaison et une séparation de l'âme d'avec le corps? – Oui absolument, dit-il. – Et délier l'âme, ceux, disons-nous, qui ne cessent de s'y employer avec ardeur sont surtout, ou plutôt non, sont seulement ceux qui philosophent droitement, et l'exercice même qui est propre aux philosophes consiste en ceci : en une déliaison et une séparation de l'âme avec le corps? Tu ne crois pas? – C'est évident. (67d, trad. Dixsaut)

Les protagonistes concluent ici que l'œuvre de la philosophie et celle de la mort sont exactement la même : séparer l'âme du corps. Le corps est conçu comme un emprisonnement et la mort comme une libération pour l'âme, qui peut alors s'unir sans réserve au véritable objet de son désir : la vérité, l'être et les choses elles-mêmes. Le portrait qui se dessine ainsi par l'argumentaire des vrais philosophes implique que l'âme et le corps sont deux entités opposées que la mort sépare. La philosophie, en isolant l'âme du corps autant que possible, « devance » cette séparation et permet à l'âme de vivre dans un état le plus près possible de la mort.

Selon cette conception, le meilleur état pour l'âme est sans conteste la mort et nous comprenons pourquoi Socrate devait recourir à des motifs religieux (l'adage orphique) pour expliquer l'interdiction du suicide. En effet, ce que la philosophie ne réussit qu'imparfaitement et au coût d'efforts laborieux, la mort semble le réaliser d'un trait,

parfaitement et pour de bon[266]. Autrement dit, il n'y a aucune motivation rationnelle à vivre et il faut chercher celle-ci du côté du commandement divin.

5.1.2.2.3. Conception alternative à celle du « corps-prison »

Malgré le témoignage de tous ces passages, la conception de l'incarnation comme un emprisonnement d'une âme pure, corollaire à une conception de la purification comme une fuite et un éloignement du corps, est loin d'être attribuée au *Phédon* par tous les commentateurs. Ce n'est pas un caprice de leur part. En effet, chacune des quatre rubriques de la section précédente peut être confrontée à des éléments textuels qui les contredisent. Pour rendre notre exposition plus fluide, nous procéderons par un ordre différent de la section précédente, mais nous avons marqué la correspondance des rubriques en récupérant la même numérotation.

(3') L'œuvre de la philosophie n'est pas la même que la mort, mais lui est seulement analogue

Jusqu'au premier passage eschatologique (80e-82a), le dialogue nous laisse croire que toutes les âmes, une fois morte et débarrassée du corps, accèdent à la pure pensée de l'intelligible[267]. Cependant, à partir de ce passage, il devient clair que Socrate considère

[266] Voir Burger (1984, p.44), qui considère que la préparation à la mort est inutile, puisque la mort réalisera de toute façon ce que la philosophie a peine à réaliser : « Yet the value of this preparation is unintelligible, for if death itself is a release of the *psychê* from the body, it must automatically lead to the goal consisting of union of ''the pure with the pure.'' »

[267] Le seul passage qui peut dissiper cette impression se trouve en 69c-d, où Socrate, référant à une formule des mystères, suggère que ce ne sont pas tous les hommes qui seront récompensés après la mort, mais seulement ceux qui se sont purifiés du corps.

que la plupart des âmes n'atteignent pas la pure pensée après la mort. En effet, le corps les aurait tant ensorcelées par ses désirs et ses plaisirs qu'elles croiraient maintenant que seules les choses sensibles et corporelles sont vraies (81b). Seule l'âme purifiée par la philosophie peut sortir du cycle des réincarnations et se retrouver parmi les choses en elles-mêmes; toutes les autres, en raison du désir pour le corps qui demeure en elles, iront rejoindre de nouveaux corps pour recommencer une autre vie. Ces premières considérations eschatologiques impliquent donc une conception alternative de la relation entre âme et corps à celle d'une âme pure enfermée dans un corps. En effet, âme et corps seraient unis de deux façons différentes. D'une manière, ils sont unis comme deux entités attachées l'une à l'autre : c'est cette union qui sera rompue avec la mort. Mais d'une autre manière, l'âme et le corps sont unis en vertu d'une transformation de leur nature qui résulte de leur proximité. Parce qu'elle s'habitue à chercher le plaisir que lui procure le corps, l'âme prend elle-même une dimension corporelle. Or, cette dimension corporelle acquise par l'âme durant son incarnation demeure intacte à la mort. L'âme garde la même « portion de corporéité » lorsqu'elle quitte le corps. Seule la philosophie peut purifier cette « souillure » de l'âme.

(4') La purification de la philosophie ne consiste pas en un éloignement du corps

La conception de la purification de l'âme est donc maintenant différente de celle que nous trouvions dans les passages examinés à la section précédente (*par ex.* 67c-d), qui considéraient que le rôle de la philosophie était « d'éloigner » l'âme le plus possible du

corps, comme le fait la mort. En effet, les considérations eschatologiques de Socrate impliquent maintenant que l'éloignement causé par la mort ne libère pas l'âme de la dimension corporelle acquise par le commerce avec le corps. Dès lors, la purification ne saurait être une question de séparation spatiale ou d'éloignement physique. Nous comprenons que le raisonnement des « vrais philosophes », selon lequel mort et philosophie corroboraient à la même œuvre, était véritablement un « raccourci » (66b) : s'il est vrai que l'œuvre de l'un comme l'autre consiste à *séparer* âme et corps, il s'agit pourtant d'une « séparation » entendue en deux sens différents[268]! La mort sépare l'âme et le corps, mais ne les purifie pas, la philosophie purifie l'âme, mais ne les sépare pas physiquement. Le rapport entre philosophie et mort n'en est donc pas un d'identité, mais bien d'analogie.

(2') Certaines métaphores indiquent que l'âme est mélangée au corps et non jointe à lui par des moyens artificiels

Au début de l'argument de l'alternative, Socrate affirme que seul ce qui est composé peut se disperser, peu importe que cette composition soit *artificielle* ou *naturelle* (78c). Même si Socrate ne le fait pas dans ce passage, il est intéressant de se demander à quel membre de cette alternative appartient le composé de l'âme et du corps. Plus tôt, nous avons relevé toutes les métaphores du « lien », qui suggèrent qu'âme et corps sont joints par des moyens artificiels (des cordes, de la colle, des clous ou des épingles). De telles métaphores impliquent qu'âme et corps sont des entités totalement distinctes, forcées de

[268] Nous suivons Dixsaut (1991, p.81).

cohabiter par des moyens « contre nature » (*artificiels*). Il y a cependant quelques passages qui proposent une conception alternative, en employant des métaphores qui suggèrent une union ne se limitant pas à une jonction spatiale par des moyens extérieurs, mais qui présentent cette union plutôt comme un composé naturel. En effet, Socrate parle de la communauté et du partage d'essence de l'âme avec le corps (ἡ ὁμιλία τε καὶ συνουσία τοῦ σώματος, 81c5), d'une façon qui évoque l'union sexuelle, union donc beaucoup plus intime que le lien artificiel de l'épingle; dans la même lignée, il mentionne que l'âme est « pétrie » (συμπεφυρμένη, 66b5) avec le corps ou qu'elle serait « infectée » (ἀναπιμπλώμεθα, 67a5 et 83d10) par lui, ce qui, dans les deux cas, implique un mélange de leurs deux natures. Après avoir comparé les plaisirs et peines à des clous qui fixent l'âme au corps (83d), Socrate propose une métaphore qui tempère cette idée de jonction artificielle en affirmant que l'âme s'ensemence et s'enracine (σπειρομένη ἐμφύεσθαι, 83e1) dans le corps[269]. À ce champ lexical, nous pouvons ajouter certains passages qui suggèrent que l'âme incarnée *prend une forme corporelle*. C'est ainsi que Socrate semble lui-même reconnaître les limites de sa métaphore du « clou » lorsqu'il affirme qu'en « clouant » l'âme au corps, les plaisirs donnent en fait à l'âme *une forme corporelle*[270].

(1') L'âme n'est pas emprisonnée par le corps, mais est au contraire son souverain.

[269] À noter qu'en grec, la racine étymologique du verbe « ἐμφύω » est très proche du mot « φύσις » et suggère donc qu'âme et corps sont un composé naturel et non artificiel.

[270] ποιεῖ σωματοειδῆ, 83d5; voir aussi 81c4 et 81e1.

Contrairement aux passages vus à la section précédente, le *Phédon* ne considère pas toujours que l'âme est la prisonnière du corps, qu'elle est brouillée avec lui et doit le fuir. Certains passages envisagent plutôt la possibilité d'un rapport harmonieux avec le corps, où l'âme, loin d'être prisonnière de ce dernier, lui commande. Nous voyons cette proposition d'abord vers la fin de l'argument de l'alternative (79e-80a), où Socrate affirme que l'âme est plus divine que le corps étant donné que c'est elle qui *commande*. Cet argument n'est pas des plus probants pour soutenir la thèse de l'immortalité de l'âme, puisque dans les faits c'est souvent le corps qui commande[271]. Néanmoins, il s'agit d'un passage important pour notre propos, puisque Socrate y envisage pour la première fois la possibilité d'un rapport harmonieux entre âme et corps. La même suggestion revient plus tard, cette fois à la fin de la réfutation de la conception de Simmias de l'âme-harmonie (94b-95a). Socrate établit que la capacité de l'âme à s'opposer aux désirs du corps indique qu'elle possède une volonté propre; elle n'est donc pas un épiphénomène résultant de l'équilibre des tensions entre les éléments corporels. Nous retrouvons donc ici pour la seconde fois la mention de la possibilité d'un corps obéissant à l'âme, ce qui ouvre la porte à une conception du rapport entre les deux qui est « harmonieuse » plutôt qu'antagoniste.

Finalement, la possibilité d'un rapport sain avec le corps est présente d'une manière symbolique dans le dialogue, dans la relation que Socrate entretient avec Criton. Dans tout le dialogue, Criton sert d'intermédiaire entre Socrate et tout ce qui concerne de près ou de loin son corps. Lors de sa première apparition (58e-60a), il reçoit la charge de

[271] Voir Gallop (1975, p.141).

reconduire la femme de Socrate. C'est aussi en la compagnie de son vieil ami que Socrate aura son dernier entretien avec ses enfants et parentes (116b3). Criton intervient pour faire part des instructions du bourreau, qui demande de minimiser les discussions pour éviter que l'échauffement du *corps* nuise à l'action du poison (63d-e). C'est aussi lui qui demande à Socrate comment il faut disposer de son corps lorsque le poison aura fait son œuvre (115a-e). Finalement, Socrate réprimande Criton de lui faire miroiter la possibilité de boire et d'avoir des relations sexuelles avant son exécution (116e-117a). Le personnage de Criton représente en fait le bon rapport qu'il faut avoir avec le corps : Criton intervient et interrompt la conversation (63d) comme le corps interrompt la philosophie (66c-d) pour faire part des désirs et des craintes du corps, mais il a néanmoins été habitué à écouter Socrate, à reconnaître sa sagesse et à lui obéir. Socrate ne se fâche pas contre Criton et ne cherche pas à fuir cet homme qui vit au niveau du corps; il le considère au contraire comme l'un de ses amis. De la même manière, l'intelligence doit commander et le corps doit être habitué à se plier à son autorité, ce qui permettra de réaliser l'amitié et l'harmonie à l'intérieur de l'homme. Cet élément du cadre dramatique du *Phédon* est donc une représentation allégorique du bon rapport de l'âme au corps.

Ainsi, nous semblons bien avoir deux conceptions rivales qui se chevauchent au cours du *Phédon*. Le tableau suivant rassemble nos conclusions à cet égard.

	L'âme prisonnière	**L'âme souveraine**
(1) Relation au corps	L'âme est emprisonnée dans le corps. (62b ; 82e)	L'âme gouverne le corps. (79e-80a ; 94b-95a)
(2) Métaphores utilisées pour décrire cette relation	L'âme et le corps sont joints par des moyens artificiels. (67c5-d2 ; 80e5, 82e2 ; 82e6 ; 83a3 ; 83d3 ; 83d4 ; 92a1)	L'âme est mélangée au corps et partage sa nature. (66b5 ; 67a5 ; 81c4 ; 81c5; 81e1 ; 83d5 ; 83d10 ; 83e1)
(3) Rapport entre l'œuvre de la philosophie et de la mort	La philosophie et la mort travaillent à la même œuvre. (64c ; 65a-66a)	L'œuvre de la mort et de la philosophie sont seulement analogues. (80e-82a)
(4) Conception de la purification	La purification consiste en un éloignement dans l'espace. (67a ; 67c-d ; 67d ; 82c2-3 ; 83b5-7)	L'âme demeure souillée même lorsqu'elle est loin du corps. (80e-82a)

5.1.2.2.4. L'embarras herméneutique autour de l'anthropologie du Phédon

Ainsi, nous avons vu que le dialogue présente deux conceptions mutuellement exclusives de la relation entre âme et corps : une qui fait du corps une prison pour l'âme et une autre qui considère que l'âme se mélange au corps. En conséquence de la présence de ces deux conceptions rivales, les interprètes se divisent en deux camps au sujet de l'anthropologie soutenue par ce dialogue. D'un côté, il y a les partisans d'un

dualisme radical[272], qui se réfèrent à nos rubriques 1, 2, 3 et 4 pour soutenir leur position; de l'autre côté, il y a les partisans d'une opposition plus modérée[273], pour lesquels l'âme serait un intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, qui se réclament des passages mentionnés dans nos rubriques 1', 2', 3' et 4'.

Pakaluk (2003) est sans doute celui qui présente la défense la plus énergique du dualisme radical. Son principal argument consiste à attaquer la thèse 3', selon laquelle l'œuvre de la philosophie serait seulement *analogue* à la mort; pour ce faire, il insiste sur les passages de la quatrième rubrique (4) de la première série, qui affirment que la purification de l'âme doit être un éloignement du corps :

> If no more than that were meant (*scil.* si l'œuvre de la philosophie était seulement analogue – et non identique – à la mort), then, for all his asceticism, a philosopher would not be one jot closer to the condition of being dead than anyone else. (p.100)

Pakaluk relève quelques parallèles entre cette position et l'argument de l'alternative (p.109) et en conclut que l'argument de l'alternative (78b-80e) est une reprise de la position de la défense de Socrate (61d-69e), où Socrate présente en fait la thèse des vrais philosophes. Pourtant, il néglige de mentionner tous les passages eschatologiques qui impliquent sans équivoque que mort et philosophie séparent l'âme du corps dans un sens différent; en effet, comme nous l'avons vu, la mort sépare l'âme du corps sans la purifier, tandis que la philosophie purifie l'âme sans la séparer du corps.

---

272 Voir *par ex.* Goldschmidt (1949, p.67 et 109), Hackforth (1955, p.49), Gallop (1975, p.143) 143), Olshewsky (1976, p.391), Bostock (1986, p.28) et Pakaluk (2003).

273 Voir Burger (1984, p.44), Rowe (1984, p.167), Dixsaut (1991, p.81), Dorter (1982, p.80), Dilman (1992, p.74-77), Stern (1993, p.34), Ahrensforf (1996, p.49-50), Gotshalk (2001, p.30, 33-34, 36, 39), Sherman (2013, p.226).

Ainsi, devant la dissonance entre les deux séries que nous avons relevées, Pakaluk adopte la stratégie de l'autruche : il met l'accent sur la cohérence de la première série, mais ignore systématiquement tous les éléments textuels de la seconde. Heureusement, tous les partisans de la première conception ne sont pas si biaisés. Gallop (1975, p.90-91), par exemple, remarque la dissonance entre (1) et (1') :

> We may ask, for example, how the soul can at once 'bring life' to the body (105c-d), 'rule and be master' of the body (80a, 94b-d), and yet be a 'prisoner' within the body, cooperating in its own captivity (82e-83a). The dialogue contains no single, logically coherent 'doctrine' that might answer such questions.

Comme nous l'avons déjà suggéré, nous pensons que cette tension n'est pas attribuable à une « incohérence » dans la pensée de Platon, mais plutôt au fait que deux positions rivales sont en jeu dans ces passages. Pour le reste, Gallop (p.143) pense que les passages où (2') Socrate parle de l'âme comme si elle en venait à participer de l'élément corporel, comme en 81c4-d5, ont un sens métaphorique :

> Unpurified souls are here portrayed not as immaterial substances, but as phantoms or insubstantial wraiths. They are described in terms that could not literally apply to the soul in its essential, incorporeal nature. How could an incorporeal thing be 'interspersed with a corporeal element' (c4-5), be 'weighed down' (c10, or 'fall back into another body, and grow in it' (83d10-e1)? Such language, taken literally, describes interaction between one material substance and another.

Bostock (1984, p.28), utilise la même ligne d'argumentation pour confiner Platon à un dualisme radical :

> …when a non-philosopher dies, he suggests that the soul is not after all completely separated from the body, but remains 'interspersed with a corporeal element' (81c4). But this is surely not an explanation that we should take seriously […]. If we do take it seriously, then it will imply that the non-

> philosopher's soul is in life extended throughout his body, and retains this shape after death, with some material particles somehow 'clinging' to it. […] But obviously this interpretation of the *Phaedo* is absurd. It treats the soul as if it were made of some quasi-material stuff, and just the kind of thing that might be blown apart by the wind, especially if you happened to die in a storm (77e1). It is not what Plato means to suggest at all, and when he spoke of a soul being 'interspersed with a corporeal element' he obviously meant to be understood as speaking figuratively.

Ces citations nous montrent que Gallop et Bostock ont bien vu que le dualisme radical qu'ils prêtent à Platon ne pouvait couvrir tous les passages du dialogue, de sorte qu'ils attribuent aux passages de la deuxième série un statut métaphorique. Notons que les partisans de la deuxième série adoptent la *même* stratégie et attribuent une valeur symbolique aux passages de la première série! Voici quelques exemples :

> This prison represents not merely a confinement within the body (life) as the earlier one did, but the additional devotion to the corporeal at the expense of the spiritual. (Dorter, 1982, p.80)

> Socrates in fact talks as if the irrational desires belong to the body. But we need not take his language here too literally: these desires are not 'bodily' in the sense that the *body* feels them by itself [...] but in the sense that they require the body for their fulfillment; and also because we come to possess them by virtue of having a body. (Rowe, 1984, p.167)

> Entre la mort qui nous fait mourir à ce qui n'a pas d'importance, et celle qui transporte bien réellement l'âme « là-bas », quelle relation établir? La relation tient à une opinion, à une conviction qui s'exprime dans la facilité à mourir, au double sens du terme. Pour tout dire, elle consiste à jouer sur les mots. (Dixsaut, 1991, p.81)

> Ostensibly, the concern is with an immortality pertaining to the soul in her going-abroad-there after death. In actuality, Socrates is speaking reflexively of a rather different form of immortality, one gained in that going-abroad-there which is involved in the soul's life-long philosophical endeavour. […] Simmias and Cebes understand Socrates in literal fashion

> but the reflective import of his speech is not to be found in the argument as they understand it. (Gotshalk, 2001, p.39)

Ainsi, ce parcours des différentes positions des commentateurs confirme nos conclusions des deux sections précédentes : il y a bien deux séries de passages qui relèvent de deux positions antagonistes, de sorte que les commentateurs se sont crus obligés d'interpréter une des deux séries comme étant une métaphore de l'autre. La position attribuée aux « vrais philosophes » (selon laquelle l'âme pure, pensée sur le modèle des choses en soi, est prisonnière du corps) se trouve donc bel et bien en conflit avec une deuxième position, qui voit une relation beaucoup plus étroite entre âme et corps. Ainsi, nous ne pensons pas qu'une série est une métaphore de l'autre, mais plutôt que ces deux positions doivent être attribuées à des protagonistes différents. Nous voulons maintenant amener quelques arguments pour dissocier Socrate et Platon de la première position des « vrais philosophes ».

D'abord, la théorie de l'ascétisme des vrais philosophes s'accorde mal avec la vie de Socrate. En effet, sur le plan intertextuel et dramatique, nous ne disposons d'aucune autre représentation qui ferait de Socrate un tel rabat-joie. Comme le remarque Hackforth (1955, p.49) :

> But, outside the *Phaedo*, his general attitude does not seem to be that of an enemy of the 'flesh' and its pleasures; he can on occasion enjoy his wine, and drink with the best; but he is, in the Greek phrase, 'master of himself' (κρείττων αὑτοῦ), one who is not to be overcome by pleasure (ἥττων ἡδονῆς).

D'aucuns ont également noté[274] que la mention du jeune enfant de Socrate (60a) implique qu'il s'est adonné au plaisir du sexe encore récemment. Devant la

[274] Voir *par ex.* Dorter (1982, p.27).

contradiction entre la représentation dramatique de Socrate et l'ascétisme prôné dans le dialogue, Hackforth conclut qu'il doit s'agir d'une doctrine proprement platonicienne et non socratique :

> The aim ascribed to the true philosopher in our present section – the greatest possible detachment of soul from body – is then a Platonic rather than a Socratic doctrine. And it is one which Plato never wholly abandoned, though he never elsewhere proclaims it with quite so much fervour. (p.49)

Outre le fait que la différentiation entre Platon et le Socrate historique est une entreprise hasardeuse, voire impossible[275], nous pouvons remettre en question le caractère platonicien du passage; en effet, Hackforth lui-même ne croit pas que l'ascétisme du *Phédon* est soutenu avec autant de vigueur ailleurs dans le corpus. Gallop et Rowe sont encore plus affirmatifs :

> Nowhere else in Plato is asceticism so uncompromisingly extolled. (Gallop, 1975, p.88)

> …there is no single other dialogue in the whole of the Platonic corpus that comes close to matching the *Phaedo*'s apparent endorsement of a life of asceticism. (Rowe, 2007, p.97)

Remarquons encore que l'ascétisme du *Phédon* étonne Goldschmidt (1949, p.73-74), qui lit Platon dans la perspective de proposer une interprétation unifiée du corpus; il considère que le *Phédon* est le seul dialogue à concevoir les rapports de l'âme du philosophe avec son corps comme nécessairement hostiles, puisque les autres envisagent plutôt ces rapports comme étant amicaux en vertu de sa maîtrise de lui-même. Dans un passage embarrassé, il essaie d'argumenter tant bien que mal pour nous

[275] À ce sujet, voir les travaux de Dorion, entre autres son introduction aux *Mémorables* (2000) et son article dans le *Cambridge Companion to Socrates* (2011).

convaincre que ces deux conceptions reviennent finalement à la même chose[276]. Son embarras montre bien que l'ascétisme du *Phédon* cadre mal dans la perspective synthétique qui est la sienne.

Un dernier argument, d'ordre intertextuel, est susceptible de soutenir la distanciation de Socrate des vrais philosophes. En effet, la possibilité que Socrate attribue une position à des philosophes « idéaux » tout en se distanciant lui-même de cette position gagne en crédibilité du fait que le *Phédon* n'est pas le seul dialogue où l'interlocuteur principal a recours à un tel procédé. D'abord, dans la digression centrale du *Théétète* (172c-177c), Socrate décrit des philosophes qui ignorent le chemin vers le marché et sont incapables de reconnaître leur voisin tant ils sont préoccupés par les choses universelles (173c-174a). Ce passage fait donc état de philosophes très différents de Socrate, ce dernier passant tout son temps au marché et ayant un intérêt manifeste pour certains individus (143d). Certains interprètes ont ainsi proposé une argumentation convaincante pour affirmer que la position de Platon n'est pas celle de ces philosophes désincarnés, mais plutôt la position socratique[277].

Deuxièmement, dans le passage introduisant l'image du soleil dans la *République* (505b-d), Socrate distingue deux conceptions sur le bien. La première est celle de la plupart des gens, qui le mettent dans le plaisir (comme les hommes ordinaires de notre

[276] « Selon que l'âme se rêve désincarnée ou qu'elle assume sa situation présente, ses rapports avec le corps seront hostiles ou amicaux. Mais les deux attitudes ne diffèrent qu'en apparence, parce que l'évasion ne peut jamais être de longue durée et parce que l'association avec le corps risque à chaque instant de devenir trop intime, en sorte que l'âme, pour mieux diriger son corps, doit sans cesse veiller à maintenir les distances. L'évasion temporaire qui ménage pour cela d'utiles solitudes que les nécessités de la vie se chargent chaque fois d'interrompre. "L'ascétisme du *Phédon"* ne contredit en rien la prescription du *Timée* de coordonner les mouvements du corps et ceux de l'âme. » (Goldschmidt, 1949, p.73).

[277] Voir *par ex*. Stern (2008, p.163-170).

dialogue); la seconde est celle des « gens raffinés » (κομψοτέροι), qui le mettent dans la pensée (φρόνησις), comme les vrais philosophes identifient la *phronêsis* à l'ultime objet de leur désir (voir *Phédon* 66e3). Or, après avoir indiqué ces deux propositions et avoir montré leurs limites, Socrate propose une troisième solution.

Le dernier rapprochement est encore plus significatif : dans le *Sophiste*, l'Étranger d'Élée distingue deux positions au sujet de l'être, dont il souhaite se distancier (245e-249c). La première est celle des matérialistes, qui, comme les hommes ordinaires dans le *Phédon*, considèrent que seule la réalité tangible existe et placent dès lors l'être dans « le corps ». La seconde est celle des « amis des formes », qui reconnaissent l'existence de formes immatérielles, connues par la pensée. Ces « amis des formes » opposent d'ailleurs les choses corporelles, connues par la sensation, qui existent sur le mode du devenir, aux choses intelligibles, qui existent sur le mode de l'être; ils considèrent par suite ces deux réalités comme étant séparées l'une de l'autre (248a). Cette dichotomie est la même que celle proposée par les vrais philosophes dans le *Phédon*. Qui plus est, la critique que l'Étranger propose de cette position est également pertinente pour notre propos : il reproche aux amis des formes de ne pas reconnaître la nécessité de l'intelligence, de la vie *et de l'âme*, qui impliquent le mouvement (248d-249d). Autrement dit, l'Étranger reproche aux « amis des formes » d'avoir négligé de se prendre en compte eux-mêmes; ils ont divisé ce qui existe selon une opposition qui exclut l'âme. Cette critique est donc analogue à celle que nous adressons aux vrais philosophes. Ainsi, nous avons là trois autres exemples où le meneur de discussion se

distancie de positions attribuées à des « savants », savants qui adoptent une thèse très semblable à celle des vrais philosophes de notre dialogue.

En vertu de tous ces arguments, nous pensons donc que ce serait une erreur d'associer Socrate (et Platon) avec la position des vrais philosophes[278].

En guise de conclusion, nous pouvons résumer la position des « vrais » philosophes de la façon suivante. Contrairement aux hommes ordinaires, ils reconnaissent l'existence des choses intelligibles, qu'ils distinguent des choses sensibles. Cependant, ils ne font aucun retour réflexif sur la manière dont ils sont parvenus à la connaissance de l'intelligible, de sorte qu'ils ignorent que cette connaissance a été acquise grâce au sensible, par la réminiscence. Sans ce retour sur soi qui leur aurait suggéré l'existence d'un lien entre le sensible et l'intelligible, les vrais philosophes opposent plutôt ces deux réalités et cherchent à distribuer tous les êtres selon le clivage établi par cette dichotomie. Ainsi, les vrais philosophes, réalisant que leur âme ressemble davantage aux formes, comprennent cette âme sur le modèle des formes, considérant qu'elle est destinée à exister elle-même par elle-même, dans une pure pensée des formes auxquelles elle est apparentée. Dans la logique binaire qui les habite, les vrais philosophes conçoivent cette pensée sur le modèle de la perception sensible, comme une forme de vision spirituelle. L'incarnation est quant à elle conçue comme une union forcée et artificielle avec un corps qui est par nature totalement étranger à l'âme. Cet emprisonnement obstrue la vision de l'âme pure, comme les barreaux obstruent la vue

[278] C'est d'ailleurs la position de certains commentateurs, comme Burger (1984, p.39) et Rowe (2007, p.112).

du prisonnier, de sorte qu'elle ne peut plus penser correctement aux choses elles-mêmes dans cette condition.

5.1.3. L'âme comme intermédiaire et le ressouvenir de la réminiscence

Les hommes ordinaires se soucient seulement de la réalité concrète. Les vrais philosophes ont découvert l'intelligible, mais sans prendre en compte ce qui a permis cette découverte. Le philosophe socratique, en plus du sensible et des choses en soi, se connaît également lui-même, dans la mesure où il a conscience de l'aide du sensible dans sa découverte des formes, dans une expérience épistémologique qu'il nomme « la réminiscence ».

En conséquence de leur conception dichotomique de la réalité, les vrais philosophes se voyaient comme une âme pure, pensée sur le modèle des formes séparées, prisonnière d'un corps, de sorte que tout le problème de l'existence consistait à savoir comment se détacher de son emprise. La réflexion sur la source de notre connaissance des formes permet de dépasser la position des vrais philosophes; étant donné que cette réflexion consiste en une « réminiscence de la réminiscence », nous allons analyser le passage où Simmias fait cette expérience. Le dialogue utilise la leçon sur l'anamnèse comme argument pour prouver l'existence de l'âme avant la naissance. Nous concentrerons notre attention sur ce que l'argument implique au sujet de notre compréhension de l'âme incarnée; nous verrons en effet qu'elle se caractérise par le fait qu'elle occupe une position intermédiaire entre le sensible et l'intelligible.

5.1.3.1. Simmias et la réminiscence

Alors que Socrate conclut sa présentation du premier argument au sujet de l'alternance des contraires, Cébès l'interrompt (72e *sq.*) pour relever l'accord de cette conclusion avec une théorie que Socrate a l'habitude d'exposer, selon laquelle tout apprentissage est une réminiscence. Contrairement à son ami, Simmias a oublié la théorie et demande à Cébès de la lui rappeler. Ce dernier lui explique donc que lorsqu'on interroge bien les hommes, ceux-ci parlent conformément à ce qu'il en est, ce qui serait impossible sans qu'il y ait en eux la connaissance et la raison juste (ἐπιστήμη καὶ ὀρθὸς λόγος). La preuve la plus claire de cette théorie s'obtient en dirigeant l'attention de son interlocuteur vers les figures de géométrie. Saisissant la balle au bond, Socrate invite Simmias, s'il est toujours incrédule, à examiner les choses sous un autre angle. Simmias se défend d'être sceptique : « je demande seulement, dit-il, de faire l'expérience de l'objet même de la discussion : la réminiscence! (73b6-7) » L'exposé de Cébès lui a déjà permis de se souvenir et d'être persuadé, mais il écoutera tout de même avec plaisir ce que Socrate veut rajouter.

Nous pouvons déjà souligner quelques points importants de ce prologue. D'abord, bien que Socrate ait souvent exposé la doctrine de l'anamnèse, Simmias ne s'en souvient pas. Ce n'est pas le seul moment où Simmias se montre oublieux. Tout juste après l'exposé de la réminiscence, Simmias reprochera à l'argument de ne prouver que la préexistence de l'âme à l'incarnation et non sa survivance au corps, *oubliant* ainsi les conclusions de l'argument sur l'alternance des contraires (77b-c); lorsqu'il présentera son argument au

sujet de l'âme-harmonie (85b-86d), Simmias *oubliera* à nouveau l'argument de la réminiscence, tel que Socrate ne manquera pas de le lui rappeler (91e-92e). Pire, lors de la discussion au sujet de la réminiscence, Simmias semble oublier l'oubli lui-même! En effet, lorsqu'il indique à Socrate la possibilité d'une acquisition de la connaissance à la naissance, Socrate lui répond qu'il ne resterait alors aucun temps où l'âme aurait pu oublier la connaissance; Simmias, penaud, retire son argument : « … je ne me suis pas aperçu (ἔλαθον) que je parlais pour ne rien dire! » Le verbe employé par Simmias (λανθάνω) signifie également « oublier » et son utilisation à cet endroit signale « l'oubli de l'oubli » par Simmias. Ainsi, en vertu de la nature oublieuse de Simmias, nous devrons faire la part entre ce qu'il retiendra de la théorie de la réminiscence et ce qu'il est possible d'en tirer.

Simmias n'est pas l'interlocuteur parfait pour comprendre et retenir la théorie de la réminiscence, mais il est supérieur à Ménon[279], qui ne s'engage jamais dans la pratique de l'anamnèse, mais en observe les effets chez un serviteur. Simmias veut plutôt expérimenter lui-même la réminiscence. Robins (p. 439) tire les conclusions suivantes :

> Unlike Meno, Simmias, if he is persuaded by Socrates' arguments, is to see recollection as something that he has been and can continue to be engaged in. Unlike Meno's slave-boy, he does not now recollect something for the first time, but turns out, if Socrates' arguments are valid, to have been

[279] Robins (1997, p.438-39) s'est intéressé aux rapports que l'on pouvait faire entre la présentation de la réminiscence dans le *Ménon* et le *Phédon* en mettant l'accent sur le rapport à la réminiscence qu'ont Ménon et Simmias. Il remarque ainsi que Ménon écoute l'argument et en observe la démonstration en assistant à la leçon de géométrie, mais n'en fait pas lui-même l'expérience; après la démonstration, même s'il est d'accord avec la conclusion de Socrate, il ne la prend pas en compte dans la suite du dialogue; lorsque Socrate suggère qu'étant donné l'absence d'enseignant de la vertu, la vertu ne peut s'apprendre (96b-c), il ne se rappelle pas que la théorie de la réminiscence remet en question cette conclusion. De plus, Ménon n'est pas prêt à mettre en œuvre les recommandations de Socrate et refuse la reprise de l'enquête au sujet de la vertu, insistant plutôt pour qu'on réponde d'abord à la question de savoir si la vertu s'enseigne.

> recollecting for some time. If Simmias accepts all this, it will make a difference to his understanding of his own soul and of what he is doing in learning.

Nous pensons que ces remarques ont une portée importante : Simmias se ressouvient sans cesse, mais n'en a pas conscience; l'absence du ressouvenir de la réminiscence le mène à endosser la position des vrais philosophes et à donner son accord à leur conception de l'âme comme une forme séparée prisonnière d'un corps.

Contrairement à Simmias, Cébès se rappelle la doctrine et son résumé semble être une référence au *Ménon*[280], tel qu'en témoignent les points suivants :

> (1) La réminiscence peut résulter de questions.
> (2) Elle implique que nous avons un savoir déjà en nous.
> (3) La géométrie est un domaine de prédilection pour l'observer.

Le lien entre ce résumé et le *Ménon* est trop étroit pour ne pas y voir une référence. Cependant, Cébès ne maîtrise pas la théorie dans toutes ses subtilités pour autant. Dixsaut (1991, p.343n.128) remarque qu'il occulte des éléments importants de la démonstration : en affirmant que les gens, lorsqu'ils sont bien interrogés, « expriment toute chose telle qu'elle est en réalité », Cébès saute l'étape cruciale de la réfutation et de l'aporie qui en résulte[281]. Dixsaut a donc raison de suggérer que Cébès *récite* la théorie de la réminiscence d'une manière extérieure, mais sans se l'être appropriée; il n'a qu'une *opinion* sur la théorie de la réminiscence, mais cette opinion n'est pas un savoir que l'expérience lui aurait permis de reconnaître. À ce chapitre, Cébès est dans un état semblable à celui de Ménon.

---

[280] Nous reprenons ici les observations de Dixsaut (1991, p.343n.128); voir aussi Gallop (1975, p.115).
[281] Voir *supra*, section 3.1.3.3, p.124 *sq*.

Dixsaut (p.345) soutient également que la théorie de l'anamnèse du *Phédon*, telle que la présentera Socrate, viendra remédier aux lacunes de la théorie de Cébès en restituant les médiateurs oubliés, grâce à l'analyse proposée de l'expérience de la perception. Cette explication est vraie, mais insuffisante, car elle ne permet pas de rendre compte des différences entre l'exposition de la doctrine entre les deux dialogues. Si la seule intention de Socrate était de corriger le récit de Cébès, il aurait pu s'en tenir à une reprise de l'exposition de la théorie du *Ménon*. Qui plus est, une telle démonstration aurait également suffi pour remplir la mission explicite de la théorie de la réminiscence dans le *Phédon*, qui est de contribuer à la preuve de l'immortalité de l'âme.

Les raisons qui poussent Socrate à explorer un nouvel angle d'approche à sa théorie préférée sont donc plus profondes et ont trait à des problématiques qui concernent l'ensemble du dialogue. En fait, nous verrons que le rôle de la théorie de la réminiscence dans le *Phédon* est de clarifier la nature de l'âme incarnée comme médiatrice entre les choses en soi et les choses concrètes. Ainsi, la transformation de l'anamnèse opérée entre le *Ménon* et le *Phédon* s'explique par l'importance de la question de la relation de l'âme et du corps dans le *Phédon*; en effet, l'exposé de l'anamnèse y remet en question la conception de la relation de l'âme au corps comme emprisonnement.

5.1.3.2. L'importance de la sensation

L'écart le plus évident entre la position des vrais philosophes et celle que nous retrouvons dans le passage sur la réminiscence concerne le rapport à la sensation. Les vrais philosophes proposaient une dichotomie ontologique rigide, où les choses intelligibles et les choses sensibles constituaient deux pans de réalité n'ayant rien en commun, auxquels nous avions accès par deux facultés épistémologiques distinctes : les sens pour les choses sensibles et la pensée pour les choses intelligibles. Ainsi, ils en tiraient pour conclusion que les sens étaient inutiles pour la pensée des choses intelligibles et que nous devions nous abstenir d'y avoir recours. Le passage sur la réminiscence soutient donc une position très différente de celle des vrais philosophes, car il considère le sensible comme nécessaire à la connaissance de l'intelligible. Cette différence cause des maux de tête aux interprètes, forcés de faire un travail de contorsionniste pour réconcilier les deux positions. Par exemple, Dixsaut (1991, p.357 n.184), en commentant le passage où les vrais philosophes insistent sur la nécessité de se couper des sens pour examiner les choses qui existent réellement (83b), conclut :

> La réserve s'impose, puisque l'on ne peut se ressouvenir, donc apprendre, qu'à l'occasion d'une perception. Mais une fois que l'âme est passée du percevoir au concevoir (cf. 73c sqq.), elle n'a plus besoin de recourir aux sens : l'examen dialectique ne se meut qu'à l'intérieur de l'intelligible (cf. *Rép*. VII, 511c).

Nous sommes en désaccord avec Dixsaut sur ce point : le sensible n'est pas qu'une occasion de s'apercevoir de l'intelligible, mais il demeure une source constante

d'inspiration pour Socrate. Il est vrai que le *traitement* fait par Socrate de la dialectique semble parfois impliquer que celle-ci puisse ultimement se passer complètement du sensible. Le passage le plus clair à cet égard est celui mentionnée par Dixsaut : l'image de la Ligne dans la *République*[282] (509d-511e). Dans le *Phédon*, nous pouvons penser à l'introduction du « dernier argument », où Socrate affirme avoir cessé de vouloir trouver la vérité des choses dans l'expérience pour se réfugier plutôt du côté des arguments (99e-100a). Cependant, une telle *pratique* de la dialectique, qui se couperait totalement du sensible, *ne prend jamais place* ni dans la *République,* ni dans le *Phédon*, ni ailleurs dans le corpus. Les seules exceptions sont la seconde partie du *Parménide* et le traitement des grands genres dans le *Sophiste* (deux passages où Socrate ne mène pas la discussion). Or, dans les deux cas, l'exercice n'est pas à la portée d'un débutant, venant tout juste de prendre conscience de l'existence de choses intelligibles par la réminiscence. L'expérience demeure un appui essentiel à la dialectique pour un long moment, comme en témoigne la pratique de Socrate dans la grande majorité des dialogues[283]. Par exemple, dans le « dernier raisonnement » (95e-102a), Socrate se réfère sans cesse à l'expérience pour appuyer sa pensée; il nous indique, par exemple, que la neige ne peut accueillir la chaleur en elle, ou que Simmias peut avoir en lui tantôt la grandeur quand on le compare à Phédon, tantôt la petitesse quand on le compare à Socrate. De tels jugements sont des jugements synthétiques; c'est de l'expérience que

[282] Cependant, même dans ce passage, ce ne sont que les philosophes les plus chevronnés qui atteignent ce sommet, au terme d'une longue éducation.

[283] Comme nous l'avons vu à la section 3.2 (voir *supra*, p.130 *sq.*), la méthode de Socrate serait vaine s'il ne pouvait faire appel à des cas concrets ou hypothétiques relevant de la forme que son interlocuteur essaie de définir.

nous apprenons que la neige fond au contact de la chaleur ou que Simmias se montre tantôt grand et tantôt petit. Les choses sensibles sont ainsi une source d'inspiration pour notre réflexion sur les intelligibles en raison de leur statut d'image; elles ne sont pas simplement « autres » que l'intelligible, comme les vrais philosophes l'avaient posé, mais elles sont aussi « mêmes ». Évidemment, nous ne voulons pas soutenir que Socrate est en fait un empiriste : l'expérience est importante parce qu'elle nous permet de nous *ressouvenir*[284], mais elle ne peut être une source de connaissance en elle-même.

Nous pouvons donc conclure que même si la pratique la plus élevée de la dialectique pouvait se passer du point d' de l'expérience, ce n'est vrai que pour les philosophes les plus accomplis; la grande majorité des philosophes (incluant Socrate) doivent recourir à l'anamnèse permise par l'expérience. Le rôle de la réminiscence dépasse donc la simple prise de conscience de l'existence des formes. Au contraire, la connaissance des formes doit puiser longtemps à même la réminiscence permise par l'expérience sensible.

5.1.3.3. Réminiscence, sensation et temporalité

À la section précédente, nous avons vu l'importance de l'expérience sensible dans l'acquisition d'une connaissance des formes ; nous allons maintenant considérer les conséquences de cette réalisation sur notre conception de l'âme humaine.

Commençons par nous remettre en mémoire le passage d'introduction (73c-74a), où Socrate veut rappeler ce qu'on entend par « *anamnesis* » dans notre usage courant du

[284] Pour cette raison, comme nous l'avons vu à la section 3.2, (p.130 *sq.*), l'imagination peut souvent se substituer à l'expérience en tant que telle : nous pouvons imaginer la comparaison de Simmias avec un homme plus grand et plus petit sans avoir besoin d'en faire l'expérience.

mot. Ce passage est déterminant pour comprendre le rôle de l'âme comme intermédiaire et nous allons l'étudier en détail.

Le mot ἀνάμνησις a une acceptation courante, indépendante de toute implication au sujet de l'existence prénatale de l'âme. Nous parlons de ressouvenir lorsque la perception présente d'un objet *x* engendre dans notre esprit la pensée d'un objet *y* que nous connaissions précédemment, sans que les deux objets ressortissent à un même savoir. Par exemple, la vue d'une lyre évoque le souvenir de son possesseur ou la vue de Simmias nous fait penser à Cébès. Le ressouvenir peut également être provoqué par un objet *x* qui est une image de la personne *y* dont on se souvient; dans ce cas, nous devons avoir conscience de la différence qu'il y a entre *x* et *y*[285].

L'argument de Socrate consiste à montrer que la perception sensible implique un ressouvenir d'une connaissance prénatale qui est analogue à la remémoration que nous expérimentons au quotidien, ce qu'il compte illustrer en considérant le cas de l'égalité (74a-75a). Avant de considérer cet exemple, soulignons que les remarques de Socrate sur la réminiscence quotidienne mettent l'accent sur l'opposition entre deux *temps* et deux *lieux* différents : une réminiscence implique une sensation *présente* d'un objet *dans le monde* qui suscite *dans notre esprit* la pensée de ce que nous avons connu *auparavant*. La réminiscence oppose donc ce qui se produit dans l'espace physique à ce qui arrive « dans » l'esprit et ce qui se produit maintenant à ce qui s'est produit auparavant. Nous verrons que ces oppositions prennent un nouveau sens lorsque Socrate se tourne vers la réminiscence « métaphysique ».

[285] Voir la note 210 à ce sujet.

Après cet exposé de la remémoration en son sens quotidien, Socrate démontre la nécessité de supposer une expérience analogue à la réminiscence quotidienne pour expliquer la possibilité de la connaissance humaine. Pour prouver sa thèse, il procédera à partir de l'exemple paradigmatique de la connaissance de l'égal.

Socrate remarque que nous[286] affirmons que l'égalité elle-même existe, que nous savons ce qu'elle est elle-même et qu'elle est distincte des choses égales (74a-b). La formulation de la question par laquelle Socrate amorce sa réflexion est intéressante : il se demande *où* (Πόθεν, 74b4) nous prenons la connaissance de l'égalité. Se faisant, le texte nous invite tout de suite à considérer la question relativement à la *spatialité* des choses elles-mêmes. La conclusion de Socrate sera que nous prenons une telle connaissance *à partir* (ἐκ) des choses égales. Nous tirons la connaissance de l'égal *à partir* (ἐκ) des choses égales, qui existent dans l'espace, mais nous ne la prenons pas *en* (ἐν) elles : l'argument montrera que le « lieu » *en* lequel nous prenons cette connaissance est l'âme elle-même.

[286] Certains interprètes prétendent que ce « nous », contrairement au suivant, doit référer aux philosophes platoniciens et non à l'ensemble des gens, étant donné que seuls ces philosophes reconnaissent l'existence des formes (voir les références données à la note 55). C'est là une erreur herméneutique sur laquelle la thèse de Scott (1987 et 1995) s'appuie; nous avons réfuté celle-ci à la section 4.1.1 (p.146 *sq.*). Nous pensons plutôt que ce premier « nous » réfère à tous les hommes (voir Botock 1986, p.67-68 qui arrive à la même conclusion). En effet, tous les hommes reconnaîtront que l'égalité de deux bouts de bois n'est pas l'égalité elle-même, mais seulement un cas d'égalité et tous sont d'accord pour dire que l'égalité elle-même ne peut paraître tantôt égale et tantôt inégale. Tous auraient répondu de la même manière que Simmias, en ayant besoin au plus de quelques questions supplémentaires (sur ce sujet, voir Williams 2002, p.145-46, qui explique qu'on peut faire l'expérience avec une classe d'étudiants qui n'ont aucune connaissance des formes platoniciennes). Nul besoin d'avoir une théorie élaborée des formes séparées pour faire cette constatation. Nous sommes donc sur ce point d'accord avec Bedu-Addo (1991, par ex. p.49) pour affirmer que tous se forment une certaine notion des choses en soi, même si seuls les philosophes reconnaissent l'existence des choses en soi.

La perception est impuissante à trouver par elle-même dans les choses concrètes la connaissance de l'égal, parce que celles-ci se montrent tantôt égales, tantôt inégales, tandis que l'égalité elle-même[287] n'est jamais inégale[288] (74b-c). Pourtant, bien que la perception soit personnelle et située, quelque chose d'universel et d'absolu émerge de cette perception, quelque chose qui n'est pas *dans* la perception, mais qui vient pourtant *d*'elle[289]. C'est pour cette raison que Socrate considère qu'il se produit une réminiscence lors de la sensation de choses égales.

Dans la seconde partie de l'argument, Socrate se demande à quand doit remonter la connaissance de l'égal provoquée par la sensation de choses égales. Il commence par remarquer que toutes les sensations des choses nous donnent l'impression d'être déficientes par rapport à l'égal, ce qui serait impossible sans une connaissance préalable de l'égal. Il va plus loin en disant que les choses concrètes *veulent* (βούλεται. 74d9-10) ou, comme il sera dit plus tard, qu'elles *désirent*[290] (προθυμεῖται, 75b7-8) et qu'elles aspirent à (ὀρέγεται, 75a2, b1) être autre chose que ce qu'elles sont[291] (74d9-10). L'attribution d'états intentionnels tels que le désir à des objets inanimés risque de surprendre. Cependant, une lecture plus attentive nous permet de proposer une

[287] Il y a eu un essaim de tentatives pour rendre compte du fait que Socrate utilise à ce moment le pluriel « les égaux eux-mêmes ». Comme la plupart des interprètes, nous considérons que le pluriel peut être pris comme synonyme de « l'égal lui-même ». Pour une discussion de la question, voir Mills (1957), Haynes (1964), Gallop (1975, p.123-25), Wedin (1977), Bostock (1986 p.78-83), Apolloni (1989) et Dixsaut (1991 p.356-57n.136).

[288] À ce sujet, voir *supra*, note 220.

[289] Voir Franklin (2005, p.306-07).

[290] Certains auteurs ont suggéré que l'importance du désir dans l'argument de la réminiscence est anticipée dans les exemples de réminiscence donnés par Socrate. Voir Lindenmuth (1988, p.14-15), Dixsaut (1991, p.99), Williams (2002, p.147) et Gonzalez (2007, p.295).

[291] Nous sommes d'accord avec les auteurs (*par ex.* Dixsaut 1991, p.99 et Bedu-Addo 1991, p.37, Franklin 2005, p.302) qui considèrent que l'étape de la prise de conscience de la déficience des choses concrètes par rapport aux formes est le fait des seuls philosophes. On trouve une argumentation étayée pour ce point de vue dans l'article de Morgan (1984).

interprétation alternative. Le texte insiste en effet à trois reprises sur le fait que *nous pensons* que ces objets désirent être autrement[292] . Ces trois passages réutilisent chaque fois le même verbe, ἐννοέ-ω, pour souligner le fait que c'est *en notre pensée* que se trouve l'attribution aux choses égales du désir d'être semblables à l'égal[293]. Il s'agit donc d'une *projection*[294], ce qui nous permet d'expliquer pourquoi des états intentionnels sont attribués à des êtres inanimés. Nous tirions à partir des (ἐκ) choses égales la pensée (en nous) de l'égalité et cette pensée est la source à partir de laquelle nous attribuons un désir aux choses concrètes. La projection d'une aspiration des choses concrètes pour les choses elles-mêmes est donc une forme d'anticipation de notre propre désir pour les choses universelles.

La sensation nous informe de ce qui est *présent* ici et maintenant. Cependant, pour le philosophe, la perception des choses concrètes est accompagnée de la perception de l'incapacité de celles-ci à « être ce qu'elles sont »; il voit dans ces choses concrètes l'absence des formes et leur attribue conséquemment un désir d'être autres qu'elles sont. Le *Phédon* explique donc l'absence perçue dans le monde empirique par la réminiscence d'une présence passée, qui est accompagnée, pour celui qui a pris

[292] « Nous sommes donc d'accord sur ce point : lorsque quelqu'un voit un objet, il *pense en son esprit* (ἐννοήσῃ, 74d9) : "Cette chose que maintenant je vois veut être telle qu'une autre réalité, mais elle est en manque et ne peut être telle que cette autre est, mais elle lui est inférieure." (74d-e) »;
« Il est donc nécessaire que nous ayons connu l'égal avant ce temps où ayant vu pour la première fois des choses égales, *nous avons pensé en notre esprit* (ἐνενοήσαμεν, 75a1) qu'elles aspirent toutes à être identiques à l'égal, mais en étant toujours en manque. (74e-75a) »;
« Mais c'est à partir des sensations qu'il faut *penser en notre esprit* (ἐννοῆσαι, 75a11) que toutes les égalités dans les sensations aspirent à ce qui est égal, mais elles sont en déficience par rapport à lui (75a-b). »

[293] Les interprètes qui commentent ce passage (voir *par ex.* Bostock 1986, p.85-94) oublient cette importante précision : Platon ne dit pas que les choses égales veulent et désirent être l'égal en soi, mais bien que lorsque nous voyons les choses égales, *nous pensons* qu'elles le veulent et le désirent.

[294] Voir Dixsaut (1991, p.99) et surtout Gonzalez (2007, p.294-95).

conscience de cette absence, d'un espoir ou d'un désir d'une re-présentation dans un futur lointain (l'espoir d'une réunion avec les choses elles-mêmes après la mort[295]). Le « passé » auquel renvoie l'expérience de la sensation est un passé situé avant l'existence humaine, en lequel l'âme, pure de toute contamination du corps, était « elle-même en elle-même », occupée à une pensée continuelle des choses elles-mêmes en elles-mêmes. Nous ne pourrons retrouver cette pensée pure qu'après la mort, dans un futur où l'âme, libérée de toute association avec le corps, rejoindra l'état où elle s'est déjà trouvée avant d'entrer dans le cycle des réincarnations[296].

Le temps linéaire du devenir dans lequel se déroule l'existence humaine (qui se divise en avant et en après sans que ces deux moments se rejoignent) s'insère ainsi dans une temporalité plus englobante, une temporalité cyclique (où l'avant rejoint l'après). Le cycle de réincarnations se ferme lorsque l'âme retourne à son état de pureté originelle, état dans lequel la temporalité n'est ni linéaire ni cyclique, mais consiste en l'éternelle répétition de choses qui sont toujours identiques à elles-mêmes.

Si nous considérons la question en mettant l'âme à part, tel que Socrate le fait, par exemple, dans l'argument de l'alternative (78d-e), nous avons l'impression que ces deux temporalités sont irréconciliables : il y a d'un côté les choses toujours changeantes et de l'autre les choses toujours identiques. Cependant, selon la mythologie du dialogue, le cycle de l'âme la fait passer d'une temporalité à l'autre : de ce qui est toujours

[295] Voir *par ex.* 66e-67b.

[296] Nous ne pouvons donc être d'accord avec Dorter (1972, p.213), qui affirme que l'image de la purification est supérieure à la réminiscence parce qu'elle associe la relation de l'âme aux formes à un présent éternel tandis que l'autre à un passé indéterminé. En effet, les deux images font référence à un autre temps que le présent (passé et futur) qui représente un présent éternel dans les deux cas.

identique à ce qui est toujours différent. Ce passage de l'âme en fait une réalité hybride, qui permet d'assurer le lien entre les « deux mondes » des réalités intelligibles et sensibles.

L'acte corporel de la perception, situé dans l'instant présent, est accompagné pour l'homme d'une mémoire et (potentiellement) d'un désir qui le plonge dans *un autre temps*, respectivement le passé et le futur. Cependant, il s'agit d'un passé et d'un futur situés tous deux hors d'une vie humaine et qui réfèrent à la temporalité de la répétition de l'identique dans laquelle s'inscrivent les choses elles-mêmes[297]. C'est le bon moment de nous remettre en mémoire les remarques de Socrate sur la réminiscence au sens quotidien, qui mettaient l'accent sur l'opposition entre deux temps et deux lieux différents (73c) : une réminiscence implique une sensation *présente* d'un objet *dans le monde* qui suscite *dans notre esprit* la pensée de ce que nous avons connu *auparavant*. Ainsi, la réminiscence établit un lien entre deux expériences appartenant à deux temps différents et deux lieux différents. Dans le cas de la réminiscence au sens métaphysique, une sensation *présente* d'un objet *situé dans le monde* suscite *en notre esprit* le souvenir d'une réalité *éternelle* et *universelle*. À l'intérieur de l'âme, un lien est tracé entre le monde du devenir et le monde de l'être, ce qui implique la participation de l'âme aux deux types de réalité. À la section 1.1.2[298], nous avons vu comment les interprètes néokantiens reprochaient à Platon d'avoir négligé de distinguer le domaine logique (au sujet des conditions de possibilité de la connaissance) du domaine psychologique (où

[297] Voir Dorter (1982, p.77) : « The presence of the eternal in the temporal and a certain relationship between the eternal and the soul – rather than the pre-existence of individual consciousness – are what were shown. »

[298] Voir *supra*, p.11 *sq*.

l'on se demande comment certaines pensées arrivent à se former dans l'âme). En conclusion au chapitre 4[299], nous avons noté que Russell faisait le même reproche à Leibniz, avant de se corriger et de reconnaître que dans la mesure où la question portait sur la manière dont nous acquerrons une connaissance *universelle* (et non seulement une pensée), l'enquête était « hybride ». Cette solution occulte le véritable problème, qui est de savoir comment une conscience « temporelle » peut accéder à des vérités intemporelles ou comment le logique et le psychologique peuvent venir à se rencontrer. Comment une conscience qui se déploie dans le temps peut-elle dépasser la contingence de ses représentations? Le but de la théorie de la réminiscence est donc de faire droit à l'étrangeté de cette expérience en l'attribuant à l'existence antérieure de l'âme, où elle participait d'un autre mode d'existence et de temporalité, celle des choses en soi; ainsi, elle garde la capacité de *re-connaître* ces choses en soi et les vérités nécessaires qu'elles impliquent. La théorie de la réminiscence suggère donc que l'âme dispose d'un statut intermédiaire entre les choses concrètes et les choses elles-mêmes en elles-mêmes en raison de sa capacité à accéder à des êtres hors du temps (une chose *elle-même*) et de l'espace (une chose *en elle-même*) dans le présent de la sensation de choses spatio-temporellement situées.

Les vrais philosophes posaient une disjonction entre l'espace et le temps du monde concret et celui des choses en soi dans l'optique de déterminer auquel des deux l'âme appartenait; la théorie de la réminiscence lie ces deux mondes et constitue ce que nous pourrions appeler l'espace et le temps humains, où l'universel est perçu dans le

[299] Voir *supra*, p.172.

particulier et où le maintenant est investi par le toujours. L'expérience peut ainsi prendre son sens pour l'âme en étant interprétée par rapport à des réalités intelligibles. La réflexion sur l'expérience de la réminiscence nous mène donc à considérer l'âme comme une réalité intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, au sens où elle implique une médiation entre ces deux réalités en vertu de sa participation à leurs temporalités respectives.

5.1.3.4. Réminiscence et oubli

Après avoir établi que la sensation des choses égales doit provoquer en nous la réminiscence d'une connaissance acquise antérieurement, la prochaine étape de l'argument vise à montrer à Simmias que la connaissance des choses en soi doit avoir lieu avant la naissance (75a-d). Puisque notre connaissance de l'égal en soi d'une part ne peut venir de la sensation et d'autre part ne nous adviendrait pas sans la sensation, notre connaissance de l'égal doit précéder nos sensations. Or, puisque nous disposons de nos sens dès la naissance, notre connaissance de l'égal doit lui être antérieure.

À ce moment, Simmias propose une dernière objection : n'est-il pas possible que nous ayons acquis la connaissance à la naissance (76c-d), puisqu'il nous reste encore ce temps-là? Socrate réfute cette objection en relevant que nous n'aurions alors aucun temps restant pour oublier la connaissance. C'est à ce moment que Simmias s'excuse de ne pas s'être aperçu (ἔλαθον) d'avoir parlé pour ne rien dire.

Comme nous l'avons mentionné[300], Simmias est de nature oublieuse. Étant donné l'accent mis sur ce point, nous pensons qu'il vaut la peine de prendre un moment pour réfléchir à la signification pour l'âme humaine de cet « oubli » et aux raisons qui peuvent expliquer l'incapacité de Simmias de s'en souvenir.

Socrate définit l'oubli comme étant « la perte de la connaissance (ἐπιστήμης ἀποβολή, 75d10-11) ». Il s'agit déjà d'une définition étrange, puisqu'elle semble supposer que seule la connaissance peut être oubliée; il aurait été plus juste de considérer que la chose oubliée est un souvenir ou une impression. La définition de l'oubli est néanmoins adaptée à la situation de l'âme qui s'incarne, puisqu'à ce moment la seule chose qu'elle possède (et oublie) est la connaissance. En effet, elle ne conserve aucune trace de ses existences passées. À ce titre, nous devons souligner le caractère particulier de la mémoire de l'âme avant son incarnation. Contrairement à bien d'autres versions de la doctrine de la réminiscence[301], selon lesquelles l'âme conserve une mémoire des évènements de ses vies antérieures, la mémoire posée par Platon dans la doctrine de l'anamnèse n'en est pas une d'évènements, mais plutôt d'objets; en effet, l'âme ne conserve aucun souvenir de ses expériences individuelles et de son histoire métempsychique, mais ne garde qu'un souvenir[302] des choses en soi. Nous pouvons ainsi suggérer que la mémoire des choses en soi est une mémoire d'un type différent de la mémoire ordinaire, celle qui retient les évènements ponctuels et particuliers qui nous

[300] Voir *supra*, p.210.

[301] Voir à ce sujet l'excellent article de Brisson (1999, p.32 *sq.*). Voir également Hackforth (1955, p.76-77).

[302] Ce souvenir est certes « oublié », mais cet oubli n'est pas définitif et peut donner lieu à une réminiscence, ce qui n'est pas le cas pour les évènements vécus par l'âme avant sa présente incarnation.

arrivent au fil du temps; il y a tout lieu de penser que cette mémoire-là périt avec la mort du corps, ne nous laissant aucune possibilité de nous ressouvenir de nos existences antérieures. Cette conclusion est soutenue par l'étude de Dixsaut (2006), qui distingue deux différentes mémoires attribuées à l'âme par Platon. Toujours selon Dixsaut, la première mémoire est la sauvegarde de la perception ou de l'enseignement. Cette mémoire est attachée à la condition corporelle de l'homme et relève d'une temporalité linéaire; elle retient ainsi les différentes perceptions et enseignements qui se présentent à elle dans une séquence temporelle contingente. La deuxième mémoire, celle de la réminiscence, est une mémoire purement intellectuelle, indépendante du corps, qui ne peut être sauvegardée dans son intégrité. Cette mémoire consiste en la réappropriation, pièce par pièce, d'un savoir perdu à la suite de l'incarnation. Cette distinction entre deux mémoires implique que notre souvenir de la connaissance prénatale est d'un autre ordre que les souvenirs de la première mémoire.

Or, de la même manière qu'il y a deux mémoires chez Platon, il y a aussi deux oublis : l'un a rapport à la première mémoire et se fait au fil du temps, l'autre relève de la seconde mémoire et est dû non au passage du temps, mais à l'incarnation et à l'entrée pour l'âme dans le temps. Comme nous l'avons vu, lorsque Socrate conclut à l'existence d'une connaissance prénatale, Simmias suggère que l'âme n'ait pas acquis la connaissance avant la naissance, mais plutôt en même temps que la naissance, « car il reste encore ce temps-là (76c15) ». Socrate écarte rapidement cette objection, en arguant qu'il ne nous resterait alors plus « d'autre temps » où l'âme aurait pu oublier. Il est ici capital de remarquer que l'oubli de notre connaissance des choses en soi est d'un autre

ordre que l'oubli de souvenirs normaux : l'oubli « normal » se fait *avec le temps* et par manque d'attention. Dans le cas de la mémoire « ordinaire », notre souvenir s'efface progressivement, ce que Socrate prend la peine de le souligner dans son exposition liminaire sur la remémoration quotidienne (73e1-3). Mais dans le cas de l'oubli associé aux choses en soi, aucun temps ne s'écoule; l'oubli est plutôt dû à un *évènement* : l'incarnation, qui agit comme un traumatisme en nous faisant perdre d'un seul coup toute notre connaissance des choses elles-mêmes. Socrate semble continuer ici d'argumenter à partir d'une conception linéaire du temps[303], selon laquelle l'oubli advient à un *moment* postérieur au temps où nous avons acquis la connaissance; cependant, cet oubli n'est pas dû à l'« usage du temps », mais arrive « tout d'un coup », « en un instant », dans un moment sans extension temporelle qui correspond à l'évènement de l'incarnation; il se distingue ainsi de l'oubli « normal », qui se fait progressivement, au fil du temps. Nous pouvons donc conclure, avec Dixsaut (2006, p.15), que les deux formes d'oubli et les deux mémoires dont elles dépendent sont liées à deux temporalités différentes :

> Ces deux sortes de mémoire se rapportent non seulement à deux sortes différentes d'expérience, mais à deux sortes de temporalité : la première s'acquiert dans le « temps qui s'avance » (πορευομένου τοῦ χρόνου, *Parm.* 152a3-4), ses oublis sont partiels et relèvent de causes contingentes. La seconde s'exerce à partir de l'oubli total d'un savoir total que l'âme s'efforce, elle-même et seulement par elle-même, de

[303] En fait, à lire rigoureusement le texte, nous remarquons que Socrate ne fait jamais une telle affirmation, mais que c'est Simmias qui rejette comme absurde la possibilité d'un apprentissage et d'un oubli concomitant. Socrate, au contraire, semble considérer qu'il s'agit d'une hypothèse envisageable (bien que nécessitant davantage d'explications) : « Est-ce que nous les (*scil.* les connaissances prénatales) perdons au même moment que nous les acquerrons ou peux-tu nous indiquer un autre moment? » (76d3-4)

> réacquérir par morceaux, de telle sorte que toute avance est pour elle un retour.

Affirmer que l'âme subit un « oubli total d'un savoir total » avec l'incarnation risque d'induire en erreur. En effet, l'oubli est « total » au sens où toutes choses sont oubliées d'un trait et qu'aucune trace *consciente* ne demeure au moment de la naissance. Néanmoins, étant donné que l'âme a la capacité de se ressouvenir, l'oubli qui suit l'incarnation ne peut être absolu; le savoir perdu doit demeurer dans les strates inconscientes de l'âme, sans quoi les sensations ne pourraient susciter son ressouvenir. Cette connaissance oubliée dans l'inconscient de l'âme correspond à ce que nous avions désigné, dans les trois chapitres précédents, comme étant les archétypes qui modulent notre expérience. C'est en vertu de ces souvenirs que l'âme continue de participer de la temporalité des choses elles-mêmes.

La connaissance prénatale, en tant que connaissance totale des choses en soi qui existent selon la temporalité de l'être, est une connaissance incompatible, par son essence même, avec la conscience, conçue comme flux temporel où les représentations s'enchaînent les unes à la suite des autres. En effet, cette conscience existe sur le mode du devenir et de la contingence qui l'accompagne. Ainsi, l'incarnation est un traumatisme pour l'âme précisément parce qu'elle la force à devenir conscience dans le flux du devenir ; par suite, elle perd son rapport immédiat et intuitif aux choses elles-mêmes; le seul rapport que l'âme entretient avec les formes est dès lors inconscient, de sorte que les souvenirs de celles-ci sont présents en elle à titre d'archétypes, qui déterminent à son insu son rapport à l'expérience. Autrement dit, l'« oubli » qui se produit à l'incarnation

correspond à l'émergence de la conscience temporelle pour l'âme; cet évènement implique la scission entre connaissance consciente (le fait d'avoir saisi une connaissance, de la tenir et ne pas la perdre, λαβόντα του ἐπιστήμην ἔχειν καὶ μὴ ἀπολωλεκέναι, 75d9-10) et archétypes, sans lesquels la première ne pourrait advenir.

Conçu ainsi, l'oubli est autant un évènement (le moment où l'âme s'incarne) qu'une *condition* – la condition de l'âme incarnée, qui vit selon la temporalité du devenir. Dans la mesure où l'oubli n'est pas absolu, l'âme continue également de participer de la temporalité des choses elles-mêmes, même si cette participation est d'abord complètement soustraite à la conscience. Ainsi, les hommes ordinaires se ressouviennent constamment des choses en soi *à leur insu* (encore une fois, cela est exprimé en grec par l'usage du verbe λανθάνω, qui signifie également « oublier »), c'est-à-dire sans que cette connaissance (et cette reconnaissance) remonte à la conscience. Pour arriver à surmonter l'oubli, les archétypes doivent être traduits dans un médium adapté à la conscience temporelle. Dans notre passage, Socrate prouve que l'âme a oublié en indiquant à Simmias que ce ne sont pas tous les hommes qui sont capables de donner un *logos* des choses elles-mêmes (76b-c). Être capable de donner un *logos*, c'est verbaliser le savoir utilisé à notre insu dans la sensation pour constituer l'expérience sensible, de sorte que cette connaissance verbalisée se trouve réfléchie dans la conscience[304]. C'est donc dans le *logos* que nous trouvons un médium intermédiaire

[304] Le dialogue fait allusion à quelques reprises à cette conception de la dialectique. Juste avant le passage que nous venons de considérer, en 75c-d, Socrate veut généraliser les observations faites au sujet de l'égal à l'ensemble des choses en soi, de sorte qu'il précise : « Car il va de soi que notre raisonnement présent ne porte pas plus sur l'égal que sur le beau en soi, le bon en soi ou le juste, ou le pieux – en un mot, sur tout ce à quoi nous imprimons la marque "ce que c'est," aussi bien dans nos questions quand nous questionnons que dans nos réponses quand nous répondons. (75c10-d3, trad.

entre les archétypes et la conscience temporelle, nous permettant de présenter les premiers sous une forme acceptable à la seconde. Ainsi, l'âme continue à savoir toutes choses dans leur unité de façon inconsciente, « hors du temps »; ce savoir ne peut cependant pénétrer dans la conscience que s'il est transcrit sous un mode qui peut s'appréhender dans une séquence temporelle, ce que permet le langage et la mémoire, où chaque proposition peut être considérée l'une après l'autre et liée par le souvenir. Dans la prochaine section, nous approfondirons ce lien entre l'usage dialectique du langage et la réminiscence.

5.1.3.5. Réminiscence et dialectique

Nous avons conclu la section précédente en constatant la nécessité de faire un usage dialectique du *logos* pour accaparer consciemment le souvenir de la connaissance prénatale. Nous devons nous rappeler que les liens entre dialectique et réminiscence avaient été soulignés dès le départ par l'exposé liminaire de Cébès, qui faisait référence a u *Ménon*, nous suggérant ainsi que les conclusions de ce dialogue n'étaient pas oubliées. Dans cette section, nous voulons approfondir les liens entre dialectique et

Dixsaut) » Dans le même esprit, nous pouvons mentionner un passage ultérieur, dans l'argument de l'alternative, où la même remarque est faite : « l'essence elle-même, dont nous donnons le *logos* de l'être à la fois quand nous interrogeons et quand nous répondons… (78d1-2) ». Nous savons que la mention du procédé de questions et réponses est un moyen utilisé par Platon pour faire référence à la dialectique (voir Dixsaut, 1991, p.348n.142, qui fait entre autres référence au *Cratyle* 390c8). Outre ces passages particuliers, nous pouvons finalement mentionner que l'ensemble du dialogue témoigne de l'importance de la dialectique, dans la mesure où il montre comment Socrate et ses interlocuteurs, grâce à leurs procédés de questions et de réponses, parviennent à approfondir un sujet et clarifier leur pensée. Socrate confirme les bienfaits d'un tel procédé dans le passage central (88b-91c) où il met en garde ses amis contre les dangers de la misologie et les incite à prendre courage et continuer d'examiner par eux-mêmes ces questions.

réminiscence, de façon à montrer l'insuffisance de la position des vrais philosophes sous cet angle.

Comme nous l'avons vu, le raisonnement des vrais philosophes tient pour acquis d'une part qu'il y a deux types de réalités (les choses en elles-mêmes et les choses concrètes) et d'autre part que nous disposons de deux facultés différentes pour y accéder : d'un côté, la sensation qui se fait par le corps et qui saisit les choses concrètes et de l'autre, la pensée qui se fait par l'âme seule et appréhende les choses en soi. Ainsi, étant donné que la sensation ne porte pas sur les choses elles-mêmes, les vrais philosophes en concluent que le corps n'est qu'un embarras pour leur pensée ; en attendant la mort qui nous en libérera, la seule chose à faire est de nous « purifier » en nous exerçant à éviter autant que possible les rapports avec le corps.

Ce raisonnement recèle une faille importante : du fait que les sens donnent accès à des objets distincts des choses en soi, il ne découle pas nécessairement que les sens ne sont d'aucun secours pour penser ces choses en soi. En effet, si les vrais philosophes s'étaient référés à l'*expérience* de la sensation, plutôt que s'en tenir seulement à l'*argumentation*, ils auraient reconnu la nécessité de l'expérience pour nous ressouvenir des choses en soi. De même, s'ils avaient réfléchi sur la source de leur connaissance des choses en soi, ils auraient constaté qu'elle ne saurait advenir sans l'usage des sens. En conséquence de son abstraction, leur raisonnement est simpliste et réducteur : ils opposent deux séries (d'un côté : âme – pensée – choses en soi ; de l'autre : corps – sensation – choses concrètes) et concluent que le corps, étant dans la seconde série, ne peut aider à penser les choses en soi, qui sont dans la première. Le *logos*, sans l'appui de

l'expérience, fait un traitement creux des concepts en les enfermant dans des oppositions rigides, telles âme/corps; sensation/pensée; choses concrètes/choses en soi, qui rappellent les tables d'opposition pythagoriciennes, sans remarquer l'existence de rapports plus complexes qui les unissent, en raison de l'existence d'intermédiaires qui permettent de dépasser les oppositions entre les termes polaires. La théorie de la réminiscence propose au contraire une conception de l'âme incarnée et de ses facultés qui permet d'en faire un intermédiaire et ainsi assurer un lien entre les « deux mondes » des choses concrètes et des choses en soi.

Après avoir eu peur de devenir aveugle à force de contempler les choses concrètes avec ses yeux, Socrate décide de se réfugier du côté des *logoi* (99d-e) et préconise dès lors une méthode dialectique pour progresser sur ces questions (101d-e). Néanmoins, cette fuite vers les *logoi* n'implique pas un abandon de l'expérience. En effet, comme nous l'avons vu plus tôt, tout au long de son « dernier argument », nous voyons Socrate référer sans cesse à l'expérience pour soutenir son raisonnement; par exemple, il relève l'incapacité de la neige à accueillir la chaleur en elle ou les changements de notre évaluation de la grandeur de Simmias selon la personne à qui on le compare. Le dernier argument articule d'ailleurs une conception des choses concrètes qui réfute celle que s'en faisaient les vrais philosophes, qui les considéraient seulement en opposition aux choses elles-mêmes, en tant qu'elles n'étaient « jamais et en aucune façon les mêmes, et pas davantage vis-à-vis d'elles-mêmes que dans les rapports qui les relient les unes aux autres (78e2-4, trad. Dixsaut) ». Selon le dernier raisonnement, les choses concrètes possèdent au contraire certaines caractéristiques d'une manière stable; parfois, la perte

de ces caractéristiques implique même leur destruction : « non seulement la Forme elle-même mérite son nom, pour le temps de toujours, mais il y a aussi quelque autre chose qui, tout en n'étant pas la Forme en question, possède cependant toujours, quand elle existe, le caractère propre à celle-ci (103e, trad. Dixsaut) ». C'est le cas du feu, qui ne peut demeurer feu sans être chaud. Par suite, à côté des formes séparées, existent aussi les formes « en nous » (102d), qui sont impossibles à saisir sans l'expérience et qui nous renseignent pourtant sur les choses en soi.

À s'en remettre seulement aux *logoi*, on risque de se décourager bien vite de la possibilité d'atteindre la vérité; en effet, lorsqu'on argumente « à vide », sans l'inspiration puisée dans l'expérience, on peut prouver une chose aussi bien que son contraire, ce qu'exploitent les adeptes des « ἀντιλογικοὺς λόγους » (90c1). En effet, c'est une erreur de croire que les *logoi* constituent la réalité suprême et que c'est à eux seuls qu'il faut s'en remettre. En fait, les *logoi* ne sont eux-mêmes qu'une *image* des choses elles-mêmes (99d-e). En définitive, les « véritables philosophes » se sont fait prendre à ce piège : c'est en suivant la logique du raisonnement qu'ils ont déduit, du fait que les choses en soi ne sont pas sensibles, que la sensation n'était d'aucun secours pour les connaître; ils en ont conclu que l'âme raisonnerait mieux sans son aide et qu'ils devaient donc se couper de tout commerce avec le corps. Pourtant, s'ils s'étaient référés à leur expérience, s'ils avaient tâché d'acquérir un rapport réflexif sur celle-ci, ils en auraient réalisé que la sensation est essentielle pour pouvoir prendre conscience des choses elles-mêmes. L'expérience, lorsqu'il lui manque le raisonnement, n'aboutit qu'à des absurdités sur le plan théorique, du genre de celles soulignées par Socrate dans son

autobiographie; de la même manière, les raisonnements doivent rester en contact avec l'expérience, qui contient les projections archétypiques des formes et qui est donc susceptible de nourrir la réflexion sur celles-ci. Mais si les *logoi* se divorcent de l'expérience, ils courent le risque de fabriquer des oppositions rigides et vides, dignes des discours des controversistes, incapables de saisir la complexité des rapports entre les choses qui nécessite de faire l'expérience des intermédiaires qui les lient.

La première partie du dialogue (61d-91c), en excluant le passage sur la réminiscence[305], illustre donc, dans les *erga*, les dangers d'un *logos* coupé de l'expérience, qui s'empêtre dans des divisions et des oppositions vides; cette partie se conclut par la mise en garde contre la misologie (88b-91c). L'autobiographie de Socrate (95a-102a) montre au contraire, dans les *logoi*, les dangers d'une science qui s'enracine entièrement dans l'expérience, comme le faisaient les philosophes naturalistes; ce passage se conclut sur une réflexion au sujet des dangers de l'aveuglement intellectuel qui résulte d'une telle pratique (99c-102a). Ainsi, un raisonnement sans enracinement dans l'expérience s'épuise dans des oppositions vides, tandis que l'expérience seule, sans l'apport réflexif des arguments, détruit l'intelligence. Nous devons plutôt pratiquer la dialectique, où les protagonistes discutent de leurs convictions et se réfèrent à l'expérience pour déterminer si leurs hypothèses s'accordent avec elle.

[305] D'aucuns pourraient nous reprocher d'avancer une interprétation qui place la présentation de la réminiscence au milieu d'un argument incompatible avec lui. Or, nous pensons, au contraire, que c'est précisément la fonction de ce passage : il nous indique les limites de l'argument des vrais philosophes en nous « remettant en mémoire » l'importance de l'expérience pour prendre conscience de l'existence de formes séparées.

À ce titre, un dernier argument, que nous pourrions qualifier de « métatextuel », témoigne de l'importance de lier les *erga* aux *logoi* pour Platon. Nous pouvons en effet penser que Platon a écrit des dialogues qui mélangent *erga* et *logoi* parce que les deux sont essentiels : les *logoi* nous livrent un enseignement *en parole* tandis que les *erga* nous *montrent* comment cet enseignement a été acquis, de façon à ce que nous puissions juger par nous-mêmes de sa valeur. Ainsi, en considérant la nature de l'apprentissage dans les *erga* du dialogue plutôt que dans les *logoi* des vrais philosophes, nous constatons précisément l'importance de l'expérience pour l'apprentissage, puisque nous voyons Socrate constamment chercher l'inspiration de ses arguments dans celle-ci.

Le discours de la dialectique est donc ce qui permet de verbaliser la réminiscence qui opère à notre insu dans notre expérience du monde sensible de manière à ramener ce savoir à la conscience. En ce sens, la dialectique permet de pousser la remémoration beaucoup plus loin que ce qui se produit dans l'expérience et constitue un intermédiaire entre la sensation et la pensée pure envisagée par les véritables philosophes. Sans être une méthode empirique, la dialectique ne pourrait fonctionner sans l'expérience. Qui plus est, le *Phédon* illustre les dangers d'une pensée qui se coupe de l'expérience et s'enfonce dans des oppositions « logiques et vides ».

5.1.3.6. Ce que Simmias retient de la réminiscence

La section sur la réminiscence se conclut par un résumé (76d-77a) où Socrate reprend les deux conditions à la preuve de l'existence de l'âme avant la naissance. Ces

conditions sont : (1) l'existence des choses en soi; (2) le fait de rapporter et de comparer tout ce qui vient des sens aux choses en soi. Socrate considère avoir prouvé la seconde condition, de sorte que la préexistence de l'âme à la naissance dépend de l'existence des choses en soi. Voici comment se conclut la discussion :

> N'en est-il pas ainsi, et n'y a-t-il pas une nécessité égale (ἴση ἀνάναγκη) entre l'existence de ces choses [*scil.* les choses en soi] et celle de nos âmes avant la naissance, de sorte que si les premières n'existaient pas, les secondes non plus? – Il me semble que cette nécessité est la même, et prodigieusement Socrate! dit Simmias. Et notre argument se réfugie admirablement dans la similitude de l'existence (εἰς τὸ ὁμοίως εἶναι) de notre âme avant la naissance à l'essence dont tu parlais à l'instant. (76e-77a)

Simmias tire ici une conclusion qui ne découle nullement de l'argument de Socrate. Ce dernier, en effet, a seulement affirmé que la preuve de l'existence prénatale de l'âme n'était valide que dans la mesure où les choses en soi existaient, sans rien en conclure au sujet de la similitude de leur mode d'existence respectif. C'est donc Simmias qui tire cette conclusion, en affirmant que c'est là le refuge de l'argument; c'est même cette dernière observation qui le convainc véritablement. D'ailleurs, lorsque Socrate lui rappellera à nouveau la théorie de la réminiscence (92b-c), Simmias réitère cette conclusion, qui semble être tout ce qu'il a retenu de la réminiscence :

> Le raisonnement au sujet de la réminiscence et de l'apprentissage a été énoncé en vertu d'une hypothèse valable. Nous avons dit, en effet, en quelque sorte, ceci : notre âme existe avant d'arriver dans le corps, de la même façon qu'existe cette essence qui porte le nom de « ce que c'est » (ὥσπερ αὐτῆς ἐστιν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ "ὃ ἐστιν"). Et moi, cette hypothèse, j'en suis moi-même persuadé, je l'ai admise d'une façon satisfaisante et correcte. (92d-e)

Ce résumé de Simmias omet la démonstration proposée par Socrate pour expliquer que nous ne pourrions juger des choses concrètes égales dans la perception sans tirer cette connaissance de nous-mêmes. La seule chose qu'il retient est la conclusion au sujet de la similitude entre le mode d'existence de l'âme avant la naissance et celui des formes. Or cette conclusion, c'est Simmias qui la tire et non Socrate. En effet, Socrate n'a parlé que de la dépendance entre la thèse de l'existence prénatale de l'âme et celle de l'existence des formes. Plus tôt, il avait également mentionné que tout apprentissage est ressouvenir d'une connaissance qui nous est propre (οἰκείαν ἐπιστήμην, 75e5), sans pour autant affirmer que l'existence de l'âme était similaire à celle des formes. Plus loin, en conclusion de l'argument de l'alternative, Socrate affirmera que l'âme est « plus similaire » (ὁμοιότερον) à l'espèce invisible que visible (79b16-17) et qu'elle est « parente » (συγγενὴς) aux réalités qui demeurent semblables à elles-mêmes[306]. Ainsi, Socrate n'affirme jamais que notre âme a une existence similaire aux choses en soi, mais plutôt qu'elle leur est apparentée, ce qui constitue une distinction importante.

Nous voyons ici comment ce que Simmias retient de la théorie de la réminiscence est susceptible de mener à la position des vrais philosophes. En effet, les vrais philosophes en viennent à concevoir leur âme sur le modèle de l'existence des formes séparées, ce que Simmias fait ici. De la même manière, Simmias ne cesse d'oublier l'oubli, qui marque précisément la transformation de l'âme lors de son incarnation. Cet « oubli de l'oubli » caractérise la position des vrais philosophes, qui conçoivent l'âme incarnée comme une âme pure enfermée dans le corps, les inclinant ainsi à concevoir la

[306] Sur ce passage, voir Festugière (1936, p.111-2).

philosophie comme un exercice d'éloignement du corps et la mort comme une libération. En effet, si l'âme voit parfaitement les réalités intelligibles lorsqu'elle est libérée du corps, elle doit s'en détacher autant que possible pour retrouver cette faculté. En prenant en compte l'oubli comme temporalisation du rapport de l'âme au savoir, nous comprenons que cette dernière est incapable de capter la connaissance d'un coup d'œil, comme elle le pouvait peut-être dans sa condition désincarnée; elle doit maintenant se réapproprier cette connaissance, « morceau par morceau », comme le suggérait Dixsaut, ce qui demande le secours du *logos* et de la dialectique. Or, cette connaissance par le *logos* a besoin du corps, et ce, pour de nombreuses raisons. D'abord, nous avons déjà vu que pour éviter de s'épuiser dans de vaines oppositions « logiques et vides », les *logoi* devaient s'abreuver à la source anamnestique de l'expérience sensible[307]. Qui plus est, comme Phédon et Échécrate en témoignent, il est facile d'acquérir une fausse conviction sur la validité d'un *logos* (88c-d), de sorte que le secours d'autrui est nécessaire pour nous indiquer les objections que nous avons négligées. Ce besoin d'autrui rend le corps nécessaire[308], comme intermédiaire à la communication[309]. La purification de l'âme ne peut se limiter à se rassembler elle-même

[307] Comme nous l'avons montré à la section 4.1.2 (p.159 *sq.*), la réminiscence ne peut être seulement l'occasion de prendre conscience de l'existence des formes, mais doit soutenir l'ensemble de l'exercice dialectique qui prend assise dans l'expérience.

[308] D'ailleurs, comme Stern (1993, p.39) le remarque, Simmias ne pourrait pas même entendre la dépréciation des sens faite par Socrate au nom des vrais philosophes sans lui-même faire usage du sens de l'ouïe.

[309] C'est d'ailleurs pour cette raison que la mort de Socrate garde tout son caractère tragique, même si ses arguments nous convainquent. En effet, au cours du dialogue, Socrate réussit à convaincre ses interlocuteurs de l'immortalité de l'âme et du sort préférable qui l'attend une fois débarrassée de son corps. Malgré cette conviction, Phédon et les autres disciples se sentent tristes à la mort de leur maître, non pas par pitié pour ce dernier, mais pour eux-mêmes : ils vont perdre un compagnon d'une grande valeur et aucun argument de Socrate ne les console de cette perte (voir 58e-59a et 117c-d). On pourrait même dire que chaque argument persuasif ajoute au sentiment qu'il y aura perte quand le corps qui énonce l'argument ne sera plus là. Dans la même optique, nous pouvons penser aux cas de

en elle-même et se couper de tout contact avec le monde extérieur fourni par le corps; elle doit au contraire prendre le contrôle de ce corps pour s'en servir afin d'entrer en relation avec des hommes susceptibles de nourrir sa quête du savoir. Nous avons vu dans une section précédente[310] que Socrate envisageait à quelques reprises en rapport sain avec le corps, qui consisterait non pas à le fuir, mais plutôt à le diriger. Ainsi, nous devons utiliser notre corps de manière à pouvoir pratiquer la dialectique et surmonter l'oubli par l'effort de donner un *logos* de l'anamnèse issue de la sensation[311].

Dans cette section sur le passage de la réminiscence dans le *Phédon*, nous avons parcouru le texte dans son ordre de présentation, afin d'y relever une conception alternative du rapport de l'âme et du corps; or, la prise de conscience de l'expérience épistémologique du ressouvenir (ce que nous pourrions également appeler « la réminiscence de la réminiscence ») nous indique finalement le statut intermédiaire de l'âme et implique de refuser la dichotomie ontologique promue par les vrais philosophes. En conclusion à cette section, nous voulons reprendre les trois rubriques que nous avions utilisées pour présenter la position des hommes ordinaires et des vrais

Platon et d'Échécrate, qui ont raté le dernier entretien du maître pour des raisons ayant trait au corps, l'un étant malade et l'autre à l'étranger. Dans les deux cas, nous voyons l'importance du corps pour avoir l'occasion de discuter avec des gens susceptibles d'enrichir notre compréhension des choses.

310 Voir p.197 *sq.*

311 Voir Goldschmidt (1949, p.71) : « Il est loisible à l'âme de s'emporter contre cette "chose mauvaise" avec laquelle elle est "pétrie", contre cette prison où elle est enfermée comme l'huître dans sa coquille. Elle se passerait bien du corps, comme les Formes se passent de la matière. Mais pour l'instant, l'âme n'est pas désincarnée et se voit alors obligée d'user de cette entrave comme d'un instrument "sans lequel" elle ne peut rien ni, surtout, rien de ce qu'elle désire : connaître les Formes et les imiter. »

philosophes et les appliquer à la position socratique, qui résulte de la prise de conscience de l'âme comme intermédiaire.

D'abord, sur le plan ontologique, la troisième position implique qu'il existe non seulement des choses sensibles et des choses en soi, mais aussi des intermédiaires entre ces deux pôles; il s'agit de l'âme et de ce qui sera nommé plus tard les « formes en nous » (102d), sans lesquelles il serait impossible de se remémorer.

Sur le plan épistémologique, la connaissance n'est plus conçue sur un modèle binaire, où deux facultés différentes (les sens et la pensée) se chargent de saisir deux réalités différentes (le sensible et l'intelligible), mais nous avons introduit les intermédiaires de la réminiscence et du *logos* dialectique. Par la réminiscence, nous prenons conscience de l'intelligible grâce au sensible; par le *logos* dialectique, nous traduisons le souvenir de la connaissance prénatale dans un mode accessible à la conscience temporelle.

Sur le plan la conception de soi, l'expérience de la réminiscence permet à l'âme de se révéler elle-même comme n'étant ni une chose sensible ni une chose en soi, mais une réalité intermédiaire entre les deux. En effet, les vrais philosophes, en se comprenant eux-mêmes comme âmes pures existant sur le modèle des formes séparées, se rapprochaient de la vérité par rapport aux hommes ordinaires, pour qui l'âme était une chose sensible; cependant, ils étaient toujours dans l'erreur, car ils ignoraient la manière dont nous en venons à connaître les réalités intelligibles, qui implique que nous ne pouvons pas en être une nous-mêmes. L'âme incarnée participe donc à la fois de la temporalité du sensible, dans la mesure où sa conscience se déroule dans le temps, et à

la fois à la temporalité des choses en soi, dans la mesure où elle est capable de reconnaître l'universel au travers de ses représentions.

5.2. Ménon

Le *Ménon* ne s'interroge jamais sur la nature de l'homme ; or, le problème étudié dans le dialogue est pourtant lié à cette question. Ménon, en identifiant le bien à la santé, la richesse et l'honneur (78c), se montre tributaire d'une certaine conception de la nature humaine; celle-ci implique de situer son identité sur le plan corporel (le bien-être de son corps) et interpersonnel (la bonne opinion que les autres ont de lui); il s'agit donc d'une position analogue à celle des hommes ordinaires du *Phédon*. Une compréhension plus haute de la vertu, qui impliquerait la connaissance et la recherche philosophique, nécessite une autre compréhension de la nature humaine. En effet, pour expliquer le devoir de l'homme de se soumettre à la justice, nous devons penser l'âme en rapport à des réalités dont la vérité s'impose à elle. Par-delà sa capacité à répondre au paradoxe de Ménon, le récit de la réminiscence permet également de suggérer une telle réforme. En effet, dans la mesure où l'âme a un accès à une vérité intemporelle, son identité dépasse le corps individuel qu'elle habite et ses relations contingentes, mais réside plutôt dans la relation à cette connaissance qu'elle conserve en elle de tout temps. À ce titre, il est intéressant de revenir sur la conclusion du passage sur la réminiscence.

Comme nous l'avons vu en introduction à la section 2.1[312], il y a une différence entre la thèse avancée par la révélation des prêtres et des prêtresses sages dans les choses divines (81a-e) et celle qui suit la leçon de géométrie. Dans le récit liminaire, Socrate conclut, *à partir de la position de l'immortalité de l'âme*, qu'elle doit avoir tout vu au cours de ses nombreux séjours en Hadès et sur terre, de sorte qu'elle doit en garder des souvenirs (81c-d). Cependant, après l'interrogation du serviteur, Socrate renverse complètement l'ordre de la démonstration, partant des résultats de son enquête pour en conclure à l'immortalité de l'âme, en ayant recours à un raisonnement pour le moins douteux[313]. En effet, le serviteur n'a jamais eu de professeur de géométrie, mais est néanmoins capable de reconnaître la nécessité de la démonstration au point de constater par lui-même ses erreurs et savoir que la réponse finale est la bonne; Socrate en conclut qu'il devait avoir acquis ce savoir dans « un autre temps » (ἐν ἄλλῳ τινὶ χρόνῳ, 86a1) et qu'il devait en être pourvu « à l'avance » (85e). Jusque là, il n'y a aucune tension avec les conclusions tirées du récit des prêtres. Socrate conclut que cet « autre temps » en lequel il a acquis la connaissance doit être celui où il n'était pas encore homme; par suite, son âme ne doit pas avoir acquis cette connaissance à un moment précis, mais plutôt la posséder « de tout temps » (τὸν ἀεὶ χρόνον, 86a8), « puisqu'il est évident que l'existence et la non-existence d'un homme, c'est tout le temps » (86a). Cette conclusion contredit l'exposé liminaire qui suggérait que l'âme avait eu l'occasion d'acquérir cette connaissance *au cours* de ses différentes incarnations; pire, elle semble reposer sur un grossier sophisme, qui consiste à prendre la « non-existence d'un

[312] Voir p.56 *sq*.
[313] Voir *par ex.* Klein (1965, p.180) et Scott (2006, p.93, 97 et 112-118).

homme » comme un moment insécable, en lequel rien ne pourrait arriver. La possibilité d'une acquisition de la connaissance à un moment précis avant la naissance est complètement ignorée[314]. Comment Platon pourrait-il ne pas avoir remarqué cette erreur élémentaire, après avoir considéré quelques pages plus tôt la possibilité même qui est ici occultée? Or, bien qu'elle résulte d'une erreur dans le déroulement de l'argument, cette nouvelle thèse est une position plus solide sur le plan philosophique[315] que celle du passage liminaire.

Il y a donc matière à penser que le saut logique que nous avons noté est intentionnel et vise à indiquer une conception plus profonde de l'âme et de son rapport à la connaissance nécessaire. En effet, la seule manière de rendre l'argument valide est de prendre l'état de l'âme avant l'incarnation comme étant séparé du temps du devenir : il s'agit d'un « autre temps », en lequel rien « n'arrive », mais où l'âme reste seulement ce qu'elle est purement par elle-même. L'argument indiquerait ainsi plutôt l'appartenance de l'âme à deux temporalités différentes : d'une part à la temporalité du devenir, du fait qu'elle est présente dans un corps, d'autre part à la temporalité de l'être et de l'essence, qui demeure toujours même. Ainsi, la réminiscence mettrait surtout l'accent sur l'étrangeté de cette expérience où la temporalité de l'être rencontre celle du devenir à l'intérieur d'une âme qui reconnaît le nécessaire à partir du contingent.

Le passage sur la réminiscence dans le *Ménon* ne se limite donc pas à une théorie épistémologique, mais suggère une autre façon de concevoir la nature humaine, en la

[314] Voir Canto-Sperber (1991a, p.76).

[315] En effet, comme nous l'avons vu à la page 63, affirmer que l'acquisition de la connaissance en cette vie est possible en vertu d'une acquisition antérieure ne résout pas le paradoxe de Ménon, mais n'en fait que repousser le problème au premier apprentissage.

liant à une réalité (et une temporalité) qui dépasse son existence singulière et la destine à l'enquête philosophique. À cet égard, la réminiscence est également susceptible d'avoir une fonction éthique et aider à résoudre le problème de la nature de la vertu; nous remettrons cependant le traitement de cette question à notre section sur le *Ménon* du prochain chapitre[316].

5.3. Phèdre

Comme c'était le cas pour la dimension épistémologique de la théorie de la réminiscence, le mythe du *Phèdre* ne *démontre* pas sa conception de la nature humaine, mais il l'expose. L'intérêt particulier que revêt le recours au mythe dans une optique anthropologique est de laisser libre cours à l'imagination pour façonner l'histoire de l'âme, de façon à pouvoir rendre compte de sa condition présente au fil de ce récit. Or, le trait le plus marquant de cette condition concerne le *manque* inhérent à l'âme humaine. Celui-ci s'observe à deux niveaux. D'abord, l'âme trouve son bonheur dans la contemplation des réalités absolues de la plaine de la vérité, mais elle se trouve séparée de celles-ci; par suite, elle en garde le besoin et cherche à combler ce vide. L'âme humaine est aussi affligée d'un second manque, symbolisé par la perte des ailes qui lui permettaient de diriger son mouvement vers les réalités véritables. Ainsi, non seulement l'âme humaine est privée des formes qui la rendrait heureuse, mais elle ignore même que celles-ci feraient son bonheur, de sorte qu'elle ne dirige pas son mouvement vers

[316] Voir section 6.3, p.305 *sq*.

elles; non seulement elle n'a pas l'objet de son désir, mais elle recherche plutôt d'instinct les plaisirs sensibles qui la laisseront toujours insatisfaite. C'est cette condition humaine, caractérisée par ce double manque, qui rend le recours au mythe incontournable. En effet, nous verrons à la prochaine section qu'en vertu de ce manque, l'âme humaine n'est intelligible qu'à la lumière d'un « récit de la chute » qui explique ce que l'âme était et ce qu'elle a perdu.

5.3.1. L'âme humaine avant l'incarnation

Pour comprendre la signification philosophique de l'emploi d'un mythe pour rendre compte du vide caractéristique de l'âme humaine, prenons un moment pour réfléchir à l'analogie suivante. Imaginons une pyramide tronquée. D'abord, il vaut la peine de s'attarder à la façon dont nous désignons ce solide. Nous utilisons l'appellation « pyramide tronquée » parce que le solide est intelligible en regard d'une pyramide « entière » dont la partie supérieure aurait été retranchée; nous devons ainsi nous raconter une microhistoire où une pyramide pleine aurait été amputée de sa partie supérieure. Dans cette analogie, la pyramide tronquée représente l'âme incarnée et la pyramide pleine l'âme avant l'incarnation; en effet, comme la pyramide tronquée, l'âme humaine sous sa forme incarnée n'est intelligible qu'en racontant une histoire qui explique comment elle a perdu l'intégrité de son être, de sorte qu'elle se trouve marquée du sceau de l'incomplétude.

Lorsque nous affirmons que l'appellation « pyramide tronquée » implique une narration d'un temps où la pyramide aurait été pleine, nous ne parlons pas d'une chronologie réelle; l'histoire représente la manière dont nous comprenons la figure. Or, nous comprenons celle-ci *par soustraction*, en prenant une figure idéale de laquelle nous retranchons en pensée un morceau. La chronologie ainsi posée ne représente que la façon dont nous conduisons notre pensée.

Ce procédé rappelle ce que Frutiger (1930) nomme les « mythes génético-symboliques » ou plus simplement les « mythes génétiques », qu'il caractérise ainsi :

> … le devenir qui s'y trouve dessiné correspond à un ordre logique et non pas à une succession temporelle, parce qu'il n'est rien d'autre que le symbole de la marche de la pensée allant du général au particulier, de l'essentiel à l'accessoire, du simple au complexe. […] Au lieu de décomposer un objet donné en ses différents éléments, il le fait croître sous nos yeux, dans un dessein purement didactique (διδασκαλίας χάριν); il en déroule l'histoire imaginaire, qui manifeste l'un après l'autre, et chacun à son rang, les multiples caractères dont la présence simultanée constitue sa nature propre; il lui prête une évolution qui reproduit fidèlement, transposée dans un temps idéal, la hiérarchie des concepts[317].

Dans toute la section consacrée aux mythes génétiques, l'auteur se limite à attribuer au temps idéal de ces mythes une fonction de « composition »; il considère en effet que Platon y utilise la succession temporelle pour complexifier un modèle en y ajoutant de nouveaux éléments, de façon synthétique. La formation de la cité idéale à partir de ses origines au livre II de la *République* est un exemple insigne de ce type de « mythe ». Le mythe génétique serait donc équivalent sur le plan épistémologique à une analyse conceptuelle. La différence entre les deux ne serait qu'une question de forme, chacune

[317] Frutiger (1930, p.191) ; c'est Frutiger qui souligne.

ayant ses avantages : le mythe génétique est moins clair et prête davantage aux malentendus, mais revêt une forme plus vivante et plus agréable pour les lecteurs (p.191-192).

Pourtant, lorsqu'il *décrit* les mythes qu'il considère comme génétiques, Frutiger lui-même ne s'en tient pas à cette compréhension. Un cas particulièrement intéressant pour notre propos est son analyse du mythe de l'androgyne dans le *Banquet* (p.196-7), qu'il place dans cette catégorie :

> De même, lorsque le mythe d'Aristophane nous raconte comment l'humanité présente a succédé à l'ancienne, il ne s'agit nullement d'expliquer l'instinct sexuel par la scission d'êtres primitifs dont les deux moitiés cherchent à se rejoindre, afin de restaurer l'unité originelle. Car le véritable but de cette fable singulière, qui n'est étiologique qu'en apparence, ce n'est pas d'éclairer le lecteur sur la cause ou l'origine de l'amour, mais sur sa nature et ses modalités. L'amant qui, loin de l'objet aimé, se sent misérablement incomplet, aspire à se fondre en lui, de manière que leurs deux vies n'en fassent plus qu'une; les choses se passent donc comme si les σύμβολα d'un tout préexistant étaient, après une séparation momentanée, poussés de nouveau l'un vers l'autre par une force invincible.

Cette analyse du mythe de l'androgyne est remarquable; cependant, n'implique-t-elle pas un procédé différent de la « composition »? Le récit ajoute-t-il des éléments peu à peu pour rendre compte du phénomène de l'amour? Au contraire, il procède en sens inverse, par *soustraction*. Il nous montre comment la nature humaine provient d'une *scission originelle*, responsable du vide qui l'accable et de l'amour ressenti à la reconnaissance de sa moitié. Comme pour notre pyramide tronquée, nous partons d'un tout dont on retranche une partie.

Or, cette analyse du mythe de l'androgyne peut s'appliquer au mythe du *Phèdre*, qui fonctionne de la même manière, mais avec un récit plus élaboré, de façon à rendre compte de la possibilité de la transformation intérieure permise par l'amour noble. En effet, le rapport entre les conditions incarnée et désincarnée de l'âme rejoint la conception de Frutiger des mythes génétiques, dans la mesure où, dans les deux cas, la chronologie présentée ne fait pas référence à un temps réel, mais symbolise la marche de la pensée. Cependant, contrairement à la compréhension explicite de Frutiger de ces mythes[318], la narration de l'histoire de l'âme dans le *Phèdre* ne procède pas par *composition*, mais par *soustraction* : Socrate décrit un état originel duquel quelque chose aurait été retranché[319]. Cette différence est capitale, puisque, contrairement à l'utilisation du temps à des fins de composition, la pensée qui se fait par soustraction au fil d'une chronologie ne peut être remplacée par une analyse conceptuelle. En effet, selon le mythe central du *Phèdre,* l'âme humaine est essentiellement caractérisée par un manque; or, on ne peut obtenir un manque par synthèse ou par analyse. Le récit mythique n'est pas, dans ce cas, un choix cosmétique ou pédagogique de Platon aux dépens de la clarté de l'analyse conceptuelle : la nature humaine n'est intelligible qu'en racontant l'histoire de son appartenance à un autre monde et son expulsion de celui-ci. Ainsi, ni l'analyse ni la synthèse ne peuvent rendre compte de la condition humaine de façon à pouvoir expliquer l'amour noble.

318 Comme nous venons de le voir, cette compréhension n'est pas forcément cohérente avec le traitement qu'il en fait.

319 Avant nous, Dorter (1972, p.215-7) avait suggéré de considérer le mythe du *Phèdre* comme un mythe génétique, en référence à Frutiger. Comme nous le voyons, maintenant, c'est une suggestion que nous pouvons retenir, à la condition d'étendre la conception de mythe génétique à tous les discours qui utilisent le temps pour représenter le déroulement de la pensée.

5.3.2. Les manques de l'âme humaine

Nous allons maintenant étudier plus en détail la façon dont le mythe rend compte du double manque de l'âme humaine grâce à son récit. Nous verrons qu'il met en lumière le premier manque en comparant l'âme humaine à l'âme divine et le second en racontant l'échec des âmes inférieures au cours de la procession décamillénale.

Les âmes divines sont celles qui ont le plus haut statut spirituel. Cette supériorité n'est pas imputable à leur intellect, puisqu'il est représenté par un cocher au même titre que l'intellect des autres âmes; elle relève plutôt de leurs principes moteurs. En effet, contrairement aux âmes inférieures qui possèdent un mauvais cheval qui les entraîne vers les plaisirs sensibles, l'âme divine n'a que de bons coursiers, de sorte qu'elle est complètement affranchie de toute forme d'animalité. Par suite, elle se trouve dotée d'un mouvement régulier, toujours porté par des ailes qui l'orientent vers les êtres véritables et qui lui permettent de gouverner l'ensemble du cosmos sans intérêt égoïste (246b-c). Grâce à cet attelage facile à manier, le cocher guide sans peine l'âme jusque sur la voûte du ciel où elle peut contempler les réalités véritables qui permettront de nourrir ses ailes (247c). Socrate précise que l'âme devra revenir *à l'intérieur* du monde pour nourrir ses chevaux (247e) : ainsi, c'est en raison de l'élément équestre de l'âme que celle-ci ne peut demeurer dans une éternelle contemplation des réalités véritables. En effet, celui-ci la destine à l'action en plus de la contemplation. Dans le cas des âmes divines, cette action implique la gouvernance de l'ensemble du cosmos; dans les cas des âmes inférieures, cette action concerne la direction d'un corps particulier.

En comparaison des âmes divines, les âmes inférieures possèdent un mauvais cheval, qui représente leur animalité et qui les incline à la poursuite des plaisirs corporels[320]. C'est en vertu des frasques de ce cheval qu'elles n'arriveront pas, comme les âmes divines, à s'extraire complètement du monde sensible pour se hisser sur la voûte du ciel, mais qu'elles parviendront, au mieux, à en sortir la tête. En raison de l'instabilité du mouvement ascendant de l'âme, perturbé par les frasques du cheval infernal, l'âme se trouve ainsi privée de la nourriture dont ont besoin ses ailes, qui se flétrissent, la privant de l'orientation verticale qui lui permettrait de trouver sa satisfaction. Ainsi, nous trouvons l'explication des deux manques inhérents à l'âme humaine : d'une part, c'est en vertu du principe moteur de l'âme (son élément équestre) que celle-ci ne peut être constamment unie aux êtres réels de la plaine de la vérité; d'autre part, c'est en raison de son animalité (le mauvais cheval) que l'âme est privée de ses ailes, qui permettaient à leur mouvement d'être orienté vers ce qui pourrait lui donner satisfaction.

Il faut encore souligner une dernière caractéristique propre à l'âme humaine, qui la définit en opposition aux âmes simplement animales. Notons d'abord que l'âme humaine est dotée de la même « constitution » que l'âme animale, ce qui explique d'ailleurs qu'elle peut passer d'un corps humain à un corps de bête d'une incarnation à l'autre (248b). Néanmoins, les âmes qui n'ont eu aucune vision de la plaine de la vérité ne peuvent jamais prendre un corps humain (247d, 248b). Ainsi, en cette vie, c'est la *mémoire* des formes qui distinguent l'âme humaine des autres âmes inférieures. Les âmes des animaux, n'ayant aucune mémoire de leurs expériences, n'ont plus aucune

[320] Voir *par ex.* 255e et 256c.

appartenance au monde de l'intelligible; l'histoire de la procession décamillénale n'a aucun intérêt pour la compréhension de telles âmes, qui vivent une existence complètement immergée dans le sensible et entièrement dédiée à la recherche du plaisir. Il en va autrement pour l'âme humaine, qui, en vertu de l'expérience de la réminiscence, vit dans la superposition entre deux ordres de réalité.

Ainsi, le mythe du *Phèdre* permet de nous renseigner sur la spécificité de la condition humaine, qui est caractérisée d'une part par un vide spirituel dû à l'absence de connaissance des réalités véritables et d'autre part par l'ignorance de ce qui est susceptible de satisfaire ce vide. Cependant, contrairement aux autres espèces animales, l'âme humaine demeure en contact avec cette réalité grâce à la mémoire et la réminiscence, de sorte qu'elle a la possibilité de réorienter le mouvement de son existence vers ces réalités, ce que symbolise la croissance de ses ailes.

Ainsi, bien que ce ne soit pas mis à l'avant-plan dans le *Phèdre* et le *Ménon*, la réminiscence s'y trouve liée à une théorie anthropologique analogue à celle du *Phédon*; selon cette théorie, l'âme possède un statut intermédiaire entre les choses concrètes et les choses en soi. En un sens, la caractéristique la plus propre de l'âme, en vertu de ce statut intermédiaire, est cette nécessaire interprétation de soi-même (qui mène l'âme à se comprendre comme une chose sensible, comme une chose intelligible ou comme un

intermédiaire[321]) et l'autodétermination qui en résulte[322]. L'âme possède ce pouvoir de se comprendre elle-même différemment et de façonner sa vie en fonction de cette compréhension, de sorte qu'elle posera des actions qui seront à leur tour déterminantes pour la manière dont cette compréhension évoluera ou se renforcera. Cette interaction entre ce que l'âme connaît, comment elle se comprend et comment elle agit constituera ce que nous pourrions nommer le mouvement propre de l'âme, que nous étudierons au prochain chapitre.

[321] Au sujet de la transformation de l'âme au contact des plaisirs (voir *Phédon* 81c4, 81e1 et 83d5), Socrate affirme que l'âme qui passe trop de temps avec le corps « prend une forme corporelle » ; peut-être que cette affirmation doit être prise comme une métaphore signifiant qu'elle se *comprend* alors elle-même comme corporelle.

[322] C'est dans un sens similaire que Broadie (2001, p.305-6) parle de l'âme comme d'une puissance de valorisation (*valuing power*) : « the soul for Plato is essentially a valuing power: a power to create and maintain for itself the life it truly desires and thinks good, along with that lifestyle's accoutrements or freedom from accoutrements. »

CHAPITRE 6.
Réminiscence, *eros* et éthique

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que la réminiscence était une expérience proprement humaine et qu'elle révélait le statut intermédiaire de notre âme, en vertu de notre rapport archétypique à l'expérience. Nous voulons maintenant considérer la « dimension existentielle et éthique » de l'anamnèse. Par cette expression, nous voulons signifier que la réminiscence permet non seulement modifier la façon dont nous nous comprenons nous-mêmes, mais aussi de réorienter notre désir et modifier l'évaluation morale de nos actions. En effet, la prise de conscience des archétypes qui déterminent notre expérience suscite un désir pour l'intelligible qui a le potentiel de transformer notre vie.

6.1. Phèdre

Le *Phèdre* est le dialogue tout indiqué pour nous informer sur les rapports entre e*ros* et *anamnesis*, étant donné que la théorie de la réminiscence y est présentée dans le cadre d'un discours apologétique sur la valeur d'e*ros*. La particularité de la présentation de l'anamnèse dans le *Phèdre* est de prendre place dans le cadre d'un mythe. Ainsi, contrairement au *Ménon* et au *Phédon*, qui soutiennent la doctrine par une démonstration et un argument, la théorie de la réminiscence est simplement posée dans

le *Phèdre*, qui peut se permettre cette liberté en raison du caractère mythique de son discours[323]. Comme dans le *Phédon*, la réminiscence du *Phèdre* explique notre capacité à reconnaître une réalité transempirique au travers de la sensation. Elle ne se limite cependant pas à une théorie épistémologique. En effet, la théorie de la réminiscence s'insère dans un mythe qui raconte l'histoire de la provenance et de l'appartenance de l'âme à une réalité d'un autre ordre que celle des choses sensibles. Les réalités intelligibles sont non seulement les seuls objets qui peuvent nous apporter une véritable connaissance, mais elles sont également l'ultime objet de notre *eros*, le seul capable de combler le vide spirituel qui nous accable. Cependant, de la même façon qu'elle a oublié sa vision des formes à l'incarnation, l'âme n'a aucun désir pour elles à sa naissance. Le discours du *Phèdre* montre comment l'amour pour un autre permet de le retrouver. Au chapitre précédent, nous avons étudié comment le mythe caractérisait l'âme humaine comme manque, en opposition aux dieux et aux animaux. Dans ce chapitre, nous chercherons à clarifier de quelle façon la réminiscence est susceptible d'amorcer un changement d'orientation existentielle chez celui qui en fait l'expérience, alors qu'il retrouve le désir pour ce qui est susceptible de lui apporter une réelle satisfaction.

[323] Ce traitement de la particularité de la réminiscence dans le cadre du mythe du *Phèdre* est considéré par Partenie (2009, p.9-10).

6.1.1. L'interprétation du mythe

Dans cette section sur le *Phèdre*, nous chercherons donc à déterminer comment la réminiscence de la forme de la beauté à travers son image chez un autre peut mener à l'épanouissement de l'*eros* pour la réalité véritable; Socrate traite de ces questions dans la seconde portion de son discours, à partir de 249d. Cependant, cette section n'est intelligible qu'à la lumière de l'ensemble de la « palinodie » récitée par Socrate. Aussi, pour éclaircir les liens entre *anamnesis* et *eros* dans le *Phèdre* et mieux comprendre la dimension existentielle et éthique de cette doctrine, nous considérerons l'ensemble du mythe.

Les questions de l'identification, de l'usage et de la catégorisation des mythes chez Platon sont parmi les plus complexes et les plus débattues pour l'interprétation des dialogues; malgré la difficulté de la question, la présence de la théorie de la réminiscence au sein d'un mythe nous force à prendre un moment pour clarifier l'approche à privilégier envers ce type de discours. Au chapitre précédent, nous avons déjà traité la capacité du mythe de rendre compte de l'âme humaine, en opposition aux âmes divines et animales; nous allons maintenant tâcher d'interpréter le mythe dans son ensemble. Nous nous en tiendrons à l'approche privilégiée jusqu'à maintenant : nous ne présumerons pas de la possibilité de rendre compte de tous les mythes platoniciens de la même manière. Les remarques introductives que nous ferons maintenant sont valides pour le mythe central du *Phèdre*; quant à savoir si elles s'appliquent à d'autres mythes

chez Platon, c'est là une question qui demanderait une étude détaillée de ces mythes et du contexte dialogique dans lequel ils prennent racine[324].

Le problème le plus important soulevé par le recours au mythe concerne son rapport à la dialectique. Faut-il le prendre comme un dépassement de la dialectique, comme la révélation d'une vérité absolue, qui soit nous expose littéralement les choses telles qu'elles le sont, soit constitue une allégorie dont il faut déchiffrer le sens? Faut-il plutôt le voir comme une hypothèse susceptible d'être révisée par le discours plus rigoureux de la dialectique? Ou encore, faut-il le prendre comme un procédé épistémologique ayant une valeur égale à la dialectique, mais portant sur un objet qui lui échappe? Nous apporterons des réponses qui s'appliquent au mythe du *Phèdre* dans cette section.

6.1.1.1. Mythe et intuition supra-rationnelle

Dans un premier temps, nous voulons écarter la position de certains commentateurs ayant une sensibilité plus romantique[325], qui voient dans le mythe l'atteinte d'une vérité supra-rationnelle où l'intelligence outrepasserait les frontières de la raison pour parvenir à une connaissance d'un ordre supérieur[326].

Cette conception ne peut tenir pour de nombreuses raisons. D'abord, sur le plan intertextuel, elle n'est pas cohérente avec la réflexion à laquelle Socrate se livre à

[324] Pour une position analogue, voir Werner (2012, p.17).

[325] On trouve un représentant insigne de cette conception chez Reinhardt (2007, voir *par ex.* p.87, 157 et 174.). Pour davantage de références, consulter Edelstein (1949, p.464) et Werner (2012, p.12n.28).

[326] Hackforth (1952, p.72) adopte cette position et en donne l'explication suivante : « … for the most part the myth is the vision of a poet whose images are not disguised doctrine but spring form a non-rational intuition: the reader must therefore allow his rational and critical faculty to be suspended as he reads, seeking to feel with the poet rather than 'understand' him and turn his poetry into prose. » Pour une défense plus récente de cette position, voir Trabattoni (2012, p.315 *sq*.).

répétition dans le corpus platonicien sur sa propre méthode. En effet, il affirme toujours, sans hésitation, que la dialectique – et non le mythe – est le mode de discours le plus élevé et le plus susceptible de nous conduire à la vérité[327].

Deuxièmement, sur le plan textuel, Socrate montre des réserves claires quant au mythe central du *Phèdre*, lorsqu'il le considère rétrospectivement, au cours de sa réflexion sur l'art rhétorique :

> Et puis, je ne sais comment, alors que nous dépeignions la passion amoureuse, nous avons probablement atteint d'un côté quelque vérité, tout en nous fourvoyant de l'autre peut-être : composant avec ce mélange un discours qui n'était pas totalement dépourvu de force persuasive, nous avons fabriqué, par manière de jeu, un hymne qui racontait un mythe, plein de convenance et de retenue, en l'honneur de ton maître et du mien, Phèdre, Éros, qui veille sur les beaux garçons. (265b-c, trad. Brisson)

Ainsi, Socrate n'affirme pas que son discours est vrai dans son intégrité, mais qu'il *mélange* le vrai et le faux et qu'il a été composé « à la façon d'un jeu » (ou « de manière badine »). Il serait dès lors imprudent de prendre le mythe comme une révélation de la vérité.

Troisièmement, sur le plan philosophique, tous les mythes ne peuvent être mis sur un pied d'égalité – le simple fait d'être un mythe ne peut être garant de vérité. Or, qu'est-ce qui distinguera le mythe vrai du mythe faux? Comment celui qui énonce le mythe pourra-t-il savoir s'il s'agit d'une inspiration divine ou d'une illusion? Comment le lecteur peut-il décider quels mythes croire? Nous avons donc besoin d'un autre discours, supérieur au mythe, qui puisse le guider et le juger.

[327] Voir Werner (2012, p.12-13). Friedländer (1969, p.209) adopte une position similaire.

Finalement, la conception de l'intelligence humaine de cette position entre en contradiction avec ce que le mythe nous dépeint lui-même[328]. En effet, selon le mythe, la connaissance humaine est atteinte par remémoration de la vision des êtres véritables de la plaine de la vérité (249b-c); or, le récit de Socrate est loin de se limiter au souvenir de ces êtres. Ainsi, si nous prenions le mythe comme une révélation de la vérité, Socrate se rendrait coupable du même tort que nous reprochions aux « vrais philosophes » du *Phédon* : ne pas se ressouvenir de la réminiscence au moment de composer son mythe. Autrement dit, pris littéralement, le contenu du mythe exclut la possibilité de connaître ce contenu : il manque de cohérence avec lui-même et outrepasse les frontières de la connaissance qu'il trace pourtant de son propre chef. Si toute connaissance est réminiscence des réalités intelligibles, comment Socrate pourrait-il *connaître* l'histoire prénatale de l'âme, dont il n'y a aucune réminiscence? Nous devons donc rejeter la thèse qui fait du mythe un exposé dogmatique révélant une vérité qui dépasse les frontières de la raison.

6.1.1.2. Le mythe comme hypothèse

Une seconde possibilité herméneutique consiste à prendre le mythe comme une hypothèse. Les interprètes qui ont emprunté cette voie se divisent en deux factions : (1) ceux qui affirment que le mythe avance certaines hypothèses susceptibles par ailleurs

[328] À ce sujet, voir surtout Griswold (1986, p.152), que nous suivons dans cet argument : « The palinodie is thus mad in the sense that if it is true the person narrating it could not know it is true (given the criteria for knowledge presented within the myth itself). The madness consists at least in part in the myth's lack of reflexivity and self-consciousness – a defect that characterizes the creations of ordinary poetic inspiration, too, as Socrates' criticisms of poetry in *Republic* X show. »

d'être retravaillés par la dialectique; (2) ceux qui considèrent plutôt que le mythe pose des hypothèses sur des objets qui sont inaccessibles à la dialectique.

À notre sens, les deux positions comportent une part de vérité; nous examinerons la première dans cette section et la seconde à la suivante. Les partisans de la première position se divisent à nouveau en deux : (1a) d'aucuns[329] pensent que le mythe pose par hypothèse des résultats déjà acquis par dialectique, mais dont la démonstration dans le présent contexte nous entraînerait dans de trop longues digressions; (1b) d'autres[330] pensent que le mythe vient plutôt poser certaines hypothèses qui serviront par la suite de point de départ à l'enquête dialectique[331].

Sans trancher cette question, nous pouvons concéder à ces interprètes que de nombreux éléments du mythe du *Phèdre*, *posés* sans argumentation, font l'objet d'une investigation rationnelle dans d'autres dialogues du corpus. Nous pouvons penser, par exemple, aux questions suivantes : l'âme est-elle simple ou comporte-t-elle des parties[332]? Si elle en comporte, quelle est la nature de ces parties[333]? Existe-t-il des formes séparées? Quelle est la nature de ces formes et quel est leur rapport aux choses concrètes[334]? Comme nous l'avons rappelé en introduction à cette section sur le *Phèdre*,

329 Voir *par ex.* Edelstein (1949, p.473) et surtout Partenie (2009, p.9-10).

330 C'est déjà, en un sens, la position de Zeller (1876, p.161-3), qui considère le mythe comme une anticipation de ce que la dialectique pourra découvrir plus tard. Frutiger (1930, p.219) adopte aussi cette position, avec l'importante réserve qu'il pense que seuls certains mythes ont cette fonction, comme celui du *Politique* ou de la naissance d'*Eros*. Cependant, Frutiger exclut le mythe du *Phèdre* de cette catégorie; il le classe plutôt parmi les mythes « para-scientifiques », qui cherchent à « compléter les résultats du λόγος, en prolonger les lignes hors des limites de la raison pure, suppléer, à titre de δεύτερος πλοῦς, la dialectique lorsqu'elle se heurte à quelque mystère impénétrable » (p.223). Voir aussi Werner (2012, p.41).

331 Ces deux approches ne sont pas exclusives. Voir Smith (1985, p.38-39) et Morgan (2000, p.185), qui les combinent explicitement.

332 *République* IV 436a-b.

333 *République* IV 436a-441c.

334 *Parménide* 130a-135d.

la réminiscence elle-même est une occurrence de ces théories posées par le mythe sans démonstration, mais qui en reçoit une dans un autre dialogue.

Ainsi, le mythe du *Phèdre* rassemble une panoplie de théories pour lesquelles nous trouvons une argumentation dans d'autres dialogues[335]. Un des intérêts du mythe est d'intégrer ces différentes théories dans un *tout*, sans s'embarrasser des démonstrations interminables[336] qui ne permettraient pas au lecteur d'acquérir la vision *synoptique*[337] de toutes ces théories et de leurs relations avec la nature de l'âme.

Cependant, si nous concédons que cette vision du mythe comporte sa part de vérité, l'ensemble du mythe ne peut être ramené à une synthèse de théories susceptibles d'être débattues de façon dialectique. En effet, tout l'aspect narratif du mythe, tout ce qui a trait à l'histoire prénatale de l'âme, échappe à cette explication. Par exemple, nous ne pouvons fonder dialectiquement la nécessité pour l'âme de choisir une nouvelle vie tous les mille ans ! Pour rendre compte de la narration des aventures prénatales et posthumes de l'âme, nous avons donc besoin d'une autre position sur la nature et la fonction du mythe.

---

335 Ainsi, Mattéi (1996, p.167) affirme que la « richesse symbolique et philosophique [du mythe] tient à l'étroite imbrication de quatre théories qui sont comme les quatre piliers de l'édifice platonicien : la théorie de l'immortalité de l'âme, la théorie des Idées, la théorie de la réminiscence et la théorie de l'amour. »

336 Socrate affirme ainsi que la composition d'un discours sur la nature de l'âme prendrait un temps démesuré et qu'il en donnera plutôt une image (246a5).

337 Voir Griswold (1986, p.149) : « The capacity of Socrates' well-composed imagery to convey a synoptic understanding of the issues would seem impossible to realize in the medium of bare analyses, arguments, propositions. » Voir également Mattéi (1996, p.5).

6.1.1.3. Mythe et exploration de l'irrationnel

Les interprètes du second groupe mentionné à la section précédente considèrent que la principale fonction du mythe est d'avancer des hypothèses susceptibles de rendre compte de ce qui est hors de la portée du *logos* dialectique.

Parmi ceux-ci, il vaut la peine de se pencher sur les réflexions de Frutiger (1930), qui classe le mythe du *Phèdre* parmi les mythes qu'il nomme « para-scientifiques » (p.210). Cette catégorie regroupe les mythes dont la fonction est d'avancer des hypothèses sur des objets inaccessibles à la raison. Voici ce que Frutiger (p.212) affirme sur le sujet qui nous intéresse :

> Quant aux modes d'existence de la ψυχή désincarnée, il est clair que ni la raison, ni l'expérience ne nous les peuvent faire connaître. Voilà pourquoi les preuves en faveur de l'immortalité de l'âme sont suivies de mythes eschatologiques décrivant la vie future telle que Platon l'imagine à défaut de tout savoir positif.

Si nous accordons donc à Frutiger que la vie de l'âme hors du corps ne peut faire l'objet d'une connaissance rationnelle, il nous reste à résoudre une question capitale : à quelle source Platon puise-t-il pour inventer une description aussi détaillée de la vie posthume et prénatale de l'âme? La réponse de Frutiger est à ce titre décevante : il l'attribue à une « intuition religieuse » (p.223). Autrement dit, Platon procéderait de la même manière qu'Homère et Hésiode et cesserait d'être philosophe pour s'abandonner au délire poétique. Nous devons rejeter cette hypothèse, puisque le mythe du *Phèdre* raille les poètes et les devins, auxquels il attribue un rapport aux réalités intelligibles inférieur à

celui de l'homme qui se dévoue à l'effort physique[338]. Platon ne compose pas ses mythes en suivant une inspiration aveugle, mais il les construit avec beaucoup de soin, en suivant un plan précis, afin de rendre compte des expériences de l'âme. Pour le montrer, nous dégagerons, dans la suite de notre étude du *Phèdre*, la structure inhérente du mythe, ce qui établira qu'il s'agit d'une composition *maîtrisée* et non délirante.

6.1.1.4. Le mythe comme hypothèse explicative des expériences de l'âme

Ainsi, si nous mettons à part l'intuition religieuse, d'où viennent les hypothèses au sujet de la vie prénatale et posthume de l'âme ? Un auteur susceptible de nous porter secours est Brisson (2004, p.49-50), qui considère que l'âme, n'étant ni une chose visible ni une forme séparée, ne peut être saisie ni par les sens ni par l'intelligence. Comment connaissons-nous l'âme alors? Nous la connaissons à titre d'hypothèse explicative du mouvement, qui ne pourrait se perpétuer sans l'existence d'un principe automoteur immortel (245c-246a). Brisson relève qu'il est impossible de déterminer quelle sorte de chose l'âme est, mais qu'il faut plutôt dire « de quoi elle a l'air », par une représentation qui utilise les choses visibles pour en donner une image. Il reprend ici les analyses de son ouvrage principal sur le mythe chez Platon (1982, p.83) :

> Dans le cas des choses sensibles, l'imitation mise en œuvre équivaut à une représentation, alors que dans le cas de réalités qui, tout en ne relevant pas du monde sensible, ne sont cependant pas des formes intelligibles — le divin, la partie immortelle de l'âme humaine et tout le passé en tant qu'il n'est plus objet de tradition —, l'imitation devient évocation, puisqu'elle fait apparaître dans le monde

[338] Voir 248d-e.

> sensible, et comme s'il s'agissait de réalités sensibles, des réalités qui sont par nature d'un autre ordre.

Cette description s'applique parfaitement au *Phèdre*, qui utilise l'image du chariot ailé pour proposer une représentation de l'âme. L'âme ne peut se saisir elle-même directement ni par l'intelligence, puisqu'elle n'est pas une forme intelligible, ni par les sens, puisqu'elle n'est pas une réalité sensible; l'âme est donc limitée à une connaissance indirecte d'elle-même, en se basant sur ses *effets*. C'est ce que Socrate signifie, lorsqu'il affirme, en introduction au mythe central : « Il faut donc d'abord comprendre la vérité au sujet de la nature de l'âme divine et humaine, en considérant ses expériences et ses actions (ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα, 245c2-4) ». L'histoire racontée par le mythe[339] au sujet de l'âme serait donc *une hypothèse explicative de ses expériences en utilisant des objets sensibles pour symboliser sa constitution hypothétique*[340].

Dans le cas du *Phèdre*, l'expérience de l'âme qui motive la composition du mythe est facile à identifier : il s'agit de l'expérience de l'amour noble. L'existence d'une telle expérience et l'incapacité des deux premiers discours à en rendre compte motivent la composition d'un nouveau discours, dans lequel le mythe s'insère. Ainsi, après avoir prononcé son premier discours, un signal divin arrête Socrate; il en conclut avoir offensé Éros par un discours qui en faisait quelque chose de mauvais (242b *sq*.) et sent

339 Nous pensons, avec Griswold (1986 p.147) que la description de la nature de l'âme est l'objet du discours de Socrate : « *the* topic is the soul; the rest is brought in to the extent necessary to explain what the soul is. »

340 Voir Collobert (2012, p.100) : « …myth consists of linking two types of reality: the visible/sensible and the intelligible/invisible. The link amounts to a transfer by witch a sketch of the intelligible is transported into the world of experience. The myth allows us to experience in a specific way the intelligible, that is to have a sensible access to a representation of the truth. » Cette analyse s'applique donc au mythe du *Phèdre*, à une différence près : l'âme est bien invisible, mais elle n'est pas une réalité intelligible.

la nécessité de composer une « palinodie » pour racheter sa faute. Il précise la raison qui le pousse à juger mauvais son premier discours dans le paragraphe suivant :

> Suppose en effet qu'il y ait, pour nous entendre, quelqu'un de caractère noble et bienveillant, et qui soit ou qui ait déjà été l'amant de quelqu'un doué de pareilles qualités; si nous déclarons que ceux qui aiment se laissent entraîner à une grande agressivité pour des motifs futiles, qu'ils sont jaloux des jeunes garçons qu'ils aiment et qu'ils leur font du tort, il croira, je suppose, entendre des gens élevés chez les matelots, et qui n'ont jamais eu le spectacle d'un amour digne d'un homme libre et il s'en faudra de beaucoup pour qu'il soit d'accord avec nous sur les reproches que nous faisons à Éros. (243c-d, trad. Brisson)

Nous trouvons donc là la raison fondamentale qui guide la composition de la palinodie de Socrate : *l'expérience* d'un amour véritable contredit les deux premiers discours du dialogue, qui en font une chose mauvaise. Plus important encore, en vertu même de la compréhension de l'âme qu'ils posent (implicitement pour Lysias, explicitement pour le premier discours de Socrate), ces discours sont incapables de rendre compte d'une telle expérience[341]. Ainsi, c'est la tentative de *rendre son sens* au phénomène de l'amour noble qui motive l'ensemble du discours de la palinodie; en effet, l'existence d'une telle expérience nous oblige à modifier notre compréhension de nous-mêmes afin de pouvoir la prendre en charge[342].

6.1.1.5. Le mythe comme allégorie

Nous avons vu que l'âme est incapable de se connaître directement elle-même, mais doit se fonder sur ses expériences. Le deuxième discours de Socrate vise ainsi à articuler

[341] Nous ferons la démonstration de cette incapacité à la section 6.1.2.1.1, p.270 *sq.*

[342] Voir Griswold (1986, p.147-8), mais surtout Sinaiko (1965, p.113), qui explique très bien comment le second discours est enraciné dans l'expérience de l'amour.

une compréhension de l'âme à partir de l'expérience de l'amour, en représentant cette âme à l'aide d'images visuelles (246a). En vertu de ce passage, nous devons nous demander s'il faut interpréter le mythe comme une allégorie de la nature de l'âme et ses éléments comme des symboles.

Werner (2012, p.35 et 84-85n.76), se référant à l'avertissement proféré par Socrate au sujet du mythe de Borée et d'Orithye quant à l'interprétation allégorique, pense que nous devons rejeter toute interprétation de cet ordre. À l'autre bout du spectre des attitudes herméneutiques se trouve celle de Griswold (1986), qui entreprend la tâche herculéenne de conférer à chaque détail du mythe une valeur symbolique, guidée par le principe suivant : « the interpreter must assume that a Platonic myth is perfectly composed, and so that every detail has *some* point to it relative to the whole of the myth[343]. » Différents exégètes se situent entre ces deux extrêmes. Parmi ceux-ci, Frutiger (1930, p.216-17) croit que seuls « les juges infernaux, le chariot de l'âme et tant d'autres images du même genre » devraient être pris comme des symboles ; par contre, il refuse l'allégorie de certains dogmes :

> ...c'est dénaturer sans aucun doute le pensée de Platon que d'identifier l'immortalité des âmes individuelles à l'éternité de la raison impersonnelle, la réminiscence aux idées innées, la métempsychose à la transformation perpétuelle de la substance psychophysique, la rétribution après la mort à quelque vague formule idéaliste, etc. (Frutiger, 1930, p.216-7)

Frutiger se meut dans un cercle : il établit ce qu'est « la pensée de Platon » par sa décision de ne pas allégoriser certains éléments des mythes, puis au nom de cette

[343] Griswold (1986, p.142).

« pensée de Platon » qu'il ne faut pas dénaturer, il interdit d'allégoriser ces éléments. Nous devons donc rejeter cette suggestion.

Nous pensons néanmoins que Frutiger a raison de vouloir adopter une attitude intermédiaire entre celle de Werner et Griswold. D'abord, la fermeture systématique de Werner à l'interprétation allégorique ne peut tenir. Werner lui-même (p.59) interprète l'image du chariot ailé comme une représentation figurative de la psychologie de la *République*. De la même façon, l'âme n'est certainement pas littéralement dotée d'ailes. Or, si les ailes sont une image, qu'en est-il de la structuration de l'espace[344]? La position des formes intelligibles dans un lieu en hauteur n'est-elle pas commandée par l'image de l'aile? Ainsi, les différents lieux du mythe devraient aussi être interprétés d'une façon allégorique. Nous voyons dès lors que la question de savoir où placer la limite de l'allégorisation du mythe ne peut être aussi facilement écartée que le fait Werner.

Brisson (1982, p.158) relève deux refus de l'allégorisation dans le corpus : en plus du passage du *Phèdre*, il note celui de *République* II (378d-e). Le passage de la *République* refuse l'allégorie parce que le mythe est enseigné à de jeunes enfants ayant des capacités intellectuelles encore limitées; cette prescription ne concerne pas notre mythe, que Socrate ne raconte pas à des enfants. Quant à l'interdiction qui se trouve dans le *Phèdre*, nous pouvons contester son application au mythe central pour deux raisons. D'abord, Socrate pensait qu'une interprétation allégorique de chaque détail impliquait une tâche trop imposante. Par suite, nous ne devons pas nécessairement éviter toute

[344] Il s'agit d'un point sur lequel nous reviendrons plus loin (section 6.1.2.1.4, p.276 *sq.*), lorsque nous étudierons en détail la structure de l'âme. Une idée analogue se trouve chez Dixsaut (2012, p.41), qui considère que la différence entre la structure de l'espace proposée dans le *Phédon* et le *Phèdre* correspond à la différence entre les deux dialogues.

allégorie, mais il nous faut un principe pour limiter le nombre de détails à prendre en ce sens, ce que nous proposerons au prochain paragraphe. Deuxièmement, l'avertissement proféré par Socrate au sujet du mythe de Borée s'attaquait à l'interprétation *naturaliste* des mythes, qui cherche à réduire leurs éléments merveilleux à des réalités physiques et tangibles; dans cette optique, une interprétation *symbolique* du mythe, où un Typhon peut servir à représenter l'aspect violent et irrationnel de l'homme, n'est pas interdite : Socrate utilise d'ailleurs lui-même cette allégorie dans la foulée de ses prescriptions contre l'interprétation allégorique des mythes[345] (230a)!

L'attitude de Griswold nous semble aussi problématique, en tant que celle-ci revient pratiquement à sacraliser le mythe de Platon, comme s'il avait été composé par une intuition divine[346] et qu'il était dépositaire d'une vérité supérieure, cryptée par le symbole[347]. Le problème général que nous voyons avec l'interprétation de Griswold est de faire de chaque élément du mythe un symbole par lui-même porteur d'une signification. Par exemple, il considère l'absence de mention du véhicule dans la description de l'attelage de l'âme comme étant par lui-même un symbole de l'absence d'unité des parties de l'âme, qui doivent dès lors être harmonisées par l'action du cocher (p.93-94). Or, comment peut-on savoir s'il faut donner une telle portée à cet élément textuel? Nous devons plutôt garder en tête que les éléments du mythe sont d'abord signifiants *dans leurs relations et leur structure*. Par exemple, ce n'est pas le cheval noir en lui-même qui représente l'*epithumia*; c'est plutôt la relation entre le cheval noir et le

[345] À ce sujet, voir Ferrari (1987, p.11-12) et Morgan (2012, p.326).
[346] Griswold (1986, p.142-3). ne semble pas si loin d'adopter cette position.
[347] On remarquera que c'est l'attitude de Socrate dans le *Cratyle*, alors qu'il se dit possédé de la science divine d'Euthyphron (396d).

cocher, dans le cadre de la conduite d'un char, qui représente la relation entre l'intelligence et l'*epithumia*. De même, comme nous venons de le relever, l'aile n'est pas signifiante en elle-même indépendamment d'une structuration de l'espace. Griswold ne se montre pas étranger à cette idée, mais il ne s'y tient pas de façon systématique et tend à interpréter chaque détail sans d'abord acquérir une vision de la structure de l'ensemble du mythe. Ainsi, notre méthode d'interprétation se distinguera de la sienne en ce sens qu'elle cherchera d'abord à montrer la structure générale du mythe, nous dotant d'une armature à partir de laquelle il sera possible de juger de la pertinence de l'interprétation de tel ou tel détail.

Prenons un instant pour résumer les conclusions de notre étude préliminaire. Nous avons déterminé que le mythe central du *Phèdre* avait un statut hypothétique, et ce, sur deux plans différents. D'abord, il pose (sans démonstration) et assemble différentes théories susceptibles de recevoir un traitement philosophique, comme la tripartition de l'âme, l'existence de réalités intelligibles avec lesquelles les choses concrètes entretiennent un rapport d'image et la théorie de la réminiscence. Le mythe permet ainsi de porter un regard synoptique sur ces différentes théories, qui doivent par ailleurs être chacune considérées indépendamment par l'enquête dialectique et qui sont dès lors sujettes à révisions en fonction du résultat de cette entreprise.

Deuxièmement, le mythe vise à produire une représentation visuelle de l'âme pour remédier au statut intermédiaire de celle-ci. En effet, l'âme ne peut être saisie ni par les sens ni par la pensée, mais est plutôt posée par hypothèse à partir de ses effets. Ainsi, la

véritable *source* du mythe, ce qui en motive la composition, ce sont les différentes *expériences* de l'âme, à partir desquelles il nous est possible d'articuler une compréhension de nous-mêmes. Ce n'est donc pas une intuition supra-rationnelle qui motive la composition du mythe central, mais plutôt le désir de rendre son sens à l'expérience de l'amour et de lier cette expérience à la définition générale de l'âme comme principe automoteur[348]. Ainsi, si une telle intuition est mise hors jeu, se pose la question de savoir comment Platon s'y est pris pour *construire* son mythe. Nous avons déjà apporté quelques éléments de réponse à la section sur le *Phèdre* du chapitre précédent[349], où nous avons vu que le mythe permettait d'expliquer la condition humaine comme étant marquée à la fois par un besoin des formes et une ignorance de ce besoin. Nous allons maintenant reprendre ce travail de façon systématique, en revenant à la théorie psychologique du premier discours et à son insuffisance pour rendre compte de l'expérience de l'amour.

6.1.2. Analyse structurelle du mythe

À la section précédente, nous avons constaté la nécessité de commencer par acquérir une vision d'ensemble de la structure du mythe pour déterminer quels en sont les détails significatifs. Nous nous intéresserons donc maintenant à cette structure et tâcherons de montrer comment elle permet d'avancer une compréhension de l'âme susceptible de rendre son sens au phénomène de l'amour noble. Nous verrons ainsi comment le mythe

[348] Sur la volonté du mythe de lier l'expérience de l'amour à la conception de l'âme comme mouvement automoteur, voir Werner (2012, p.53).
[349] Voir section 5.3, p.244 *sq*.

structure les parties de l'âme, les régions de l'espace et les grandes ères du temps en gardant toujours en vue le phénomène de l'amour dont elle cherche à rendre compte.

6.1.2.1. L'âme incarnée

Afin de comprendre l'architecture du second de discours, il faut voir dans quelle mesure il permet de corriger les failles du discours précédent. Nous commencerons donc par revenir sur la psychologie du premier discours, afin de montrer son incapacité à rendre compte de l'amour noble. Nous verrons ensuite quels sont les correctifs apportés à cette psychologie par le second discours et comment ceux-ci peuvent rendre mieux compte du phénomène de l'amour.

6.1.2.1.1. Insuffisance de la psychologie du premier discours

Au début de son premier discours (237b-238c), Socrate insiste sur la nécessité de commencer par définir ce dont on parle pour éviter de faire comme la plupart des gens qui ne s'aperçoivent pas de leur ignorance (237b-c). Il refuse d'abord de définir l'amour comme « le désir (ἐπιθυμία) des belles choses », puisque tous les désirent, même ceux qui ne sont pas amoureux (237d). Socrate distingue donc en chacun de nous deux différentes « formes » (ἰδέα) qui nous « dirigent et nous conduisent » (237d-238a). La première est naturelle et concerne le désir des plaisirs (ἐπιθυμία ἡδονῶν), tandis que l'autre, qui est une opinion acquise, est une tendance vers le meilleur[350]. Ces deux

[350] La psychologie du premier discours est ainsi l'héritière de l'opposition (préphilosophique) reconnue par la civilisation grecque entre d'un côté le monde violent et chaotique de la nature (*phusis*) et de

tendances sont en nous et se font la lutte; lorsque l'opinion ordonnée triomphe, nous appelons cela de la tempérance, tandis que lorsque c'est le désir, nous nommons ce comportement « démesure ». Ainsi, l'amour serait cette démesure qui résulte du triomphe du désir des plaisirs relatifs à la beauté, lorsque celui-ci a raison de notre opinion sur ce qui est convenable (238b-d).

Le premier discours de Socrate distingue donc deux formes à l'intérieur de l'âme, toutes deux des principes moteurs susceptibles de la diriger. De ces deux formes, une seule est naturelle : le désir des plaisirs; au contraire, l'opinion qui tend à maintenir la rectitude et l'ordre est acquise. Cette psychologie fait donc de l'homme un animal dont les tendances naturelles (les désirs) sont modérées par les principes moraux instaurés par la société et acquis par l'éducation. Selon cette dichotomie, *eros* (et cela demeure vrai également pour l'amour noble du deuxième discours) ne peut pas appartenir à la tendance acquise, puisqu'il s'agit d'une pulsion naturelle et d'une force de « dérèglement » par rapport à ce que l'opinion juge « correct ». C'est d'ailleurs parce que cette pulsion fait fi des règles définissant la « normalité » que le deuxième discours classe *eros* comme une forme de folie[351].

En vertu de cette psychologie binaire, le premier discours de Socrate doit classer *eros* parmi les pulsions bestiales, qui nous font régresser à l'animalité. Le problème de ce discours est donc son incapacité à rendre compte de l'expérience de l'amour noble, dont

l'autre, l'ordre serein et salutaire du *nomos* humain qui vient limiter nos tendances animales. On consultera le passionnant ouvrage de Thornton (1997) sur la conception grecque de l'*eros* pour un traitement de cette opposition.

351 Voir par exemple la réaction de l'initié récent, qui dédaigne maintenant les « usages et convenances » (252a4-5).

la visée surpasse grandement le simple désir du plaisir de la beauté. En effet, s'il s'agit encore d'un dérèglement qui nous écarte de la normalité et de la convenance, ce n'est pas pour nous faire régresser de l'homme social à l'animal sauvage, mais plutôt nous élever vers un mode d'existence supérieur[352], nous rapprochant du divin. La prise en compte de ce pouvoir de l'amour implique donc d'apporter d'importantes révisions à la psychologie simpliste du premier discours.

6.1.2.1.2. Les deux chevaux et la psychologie du premier discours

L'image du chariot ailé, utilisée pour représenter l'âme dans le second discours du *Phèdre*, est l'une des plus célèbres métaphores du corpus platonicien ; on a pourtant peu étudié la genèse de celle-ci. Dans un premier temps, nous voulons donc considérer les transformations impliquées par cette image par rapport à la psychologie du premier discours.

D'abord, le second discours ne fait pas table rase de la psychologie du premier – au contraire, il la reprend entièrement, mais en la complexifiant par l'ajout d'éléments supplémentaires. En effet, les deux chevaux de l'attelage ailé correspondent aux deux tendances identifiées dans le premier discours. Ce détail est rarement noté par les commentateurs, qui sont pressés d'établir des recoupements entre les dialogues et de rapprocher la tripartition du *Phèdre* de celle de la *République*[353]. Pourtant ce parallèle est

[352] Pour un traitement de l'amour comme folie qui permet de s'élever vers l'intelligible, voir Brisson (2004, p.48).

[353] L'équivalence entre la psychologie du second discours du *Phèdre* et du livre IV de la *République* est « évidente » aux yeux de Hackforth (1952, p.72). De même, Rowe (1986, p.177), Nicholson (1999, p.163), Brisson (2004, p.42), Morgan (2012, p.334) et Werner (2012, p.59) la posent sans sentir le besoin d'argumenter. Sinaiko (1965, p.55) et Griswold (1986, p.96) assimilent eux aussi les parties de

moins évident qu'il n'y paraît. Certes, la *République* divise elle aussi l'âme en trois parties : le *logos*, le *thumos* et l'*epithumia*. Or, si le *logos* correspond assez bien au cocher du *Phèdre* et l'*epithumia* au mauvais cheval, l'identification du bon cheval au *thumos* pose problème. En effet, dans la *République*, le *thumos* est d'abord identifié à l'émotion de la colère[354], tandis que le bon cheval n'est *jamais* décrit comme colérique et se montre au contraire docile. C'est plutôt le mauvais cheval qui se met en colère contre ses compagnons d'attelage (254c7).

Si nous considérons de plus près la nature du bon cheval, nous constatons qu'il est attiré par l'honneur, la modération et la pudeur (253d6-7); ces vertus sont toutes liées à la dimension sociale de notre nature[355] (253d5-6) et seraient donc naturellement associées avec cette « opinion acquise » par la vie en société sur ce qui est bien. D'ailleurs, Socrate précisera que le bon cheval est attaché à l'opinion (253d7). Certes, outre la modération (dont le lien avec le *thumos* semble mince), l'honneur et la pudeur[356] ont leur siège dans le *thumos* et notre but ici n'est pas d'affirmer qu'il n'y a aucun rapport entre la psychologie de la *République* et celle du mythe central du *Phèdre*; nous voulons seulement souligner l'imperfection du parallèle et la fertilité de la comparaison avec la psychologie du premier discours.

l'âme du *Phèdre* à celles de la *République*, mais sans référer explicitement à ce dialogue.

354 Voir *par ex. République* IV 440a5. Les traducteurs utilisent l'expression « partie *irascible* » pour référer à celle-ci.

355 Cela va de soi pour l'honneur et la pudeur. Quant à la modération, on remarquera, en accord avec la note de Brisson sur ce passage (1989, p.216n.257), que c'est la vertu de la cohésion sociale dans la *République* et la seule vertu que toutes les classes doivent maîtriser (IV 430c-432a).

356 Voir la section sur Platon du livre de Cairns (1993, section 6.4).

En effet, les deux tendances posées dans le premier discours étaient d'une part, le respect de l'opinion quant à ce qui est correct, ce qu'incarne sans réserve le bon cheval, et d'autre part, le désir des plaisirs, ce qui correspond aussi parfaitement au mauvais cheval[357].

Nous pouvons donc conclure que le second discours reprend la psychologie du premier, en représentant par deux chevaux les deux tendances dégagées dans ce discours. Dès lors, ce sont les autres éléments ajoutés à ce modèle qui devraient permettre de rendre compte du phénomène de l'amour noble. Ces autres éléments sont : le cocher et les ailes.

6.1.2.1.3. Le cocher

Le cocher possède deux types de facultés : les premières ont trait à ses capacités intellectuelles et les secondes à son pouvoir de direction sur les deux chevaux. Sur le plan intellectuel, les facultés du cocher se divisent encore en deux. Il dispose d'abord d'une forme de « vision intellectuelle », qui lui permet de contempler directement les réalités de la plaine de la vérité avant l'incarnation; il a ensuite une mémoire qui garde en elle le souvenir de cette contemplation et qui est responsable d'une réminiscence plus ou moins saillante à la vue des images sensibles de ces réalités.

[357] Rappelons d'ailleurs que ces deux forces étaient « les deux formes en nous qui nous dirigent et nous conduisent » (ἡμῶν ἐν ἑκάστῳ δύο τινέ ἐστον ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε, 237d6-7). Rowe (1986, p.177) fait donc fausse route en assimilant le cocher à « l'opinion acquise » du premier discours, puisque c'est bien le bon cheval qui est attaché à l'opinion vraie (253d7). Griswold (1986, p.96) est plus prêt de la vérité en associant le mauvais cheval à la conception l' *eros* du premier discours. Cependant, il faut être plus précis : le premier discours considère que nous avons des tendances naturelles vers le plaisir et qu'*eros* serait la condition de l'âme où cette tendance a triomphé de l'opinion acquise pour le bien.

La mémoire du cocher, qui permet l'expérience de la réminiscence, est le pivot de tout le discours de Socrate : sans cette mémoire, le récit de la procession décamillénale des âmes serait inutile, car c'est elle qui assure une continuité entre l'histoire prénatale de l'âme et sa vie incarnée. Comme nous l'avons vu à la section 5.1.3.3[358], la spécificité de l'âme humaine tient à cette mémoire, qui implique une médiation entre deux ordres de réalité. De même, sans mémoire, l'histoire prénatale de l'âme n'éclaircirait pas le phénomène de l'amour. En effet, l'explication de l'expérience de l'amour proposée par le second discours repose sur la reconnaissance, au travers de la vision d'un beau corps, de quelque chose qui dépasse la singularité de ce corps et qui serait la beauté elle-même; le rôle de la mémoire du cocher dans cette explication est de rendre compte de cette irruption de l'intelligible dans l'expérience concrète. Ainsi, nous pouvons avancer l'hypothèse que toute la procession des âmes est composée par l'auteur du mythe de façon à expliciter ce que devrait être la « mémoire du cocher » pour rendre intelligible l'expérience de l'amour.

La faculté du cocher de diriger l'âme humaine ne manque pas non plus d'intérêt. Notons d'abord que le cocher n'exerce pas lui-même une force motrice sur l'âme[359], mais commande aux chevaux par la parole (253d7-e1) ou s'oppose à leur mouvement par le maniement du fouet, de l'aiguillon et du harnais[360]. Il s'agit de l'une des principales raisons qui motivent le recours à l'image d'un chariot pour représenter l'âme : le but n'est pas tant d'exploiter les ressemblances entre l'intellect et le cocher en lui-même;

358 Voir p. 216.

359 Même si l'âme est entièrement couverte de plumes (voir 246a6), les ailes n'ont pas de force motrice en tant que telle; elles donnent plutôt l'orientation verticale au mouvement de l'âme.

360 Voir *par ex.* 253e4-5, 254c1.

l'intérêt de l'image est plutôt structurel et met en parallèle la *relation* du cocher aux chevaux avec celle de l'intellect aux dimensions sociales et bestiales de sa nature. En effet, l'emploi de l'adjectif *sumphotos* en 246a6 implique que l'âme est en fait beaucoup plus unifiée que sa représentation par un attelage ailé le laisse croire. L'intérêt de l'image est plutôt de montrer le rôle directeur que peut jouer l'intellect, même s'il est lui-même privé de force motrice.

6.1.2.1.4. Les ailes et la structure de l'espace

Le dernier élément ajouté à l'âme est l'aile. Contrairement aux autres composantes, les ailes ne sont pas toujours présentes, même si l'âme conserve toujours la capacité de les faire pousser. L'aile peut croître lorsque l'âme voit ou se rappelle la beauté, la sagesse et les autres réalités de la plaine de la vérité (246d-e, 249d-e *sq.*). Dans la mesure où l'aile peut être perdue, elle ne peut représenter le désir (ἐπιθυμία) de la beauté, puisque celui-ci est toujours présent (237d), mais doit plutôt représenter *eros*, ce qu'atteste le nom d'« emplumé » que les dieux lui donnent (252b). Dans le premier discours, *eros* était le type de démesure qui résulte du triomphe du désir pour les plaisirs d'Aphrodite. Ici, *eros* est la folie qui résulte du triomphe du désir pour l'être véritable.

Dans son récit, Socrate nous donne une indication importante susceptible de nous éclairer sur ce que représente l'aile : il explique que l'aile est la plus divine des choses corporelles, parce qu'elle a le pouvoir *d'entraîner les corps vers le haut* (246d). L'aile est donc un symbole qui fonctionne de concert avec une hiérarchisation axiologique de

l'axe vertical de l'espace. Le « bas » (la terre) est le lieu où résident les choses « solides » (les corps), où l'âme privée d'ailes se retrouve (246c). Les âmes qui mènent une existence bestiale (sous-humaine) seront envoyées dans les cachots *sous la terre* (τὰ ὑπὸ γῆς δικαιωτήρια, 249a6-7), tandis que celles qui se sont bien comportées (d'une façon super-humaine) sont récompensées par un séjour dans quelque *région céleste* (τοὐρανοῦ τινα τόπον, 249a7-8). Le ciel est par ailleurs également l'endroit où les âmes parfaites gouvernent le cosmos (246b7-c2) et c'est aussi là où les âmes participent à la grande procession tous les dix mille ans (246e-247b). Finalement, le lieu le plus élevé est la plaine de la vérité, qui est située « au-delà du ciel » (τὸν ὑπερουράνιον τόπον, 247c3). Ce *positionnement* dans l'espace de la plaine de la vérité, nous indique que les lieux du mythe ne sont pas des endroits physiques, étant donné que les êtres véritables n'occupent à proprement parler aucune position dans l'espace; ils sont plutôt « en dehors » de l'espace (c'est-à-dire qu'ils n'ont pas d'extension spatiale) et c'est ce qui est représenté par leur position « par-delà le ciel » (τὸν ὑπερουράνιος τόπον, 247c3). On ne peut dès lors prendre de manière littérale « l'ascension » des âmes, puisque ce n'est pas par un déplacement local que l'on atteint les êtres de la plaine de la vérité. Nous pouvons en conclure que les lieux du mythe font office de symboles et que la hiérarchie posée entre les prisons souterraines, la terre, le ciel et la plaine de la vérité représentent une échelle du statut ontologique des différents êtres; l'acquisition et la perte des ailes représentent quant à elles la capacité de l'âme à se mouvoir au travers de ces différents niveaux ontologiques.

Le dernier point d'importance au sujet des ailes est qu'elles se nourrissent et croissent grâce à la vision de la beauté, de la sagesse, de la bonté et autres réalités de la plaine de la vérité (246d-e, 249d-e *sq*.). Cette caractéristique doit être liée au fait que l'âme qui a des ailes gouverne le monde entier à travers tout le ciel, tandis que l'âme qui les a perdues s'attache à un corps solide et ne gouverne que celui-là (246c); autrement dit, l'acquisition ou la perte des ailes va de pair avec une compréhension de soi-même où l'âme soit, ayant contemplé la bonté, la beauté et la sagesse, renonce à son « ego » et rejoint l'âme universelle en embrassant l'ordre cosmique (*cf.* 246b6-7), soit, ignorant les réalités universelles, se rebelle contre cet ordre et choisit de gouverner un corps particulier et de poursuivre un intérêt individuel. Nous pouvons supposer que c'est en vertu de ce principe qu'il n'existe aucune envie parmi les dieux (247a7) et que les âmes qui *entrent en compétition* les unes avec les autres lors de la procession voient leur plumage endommagé (248b).

6.1.2.2. La structure du temps

Comme nous l'avons vu, la représentation de l'âme en tant que chariot ailé implique déjà d'elle-même la hiérarchisation symbolique de l'axe vertical de l'espace, sans laquelle l'aile serait privée de signification. Il est tout aussi instructif de considérer comment le mythe conçoit et structure le temps, puisque c'est en faisant évoluer l'âme au travers des différentes périodes qu'il découpe en lui que Socrate nous révèle ses différentes capacités psychiques.

Le mythe conçoit le temps comme cyclique et divisé en révolutions de 10 000 ans, chacune composée de 10 cycles de 1 000 ans. Les âmes inférieures passent environ le dixième de chacun de ces cycles à vivre dans un corps et le reste à se faire punir ou récompenser en fonction de la justice de leur comportement. Cependant, Socrate s'intéresse surtout à ce qui arrive *entre* ces cycles, c'est-à-dire ce qui semble advenir hors du temps, ou du moins dans un temps autre que le temps de l'existence terrestre[361]. Entre chaque cycle de 1 000 ans, les âmes inférieures choisissent la vie qu'elles mèneront dans le prochain cycle, tandis qu'avant une nouvelle révolution décamillénale, elles participent à une grande procession qui détermine leur potentiel intellectuel[362] en fonction de la qualité de leur contemplation de l'être véritable. Nous voyons ainsi que le mythe distribue sur trois temps différents trois dimensions de la vie humaine : chaque cycle de 1 000 ans concerne l'*action* humaine, qui est récompensée ou punie au décuple selon sa capacité à maîtriser ses pulsions animales pour s'aligner sur ce qui est droit (sa *moralité*); chaque « intercycle » (entre chaque cycle de 1 000 ans) porte sur le *choix* existentiel, qui déterminera la vie de l'âme au prochain cycle; finalement, la procession, qui se déroule entre deux révolutions décamillénales, détermine la *connaissance* de l'âme de l'être véritable ou du moins sa capacité à le connaître. Ainsi, action morale,

[361] Robin (1985, p.cii-ciii, n.1) s'interroge sur la durée de la révolution et hésite entre un jour et une année. Pour nous, attribuer une extension temporelle à la révolution est des plus problématiques, car pendant ce temps le monde est laissé à l'abandon de la gouverne salutaire des âmes. Nous sommes donc plutôt de l'avis d'Hackforth (1952, p.80), qui affirme que la palinodie ne se déroule pas dans un temps précis : « the revolution is not conceived as occupying any *definite* time » (c'est Hackforth qui souligne).

[362] La procession des âmes est aussi l'occasion de prendre un caractère propre, en fonction du dieu suivi lors de l'ascension (252c-d). Cependant, l'accent est mis davantage sur la vision ultime des réalités véritables, vers laquelle tout le récit converge.

choix de vie et connaissance sont distribués par le mythe sur trois périodes différentes, qui s'enchaînent l'une après l'autre.

Ce qui rend cette structure du temps cosmique particulièrement intéressante, c'est qu'elle est reflétée exactement dans la description faite par Socrate du phénomène de l'amour noble. En effet, cet exposé (249d-256e) se divise en trois sections. La première section (249d-252c) explique la folie amoureuse suscitée par la vision de l'image de la beauté dans un garçon par le ressouvenir de la beauté réelle. Cette partie développe donc la dimension intellectuelle du sentiment amoureux, dans la mesure où ce sentiment implique une reconnaissance de la forme de la beauté dans le bien-aimé.

La seconde section (252c-253c) traite de la transformation intérieure qui peut advenir grâce à une relation amoureuse, lorsque nous reconnaissons dans le bien-aimé le dieu suivi dans la procession et que nous choisissons de nous conformer à cet idéal. Cette partie concerne donc la manière dont l'amour permet de donner une nouvelle orientation à notre existence et correspond au choix des vies dans les intercycles[363].

[363] Il y a d'ailleurs d'intéressants liens à tracer entre l'épisode du choix d'une vie dans les intercycles millénaux et celui de l'identification à un dieu dans la description de l'amour. Dans le mythe, la première vie n'est pas choisie, mais elle est imposée en fonction du degré de contemplation des êtres véritables que chaque âme a atteint, selon le décret d'Adrastée. Nous pouvons néanmoins supposer que les neuf types de vie décrits par ce décret représentent les grandes balises des choix qu'auront à faire les âmes après les cycles millénaires subséquents. Or, il y a des parallèles indéniables entre ces choix de vie et le dieu auquel l'amant s'identifie. Ainsi, l'existence la plus haute, celle d'un homme appelé à devenir un philosophe (φιλόσοφος, 248d2-3), correspond à celui qui se reconnaît comme suivant de Zeus, qui aime le savoir (φιλόσοφος, 252e3); de même, le deuxième type de vie en importance est celui d'un roi (βασιλεύς, 248d4) qui obéit à la loi, tandis que l'âme qui était une suivante d'Héra se porte vers un garçon à l'âme royale (βασιλικὸν, 253b2). D'autres types de vie du décret d'Adrastée sont également associés explicitement à une divinité dans le *Phèdre :* en effet, la cinquième existence est dédiée à la mantique et la télestique (πέμπτην μαντικὸν βίον ἤ τινα τελεστικὸν ἕξουσαν, 248d7-e1); or, la mantique est associée plus loin à Apollon et la télestique à Dionysos (μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικήν, 265b3-4), tout comme la sixième, la poétique (248e1-2) est associée aux Muses (265b4). Nous pouvons ajouter que les deux autres occupations associées par Socrate au premier type de vie, soit « l'ami de la beauté » (ὁ φιλόκαλος, 248d3) et l'homme « musical » et érotique (μουσικός τις και ἐρωτικός, 248d4), peuvent

La troisième section (253c-257b) relate la conquête du bien-aimé par l'amant et les luttes intérieures suscitées par cette entreprise. Elle concerne la contrainte des pulsions animales par le cocher; en effet, celui-ci doit résister à la tentation de la jouissance de l'image de la beauté et s'en tenir à une conduite droite qui tourne l'esprit vers la dimension spirituelle de l'expérience de l'amour. Ainsi, cette dernière partie traite de la maîtrise de soi-même et de la conduite morale qui rendent possible l'accès à un amour noble.

Pour renforcer le parallèle entre la description de l'amour en trois temps et la structure ternaire du temps cosmique, nous pouvons relever que les trois moments constitutifs de l'amour ne sont pas présentés dans un ordre chronologique, mais dans un ordre qui reflète le temps cosmique. En effet, à s'en ternir à l'ordre chronologique, la troisième section de l'explication du phénomène de l'amour, où Socrate décrit la lutte du cocher avec le mauvais cheval, devrait être placée entre la reconnaissance de la beauté dans le jeune garçon et la reconnaissance du dieu suivi dans la procession décamillénale. Ce

correspondre respectivement à Aphrodite, aux muses et à Éros (qui sont mentionnés à la suite des autres divinités que nous venons de nommer, dans la récapitulation des types de folie en 265b4-a5). Hormis ces associations directement suggérées par le texte, d'autres s'imposent d'elles-mêmes : ainsi le démiurge et le cultivateur (248e2-3) sont naturellement associés respectivement à Héphaïstos et Déméter. Pour les autres vies, certaines associations moins évidentes peuvent être suggérées, comme entre Hermès et le gymnaste ou Arès et le roi qui aime la guerre et le commandement. Cependant, notre but n'est pas de suggérer qu'il est possible de faire un parallèle d'un à un entre chaque mode de vie et chaque divinité. Certains problèmes rendent une telle identification impossible : d'abord, il n'y a pas un nombre égal de divinités majeures (11) et de types de vie (9); deuxièmement, nous avons déjà eu recours à des divinités inférieures (les muses, Éros) dans notre identification; finalement, certaines vies seront difficiles à rattacher à une divinité (notamment les deux dernières, en raison de leur caractère péjoratif). Néanmoins, nous pouvons conclure qu'il y a certains conflits potentiels entre la divinité suivie au cours de la procession et le choix d'une vie dans les intercycles : que devient l'âme qui a suivi Hephaïstos dans la procession, mais a choisi une vie de philosophe? Notre intention n'est pas de résoudre ce conflit, mais bien d'utiliser le fait qu'il y a conflit pour appuyer notre thèse, selon laquelle le choix d'une existence avant un cycle de mille ans se situe sur le même plan que l'identification à un dieu dans l'expérience de l'amour.

déplacement permet de conformer le compte-rendu de l'expérience de l'amour à la séquence du temps cosmique, soulignant ainsi leur parallélisme.

6.1.2.3. Parallèle entre la structure de l'âme et la structure du temps

Nous venons de voir comment la structure du temps cosmique se trouve miroitée dans les trois moments constitutifs du phénomène de l'amour. Nous pouvons tracer un même parallèle avec la structure de l'âme, en tant qu'elle est composée d'un cocher, d'ailes et de chevaux.

En effet, le pilote représente essentiellement les capacités cognitives de l'âme et c'est lui qui assure le lien entre l'âme et les objets de la connaissance, soit par sa vision, soit par sa mémoire. Or, le pilote a par rapport à l'âme la même relation que la procession par rapport à l'ensemble du temps et que le passage sur la réminiscence de la beauté par rapport à l'ensemble de la description du phénomène amoureux. Nous avions vu, en effet, que le rôle de la procession dans la division du temps est principalement d'expliquer nos capacités cognitives. De même, la première partie de l'explication de l'amour par Socrate (249d-252c) relate la dimension intellectuelle et cognitive de cette expérience, où l'âme se ressouvient de sa vision prénatale de la beauté.

En considérant la signification des ailes, nous avons suggéré que leur absence ou leur présence indiquait l'orientation existentielle de l'âme : soit elle s'assimile à un corps individuel et se comporte de manière égoïste, soit elle s'identifie à l'ordre universel et participe à son harmonie. Le mythe trace également un lien explicite entre le choix

d'une vie et les ailes (entre chaque cycle de 1 000 ans, 248c-249b), puisque l'âme qui choisit trois fois une vie dédiée à l'amour du savoir ou à un amour philosophique se voit attribuer des ailes; la raison en est sans doute que le choix de se consacrer à la philosophie implique de se détacher d'un intérêt égoïste et de s'intéresser à des préoccupations d'ordre universel[364]. L'acquisition d'ailes va donc de pair avec une identification à l'ordre cosmique.

Il faut ranger dans ce même ordre de préoccupation l'identification à un dieu, qui se déroule dans la deuxième étape de la description de l'amour véritable (252c-253c); cet épisode relate en effet un changement dans la manière dont l'amant se comprend lui-même, ce qui engage l'ensemble de son existence, puisqu'il commence à s'identifier à son patron divin et à tâcher de l'imiter autant que possible. Nous pouvons donc conclure que les ailes de l'âme, le choix d'une vie dans les intercycles et l'identification à une divinité dans l'amour *occupent une place analogue dans leur système respectif*.

Le troisième élément qui nous reste à considérer dans chacun de nos trois systèmes est relatif à l'action et son évaluation morale. Dans le cas du char ailé, les chevaux représentent le principe moteur de l'âme. C'est en vertu de l'impulsion des chevaux que le char se déplace, tandis que le cocher n'a qu'un pouvoir de direction et de frein à l'action; c'est donc en vertu du contrôle du cocher sur les chevaux que l'âme peut faire preuve de maîtrise d'elle-même.

[364] Ainsi, le philosophe, qui est le seul dont la pensée est ailée (249c4), se détache de ce qui suscite les passions humaines et s'occupe de choses divines (249c8-d3); de la même manière, celui qui ressent un vrai amour « néglige les choses d'en bas » (249d8) et n'a cure ni de ses amis, ni de sa famille, ni de sa fortune, ni des usages (252a), c'est-à-dire de toutes les formes d'intérêt liées à son identité individuelle.

Dans la description du phénomène amoureux, seule la troisième partie (253c-257b) fait appel à l'image du char et Socrate prend la peine d'y décrire en détail les caractéristiques des deux chevaux (253c-e). C'est à ce moment que le résultat des luttes intérieures entre les éléments de l'âme déterminera si les amoureux cèdent à leurs pulsions sexuelles ou s'ils s'en tiennent à un amour chaste guidé par un désir pour le savoir (256a-e). Ainsi, toute cette partie du texte tourne autour de la question du passage à l'action et de l'enjeu moral de cette action, et ce, dès la vision initiale du beau garçon (253e), qui suscite les frasques violentes du mauvais cheval et les tentatives du cocher pour les calmer.

Finalement, dans le mythe, chaque cycle de 1 000 ans est lié à la conduite de l'âme incarnée, qui est récompensée ou punie en fonction de la moralité des actions qu'elle a accomplies dans sa vie (249a). Cette section du mythe concerne donc l'action humaine et son jugement moral, ce qui complète notre démonstration de l'identité des structures de l'âme, du temps cosmique et de l'amour.

Il est intéressant de souligner que le phénomène de l'amour s'insère en fait dans le cadre d'une vie incarnée, de sorte que selon la division « cosmique » du temps dans le mythe, il devrait être préoccupé uniquement par l'action et sa valeur morale. Pourtant, nous venons de constater que la description du phénomène amoureux correspond aux trois parties observées dans la structure du temps cosmique – ainsi, une partie contient en elle-même la structure du tout. Cette mise en abyme nous aiguillonne vers la possibilité d'une lecture symbolique de la structure du mythe, où les différents éléments dont le mythe est constitué représentent, dans leurs interactions, différentes dimensions de la

vie incarnée. Pour approfondir cette piste, nous examinerons à la prochaine section les influences observées entre les aventures de l'âme pour chacune des trois sections du temps cosmique.

6.1.2.4. Les transformations de l'âme

Jusqu'à maintenant, nous nous sommes affairés à dégager la structure du premier discours. Nous avons découvert qu'il est construit autour d'une tripartition qui se répète dans les parties de l'âme, les divisions du temps cosmique et les moments constitutifs de l'amour noble. La raison de cette répétition structurelle est encore obscure. La prochaine étape de notre analyse consistera à montrer le lien entre cette structure récurrente et la définition initiale de l'âme, en exergue du mythe. Dans ce passage (245c-246a), Socrate commence par argumenter en faveur de l'immortalité de l'âme[365] à partir de sa nature

[365] Plus précisément, le texte dit que toute âme (ψυχὴ πᾶσα) est immortelle (245c5). On n'a cessé de débattre le sens du *pan* de cette phrase, en essayant de déterminer si Platon parlait de chaque âme (individuelle) ou plutôt l'âme dans son ensemble, c'est-à-dire l'âme du monde. Frutiger (1930, p.130-34) prend position pour l'âme individuelle, en faisant valoir que lorsque Platon désigne l'âme du monde un peu plus loin (246b), il ajoute l'article, tandis que lorsqu'il utilise l'expression « πᾶν σῶμα » (sans l'article) dans un autre contexte, c'est de toute évidence pour dire « chaque corps ». Robinson (1971, p.345) abonde dans le même sens, en précisant que l'âme individuelle désigne ici l'« âme noétique »; il prétend qu'on ne peut y voir une référence à l'âme du monde, sans quoi la précision amenée plus loin, selon laquelle il faut considérer la nature de l'âme tant humaine que divine (245c2-4), n'aurait pas sa place. Hankinson (1990, p.3-4) opte également pour la position selon laquelle il est question de l'âme individuelle, parce que cette interprétation est la seule « clairement intelligible ». Bett (1986, p.11-15) et Griswold (1986, p.84) ne voient aucune preuve dans le dialogue susceptible de soutenir la croyance en une « âme du monde ». Ils croient néanmoins que l'argument considère l'âme comme une forme de matière (*stuff*) analogue à l'eau ou à l'électricité qui conserve les mêmes propriétés nonobstant la quantité distribuée; les deux auteurs utilisent l'expression « mass term » pour la décrire. Blyth (1997, p.186) soutient que l'immortalité est attribuée à un caractère commun à toutes les âmes. Hankinson (1990, p.4) reproche à cette position d'ignorer la question de l'immortalité individuelle, ce à quoi l'on pourrait répondre que ce n'est pas ici ce dont s'occupe l'argument. Quant à nous, avec Hackforth (1952, p.64-64), nous croyons qu'il n'est pas nécessaire que Platon ait un sens précis en tête et que l'argument demeure valide dans les deux cas. C'est d'ailleurs aussi la position de Demos (1968, p.134), Hankinson (1990, p.4-5) et de Brisson (1989, p.208-9n.165), bien que les deux premiers préfèrent prendre l'expression comme une

automotrice[366], puis conclut que ce caractère automoteur constitue l'essence et la définition (οὐσια τε καὶ λόγος, 245e3) de l'âme. L'âme est donc ce qui se meut par soi-même (τὸ ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον, 245e3). Il nous annonce (246a) que le mythe aura pour but de donner une image de sa forme (ἰδέα).

Cette définition de l'essence de l'âme doit être liée à la présentation de l'image qui la suit[367]. Jusqu'à maintenant, nous avons traité l'âme et le mythe dans lequel elle s'inscrit d'une façon « statique », c'est-à-dire en nous concentrant sur sa structure. Cependant, pour lier cette structure à la définition liminaire de l'âme comme automotion, il faut considérer la nature du mouvement de l'âme dans le mythe. Pour la dégager, il faut déterminer l'interaction entre les trois parties de la structure mise en lumière à la section précédente.

Remettons nous en mémoire les activités de l'âme pour chaque partie du temps cosmique : (1) l'existence incarnée et les rétributions subséquentes remplissent des cycles de mille ans et correspondent au temps attribué à l'action morale et à la maîtrise de soi; (2) à chaque « intercycle », donc tous les mille ans, l'âme choisit une nouvelle

référence à l'âme individuelle et Brisson à l'âme du monde.

366 Nous ne sommes pas intéressés ici par cette preuve, mais plutôt par ce qu'elle révèle sur la nature de l'âme. Pour une étude de la preuve de l'immortalité de l'âme, voir Sinaiko (1965, p.45-49), Demos (1968), Hackforth (1952, p.64-8), Robinson (1971), Griswold (1986, p.78-87), Burger (1980, p.51-3), Bett (1986), Hankinson (1990) et Blyth (1997). Brisson (2004, p.36) renvoie quant à lui aux *Lois* X 892a-899c. Il faut souligner que cet argument apparaît comme étranger au reste du dialogue et à la méthode habituelle de Platon. Ainsi, Demos (1968, p.134) considère que l'argument diffère tellement du style du reste du dialogue qu'il croit en un ajout postérieur, conclusion qui relève pour nous d'une mauvaise méthode. Hankison (1990, p.1) et Osborne (1999, p.276) affirment que pris hors contexte, on pourrait facilement s'imaginer lire Aristote plutôt que Platon. Quant à nous, sans contester l'appartenance à part entière de l'argument au dialogue, nous sommes portés à croire qu'il n'est pas considéré par son auteur comme un argument définitif et inébranlable, mais plutôt comme un moyen économe d'établir l'immortalité de l'âme et permettre l'exposition du mythe sans plus tarder. Voir Osborne (1999, p.276-77), qui va dans une direction semblable en ajoutant que l'argument sert à marquer les limites du discours déductif.

367 À ce sujet, voir Werner (2012, p.52-54).

vie ; nous avons par suite attribué cette période à l'autodétermination; (3) à la fin de chaque révolution décamillénale, l'âme participe à une grande procession, qui déterminera ce qu'elle connaît de la réalité véritable. Nous voulons maintenant montrer comment ce qui se passe à chacune de ces périodes détermine ce qui adviendra lors de la période suivante.

Le mythe commence par décrire la procession décamillénale. Après celle-ci, les âmes dont la contemplation est imparfaite prennent place dans un corps. Pour la première incarnation, la vie qu'elles mèneront dépend du degré de contemplation de l'être auquel elles sont parvenues[368]. Il y a donc un lien direct établi entre les résultats de la procession et la manière dont l'âme déterminera sa vie dans sa première existence. Pour les incarnations subséquentes, les âmes auront la chance de choisir la vie qu'elles désirent[369]. Cependant, nous devinons que ce choix dépendra du degré de réminiscence de l'être véritable obtenu durant leur vie précédente : l'âme qui s'est ressouvenue de celui-ci dans sa première incarnation sera plus encline à choisir la vie d'un philosophe que celle d'un tyran.

De la même façon, le choix existentiel effectué par l'âme dans les intercycles influence la conduite morale qu'elle adoptera dans la vie future : choisir de devenir un tyran impliquera de faire certains actes immoraux[370].

[368] La liste de ces vies a interpellé plusieurs commentateurs. Hackorth (1972, p.82-84) considère que son principe réside dans la valeur de chaque vie pour la société. Griswold (1986, p.102) et Brisson (2004, p.46) remarquent la structure « en miroir » de la liste, dans la mesure où chacune des occupations de la deuxième moitié répond à celles de la première en ordre inverse et en constitue une forme dégénérée.

[369] Ainsi Robin (1985, p.civ) parle de « double eschatologie » puisque la destinée dépend à la fois de la procession et de la vie antérieure.

[370] Nous pouvons donc dire, avec Werner (2012, p.83-84), que la part de responsabilité personnelle pour expliquer notre sort est difficile à déterminer.

Finalement, le cercle des influences se referme, car le mythe nous révèle que la conduite adoptée dans l'existence incarnée sera à son tour le facteur déterminant de la réussite des âmes dans la procession. En effet, c'est en vertu de l'« oubli et de la perversion » (248c7) que l'âme est incapable s'élever jusqu'à la plaine de la vérité. Ainsi, l'âme qui a adopté une conduite injuste lors de sa vie incarnée a fortifié le mauvais cheval et celle qui ne s'est pas ressouvenue de l'être véritable n'a pas conscience du but poursuivi, de sorte qu'elle s'engage dans d'inutiles compétitions avec ses rivales qui endommagent ses ailes (248b). Nous pouvons donc conclure que la conduite adoptée par l'âme lors de sa vie incarnée détermine son succès lors de la procession.

Le mythe établit ainsi des rapports de dépendance entre les résultats obtenus par l'âme à chacune des trois parties du temps : la vision de l'être véritable à la fin de la procession détermine la première vie choisie lors de l'incarnation; la nature de cette vie engage l'âme à certaines actions qui lui permettront de dompter le mauvais cheval et de se ressouvenir de l'être véritable dans une certaine mesure; le souvenir et la maîtrise de soi guideront l'âme dans son choix de vie lors de son cycle suivant, qui influencera à nouveau ses actions, et ainsi de suite jusqu'à une nouvelle procession, où son degré de ressouvenir de l'être véritable et sa maîtrise du mauvais cheval décideront de la qualité de sa contemplation des réalités hyperuraniennes.

6.1.3. L'aspect existentiel de la réminiscence

Dans les sections précédentes, nous avons dégagé la structure ternaire du mythe et relevé les relations de dépendance entre chacune des trois parties. Nous voulons maintenant montrer que ces relations constituent une représentation symbolique des facteurs influençant le mouvement automoteur de l'âme, tel que nous l'observons dans la description du phénomène de l'amour (249d *sq.*). En effet, ce développement vise à rendre compte de la capacité de l'âme à s'élever au-dessus de ses préoccupations hédonistes et orienter son *eros* vers le savoir. L'anamnèse joue un rôle central dans cette réorientation existentielle, puisque le mouvement psychique est mis en branle par le ressouvenir de la beauté à partir d'une de ses images.

6.1.3.1. anamnesis *et* eros

Pour comprendre le mouvement automoteur de l'âme, il faut déterminer comment l'homme peut retrouver l'*eros* pour les êtres intelligibles et ainsi s'orienter vers leur connaissance. Nous avons nommé cet aspect « la dimension existentielle de la réminiscence ».

Considérons d'abord dans quelle mesure les réalités supra-célestes sont les objets naturels d'*eros*. En soi, la contemplation prénatale des êtres véritables permet de rendre compte du ressouvenir des choses elles-mêmes, mais laisse l'existence d'un désir à leur égard sans explication. Le fait d'avoir déjà vu quelque chose est insuffisant en lui-même

pour conditionner un désir de le revoir. C'est afin de marquer leur désirabilité que les réalités supra-célestes sont associées à une « nourriture » pour la pensée (247d1-3) et à la « pâture » qui convient à la meilleure partie de l'âme (248b7-c1). Non seulement le cocher a vu la plaine de la vérité, mais il y a trouvé son « délice » (247d4). L'intelligible est donc associé à l'objet du désir propre au principe directeur de la *psychê*[371].

En plus de nourrir la pensée, la contemplation des réalités supra-céleste fournit également l'aliment du plumage de l'âme (246e1-4, 248c1-2), qui lui permet de s'élever dans la hiérarchie des êtres. Les âmes divines, dont la marche est affranchie d'inclinations terrestres, peuvent se maintenir au sommet de la hiérarchie des vivants en se ressourçant périodiquement à la plaine de la vérité. Les âmes inférieures souffrent d'une condition moins enviable, puisque les frasques du cheval infernal limitent leur contemplation et ruinent leur plumage, les précipitant dans un corps mortel. La privation d'ailes au moment de l'incarnation signifie que le mouvement psychique est d'emblée amputé de son orientation naturelle vers les réalités intelligibles et ignore donc leur désirabilité. Incapable de contempler directement les choses en soi, seule la mémoire peut apporter à l'âme incarnée la nourriture qui permettra de vivifier son plumage. La compréhension de la dimension existentielle de la réminiscence implique d'approfondir la façon dont celle-ci peut ranimer le désir pour la connaissance des formes.

6.1.3.2. Le statut de la beauté

[371] Le *Phèdre* se démarque à ce titre du *Ménon*, en ajoutant une métaphore nutritive à la métaphore visuelle pour décrire le rapport de l'âme désincarnée aux formes séparées. Le *Phédon* utilise aussi une métaphore nutritive pour représenter la relation de l'âme purifiée du corps aux choses elles-mêmes (84b1).

Dans la majorité des cas, le souvenir des réalités intelligibles est insuffisant pour raviver notre désir pour elles ; en fait, seule la beauté conserve assez d'éclat pour susciter, à la vue d'un corps qui en participe, un souvenir suffisant à cet égard (250b-c). En quoi consiste la particularité de la beauté ? Socrate invoque sa plus grande visibilité, car elle produit des images claires, qui touchent directement le plus aiguisé de nos sens[372] (250c-d). Voilà donc une explication du sentiment ressenti lorsque notre regard croise un bel objet, sentiment qui est de l'ordre d'une vague admiration contemplative, que ce soit devant une jolie fille ou un paysage magnifique. Cependant, à ce point du discours, nous sommes à court de ressources pour rendre compte de la particularité des émotions éveillées par la beauté d'un homme ou d'une femme, qui sont d'un autre ordre que celles éprouvées en face d'une belle montagne, si impressionnante soit-elle[373]! Pourtant, seule la beauté humaine fait naître le désir, de sorte que la compréhension de l'amour

[372] Pour l'approfondissement de cette idée de la visibilité plus grande des images de la beauté, voir Nicholson (1999, p.198-201). Les commentateurs ont creusé grandement les causes du statut particulier de la beauté. Ainsi, Robin (1908, p.221-4) s'évertue à montrer le lien insigne qui existe entre le beau et le bien, concluant que le beau doit être finalement qu'un aspect du bien (p.184). Griswold (1986, p.112-113) relève que le champ lexical utilisé par Socrate dans sa description de la contemplation prénatale de la beauté insiste sur la complétude et la perfection qu'elle apporte, suggérant ainsi que la beauté est ce qui nous permet d'aspirer à une « complétude existentielle ». Comme le note Brisson (2004, p.213n.222), cette métaphore est empruntée au vocabulaire des Mystères. Or, si nous accordons volontiers à Griswold que la mention d'une complétude existentielle est importante, nous ne voyons pas, sans plus d'argument, en quoi la beauté serait différente des autres formes à ce titre. Pour ce faire, il faudrait sans doute joindre aux remarques de Griswold les analyses de Robin au sujet du bien. Sans se présenter comme une telle synthèse, l'analyse de Ferrari (1987, p.149) propose une solution de ce genre : « Rather, Plato seems to think of it as the value that has in addition to its intrinsic worth the function of arresting and directing the attention to the totality of values in a human life – hence its place in the earlier stages of the philosophic life. Beauty is the integrator; it has the capacity to make all aspects of the best human life, sensible as well as intelligible, into a whole. »

[373] Cela est d'autant plus important que le *Phèdre* se montre bien au fait de la beauté des paysages, comme en témoigne la description enthousiaste de Socrate du lieu où se déroule l'entretien, qui s'ouvre par cette exclamation : « Par Héra! Quel bel (καλὴ) endroit pour s'arrêter! » (230b)

implique la prise en compte de la spécificité du transport qu'elle suscite. Nous apporterons des éléments de réponse à ce sujet au fil de notre commentaire.

*6.1.3.3. L'objet d'*eros

Les images de la beauté provoquent un souvenir plus vif en raison de leur clarté. Cependant, étant donné que la réminiscence opère à notre insu avant la pratique de la philosophie, celui qui se remémore la beauté ignore la cause de son amour; il attribue ce sentiment au garçon lui-même et interprète le désir ressenti comme ayant ce dernier pour objet. Dans le cas d'une âme dont le souvenir est insuffisant, le désir se fixe sur le *corps* du bien-aimé, qu'elle voit comme une occasion de s'adonner à un plaisir sexuel (250e-251a). Nous découvrons ici la première explication du caractère insigne des images humaines de la beauté[374] (250e; 253e-254b) : contrairement aux paysages, elles attisent la portion animale de notre nature et son goût pour la volupté[375].

« L'initié récent » (251a1-2), quant à lui, en raison de l'éclat de la beauté aperçue, vit cette apparition comme une expérience spirituelle et s'en trouve bouleversé (251a4). En reprenant la métaphore du chariot ailé, la dernière partie de la description du phénomène amoureux (253c-257b) représente cette stupeur par le renversement en arrière du cocher, qui punit ainsi le cheval hybristique, en tirant sur les rênes (254b7-c3; d7-e5). Cet épisode marque la nécessité de dompter la portion animale de sa nature pour atteindre un *eros* plus spirituel, ce que facilite l'intensité du souvenir de la beauté. Ainsi,

[374] Cette explication se trouvait déjà dans le premier discours (238c-d).
[375] Voir Santas (1992, p.306) et Lebeck (1972, p.168).

lorsque l'amant s'est rendu maître du mauvais cheval après l'avoir rabroué à maintes reprises (254e5-8), son désir peut prendre un objet plus élevé; or, il se fixe encore sur le bien-aimé (plutôt que sur la forme de la beauté), comme c'était le cas pour l'homme qui s'abandonne à un amour lubrique; cependant, à la différence de ce dernier, il ne considère pas le bien-aimé comme un instrument de plaisir, mais comme un dieu[376], et ce, en raison du caractère transcendant de la vision qu'il expérimente.

6.1.3.4. Le dieu en nous

Le problème posé par la réappropriation de l'*eros* pour les êtres véritables se clarifie : puisque ce sont les images de la beauté qui réveillent *eros*, comment le désir peut-il parvenir à se projeter au-delà de l'image et prendre les formes elles-mêmes pour objet? Pour résoudre ce problème, le second discours du *Phèdre* fait appel à un deuxième type de réminiscence, où l'âme se souvient du dieu suivi dans la procession.

En effet, même si nous sommes attirés d'abord par l'apparence du garçon, nous nous éprendrons de lui seulement si nous reconnaissons en lui notre propre caractère. La *semblance* (physique) de la beauté véritable doit nous *ressembler* (sur le plan moral) pour que nous tombions amoureux. Ainsi, alors que le désir charnel était dirigé vers le corps du bien-aimé, l'amour noble est plutôt porté vers son âme[377].

Socrate rapporte cette deuxième condition à l'origine de notre caractère véritable, hérité du dieu suivi dans la procession décamillénale (252c-e). Ainsi, l'érotisme spirituel

[376] Voir 251a5-7, 252d6-e1 et 254e8-255a1.

[377] Voir *par ex.* 251e1-2 : « Ceux-là […] qui dépendent de Zeus cherchent, pour bien-aimé, quelqu'un dont l'*âme* serait celle d'un Zeus » (trad. Brisson ; c'est nous qui soulignons).

résulte de la conjonction de deux réminiscences : d'une part, nous nous ressouvenons de la beauté idéale à partir de son image dans le corps du bien-aimé; d'autre part, nous nous ressouvenons de notre patron divin à partir de son image dans son âme. La cause de la folie amoureuse est donc l'association de la beauté et du soi par la réunion de leurs images chez un autre. Or, l'amoureux ne se voit pas tel qu'il est en son bien-aimé; il y voit son « idéal », c'est-à-dire une divinité sur l'exemple de laquelle il tâchera de modeler son existence et celle de son chéri :

> Ceux-là donc, dis-je, qui dépendent de Zeus cherchent, pour bien-aimé, quelqu'un dont l'âme serait celle d'un Zeus. Aussi examinent-ils si, par nature, il aspire au savoir et s'il aspire au commandement; et quand, l'ayant trouvé, ils en sont épris, ils font tout pour qu'il soit conforme à ce modèle. Or, si c'est là une occupation dans laquelle ils ne se sont pas encore engagés, ils s'y appliquent, s'instruisent là où ils le peuvent et se mettent eux-mêmes en chasse; et, lorsqu'ils sont sur la piste, ils arrivent à découvrir, par leurs propres moyens, la nature du dieu qui est le leur, parce que c'est pour eux une nécessité de tenir leur regard tendu vers ce dieu. Puis, quand, par le souvenir, ils l'atteignent, ils sont possédés par le dieu et ils lui empruntent son comportement et son activité pour autant qu'il est possible à un homme d'avoir part à la divinité. (252e-253a, trad. Brisson)

La reconnaissance d'un dieu en l'autre devient ainsi le moyen de la découverte d'un dieu en soi-même[378]. Il en va de même pour le bien-aimé, qui, en raison du phénomène du « contre-amour[379] », récupère à son compte les désirs de l'amant, qu'il a lui-même inspirés. Son *eros* se fixe donc sur son partenaire, dans lequel il reconnaît la même image idéalisée de lui-même. Ainsi, que l'on ait un naturel à l'image de Zeus, d'Héra ou

[378] Impossible de ne pas penser au *Premier Alcibiade* (132d-133b), où Socrate affirme qu'on se connaît soi-même en plongeant son regard dans la meilleure partie de l'âme d'autrui, cette partie par laquelle nous ressemblons à un dieu et où nous nous voyons nous-mêmes comme dans un miroir.

[379] Voir 255d-256a.

d'Apollon, nous ne tomberons amoureux que d'un garçon doté des mêmes dispositions que nous et cette passion permettra de développer ensemble les qualités inhérentes à ce caractère. La folie érotique permet d'apprendre à se connaître soi-même, de découvrir ce qu'il y a de divin en soi et de l'exploiter pour atteindre son plein potentiel[380].

À ce moment, l'*eros* n'a pour objet ni le corps ni l'âme du garçon, mais plutôt l'idéal représenté par le dieu, qui se traduit par l'adoption de ses habitudes et de ses activités[381] (τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, 253a3-4). Peu importe la divinité à laquelle elles sont consacrées, les occupations empruntées à un dieu viseront un but plus élevé que le plaisir corporel, étant donné que l'âme divine en est désintéressée. Par exemple, une âme relevant d'Arès cherchera les triomphes militaires et une suivante d'Héra une bonne administration. Cependant, cet *eros,* maintenant fixé sur un soi idéal et les activités qui y sont attachées, n'est toujours pas orienté vers les réalités hyperuraniennes. En fait, seuls les amants tenant de Zeus se consacreront à la philosophie (252e3, 256a7); or « la pensée philosophique est la seule à être ailée, car

380 Nous pouvons établir une opposition nette sur ce point entre le premier et le second discours de Socrate. Il précise en effet que les vrais amants n'ont « nulle envie ni malveillance contraignante envers leur bien-aimé, mais ils font tous les efforts pour le conduire à ressembler parfaitement à eux-mêmes et au dieu qu'ils honorent » (253b7-c2). Or, Socrate avait dit le contraire dans son premier discours, en affirmant que l'amant, pour obtenir satisfaction, veut entretenir autant que possible le bien-aimé dans un état d'infériorité (238e-239c).

381 Il y a un parallèle intéressant à tracer entre la séquence des objets sur lesquels se fixe *eros* dans le *Phèdre* et les différentes étapes de l'initiation parfaite du *Banquet* (209e-211c). Dans le *Banquet*, l'initié découvre la beauté de la façon suivante : (1) la beauté dans un corps; (2) la beauté dans tous les corps; (3) la beauté dans les âmes; (4) la beauté dans les occupations et les usages (τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν, 210c3-4); (5) la beauté dans les connaissances; (6) la forme de la beauté elle-même. Dans le *Phèdre*, nous avons vu que l'amant passe de (1) l'*eros* pour le corps du bien-aimé, à (2) l'*eros* pour son âme et aboutit finalement à (3) l'*eros* pour les belles occupations. Nous verrons bientôt qu'une âme relevant de Zeus se consacrera à (4) l'amour de la connaissance, ce qui devrait le mener à (5) l'amour de la beauté elle-même. Ainsi mis en parallèle, la seule différence entre les deux initiations est que l'amoureux du *Phèdre* s'en tient à une seule personne et saute par conséquent la deuxième étape évoquée dans le *Banquet*.

elle est dirigée, en se remémorant autant que possible, vers des objets qui rendent la divinité divine (249c4-6) ». Nous découvrons finalement ici comment *eros* peut se départir des images pour venir se fixer sur les formes : cela se produit pour l'âme dont l'expérience de l'amour pour une autre âme lui révèle sa parenté à Zeus et l'entraîne dans la pratique de la philosophie.

Le chemin de la récupération de l'orientation existentielle du mouvement psychique vers les réalités intelligibles est donc tortueux. Il commence par une première réminiscence de la beauté à partir du corps d'un garçon; celle-ci doit être assez forte pour mettre en échec les pulsions animales du mauvais cheval (voir 254b-e), de façon à ce qu'*eros* puisse se fixer sur son âme, dans l'éventualité où il dispose d'un caractère semblable à celui de l'amant. La combinaison de l'image (corporelle) de la beauté et d'une image (morale) de soi dans un autre provoque une seconde réminiscence, celle du dieu suivi dans la procession, qui constitue le « soi idéal » de l'âme. Cette seconde réminiscence représente la transformation de notre compréhension de nous-mêmes par l'émancipation de l'aspect animal de notre nature; par conséquent, nous adoptons des activités plus nobles que celles asservies au plaisir sensuel. Cependant, c'est seulement chez l'homme qui a suivi Zeus que cette révolution intérieure permet d'orienter le mouvement de l'âme vers la connaissance des réalités supra-célestes, ce que symbolise le plein déploiement de ses ailes. De même, seuls les amants ayant su projeter leur *eros* jusqu'à son objet véritable pourront conserver une maîtrise de soi suffisante pour ne pas céder à leurs instincts bestiaux. En effet, Socrate précise que lorsque le bien-aimé se laisse finalement gagner par l'amant (255e-256a), les tourtereaux traversent une

dernière épreuve où les chevaux indisciplinés s'allient dans un ultime effort pour les faire succomber à la jouissance physique. Seuls les philosophes surmonteront cette embûche (256a7-8), tandis que ceux dont la réserve était inspirée par l'unique souci des apparences se laisseront tenter (256b7-c5). Le triomphe sur la portion animale de notre nature, qui la rapproche de la divinité et de la sortie du cycle des réincarnations[382], implique donc la découverte de l'objet véritable de notre désir, seul capable de nous garder contre le plaisir charnel par la pleine satisfaction qu'il apporte.

6.1.3.5. Le mouvement de l'âme

À la section 6.1.2.2[383], nous avons remarqué que la division du temps cosmique correspondait à trois facteurs déterminants de l'existence humaine : (1) la connaissance des réalités véritables pendant la révolution décamillénale, (2) le choix d'une vie entre chaque cycle de mille ans; (3) la conduite morale par la maîtrise de soi (entraînant punition ou récompense) au cours de chacun de ces cycles. Le mythe montre que ce qui se passe à chacune de ces étapes influence ce qui arrive à la suivante. Or, ces mêmes facteurs entrent en jeu dans le récit de la récupération par l'âme de son orientation existentielle pour les formes. En effet, (1) la réminiscence de la forme de la beauté amène (3) un contrôle des frasques du coursier infernal, ce qui permet alors de se ressouvenir du dieu suivi et (2) de choisir de conformer ses activités aux siennes; ceux qui adoptent la vie philosophique pourront réussir (3) une meilleure maîtrise du mauvais

[382] Lire 256b2-7 et comparer avec 248e-249a.
[383] Voir *supra*, p.278 *sq*.

cheval et parvenir à (1) se remémorer les réalités intelligibles. Ainsi, nous pouvons conclure que la tripartition du temps cosmique correspond aux différents éléments qui entrent en jeu dans la manière dont l'âme se meut elle-même, selon la définition liminaire du mythe[384]. En effet, l'éloge de l'amour nous raconte comment ces trois facteurs s'influencent entre eux dans cette expérience, de façon à permettre à ceux qui en ont le potentiel de retrouver l'orientation la meilleure pour le mouvement psychique.

Prenons un moment pour résumer nos conclusions sur le mythe du *Phèdre*. D'abord, il présente les relations entre les différentes parties de l'âme par l'image du chariot ailé, révisant ainsi la psychologie du premier discours par l'ajout de deux éléments : (1) un cocher ayant la mémoire d'une contemplation prénatale des formes, un désir propre et la capacité de maîtriser les deux coursiers; (2) des ailes qui permettent à l'âme de s'élever sur l'échelle ontologique. Deuxièmement, il divise l'axe vertical de l'espace en trois régions[385] qui représentent une hiérarchisation ontologique : les mortels habitent la terre, les dieux le ciel et les êtres véritables le lieu qui se trouve sur le toit du monde. Comme nous l'avons vu, cette symbolique fonctionne de concert avec l'image des ailes que l'âme peut acquérir ou perdre en fonction des objets sur lesquels son *eros* se fixe. Troisièmement, le mythe divise également le temps en trois parties, qui représentent les trois facteurs influençant le mouvement de l'âme, dans leurs interactions : la

[384] Griswold (1986, p.111) n'a donc pas tort de considérer que la manière dont l'âme se comprend elle-même est un facteur important de la façon dont l'âme se meut elle-même. Cependant, ce n'est pas le seul facteur.

[385] Il faut compter quatre régions si nous ajoutons les prisons souterraines où sont punies les âmes s'étant comportées d'une façon immorale.

connaissance des réalités intelligibles (correspondant à la procession décamillénale), la détermination de soi (identifiée au choix d'une vie entre les cycles millénaux) et finalement l'action morale par le contrôle de ses penchants animaux (qui prend place dans la vie incarnée). Nous pouvons conclure que le second discours de Socrate est construit de façon à corriger la psychologie du premier et à rendre compte du vécu de l'amour noble et de son pouvoir de réorienter le mouvement automoteur de l'âme vers des intérêts d'un ordre supérieur aux préoccupations hédonistes. Ainsi, si *vivre* soi-même l'expérience de l'amour permet de réorienter sa propre âme par l'identification à une divinité, *réfléchir* sur le phénomène de l'amour a permis à Socrate de réviser sa conception de l'âme en général.

Sur le plan du désir, le mythe nous montre comment, à partir de l'anamnèse de la forme de la beauté, *eros* peut en venir à prendre pour objet les êtres supra-célestes; il se fixe d'abord sur le physique d'un beau garçon, puis sur son âme, avant de passer à notre identité idéale qui nous incline vers des occupations d'un ordre supérieur, pour finalement aboutir, pour les âmes ayant le caractère d'un Zeus, aux réalités véritables. Ainsi, la réminiscence de la beauté dans un beau corps peut réorienter progressivement le mouvement psychique de façon à lui faire retrouver l'objet ultime de son désir, qui réside dans les choses en soi.

6.2. Phédon

L'attribution d'une fonction existentielle et éthique à la réminiscence se retrouve également dans le *Phédon*. Au chapitre précédent, nous avons montré comment la prise de conscience de la réminiscence joue un rôle essentiel dans la compréhension que l'âme acquiert d'elle-même. Nous avons ainsi répertorié trois stades (celui de l'homme ordinaire, du vrai philosophe et du philosophe socratique) où l'âme adoptait une ontologie, une épistémologie et une compréhension d'elle-même cohérente, en fonction du degré de conscience qu'elle avait de son ressouvenir des choses elles-mêmes. Nous allons maintenant revenir sur ces trois stades et montrer comment ils conditionnent l'orientation du désir de l'âme et s'accompagnent de l'adhésion à une éthique.

6.2.1. Les hommes ordinaires et l'éthique des plaisirs

Comme nous l'avons vu à la section 5.1.1[386], les hommes ordinaires n'ont aucune conscience de se ressouvenir : ils considèrent que seules les choses corporelles sont réelles et que celles-ci se connaissent par les sens. Ils conçoivent dès lors l'âme elle-même comme corporelle et l'identifient à une substance très subtile, apparentée au souffle ou à la fumée.

Différents éléments textuels montrent que la compréhension d'eux-mêmes de ces hommes détermine l'objet de leur désir. Ainsi, lorsqu'elle se comprend comme étant de

[386] Voir *supra*, p.178 *sq*.

nature corporelle, l'âme désire les soins du corps et les biens susceptibles de lui procurer des plaisirs corporels (64d, 66c-d) : les richesses, le pouvoir et les honneurs (82c).

Sur le plan moral, une telle conception de soi mène à une éthique utilitariste du calcul des plaisirs et des peines. Socrate nous explique en effet (68b-69a) que les gens ordinaires sont courageux par peur de plus grandes souffrances et modérés par goût pour un plus grand plaisir, de sorte qu'ils troquent plaisirs contre plaisirs et souffrance contre souffrance, comme on change de la monnaie. Nous voyons donc comment la compréhension de l'âme d'elle-même comme chose corporelle est à la source d'une certaine conception de la vertu.

Le mouvement de l'âme des hommes ordinaires se trouve donc enfermé dans un cercle vicieux : considérant que seules les choses corporelles existent, l'âme se comprend elle-même comme étant de nature corporelle; en vertu de cette compréhension d'elle-même, elle désire les plaisirs corporels; désirant les plaisirs corporels, elle développe une action (encadrée par une éthique) qui lui permet de les multiplier; étant constamment préoccupée par la question des plaisirs et des souffrances, elle attribue l'être uniquement aux choses qui en procurent, c'est-à-dire aux choses corporelles; en raison de cette ontologie, elle se comprend elle-même comme étant une chose corporelle, etc. Ainsi, il est juste d'affirmer que la prison dans laquelle se tiennent les hommes ordinaires est « l'œuvre du désir » (82e), puisque l'âme qui se comprend elle-même comme corps désire des plaisirs qui la maintiendront dans cette compréhension d'elle-même.

6.2.2. Les vrais philosophes et l'ascétisme

Les « vrais » philosophes (qui divisent la réalité en opposant les choses sensibles et intelligibles sans prendre conscience des intermédiaires) se distinguent des hommes ordinaires par leur reconnaissance des choses intelligibles. Cependant, ils manquent de réflexivité sur la manière dont ils ont pris conscience de l'existence de ces réalités ; par suite, en vertu du caractère incorporel de celles-ci, ils s'imaginent que les sens sont inutiles pour les connaître. En vertu de l'opposition qu'ils posent entre les choses sensibles et intelligibles, les vrais philosophes se comprennent sur le modèle de cette opposition, c'est-à-dire comme « âme pure », conçue à l'image des formes séparées, emprisonnée dans un corps qui l'empêche de réaliser sa nature (voir 65c, 66b et 66d-3).

Parce qu'il tient l'incarnation pour un emprisonnement, le désir profond du vrai philosophe est d'être séparé autant que possible du corps et donc de mourir (64b). En effet, il n'éprouve que du mépris pour le corps et pour ses plaisirs; en se détournant de ceux-ci, il tend à un état près de la mort (64c-65a). Ainsi, il considère que celui qui se révolte devant l'imminence de la mort n'est pas un « vrai philosophe » (67e-68b).

En conséquence de ce désir, les vrais philosophes développent une éthique de la privation des plaisirs et de l'éloignement du corps. Ils se tiennent à distance des plaisirs par crainte que ceux-ci clouent davantage leur âme au corps et la contraignent à tenir pour vraies les choses corporelles (83b-c). Les vrais philosophes voient donc le corps comme une fatalité :

> Désirs, appétits, peurs, simulacres en tout genre, futilités, il nous en remplit si bien que, comme on dit, pour de vrai et pour de bon, à cause de lui [*scil.* le corps] il ne nous sera jamais possible de penser, et sur rien. […] Or ces richesses, c'est le corps qui nous force à les acquérir, c'est son service qui nous rend esclaves. (66c-d *passim*, trad. Dixsaut)

Selon ce passage, les hommes sont les *esclaves* du corps, qui la remplit *pour de bon* de désirs de toutes sortes et qui la *contraint* à acquérir des richesses. Les vrais philosophes n'envisagent jamais la possibilité de *dompter* le corps, comme le fait le cocher du *Phèdre* avec le cheval infernal. En conséquence de leur croyance en l'inéluctabilité du conflit entre âme et corps, les vrais philosophes développent une éthique de l'ascétisme. Selon celle-ci, l'atteinte de la pensée s'achète au prix des plaisirs et des désirs du corps dont il faut se priver (69a-b), avec la conviction que ce sacrifice amènera de lui-même la pensée véritable. Le problème des vrais philosophes est d'avoir oublié la théorie de la réminiscence, qui leur aurait rappelé que la pensée de l'âme incarnée est différente de celle de l'âme séparée. En effet, la fuite du corps est insuffisante pour surmonter l'ignorance de l'âme incarnée; l'âme doit au contraire se servir du sensible pour se ressouvenir et de la dialectique pour mettre en mots ce dont elle s'est ainsi ressouvenue; or, l'un comme l'autre demande le concours du corps[387].

[387] Ainsi, dans le livre VII de la *République*, où la pensée est de nouveau conçue sur le modèle de la vision spirituelle, Socrate explique que cette vision demande toute une éducation préalable, qui implique d'exploiter les sensations qui suscitent la pensée (523a-526c) et la pratique de la dialectique (531d-535a). Dans ce programme éducatif, la dimension morale est certes importante, mais elle est loin de suffire pour procurer la vision des formes, ce que croient pourtant les vrais philosophes du *Phédon*.

6.2.3. Le philosophe socratique et la maîtrise de soi

Finalement, lorsque l'âme prend conscience qu'elle a besoin du secours du corps pour connaître l'intelligible, elle réalise l'existence d'intermédiaires entre les choses en soi et les choses toujours changeantes; elle-même fait partie de ces choses intermédiaires, puisqu'elle connaît l'intelligible à partir du sensible.

Sur le plan du désir, l'âme qui se comprend elle-même comme étant d'une nature intermédiaire entre le sensible et l'intelligible désire donc non pas mourir comme les vrais philosophes, mais au contraire vivre en compagnie d'autres philosophes; c'est en effet par la conversation avec ceux-ci qu'elle pourra progresser dans sa quête de la sagesse. Le désir, qui n'est dès lors plus complètement désincarné, peut se fixer sur de belles âmes, avec lesquelles poursuivre la quête philosophique.

Sur le plan de l'éthique, il ne s'agit donc plus de fuir le corps par une pratique rigoureuse de l'ascétisme, mais plutôt de *gouverner* le corps dans une optique de maîtrise de soi; ainsi, le philosophe socratique sait utiliser son corps pour maximiser les conversations intéressantes, comme Socrate le fait lors de son dernier jour et comme il incite Simmias et Cébès à le faire entre eux lorsqu'il ne sera plus là (78a).

À première vue, nos conclusions au sujet du *Phédon* peuvent sembler contredire celles du *Phèdre*. En effet, nous venons de voir que, dans le *Phédon*, le désir se porte d'abord sur les choses sensibles, puis sur les choses intelligibles, pour finalement se fixer sur les

âmes philosophiques. Dans notre analyse du *Phèdre*, nous avions considéré que le désir se fixe d'abord sur un beau corps, ensuite sur une belle âme, puis, éventuellement, sur les choses intelligibles elles-mêmes. Cependant, ces deux séquences ne sont contradictoires qu'en apparence. En effet, dans le *Phèdre*, lorsque le désir parvient à prendre les formes intelligibles pour objet, l'âme ne cesse pas pour autant de désirer autrui, comme nous le voyons à la fin du second discours (256a-b); cependant, l'autre n'est plus désiré seulement pour lui-même, mais en vertu de sa capacité à nous accompagner dans notre quête du savoir. De la même façon, lorsque nous suggérons que les âmes philosophiques sont l'ultime objet du désir dans le *Phédon*, nous ne voulons pas dire que l'autre devient désirable pour lui-même : c'est plutôt parce qu'au dernier stade de compréhension d'elle-même, l'âme considère qu'elle ne peut connaître les êtres véritables en s'enfermant en elle-même et doit plutôt se tourner vers la dialectique et la pratiquer avec des hommes susceptibles de l'aider à progresser dans cette quête. Autrement dit, il ne faut pas confondre le moment, dans le *Phèdre*, où le désir d'un homme se fixe sur l'âme d'un garçon avant de pratiquer la philosophie avec le stade ultime de la compréhension de soi du *Phédon*, où l'âme désire l'autre dans la mesure où il lui permet de devenir plus sage.

6.3. Ménon

Notre étude du volet existentiel et éthique de la réminiscence dans le *Phèdre* et le *Phédon* est susceptible de nous aider à éclaircir le lien entre réminiscence et vertu dans

le *Ménon*, qui est une question centrale du dialogue. Nous étudierons ainsi comment la réminiscence implique d'une part un désir pour la connaissance et d'autre part la nécessité de prendre en compte les normes universelles reconnues par l'intelligence dans notre comportement.

6.3.1. Le désir pour la connaissance et l'expérience de l'aporie

Voyons d'abord ce que le dialogue nous dit au sujet du désir, puisque nous avons vu que l'orientation du désir est un élément clef dans la manière dont l'âme décide de mener sa vie. La question du désir est abordée en introduction au troisième essai de définition de la vertu par Ménon (77a-78d), qui définit celle-ci comme « le désir des belles choses et la capacité de se les procurer (77b4-5). » Après avoir identifié le beau et le bien (77b), Socrate remarque que personne ne peut désirer ce qui est mauvais en sachant que c'est mauvais (77b-78b), de sorte que cette partie de la définition est inutile. Pourtant, cette conclusion est trop rapide. Même si nous désirons tous le bien, nous différons quant aux choses que nous identifions comme bonnes. Par exemple, lorsque Socrate lui demande ce qu'est le bien, Ménon lui répond qu'il s'agit de la santé, la richesse et l'honneur (78c-d); or, plus loin dans le dialogue, ces choses seront considérées comme n'étant bonnes que pour celui qui a l'intelligence de bien les utiliser (87e-88a). Ainsi, bien que nous désirions tous le bien, nous ne désirons pas tous les mêmes choses, puisque nous ne tenons pas tous les mêmes choses pour des biens[388].

[388] Pour un traitement plus en profondeur de ce passage, voir Anagnostopoulos (2003 p.172-3).

La connaissance est absente de la liste initiale des biens de Ménon. Pour lui, connaître n'est pas un bien en soi, mais il s'agit d'un moyen pour gagner l'honneur, qui est un véritable bien[389]. Ses intérêts intellectuels ne portent pas sur la vérité, mais sur le grandiose et le tragique[390] : il n'est pas animé par un authentique désir de connaître[391], mais cherche plutôt des opinions qui sont susceptibles d'impressionner[392]. Par suite de son manque de curiosité, il rechigne à faire lui-même les efforts nécessaires pour connaître la vérité[393], mais demande à autrui de lui donner la réponse afin qu'il la mémorise[394]. Ménon tire néanmoins une grande valorisation de son savoir sur la vertu, au sujet de laquelle il a disserté des centaines de fois avec brio (80b). Ménon n'a donc pas un rapport érotique au savoir, mais un rapport instrumental : la connaissance est un moyen de bien paraître devant les autres. Comment le caractère érotique du savoir peut-il être découvert dans de telles conditions? Selon Socrate, la connaissance est toujours

389 Cela se voit tout de suite dans la réplique liminaire de Socrate (70b-71a), qui assimile plaisamment Larisse, d'où vient Ménon, à un lieu de sagesse, alors que l'ignorance règne à Athènes. Il en attribue la cause à la visite de Gorgias, qui aurait enflammé les Thessaliens d'amour pour la connaissance. Cette assimilation est évidemment ironique et Ménon sait très bien que Gorgias n'a d'autre prétention que de former des orateurs – c'est d'ailleurs précisément ce trait qu'il aime chez lui (95c). Or, cette plaisanterie est déjà révélatrice du rapport que Ménon a à la connaissance : c'est Gorgias qui l'a introduit à l'amour de la connaissance et c'est à sa manière qu'il l'aime, c'est-à-dire à la manière d'un orateur, dans la mesure où la connaissance lui permet de séduire les foules.

390 C'est la raison pour laquelle Socrate considère que sa définition de la couleur lui plaît, même si elle est inférieure à celle de la figure (voir 76e).

391 Voir Anderson (1971, p.233) : « he does not have "a craving to know" – something which neither Socrates nor dialectic, nor perhaps anything else, can give him. He does have a craving to impress others, and therefore he would like to seem to know (which explains his predilection for resounding statements), but the effort required actually to pursue knowledge is beyond him. » Voir aussi Klein (1965, p.188) et Gonzalez (2007, p.292-3).

392 Voir Klein (1965, p.72) : « his thinking is *always* "colored" by what other people say and by what has some standing in the eyes of the world. If this condition is to a large degree the general condition of men, it seems to characterize Meno in his very being. »

393 Voir Canto-Sperber (1991a, p.24) : « il est à la fois paresseux, impétueux et impatient d'obtenir des réponses immédiates. »

394 Voir Scott (2006, p.60) : « Right from the beginning, we have seen how Meno appears as someone imbued with the ethos of memorising answers to be recycled at a later time. » Voir aussi Gonzalez (1998a, p.173).

désirable pour celui qui prend conscience de son ignorance; ainsi, c'est la réfutation socratique qui permettra de susciter ce désir.

Nous venons de voir que Ménon construit sa propre identité autour du fait qu'il est quelqu'un qui sait ce qu'est la vertu; cette opinion de lui-même explique pourquoi il est tant désorienté par la réfutation de Socrate qui le place devant son ignorance de cette question (79e-80b). En effet, l'aporie à laquelle Ménon se trouve confronté n'est pas seulement une aporie épistémologique, mais aussi une aporie existentielle : il mène sa vie en fonction de sa conception de la vertu et de la conviction qu'il est quelqu'un qui sait ce qu'est la vertu; par conséquent, l'*elenchos* provoque chez lui une crise d'identité, ce qui explique sa réticence à admettre son verdict. Le serviteur, qui a au sujet de la duplication du carré la même assurance que Ménon quant à la vertu[395], ne sent pas que son identité est en danger lorsqu'il se fait réfuter, de sorte qu'il reconnaît son ignorance sans plus de façons. Ayant constaté la fausseté de la réponse et son manque de ressources pour résoudre le problème devant lui, il se trouve disposé à chercher avec plaisir et conçoit maintenant un désir pour le savoir (84b-c). Ainsi, la réfutation, lorsque nous acceptons son verdict, a non seulement une fonction épistémologique, mais aussi une fonction érotique : elle éveille en nous un désir qui se fixe maintenant sur la solution au problème posé. La réfutation permet donc à celui qui en fait les frais de découvrir la connaissance comme un objet de désir, ce qui implique un alignement

[395] Le parallèle est souligné par Socrate, en affirmant que le serviteur n'aurait pas hésité à exposer sa solution à de nombreuses reprises devant des foules nombreuses (83c).

conséquent de sa compréhension de lui-même et de sa conception de l'excellence humaine avec ce nouveau bien qu'il découvre[396].

Comme nous l'avons vu à la section 3.1.3.3[397], la réminiscence demande de faire l'expérience de la réfutation et de l'aporie qui s'en suit (84a), étant donné que la réalisation de notre erreur nous oriente déjà vers une réponse meilleure. La réminiscence a donc aussi une fonction existentielle, dans la mesure où elle nous mène d'une part à remettre en question notre identité et d'autre part à découvrir un *désir* pour la connaissance, qui constitue dès lors un nouveau but en rapport duquel nous pouvons organiser notre vie.

6.3.2. La vertu comme service de la vérité en nous

La question de la nature de la vertu est liée d'une autre façon à la théorie de la réminiscence du *Ménon*. Pour le réaliser, il faut comprendre que la doctrine insiste sur notre capacité à reconnaître une vérité au-dessus de notre volonté, à laquelle nous devons donner notre accord. Pour retracer l'importance de ce thème, nous allons revenir sur la valeur accordée par le personnage éponyme au pouvoir et à la liberté et indiquer comment Socrate pointe toujours au contraire vers la nécessité de se soumettre à une instance qui nous dépasse.

---

396 Le parallèle avec un passage du *Théétète* (168a) s'impose. Après avoir indiqué le bon usage de la réfutation, Socrate, personnifiant Protagoras, conclut : « Car si tu fais ainsi, ceux qui ont affaire à toi s'imputeront à eux-mêmes, et non à toi, le trouble et l'impasse qui sont les leurs : toi, ils te rechercheront et t'aimeront, tandis qu'ils se prendront eux-mêmes en haine et, se fuyant eux-mêmes, ils se jetteront dans la quête du savoir pour devenir autres et se débarrasser de ceux qu'ils étaient auparavant (trad. Narcy). »

397 Voir *supra*, p.124 *sq*.

Après s'être fait reprocher par Socrate de définir un essaim de vertus plutôt que d'indiquer la nature de celle-ci, Ménon croit qu'on lui demande d'indiquer la vertu la plus importante; il déclare donc qu'elle réside dans le pouvoir de commander aux hommes (73c-d). Or, si cette définition est de peu d'intérêt pour nous instruire sur la nature de la vertu, elle est révélatrice du goût de Ménon pour le pouvoir. Ce thème revient également dans la définition suivante (78b) : après avoir défini la vertu comme le désir des belles choses et le pouvoir de se les procurer, la première partie de la définition est jugée inutile, de sorte que la vertu est réduite à nouveau au pouvoir. De plus, après toute la peine prise par Socrate pour réfuter le paradoxe de Ménon, ce dernier refuse toujours de reprendre l'enquête sur la nature de la vertu et demande (86c-d) de revenir à la question de son acquisition; il n'offre aucune raison pour justifier ce caprice. Socrate marque son désarroi avec une importante précision pour l'interprétation que nous proposons du dialogue, à savoir que Ménon ne fait aucun effort pour se *commander* à lui-même, sans doute pour être *libre*. Nous voyons dans cette raillerie que pour Socrate, la liberté n'est pas une valeur absolue – dans ce cas-ci, l'obéissance au principe de priorité aurait été préférable[398].

En opposition à cette valeur absolue attribuée par Ménon au pouvoir et à la liberté, Socrate rappelle sans cesse les vertus de l'obéissance. Ainsi, lorsque Ménon définit la vertu comme le pouvoir de commander aux hommes, Socrate lui indique que la vertu de l'esclave est plutôt l'obéissance (73d). Plus loin dans le dialogue, lorsque vient le temps

[398] Comme le dit Canto-Sperber (1991a, p.280n.186), Socrate a peu d'estime pour la liberté si celle-ci implique seulement de commander aux autres. L'important est de se soumettre au commandement de la vérité.

de choisir un interlocuteur pour illustrer la théorie de la réminiscence, Socrate se tourne vers un serviteur de Ménon. Le choix d'interroger un *serviteur* est significatif : le dialogue veut montrer que la vertu consiste en un certain *service* de la vérité[399], ce que le serviteur réussira bien mieux que les hommes « libres » et imbus de pouvoir que sont Ménon et Anytos. Finalement, lorsque vient le temps de distinguer la connaissance de l'opinion vraie, Socrate propose une analogie avec les statues de Dédale (97e-98a), qui s'enfuient lorsqu'elles ne sont pas liées, comme les *esclaves* fuient lorsqu'ils ne sont pas enchaînés. De même, la vérité implique un *enchaînement* par *aitias logismos*, ce qui constitue une réminiscence. Les opinions que nous avons ne doivent pas gambader selon notre volonté, mais être enchaînées par des raisons solides, ancrées dans notre connaissance de la nature des choses. La réminiscence implique la reconnaissance d'une vérité qui nous est supérieure et à laquelle nous devons *enchaîner* nos opinions et notre volonté, parce que cette vérité est notre véritable *maître*.

Tout au long du dialogue, Ménon voit toujours le bien dans les choses extérieures (l'argent, l'honneur) et la vertu dans ce qui permet de produire de tels biens (essentiellement le pouvoir). Alors qu'il ramène sans cesse la vertu à sa capacité de produire autre chose qu'elle-même, Socrate lui indique toujours qu'elle devrait plutôt résider dans une certaine *manière* de faire les choses[400]. L'excellence humaine ne réside pas dans l'accumulation de biens extérieurs, mais dans une certaine *manière d'être* qui

[399] Dans l'*Eutyphron*, la piété est ainsi conçue comme le *service* des dieux (13d *sq.*). Nous pouvons également rapprocher cette thèse du passage du *Phédon* (62a-c) où Socrate affirme que nous sommes les esclaves des dieux.

[400] Sur ce sujet, voir Weiss (2001, p.24-26). Ainsi, Socrate lui dit que l'essentiel n'est pas de commander ou d'acquérir de belles choses, mais de le faire *avec justice, courage, etc.* (voir 73d et 78d-79b).

se reflète dans toutes nos actions. La nature de cette manière d'être n'est jamais précisée dans le dialogue, mais, comme nous venons de le voir, elle implique la reconnaissance de l'existence d'une vérité qui nous dépasse. Selon notre interprétation de la théorie de la réminiscence, ces vérités, héritages d'une connaissance prénatale, sont en nous à titre d'archétypes et influencent la façon dont nous nous rapportons au monde. En nous livrant virilement et sans relâche à l'enquête dialectique, nous pourrons prendre de plus en plus conscience de ces normes qui nous déterminent, de façon à accorder notre vie et nos croyances avec elles et ainsi rendre notre existence plus harmonieuse.

La réminiscence dans le *Ménon* est donc également associée à une doctrine existentielle et éthique. En effet, dans l'expérience de l'aporie provoquée par la réfutation, qui constitue déjà un avancement dans la réminiscence par rapport à la double ignorance, nous concevons un désir pour l'intelligible qui nous incline à orienter notre vie vers le bien ainsi découvert. De plus, en raison de notre capacité à reconnaître des vérités nécessaires et universelles, nous pouvons redéfinir la vertu humaine comme une façon d'être qui s'ancre dans la reconnaissance de telles vérités; par suite, l'homme vertueux est celui qui cherche à connaître les normes universelles pour s'y soumettre, et non celui qui dispose du pouvoir absolu de satisfaire ses envies irréfléchies.

Dans tous nos dialogues, l'anamnèse comporte donc une dimension existentielle, dans la mesure où la prise de conscience du souvenir de notre connaissance prénatale est susceptible de réorienter notre désir et transformer la façon dont nous conduisons notre vie. Dans le *Phèdre*, le développement d'un désir pour les formes vient ainsi de la

réalisation progressive que nous nous ressouvenons de la forme de la beauté dans l'expérience de l'amour. Dans le *Phédon*, c'est plutôt la réalisation de la supercherie du sensible[401] qui nous permet de prendre conscience de la présence en nous de notions universelles; nous développons dès lors un désir pour la pratique de la dialectique, susceptible de nous aider à refléter dans le *logos* la nature des formes qui sont en nous. Dans le *Ménon*, la prise de conscience de notre ignorance par la réfutation nous met dans l'embarras, parce que nous réalisons notre incapacité à mettre en mots les notions par rapport auxquelles nous menons notre vie; par conséquent, nous développons un désir pour la connaissance de ces notions. Nous dénombrons donc trois façons de se convertir à la philosophie : soit par l'approfondissement de la dimension spirituelle de notre désir pour la beauté, soit par l'étonnement devant la déficience du sensible, soit par l'aporie dans laquelle nous plonge l'*elenchos* socratique[402]. Néanmoins, ces trois conversions sont apparentées : elles impliquent toutes une prise de conscience de notre rapport tacite à certaines normes ou notions universelles, *dont nous sommes d'abord incapables de rendre compte.* La philosophie naît donc dans la réalisation de

[401] Voir 83a; on consultera également l'autobiographie de Socrate en 95e *sq.*, où la découverte de l'incapacité de s'en tenir à une explication empirique du monde mène Socrate à poser l'existence de formes intelligibles.

[402] Notons que chaque dialogue met également en lumière le danger inhérent à ce type de conversion. Dans le cas du *Phèdre*, le désir risque de rester fixé sur les images de la beauté et ne pas passer au niveau supérieur (258e-259d) : c'est le cas du personnage éponyme du dialogue, qui demeure toujours fasciné par la beauté des discours, au point d'oublier de s'interroger sur leur vérité (voir *par ex.* 257c1-4 et 275b-c). Dans le *Phédon*, au contraire, la constatation de la supercherie du sensible risque de provoquer un dégoût du sensible et du corps qui résulte dans le refus de la vie : c'est le cas des « vrais philosophes ». Dans le cas du *Ménon*, la réfutation des opinions qui déterminent notre identité risque d'être perçue comme une menace : c'est la réaction de Ménon (et dans une certaine mesure d'Anytos), qui se révolte contre le verdict de l'enquête socratique et refuse de reprendre la discussion.

l'importance dans nos vies de notions universelles qui nous déterminent de façon archétypique, mais dont nous n'avons pas de prime abord conscience.

CONCLUSION

À la suite de notre étude, nous pouvons conclure que la réminiscence constitue bien une théorie cohérente, dont les variations sont dues aux différentes fonctions qu'elle est appelée à jouer d'un dialogue à l'autre. L'utilisation de l'expression de « schéma », suggérée par Kahn[403] pour sa plus grande souplesse par rapport à « doctrine », nous semble appropriée pour désigner la pensée sous-jacente aux diverses présentations de l'anamnèse ; nous la récupérons donc à notre propre compte. Au premier chapitre, nous avions reproché à Kahn[404] d'avoir dégagé le schéma de la réminiscence en rassemblant les éléments communs des différentes expositions, sans effectuer le « travail de fond » impliqué par le traitement méticuleux de la doctrine dans chacun de ses contextes. Par conséquent, ses conclusions demeuraient vagues et manquaient de profondeur. Nous voulons maintenant reprendre les résultats de notre étude, mais cette fois dans une perspective synthétique, afin de présenter le schéma de la réminiscence platonicienne[405], tel qu'il ressort de nos analyses. Nous allons donc résumer nos conclusions sur les trois aspects de l'anamnèse et formuler notre réponse définitive aux trois autres questions de recherche définies en introduction.

---

403 Voir Kahn (2010, p.76).

404 Voir *supra*, p.51 *sq.*

405 L'exposition de ce schéma a une valeur en soi, dans la mesure où elle nous permet de saisir ce qui fait l'unité de l'anamnèse; cependant, il ne doit pas remplacer les différentes présentations de la doctrine, ayant chacune une valeur dans leur contexte particulier.

La fonction archétypique du souvenir des formes

Commençons par revenir sur la question du statut de nos souvenirs du savoir prénatal. Nous avons suggéré qu'ils correspondent à des archétypes, qui déterminent notre expérience sans que nous en ayons conscience. Le choix du mot « archétype » pour décrire l'innéisme platonicien met en lumière l'analogie entre ontologie et épistémologie qu'il implique. Pour le dire de façon succincte, les formes sont aux sensibles ce que les archétypes sont aux sensations, chacun faisant participer des singuliers (les choses sensibles et les sensations) à l'universalité (de l'être et de la connaissance). La doctrine de la réminiscence repose ainsi sur la conviction en l'identité, ou du moins en la parenté, entre la nature de l'intelligence et la structure ontologique du cosmos[406]. Les « choses elles-mêmes » donnent leur être aux choses concrètes et les archétypes donnent leur intelligibilité aux sensations de ces choses concrètes.

Ainsi, la réminiscence doit être opposée sur ce point à l'idéalisme moderne, selon lequel les connaissances *a priori* correspondent aux structures subjectives de la raison. Les

[406] Il ne s'agit pas là d'une idée nouvelle. Déjà, Hansing (1928, p.253) suggérait : « The whole doctrine is based, so the present writer thinks, on the fact that mind is akin to what is most real. Reality and soul are closely and intimately united, and therefore soul is capable of knowing the Ideas, of contemplating and appropriating the immutable ideals, and of progressively attaining unity with the rational principle of the universe. » De même, Kahn (2006, p.131) conclut une de ses études sur la réminiscence ainsi : « Ultimately then, Plato's epistemology merge into his ontology. It is because reality has some definite structure that the soul must have a version of the same structure. I suggest that this notion of kinship or formal identity between the mind and the world, between the soul and the Forms, is the deep meaning of recollection. » Ces deux auteurs soutiennent leur affirmation en référant au Timée 35a et 41a, où nous apprenons que les mêmes « ingrédients » ont été utilisés pour constituer l'âme humaine et l'âme du monde : le même et l'autre. Ainsi, notre thèse n'est pas nouvelle, mais elle est beaucoup plus précise, en montrant exactement en quoi la structure de l'intelligence est ressemblante aux formes intelligibles par l'attribution d'archétypes à l'âme.

penseurs de ce courant, pour s'en tenir à la sécurité procurée par la saisie intuitive et immédiate de leur subjectivité, considèrent en effet qu'il est possible de reconnaître en nous la présence de certaines connaissances *a priori*; cependant, ils refusent de les identifier à la structure du réel. La certitude obtenue par cette restriction de la rationalité à la sphère de la subjectivité se paie au prix de l'hypothèse d'un monde extérieur étranger et « irrationnel », hanté par quelque « chose en soi » kantienne. La théorie de la réminiscence fait preuve d'une attitude plus confiante envers le monde extérieur, considéré comme familier, en vertu de l'analogie entre la structure de l'être et de celle de l'esprit. Les adversaires de Platon qualifieront cette conviction de naïve; elle a néanmoins l'avantage de faire l'économie de l'hypothèse, inintelligible par définition, d'un monde qu'on ne peut aucunement connaître « en soi ».

Le rôle épistémologique de la sensation

En raison du caractère archétypique de l'innéisme platonicien, l'âme ne dispose pas de prime abord d'un rapport réflexif à la nature des choses et ne peut espérer la découvrir par intuition : les souvenirs de sa connaissance prénatale se manifestent dans son expérience du monde sans qu'elle s'en aperçoive, en lui permettant d'attribuer un sens aux choses sensibles. L'âme a accès aux formes de façon médiate, par le truchement des images sensibles; elle doit par suite se livrer à la pratique de la dialectique pour amener le savoir prénatal à la conscience. Bien que la connaissance vise des réalités idéales, la connaissance humaine ne peut se constituer sans ancrage empirique. Le *Phédon*

montrait de manière dramatique les impasses dans lesquelles aboutit un *logos* qui cherche à fonctionner de façon autonome, indépendamment de la source anamnestique de l'expérience. En effet, les « vrais philosophes », recourant à des arguments déracinés de leur vécu, s'enfonçaient dans des oppositions polaires rigides (d'un côté : intelligibles – immobilité – invisibilité – pensée – âme; de l'autre : choses sensibles – changement – visibilité – sensation – corps) qui occultaient les intermédiaires découverts dans l'expérience. La pensée humaine doit s'enraciner dans l'expérience, car il s'agit du seul endroit où elle peut avoir accès au souvenir de sa connaissance prénatale par anamnèse[407].

Réminiscence et anthropologie

En raison du statut archétypique du souvenir de la connaissance prénatale, l'âme humaine appartient à la fois à la temporalité toujours changeante du devenir et à la temporalité de l'être et de son éternelle répétition du même; elle implique par suite une médiation entre les deux. En effet, l'âme, privée d'une intuition des formes, est incapable de connaître l'universel de façon immédiate, mais doit se rabattre sur la réminiscence provoquée par les choses particulières. L'âme humaine est donc parente avec les formes intelligibles, mais elle n'existe pas elle-même sur leur mode. Peut-être

[407] Il vaut la peine de rappeler que cette interprétation ne fait pas de Platon un empiriste. Pour l'empiriste, l'universel est atteint par induction, par l'accumulation d'expériences semblables et l'abstraction de leurs particularités. Dans la réminiscence, l'universel n'est pas à abstraire à partir d'une multiplicité de cas semblables cumulés au fil d'expériences de plus en plus nombreuses; il est toujours déjà là, mais demande la réflexivité du *logos* grâce à l'exercice dialectique pour être amené à la pleine conscience.

qu'après la mort, une fois libérée de tout lien corporel, l'âme « pure » peut se maintenir dans une éternelle contemplation des choses elles-mêmes; cependant, l'âme incarnée, entraînée par le flux de ses représentations, est incapable de saisir l'unité des formes intuitivement et doit se rabattre sur une saisie synthétique, par l'effort dialectique d'embrasser dans un *logos* l'unité des multiples occurrences rencontrées. L'homme s'oppose donc à la fois à l'animal, qui vit uniquement dans la singularité de ses expériences singulières, et à la divinité, qui jouit d'une contemplation constante et plénière de l'être dans son intégrité. Au contraire, l'âme humaine se rapporte à son expérience par le *logos*, qu'elle peut utiliser en vertu de la réminiscence que lui inspirent les choses sensibles et qui implique la reconnaissance de l'universel dans le particulier. En vertu de la réminiscence et de la nature archétypique de l'esprit, l'âme humaine occupe donc une position intermédiaire entre l'être et le devenir.

Réminiscence et éthique

La parenté de l'âme humaine avec la structure ontologique du *cosmos* implique qu'il n'est pas possible de vivre comme une bête au niveau des sensations sans renier une partie de nous-mêmes; en effet, certaines normes idéales, comme la justice, s'imposent à notre raison de façon nécessaire. Cependant, en vertu de la nature archétypique du souvenir de la connaissance prénatale, nous ne devons pas non plus fuir notre corps et mépriser les sensations qu'il procure; penser atteindre l'intuition intégrale des formes par la rigueur de l'ascétisme vise une science réservée aux dieux. La sagesse humaine

demeure partielle et incomplète en vertu de son enchaînement à la singularité d'un corps, mais elle n'est pas nulle pour autant. Le philosophe socratique, assumant la condition humaine, s'engage avec courage et persévérance dans la pratique de la dialectique; il s'interroge sur la nature des choses, en se basant sur leurs occurrences dans l'expérience, afin d'atteindre un *logos* de plus en plus réflexif et synthétique, capable de surmonter les apories rencontrées dans la discussion. Par suite, la sagesse humaine n'est pas dans la contemplation désincarnée, mais dans la réflexion sur les expériences corporelles par la dialectique, permettant ainsi la réalisation de la plus grande unité possible entre les deux aspects de notre nature.

La fonction du mythe

Le dernier point sur lequel nous voulons revenir en guise de conclusion à cette étude concerne le mode de discours de la réminiscence. Dans le *Phédon* et dans les réflexions sur la leçon de géométrie du *Ménon*, l'anamnèse est présentée comme une théorie rationnelle (*logos*). Dans les deux cas, elle vise à rendre compte d'une expérience : celle de la capacité d'un ignorant à reconnaître par lui-même la solution d'un problème mathématique complexe dans le *Ménon* et celle de l'inadéquation et de la déficience des choses sensibles par rapport aux notions que nous utilisons pour les décrire dans le *Phédon*. Ainsi, la perplexité (*aporia*) suscitée par l'expérience motive la formulation de la théorie (*logos*) de la réminiscence pour surmonter ces difficultés. La doctrine de l'anamnèse vise donc à résoudre les *aporiai* et redonner leur cohérence aux *erga* de la

connaissance. Or, si la formulation de la théorie de la réminiscence cherche une issue aux impasses de l'expérience, comment peut-elle s'accorder avec le mythe, comme dans le *Phèdre* et dans la présentation liminaire du *Ménon*? Le mythe n'est-il pas justement un discours qui franchit les limites de l'expérience humaine et s'aventure à décrire les régions spatiales et temporelles qui la transcendent par un discours invérifiable?

Comme théorie (*logos*), la réminiscence explique notre rapport à l'expérience en vertu de notre appartenance à un autre ordre de réalité, connu préalablement à notre existence. Il s'agit donc d'une doctrine incomplète : elle pointe vers une existence antérieure à l'incarnation pour l'âme, mais implique simultanément l'impossibilité de connaître celle-ci véritablement, puisqu'il n'y a anamnèse que des choses elles-mêmes. Si l'âme ne peut accéder à une pleine compréhension d'elle-même en se fiant seulement à l'expérience et l'argument, elle peut donc au moins arriver à une connaissance de cette insuffisance : elle peut réaliser qu'en vertu de ses expériences, le discours rationnel est impuissant à rendre compte de sa nature. Pour dépasser cette nouvelle aporie, elle aura besoin d'un autre type de discours : le mythe.

Comme nous l'avons vu dans notre section sur le *Phèdre* du sixième chapitre, le mythe est lui aussi fondé dans l'expérience, dans la mesure où il cherche à articuler une compréhension de l'âme et du *cosmos* qui parviennent à redonner son sens à l'expérience sensible. Ainsi, dans le *Phèdre*, la composition du mythe est motivée par l'expérience d'un amour noble et l'impossibilité d'en rendre compte sans raconter au sujet de l'âme l'histoire de sa provenance d'un autre monde pour lequel elle peut retrouver un désir. Nous avons montré que l'axe vertical de l'espace y est structuré de

façon à représenter une gradation ontologique; celle-ci fonctionne de concert avec l'image d'une âme *ailée*, symbolisant sa capacité à grimper sur cette échelle grâce à l'élévation de sa compréhension d'elle-même[408]. Le mythe représente ainsi une *hiérarchie axiologique* qui permet de classer les différents types d'existence humaine en fonction de l'orientation de leur *eros*. Mais le mythe dépasse la simple représentation : en projetant cette hiérarchie sur la structure même du *cosmos*, il la *réifie*; la dignité supérieure de la vie philosophique n'est plus une appréciation subjective, mais elle est présentée comme un fait, un élément du réel. Le mythe ne vient cependant pas fonder cette échelle de valeurs; au contraire, il n'aurait pas pu être composé si cette hiérarchie n'avait pas été reconnue préalablement. D'où vient-elle alors?

En guise de conclusion à l'exposition de la théorie de la réminiscence dans le *Ménon*, Socrate dira qu'il ne combattrait pour aucun point de sa théorie, sauf pour maintenir la valeur morale de la croyance en la possibilité de l'enquête philosophique, qui nous rend meilleurs, plus courageux et moins oisifs (86b8-9). Socrate raconte son mythe afin d'encourager Ménon à reprendre l'examen dialectique, avec la conviction que cette activité le rendra *meilleur*. Il peut avoir une telle certitude sur la valeur de la dialectique parce qu'il en a *reconnu* lui-même le bien dans la vie qu'il a menée. Dès lors, c'est à partir du bien reconnu dans la pratique de la philosophie que Socrate peut imaginer quelle doit être la structure du cosmos ainsi que l'histoire de l'âme pour donner un sens à cette expérience.

[408] Rappeleons que l'âme humaine peut mener une existence animale ou divine, selon l'objet (plaisir ou connaissance) visé par son mouvement.

Alors que le *logos* dialectique cherche à conceptualiser la réminiscence tirée de l'expérience des choses concrètes, le *muthos* saisit la hiérarchie de valeur reconnue subjectivement dans la pratique de la dialectique pour la projeter sur les structures objectives du *cosmos*; il façonne dès lors les régions de l'espace et du temps inaccessibles à l'expérience humaine en harmonie avec la compréhension de soi qui émerge de cette expérience. Voilà pourquoi Socrate affirmera, en épilogue au mythe du *Phédon*, qu'un homme intelligent ne prendra pas à la lettre tout ce qu'il raconte, mais croira plutôt qu'il en va « à peu près ainsi » (*Phédon* 114d) : il s'agit d'une représentation du cosmos *plausible* en vertu de l'expérience du bien reconnu au travers de la pratique de la philosophie.

Pour Socrate, le mythe vient ainsi encadrer et soutenir une pratique dont la valeur a déjà été approuvée; il permet d'équiper un néophyte comme Ménon de croyances qui donnent une représentation objective à l'échelle de valeur reconnue subjectivement par un philosophe comme Socrate, facilitant ainsi la réorientation de son désir et de son existence vers l'activité philosophique. Nous pouvons donc conclure que c'est en raison de sa dimension existentielle et éthique que la théorie de la réminiscence se prête à être exprimée également sous forme de mythe.

BIBLIOGRAPHIE

Ackrill, J.L. 1973. « *Anamnesis* in the *Phaedo* : Remark on 73c-75c. » Dans *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos.* Éd. E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, et R. Rorty. Assen : Van Gorcum. p.177-195.

Adam, J. 1900. *The Republic of Plato*. Cambridge : Cambridge University Press.

Ahrensdorf, P. J. 1995. *The Death of Socrates and the Life of Philosophy: An Interpretation of Plato's Phaedo*. Albany : State University of New York Press.

Allen, R. E. 1959-60. « *Anamnesis* in Plato's *Meno* and *Phaedo* ». *The Review of Metaphysics* 13 : 165-74.

Anagnostopoulos, M. 2003. « Desire for Good in the *Meno* ». Dans *Desire, Identity, and Existence: Essays in Honor of T.M. Penner*, Reshotko, Éd. N. Reshotko. Kelowna : Academic Print. & Pub. p. 171-191.

Anderson, D. E. 1971. « The Theory of Recollection in Plato's *Meno* » *Southern Journal of Philosophy* 9(3) : 225-235.

Apolloni, D. 1996. « Plato's Affinity Argument for the Immortality of the Soul ». *Journal of the History of Philosophy* 34(1) : 5-32.

—— .1989. « A Note on *auta ta isa* at *Phaedo* 74. » *Journal of the History of Philosophy* 27(1): 127-34.

Beck, M. C. 2008. *The Quest for Wisdom in Plato and Carl Jung : a Comparative Study of the Healers of the Soul*. Lewiston : Edwin Mellen Press.

Bedu-Addo, J. T. 1991. « Sense-experience and the argument for recollection in Plato's *Phaedo* » *Phronesis* 36(1) : 27-60.

—— . 1984. « Recollection and the Argument 'from an Hypothesis' in Plato's *Meno*. » *Journal of Hellenic Sutdies* 104 : 1-14.

—— . 1983. « Sense-Experience and Recollection in Plato's *Meno*. » *American Journal of Philology* 104(3) : 228-248.

Benson, H. H. 2015. *Clitophon's Challenge : Dialectic in Plato's* Meno, Phaedo, *and* Republic. Oxford : Oxford University Press.

Bett, R. 1986. « Immortality and the Nature of the Soul in the *Phaedrus* ». *Phronesis* 31(1) : 1-26.

Bluck, R. S. 1961. Meno. *Edited with Introduction and Commentary by R.S. Bluck*. Cambridge : Cambridge University Press.

—— . 1959. « Plato's Form of Equal ». *Phronesis* 4(1): 5-11.

—— . 1958a. « The *Phaedrus* and Reincarnation ». *The American Journal of Philology* 79(2) : 156-164.

—— . 1958b. « Plato, Pindar, and Metempsychosis ». *The American Journal of Philology* 79(4) : 405-414.

Blyth, D. 1997. « The Ever-Moving Soul in Plato's "Phaedrus" ». *American Journal of Philology* 118 : 185-217.

Bobonich, C. 2002. *Plato's Utopia Recast : His Later Ethics and Politics*. Oxford : Clarendon Press.

Bostock, D. 1986. *Plato's* Phaedo. Oxford : Clarendon Press.

Boter, G. J. 1988. « Plato, Meno 82C2-3. » *Phronesis* 33(2) : 208-215.

Brague, R. « Critique de l'*anamnêsis*. Commentaire sur l'article de Mme Lesley Brown », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 181(4) : 621-625.

—— . 1978, *Le restant : supplément aux commentaires du Ménon de Platon*. Paris : Les Belles lettres.

Brandwood, L. 1990. *The Chronology of Plato's Dialogue*. Cambridge : Cambridge Univesrity Press.

—— . 1976. *A Word index to Plato*. Leeds : W. S. Maney & son limited.

Brisson, L. 2008. « Reminiscence in Plato », in J. Dillon and M.-E. Zovko, *Platonism and Forms of intelligence*, Berlin : Academia Verlag. pp. 179-190.

—— . 2007. « La réminiscence dans le *Ménon*(81c5-d5) », *Gorgias-Menon :Selected papers from the seventh Symposium Platonicum*, éd. M. Erler and L. Brisson, Sankt Augustin : Academia Verlag, pp. 199-203.

—— . 2004c1989. *Phèdre*. Introduction, commentaire et notes. Nouvelle éd. corr. et mise à jour. Paris : Flammarion.

—— . 1999. « La réminiscence dans le *Ménon*(80e-81e) et son arrière-plan religieux », dans *Anamnese e Saber*, éd. J. T. Santos, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisbonne : Impresa Nacional - Casa da Moeda, pp. 23-61.

—— . 1997. « Plato's Theory of Sensation in the Timaeus : How it Works and What it Means » *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Leiden : BRILL, pp.147-176.

—— . 1982. *Platon, Les mots et Les mythes : comment et pourquoi Platon nomma le mythe?* Paris : Librairie François Maspero.

Broadie, S. 2001. « Soul and Body in Plato and Descartes ». *Proceedings of the Aristotelian Society* 101(1) : 295-308.

Brown, L. 2008. « Review of Scott, *Plato's Meno* ». *Philosophical Review* 117(3) : 468–71.

—— . 1991. « Connaissance et réminiscence dans le "Ménon" », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 181(4) : 603-619.

Brown, M. 1967. « Plato Disapproves of the Slave-boy's Answer ». *Review of Metaphysics* 21(1) : 57-77.

Burger, R. 1984. *The Phaedo : A Platonic Labyrinth.* New Haven : Yale University Press.

—— . 1980. *Plato's* Phaedrus*: A Defense of a Philosophic Art of Writing*. Alabama : University of Alabama Press.

Burnyeat, M. F. 1985. « Socratic Midwifery, Platonic Inspiration ». *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 24 : 7-16.

—— . 1980. « Socrates and the jury: paradoxes in Plato's distinction between knowledge and true belief ». *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. 54 : 173-91.

—— . 1977. « Examples in Epistemology : Socrates, Theaetetus and G. E. Moore ». *Philosophy* 52 : 381-396.

Cairns, D. L. 1993. Aidos*: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford : Oxford University Press.

Cameron, A. 1938. *The Pythagorean Background of the Theory of Recollection, Mensaha* : G. Banta ed.

Canto-Sperber, M. 1991a. Ménon *: Traduction, Introduction et Notes*. Paris : Flammarion.

—— . 1991b. « Le paradoxe de Ménon et la connaissance définitionnelle : réponse à Dominic Scott », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 181(4) : 659-663.

Cherniss, H. 1944. *Aristotle's criticism of Plato and the Academy.* Baltimore : John Hopkins Press.
—— . 1940. « Review of *The Pythagorean Background of the Theory of Recollection* by Alister Cameron ». *The American Journal of Philology* 61(3) : 359-65.
Collobert, C. 2012. « The Platonic Art of Myth-Making : Myth as Informative *Phantasma* » *Dans Plato and Myth Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Éd. C. Collobert, P. Destrée et F. Gonzalez. Leiden : BRILL, pp.87-108.
Cornford, F. M. 1952. *Principium Spientiae : the origins of Greek philosophical thought*. Cambridge : Cambridge University Press.
—— . 1935. *Plato's Theory of Knowledge : the* Theaetetus *and the* Sophist *of Plato*. London : Routledge.
Crombie, I. M. 1963. *An Examination of Plato's Docrtines. II : Plato on Knowledge and Reality.* London : Routledge & Keagan Paul.
Dancy, R. M. 2004. *Plato's Introduction of Forms.* Cambridge : Cambridge University Press.
Demos, R. 1968. « Plato's Doctrine of the *Psyche* as a Self-Moving Motion ». *Journal of the History of Philosophy* 6(2) : 133-145.
Devereux, D. 2008. « Meno Re-examined ». *The Philosophical Quarterly* 58 : 703-708.
—— . 1978. « Nature and Teaching in Plato's *Meno* » *Phronesis* 23(2) : 118-126.
Dilman, I. 1992. *Philosophy and the Philosophic Life : A Study in Plato's Phaedo*. New York : St-Martin's Press.
Dimas, P. 1996. « True Belief in the *Meno* ». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 14 : 1—32.
Dixsaut, M. 2012. « Myth and Interpretation ». *Dans Plato and Myth Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Éd. C. Collobert, P. Destrée et F. Gonzalez. Leiden : BRILL, pp.25-46.
—— . 2006. « Platon et ses deux mémoires » In *Mémoire et souvenir: Six études sur Platon, Aristote, Hegel et Husserl*, éd. A. Brancacci. Napoli : Bibliopolis, pp. 13-45.
—— . 1991. Phédon. Paris : Flammarion.
Dorion, L-A. 2011. « Rise and Fall of the Socratic Problem ». In *The Cambridge Companion to Socrates*. Éd. D. R. Morrison, New York : Cambridge University Press, pp. 1-25.
—— . 2000. *Mémorables*. Paris: Les Belles lettres.
Dorter, K. 1982. *Plato's* Phaedo *: An Interpretation*. Toronto : University of Toronto Press.
—— . 1972(3). « Equality, Recollection and Purification ». *Phronesis* 17 : 198-218.
Dye, J.W. 1978. « Plato's Concept of Causal Explanation. » *Tulane Studies in Philosophy* 27 : 37-56.
Ebert, T. 2007. « The Theory of Recollection in Plato's *Meno* » dans Gorgias—Menon *: Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum,* éd. M. Erler et L. Brisson, Sankt Augustin : Academia Verlag, pp. 184-198.
—— . 1994. *Sokrates Als Pythagoreer Und Die Anamnesis in Platons Phaidon*. Mainz : Akademie der Wissenschaften und der Literatur.
—— . 1973. « Plato's Theory of Recollection reconsidered. An Interpretation of *Meno* 80a-86c. », *Man and World*, 6(2) : 163-181.
Edelstein, L. 1949. "The Function of the Myth in Plato's Philosophy." *Journal of the History of Ideas* 10(4) : 463—81.
Ferejohn, M. T. 2006. « Knowledge, Recollection and the Forms in *Republic* VII. » Dans *Blackwell Guide to the Republic*, éd. G. X. Santas, Maiden : Blackwell Publishing Ltd. pp. 215-33.

Ferrari, G.R.F. 1987. *Listening to the Cicadas : a Study of Plato's* Phaedrus, Cambridge : Cambridge University Press.
Festugière, A. J. 1936. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris : Vrin.
Fine, G. 2014. *The Possibility of Inquiry : Meno's Paradox from Socrates to Sextus*. Oxford : Oxford University Press.
—— . 2007. « Enquiry and Discovery: A Discussion of Dominic Scott, *Plato's Meno* ». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32 : 331–67.
—— . 2004. 'Knowledge and True Belief in the *Meno*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (2004), 41–81.
—— . 2003. *Plato on knowledge and forms : selected essays*. Oxford et New York : Clarendon Press et Oxford University Press.
—— . 1992. « Inquiry in the *Meno*. » Dans *The Cambridge Companion to Plato*, éd. R. Kraut, Cambridge : Cambridge University Press, pp. 200-226.
Fouillée, A. 1869. *La philosophie de Platon : exposition, histoire et critique de la théorie des idées*. Paris : Ladrange.
Franklin, L. 2005. « Recollection and Philosophical Reflection in Plato's *Phaedo* ». *Phronesis* 50(4) : 289-314.
—— . 2001. « The Structure of Dialectic in the *Meno* ». *Phronesis* 46(4) : 413–39.
Friedländer, P. 1969c1958. *Plato. I : An introduction*. Trad. H. Mayerhoff. Princeton : Princeton University Press.
Frutiger, P. 1930. *Les mythes de Platon étude philosophique et littéraire*. Paris : F. Alcan.
Gallop, D. 1975. *Phaedo*. Oxford : Clarendon Press.
Gentzler, J. 1994. « Recollection and "The Problem of the Socratic Elenchus" ». *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 10 : 257–95.
Gerson, L. P. 1999. « The Recollection Argument Revisited ». *Apeiron* 32(4) : 1-15.
Goldschmidt, V. 1949. *La religion de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France.
—— . 1947. *Les dialogues de Platon : structure et méthode dialectique*. Paris : Presses Universitaires de France.
Gonzalez, F. 2015. « "I Have to Live in Eros" : Heidegger's 1932 Seminar on Plato's *Phaedrus* » *Epoché* 19(2): p.217-240.
—— . 2007. « How is the Truth of Beings in the Soul? Interpreting *Anamnesis* in Plato. », *Elenchos* 28(2) : 275-301.
—— . 1998a. *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston, Ill: Northwestern University Press.
—— . 1998b. « Nonpropositional Knowledge in Plato ». *Apeiron* 31(3) : 235-284.
—— . 1996. « Review of T. Ebert : *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons Phaidon* ». *Journal of History of Philosophy* 34(3) : 452-454.
Gosling, J. 1965. « Similarity in Phaedo 73b *Seq.* » *Phronesis* 10(2) : 151-161.
Gotshalk, R. 2001. *Loving and dying : a reading of Plato's* Phaedo, Symposium, and Phaedrus. Lanham, Md: University Press of America.
Griswold, C. L. 1986. *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus. New Haven : Yale University Press.
Gulley, N. 1962. *Plato's theory of knowledge.* London: Methuen.
—— . 1954. « Plato's Theory of Recollection », *Classical Quarterly* 48(3) : 194-213.
Guthrie, W. K. C. 1956. *Protagoras and Meno*. Toronto : Penguin.

Hackforth, R. 1955. *Plato's* Phaedo. Cambridge : Cambridge University Press.
——. 1952. *Plato's* Phaedrus. Cambrige : Cambridge University Press.
Hankison, R. J. 1990. « Implications of Immortality ». *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 6(1) : p.1-27.
Hansing, O. 1928. « The Doctrine of Recollection in Plato's Dialogues. *The Monist* 38(2) : 231-262.
Hartmann, N. 1965. *Platos Logik des Seins*. Berlin : W. de Gruyter. c1909. Giessen : A. Töpelmann.
Hare, R. M. 1960. « Philosophical Discoveries ». *Mind* 69, p.145-162.
Haynes, R. P. 1964. « The Form Equality as a Set of Equals ». *Phronesis* 9(1) : 17-26.
Hœrber, R. G. 1960. « Plato's *Meno* ». *Phronesis* 5(2) : 78-102.
Howland, J. 1991. « Re-reading Plato : the Probelm of Platonic Chronology » *Phoenix* 45(3) : 189-214.
Huber, C.E. 1964. *Anamnesis bei Plato*. München : Max Hueber in Komm.
Hunter, G. et Inwood, B. « Plato Leibniz, and the Furnished Soul ». *Journal of the History of Philosophy* 22(4): 423-34.
Hyland, D.A. 1995. *Finitude and Transcendance in the Platonic Dialogues*. Albany, N.Y.: SUNY Press.
Ionescu, C. 2007. *Plato's Meno : an interpretation*. Lanham, MD: Lexington Books.
Irwin, T. 1995. *Plato's Ethics*. Oxford : Oxford University Press.
—— . 1977. *Plato's Moral Theory*. Oxford : Clarendon Press.
—— . 1974. « Recollection and Plato's Moral Theory ». *Review of Metaphysics*, 27(4) : 752-72.
Jenks, R. 1992. « On the Sense of the Socratic Reply to Meno's Paradox ». *Ancient Philosophy* 12(2) : 317-330.
Joly, H. 1980. *Le renversement platonicien: logos, episteme, polis*. 2e éd. corr. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris : J. Vrin.
Kahn, C. H. 2010. « L'importance de la forme dialogique pour Platon ». Trad. D. El Murr. Dans *Aglaïa : autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*. Éd. A. Brancacci, D. El Murr et D. P. Taormina.
—— . 2006. « Plato on Recollection » Dans *A Companion to Plato*. Éd. H.H. Benson. Maiden : Blackwell Publishing Ltd., pp.119-32.
—— . 2005. « Pourquoi la doctrine de la réminiscence est absente de la *République* ». Dans *Études sur la* République *de Platon*, éd. M. Dixsaut, A. Larrivée et F. Teisserenc, Paris : Vrin, pp. 95-103.
—— . 2003. « On the Philosophical Autonomy of a Platonic Dialogue: the Case of Recollection. » Dans *Platon as Author*, éd. A. N. Michelini. Leiden : BRILL, pp.299-312.
Kelsey, S. 2000. « Recollection in the *Phaedo* ». *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 16 : 91-121.
Kim, A. 2010. *Plato in Germany*. Sankt Augustin : Academia Verlag.
King, M. 2007. « The Meno's Metaphilosophical Examples » *Southern Journal of Philosophy* 45(3) : 395-412.
Klein, J. 1965. *A Commentary on Plato's Meno*. Chapel Hill : University of North Carolina Press.
Klever, W. N. A. 1962. *Anamnēsis en anagōgē; gesprek met Plato en Aristoteles over het menselijk kennen*. Assen : Van Gorcum.
Lebeck, A. 1972. « The central myth of Plato's Phaedrus ». *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13(3) : p.267-290.
Leibniz, G.W. 1921. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris : Ernest Flammarion.
—— . 1686. *Discours de métaphysique*.

Lindenmuth, D. C. 1988. « Love and Recollection in Plato's *Phaedo* ». *Ancient Philosophy* 8 : 11-18.
Lloyd, G. E. R. 1992. « Plato and the mysteries of mathematics ». *Phronesis* 37(2) : 166-83.
Lustoslawski, W. 1897. *The Origin and Growth of Plato's Logic; with an account of Plato's style and of the chronology of his writings*. London, New-York : Green and Co.
Mattéi, J.-F. 1996. *Platon et le miroir du mythe : de l'âge d'or à l'Atlantide.* Paris : Presses universitaires de France.
McCabe, M. M. 2015. *Platonic Conversations*. Oxford : Oxford University Press.
—— . 2009. « Escaping One's Own Notice Knowing: Meno's Paradox Again ». *Proceedings of the Aristotelian Society* 109 : 233–56.
Mills, K. W. 1957. « Plato's *Phaedo* 74b7-c6 », *Phronesis* 2(2) : 128-147.
Moline, J. 1969. « Meno's Paradox ». *Phronesis* 14(2) : 153-161.
Moravcsik, J. 1971. « Learning and recollection ». In *Plato, I: Metaphysics and epistemology. A collection of critical essays*, éd. G. Vlastos. Garden City NY: Anchor bks. Doubleday & co.
Morgan, K.A. 2012. « Theriomorphism and the Composite Soul in Plato. » *Dans Plato and Myth Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Éd. C. Collobert, P. Destrée et F. Gonzalez. Leiden : BRILL, pp.323-342.
—— . 2000. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge : Cambridge University Press.
—— . 1984. « Sense-Perception and Recollection in the Phaedo ». *Phronesis* 29(3) : 237-51.
Natorp, P. 1903. *Platos Ideenlehre; eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Dürr.
Nehamas, A. 1985. « Meno's Paradox and Socrates as a Teacher ». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 : 1-30.
Nicholson, G. 1999. *Plato's Phaedrus : The Philosophy of Love*. West Lafayette : Purdue University Press.
O'Brien, D. 1991. « Le paradoxe de Ménon et l'école d'Oxford : réponse à Dominic Scott », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 181(4) : 643-658.
Osborne, C. 1999. « "No" Means "Yes": The Seduction of the Word in Plato's *Phaedrus* ». *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 15 : p.263-281.
—— . 1995. « Perceiving Particulars and Recollecting the Forms in the *Phaedo* ». *Proceedings of the Aristotelian Society* 95: 211-233.
Olshewsky, T. M. 1976. « On the Relations of Soul to Body in Plato and Aristotle. » *Journal of the History of Philosophy* 14: 391-404.
Pakaluk, M. 2003. « Degrees of Separation in the "Phaedo" (Plato) ». *Phronesis* 48(2) : 89-115.
Partenie, C. 2009. *Plato's Myths*. Cambridge : Cambridge University Press.
Rawson, G. 2006. « Platonic Recollection and Mental Pregnancy. » *Journal of the History of Philosophy* 44(2) : 137-155.
Reinhardt, K. 2007. *Les mythes de Platon*. Trad. A.S. Reineke Paris: Gallimard.
Robin, L. 1985. *Phèdre. Platon : Oeuvres complètes. Introduction par L. Robin.* Paris : Les Belles Lettres.
—— . 1932. *Platon.* Paris : F. Alcan.
—— . 1908. *La théorie platonicienne de l'amour.* Paris : F. Alcan.
Robins, I. N. 1997. « Recollection and self-understanding in the Phaedo ». *The Classical Quarterly* 47(2) : 438-51.

Robinson, T. M. 1971. « The Argument for Immortality in Plato's *Phaedrus* ». In *Essays in Ancient Greek Philosophy.* Éd. J.P. Anton et G.L. Kustas, Albany, N.Y. : SUNY Press, p.345-353.
Ross, K. L. 1987. « Non-Intuitive Immediate Knowledge ». *Ratio* 29(2) : 163-79.
Ross, W. D. 1951. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford : Clarendon Press.
Rousseau, M. F. 1981. « Recollection as Realization: Remythologizing Plato » *Review of Metaphysics* 35(2) : 337-348.
Rowe, C. J. 2007. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
—— . 1986. *Phaedrus*. Warminster, Wiltshire: Aris & Phillips.
—— . 1984. *Plato*. Brighton: Harvester.
Russell, B. 1900. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, with an Appendix of Leading Passages*. Cambridge : Cambridge University Press.
Sallis, J. 2009. « Speaking of the Earth : Figures of Transport in the *Phaedo* ». *Epoche: A Journal for the History of Philosophy* 13(2) : 365-376.
Santas, G. 1992. « The Theory of Eros in Socrates' Second Speech ». Dans *Understanding the* Phaedrus*: proceedings of the II Symposium Platonicum*. Éd. L. Rossetti. Sankt Augustin : Academia Verlag, p.305-308.
Schleiermacher, F. 2004. *Introductions aux dialogues de Platon (1804-1828) ; leçons d'histoire de la philosophie (1819-1823)*. Trad. M-D Richard. Paris : Cerf.
Scott, D. 2006. *Plato's Meno*. Cambridge studies in the dialogues of Plato. Cambridge : Cambridge University Press.
—— . 1999. « Platonic Recollection ». Dans *Plato*. Éd. G. Fine. Oxford : Oxford University Press, pp. 93-124.
—— . 1995. *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and Its Successors*. Cambridge : Cambridge University Press.
—— . 1991. « Socrate prend-il au sérieux le paradoxe de Ménon ? », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 181(4) : 627-641.
—— . 1987. « Platonic *Anamnesis* revisited », *Classical Quarterly*, 37(2) : 346-366.
Scott, G. A. et Welton, W. A. 2000. « Eros as Messanger in Diotima's Teaching ». Dans *Who Speaks for Plato?* Éd. G.A. Press. Lanham : Rowman and Littlefield.
Sherman, D. 2013. *Soul, World, and Idea : An Interpretation of Plato's Republic and Phaedo*. Lanham, Maryland : Lexington Books.
Shorey, P. 1903. *The Unity of Plato's thought*. Chicago : The University of Chicago Press.
Sinaiko, H. L. 1965. *Love, Knowledge, and Discourse in Plato; Dialogue and Dialectic in* Phaedrus, Republic, Parmenides. Chicago : University of Chicago Press.
Skemp, J. B. 1967. « Review of Carlo E. Huber : *Anamnesis bei Plato* ». *Gnomon* 39 : 829-31.
Smith, J. E. 1985. « Plato's Myths as 'Likely Accounts', Worthy of Belief. » *Apeiron* 19 : p.24-42.
Stern, P. 2008. *Knowledge and politics in Plato's* Theaetetus. Cambridge/New York : Cambridge University Press.
——. 1993. *Socratic Rationalism and Political Philosophy : An Interpretation of Plato's* Phaedo. Albany : State University of New York Press.

Stewart, J. A. 1964. *Plato's Doctrine of Ideas*. New York : Russell & Russell.
—— . 1905. *The Myths of Plato.* London; New York : Macmillan.
Strauss, L. 1964. *City and Man*. Chicago : Rand McNally
—— . 1941. « Persecution and the Art of Writing ». *Social Research* 8(4) : 488-504.
Tarrant, H. 2005. *Recollecting Plato's Meno*. London : Duckworth.
Taylor, A. E. 1926. *Plato: The Man and His Work*. London.
Taylor, C. C. W. 2008. « Plato's epistemology ». Dans *The Oxford Handbook to Plato.* Éd. G. Fine. Oxford/New York : Oxford University Press, pp. 165-190.
Teloh, H. 1986. *Socratic Education in Plato's Early Dialogues*. Notre Dame : University of Notre Dame Press.
Thomas, J. E. 1978. *Musing on the* Meno, The Hague : Martinus Nijhoff Publishers.
Thornton, B. S. 1997. *Eros : The Myth of Ancient Greek Sexuality*. Boulder : Westview.
Tigner, S. S. 1970. « On the Kinship of all Nature in Plato's Meno ». *Phronesis* 15(1) : 1-4.
Trabattoni, F. 2012. « Myth and Truth in Plato's *Phaedrus* ». *Dans Plato and Myth Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Éd. C. Collobert, P. Destrée et F. Gonzalez. Leiden : BRILL, pp.305-322.
Turner, J.S. 1993. « The Images of Enslavement and Incommensurability in Plato's *Meno* ». *Interpretation* 20(2) : 117-134.
Vernant, J.-P. 1960. « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale. » Revue de l'histoire des religions 157(1) : 21-54.
Vlastos, G. 1991. *Socrates : Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca : Cornell University Press.
—— . 1965. « Anamnesis in the Meno ». Dialogue 4(1) : 143-167.
Vretska, K. 1958. « Platonica III ». *Wiener Studien* 71 : 30-45.
Warnek, P. 2003. « Teiresias in Athens : Socrates As Educator and the Kinship of Physis in Plato's *Meno* ». *Epoche* 7(2) : 261-289.
Wedin, M. V. 1977. « 'Auta ta isa' and the Argument at *Phaedo* 74b7-c5 ». *Phronesis* 22(2) : 191-205.
Werner, D. S. 2012. *Myth and philosophy in Plato's* Phaedrus. Cambridge; New York : Cambridge University Press.
Weiss, R. 2006. « Learning without Teaching : Recollection in the Meno ». *Interpretation* 34(1) : 3-21.
—— . 2001. V*irtue in the Cave : Moral Inquiry in Plato's* Meno, Oxford : Oxford University Press.
Williams, T. 2002. « Two Aspects of Platonic Recollection ». *Apeiron* 35(2) : 131-152.
Zeller, E. 1876. *Plato and the Older Academy*. Trad. S. F. Alleyne et A. Goodwin, London : Longmans, Green and Co.