

Initiation aux concepts fondamentaux de la philosophie

Enseignant : Ghislain Waterlot

Semestre d'automne 2019

Leçon 1 - Cours

Platon : les idées et l'être

1. Introduction

Platon n'est pas le premier philosophe, mais il est celui qui donnera ses principes, ses fondements et son orientation à toute la philosophie occidentale. Le philosophe américain Whitehead dira que « toute la philosophie occidentale n'est qu'une suite de notes de bas de page aux dialogues de Platon ». Bien sûr ce propos n'est pas à prendre au pied de la lettre, mais il nous indique clairement l'importance primordiale de cet auteur. C'est par lui que vont être posés des concepts clés et les termes des principaux débats. Nous allons les étudier dans cette leçon.

Mais commençons par quelques mots qui permettent de présenter Platon. D'un certain point de vue, Platon (427-347 avant J.-C.) est le philosophe grec majeur, celui en fonction duquel tous les autres sont situés. Il n'est pourtant pas le premier philosophe grec. Avant lui, il y eut ceux que l'on nomme aujourd'hui les *Présocratiques*, parmi lesquels on compte Thalès, Pythagore, Héraclite, Parménide, Empédocle, Anaxagore, etc. Certains d'entre eux sont des penseurs de la nature et des éléments (feu, air, eau, terre) ; d'autres sont des penseurs des nombres (mathématiques & astronomie). Mais le nom générique qu'on leur donne (*Présocratiques*) renvoie lui-même à une figure qui, au fond, dépasse symboliquement toutes les autres et continue d'inspirer les philosophes contemporains. Le seul fait, d'ailleurs, de nommer ses prédécesseurs les *présocratiques* en dit long sur la place centrale et axiale que **Socrate** occupe, puisque c'est de lui qu'il s'agit. Sans Socrate, son maître, Platon n'eut pas été le philosophe que nous savons. Même si, sans Platon, Socrate ne serait pas ce qu'il est pour nous¹. Socrate a cette particularité qu'il n'a pas laissé le moindre écrit (comme Jésus de Nazareth, remarquera-t-on, avec lequel le parallèle a plusieurs fois été proposé dans l'histoire de la philosophie : la comparaison opérée par Rousseau dans *L'Émile* étant l'une des plus célèbres). Il était en quelque sorte la conscience d'Athènes : il avertissait les Athéniens, et exaspérait les puissantes familles en dégonflant partout avec ironie les baudruches de leur suffisance et en insistant sur les inconséquences ou les absurdités de la politique athénienne. Pourtant il allait répétant sans cesse qu'il ne savait qu'une chose, c'est qu'il ne savait rien. Bien sûr, l'ignorance était feinte, mais avec ces propos, il voulait montrer aux Athéniens qu'aucune vérité ne peut être reconnue pour telle, si elle n'a pas été soumise à l'examen. Que tout doit subir l'examen de la raison et qu'il faut prendre les idées au sérieux, qu'elles ont une réalité propre, qu'elles sont plus réelles que ce qui nous apparaît dans l'expérience sensible ordinaire. Donc il défaisait les certitudes. Il montrait que souvent on croit savoir, mais qu'en réalité on ne sait pas. En outre, il accordait une grande importance à un comportement juste,

¹ Les œuvres de Xénophon qui évoquent également la figure de Socrate n'ont pas la portée de celles de Platon. Quant à Aristophane, il présente Socrate comme une sorte de clown.

et il estimait qu'il ne fallait jamais consentir à être complice des manigances orchestrées par l'intérêt des puissants (par exemple il s'opposera ouvertement aux exactions des « Trente tyrans » à Athènes en 404 av JC), mais qu'il fallait au contraire les refuser et les dénoncer.

Une telle attitude sans concession à aucun parti n'est évidemment pas sans conséquences : il a fini par être condamné à mort en 399, sous prétexte d'impiété². Le jeune Platon, qui le connaît depuis 7 ans, est bouleversé. *La question initiale de Platon est : comment se fait-il que les Athéniens aient tué le seul des leurs dont on savait qu'il était juste ?* Cette condamnation fera renoncer Platon à ses projets d'engagement dans la vie politique athénienne, dont il estime désormais qu'elle ne doit pas être seulement réformée mais entièrement repensée.

C'est ainsi à partir de la figure de Socrate, même s'il empruntera beaucoup ailleurs [voir à ce propos les brèves présentations de Platon qui sont proposées dans les Textes associés à cette leçon : Platon (présentation 1) et surtout Platon (présentation 2)], que Platon va constituer sa philosophie. Ses adversaires intellectuels les plus avérés, qui étaient déjà ceux de Socrate, sont les Sophistes, qui triomphent à son époque. Ils se posent comme les vrais instituteurs des Grecs et en particulier ils cherchent à former la jeunesse désireuse de réussir dans la vie politique.

Parmi les Sophistes, Protagoras est le plus éminent. S'il faut les présenter en un mot, forcément déformant, on dira d'eux que ce sont des promoteurs du relativisme. Compte d'abord ce qui est efficace et convaincant. Persuader quelqu'un, et l'amener à dire : « ce que vous me dites me semble correct et je l'accepte », suffit pour arrêter tout examen. La persuasion de l'autre compte plus que la vérité, et passe pour la vérité. Du coup, la discipline maîtresse pour les Sophistes est la *rhétorique*. Car en fait, à leurs yeux, il n'y a pas de vérité.

« L'homme est la mesure de toutes choses » disait Protagoras, que nous retrouverons dans quelques instants. Ce que l'homme affirme être vrai est vrai parce qu'il l'affirme. Seul est ce qui apparaît à l'homme. Ce qui est "est" comme je le vois. Et il est dans la mesure où je le vois. Du coup, le grand art du politique est de faire apparaître aux membres de la cité les choses telles qu'on veut qu'elles leur apparaissent. En respectant, bien sûr, certaines données de base : on ne peut faire adhérer n'importe quel peuple à n'importe quelle idée. Il faut de l'habileté et un sens de l'adaptation ; Protagoras reconnaît qu'il y a des mœurs. Il ne prétend pas qu'on puisse persuader n'importe qui de tout et de n'importe quoi. Il sait aussi qu'il y a des décisions qui sont bonnes pour une communauté donnée (les mœurs locales étant ce qu'elles sont), et d'autres qui seront mauvaises. Mais tout n'en est pas moins relatif.

Platon, à la suite de Socrate, est convaincu qu'une telle thèse est fautive. Il pense qu'il y a une vérité de chaque chose, et que la raison peut nous amener à sa connaissance. Et de même en politique, il y a une vérité de la cité juste, un modèle idéal dont on doit s'inspirer (non pas qu'on doive réaliser tel quel, puisque il s'agit d'un modèle). Dans cet esprit, Platon écrit *La*

² Platon rapportera les actes du procès de Socrate (*Apologie de Socrate*). Et un dialogue est consacré à ses dernières heures (*Phédon*) ; un autre à la justification de sa conduite (il va à la mort alors que les Athéniens auraient fermé les yeux sur sa fuite ; *Criton*).

République, la plus connue et la plus centrale de ses œuvres, sans doute la plus décisive philosophiquement³.

Mais, demanderons-nous, d'où viennent les présupposés des Sophistes ? En quoi s'enracine leur relativisme ? Dans une certaine conception de la connaissance. Une conception fondée sur les sens. Nous allons donc commencer en opérant un petit détour par cette conception, pour comprendre ensuite comment Platon en vient à penser l'élévation de l'intelligence jusqu'à Dieu. C'est en effet à partir d'une critique de toute connaissance par les sens (sensualisme), qu'il établit une connaissance par les **idées pures**, et qu'il y voit un chemin vers la découverte intellectuelle de ce que nous nommons Dieu.

2. Critique de la connaissance sensible.

Pour cet examen, j'ai retenu un passage fameux du dialogue intitulé *Théétète*. Socrate dialogue avec Théétète, jeune esprit plein de promesses, et la question qu'ils se posent est de savoir ce que peut être la science (la connaissance véritable du réel).

Théétète, 151 d – 154 c⁴

*Théétète : Vraiment, Socrate, encouragé par toi, on aurait honte de ne pas faire tous ses efforts pour dire ce qu'on a dans l'esprit. Donc il me paraît que celui qui sait une chose sent ce qu'il sait et, autant que j'en puis juger en ce moment, la **science n'est autre chose que la sensation.***

Socrate : C'est bien et bravement répondu, mon enfant : c'est ainsi qu'il faut déclarer ce qu'on pense. Mais allons maintenant, examinons en commun si ta conception est viable ou si elle n'est que du vent. La science est, dis-tu, la sensation ?

Th. : Oui

*Soc. : Il semble bien que ce que tu dis de la science n'est pas chose banale ; c'est ce qu'en disait Protagoras lui-même. Il la définissait comme toi, mais en termes différents. Il dit en effet, n'est-ce pas, que **l'homme est la mesure de toutes choses, de l'être de celles qui sont et du néant de celles qui ne sont pas.** Tu as lu cela, je suppose ?*

Th. : Oui, et plus d'une fois.

*Soc. : Ne veut-il pas dire à peu près ceci, que telle une chose m'apparaît, telle elle est **pour moi** et que telle elle t'apparaît à toi, telle elle est aussi **pour toi** ? Car toi et moi, nous sommes des hommes.*

³ En ce qui concerne les principes fondamentaux de la métaphysique, les dialogues les plus importants sont certainement le *Parménide* et *Le Sophiste*. Ces textes où il est question de l'Un et de l'être en tant que tel sont d'ailleurs d'une redoutable difficulté technique.

⁴ Le texte est donné dans la traduction d'E. Chambry légèrement modifiée.

Th. : C'est bien ce qu'il veut dire.

Soc. : Il est à présumer qu'un homme sage ne parle pas en l'air. Suivons-le donc. N'arrive-t-il pas quelquefois qu'exposés au même vent, l'un de nous a froid, et l'autre, non ; celui-ci légèrement, celui-là violemment ?

Th. : C'est bien certain.

Soc. : En ce cas, que dirons-nous qu'est le vent pris en lui-même, froid ou non froid ? ou bien en croirons-nous Protagoras et dirons-nous qu'il est froid pour celui qui a froid, et qu'il n'est pas froid pour celui qui n'a pas froid ?

Th. : Il semble bien que oui

Soc. : N'apparaît-il pas tel à l'un et à l'autre ?

Th. : Si

Soc. : Mais apparaître, c'est être senti ?

Th. : Effectivement.

Soc. : Alors l'apparence et la sensation sont la même chose, en ce qui concerne la chaleur et toutes les choses du même genre ; car telles chacun les sent, telles elles semblent bien être pour chacun.

Th. : C'est vraisemblable.

Soc. : Donc la sensation, d'une part serait sensation de ce qui est réellement ; d'autre part en tant que science, elle ne serait pas susceptible d'erreur.

Th. : Evidemment.

Soc. : Alors, au nom des Grâces, Protagoras, qui était la sagesse même, n'aurait-il pas en ceci parlé par énigmes pour la foule et le vulgaire que nous sommes, tandis qu'à ses disciples il disait la vérité en secret ?

Th. : Que veux-tu dire par là, Socrate ?

Soc. : Je vais te le dire, et ce n'est pas une chose insignifiante : c'est qu'aucune chose, prise en elle-même, n'est une, qu'il n'y a rien qu'on puisse dénommer ou qualifier de quelque manière avec justesse. Si tu désignes une chose comme grande, elle apparaîtra aussi petite, et légère, si tu l'appelles lourde, et ainsi du reste, parce que rien n'est un, ni déterminé, ni qualifié de quelque façon que ce soit et que c'est de la translation, du mouvement et de leur mélange réciproque que se forment toutes les choses que nous disons être, nous servant d'une expression impropre, puisque rien n'est jamais et que tout devient toujours. Tous les sages, l'un après l'autre, à l'exception de Parménide, sont d'accord sur ce point : Protagoras, Héraclite et Empédocle, et parmi les poètes, les plus

éminents en chaque genre de poésie, dans la comédie Epicharme, dans la tragédie Homère. Quand celui-ci dit : L'Océan est l'origine des dieux et Téthys⁵ est leur mère, il dit que tout est le produit du flux et du mouvement. N'est-ce pas, à ton avis, cela qu'il a voulu dire ?

*Th. : Si
(...)*

Soc. : Conçois donc la chose que je vais te dire, excellent Théétète. Tout d'abord, en ce qui concerne la vue, ce que tu appelles couleur blanche n'est pas quelque chose qui existe à part, soit en dehors des yeux, soit dans les yeux, et à laquelle tu puisses assigner un lieu déterminé ; car alors elle serait quelque part à son rang, serait stable et ne serait plus en voie de génération.

Th. : Alors comment me la représenterai-je ?

Soc. : Suivons le principe que nous avons posé il y a un instant, qu'il n'existe rien qui soit un en soi. Nous reconnaissons ainsi que le noir, le blanc ou toute autre couleur quelconque résulte de l'application des yeux à la translation appropriée et que ce que nous disons être telle ou telle couleur n'est ni l'organe appliqué ni l'objet auquel il s'applique, mais un produit intermédiaire propre à chaque individu. Ou bien soutiendrais-tu que toutes les couleurs apparaissent à un chien ou à n'importe quel animal comme elles t'apparaissent à toi ?

Th. : Non, par Zeus.

Soc. : Et à un autre homme, crois-tu qu'un objet quelconque lui apparaisse tel qu'il t'apparaît à toi ? Es-tu sûr de cela ? N'es-tu pas bien plus près de croire que toi-même, tu ne le vois pas pareil, parce que tu n'es jamais semblable à toi-même ?

Th. : Je suis pour ce sentiment plutôt que pour l'autre.

Explication du texte

Préambule

Ce texte peut apparaître déroutant à la première lecture. La conclusion en est que ce n'est certes pas de la sensation que nous tirerons la connaissance des choses en soi, de la nature des choses, de ce qu'elles sont en elles-mêmes, indépendamment de nous qui les contemplons. Vous avez constaté que Socrate fait entrer en scène le sophiste Protagoras, et qu'en un sens il lui donne entièrement raison : toute connaissance sensible est entièrement relative aux individus qui la produisent ou la possèdent, et du coup il y a autant de connaissances différentes des mêmes choses qu'il y a d'êtres vivants percevants. Si chacun a une connaissance originale et unique de chaque chose, alors il n'y a pas une seule

⁵ **Téthys** : Divinité marine grecque, la plus célèbre des Néréides. Zeus et Poséidon veulent s'unir avec elle mais en sont dissuadés par un oracle révélant que le fils qui naîtrait de Téthys serait plus puissant que son père.

connaissance qui nous réunisse, il n'y a pas de connaissance valable pour tous⁶. Pire encore, comme la réalité sensible est en devenir permanent, et que, selon le mot d'Héraclite, tout s'écoule, rien ne subsiste et « on ne peut pas descendre deux fois dans les mêmes eaux du fleuve », notre propre connaissance individuelle ne cesse de se modifier, et finalement, il n'y a plus de connaissance du tout dans la mesure où je ne sais pas si ce qui est vrai maintenant pour moi le sera encore dans un instant. Mais au lieu d'en tirer la conséquence qu'il n'y a pas de science possible, Platon pense plutôt que la véritable connaissance est ailleurs. Au fond, il outre la thèse de Protagoras dont Théétète se fait le porte-drapeau (il la pousse au bout), pour montrer qu'elle ruine l'idée même de connaissance.

Mais revenons au début, c'est-à-dire venons-en à l'explication du texte lui-même.

Analyse ordonnée

Premier moment

La thèse que défend Théétète est la thèse selon laquelle « la science est la sensation ». Socrate souligne immédiatement qu'avec une telle thèse, Théétète se rattache en fait à l'enseignement de Protagoras, ce dont le jeune homme ne disconvient pas. Et en faisant surgir la figure du célèbre sophiste, c'est une thèse majeure qui est affirmée :

L'homme est la mesure de toutes choses, de l'être de celles qui sont et du néant de celles qui ne sont pas.

Ce serait en fonction de l'homme, pour l'homme, qu'il y a quelque chose ou qu'il n'y a rien. Il n'y a de réel, de réalité, que dans la mesure où l'homme est engagé dans un rapport ; ou plus exactement nous ne pouvons savoir du réel que ce que l'homme en appréhende à l'aide de ses cinq sens. On pourrait facilement se dire qu'il y a là tout simplement une philosophie du sens commun. Nous pensons en effet assez spontanément que ce qui est, c'est ce que nous sentons et que nous appréhendons, et que nous ne pouvons rien savoir d'autre. Socrate propose alors d'examiner les conséquences d'une telle théorie de la connaissance. Et c'est le sens du recours à l'exemple du *vent*.

Voici le vent qui souffle. Je l'éprouve. Mon ami en compagnie duquel je me trouve, le sent également. Mon ami est ce qu'il est convenu d'appeler « frileux » ; ou encore, on peut imaginer qu'il est actuellement fébrile (on prend vite froid par imprudence en fin d'hiver !). Pour moi, le vent est doux. Pour lui, le vent est glacé. Puisque l'homme est mesure de toutes choses, et qu'il n'y a de connaissance que par la sensation, il en faut conclure que le vent est simultanément *doux* et *glacé*. Il est les deux à la fois. Il est l'un et l'autre. Ou, ce qui revient au même, il n'est ni l'un ni l'autre.

⁶ Pour faire entendre la chose de façon très simple et pédagogique, nous pouvons évoquer l'exemple qu'aimait à prendre le philosophe français Alain (1868-1951) : pour le chasseur, la forêt est un excitant réservoir d'animaux ; pour le poète, elle est un lieu bucolique, propice à la rêverie créatrice ; pour l'amoureux, elle est le refuge de ses amours ; pour le bûcheron ou le menuisier, elle est un site d'exploitation, une valeur déterminée en monnaie. Et chacun voit et sent les choses selon sa complexion (son idiosyncrasie ou, mais le terme est impropre, sa manière d'être). Et les complexions sont très diverses, souvent chez le même homme des complexions différentes se succèdent dans le temps.

En fait, le problème est le suivant. Le vent m'apparaît doux ou glacé en fonction de mon état (et de ce qu'il est convenu d'appeler mon idiosyncrasie). A l'un, il apparaît tel ; à l'autre il apparaît le contraire. Or apparaître, c'est être senti (être le résultat d'une sensation). Et si je dis que la sensation, c'est la science, cela signifie que la sensation me met en présence de la réalité elle-même et m'en donne une connaissance certaine (véritable parce que scientifique) : comme dit Socrate, « *la sensation, d'une part serait sensation de ce qui est réellement ; d'autre part en tant que science, elle ne serait pas susceptible d'erreur.* » Mais alors, le vent en lui-même est à la fois doux et glacé, et cela de manière certaine. Et si d'autres hommes surviennent, nous élargirons la gamme : le même vent sera encore tiède, légèrement froid (frisquet), presque glacé sans l'être tout à fait, etc.

Deuxième moment.

À ce moment là, Socrate abat son jeu (lorsqu'il s'écrie : « *Alors, au nom des Grâces, Protagoras, qui était la sagesse même, n'aurait-il pas en ceci parlé **par énigmes** pour la foule et le vulgaire que nous sommes, tandis qu'à ses disciples il disait la vérité en secret ?* »). En exposant en effet une doctrine qui semble frappée du sceau du bon sens, et qui fait l'objet de son enseignement exotérique, Protagoras dissimulerait une doctrine à usage ésotérique que seuls connaîtraient les disciples, aptes à la comprendre et à la recevoir. Mais quelle est cette doctrine selon Socrate ? C'est celle de **la mobilité universelle et de l'impossibilité du savoir**. Expliquons-nous.

Socrate souligne qu'aux yeux d'une telle pensée, rien ne demeure ce qu'il est, de manière stable et continue. Tout est sans cesse différent de soi-même, selon la façon dont on le regarde. Aussi dès que je dis que quelque chose est « comme ceci » ou « comme cela », immédiatement je peux aussi bien dire le contraire. Prenons l'exemple des osselets : quand je considère 6 osselets dans mes mains, je peux dire que 6 est moitié plus grand que 4, et j'aurai raison. Mais je peux aussi bien dire que 6 est moitié plus petit que 12. Et j'aurai également raison. Par conséquent, 6 osselets, est-ce grand ou est-ce petit ? Est-ce beaucoup ou peu ? C'est l'un et l'autre à la fois.

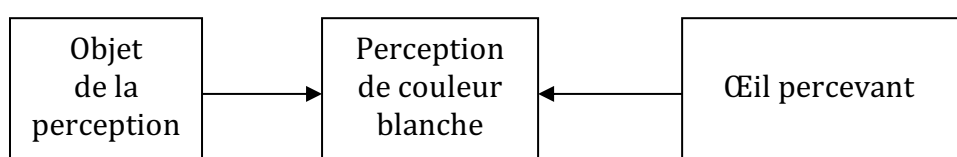
En fait, le problème vient de ce que tout est en devenir et en mouvement. Non pas qu'il faille nier la réalité du devenir : le devenir n'est pas un néant ou une radicale illusion, et en ce sens Platon ne va pas se poser en disciple strict de Parménide, pour lequel seul l'Un est tandis que le mouvement n'est pas⁷. Mais Platon va critiquer ici l'idée d'assimiler l'être et le devenir. Sans être un néant, **le devenir** (le changement, le mouvement) ne peut être identifié à l'être au sens plein ; **il est un moindre être**. Or dans la réalité sensible (nous dirions vécue), « tout est le produit du flux et du mouvement ». Mais peut-on penser en se plongeant dans le flux ? Penser, n'est-ce pas immobiliser les choses ? Les avoir en son esprit, immobiles ? C'est là toute la difficulté que soulève Protagoras, car il faut le répéter, notre expérience sensible est celle de l'instabilité : « *c'est de la translation, du mouvement et de leur mélange réciproque*

⁷ Et l'on connaît les paradoxes de Zénon d'Élée expliquant qu'Achille ne peut pas rattraper la tortue, car pour la rattraper, il faudrait qu'il franchisse pour commencer la moitié de la distance qui le sépare d'elle, mais avant cela la moitié de cette moitié, et encore la moitié de ce quart, et encore la moitié de ce huitième, etc. Bref, la tortue est irrattrapable parce qu'Achille en réalité ne peut pas se mouvoir.

que se forment toutes les choses que nous disons être, nous servant d'une expression impropre, puisque rien n'est jamais et que tout devient toujours. »

Il faut nous arrêter un instant sur cette expression « *de la translation, du mouvement et de leur mélange réciproque* ». Que signifie-t-elle ? Elle veut dire que rien n'est stable mais que tout, dans la réalité sensible, se déplace d'un point à un autre, incessamment, et que toutes les réalités qui nous apparaissent sont le résultat d'un mélange instable, sans cesse en voie de recomposition et de reformation différenciée. Et l'exemple que Socrate donne juste après nous présente la théorie de la connaissance sous-jacente à la thèse de Protagoras. Il parle de la couleur blanche, et il déclare qu'elle n'est « *pas quelque chose qui existe à part, soit en dehors des yeux, soit dans les yeux, et à laquelle tu puisses assigner un lieu déterminé* ». Car si c'était le cas, la couleur blanche serait une chose stable par elle-même, la même pour tout le monde, et elle ne serait plus une réalité en devenir. Mais pour Protagoras, il n'y a que des réalités en devenir. Qu'est-ce donc que la couleur blanche ? L'effet éphémère et instable d'une rencontre entre un sujet percevant et une réalité perçue. L'œil a sa puissance propre de vision. L'objet à sa puissance propre. C'est la rencontre singulière de *cet* œil voyant et de *cet* objet perçu qui produit la couleur. L'œil n'est pas connu comme tel, ni l'objet. Seule la rencontre est objet de connaissance, rencontre qui donne la couleur. En parlant dans des termes modernes, on pourrait dire que *pour cette conception philosophique (celle de Protagoras, partagée selon Platon par la plupart des Grecs, Parménide mis à part), la réalité est un maelström, un complexe de mouvements permanents de particules qui s'associent en fonction de convenance les unes avec les autres, et dont les produits, résultats des échanges et associations, changent constamment de par le fait même du mouvement.*

Platon donne la forme du « mythe des Gémeaux » à cette théorie de la connaissance. Pour lui, nous ne connaissons, dans la perspective de Protagoras, que des fantômes (ou des ombres projetées) et non des réalités. Pourquoi ? Le schéma ci-dessous peut le laisser entendre :



La couleur blanche est une réalité intermédiaire, qui ne correspond en fait à aucun objet : ni à l'œil lui-même, ni à l'objet dont je dis qu'il est de couleur blanche. Ce que je perçois, ce ne sont pas des choses, mais l'effet d'une rencontre, de la rencontre entre l'œil et l'objet dont je dirai ensuite qu'il est blanc. Je ne connais donc pas des choses, mais des effets de rencontre. Et ces effets de rencontre sont éminemment instables parce que rien n'est stable. Comme dit Socrate, selon la conformation de l'œil, la couleur doit changer : l'œil d'un chien, considérant le même objet, ne doit pas percevoir la même chose que moi. Mais pire encore : moi-même, à deux moments différents, est-ce que je ne change pas ? mon œil ne peut-il pas être altéré par quelque maladie (l'ictère) ou tout simplement par la fatigue ? Est-ce que je verrai la même chose d'un moment à l'autre ? « *N'es-tu pas bien plus près de croire que toi-même, tu ne le vois pas pareil (l'objet), parce que tu n'es jamais semblable à toi-même ?* »

Si bien que si l'on pousse les choses au bout, on ne connaît pas les objets en eux-mêmes parce qu'ils nous échappent en tant que tels (ils sont toujours relatifs à nous), et en plus notre connaissance est d'une instabilité radicale, à tel point qu'on ne peut même pas dire « à chacun sa connaissance », car ce que je connais à cet instant 1 n'est plus à l'instant 2 (ma connaissance a changé). La conclusion de Platon, c'est que le secret que Protagoras réserve à ses disciples n'est rien d'autre que ceci : **dans la rigueur des termes, le discours est impossible : rien ne tient en place, ce que je dis est immédiatement démenti, il n'y a pas de savoir qui tienne.**

La position de Protagoras est ainsi à la fois matérialiste et complètement relativiste. Mais pour montrer qu'elle est intenable, Socrate la pousse au bout, la radicalise absolument et explique qu'on ne voit pas ce que Protagoras peut apprendre à qui que ce soit, puisque chacun est mesure de la vérité et la détermine lui-même. Chacun a raison dans ce qu'il affirme, puisque chacun est la mesure. Chacun à raison, y compris celui qui dit le contraire de Protagoras. La différenciation universelle nous met dans l'impossibilité de parler. Donc soit Protagoras se contredit lui-même (auquel cas il serait, au sens étymologique, un imbécile), soit il n'a plus qu'à se taire.

Conclusion

Mais toutes les difficultés que nous venons d'agiter viennent de ce qu'il est entendu par hypothèse que le savoir est construit à partir de (et en fonction de) la sensation. Le *connaître*, le savoir du réel, ce serait la sensation. **C'est précisément cela que Platon remet complètement en cause et récuse.** Dans le sensible, rien ne demeure identique à soi-même, et au fond tout ce que nous appréhendons par les sens échappe à la science, car tout le sensible est mobile, insaisissable, et finalement reste propre à chacun, ou éclaté en autant d'individus percevants. Sur le sensible, on ne peut construire que des conventions artificielles. Pour connaître, il faut aller au-delà du sensible. Il faut aller vers l'essence des choses, et non pas se tenir à l'apparaître des choses. En d'autres termes, il faut chercher ce qui, dans une chose, reste semblable à soi-même. Identique à soi. Permanent.

Si vous lisez le petit dialogue socratique intitulé *Hippias majeur*, vous verrez une très belle illustration de ce mot d'ordre. Hippias est un sophiste connu et très fier de lui-même (il a amassé des fortunes en dispensant ses leçons et il prétend être capable de tout faire). Socrate, feignant l'ignorance, l'interroge sur la beauté et lui demande ce que c'est que le beau. Hippias fait le fanfaron (reprochant à Socrate de poser des questions dont la réponse est si évidente) et lui déclare que la beauté, c'est une belle cavale⁸. Mais Socrate sait que la spécialité dont s'enorgueillit la ville d'Elis, d'où vient Hippias, est précisément l'élevage de juments. Alors il répond que la beauté, c'est aussi une belle marmite : car à Athènes on fabrique des marmites d'excellente réputation, exportées dans toute la Grèce ! Hippias, qui ne comprend rien, est outré de cette vulgarité (comment peut-on comparer une marmite et une belle jument !?). Alors Hippias dit à Socrate que la beauté, c'est avoir une longue vie d'homme riche et respecté, d'être enterré par ses enfants, etc. Socrate lui fait comprendre que c'est un modèle que l'on peut tout à fait contester (en valorisant par exemple l'héroïsme du guerrier). Alors Hippias pense frapper un grand coup en disant que tout le monde sera d'accord sur le fait que la

⁸ Jument de race.

beauté, c'est une belle jeune vierge. Et Socrate de lui rappeler que l'on peut aimer les garçons...

Ce qu'Hippias n'a pas compris, c'est que Socrate cherche ce qui rend belles toutes les choses belles. Ce par la participation de quoi telle ou telle chose sensible est belle. Socrate recherche le beau qui n'est que beau. **La beauté est une idée**. Mais Hippias n'arrive pas à s'élever au niveau de **l'essence**. Il est au niveau des réalités sensibles représentées, qui frappent l'imagination ou les passions (les désirs). Socrate, répétons-le, recherche la réalité qui fait que chaque chose belle est belle ; il en désire la connaissance.

Pour obtenir une telle connaissance, il faut commencer par un effort de définition. Mais nous arrêterons-nous à une définition verbale ? Absolument pas. C'est pourquoi nous allons maintenant considérer ce que Platon dit de la véritable connaissance dans un extrait de la *Lettre VII*, adressée à son ami Dion, et que nous allons analyser.

3. Vers la connaissance de l'essence du réel.

L'essentiel de la lettre VII concerne les rapports de la philosophie avec la politique et expose les mésaventures de Platon lors de son séjour en Sicile auprès du tyran Denys II. Mais au cœur de cette lettre, on peut lire un passage (342 a - 343 c) qui est comme une digression dans laquelle Platon définit pour ses lecteurs ce qui constitue l'authentique connaissance philosophique, afin de la dissocier de la pseudo-connaissance que Denys prétend posséder. C'est ce passage, très célèbre, qui nous intéresse ici⁹.

Pour tout ce qui est, trois facteurs doivent être présents, qui permettent d'en obtenir la connaissance : le quatrième est la connaissance elle-même ; en cinquième lieu, il faut placer ce qui est précisément l'objet de la connaissance et ce qui existe vraiment.

Premier facteur, le nom ; deuxième facteur, la définition ; troisième facteur, la représentation ; quatrième facteur, la science. Cela étant, si tu souhaites comprendre ce qui vient d'être dit, envisage la chose dans un seul cas et considère qu'il en est ainsi dans tous les cas. "Cercle", voilà quelque chose dont on parle, qui a pour nom le mot même que nous venons de prononcer. Vient en second lieu sa définition, qui se compose de noms et de verbes : "ce dont les extrémités se trouvent en tous points à égale distance du centre". Voilà en effet quelle serait la définition de ce qui a précisément pour nom "rond", "circonférence" ou "cercle". En troisième lieu, il y a ce qu'on dessine et ce qu'on efface, ce qu'on fabrique au tour et ce que l'on détruit : ces affections, le cercle en soi, auquel elles se rapportent toutes, n'en éprouve aucune, parce qu'il en diffère. En quatrième lieu, il y a la connaissance, l'intellection et l'opinion vraie relatives à ces choses. Or tout cela doit, cette fois, être tenu pour un seul facteur, qui a son existence non dans les sons, pas davantage dans les figures matérielles, mais dans les âmes, par où il est manifeste qu'il s'agit là de quelque chose qui diffère

⁹ Le texte est donné dans la traduction de Luc Brisson, p. 194-196 dans l'éd. Garnier.-Flammarion, 1987¹, Paris.

et de la nature du cercle en soi et des trois autres éléments dont il a été question plus haut. Mais, parmi ceux-ci, c'est l'intellection qui, pour ce qui est de la parenté et de la ressemblance, se rapproche le plus du cinquième, tandis que les autres s'en éloignent davantage.

Il en va de même, bien sûr, pour la figure, aussi bien droite que circulaire, pour la couleur, pour le bien, le beau et le juste, pour tout corps, qu'il ait été fabriqué ou qu'il soit un produit de la nature, pour le feu, l'eau et pour tout ce qui est tel, pour tout ce qui vit sans exception et pour tout ce qui se rapporte à l'âme à titre de caractère, et pour absolument tout état d'activité et de passivité. En ce qui concerne ces choses, quiconque en effet n'a pas d'une façon ou d'une autre saisi ces quatre facteurs, n'obtiendra jamais une connaissance parfaite du cinquième.

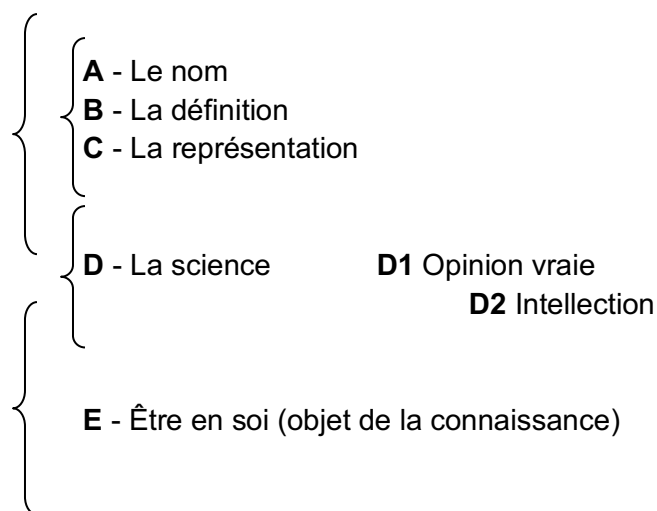
À ces considérations, il faut assurément ajouter celle-ci : les facteurs en question ont pour tâche de manifester, dans le cas de chaque chose, tout autant qu'elle est telle ou telle que ce qu'elle est, en se servant de cet instrument déficient qu'est le langage. Voilà pourquoi aucun homme sensé n'osera jamais affliger de cette déficience les choses qu'a contemplées son intellect, et cela en les frappant de paralysie, infirmité dont souffrent effectivement les caractères écrits.

Or, pour comprendre ce que je vais dire, il faut faire retour sur ce point. Chaque cercle, qui fait partie des cercles dessinés ou fabriqués au tour par la main de l'homme, est plein de ce qui est le contraire du cinquième - car en tous ses points il est tangent à une droite - tandis que le cercle en soi, nous l'affirmons, n'a ni peu ni prou de la nature qui est contraire à celle qui lui est inhérente. En outre, le nom de ces choses, déclarons-nous, ne représente rien de stable pour aucune d'entre elles ; rien n'empêche d'appeler "droit" ce qui est maintenant appelé "rond", et d'appeler "rond" ce qui est effectivement appelé "droit", et il n'y aura pas moins de stabilité pour ceux qui se seront rétractés et qui auront adopté la dénomination contraire. A coup sûr, on en dira encore autant de la définition à tout le moins : puisque justement elle se compose de noms et de verbes, il n'y aura en elle rien de stable qui puisse être considéré comme suffisamment stable. Or, d'un autre côté, il y a mille façons de montrer l'obscurité qui s'attache à ces quatre facteurs, mais le plus important, ainsi que nous l'avons dit un peu plus haut, étant donné ces deux choses - ce qu'est une chose et le fait qu'elle est telle ou telle -, ce n'est pas "le fait d'être tel ou tel", mais le "ce que c'est" que cherche à connaître l'âme. Chacun de ces quatre facteurs, en proposant à l'âme, en actes et en paroles, ce qu'elle ne cherche pas, en lui présentant chaque fois, que ce soit en le disant ou en le montrant, ce qui peut toujours être facilement réfuté par la sensation, remplit, pour ainsi dire, tout homme d'une perplexité et d'une incertitude totales.

ANALYSE ET ETUDE DU TEXTE.

Au premier abord, ce texte peut sembler abscons. Certains passages sont certes faciles à comprendre immédiatement, mais la signification d'ensemble peut échapper. Considérons-le donc avec attention et suivons pas à pas ses arguments.

1 - Platon explique que la connaissance comporte **cinq facteurs** ou degrés. Ces cinq facteurs sont indispensables puisque « pour *tout* ce qui est ... (ils) permettent d'en obtenir la connaissance ». Nous pouvons donc poser tout de suite en règle qu'aucune des étapes qui vont être exposées n'est superflue. Chacune tient sa place et dans un ordre qui n'est pas arbitraire. Quel est cet ordre ?



Ces cinq facteurs, placés selon un ordre qui n'est, répétons-le, pas arbitraire, constituent **le procès ou processus de la connaissance véritable**. Comme on le voit ci-dessus aux accolades, on peut regrouper les trois premiers facteurs sous une même rubrique. Le quatrième facteur est à considérer à part : « il est manifeste qu'il s'agit là de quelque chose qui diffère et de la nature du cercle en soi (un exemple du cinquième facteur) et des trois autres éléments (A, B et C) dont il a été question plus haut ». Toutefois le quatrième facteur n'est pas étranger aux trois précédents. Il est même associé à eux, il partage des caractères avec eux. En outre, il possède une certaine « parenté » avec le cinquième facteur, parenté sur laquelle nous nous expliquerons tout à l'heure. En tout cas, nous pouvons relever dès à présent que le quatrième facteur est le facteur qui permettra de réaliser **le lien** entre les trois premiers et le dernier, **entre le sensible et l'essence intelligible** (comme on peut le voir au chevauchement des accolades).

Pour l'instant, penchons-nous sur les trois premiers facteurs. Quels sont-ils ?

A : le nom. Pour nous, dont la condition naturelle est celle des êtres doués de sensibilité, il n'y a d'objet¹⁰ à proprement parler que lorsqu'il y a langage. Pour l'homme, la manière la plus naturelle d'appréhender la réalité est de la nommer. Dans l'énonciation, dans les sons articulés proférés par la voix, il y a le découpage d'un objet. Le langage est ce qui nous permet de constituer un monde d'objets, une réalité articulée et structurée. On dira alors que les animaux

¹⁰ *Objet = emprunté au latin scolastique *objectum*, participe passé neutre substantivé du latin classique *obicere* : « jeter devant, placer devant » et « opposer ». Il désigne aussi ce qui possède une existence en soi, indépendante de la connaissance ou de l'idée que les sujets pensants en peuvent avoir et s'oppose à *subjectum* ou sujet ; mais la relation nécessaire avec le sujet se lit dans cette opposition : autrement dit, il n'y a pas d'objet sans sujet.

qui n'ont pas de langage n'ont pas à proprement parler de connaissance ni de monde. Ils se rapportent aux choses selon l'instinct qui les gouverne et les choses n'ont d'existence que dans l'acte par lequel ils les saisissent. La réalité est entièrement solidaire de l'action dans le monde animal. Pour un bovin, l'herbe n'existe que dans l'appétence qui conduit droit à elle, sans détour. Un bovin se rapporte à l'herbe, à la prairie, à l'étable, à ses gardiens qui le soignent, bref à tout ce qui est vital. Il ne considère pas le ciel et, pour lui, il n'y a pas d'étoiles. En général, il n'y a pas pour le bovin d'objet singulier qui soit posé là simplement, sans rapport vital. Le monde animal, dépourvu du langage, ignore sans doute ce que nous nommons contemplation (ce qui suppose une capacité de représentation et de mise à distance). Lorsqu'une vache regarde passer un train, elle ne voit pas un train : elle voit un x bruyant qui se meut. Encore est-ce nous qui le disons. Elle n'a pas un seul mot pour se le dire. Elle est probablement réduite aux impressions fugaces qu'elle reçoit passivement¹¹.

Le nom est donc essentiel. Ce dont on parle, ou ce dont on peut parler, est quelque chose pour nous.

B : la définition. C'est le premier mode de développement de la connaissance. Par le nom, un objet nous est donné. Par la définition, l'objet est décrit selon ses caractéristiques essentielles, toujours dans l'élément du langage. La définition, en effet, « se compose de noms et de verbes ». Le verbe est ce par quoi des qualités sont attribuées à un sujet et ce par quoi des actes sont décrits et qualifiés. Le verbe, notons-le, a une fonction primordiale dans la définition. Par le nom, un objet est simplement affirmé. Par la définition qui est entrelacement du verbe et du nom, l'objet est également décrit, saisi dans sa réalité de chose existante.

Un passage du dialogue *Le Sophiste* montre comment toute définition est aussi un **discours**, à savoir un entrelacement. Parler d'entrelacement est une manière de dire que la réalité ou *logos* est un foyer de rapports que le langage restitue. « Il (le discours) fait connaître, je pense, quelque chose qui est à présent, ou qui est en train de se produire, ou qui s'est produit dans le passé, ou qui se produira dans l'avenir ; il ne se borne pas à dénommer, il achève de déterminer quelque chose, du fait qu'il entrelace les verbes et les noms. Voilà pourquoi, au lieu d'être seulement une dénomination, nous disons qu'il "discourt", voilà pourquoi, comme de juste, nous donnons le nom de "discours" à l'entrelacement dont il s'agit »¹².

C : la représentation. Il faut comprendre ici la réalité sensible. Ce qui est donné comme objet naturel : un arbre, un mont, la mer, etc. Ce qui est également fabriqué par l'homme : une poterie, un lit, une maison, etc. La connaissance doit donc passer par la saisie sensible des choses matérielles, qui peuvent être naturelles ou artificielles. C'est là ce que veut dire Platon avec ce troisième facteur. Il est à noter, en nous souvenant du *Théétète*, que Platon souligne l'aspect temporaire et changeant de toute réalité de cet ordre. Quand il donne en effet des exemples d'objets correspondants, il parle de choses qu'on dessine (sur le sable ou le tableau)

¹¹ Bien qu'il faille limiter cette affirmation en considérant la mémoire que possèdent à des titres divers tous les vertébrés supérieurs : une vache d'ailleurs reconnaît les bons coins du champ où elle revient après l'hiver, et c'est sans hésitation qu'elle va vers tel endroit qui lui convenait, même s'il n'est pas immédiatement visible.

¹² 262 d ; le texte est cité dans la traduction Robin.

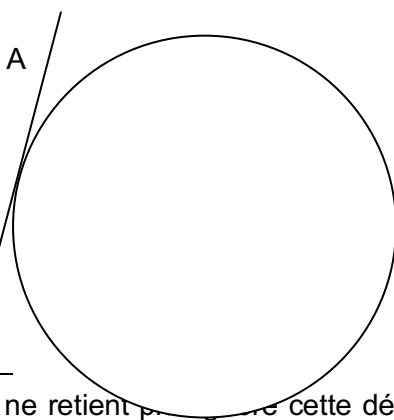
et *qu'on efface*, ou encore d'objets que l'on fabrique au tour (du potier) et *que l'on détruit*. Ce n'est pas un hasard : Platon souligne intentionnellement la relativité et l'instabilité de toute réalité matérielle.

Pour mieux comprendre le sens des trois facteurs, reprenons l'exemple que Platon nous propose. **Soit un cercle.**

A : son nom, il vient d'être prononcé.

B : sa définition : « ce dont les extrémités se trouvent en tous points à égale distance du centre »¹³.

C : en ce qui concerne la représentation, il y a le cercle dessiné comme ci-dessous, ou encore celui que l'on façonne sur le tour du potier ou dans l'atelier du charron. On remarque que le cercle ci-dessous est tangent au segment AB. Il n'est donc pas seulement cercle puisque les points qui le composent peuvent également entrer dans la composition d'un segment de droite ; or le droit est le contraire du circulaire. Le cercle sensible n'est donc pas seulement lui-même, il est aussi autre chose. En outre aucun cercle matériel ne répond exactement à la pure définition du cercle, pour la simple raison que la ligne géométrique pure est sans épaisseur et que l'on ne peut produire une ligne sensible qui soit sans épaisseur. Du coup, Platon peut tranquillement affirmer : « Chaque cercle, qui fait partie des cercles dessinés ou fabriqués au tour par la main de l'homme, est plein de ce qui est le contraire du cinquième (facteur) - car en tous ses points il est tangent à une droite - tandis que le cercle en soi, nous l'affirmons, n'a ni peu ni prou de la nature qui est contraire à celle qui lui est inhérente ».



¹³ Depuis le XVII^e siècle, on ne retient plus que cette définition que l'on considère comme *statique* et ne révélant que des *propriétés* du cercle et non pas son *essence*. La véritable définition est celle qui expose le procès d'engendrement du cercle. Elle est donc *dynamique*. Spinoza (1632-1677) en a donné la formule suivante au § 95 du *Traité de la réforme de l'entendement* : « C'est une figure décrite par toute ligne dont une extrémité est fixe, et l'autre mobile ; cette définition comprend clairement la cause prochaine. »

B

Cet examen des trois premiers facteurs de la connaissance, nous permet à présent de comprendre ce qui les réunit. Nous pouvons résumer en un seul trait cette communauté des trois facteurs : pris ensemble, ils constituent la totalité de la connaissance sensible. Langage et représentation sont les deux éléments fondamentaux de la connaissance sensible. Or la science ou connaissance véritable n'est pas atteinte par la somme de ces trois premiers facteurs. Au contraire, entre les trois premiers facteurs et le quatrième, il y a un écart, un hiatus (cf. ce que nous disions p. 15 en bas). Pourquoi ce hiatus ? Qu'est-ce alors que la science ?

La science ou quatrième facteur, c'est « l'intellection et l'opinion vraie relatives à ces choses ». Dans le genre "science", Platon distingue donc deux espèces qui les constituent : intellection et opinion vraie. Que peut être l'opinion vraie ?

Pour le comprendre, il est intéressant de se souvenir du dialogue *Le Ménon* dans lequel on lit une définition de l'opinion vraie. Rappelons en un mot le problème du *Ménon* : il s'agit de savoir si la vertu s'enseigne. Or Socrate constate qu'un grand homme comme Périclès, grand chef d'État parmi les Grecs et unanimement reconnu comme vertueux, Périclès donc n'a pas été capable de rendre ses fils vertueux. Pourtant il n'a pas ménagé ses peines pour accomplir correctement leur éducation : « il en a fait d'aussi bons cavaliers qu'il y en ait dans Athènes, et il les a exercés à la musique, à la lutte et à tout ce qui est du ressort de l'art, de manière qu'ils ne le cèdent à personne. Quant à la vertu, n'a-t-il pas voulu la leur communiquer ? Il l'a voulu, sans doute, mais peut-être est-ce une chose impossible à enseigner » (*Ménon*, 94 c). Par vertu, il faut entendre ici l'art de conduire la Cité, vertu par excellence aux yeux d'un Grec. Si Périclès n'a pas pu enseigner à ses fils cette vertu qui l'habite, c'est que la vertu n'est pas possédée par lui comme on possède une science, car une science s'enseigne. Mais à ce compte, si ce n'est pas par science que Périclès est vertueux, par quoi est-ce ?

C'est par opinion vraie. Voilà en quoi elle consiste :

- *Socrate : Si un homme connaissant la route qui mène à Larisse, ou en tout autre endroit que tu voudras, s'y rendait et y conduisait d'autres personnes, ne serait-il pas un bon et excellent guide ?*

- *Ménon : Sans contredit.*

- *Et si un autre conjecturait exactement quelle est la route sans y être allé et sans la connaître, ne pourrait-il pas lui aussi être un bon guide ?*

- *Assurément si.*

- *Et tant qu'il aura une opinion droite sur les choses que l'autre connaît réellement, il sera un tout aussi bon guide, quoiqu'il n'ait qu'une opinion vraie au lieu de science, que celui qui en a la science.*

- *Tout aussi bon.*

- *Ainsi l'opinion vraie n'est pas un moins bon guide que la science pour la rectitude de l'action, et c'est ce que nous avons négligé tout à l'heure dans notre recherche des propriétés de la vertu. Nous disions que la science seule apprend à bien agir. Or l'opinion vraie produit le même effet.*

- *C'est manifeste.*

- *Il faut conclure que l'opinion vraie n'est pas moins utile que la science.*

Ménon, 97 b-c.

L'opinion vraie a le même effet que la science et elle est aussi utile en ce qui concerne l'action. Si nous voulons déterminer cette opinion vraie, nous pouvons dire qu'elle est une sorte de connaissance intuitive, que nous appellerions volontiers un sixième sens : on sent immédiatement ce qu'il convient de faire dans telle ou telle situation, sans pourtant pouvoir justifier notre conduite, sans que nous puissions donner de bonnes raisons ou l'enchaînement des causes par lequel nous expliquons notre attitude. Nous procédons de la sorte parce que nous sentons qu'il faut le faire si nous voulons réussir. Le succès est la preuve que l'idée est bonne.

Dans la conduite d'une bataille par exemple, où il est indispensable de trancher franchement et sans délai, le général dispose sans doute de la connaissance des principes de la stratégie et de la tactique, qu'il a assimilés à l'école militaire. Mais ce qui distingue un chef d'un autre, c'est cet art de saisir immédiatement, à la simple considération des positions ennemies, ce qui pourrait être fait pour créer la surprise et emporter la décision. Là, plus qu'ailleurs peut-être, il importe de se montrer capable d'opinion vraie. Ainsi le général Guderian, commandant les divisions blindées allemandes, surprend-il l'état major français lorsque le 13 mai 1940, il fait passer ses divisions à travers la forêt des Ardennes. Celle-ci est réputée infranchissable pour des troupes mécanisées importantes dotées de matériel lourd. Logiquement, c'est le point du front que les Français le plus dégarni¹⁴. Mais Guderian est persuadé que les chars doivent tout de même pouvoir passer à travers la forêt. Il s'y risque et il arrive à Sedan, point le plus fragile du dispositif anglo-français. Son succès est complet. Pour les Français, on sait quelle fut la catastrophe et comment les troupes alliées furent bientôt coincées dans la nasse de Dunkerque. La guerre était ainsi perdue pour la France en 1940. Contre les routines des vieux généraux français, Guderian a fait preuve d'une opinion droite qui l'a conduit au succès.

Mais l'opinion droite est affectée d'un grave défaut. Elle est instable. À chaque situation nouvelle, il faut à nouveau se risquer, presque à l'aveugle et jamais les chances de succès ne sont tout à fait assurées. Aujourd'hui, sans connaissance préalable, par inspiration juste, j'ai trouvé la route de Larisse. Mais demain, trouverai-je de la même manière le chemin qui conduit

¹⁴ D'autant plus que les Allemands ont esquissé un mouvement d'invasion par les Pays-Bas et le nord de la Belgique, attirant dans cette région plusieurs armées françaises et le corps expéditionnaire britannique.

à Corinthe ? Rien ne me l'assure. Alors qu'au contraire, si je maîtrise la science de la lecture des cartes topographiques, je me rendrai avec assurance dans n'importe quelle direction.

Ainsi les opinions droites (= vraies) ressemblent aux statues de Dédale, le sculpteur fameux. « Qu'une de ces statues soit laissée libre, la possession n'en vaut pas grand-chose, pas plus que celle d'un esclave fuyard ; car elle ne demeure pas en place ; attachée, elle est au contraire d'une grande valeur ; car ces ouvrages sont d'une beauté parfaite¹⁵. Qu'ai-je en vue en citant cet exemple ? Les opinions vraies. En effet les opinions vraies, tant qu'elles demeurent, sont de belles choses et produisent toutes sortes de biens ; mais elles ne consentent pas à rester longtemps ; elles s'enfuient de notre âme, de sorte qu'elles ont peu de valeur, tant qu'on ne les a pas enchaînées par la connaissance raisonnée de leur cause. » (*Ménon*, 97 e).

Il suit donc que l'opinion vraie est bien une connaissance et qu'elle en a la portée, mais c'est une connaissance due plus au hasard ou à la fortune qu'à l'intelligence. Socrate parle de « faveur divine » qui arrive « sans l'intelligence chez ceux qui en sont favorisés ». En ce sens, nous comprenons que l'opinion vraie ait moins de dignité que la science. Par cette dernière, nous saisissons l'enchaînement des causes et l'ordre selon lequel toute réalité survient. Nous connaissons la réalité selon ses articulations et ses liaisons.

Mais cette intellection (D2 dans le schéma page 15), quelle est-elle ? Et qu'est-ce qui la différencie des trois premiers facteurs ?

C'est son caractère idéal, plus exactement *idéel*. L'intellection est idéelle. Nous avons vu que les premier et deuxième facteurs comportent une matérialité. Le mot est prononcé par la voix (*phoné*). Quand Platon, dans notre texte, prend l'exemple du cercle, il écrit : « "Cercle". Voilà (...) le mot même que nous venons de *prononcer* ». De même pour le discours. Il n'est pas inutile de rappeler que le langage est d'abord expression dans une communauté. Si nous naissons au langage, c'est parce que nous sommes en relation avec d'autres, et c'est au sein de cette relation que nous advenons à la parole qui, avant d'être mentale (je me dis quelque chose à moi-même) est orale. Le langage est premièrement l'expression d'un réseau que les êtres humains tissent entre eux. Un bambin advient à la parole parce que quelqu'un lui parle et qu'en retour il s'adresse à lui. C'est par le désir d'entrer dans une relation vivante que l'inscrive pleinement dans le monde des humains que l'enfant advient à la parole. La dimension communautaire, sensible et charnelle, est donc indéniable dans l'accession au langage. A l'inverse on peut rappeler l'exemple des enfants sauvages : laissés à eux-mêmes ou aux animaux qui les recueillent, sans la présence à une communauté humaine parlante, les petits d'hommes n'accéderont jamais à la parole.

Si les deux premiers facteurs sont sensibles, le troisième ne l'est pas moins. La représentation, telle que l'entend Platon, ce sont précisément les réalités sensibles que nous percevons, c'est-à-dire touchons, voyons, entendons, sentons, goûtons. Platon cite les exemples du cercle dessiné sur le sable et du cercle tourné sur la roue du potier. Pas de difficulté donc, la représentation comporte par essence de la matérialité.

Mais il n'y a pas de matérialité dans l'intellection. L'intellection, c'est d'abord le dialogue silencieux de l'âme avec elle-même. Ainsi Socrate dit à Théétète :

¹⁵ C'est-à-dire que les corps sont si parfaitement sculptés qu'ils donnent au spectateur le sentiment de contempler des êtres animés.

Socrate : Par penser, entends-tu la même chose que moi ou non ?

- Qu'entends-tu par là ?

- Un discours que l'âme se tient à elle-même sur les objets qu'elle examine. Je te donne cette explication sans en être bien sûr. Mais il me paraît que l'âme, quand elle pense, ne fait pas autre chose que s'entretenir avec elle-même, interrogeant et répondant, affirmant et niant. Quand elle est arrivée à une décision, soit lentement, soit d'un élan rapide, que dès lors elle est fixée et ne doute plus, c'est cela que nous tenons pour une opinion. Ainsi, pour moi, opiner, c'est parler, et l'opinion est un discours prononcé, non pas, assurément, à un autre et de vive voix, mais en silence et à soi-même.

Théétète, 189 e¹⁶

L'intellection est donc bien une forme du discours : elle use des mots et des verbes, mais silencieusement. L'intellection est un dialogue de l'âme avec elle-même. Elle est également une pure vue des formes sensibles. Par exemple, l'âme voit en elle l'image d'un homme, mettons celle de Socrate. Ou encore elle peut se représenter un cercle. Tout cela sans que Socrate soit présent ou sans qu'il y ait de cercle dessiné devant les yeux. Par conséquent on retrouve dans l'intellection les éléments que l'on examinait dans les trois premiers facteurs : langage et figures sensibles. Mais ces éléments sont présents sur un mode particulier, celui de l'absence de matérialité. « Tout cela (intellection et opinion vraie), dit Platon, doit être tenu pour **un seul facteur, qui a son existence non dans les sons, pas davantage dans les figures matérielles, mais dans les âmes**, par où il est manifeste qu'il s'agit là de quelque chose qui diffère et de la nature du cercle en soi et des trois autres éléments dont il a été question plus haut ».

L'intellection (forme la plus pure de la connaissance) est comme mixte. Elle est associée, tout en se distinguant, aux trois premiers facteurs et en même temps elle ressemble au cinquième facteur tandis que les autres en sont plus éloignés. Elle fait donc le lien, la liaison, le rapport. Pourquoi faut-il une médiation entre les trois premiers facteurs et le cinquième ? Parce qu'on ne peut passer directement du sensible à l'intelligible. L'essence ou l'être en soi est intelligible. Elle exclut en elle le sensible. L'âme est ce qui fait le pont entre le sensible et l'intelligible. L'âme est incarnée. Elle est intimement associée au corps dans lequel elle est tombée. On se rappelle l'image du *Phédon* : *soma sèma* (le corps est un tombeau pour l'âme ; 66 a et sv.) ou encore le mythe du *Phèdre* (la chute de l'âme de l'attelage ailé à cause des passions du mauvais cheval ; 244 a jusqu'à 266 e). L'âme relève du sensible : elle dialogue avec des mots et elle se représente à elle-même des figures. Mais elle a son domaine véritable dans le pur intelligible dont elle peut ici-bas se souvenir (ce qui correspond à la théorie de la réminiscence dans le *Ménon* ; voir l'épisode de l'esclave, de 82 a jusqu'à 86 c). L'âme est donc le lieu où se croisent sensible et intelligible.

Tout homme commence par se rapporter seulement à la réalité sensible et en ce sens chacun est soumis au corps et à ses exigences. Nous commençons tous par l'obscurité et l'errance de la caverne (voir à ce propos la célèbre allégorie de la caverne dans la *République*, livre VII – vous rapporter à « Sur la "ligne" et l'allégorie de la caverne » [J.-P. Dumont], texte joint à

¹⁶ Voir aussi *Sophiste*, 263 e.

cette leçon). La connaissance philosophique authentique survient lorsque nous nous détournons des apparences sensibles pour contempler à nouveau (car notre âme, éternelle, a contemplé les idées "avant" cette vie) les essences intelligibles, vraies, éternelles et immuables. Lorsque l'on voit, par exemple, au-delà de la belle jeune fille vierge ou de la belle cavale, la beauté pure et parfaite, qui est sans mélange puisqu'elle n'est que beauté. Voici une belle jeune fille ; elle est admirable. Oui, mais la belle jeune fille peut sentir mauvais, et puis elle va vieillir et sa beauté sera flétrie. Sa beauté est donc relative, instable. Il y a en elle de la beauté, mais elle n'est pas *la* beauté. La beauté est une essence, pense Platon, que seule l'âme peut saisir et contempler. La belle réalité sensible n'est jamais qu'une occasion offerte à l'exercice de la réminiscence. C'est pourquoi, dans la dialectique du dialogue intitulé le *Banquet*, il s'agit de passer de l'amour des beaux corps à l'amour des âmes belles, pour aimer enfin, dans la communion, les pures idées qui conduisent finalement à la contemplation de Dieu même qui est Beau, Bon, Vrai, **au-delà de l'essence**.

L'objet de la connaissance vers lequel l'âme tend comme à son lieu natal, c'est donc la pure forme ou Idée. Par l'Idée, nous saisissons la racine de tout ce qui est. L'âme enchantée comprend pourquoi il y a de l'ordre et de la beauté dans la réalité sensible elle-même. Le cosmos doit en effet sa beauté à la présence structurante des idées. Les idées intelligibles introduisent de l'ordre, de la mesure, de l'harmonie dans le chaos initial.

Ces idées que l'intellect contemple sont au-delà du langage. Le langage n'est pas proportionné à leur densité ontologique. Les idées sont éternelles, immuables, uniques. Or le langage est factice, conventionnel, changeant, adapté à la surface mouvante des réalités sensibles. Expliquons-nous. Un peuple décide d'employer telle sonorité et tel assemblage de lettres pour désigner telle chose. Ainsi "cercle" pour la figure ci-dessus (supra p. 18) et "droite" pour la tangente. Mais il aurait aussi bien pu l'appeler "droit" et la tangente "cercle". C'est une pure convention, comme le soutient Protagoras. Cela n'est pas dans la nature des choses, mais seulement dans la volonté de l'homme qui est « la mesure de toutes choses ». Le langage suit donc l'histoire des communautés humaines et non pas la nature essentielle des choses. C'est une lourde déficience. « Rien n'empêche, dit Platon, d'appeler "droit" ce qui est maintenant appelé "rond", et d'appeler "rond" ce qui est effectivement appelé "droit", et il n'y aura pas moins de stabilité pour ceux qui se seront rétractés et qui auront adopté la dénomination contraire ».

D'une façon générale, **les quatre premiers facteurs manquent l'essence des êtres** dans la mesure où le langage et la sensation restent cantonnés à la surface des choses. C'est, aux yeux de Platon, le plus important des reproches que l'on puisse faire aux quatre facteurs ou la meilleure manière de souligner leur impuissance. Ce que l'âme tend à connaître, en effet, ce ne sont pas les caractéristiques extérieures des choses, le chatouement et la splendeur bariolée de leur surface, mais répétons-le, leur essence intime, toujours une et identique à elle-même pour chaque réalité (la beauté en soi n'est que beauté). Il s'agit donc de connaître l'essence, le "ce que c'est" (to on), et non pas les caractéristiques sensibles, le "fait d'être tel ou tel" (to poion ti) qui n'est qu'apparence sensible changeante.

Mais le langage (facteurs 1 et 2) et la sensation (facteur 3) ne peuvent dépasser le monde des apparences. Ils ne font donc que proposer et présenter de l'instable et du toujours changeant, car le monde sensible auquel ils sont voués ne cesse de s'altérer. La véritable connaissance ou accès au cinquième facteur ne peut donc commencer que si l'on a compris qu'il importe de

s'arracher aux limitations de la connaissance sensible variable, pour accéder à la pure vue intelligible (*intuition*, mais surtout pas au sens de sixième sens ici ! c'est plutôt la pure vue immédiate de la réalité telle qu'elle est et demeure, sans distance et sans distorsion).

Il faut enfin remarquer que Platon ne fait pas d'exception en faveur de l'écrit. Il le condamne également mais pour une raison qui peut paraître paradoxale puisqu'elle est exactement inverse de la raison qui condamne la parole dite. La parole manque de stabilité. Or l'écrit serait paralysé ! « Aucun homme sensé n'osera jamais affliger de cette déficience les choses qu'a contemplées son intellect, et cela *en les frappant de paralysie*, infirmité dont souffrent effectivement les caractères écrits ». Platon serait-il inconséquent ? A y regarder de plus près, il est au contraire très cohérent.

Remarquons d'abord que les quatre facteurs (discours et sensation, en dehors de l'âme et dans l'âme) manquent sans doute l'essence, mais ils n'en sont pas moins indispensables pour accéder au cinquième. On ne peut faire l'économie d'aucune étape, dans la mesure où notre condition est d'être des esprits incarnés, donc des êtres plongés dans la réalité sensible. L'insuffisance des facteurs 1 à 4 n'enlève donc rien à leur nécessité. Pour le dire autrement, il est indispensable de passer longuement en revue les choses selon les quatre facteurs pour pouvoir saisir un jour l'essence. Un peu plus loin, Platon emploie l'image du frottement des silex d'où finit par jaillir l'étincelle qui engendrera la flamme (349 b). Pour saisir l'essence, il faut d'abord longuement ausculter et considérer avec attention les apparences. Les "frotter" les unes contre les autres. Nul ne peut prétendre faire le saut immédiatement dans la contemplation. C'est au contraire un état qui demande une longue préparation, beaucoup d'effort de mémoire et de patience, de nombreux entretiens de l'âme avec elle-même. Par ces entretiens *dialectiques*, tous les aspects sous lesquels un objet peut être saisi sont envisagés et interrogés, analysés pour en dégager leur valeur. Si les quatre facteurs sont donc jugés insuffisants, ils n'en sont pas moins nécessaires à la science accomplie.

L'écriture par contre a moins de grâce et de valeur que le discours. Platon, auteur de ces dialogues si merveilleusement écrits qu'ils sont des œuvres d'art (que l'on songe en contraste à l'écriture d'un Kant ou d'un Hegel), Platon se défait de l'écriture ! Pourquoi ? Un très beau passage du dialogue le *Phèdre*, auquel nous renvoyons, nous l'expose en détail (274 b - 277 a). Contentons-nous ici d'en rappeler les principaux arguments.

Les textes écrits sont dangereux dans la mesure où ils favorisent l'illusion pédante de posséder la science (275 b). Or ce n'est pas le fait d'*avoir lu* qui nous rend plus sage ou plus savant. Platon insiste sur la nécessité d'intérioriser le savoir, de le tenir vivant en nous par des méditations réitérées. Il faut parcourir régulièrement le mouvement par lequel on accède au vrai. De la sorte, la philosophie est cet effort vivant, toujours recommencé par les mortels, pour se tenir authentiquement en présence de la vérité. À ce sujet, les livres sont de dangereux marchands d'illusion. Les caractères écrits sont fixés. Un livre contient des résultats acquis et semble nous proposer l'économie de l'effort par lequel ces résultats ont été obtenus.

En outre un livre peut tomber dans n'importe quelles mains (275 e). Si un livre de philosophie tombe dans des mains ignorantes, qui n'ont reçu aucune instruction préparatoire, c'est toute la philosophie qui sera injustement calomniée et taxée d'incompréhensibilité, d'obscurité et de vanité. Le discours écrit ne se défend pas lui-même ; il a, comme dit joliment Platon, besoin du secours de son père, à savoir son auteur. Ainsi l'écriture est semblable à la peinture, « les

produits de la peinture sont comme s'ils étaient vivants ; mais pose-leur une question, ils gardent gravement le silence. Il en est de même des discours écrits. On pourrait croire qu'ils parlent en personnes intelligentes, mais demande-leur de t'expliquer ce qu'ils disent, ils ne répondront qu'une chose, toujours la même ». Le discours écrit est bel et bien paralysé...

De quoi sert donc l'écriture ? Avant tout de memento ; « un memento qui rappelle à celui qui les connaît déjà les choses traitées dans le livre » (275 d). Puis c'est aussi un beau passe-temps (276 d) grâce auquel l'auteur amasse « un trésor de souvenirs pour lui-même, quand la vieillesse oublieuse sera venue, et pour tous ceux qui marcheront sur ses traces ». L'écriture n'est donc pas essentielle et, au fond, elle présente plus d'inconvénients que d'avantages. Il est temps de rappeler ici que toute une part de l'enseignement de Platon est non-écrite. Ce qui est à ses yeux le plus élevé, le plus précieux, ne s'écrit pas mais fait seulement l'objet d'un enseignement oral.

Finalement l'essentiel est la transmission vivante de l'effort en vue de connaître l'essence. La vraie méthode d'éveil à soi est le contact personnel avec le philosophe, la seule relation qui ait chance de porter tous ses fruits est celle du maître au disciple au sein de la communauté philosophante. Platon n'hésite pas à avoir recours à la métaphore sexuelle. La relation du maître au disciple est une relation d'ensemencement, de fécondation spirituelle. C'est pourquoi nous pouvons terminer cette analyse de la connaissance philosophique selon Platon, qui est recherche du principe de toute chose au-delà de l'apparence sensible et à travers elle, en citant ces mots attribués à Socrate :

Quand on a trouvé une âme qui s'y prête, (il est beau) d'y planter et d'y semer avec la science, selon les règles de la dialectique, des discours capables de se défendre eux-mêmes et aussi celui qui les a semés, et qui, au lieu de rester stériles, portent une semence qui donnera naissance en d'autres âmes à d'autres discours, lesquels assureront à la semence toujours renouvelée l'immortalité, et rendront ses dépositaires aussi heureux qu'on peut l'être sur terre.

Phèdre, 277 a

4. Renvoi vers la République : la saisie du principe (αρχή)

Vous êtes maintenant en mesure de comprendre un peu ce que Platon entend par le principe anhypothétique (principe absolu de toutes choses, mesure de l'être et du non-être, idée du bien et cause universelle). C'est le principe à partir duquel toutes les idées, les êtres intelligibles existant par eux-mêmes et éminemment réels, sont engendrés. Au-dessus de toute essence, et source de toutes les essences, se trouve l'Un-principe. Ce principe immuable sera évidemment identifié à Dieu, et Aristote reprendra cette intuition d'un principe mais en le modifiant, c'est-à-dire en soulignant le fait qu'il est essentiellement un acte, acte de la pure pensée qui se pense elle-même et puissance d'attirer à soi toutes choses par la seule force de sa perfection. Nous verrons dans la prochaine leçon que cette modification est de grande conséquence.

Les textes les plus célèbres de Platon, où se trouve explicitée cette conception de la connaissance comme montée vers l'Un-principe (Bien-Beau-Bon) et comme redescende vers le sensible à partir du principe, se trouvent dans le grand dialogue intitulé *La République*, et particulièrement à la fin du livre VI et au début du livre VII, là où sont développées l'image de la *ligne* et l'allégorie de la *caverne*.

Je vous invite maintenant à lire le document « Sur la "ligne" et l'allégorie de la caverne », qui regroupe une section de l'ouvrage intitulé *Éléments d'histoire de la philosophie antique* (p. 267 à 285), par Jean-Paul Dumont, Nathan Université, 1993. Vous y verrez analysés et commentés ces passages fameux, dont le texte vous est également donné. Les éclairages multiples qui sont proposés de ces textes sont très précieux¹⁷.

5. Remarque sur le rapport entre le Dieu de la Bible et Platon, en forme de post-scriptum.

Aux yeux de toute une tradition chrétienne ancrée dans l'augustinisme, Platon est le philosophe qui a eu l'intelligence de la parole énigmatique prononcée par Dieu dans l'*Exode* (3.13-15). Rappelons cette parole :

Moïse dit à Dieu : "Voici ! Je vais aller vers les fils d'Israël et je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous. S'ils me disent "quel est son nom ?" – que leur dirai-je ?" Dieu dit à Moïse : "JE SUIS QUI JE SERAI (ou encore : JE SUIS CELUI QUI EST)". Il dit : "Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : JE SUIS m'a envoyé vers vous". Dieu dit encore à Moïse : "Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : Le SEIGNEUR, Dieu de vos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, m'a envoyé vers vous. C'est là mon nom à jamais, c'est ainsi qu'on m'invoquera d'âge en âge."¹⁸

Il est pour nous tout à fait remarquable que, dans ce passage, une identité soit affirmée entre le « Dieu de vos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob » et le « Je suis celui qui est ». Pourquoi est-ce remarquable pour nous ? Car lorsque Dieu est présenté comme « Je suis celui qui est », l'horizon des interprétations philosophiques s'ouvre du même coup. Ce qui n'est pas la même chose s'il est présenté comme « Dieu de vos pères ». Or ici les deux sont posés ensemble, comme une sorte d'équivalence. Cette position simultanée des deux façons de présenter Dieu justifie d'entamer une interprétation métaphysique : cette interprétation portera bien sur Dieu tel qu'il se donne dans sa manifestation à Moïse.

Mais on pourrait rétorquer : au nom de quoi l'affirmation « Je suis celui qui est » peut-elle être assimilée à une affirmation de type philosophique ? Ou tout au moins à une affirmation suscitant avec force l'appel à la philosophie ? D'abord il y a plusieurs traductions possibles de ce passage. On peut traduire « Je suis qui je serai », en insistant ainsi sur la fidélité de Dieu à l'égard de son peuple : « moi Dieu, je suis là avec vous et je ne change pas¹⁹ : vous pouvez vous appuyer sur moi (ou compter sur moi) ». On peut également traduire par : « Je suis qui je

¹⁷ Par exemple la façon dont Plutarque, puis Proclus ont interprété la ligne.

¹⁸ Texte de la traduction œcuménique de la Bible (TOB).

¹⁹ Je ne suis pas versatile.

suis » en soulignant par là que Dieu ne fait pas connaître son nom (son être) à l'homme, nom (être) qui doit rester mystérieux, car l'homme n'est pas à la mesure de Dieu, qui est au-delà de toute mesure. Plus d'une fois dans la Bible, spécialement le premier testament, cette dimension de l'incommensurabilité de Dieu est affirmée. Dieu est le Tout-autre, tant en puissance (ενεργεια) qu'en essence. Ce qui se traduit dans l'expression : « Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne saurait me voir et vivre » (Ex. 33.20). Cette idée de l'inaccessibilité du mystère divin pour l'homme est encore exprimée dans un beau texte de *Juges* 13.17-23 :

Manoah dit à l'ange du SEIGNEUR : « Quel est ton nom, afin que nous puissions t'honorer lorsque tes paroles se seront réalisées ? » L'ange du SEIGNEUR lui dit : « Pourquoi me demandes-tu mon nom ? Il est mystérieux. » Manoah prit un chevreau ainsi que l'offrande et il l'offrit sur le rocher au SEIGNEUR, à celui dont l'action est mystérieuse. Manoah et sa femme regardaient. Or, tandis que la flamme montait de l'autel vers le ciel, l'ange du SEIGNEUR monta dans la flamme de l'autel. Voyant cela, Manoah et sa femme se jetèrent face contre terre. L'ange du SEIGNEUR n'apparut plus à Manoah et à sa femme. Alors Manoah sut que c'était l'ange du SEIGNEUR. Manoah dit à sa femme : « Nous allons sûrement mourir car nous avons vu Dieu. » Mais sa femme lui dit : « Si le SEIGNEUR désirait nous faire mourir, il n'aurait accepté de notre main ni holocauste ni offrande ; il ne nous aurait pas fait voir tout cela et il ne nous aurait pas, à l'instant, communiqué pareilles instructions.²⁰

Moïse est cependant un cas particulier, un prophète d'exception et unique en son genre : « Plus jamais en Israël ne s'est levé un prophète comme Moïse, lui que le SEIGNEUR connaissait face à face » (Deut. 34.10). Mais est-ce seulement Moïse qui était connu face à face ? Certes, Moïse est privilégié par Dieu qui lui dit : « tu as trouvé grâce à mes yeux et je te connais par ton nom » (Ex. 33.17). Mais cela n'implique-t-il pas une sorte d'exorbitante réciprocité ? C'est bien ce qu'il semble puisque le texte nous apprend que Moïse, qui a osé demander à Dieu : « Fais-moi donc voir ta gloire ! » (Ex. 33.18), verra son vœu à moitié exaucé en se voyant accorder le droit de voir Dieu *de dos* (Ex. 33.23). Plus encore, un peu auparavant le texte avait affirmé que dans la Tente de la rencontre, « Le SEIGNEUR parlait à Moïse, **face à face**, comme on se parle d'homme à homme » (Ex. 33.11). Sans nous attarder sur les diverses significations possibles du *face à face*, nous soulignerons encore le statut d'exception de Moïse en rappelant la transfiguration témoignant de la singularité exceptionnelle du prophète :

Or, quand Moïse descendit du mont Sinaï, ayant à la main les deux tables de la charte, quand il descendit de la montagne, il ne savait pas, lui, Moïse, que la peau de son

²⁰ Il s'agit dans ce passage de l'annonce de la naissance de Samson. Vous noterez qu'à la fin du texte l'ange du SEIGNEUR est assimilé à Dieu. J'ai souligné le passage où le couple se jette face contre terre, passage qui atteste que l'homme *crains* la vision de Dieu, car il ne pourrait la supporter. C'est ici que la notion de sacré prend toute sa plénitude. Sociologiquement on peut considérer avec Durkheim que le sacré est l'ensemble des choses que l'on a séparées de l'univers social profane, et que seul un corps spécialisé (les prêtres) peut manipuler. Mais quand on considère les choses sous l'angle de la théologie, alors le sacré est la puissance devant laquelle l'homme ne peut pas se tenir sans trembler, et qu'il ne peut en aucune façon maîtriser. Pour d'amples développements à ce propos, la lecture du livre devenu classique de Rudolf Otto, *Le sacré* (1917, trad. fr. disponible chez Payot), est très instructive.

visage était devenue rayonnante en parlant avec le SEIGNEUR. Aaron et tous les fils d'Israël virent Moïse : la peau de son visage rayonnait ! Ils craignirent de s'approcher de lui (Ex. 34.29-30).

Nous laisserons entièrement de côté l'interprétation politique qui peut-être envisagée de ce passage quand on considère les versets qui le suivent. Nous nous contenterons d'appuyer sur ce flottement du texte qui indique, dans un premier temps, que Moïse voit Dieu *face à face*, et un peu plus loin qu'il n'a pu le voir que *de dos*, car Dieu ne pourrait être connu en son essence, bien qu'il soit déjà un peu *connu* par Moïse. Au fond, cette sorte de reflet de Dieu sur le visage de Moïse, comme la lune reflète la lumière du soleil en brillant pour nous d'un éclat d'emprunt (Aristote), constitue précisément une exception qui ne fait que souligner à quel point Dieu est au-delà de la mesure de l'homme. « Je suis qui je suis » nous renverrait ainsi à cette interprétation et inviterait le philosophe au silence plutôt qu'à la parole, à la nescience plutôt qu'à la science.

Mais on peut également traduire Ex. 3.14 par « Je suis celui qui est ». L'interprétation philosophique est-elle alors nécessaire ? Nullement. On peut proposer une interprétation théologique selon laquelle dire « Je suis celui qui est » signifie « à la différence des autres dieux, qui ne sont pas, moi, je suis ». Et l'on ne manquera pas alors de rappeler le propos d'*Esaië* (43.10), où le SEIGNEUR déclare à son peuple : « Mon serviteur, c'est vous que j'ai choisis afin que vous puissiez comprendre, avoir foi en moi et discerner que je suis bien tel : *avant moi ne fut formé aucun dieu et après moi il n'en existera pas* ».

Cependant le christianisme des premiers siècles s'est tourné vers la philosophie grecque pour comprendre la parole d'*Exode* 3.14. Les Pères de l'Église ont même pensé (ce qui se conçoit dans la perspective qui était la leur et qui, au fond, considérait les Écritures comme la nécessaire matrice de tout savoir véritable) que le philosophe Platon avait dû avoir quelque connaissance du premier testament pour pouvoir dire de Dieu ce qu'il en a dit. En tout cas c'est ainsi que s'exprimait Augustin, dans la *Cité de Dieu*, livre VIII, chap 11²¹.

Ce qui achèverait presque de me convaincre que les saints Livres n'étaient pas entièrement inconnus à Platon, c'est ce dernier trait. Lorsque l'ange porte à Moïse les paroles de Dieu, Moïse lui demande le nom de qui lui ordonne de marcher à la délivrance du peuple hébreu ; voici la réponse : "Je suis celui qui suis ; et tu diras aux enfants d'Israël : Celui qui est m'a envoyé vers vous". C'est-à-dire qu'en comparaison de celui qui est en vérité, parce qu'il est immuable, les créatures muables sont comme n'étant pas. Or, c'est la ferme conviction de Platon, et il s'est particulièrement attaché à la répandre, et je doute que dans aucun ouvrage antérieur à Platon, on lise rien de semblable, si ce n'est au livre où il est écrit : "Je suis celui qui suis ; et tu leur diras : Celui qui est m'a envoyé vers vous".

Platon serait donc celui qui comprend et explicite ce que Dieu a voulu dire lorsqu'il a dit : *Je suis celui qui est*. Mais Augustin va plus loin, car en fait il ne pense plus, au moment où il écrit *La Cité de Dieu* (c'est-à-dire à la fin de sa vie) que Platon a pu lire « les saints Livres », contrairement à ce qu'ont cru des prédécesseurs et ce que continuent de croire nombre de ses contemporains, et il estime que c'est par la seule lumière naturelle qu'il a pu entrer dans

²¹ Citée ici dans la trad. de Louis Moreau (1846) revue par Jean-Claude Eslin (1994).

la connaissance de la réalité divine. Car si l'homme est pécheur et corrompu dans son vouloir, il n'en est pas moins vrai que son intelligence peut beaucoup. Paul le soutenait dans l'épître aux Romains (1.19) : « ce qui peut se connaître de Dieu naturellement, Dieu lui-même le leur a dévoilé : car, depuis la création du monde, l'œil de l'intelligence voit par le miroir des réalités visibles les perfections invisibles de Dieu, son éternelle puissance et sa divinité »²². Platon demeure un païen, dans la mesure où il continue de croire, affirme Augustin²³, à une pluralité de dieux à côté du vrai Dieu. Mais il a su également entrer dans la compréhension de la réalité divine, et de manière tellement troublante, c'est-à-dire correspondant tellement à ce que l'Écriture semble dire, que l'on est allé jusqu'à penser qu'il l'avait lue.

Cependant est-ce par les réalités visibles, en tant qu'elles seraient miroir de l'invisible, qu'il a vu et connu Dieu ? Est-ce par le sensible, par le créé, que l'on remonte à l'intelligible, au créateur ? Nous avons vu, à travers le texte sur les 5 facteurs de la connaissance, que c'est bien le cas : on accède à l'intelligible à partir de la connaissance sensible que l'on finit pas dépasser (et vous verrez que ce thème est repris dans « la ligne » et « l'allégorie de la caverne »). Certes on remarquera que le couple sensible/intelligible ne renvoie pas nécessairement au couple créature/créateur. Cependant on concèdera facilement que Dieu n'est pas un corps, mais qu'il est immatériel, et que le langage anthropomorphique employé dans l'Écriture ne doit pas faire oublier que Moïse ne pense pas que Dieu soit un corps donné. Dieu ne relève pas du créé, et comme créateur il est au-delà de tout corps. Alors si Dieu créateur est esprit, on dira que Dieu est intelligible, et non pas sensible.

²² C'est également une traduction de Louis Moreau.

²³ *Cité de Dieu*, livre VIII, chap. 13.