Aims & Scope

The International Journal of the Platonic Tradition is published under the auspices of the International Society for Neoplatonic Studies. The journal will include articles that examine philosophical ideas originating with Greek Presocratic philosophy and culminating in our modern world. The dialogues of Plato act as a prism through which the writings and beliefs of the earlier Presocratic period are refracted and come to influence later authors, from Aristotle onwards. *The International Journal of the Platonic Tradition* will feature articles on the philosophers of the Greek and Roman world and beyond. Papers will investigate these materials from various perspectives (philosophical, historical, religious, etc.) and will include all areas of the scholarly world (Christian, Jewish, Islamic, Pagan, etc.) in all time periods. The large and diverse world of Platonism will be celebrated in all its aspects. Papers will be published in English, French, and German. The journal will also feature reviews of books on the Platonic tradition. The journal welcomes book submissions by publishers and encourages authors to contact the review editor about their recently published work.

Editor-in-Chief

John F. Finamore, Department of Classics, University of Iowa, USA

Associate Editor

Suzanne Stern-Gillet, Department of Philosophy, University of Bolton, UK

Papers for submission and all other correspondence should be sent to: Prof. John F. Finamore, Department of Classics, 210 Jefferson Building, University of Iowa, Iowa City, IA 52242, USA, tel +1 319 335 0288, fax +1 319 335 3884, e-mail john-finamore@uiowa.edu

Books for review should be sent to: Prof. Suzanne Stern-Gillet, Department of Philosophy, Chadwick Campus, University of Bolton, Bolton BL2 1JW, UK, tel +44 (0)1204 903257, fax +44 (0)1204 399074, e-mail s.stern-gillet@bolton.ac.uk

Editorial Board

John M. Dillon, School of Classics, Trinity College Dublin, Ireland

Christoph Horn, Department of Philosophy, University of Bonn, Germany

Harold Tarrant, Faculty of Education and Arts, School of Liberal Arts, The University of Newcastle, Australia

Notes for Contributors

Please refer to the fourth page of the volume prelims or visit *The International Journal of the Platonic Tradition's* web site at www.brill.nl/jpt.

Cover Photo

Luna Marble Head of Plato, Roman, 1st century AD. Fitzwilliam Museum, University of Cambridge / The Bridgeman Art Library.

The International Journal of the Platonic Tradition (print ISSN 1872-5082, online ISSN 1872-5473) is published 2 times a year by Brill, Plantijnstraat 2, 2321 JC Leiden, The Netherlands, tel +31 (0)71 5353500, fax +31 (0)71 5317532.

Subscription Rates

For institutional customers, the subscription price for the print edition plus online access of Volume 2 (2008, 2 issues) is EUR 159 / USD 210. Institutional customers can also subscribe to the online-only version at EUR 143 / USD 189. Individual customers can only subscribe to the print edition at EUR 53 / USD 70. All prices are exclusive of VAT (not applicable outside the EU) but inclusive of shipping & handling. Subscriptions to this journal are accepted for complete volumes only and take effect with the first issue of the volume.

Claims

Claims for missing issues will be met, free of charge, if made within three months of dispatch for European customers and five months for customers outside Europe.

Online Access

For details on how to gain online access, please refer to the last page of this issue.

Subscription Orders, Payments, Claims and Customer Service

Brill, c/o Turpin Distribution, Stratton Business Park, Pegasus Drive, Biggleswade, Bedfordshire SG18 8TQ, UK, tel. +44 (0)1767 604954, fax +44 (0)1767 601640, e-mail brill@turpin-distribution.com.

Back Volumes

Back volumes of the last two years are available from Brill. Please contact our customer service as indicated above.

For back volumes or issues older than two years, please contact Periodicals Service Company (PSC), 11 Main Street, Germantown, NY 12526, USA. E-mail psc@periodicals.com or visit PSC's web site www.periodicals.com.

© 2007 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints BRILL, Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission of the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by the publisher provided that the appropriate fees are paid directly to Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers MA 01923, USA. Fees are subject to change.

Printed in the Netherlands (on acid-free paper).

Visit our web site at www.brill.nl

« Immortel » et « impérissable » dans le *Phédon* de Platon*

Denis O'Brien

Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, France

Abstract

To unravel the intricacies of the last argument of the *Phaedo* for the immortality of the soul, the reader has to peel away successive presuppositions, his own, Plato's and not least the presupposition that Plato very skilfully portrays as being shared by Socrates and his friends.

A first presupposition is the reader's own. According to our modern ways of thinking, a soul that is immortal, if there is such a thing, is a soul that lives forever. That presupposition is not shared by Socrates and Cebes (Socrates' interlocutor in the final argument). A soul that survives separation from the body, once or a number of times, is held to have survived death and therefore to be immortal. But it does not follow that it will live forever. For a soul to live forever, it must be shown to be not only immortal, but imperishable. Only if the soul is both immortal and imperishable can the assembled company be sure that the Socrates who is talking to them now will still be living when, after sunset, he has drunk the hemlock and can talk to them no more.

The modern reader who has divested himself of the presupposition that immortal and imperishable are mere synonyms, and therefore appreciates the need for an argument designed specifically to prove that the soul is imperishable and not merely immortal, has nonetheless to be aware of a second presupposition, a presupposition shared by Socrates and his friends which restricts the meaning that the modern reader might otherwise suppose to be conveyed by the word

*) Le texte qui suit est la version écrite, considérablement augmentée, d'une communication présentée à un séminaire dirigé par Monique Dixsaut et Wilfried Kühn à l'université de Paris I Panthéon-Sorbonne, en mai 2006. Mes plus vifs remerciements vont à tous ceux qui ont participé à ce séminaire, ainsi qu'à des amis qui ont relu le texte écrit de ma communication et qui m'ont fait part de leurs observations et de leurs critiques : Dimitri El Murr, Jean Frère, Odile Gandon, Patrice Lebas, Charles Ramond, Suzanne Stern-Gillet.

'imperishable'. Both Socrates and Cebes, as portrayed in the *Phaedo*, take it for granted that the only time when the soul might perish is the moment of her separation from the body. Provided it can be shown that the soul will survive separation from the body, no matter how often the body is taken from her, the soul, so they are happy to assume, will have shown herself to be both immortal and imperishable.

We do not have to suppose that this second presupposition is shared by the author of the dialogue. Plato's subtle but insistent restriction of the moment when the soul might be threatened with extinction to the moment of her separation from the body has been deliberately designed to alert the reader to a way of thinking which Socrates, Cebes and Echecrates all take for granted, but which Plato does not necessarily invite the reader of the dialogue to share.

The restriction is nonetheless essential to the structure of the argument. It is because Socrates does not envisage a possible extinction of the soul at any moment other than the moment of separation from the body that he is able to present a soul that is essentially alive as immune to the death which separates soul from body, however often such a separation may occur, and as therefore (so he claims) not only immortal but imperishable.

In presenting that argument, how far has Plato deliberately foregone any attempt to prove that the soul is imperishable subsequently to the moment of her separation from the body? Socrates argues that the soul is unaffected by the death of the body because she is essentially alive. He does not argue that she is immune to destruction or extinction because she is essentially existent. In the face of Plato's silence, in the *Phaedo* and elsewhere, the modern reader has to hold in abeyance a third and final presupposition, that only a being whose essence it is to exist can of its nature never not exist.

To understand the dialogue is therefore no easy matter. The reader needs to distinguish Socrates as the mouthpiece of Plato from Plato as the author of the dialogue. At the same time the modern reader has to distinguish the Plato of history from a fictional Plato who shares our own ideas and our own preconceptions, including the concept of a being *cuius essentia est esse*. An intricate double task, which other modern readers of the dialogue have so far not even attempted.

Keywords

Antisthenes, Damascius, Empedocles, essential and accidental contrariety, forms and numbers, immortal, imperishable, Plato, Simplicius, Strato

§1. Du bon emploi de l'anachronisme

Le dernier raisonnement du *Phédon* en faveur de l'immortalité de l'âme pose un problème, tout simple en apparence, mais qui a taraudé l'esprit des commentateurs, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Au terme de son raisonnement, Socrate affirme que l'âme est non seulement « immortelle » (ἀθάνατος), mais encore « impérissable » (ἀνώλεθρος)¹. Comment les propos de Socrate et de ses interlocuteurs, tels qu'ils sont racontés aux pages précédentes du dialogue, peuvent-ils justifier le passage de l'un de ces deux termes à l'autre ?

Cette première question en appelle une seconde, plus générale : comment lire un document philosophique de l'Antiquité ? Quelles que soient les réponses – multiples – que peut susciter cette seconde question, une évidence s'impose : nous ne sommes pas les contemporains des auteurs que nous lisons, et le monde conceptuel dans lequel nous vivons n'est plus le même que celui qui fait l'objet de notre étude.

Il ne s'ensuit pas pour autant que, par excès de scrupule, l'exégète moderne d'un texte philosophique de l'Antiquité se croie astreint à un devoir de réserve tel qu'il lui faille s'abstenir de l'emploi de tout terme et de tout concept dont n'a pas fait usage l'auteur du texte. Aussi ferai-je appel, pour approfondir l'analyse du dernier raisonnement du *Phédon*, à des concepts absents de ce dialogue, mais qui me semblent indispensables si l'on veut se faire, aujourd'hui, une idée claire de l'enjeu philosophique de l'ensemble.

Cette liberté comporte évidemment un risque d'anachronisme. S'employant à dégager le contenu philosophique d'un texte de l'Antiquité par le biais de concepts qui ne sont pas ceux de l'auteur du texte, l'exégète risque de fausser sa pensée en lui prêtant des idées qui ne seraient pas celles de son époque. Il risque même, anachronisme exacerbé, de prendre un philosophe du passé – un Platon ou un Aristote, un Plotin ou un

¹ *Phaedo* 102 A 10-107 A 1 ; voir surtout 105 E 10-107 A 1. La linéation citée est celle de la seconde édition de J. Burnet, *Platonis opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. B.*, dans la collection *Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis*, tomus I, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1905 (première édition, 1900). La linéation de l'édition plus récente, rédigée par E. A. Duke *et alii*, dans la même collection, Oxonii, 1995, n'est pas la même. Les textes qui seront cités et traduits ci-après sont pourtant identiques dans cette édition et dans les deux éditions de Burnet, à une seule exception près (103 A 5 : ὅμῳ à la place de ἡμῖν). Voir *Note complémentaire 2*.

Épicure – pour son *alter ego*, faisant ainsi de «son» auteur le porte-parole de ses propres sentiments et de ses propres idées.

Pour ne pas tomber dans un tel travers, nul n'est pourtant besoin de tomber dans l'excès inverse. Cherchant à éviter l'anachronisme, l'exégète ne se voit pas condamné à faire de son commentaire une simple paraphrase du texte. Son ambition ne doit pas non plus se borner à dresser un inventaire des doctrines de l'auteur, assorties des arguments proposés à leur appui, relevant au passage d'éventuelles lacunes ou erreurs. Agir de la sorte, c'est se cantonner dans le rôle d'un simple historien, voire d'un doxographe.

Quand l'objet d'étude est un texte philosophique, le philosophe doit aussi avoir son mot à dire. Non pas pour s'engager dans un dialogue fictif avec l'auteur comme si, de part et d'autre, les concepts étaient toujours les mêmes, à deux mille ans ou plus d'intervalle. Ni non plus pour prendre position sur l'objet du débat, comme si l'on pouvait aujourd'hui encore, comme dans l'Antiquité et même à la Renaissance, lire Platon pour lui donner raison ou pour lui donner tort. Comment en effet adopter, ou refuser, des arguments en faveur de l'immortalité de l'âme quand la notion même d'une «âme» ne fait plus partie de la culture philosophique de notre époque?

Le rôle d'un philosophe, ou plutôt de cet oiseau rare qu'est l'historien de la philosophie, est à mon avis tout autre: c'est à l'historien doublé d'un philosophe qu'il revient de porter sur le texte du *Phédon* un regard critique qui, sans verser dans l'anachronisme, vise à cerner les limites conceptuelles de la pensée de l'auteur, quitte à faire intervenir, si besoin est, des concepts qui ne sont pas exprimés dans le dialogue, mais qui, par leur absence même, peuvent aider à rendre compte de ce que Platon a dit à la lumière de ce qu'il n'a pas dit et de ce qu'il n'aurait même pas pensé.

Une telle analyse – expliquer le dit par le non-dit – comporte, certes, une part de paradoxe, d'autant plus qu'en agissant de la sorte nous renonçons à porter un jugement sur la vérité ou la fausseté de ce qu'affirme l'auteur du texte. La vocation de l'historien de la philosophie n'est pas en effet d'épouser la pensée de l'auteur qu'il étudie, ni non plus de la refuser, mais de la comprendre. D'où la nécessité d'une discipline à part. Comprendre la pensée philosophique d'un auteur de l'Antiquité exige – si je puis m'exprimer sous une forme imagée – à la fois un mouvement de recul et un mouvement de retour.

Par un mouvement de recul, nous devons faire abstraction des concepts et catégories que nous, nous ne pouvons ignorer, mais qui sont absents du texte qui fait l'objet de notre étude. En revanche, par un mouvement de retour, nous devons chercher à déterminer l'influence qu'a pu exercer, à son insu, l'absence même de ces concepts sur la pensée de l'auteur. Ce n'est que ce double mouvement, de recul et de retour, qui peut faire ressortir, non seulement la différence, mais la spécificité, d'une pensée philosophique qui n'est plus la nôtre.

Cette approche est à mon sens la seule qui permette au lecteur moderne de tirer au clair le rapport, tel que le concevait Platon, de l'«immortel» et de l'«impérissable» dans le *Phédon*, ainsi que l'idée qu'il se faisait de l'âme et de son destin, à l'époque où il écrivait ce dialogue. Telle sera donc l'approche adoptée dans les pages suivantes de cette étude.

§2. Les contraires

Les formes et les contraires

Dans les premières lignes de son raisonnement, Socrate tire profit de l'existence des formes pour approfondir la théorie des contraires telle qu'il l'avait exposée lors d'un premier argument en faveur de l'immortalité de l'âme².

Le point de départ de la nouvelle théorie est la contrariété du grand et du petit³. Un objet sensible est à la fois grand et petit sous des rapports

² Première présentation de la théorie des contraires : 70 c 4-72 e 2 (les morts viennent des vivants, les vivants viennent des morts). Reprise de la théorie à la lumière de l'existence des formes : 102 a 10-103 c 9 (début du dernier raisonnement). Résumant de façon schématique ce dernier passage, je fais abstraction du langage métaphorique qui le domine : «s'enfuir» (φεύγειν), «rester» (ὑπομένειν), «périr» (ἀπόλλυσθαι). Pour l'interprétation de ces verbes, qui font tous partie d'une même métaphore guerrière, voir D. O'Brien, «The last argument of Plato's *Phaedo*», *Classical Quarterly*, I^{re} partie, n.s. 17, 1967, p. 198-231, II^e partie, n.s. 18, 1968, p. 95-106 (sur ce point, I^{re} partie, p. 203-208), ainsi que «A metaphor in Plato: "running away" and "staying behind" in the *Phaedo* and the *Timaeus*», *Classical Quarterly* n.s. 27, 1977, p. 297-299. Voir aussi *Note complémentaire 4*.

³ «Contrariété» : cet emploi logique du terme n'est pas toujours répertorié dans les dictionnaires (il est absent de A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 13^e édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1980). Je l'emploie au sens du mot grec ἐναντιότης (Aristote, *Cat.* 6, 6 a 12 *et alibi*).

différents ; sous un même rapport, il est tantôt plus petit, tantôt plus grand. Socrate prend comme exemple son jeune interlocuteur, Simmias. Sous des rapports différents, Simmias est à la fois plus petit et plus grand, plus petit que Phédon, plus grand que Socrate. Sous un même rapport, il est d'abord plus petit, ensuite plus grand. Il est plus grand que Socrate maintenant ; enfant, il était plus petit⁴.

Ces deux cas de figure témoigneraient, d'après Socrate, de l'existence et de l'incompatibilité des formes contraires. Si Simmias est à la fois plus petit par rapport à Phédon, plus grand par rapport à Socrate, c'est parce qu'il participe à la petitesse par rapport à l'un et à la grandeur par rapport à l'autre. Si Simmias est d'abord plus petit que Socrate, ensuite plus grand, c'est parce qu'il participe d'abord à la petitesse par rapport à Socrate, ensuite à la grandeur, abandonnant sa participation à la première de ces deux formes quand il en vient à participer à la seconde⁵.

L'exclusion réciproque des formes contraires

D'où l'on peut déduire, d'après Socrate, qu'à la différence de l'objet sensible qui les reçoit comme attributs, « petitesse » et « grandeur » ne peuvent jamais être appelées l'une par le nom de l'autre ni non plus se transformer l'une dans l'autre.

Que Simmias soit plus petit que Phédon, plus grand que Socrate, ne laisse pas supposer que « la petitesse » qu'il soumet à « la grandeur » de Phédon soit « grande », ni non plus que « la grandeur » qu'il « présente » à « la petitesse » de Socrate soit « petite » (*cf.* 102 c 10-D 4) : c'est Simmias, à la fois « plus petit » et « plus grand », qui porte ces deux noms ; les formes qui lui confèrent ces noms ne sont jamais, elles-mêmes, appelées l'une par le nom de l'autre.

Mutatis mutandis, il en va de même quand Simmias devient plus grand par rapport à Socrate : c'est Simmias qui change ; ce n'est pas la « petitesse » (de Simmias) qui grandit, ni non plus la « grandeur » (de Socrate) qui rape-

⁴ Simmias « enfant » : ce détail ne se trouve pas dans le texte du dialogue. Pour la comparaison de Simmias, plus petit et plus grand que Socrate, mais successivement, voir *Note complémentaire 1*.

⁵ Pour la distinction de ces deux formes de comparaison (comparaisons *simultanées* par rapport à deux objets différents, comparaisons *successives* par rapport à un même objet), voir *Note complémentaire 1*.

tisse. Pour toute augmentation ou diminution de taille, ce n'est pas en effet la forme qui change (elle n'est simplement plus « participée » quand l'objet en question grandit ou rapetisse), mais l'objet qui, participant successivement à deux formes différentes, devient soit plus grand (Simmias par rapport à Socrate), soit plus petit (Socrate par rapport à Simmias).

Pareil « devenir » – pareil changement – n'est en effet possible, dit Socrate, ni pour les formes qui sont « dans la nature », à savoir les formes telles qu'elles existent en elles-mêmes, indépendamment de l'objet qui en participe, ni non plus pour les formes qui sont « en nous », à savoir les formes telles qu'elles se manifestent dans le monde sensible⁶. Qu'elles soient « dans la nature » ou « en nous » – qu'elles soient ou non « participées » – les formes contraires s'excluent les unes les autres⁷.

Contrariété « directe » et « indirecte »

Or, cette exclusion du contraire n'est pas limitée à des contraires directs (« grandeur » et « petitesse » dans l'exemple cité) ; elle vaut également pour ce que nous pouvons appeler des contraires indirects⁸.

Prenons l'exemple du chaud et du froid⁹. Tels qu'ils sont en tant que formes, et tels que nous les percevons dans un objet sensible, le chaud et le froid sont des contraires directs, ne pouvant donc jamais être appelés l'un par le nom de l'autre, ni non plus se transformer l'un dans l'autre. Mais, à la différence du grand et du petit, ces deux formes s'opposent aussi, indirectement, quand elles caractérisent un objet qui ne peut recevoir qu'une seule de ces deux formes, sous peine de ne plus être ce qu'il est.

Ainsi en est-il du feu : sans être le contraire du froid, il s'y oppose indirectement, dans la mesure où il ne peut exister que lorsqu'il est chaud ; pas plus le feu que « la chaleur qui est dans le feu » (cf. 106 b 6-7) ne peuvent en effet recevoir le nom de ce contraire du chaud qu'est le froid. De façon

⁶ « Dans la nature » (ἐν τῇ φύσει), « en nous » (ἐν ἡμῖν) : voir, par exemple, 103 b 5.

⁷ Pour une analyse plus détaillée de la distinction entre les formes telles qu'elles existent « dans la nature » et telles qu'elles existent « en nous », voir O'Brien, « The last argument of Plato's *Phaedo* », I^{re} partie, p. 201-203, ainsi que *Note complémentaire 3* à la fin du présent article.

⁸ « Contraires directs », « contraires indirects » : je reprends la terminologie adoptée par Monique Dixsaut dans les deux publications citées à la fin de cette section (n. 15 *infra*).

⁹ *Phaedo* 103 c 10-e 5. Ici encore, résumant ce passage, je fais abstraction du langage « guerrier ».

à la fois inverse et parallèle, la neige ne peut exister que si elle est froide, s'opposant ainsi, indirectement, à la chaleur, bien qu'elle n'en soit pas le contraire direct¹⁰.

Il ne s'ensuit pas pour autant que le chaud et le froid, quand ils sont « en nous », donc « participés », soient toujours à l'origine d'une contrariété indirecte. L'eau, pour ne prendre que cet exemple, est tantôt chaude, tantôt froide. Réchauffée ou refroidie, elle n'en reste pas moins eau. *Mutatis mutandis*, il en va de même de Simmias, qui reste toujours une seule et même personne, qu'il soit plus grand ou plus petit que Socrate. La différence de température (de l'eau), comme la différence de taille (de Simmias), n'affectent en rien l'identité et l'existence de l'objet dont il est question. Que Simmias soit grand ou petit, il reste toujours un seul et même individu. Que l'eau soit chaude ou froide, elle n'en reste pas moins eau¹¹.

Or, il n'en va pas de même de ce que nous avons appelé une contrariété indirecte. Le feu ne peut être feu que s'il est chaud et la neige ne sera neige qu'aussi longtemps qu'elle restera froide. Pour emprunter la terminologie qui sera celle d'Aristote, « chaud » et « froid » sont des attributs « essentiels » quand on affirme du feu qu'il est chaud, ou de la neige qu'elle est froide.

Tout autre est l'emploi de ces deux adjectifs quand on parle de l'eau, tantôt chaude, tantôt froide. Tout autre aussi est l'emploi de « grand » et de « petit » quand on affirme de Simmias qu'il est à la fois plus petit et plus grand sous des rapports différents, successivement plus petit et plus grand sous un même rapport. « Chaud » et « froid », toujours dans la terminologie qui sera celle d'Aristote, ne sont que des attributs « accidentels »

¹⁰ La neige « réchauffée », donc fondue, n'est plus de la neige ; le feu « refroidi », donc éteint, n'est plus un feu. Qu'un feu soit « refroidi » n'est pas, en grec, une simple façon de parler ; voir H. G. Liddell, R. Scott et H. S. Jones (en abrégé LSJ), *A Greek-English lexicon*, 9^e édition, Clarendon Press, Oxford, 1940, s.v. ψύχω, II, 1 (p. 2028) : « of fire, to be put out. » Les éditeurs citent *Critias* 120 b 5 : τὸ πῦρ ἐψυγμένον.

¹¹ L'exemple de l'eau ne se trouve pas dans le texte, mais Socrate affirme, *expressis verbis*, que la présence du chaud et du froid dans le feu (le chaud) et dans la neige (le froid) ne sont que des exemples parmi d'autres de la « particularisation » de ces deux formes. (Voir 103 e 2 : περὶ ἑνὶ τῶν τοιούτων, « dans certains cas de ce genre ».) S'exprimant de la sorte, Socrate met implicitement de côté des objets (par exemple, l'eau) qui participent à des formes contraires, sans toutefois entretenir ce lien intime qui caractérise une « contrariété indirecte ». Voir la suite de mon exposé, et pour une analyse un peu plus détaillée de la formule en question, voir O'Brien, « The last argument of Plato's *Phaedo* », I^{re} partie, p. 211 n. 2.

de l'eau; «grand» et «petit» ne sont que des attributs «accidentels» de Simmias¹².

Contrariété indirecte, attribution essentielle

Définies de la sorte, contrariété indirecte et attribution essentielle ont partie liée. Le feu, bien qu'il ne soit pas le contraire du froid, s'y oppose toutefois indirectement, en vertu du chaud qui relève de son essence. La neige, bien qu'elle ne soit pas le contraire du chaud, s'y oppose indirectement, du fait de cet attribut essentiel qu'est, pour elle, le froid.

Pour exprimer les conséquences de cette conjonction d'une contrariété indirecte et d'une attribution essentielle, Socrate introduit des néologismes. Le feu, essentiellement chaud, est de ce fait ἄψυκτος, «ne pouvant se refroidir». La neige, essentiellement froide, est de ce fait ἄθερμος, «ne pouvant se réchauffer»¹³.

Ainsi en est-il, d'après Socrate, de l'âme, à cette différence près que l'adjectif, formé lui aussi sur le «nom» de l'un des contraires, assorti d'un alpha privatif, fait partie de l'usage courant. Apportant la vie au corps, l'âme se révèle ἀθάνατος, «ne pouvant mourir», donc «immortelle» (105 c 9-d 9). Et à la dernière page du dialogue, Socrate va jusqu'à lui accoler un second adjectif, formé de la même façon. L'âme est ἀνώλεθρος, «résistant à la destruction», donc «indestructible» ou «impérissable» (105 e 10-107 a 1).

Fort de ces deux prédicats, Socrate termine son raisonnement en déclarant que «l'âme est chose immortelle et impérissable», si bien que «réellement, nos âmes à nous existeront chez Hadès»¹⁴.

¹² Cette terminologie («essence», «essentiel») est celle que j'ai adoptée dans mon étude antérieure, «The last argument of Plato's *Phaedo*», I^{re} partie, p. 199-200 et p. 210-213. Elle est reprise par Monique Dixsaut, dans les deux publications citées à la fin de cette section. D'autres exégètes refusent la distinction, à tort me semble-t-il; voir les pages déjà citées de mon étude antérieure.

¹³ Pour ces deux termes, voir 106 a 3-7: la neige est τὸ ἄθερμον, et a 8-11: le feu est τὸ ἄψυκτον. Je traduis *ad sensum* ἄθερμος par «ne pouvant se réchauffer» (cf. LSJ, s.v. ἄθερμος [p. 31]: «without warmth») pour faire ressortir le parallèle avec l'épithète contraire, dont le sens est indubitablement «potentiel»: ἄψυκτος, «ne pouvant se refroidir» (LSJ, s.v. ἄψυκτος [p. 299]: «not capable of being cooled»). Voir *Note complémentaire 6*.

¹⁴ *Phaedo* 106 e 9-107 a 1: ... ψυχὴ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, καὶ τῷ ὄντι ἔσονται ἡμῶν αἱ ψυχαὶ ἐν ᾿Αΐδου. Je glisse dans la traduction le mot «chose» pour indiquer que, dans le grec, les deux épithètes qui suivent sont au neutre. J'adopte la traduction conventionnelle de τῷ ὄντι par «réellement». Pour la valeur de l'expression, dans la phrase citée («vraiment»,

L'essence et la vie: la preuve de l'immortalité

Tels sont les termes et tels sont les concepts dont l'agencement commande le dernier raisonnement du *Phédon*. La présentation sommaire proposée ci-dessus ne rend que d'autant plus évidente la difficulté soulevée tant dans l'Antiquité que par des commentateurs modernes: comment Socrate passe-t-il de l'« immortel » à l'« impérissable »?

Ces deux termes ne sont pas synonymes. Participant à la vie, s'opposant ainsi à la mort, l'âme se révèle « immortelle ». Mais quel est l'argument parallèle qui permettrait de conclure que l'âme est non seulement immortelle, mais aussi impérissable? Quelle est l'opposition dont le terme négatif serait, non pas la mort mais la destruction? Quel est l'attribut positif dont la présence « essentielle » dans l'âme la rendrait non seulement ἀθάνατος, mais aussi ἀνώλεθρος?

Pour tenter d'y voir clair, je ferai appel, dans les pages qui suivent, à une doctrine qui ne figure pas dans le texte du dialogue, mais dont l'absence même – aussi paradoxal que cela puisse paraître – me semble nécessaire à une bonne intelligence de l'ensemble, à savoir la doctrine d'une identité de *l'essence* et de *l'existence* (de *l'essentia* et de *l'esse*). Mais, avant d'aborder une telle perspective, il faut s'attarder sur une question préalable, celle d'une identité de *l'essence* et de *la vie*.

L'agencement des concepts, tel que je l'ai présenté, laisse entendre que l'âme possède la vie de façon essentielle, pareille en ceci au feu, qui est essentiellement chaud, et à la neige, qui est essentiellement froide. Tant pour le feu que pour la neige, cette attribution essentielle exprime une contrariété indirecte, et cette contrariété indirecte appelle, à son tour, deux composés négatifs, ὄψυκτος, « ne pouvant se refroidir » (le feu), ὄθερμος, « ne pouvant se réchauffer » (la neige). À s'en tenir au résumé présenté ci-dessus, il en irait de même de l'âme. Puisqu'elle est essentiellement vivante, l'âme serait de ce fait ἀθάνατος, « ne pouvant mourir », donc « immortelle ».

« sans doute aucun »), voir *Note complémentaire 17*. « Impérissable », « indestructible »: ces deux épithètes ne sont pas synonymes; dans ce contexte, elles rendent toutefois, l'une comme l'autre, la signification du mot grec ἀνώλεθρος. Voir D. O'Brien, « Immortality in Plato and Plotinus », *International Christian University (Tokyo), Publication IV-B, Humanities, Christianity and Culture*, 27, 1995, p. 49-72 (voir sur ce point p. 51 n. 7). Pour de plus amples détails, voir *Note complémentaire 5*. Je traduis indifféremment ἐν ᾧδου par « chez Hadès » et par « dans la demeure d'Hadès ». J'adopte aussi, parfois, l'expression plus courante « dans l'Hadès ».

L'interprétation nouvelle de Monique Dixsaut

Monique Dixsaut s'oppose à cette interprétation du raisonnement. Dans l'*Introduction* et dans les *Notes* à une traduction de ce dialogue, ainsi que dans un article complémentaire, paru dans les Actes du *Symposium Platonicum Pragense* consacré au *Phédon*, elle plaide en faveur d'une nouvelle interprétation, qui remet en cause le rapport de l'âme et de la vie tel que nous venons de le présenter¹⁵.

Cette interprétation est bien plus complexe que l'interprétation proposée ci-dessus – elle est même tellement complexe que l'on a parfois du mal à en saisir la cohérence. Les questions soulevées, au fil de son étude, sont pourtant indispensables à une bonne intelligence de la conception que se fait Platon de l'âme et de sa nature, de sa liaison avec le corps et de son rapport avec les formes. Pour essayer d'y voir clair, relisons de près les deux publications citées, en commençant par l'article.

§3. La vie de l'âme relève-t-elle de l'essence de l'âme?

Réponse négative

D'après Monique Dixsaut, le rapport de l'âme et de la vie ne suivrait pas nécessairement l'exemple constitué par le rapport du feu et de la chaleur. Aussi met-elle sur un pied d'égalité deux possibilités.

Rien dans le texte ne nous indique si l'âme possède la propriété qu'elle apporte (comme le feu), ou si elle apporte seulement toujours avec elle une propriété qu'elle n'a pas (comme la fièvre ou la monade)¹⁶.

Et d'enchaîner : « On ne peut pas trancher à la place de Platon. »

Monique Dixsaut tranche tout de même lorsque, dans une page ultérieure de son article, elle écarte la comparaison de l'âme et du feu. Aussi

¹⁵ Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon », Traduction nouvelle, introduction et notes*, dans la collection *Œuvres de Platon*, Garnier-Flammarion, Paris, 1991. Du même auteur, « Immortel et indestructible : le dernier problème du *Phédon* », dans A. Havlíček et F. Karfík (éd.), *Plato's « Phaedo », Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense, OIKOYMENH*, Prague, 2001, p. 384-405.

¹⁶ Monique Dixsaut, « Immortel et indestructible », p. 393. Pour la commodité du lecteur, j'ai remplacé un pronom (« elle ») par un nom (« l'âme »).

refuse-t-elle, pour le *comparandum* (l'âme), le rapport de cause à effet qu'elle admet pour le *comparans* (le feu). « Par essence, toujours, chaud », écrit-elle, le feu « n'admettra donc jamais le froid¹⁷. » Mais il n'en va pas de l'âme comme il en va du feu :

Socrate ne dit jamais que c'est parce que l'âme est *essentiellement* vivante qu'elle est immortelle, mais qu'elle l'est [*i.e.* elle est immortelle] parce qu'elle apporte toujours avec elle la vie¹⁸.

Dans ces derniers mots, la différence est nette et claire. Puisqu'il est « par essence, toujours, chaud », le feu « n'admettra jamais le froid ». En revanche, ce n'est pas parce qu'elle est « essentiellement vivante » que l'âme est « immortelle ».

Différant ainsi du feu, l'âme semble bien basculer, si l'on peut dire, du côté de la seconde branche de l'alternative formulée dans les propos déjà cités¹⁹ : l'âme apporterait une propriété (la vie), sans pour autant la posséder, à tout le moins sans la posséder « essentiellement ».

Réponse positive ?

Telle ne semble toutefois pas l'interprétation proposée dans les notes à la traduction du *Phédon*. La notion d'un lien « essentiel » revient ici dans un contexte où le thème abordé est cependant exactement le même que celui du passage cité ci-dessus. Nous lisons :

La chose (un corps par exemple) peut être déterminée soit essentiellement, soit complètement mais accidentellement, par la propriété apportée ; la cause (par exemple une âme) est liée essentiellement à la propriété qu'elle apporte, puisqu'elle apporte *toujours la même* propriété²⁰.

Que l'âme soit « liée essentiellement à la propriété qu'elle apporte », à savoir la vie, risque de suggérer, pour le commun des mortels, qu'elle est

¹⁷ Monique Dixsaut, « Immortel et indestructible », p. 392.

¹⁸ Monique Dixsaut, « Immortel et indestructible », p. 397 (les italiques sont de l'auteur, les mots entourés par des crochets droits sont de moi).

¹⁹ Monique Dixsaut, « Immortel et indestructible », p. 393.

²⁰ Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 396 (n. 321, les italiques sont de l'auteur). Le contexte est le même ici et dans la page de son article citée ci-dessus, Monique Dixsaut, « Immortel et indestructible », p. 397 (voir n. 18 *supra*).

« essentiellement vivante », pareille en ceci au feu qui, lui, est essentiellement chaud – ce que Monique Dixsaut semble néanmoins vouloir nier dans les propos cités ci-dessus, tirés de son article²¹.

Réponse négative

La thèse de l'article (l'âme ne serait pas essentiellement vivante) est toutefois renforcée dans les pages de l'*Introduction* quand l'auteur affirme que l'âme peut exister, sans pour autant vivre²². Sans doute cette conjonction d'idées paraît-elle, de prime abord, paradoxale: comment en effet comprendre qu'une âme qui ne « vit » plus puisse toujours exister?

L'explication du paradoxe est simple. Pour Monique Dixsaut, l'âme n'est « vivante » que lorsqu'elle anime un corps. Séparée du corps, elle peut exister, mais elle ne « vit » plus. « À aucun moment », écrit-elle, « il n'est fait mention d'une vie différente de celle de l'individu incarné²³. » Et d'enchaîner: « Nos âmes existent, sont dans l'Hadès, elles n'y vivent pas, en tout cas Platon ne nous dit jamais qu'elles y vivent, ni dans le *Phédon* ni ailleurs²⁴. »

Cette opposition de la vie et de l'existence n'est possible que si la vie de l'âme ne relève pas de l'essence de l'âme. Ce n'est que si la vie ne lui est

²¹) Monique Dixsaut, « Immortel et indestructible », p. 397 (voir n. 18 *supra*). Pour « sauver » la thèse que nous croyons avoir dégagée de l'article (l'âme, à la différence du feu, ne posséderait pas essentiellement la propriété qu'elle apporte), nous ne devons pas seulement nous méfier des propos tenus dans les notes à la traduction du *Phédon* (l'âme, comme le feu, serait « liée essentiellement à la propriété qu'elle apporte »); nous devons aussi nous méfier des propos tenus à la page précédente de l'article, « Immortel et indestructible », p. 396: à partir de 106 c 9, la vie « ne réapparaîtra que comme *eidos*, mais plus jamais comme propriété essentielle de l'âme ». À lire de près ces mots (voir surtout « plus jamais »), on se demande: la vie a-t-elle donc été présentée « comme propriété essentielle de l'âme » avant d'en arriver à l'endroit indiqué (106 c 9)? Mais, si tel est le sens des mots cités, comment comprendre que « Socrate ne dit jamais que c'est parce que l'âme est *essentiellement* vivante qu'elle est immortelle » (« Immortel et indestructible », p. 397, cité ci-dessus)? À moins d'adopter une tout autre interprétation des mots cités et de supposer que l'âme est « essentiellement vivante », mais que ce n'est pas parce qu'elle est « essentiellement vivante » qu'elle est « immortelle »...

²²) Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 166-167.

²³) Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 166.

²⁴) Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 166. L'auteur livre sans doute le fond de sa pensée quand elle déclare, à la page suivante de son *Introduction*, que Platon « est peut-être encore trop grec, dirait Nietzsche, pour concevoir une autre vie » (entendons: « une vie différente de celle de l'individu incarné »). Mais ces affirmations sont-elles exactes? Voir n. 32 *infra*.

pas essentielle que l'âme peut exister, et ne pas vivre. Ce n'est que si, à la différence du feu (« par essence, toujours, chaud »), l'âme n'est pas vivante « par essence, toujours » qu'elle peut toujours exister sans qu'elle soit toujours en vie. Si l'absence de vie ne suppose pas que l'âme ne soit plus, c'est précisément parce que la vie est séparable de son essence, à la différence de la chaleur, inséparable de l'essence du feu.

Le paradoxe d'une âme qui « ne vit pas », sans qu'elle soit « morte »

Essayons de suivre au plus près les retombées de cette interprétation²⁵. Séparée du corps, l'âme, d'après Monique Dixsaut, peut exister, mais elle ne « vit » plus²⁶. Il ne s'ensuit pas pour autant, écrit-elle, que l'âme, dès qu'elle se sépare du corps, soit morte: « On vient de la démontrer immortelle: elle ne deviendra jamais âme morte²⁷. » Encore une fois, cette conjonction d'idées paraît, de prime abord, paradoxale: comment se pourrait-il qu'une âme qui ne « vit » plus ne soit pas « morte »?

De nouveau, l'explication du paradoxe est simple. Pour Monique Dixsaut, la vie de l'âme ne relève pas de l'essence de l'âme, mais de son union avec le corps. L'âme qui n'est plus liée à un corps n'a donc plus de vie, mais il ne s'ensuit pas que, privée de vie, elle soit morte. Puisque l'âme est « immortelle », elle résiste à la mort, qu'elle soit vivante ou non.

Nous lisons, dans le même contexte: « Quand l'âme parcourt le cycle des contraires, elle meurt, elle est morte, mais elle continue à exister: à être, pas à vivre²⁸. » Il faut croire que ces mots renvoient au premier argument en faveur de l'immortalité de l'âme: parcourant « le cycle des contraires », l'âme passe de la vie à la mort quand elle se sépare du corps, devenant

²⁵) Retenant, dans les lignes qui suivent, la thèse d'une âme qui ne serait pas « essentiellement vivante » (voir Monique Dixsaut, « Immortel et indestructible », p. 397, citée ci-dessus, n. 18), je laisse de côté la possibilité que l'âme, « liée essentiellement à la propriété qu'elle apporte » (à savoir la vie), soit de ce fait essentiellement vivante. Voir Platon, « Phédon », p. 396 (n. 321); cf. n. 20 *supra*. Je laisse également de côté la possibilité que la vie ait été présentée « comme propriété essentielle de l'âme » dans les premières pages du raisonnement. Voir « Immortel et indestructible », p. 396; cf. n. 21 *supra*. Laissant de côté ces deux possibilités, j'espère ne pas avoir été, une fois de plus, insensible aux nuances et aux distinctions... essentielles. Voir *Note complémentaire* 17.

²⁶) Monique Dixsaut, Platon, « Phédon », p. 166 (voir ci-dessus, n. 24).

²⁷) Monique Dixsaut, Platon, « Phédon », p. 166.

²⁸) Monique Dixsaut, Platon, « Phédon », p. 166.

ainsi, quand elle se trouve dans la demeure d'Hadès, une âme « morte » (70 c 4-72 e 2).

D'où la différence qui, dans l'interprétation de Monique Dixsaut, sépare ces deux passages: dans le texte qui nous occupe (le « dernier raisonnement »: 102 A 10-107 A 1), l'âme ne meurt pas quand elle se sépare du corps, et elle n'est pas non plus « morte » quand elle se trouve chez Hadès. S'opposant à la mort, elle n'en est pas pour autant vivante. Dans la demeure d'Hadès, si l'on en croit Monique Dixsaut, elle continue à exister, sans continuer à vivre.

Une ambiguïté levée

Si nous retenons cette interprétation du « dernier raisonnement », l'ambiguïté qui planait sur les rapports de l'âme et de la vie est définitivement levée. Rappelons les deux branches de l'alternative déjà citée :

Rien dans le texte ne nous indique si l'âme possède la propriété qu'elle apporte (comme le feu), ou si elle apporte seulement toujours avec elle une propriété qu'elle n'a pas (comme la fièvre ou la monade)²⁹.

Monique Dixsaut a beau se défendre de vouloir « trancher »³⁰, l'opposition qu'elle établit entre la vie et l'existence, dans les lignes citées ci-dessus³¹, ne permet pas de supposer que l'âme, pareille en ceci au feu, possède essentiellement la propriété qu'elle apporte.

Quand l'âme est chez Hadès (je résume la thèse de Monique Dixsaut), elle existe, mais elle n'est pas en vie. Elle n'est en vie que lorsqu'elle se trouve dans un corps. Quand elle sort de la demeure d'Hadès et qu'elle s'apprête à entrer dans un corps pour le rendre vivant, elle ne possède donc pas encore la propriété qu'elle apporte. Avant d'entrer dans un corps, elle existe, elle n'est pas morte, mais elle n'est pas encore en vie. Pour Monique Dixsaut, la vie de l'âme ne relèverait pas de l'essence de l'âme.

Interprétée de la sorte, l'âme ne peut pas être mise en parallèle avec le feu. Le feu ne peut exister que s'il est chaud ; le feu ne peut donc pas constituer un modèle – un paradigme – pour une âme qui existe et qui n'est pas

²⁹) Monique Dixsaut, « Immortel et indestructible », p. 393 (voir n. 16 *supra*).

³⁰) Monique Dixsaut, « Immortel et indestructible », p. 393.

³¹) Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 166-167 (voir n. 23 et n. 24 *supra*).

en vie. La possibilité que l'âme « possède la propriété qu'elle apporte », et qu'elle soit ainsi « comme le feu », est exclue dès que l'on sépare la vie de l'âme de l'essence de l'âme et que l'on distingue, par ce biais, entre la vie corporelle de l'âme et son état incorporel, quand elle existe, mais n'est plus (ou pas encore) en vie³².

§4. L'âme et la fièvre

La fièvre et la maladie

La thèse d'une opposition de la vie et de l'existence, peut-on l'asseoir dans le texte du dialogue? Une âme qui existe, sans qu'elle soit vivante, a-t-elle droit de cité dans le dernier raisonnement? Est-il possible que, lorsqu'elle entre dans un corps pour le rendre vivant, l'âme n'ait pas encore la propriété qu'elle apporte?

Qui veut souscrire à la thèse de Monique Dixsaut, telle que nous croyons l'avoir dégagée des propos cités ci-dessus, doit porter une réponse positive à toutes ces questions. Revenons donc aux deux exemples allégués par

³²⁾ Dans les pages qui précèdent, j'essaie de résumer la thèse de Monique Dixsaut, sans la critiquer. Il est toutefois difficile de laisser passer, sans commentaire, la conception d'une âme qui n'est plus en vie dès qu'elle est privée de son corps. Selon les propos cités ci-dessus (cf. *Platon*, « *Phédon* », p. 166-167), Platon ne dirait jamais que nos âmes « vivent » dans l'Hadès, et ne ferait jamais mention « d'une vie différente de celle de l'individu incarné ». Or, Socrate affirme, *expressis verbis*, à la fin de son récit du mythe, en 114 c 2-4: οἱ φιλοσοφία ἱκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον... « Ceux qui ont réussi à se purifier autant qu'il faut grâce à la philosophie *vivent*, pour tout le temps à venir, *absolument sans corps*. » (La traduction est de Monique Dixsaut, *Platon*, « *Phédon* », p. 303, les italiques sont de moi.) Le philosophe privé (ou libéré...) de son corps n'est pas de ce fait privé d'une âme. La « vie » d'un philosophe qui n'a plus de corps n'est-elle pas aussi la vie d'une âme – l'âme du philosophe? Lire aussi, en 107 c 2-4: χρόνου τούτου [...] ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν. Il faut que l'on prenne soin de son âme, dit Socrate, « pour la totalité du temps », et non seulement « pour ce temps que dure ce que nous appelons vivre ». (La traduction est de Monique Dixsaut, *Platon*, « *Phédon* », p. 292.) Le lecteur candide ne doit-il pas entendre ici: « nous nous trompons quand nous croyons que la "vie" d'ici-bas est la seule qui soit digne de ce nom »? (Voir l'allusion, à la fois parallèle et inverse, à « ce qu'on appelle mort » quand Socrate résume l'objection de Cébès, 95 d 3-4: ἐν τῷ καλουμένῳ θανάτῳ.)

l'auteur, dans les lignes citées ci-dessus, pour appuyer (ou pour illustrer) sa thèse, celui de la fièvre (105 c 2-4) et celui de la monade (105 c 4-6)³³.

La fièvre (ou « les fièvres », Monique Dixsaut prend le singulier, πυρετός, en un sens générique³⁴) est toujours porteuse de maladie; s'emparant d'un corps, elle le rend donc malade. Il en va de même de l'âme: toujours porteuse de vie, l'âme qui entre dans un corps le rend vivant. D'après Monique Dixsaut, la fièvre, dans le *Phédon* comme dans le *Timée*, est une « espèce » de maladie; si une maladie rend malade, elle n'en est pas pour autant elle-même malade³⁵. Par une parité de raisonnement, ne doit-on pas conclure que l'âme, bien qu'elle apporte la vie, n'est pas elle-même vivante?³⁶ La thèse de Monique Dixsaut, telle que nous croyons l'avoir dégagée, se verrait ainsi confirmée...

Une mise en parallèle aléatoire

Mais il ne faut pas précipiter les choses. Aussi séduisant qu'il puisse paraître de prime abord, le parallèle proposé n'en est pas vraiment un. Si, comme le croit Monique Dixsaut, la fièvre est une « espèce » de maladie, l'âme n'en est pas pour autant une « espèce » de vie. Partant, le rapport de la fièvre avec le corps et le rapport de l'âme avec le corps ne sont pas les mêmes. La fièvre, si nous admettons qu'elle est une « espèce » de maladie, rend le corps malade en lui imposant de participer à elle-même. L'âme rend un corps vivant en lui imposant de participer à « la forme de la vie » (cf. 106 D 5-6: τὸ τῆς ζωῆς εἶδος).

Dans le contexte, cette distinction n'est pas anodine; c'est elle qui fonde la différence qui sépare contrariété directe et contrariété indirecte. La fièvre,

³³) Monique Dixsaut, « Immortel et indestructible », p. 393 (voir n. 16 *supra*).

³⁴) Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 395 (n. 318).

³⁵) Je ne fais que reprendre les propos de Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 158-159 et p. 395 (n. 318). Voir surtout, p. 159: par fièvre, « il faut entendre [...] une espèce de maladie ». *Ibid.*: « la fièvre est une maladie, elle n'est pas malade. » Voir aussi, « Immortel et indestructible », p. 392: « La fièvre [...] rend malade tout ce en quoi elle entre, pourtant elle n'est pas malade. Elle est une espèce de maladie, mais elle n'est pas ce qu'elle apporte. » Que la fièvre soit une « espèce » de maladie est une déduction tirée du *Timée*; voir ci-après.

³⁶) Le commentaire de Dorter, en 1982, allait déjà dans ce sens. Il écrit: « *Fever is not itself sick although it is a sufficient condition for sickness.* » Et d'enchaîner: « ... *we might conclude that soul, although it is a sufficient condition of life in the body, may have no life of its own just as fever has no sickness of its own.* » Voir K. Dorter, *Plato's « Phaedo », An interpretation*, University of Toronto Press, Toronto et alibi, 1982, p. 160.

« espèce » de maladie, s'opposerait directement à la santé ; l'âme ne s'oppose pas directement à la mort. À la mort s'oppose « la forme de la vie » ; l'âme ne s'y oppose qu'indirectement, en participant à cette forme. Participant à la forme de la vie, l'âme devient vivante, elle n'est pas, et elle ne devient pas, une « vie » (ni non plus une « espèce » de vie).

Une telle disparité rend aléatoire la mise en parallèle de l'âme et de la fièvre, présentée dans ce texte comme une évidence (cf. 105 B 5-C 11). Pourquoi Socrate fait-il allusion à la fièvre si le rapport de celle-ci avec la maladie ne correspond pas au rapport de l'âme avec la vie ? Pourquoi Socrate fait-il intervenir l'exemple de la fièvre et de la maladie si cet exemple ne remplit pas les conditions d'une contrariété indirecte ?³⁷

La fièvre est-elle une « espèce » de maladie ?

Pour trouver la solution à ce problème, revenons à la conception que se fait Monique Dixsaut de la fièvre. Cette conception n'est pas la seule possible. Elle n'est même pas la plus simple. Pourquoi en effet aller dénicher dans le *Timée* – si tant est qu'il s'y trouve – un sens plutôt technique du mot πυρετός (« espèce » de maladie) ?³⁸ Pourquoi, ensuite, chercher à imposer cet emploi du terme au dernier raisonnement du *Phédon*, oblitérant ainsi la distinction exposée dans ces pages du dialogue entre contrariété directe et contrariété indirecte ?

Soit la question : *Qu'est-ce qui fait qu'un objet est chaud* ?³⁹ Dans ce contexte (105 B 5-C 11), Socrate ne veut pas – ne veut plus – qu'on lui donne la réponse primitive, proposée lors de son exposé de la théorie des

³⁷ La différence qui oppose l'action de l'âme à l'action de la fièvre n'est que plus frappante encore si l'âme ne vit que lorsqu'elle se trouve dans un corps. Pour rendre le corps vivant, l'âme lui imposerait un caractère qu'elle ne possède elle-même que lorsqu'elle l'impose au corps, à la différence de la « fièvre-maladie » qui, pour rendre un corps fiévreux et malade, n'aurait qu'à le faire participer... à la « fièvre-maladie ». Si l'âme, dans l'interprétation de Monique Dixsaut, ne suit pas l'exemple du feu et de la neige, elle ne suit pas non plus l'exemple de la « fièvre-maladie ».

³⁸ Dans le *Timée*, les quatre fièvres correspondant aux quatre éléments sont énumérées à la fin d'un exposé consacré aux « maladies » (81 E 6-86 A 8). Si Timée emploie le mot εἶδος dans sa classification des maladies (84 c 8), il n'en fait pas usage dans les lignes consacrées aux fièvres (86 A 2-8).

³⁹ Cf. *Phaedo* 105 B 8-9. Pour la traduction et la syntaxe de ce texte, voir *Note complémentaire 11*.

formes, à savoir « la chaleur » ; il exige à sa place une réponse « plus raffinée » (105 c 2: κομωτέρων), en l'occurrence « le feu ». La réponse primitive, « sûre et naïve » (105 b 9-c 1), est celle qui correspond à une contrariété directe. La réponse « plus raffinée » fait intervenir une contrariété indirecte : la participation du feu à la chaleur rend nécessaire que tout objet où se trouve le feu soit chaud⁴⁰.

Passons à la question : *Qu'est-ce qui fait qu'un corps est malade?*⁴¹ Ici encore (cf. 105 c 5-c 11) Socrate ne cherche pas la réponse « sûre et naïve », à savoir « une maladie » ; il ne cherche pas non plus la même réponse sous une forme camouflée, « la fièvre, à savoir une espèce de maladie ».

Pour que « la fièvre » apporte une réponse « plus raffinée » à la question : *Qu'est-ce qui fait qu'un corps est malade?*, il faut précisément que la fièvre ne soit pas elle-même une maladie, ni non plus « une espèce de maladie », mais qu'elle participe à la maladie (forme) et qu'elle transmette la forme dont elle participe au corps, faisant en sorte que ce corps soit malade, pareille en ceci au feu, qui participe à la chaleur et dont la présence dans un objet, l'obligeant de participer, lui aussi, à la chaleur, fait en sorte que ce corps soit chaud.

« Malade » et « malsain »

Sans doute objectera-t-on que, lorsqu'il s'agit d'une maladie, la « participation » n'est pas la même. Tant le feu que l'objet réchauffé par le feu est « chaud ». Mais il n'en va pas de même, dira-t-on, de la fièvre. Le corps,

⁴⁰ *Nota bene*: il ne s'ensuit pas que, dans tout objet qui est chaud (participe à la chaleur), se trouve le feu. Que le feu soit une cause ou une condition nécessaire de la chaleur (rien ne serait chaud en l'absence de feu) est l'interprétation de ce texte adoptée par plusieurs commentateurs. Mais, même à supposer que cette doctrine fût celle de Platon, rien n'oblige à lire en ce sens l'argument du *Phédon*. La fièvre n'est pas une cause nécessaire de la maladie (voir n. 43 ci-après). La monade, dans l'interprétation qui sera la nôtre, n'est pas une cause nécessaire de l'imparité (voir p. 134 *infra*). Rien donc, dans l'argument tel qu'il est formulé dans le *Phédon*, n'oblige à supposer que le feu soit une cause ou une condition nécessaire de la chaleur. Si, en effet, la réponse « sûre et naïve » n'est au fond qu'une tautologie et, en ce sens, « nécessaire » (est « chaud » ce qui participe à la « chaleur »), la réponse « plus raffinée » peut très bien s'exprimer en termes d'une cause suffisante, et non pas nécessaire (pour que tel ou tel objet soit chaud, il suffirait, mais ne serait pas nécessaire, que le feu y soit présent). Voir sur ce point O'Brien, « The last argument of Plato's *Phaedo* », I^{re} partie, p. 224-225.

⁴¹ Cf. *Phaedo* 105 c 2-3. Je reviens, en *Note complémentaire 11*, sur la traduction littérale et sur l'implication de ce texte.

participant à la maladie par l'intermédiaire d'une fièvre, devient, du fait de cette participation, « malade » ; mais il n'en va pas de même de la fièvre, qui ne devient pas « malade » en vertu de sa participation à la forme « maladie ».

La force de cette objection cesse pourtant d'être contraignante dès que l'on cherche à retraduire, en grec, le terme « malade ». En grec, tant la fièvre que le corps « participent » de la maladie. Aussi le corps, souffrant d'une maladie (νόσος ou νόσημα), est-il dit « malade » (νοσώδης), mais l'agent dont la présence le rend malade est désigné par le même terme, que l'on doit traduire, en français, par un mot différent, « malsain » ou « nocif »⁴².

La fièvre, contraire indirect de la maladie

Ainsi peut-on comprendre que, dans le texte du *Phédon*, « la fièvre » soit alléguée pour illustrer une contrariété indirecte. Participant à la maladie, rendue donc « malsaine » (c'est-à-dire « malade », mais en un sens actif), la fièvre devient un contraire indirect de la santé, dans la mesure où, sans être elle-même contraire à la santé, elle ne peut pas ne pas participer à ce contraire de la santé qu'est la maladie. S'emparant d'un corps, la fièvre, étant « malsaine » (νοσώδης, en un sens actif), rend inévitablement ce corps « malade » (νοσώδης, en un sens passif), se révélant ainsi une cause suffisante (mais non pas nécessaire) de maladie⁴³.

⁴² Voir LSJ, s.v. νοσώδης (p. 1182), I (sens passif), II (sens actif). Ce décalage quand on passe d'une langue à une autre n'a rien d'étonnant. Pour traduire les deux mots ἀνώριος et περιττός, le français ne dispose que d'un seul mot, « impair » (voir ci-après n. 61) ; en revanche, pour traduire un seul mot en grec, νοσώδης, le français doit employer deux mots différents, « malade » (sens passif) et « malsain » (sens actif). – Pour ce qui est de nos deux lignes du *Phédon*, je tiens à souligner que le mot νοσώδης ne se lit pas dans le texte cité (105 c 2-4). Monique Dixsaut introduit le terme « malade » dans son commentaire à ce passage, démarche parfaitement légitime pour qui veut approfondir le sens que doit avoir l'exemple de la fièvre et de la maladie dans le contexte du raisonnement. Si j'introduis à mon tour le mot νοσώδης, ce n'est que pour l'accompagner dans cette démarche, et pour indiquer les conséquences que peut avoir l'ambivalence de ce mot pour une bonne intelligence de l'ensemble. Voir la suite de mon exposé.

⁴³ Pour la distinction (cause nécessaire/cause suffisante), voir *Le Second Alcibiade*, (que ce dialogue soit ou non authentique) 140 A 8-9 : οἱ πυρέττοντες πάντες νοσοῦσιν, οὐ μέντοι οἱ νοσοῦντες πάντες πυρέττουσιν. « Les fiévreux sont tous malades, mais les malades ne sont pas tous fiévreux. » Cf. O'Brien, « The last argument of Plato's *Phaedo* », I^{re} partie, p. 224 n. 2.

D'où l'emploi de cet exemple pour illustrer l'action de l'âme, telle que nous l'avons présentée lors de notre sommaire du raisonnement dans les premières pages de cet article. Les deux actions, celle de l'âme et celle de la fièvre, correspondent point par point. Participant à la maladie, la fièvre s'oppose indirectement à la santé; participant à la vie, l'âme s'oppose indirectement à la mort. Ce contraire indirect de la santé qu'est la fièvre rend malade le corps qu'elle occupe; ce contraire indirect de la mort qu'est l'âme rend le corps qui la reçoit vivant.

La comparaison de la fièvre et de l'âme

Interprétée de la sorte, la comparaison de la fièvre et de l'âme ne présente plus aucune anomalie. Rien, dans ces quelques lignes (105 c 2-4), ne laisse en effet supposer que, lorsqu'elle s'empare d'un corps pour le rendre malade, la fièvre ne participe pas, pour ce faire, de la maladie. Rien donc, dans cet exemple, n'invite à penser que, lorsqu'elle entre dans un corps pour le rendre vivant, l'âme ne participe pas, pour ce faire, de la vie. Les concepts mis en jeu, tant pour l'âme que pour la fièvre, sont en effet les mêmes: attribution essentielle et contrariété indirecte. *Attribution essentielle*: la fièvre, de par son essence, est «malade» ou plutôt «malsaine» (c'est-à-dire «malade» en un sens actif); l'âme, de par son essence, est vivante. *Contrariété indirecte*: la fièvre s'oppose, indirectement, à la santé; l'âme s'oppose, indirectement, à la mort.

Il n'en reste pas moins que, lors d'une première lecture du dialogue, la comparaison d'une âme et d'une fièvre peut déconcerter. La mise en parallèle de «rendre vivant» et de «rendre malade» ne viendrait pas spontanément à l'esprit du lecteur candide. Si l'on comprend que, d'après Cébès, vivre dans un corps est une «maladie» pour l'âme (cf. 95 d 1-2), on ne s'attend pas à la comparaison d'un corps qui devient vivant avec un corps qui devient malade.

Mais une telle réaction est sans fondement. Ce n'est pas une similitude dans la référence des mots qui est ici en jeu. La différence qui sépare une réponse «sûre et naïve» et une réponse «plus raffinée» est une différence conceptuelle et logique, qui se voit renforcée par la disparité sémantique des exemples allégués pour l'illustrer: le feu, la fièvre, la monade⁴⁴.

⁴⁴) Pour le rapport de la fièvre et de la maladie tel qu'il est présenté dans d'autres textes de l'Antiquité, voir *Note complémentaire 11*.

§5. L'âme et la monade

La thèse de Maurice Caveing

Passons à l'exemple de la monade. De même que la fièvre, s'emparant d'un corps, le rend malade (*cf.* 105 c 2-4), de même la « monade » (μονάς), se présentant dans un « nombre » (ἀριθμός), le rend impair⁴⁵. Monique Dixsaut, suivant sur ce point Maurice Caveing, retient une explication « pythagoricienne » de cette « imparité » : la monade, « pénétrant » dans la dyade, « engendrerait » la série des nombres impairs⁴⁶. Ce faisant, toujours selon la thèse de Maurice Caveing reprise par Monique Dixsaut, la monade ne serait elle-même ni paire ni impaire⁴⁷. Dès lors se pose à nouveau la question : si l'on adopte cette interprétation de la monade, cause de l'imparité sans qu'elle soit elle-même ni paire ni impaire, ne s'ensuit-il pas que l'âme, faisant vivre le corps, n'en est pas pour autant elle-même vivante ? La thèse de Monique Dixsaut, telle que nous croyons l'avoir dégagée, se verrait ainsi, enfin, confirmée...

Les conditions d'une contrariété indirecte selon Socrate

Mais avant de souscrire à cette interprétation, relisons les conditions d'une contrariété indirecte, telles que Socrate les a précisées dans les lignes qui suivent de près les exemples de la neige et du feu :

...μή μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιούσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν αἰὲν χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκείνου μορφήν αἰεί, ὅτανπερ ᾖ.

⁴⁵ Cf. *Phaedo* 105 c 4-6. Pour la traduction exacte de ce texte, voir *Note complémentaire 12*.

⁴⁶ Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 158-159 et p. 395-396 (n. 319). Monique Dixsaut, « Immortel et indestructible », p. 392-393. J'essaie de résumer, aussi simplement que possible, une thèse dont les contours, tels qu'ils sont présentés dans les pages citées, me semblent mal définis et d'autant plus difficiles à comprendre que les textes anciens cités à l'appui ne sont pas toujours aptes à éclairer le lecteur. Pour de plus amples détails, ainsi que pour des références aux publications de Maurice Caveing (où la thèse en question n'est pas mise en rapport avec ce texte du *Phédon*), voir *Note complémentaire 14*.

⁴⁷ Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 159 : la monade, « principe de génération des nombres, n'est ni paire ni impaire ». Voir aussi « Immortel et indestructible », p. 392 : la monade « n'est ni paire ni impaire ».

...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, tant qu'elle existe, le caractère propre à celle-ci⁴⁸.

La leçon que l'on doit tirer de ces lignes est claire. « La Forme elle-même » est le chaud ou le froid. L'« autre chose » est soit le feu, soit la neige. Tant qu'il existe, le feu « possède » le chaud. Tant qu'elle existe, la neige « possède » le froid.

Socrate ne s'exprime pas autrement à la page suivante du dialogue :

...οὐ μόνον ἐκεῖνα τὰ ἐναντία ἄλληλα οὐ δεχόμενα, ἀλλὰ καὶ ὅσα οὐχ ὄντ' ἀλλήλοις ἐναντία ἔχει ἀεὶ τὰναντία, οὐδὲ ταῦτα ἔοικε δεχομένοις ἐκείνην τὴν ιδέαν ἢ ἂν τῇ ἐν αὐτοῖς οὔσῃ ἐναντία ᾗ.

...ce ne sont pas seulement les contraires dont nous venons de parler qui s'excluent, mais aussi toutes les choses qui, sans être mutuellement contraires, possèdent toujours les contraires en question ; il semble que ces choses-là ne puissent pas non plus recevoir le caractère, quel qu'il soit, qui serait contraire à celui qui se trouve en elles⁴⁹.

Encore une fois, la leçon que l'on doit tirer de ces lignes est claire. Le chaud et le froid sont des « contraires ». Le feu et la neige « possèdent toujours les contraires en question », le feu refusant de « recevoir » le froid à cause du chaud qui « se trouve » en lui, la neige, inversement, refusant de « recevoir » le chaud à cause du froid qui « se trouve » en elle.

Le contexte de ce dernier passage ne se limite toutefois pas aux exemples du feu et de la neige. Dans les lignes qui précèdent directement la citation (103 E 5-104 B 5), Socrate parle des nombres. « Pair » et « impair » sont ici les contraires. « La triade » (la forme du nombre « trois ») et « la pentade » (la forme du nombre « cinq ») s'inscrivent parmi « les choses » qui, « sans être mutuellement contraires », refusent de « recevoir le caractère, quel qu'il soit, qui serait contraire à celui qui se trouve en elles » (cf. 104 B 6-10, cité

⁴⁸) *Phaedo* 103 E 2-5. Je suis de près la traduction de Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, ad loc. (p. 285).

⁴⁹) *Phaedo* 104 B 6-10. La traduction est celle de Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, ad loc. (p. 286).

ci-dessus). La triade, comme la pentade, refusent en effet la parité, parce que la parité est contraire au caractère – l'imparité – qui « se trouve » en ces deux formes⁵⁰.

La thèse de Maurice Caveing infirmée

Cette analyse sonne le glas de l'explication de la monade proposée par Maurice Caveing et retenue par Monique Dixsaut. La monade « pythagoricienne » de Maurice Caveing, responsable de la genèse des nombres impairs, n'est elle-même ni paire ni impaire⁵¹. À la différence de la triade et de la pentade, elle ne refuse donc pas « le caractère, quel qu'il soit, qui serait contraire à celui qui se trouve en elle » (*cf.* 104 B 9-10, cité ci-dessus). Si, en effet, la monade de Maurice Caveing n'est pas impaire, ce n'est pas parce qu'elle refuse l'imparité à cause de la parité « qui se trouve en elle ». Inversement, ce n'est pas à cause de l'imparité « qui se trouve en elle » que la monade refuse la parité. Une monade « pythagoricienne » ne satisfait donc aucunement aux conditions de la contrariété indirecte, telles que Socrate vient de les formuler dans les pages précédentes du dialogue.

Pour sauver la thèse de Maurice Caveing, il faudrait en effet supposer que Socrate se soit contredit, au point que, faisant appel, implicitement, à une théorie « pythagoricienne » des nombres, il aurait abandonné les conditions nécessaires à une contrariété indirecte, telles qu'il venait de les élaborer dans les pages précédentes de son argument.

Mais nous – les lecteurs du dialogue – ne sommes pas acculés à une supposition aussi téméraire. L'explication « pythagoricienne » de la monade

⁵⁰ Tel est aussi le sens de la formule qui précède. La triade doit toujours être appelée par le nom qui lui est propre ainsi que par le nom de l'impair, bien que celui-ci ne soit pas identique à la triade, 104 A 5-7: ... τῷ τε αὐτῆς ὀνόματι ἀεὶ προσαγορευτέα (sc. ἡ τριάς) [...] καὶ τῷ τοῦ περιττοῦ, ὅντος οὐχ ὅπερ τῆς τριάδος. Le passage cité ci-dessus (104 B 6-10) rend explicite la conséquence de cette « appellation » : si la triade doit toujours être appelée par le nom de l'impair (104 A 5-7), elle ne peut jamais recevoir le caractère contraire, celui du pair. L'« appellation » (*cf.* 104 A 6: προσαγορευτέα) n'est pas ici illusoire ; si la triade « doit être appelée » par le nom de l'impair, c'est parce qu'elle possède ce caractère. – Pour le sens que je prête ici aux expressions « la triade » (par ex., 104 A 4: ἡ τριάς, la forme du nombre « trois ») et « la pentade » (par ex., 104 A 8: ἡ πεμπτάς, la forme du nombre « cinq »), voir O'Brien, « The last argument of Plato's *Phaedo* », I^{re} partie, p. 216-219, commentant 103 E 5-105 B 5. Voir aussi *Notes complémentaires* 12 et 13.

⁵¹ Voir ci-dessus n. 47.

proposée par Maurice Caveing n'est pas la seule possible. Elle n'est même pas la plus simple.

La monade et la théorie des formes

Quand il cite la « monade » comme exemple d'une contrariété indirecte (105 c 4-6), ce n'est pas la première fois que Socrate emploie ce terme. Exposant la théorie des formes dans les pages qui précèdent le dernier raisonnement, il avait déjà fait appel à la « monade » pour illustrer la cause (formelle) de ce qui est « un »⁵². Pourquoi donc supposer qu'il ait changé le sens d'un terme plutôt rare dans l'espace de quatre pages de texte?⁵³ Ne doit-on pas plutôt donner au même terme le même sens quand il réapparaît dans le dernier raisonnement?

Cause (formelle) de tout ce qui est « un », donc cause (formelle) du premier des nombres impairs, la monade ne s'oppose pas directement à la parité; elle s'y oppose toutefois indirectement à cause du « caractère » qui « se trouve » en elle, à savoir l'imparité, conformément aux exemples de la triade et de la pentade évoqués aux pages précédentes du raisonnement (103 E 5-105 B 4).

Dans cette interprétation, la « monade » ou l'« unité » (μονάς) est tout simplement la forme du nombre « un », de même que la « dyade » ou la « dualité » (δυάς) est la forme du nombre « deux », la « triade » (τριάς), la forme du nombre « trois », la « pentade » (πεμπτάς), la forme du nombre « cinq »⁵⁴.

⁵² *Phaedo* 101 c 6-7: μονάδος [sc. δεῖ μετασχεῖν] ὃ ἂν μέλλῃ ἐν ἑσσεσθαι. « Tout ce qui doit être "un" doit en venir à participer à l'unité. » La traduction (à la seule exception des guillemets "anglais") est celle de Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, ad loc. (p. 281). « L'unité » traduit ici μονάδος.

⁵³ « Plutôt rare » : à part les deux emplois du *Phédon* (101 c 6-7 et 105 c 4-6), quatre occurrences seulement de ce mot (μονάς) sont attestées dans le corpus (toutes les quatre dans le *Philebe*).

⁵⁴ Pour l'emploi et la signification de ces derniers termes, voir les pages déjà citées, O'Brien, « The last argument of Plato's *Phaedo* », I^{re} partie, p. 216-219 : la « triade » (τριάς), pour ne prendre que cet exemple, serait synonyme de « la forme de "trois" » (104 D 5-7 : ἡ τῶν τριῶν ἰδέα), à la différence de τὰ τρία, le nombre qui participe à la forme, devenant ainsi « trois » (et non pas « deux » ou « quatre » ou « cinq »). Pour l'interprétation que K. Dorter essaie de substituer à la mienne, voir *Note complémentaire 13*. (Pour Dorter, les trois termes auraient une même référence.)

Interprétée de la sorte, la monade remplit exactement le rôle qui lui est assigné quand Socrate affirme que, de par sa présence dans un nombre, elle le rend impair (cf. 105 c 4-6)⁵⁵. La monade impose au nombre, non seulement son caractère propre, à savoir le caractère faisant en sorte que ce nombre soit « un » (et non pas « trois » ou « cinq »), mais encore le caractère de l'un des contraires, à savoir l'imparité.

Cause nécessaire, cause suffisante

L'on objectera peut-être que cette explication de la « monade » (105 c 4-6) suppose une causalité bien plus limitée que la causalité impliquée dans l'interprétation de Maurice Caveing, retenue par Monique Dixsaut. La monade « pythagoricienne » qui serait à l'origine de la genèse des nombres impairs est une cause nécessaire de l'imparité (aucun nombre ne serait impair qui ne soit « engendré » par la monade). En revanche, la monade, cause (formelle) d'un nombre unique (en l'occurrence, le nombre « un »), est une cause suffisante de l'imparité, mais non pas nécessaire, chacun des nombres (« un », « deux », « trois »...) recevant soit l'imparité, soit la parité, du fait de sa participation à la forme qui lui donne son caractère (son « identité » numérique).

Mais cette distinction (cause nécessaire, cause suffisante mais non nécessaire) ne porte pas à conséquence dans ce contexte⁵⁶. La fièvre est aussi une cause suffisante, mais non pas nécessaire, de la maladie (on ne peut être févreux et en bonne santé, mais tout malade n'est pas, du fait de sa maladie, févreux⁵⁷). Dans ce passage (105 b 5-c 8), il n'est donc pas nécessaire que la cause dont il est question soit une cause... nécessaire.

Tant pour la fièvre que pour la monade, l'enjeu conceptuel ne repose pas sur une différence de causalité (cause suffisante, cause nécessaire), mais sur la conjonction d'une attribution essentielle et d'une contrariété indirecte. *Attribution essentielle*: la fièvre, de par son essence, est « malsaine » (« malade » en un sens actif); la monade, de par son essence, est impaire. *Contrariété*

⁵⁵ « Dans un nombre », 105 c 4: ἀριθμῷ. Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 289, traduit par « une quantité numérique ». Pour la difficulté inhérente à cette dernière traduction, voir *Note complémentaire 12*.

⁵⁶ Voir n. 40 *supra*.

⁵⁷ Voir n. 43 *supra*.

indirecte : la fièvre s'oppose, indirectement, à la santé ; la monade s'oppose, indirectement, à la parité⁵⁸.

Conclusion : les divers exemples d'un même modèle

S'il en est ainsi, les exemples successifs du feu et de la neige (103 c 10-E 5), de la triade et de la pentade (103 E 5-105 B 4), de la fièvre et de la monade (105 c 2-6), suivent tous un même modèle. « Tout en n'étant pas la Forme » de l'un des contraires, chacun de ces objets « possède cependant toujours, quand il existe, le caractère propre à celle-ci »⁵⁹. Il ne peut donc « recevoir le caractère, quel qu'il soit, qui serait contraire à celui qui se trouve en lui »⁶⁰.

Cette exclusion autorise l'emploi de termes négatifs : ἄψυκτος, « ne pouvant se refroidir », pour le feu (106 A 8), ἄθερμος, « ne pouvant se réchauffer », pour la neige (106 A 3), ἀνάρτιος, « refusant la parité », pour la triade (104 E 5). Ces trois termes indiquent la présence d'un caractère positif dont ne pourrait être privé l'objet en question, sous peine de ne plus être ce qu'il est. Le feu est ἄψυκτος, « ne pouvant se refroidir », du fait qu'il ne peut exister que s'il est chaud (θερμός). La neige est ἄθερμος, « ne pouvant se réchauffer », du fait qu'elle ne peut exister que si elle est froide (ψυχρός). La triade est ἀνάρτιος parce que « trois » est un nombre impair (περιττός), qui ne peut donc exister que s'il refuse la parité⁶¹.

La cohérence du raisonnement n'exige-t-elle pas, en toute bonne logique, qu'il en aille de même de l'âme ? Si l'âme refuse la mort, si elle est ἀθάνατος (cf. 105 c 9-E 9), c'est parce qu'elle participe à ce contraire de la mort qu'est la vie, tant et si bien qu'elle ne peut en être privée sous peine de ne plus être ce qu'elle est (une âme). Les exemples énumérés au cours du

⁵⁸) Pour de plus amples détails sur les interprétations de la « monade » du *Phédon*, voir *Notes complémentaires* 12, 13 et 14.

⁵⁹) Cf. 103 E 2-5, cité ci-dessus.

⁶⁰) Cf. 104 B 6-10, cité ci-dessus.

⁶¹) Nous rencontrons ici la difficulté signalée ci-dessus (n. 42). L'exemple numérique prend en français les allures d'une tautologie : puisqu'elle est impaire (*i.e.* ἀνάρτιος), la triade refuse la parité (*i.e.* elle est ἀνάρτιος). Le terme négatif (ἀνάρτιος) et le terme positif (περιττός) n'ont en effet pour équivalent, en français, qu'un seul et même terme : « impair. » L'anglais permet de rester plus près du grec : *since it is odd* (περιττός), *threeness is unable-to-be-even* (ἀνάρτιος).

raisonnement (le feu, la neige, la monade ou la triade) n'auraient en effet que peu de pertinence si, pour l'âme, la négation ne se fondait également sur la présence essentielle d'une forme contraire.

Le contexte où s'intègre l'affirmation de l'«immortalité» de l'âme ne permet pas de concevoir autrement le jeu de termes positifs et négatifs. On conçoit mal en effet que l'âme puisse s'opposer à la mort, qu'elle soit ainsi dénommée «immortelle», si elle ne participe pas à ce contraire de la mort qu'est la vie (plus exactement «la forme de la vie», 106 D 5-6: τὸ τῆς ζωῆς εἶδος). Encore faut-il que cette participation relève de l'essence de l'âme (de ce que c'est que d'être une âme) si le rapport de l'âme à la vie correspond, comme il se doit, au rapport du feu à la chaleur, de la neige au froid, de la monade ou de la triade à l'imparité⁶².

§6. Les commentateurs de l'Antiquité

J'en conclus, pour ma part, qu'ἄψυκτος, ἄθερμος, ἀνάρτιος et ἀθάνατος s'emploient tous, au fil du raisonnement, pour désigner le terme négatif d'une contrariété indirecte, dont le terme positif est un attribut essentiel. Participant nécessairement à la forme de la vie, rendue ainsi essentiellement vivante, l'âme ne peut pas ne pas s'opposer à ce contraire de la vie qu'est la mort, se révélant ainsi immortelle.

La difficulté évoquée au début de cet article n'en demeure pas moins: comment intégrer, dans ce réseau de termes et de concepts, l'attribut «impérissable» ou «indestructible» (ἀνώλεθρος)? Quel est l'attribut positif dont l'âme serait dotée pour qu'elle soit exempte, non seulement de la mort, se révélant donc «immortelle», mais aussi de la destruction, se révélant donc «indestructible» ou «impérissable»?

Avant d'aborder directement ce problème, revenons à l'adjectif ἀθάνατος, «immortel», et relisons les commentateurs de l'Antiquité, Straton, Proclus, Damascius.

⁶² Si la liste dressée ci-dessus (le feu, la neige, la monade et la triade) ne comprend pas la fièvre (s'opposant à la santé du fait de sa participation à la maladie), c'est tout simplement parce que cette opposition n'est pas à l'origine d'une épithète négative («résistant-à-la-santé»).

Proclus et Damascius

D'après l'analyse proposée ci-dessus, l'âme s'oppose à la mort, se révélant ainsi « immortelle », parce que ce contraire de la mort qu'est la vie relève de l'essence de l'âme. Cette conclusion rejoint celle de Damascius et celle de Proclus (si les propos rapportés par Damascius sont bien de lui⁶³), à ceci près que ces deux auteurs parlent de « substance » et de « nature ».

Aussi Proclus affirme-t-il que, d'après Platon, l'âme possède la vie comme lui étant « consubstantielle » (συνουσιωμένην), suivant en ceci l'exemple du feu dont la chaleur est également « consubstantielle » (συνουσίωται)⁶⁴.

Damascius donne raison à son illustre prédécesseur. Toute substance, dit-il en effet, peut recevoir ou bien deux opposés, ou bien un seul. Si elle ne possède qu'un seul opposé, ce dernier lui appartient de façon exclusive et lui est « connaturel » (συμπέφυκεν). Ainsi le feu par rapport à la chaleur, ainsi l'âme par rapport à la vie⁶⁵. Et Damascius d'expliquer : « Ce qui apporte toujours avec lui une forme qu'il transmet à quelque chose d'autre possède la forme qu'il apporte comme lui étant connaturelle (συμπεφυκός)⁶⁶. »

Straton

Passons à Straton⁶⁷. Premier auteur dont nous sachions qu'il a passé au crible les raisonnements du *Phédon* en faveur de l'immortalité de l'âme,

⁶³ Voir sur ce point L. G. Westerink, *The Greek commentaries on Plato's «Phaedo»*, vol. II, *Damascius*, dans la collection *Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, Nieuwe Reeks, deel 93, North-Holland Publishing Company, Amsterdam *et alibi*, 1977, p. 15-17. Voir aussi la note suivante.

⁶⁴ Proclus (?), apud Damascium, in *Platonis Phaedonem* I § 430 (vol. II, p. 229 ed. Westerink) : συνουσιωμένην, I § 422 (vol. II, p. 227 ed. Westerink) : συνουσίωται. D'après Westerink, *The Greek commentaries on Plato's «Phaedo»*, vol. II, p. 227 (notes), l'analyse du raisonnement rapportée dans ces deux sections (§ 422 et § 430) fait partie d'un ensemble (I §§ 421-430) qui serait « probablement » l'œuvre de Proclus (« *is probably the work of Proclus* »). Aux pages suivantes (vol. II, p. 229 [notes]), le même auteur émet des réserves : il se pourrait que Damascius soit l'auteur des deux dernières sections de l'ensemble (I §§ 429-430 « *may be additions by Dam[ascius]* »).

⁶⁵ Damascius, in *Platonis Phaedonem* I § 451 (vol. II, p. 235 ed. Westerink).

⁶⁶ Damascius, in *Platonis Phaedonem* I § 455 (vol. II, p. 237 ed. Westerink).

⁶⁷ Dans les pages qui suivent, je cite les propos qui, dans le manuscrit de Damascius, sont précédés de l'intitulé « Apories de Straton », et qui vont jusqu'aux lignes où commencent les

dans un ouvrage dont des extraits nous sont transmis par Damascius, Straton, lui aussi, met en parallèle le rapport de l'âme avec la vie et celui du feu avec la chaleur. Mais, à la différence de Proclus et de Damascius, il ne retient ce parallèle que pour mieux réfuter le raisonnement de Socrate⁶⁸.

Si l'on admet, écrit-il, que l'âme est ἀθάνατος, il ne s'ensuit pas qu'elle possède « une vie que rien ne peut éteindre » (ζωὴν ἄσβεστον). Il s'ensuit simplement, poursuit-il, qu'elle possède l'un des contraires, en l'occurrence la vie, par opposition à la mort⁶⁹. Et d'enchaîner: ... καὶ μετὰ τούτου οὐσα ἢ μὴ οὐσα.

La traduction anglaise imprimée en regard du texte grec dans l'édition de Westerink est erronée: «...and exists, or does not exist, with this»⁷⁰. L'expression μετὰ τούτου ne porte pas sur les deux participes; elle porte uniquement sur le participe qui la suit directement (l'existence, οὐσα).

réponses aux « apories de Straton » (§ 444 sqq., d'après Westerink, l'œuvre de Proclus), à la seule exception de la treizième et dernière aporie (§ 443, qui serait, d'après Westerink, l'œuvre de Damascius). Voir Damascius, in *Platonis Phaedonem* I §§ 431-443 (vol. II, p. 231-233 ed. Westerink). L'ensemble du texte, y compris la treizième aporie (§ 443), est retenu comme un « fragment » dans l'édition de F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft V, *Straton von Lampsakos*, « Zweite, ergänzte und verbesserte Auflage », Benno Schwabe, Basel – Stuttgart, 1969, p. 38-39: fr. 123 = in *Platonis Phaedonem* I §§ 431-443. Sachons toutefois raison garder: le contexte où ces propos sont conservés (les notes d'un cours de Damascius, que deux auditeurs auraient prises sur le vif) ne permet pas de supposer que les mots rapportés soient nécessairement les *ipsissima verba* de l'auteur cité. Dans une étude à paraître, j'examine la thèse d'après laquelle la dernière section de l'ensemble (I § 443), à la différence des sections précédentes (I §§ 431-442), ne remonterait pas à Straton. D'après Westerink, cette dernière « aporie » (I § 443) exprimerait une difficulté supplémentaire soulevée par Damascius et accolée aux « apories » de Straton, sans que le rapporteur ait changé l'intitulé de l'ensemble (I §§ 431-443). Voir « Aux origines d'une interprétation néoplatonicienne de Platon, Straton et le problème de la "treizième aporie" » (Damascius, in *Platonis Phaedonem* I § 443).

⁶⁸ Pour les critiques que Straton adresse aux raisonnements du *Phédon*, voir W. Capelle, « Straton von Lampsakos (Straton der Physiker) », *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Reihe II, Band IVA, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1931, col. 278-315 (voir surtout col. 308-310). Sur la priorité de Straton, je ne fais que reprendre les propos de Capelle, col. 310: « Ob und inwieweit er [sc. Straton] mit seiner Kritik der platonischen Unsterblichkeitsbeweise schon Vorgänger gehabt hat, entzieht sich unserer Kenntnis. Doch liegt kein Grund vor, solche anzunehmen. »

⁶⁹ Straton, apud Damascium, in *Platonis Phaedonem* I § 433 (vol. II, p. 231 ed. Westerink).

⁷⁰ Westerink, *The Greek commentaries on Plato's «Phaedo»*, vol. II, *ad loc.* (p. 230).

L'âme, comme tout objet qui participe à l'un des deux termes d'une contrariété indirecte, «... existe avec ce contraire [μετὰ τούτου, *i.e.* la vie], sinon, n'existe pas»⁷¹.

Cette conclusion n'est que la conséquence immédiate d'une attribution essentielle. L'objet doté d'un attribut essentiel ou bien existe avec ce caractère, ou bien n'existe pas. Si on enlève au feu l'attribut « chaud », le feu n'est plus. Ou le feu est chaud, ou le feu n'est pas. Et il en irait de même, selon Straton, de l'âme: si l'âme existe, elle est vivante; dès qu'elle n'est plus vivante, elle n'est plus. Telle est la prémisse implicite de l'objection si souvent citée par les commentateurs:

μήποτε ὡς τὸ πῦρ, ἔστ' ἂν ᾗ, ἄψυκτον, οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ, ἔστ' ἂν ᾗ, ἀθάνατος· καὶ γὰρ ἐπιφέρει ζωὴν ἔστ' ἂν ᾗ⁷².

Peut-être, de même que le feu, tant qu'il existe, est « non froid » (ἄψυκτον), de même encore l'âme, tant qu'elle existe, est « non morte » (ἀθάνατος); elle apporte la vie, certes (*cf.* καὶ γάρ), mais elle l'apporte tant qu'elle existe⁷³.

⁷¹) R. Hackforth saisit le sens de la distinction, mais traduit de façon plutôt laxiste, par un redoublement de l'unique particule disjonctive (ἢ, « *either... or* »). Voir *Plato's «Phaedo»*, *Translated with introduction and commentary*, University Press, Cambridge, 1955, p. 196: l'âme « *must either exist together with that opposite or not exist at all* ». Je préfère m'en tenir plus près du grec, conférant à l'unique particule disjonctive le sens bien attesté d'une opposition qui est aussi une exclusion, « ou alors », « sinon ». Voir LSJ, *s.v.* ἢ, A, I, 3 (p. 761): « *or else, otherwise*. » – Le même principe est énoncé dans une page antérieure du commentaire, I § 234, 11-12 (vol. II, p. 141 ed. Westerink): ἡ [...] ψυχὴ οὐ νεκροῦται ποτε, ὥσπερ οὐδὲ τὸ πῦρ ψύχεται, ἀλλ' ἐκότερον ἢ ἔστι τοιοῦτον ἢ οὐκ ἔστι. « L'âme n'est jamais soumise à la mort, de même que le feu ne se refroidit pas; l'un comme l'autre ou bien est ainsi [*i.e.* de cette nature, τοιοῦτον], ou bien il n'existe pas. »

⁷²) Straton, apud Damascium in *Platonis Phaedonem* I § 442 (vol. II, p. 233 ed. Westerink). Je suis Westerink en supprimant, avant la dernière subordonnée, la virgule mise en place par des éditeurs antérieurs. Voir W. Norvin, *Olympiodorus in Platonis Phaedonem*, dans la collection *Bibliotheca Teubneriana*, B. G. Teubner, Lipsiae, 1913, *ad loc.* (p. 183), F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft V, *ad loc.* (fr. 123 m, p. 38). La virgule ne serait toutefois pas inutile, tant dans le grec que dans la traduction, si l'on cherchait à faire ressortir l'aspect dramatique de l'argument (des emplois successifs d'une même formule, destinée à atténuer la force du préfixe négatif ἀ-θάνατος).

⁷³) Straton, tel qu'il est rapporté par Damascius (in *Platonis Phaedonem* I §§ 431-442 [vol. II, p. 231-233 ed. Westerink]; *cf.* fr. 124 [p. 39] ed. Wehrli), fait commencer bon nombre de ses objections par le même mot, μήποτε, « peut-être ». Voir LSJ, *s.v.*, I, 3 (p. 1129): « *perhaps*. » *Cf.* R. Kühner et B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*,

L'âme ne peut pas exister sans qu'elle soit en vie, et qu'elle soit en ce sens «im-mortelle» (ἄ-θάνατος, littéralement: «non morte»). Rien cependant – telle est la conclusion implicite de l'argument – n'interdit que l'âme ne soit pas; et dès qu'elle n'est pas, elle n'est plus «im-mortelle».

Pour Straton, l'âme ne peut être, sans être en vie

Formulant cette critique, Straton ne conçoit pas que l'âme puisse exister, et ne pas être en vie. Cette éventualité est celle-là même qu'il refuse quand il oppose l'existence à la non-existence dans les lignes citées ci-dessus: «ou bien l'âme existe avec ce contraire», à savoir la vie, «sinon, elle n'est pas»⁷⁴.

Plusieurs commentateurs modernes se plaisent à citer Straton. Monique Dixsaut ne fait pas exception. Dans l'*Introduction* et dans les *Notes* à sa traduction du *Phédon*, ainsi que dans les premières pages de son article consacré au «dernier problème» du dialogue, elle évoque ses critiques, et semble même leur accorder un certain crédit⁷⁵. Mais la conception que se fait Straton de l'âme du *Phédon* est tout autre que celle de Monique Dixsaut.

Pour cette dernière, l'âme existe, qu'elle soit ou non en vie; tantôt elle vit, quand elle est unie à un corps, tantôt elle en est séparée et ne vit plus, mais continue à exister. Pour Straton, au contraire, dans les deux textes cités⁷⁶, l'existence de l'âme est inséparable de la vie de l'âme; si l'âme ne vit pas, elle n'est plus.

Teil II, *Satzlehre*, Band 2, 3^e éd., Hahnsche Buchhandlung, Hannover – Leipzig, 1904, § 553, b, Anmerkung 5 (p. 396): «*ob nicht etwa*», comme si l'adverbe était précédé d'un impératif: ὅρα, μή ποτε. Pour faire ressortir, dans ce contexte, le ton contestataire de l'adverbe et la présence de la négation, on pourrait aussi traduire par «ne se pourrait-il pas que...?» (en anglais: «*might it not be that...?*») – quitte à rajouter une tonalité interrogative absente du grec. Pour la valeur (explicative) des deux particules (καὶ γάρ), voir J. D. Denniston, *The Greek particles*, Clarendon Press, Oxford, 1954 («*second edition*», «*with corrections*», 1959), s.vv., I, (2) (p. 108-109). Dans ce contexte, je traduis par une répétition du verbe accompagné d'un adverbe concessif («elle apporte la vie, certes»), suivi d'une conjonction adversative («mais»).

⁷⁴ Straton, apud Damascium, in *Platonis Phaedonem* I § 433 (vol. II, p. 231 ed. Westerink). Voir ci-dessus, n. 69.

⁷⁵ Monique Dixsaut, *Platon*, «*Phédon*», *Introduction* p. 162 (cf. p. 193 n. 143), *Notes* p. 387 (n. 294, ad 102 b 3). Voir aussi «Immortel et indestructible», p. 384-385.

⁷⁶ Straton, apud Damascium, in *Platonis Phaedonem* I § 433 (vol. II, p. 231 ed. Westerink) et § 442 (vol. II, p. 233 ed. Westerink).

Pour Straton, l'existence exige la présence de l'attribut essentiel – à supposer que l'objet en question en ait un. Aussi le feu ne peut-il exister que lorsqu'il est chaud, de même que l'âme ne peut exister que lorsqu'elle est en vie. Formulant d'autres objections, Straton met en cause l'essentialité, si l'on peut dire, de la propriété «vivant»⁷⁷. Mais, dans les deux textes cités, il retient le concept d'une âme dont la vie est inséparable de l'essence, pour en déduire que, dès qu'elle n'est plus en vie, l'âme n'existe pas. La possibilité selon laquelle l'âme existe sans être en vie n'en est pas une pour Straton⁷⁸.

L'âme "immortelle" peut-elle s'éteindre?

Je résume⁷⁹ : d'après Straton, l'âme ne peut être morte, pas plus que le feu ne peut être froid, pas plus que la neige ne peut être chaude. Si l'âme ne

⁷⁷) Voir la note suivante.

⁷⁸) Dans l'une de ses nombreuses objections (apud Damascium, in *Platonis Phaedonem* I § 440 [vol. II, p. 233 ed. Westerink]), Straton envisage la possibilité que l'âme ne possède qu'une vie «accessoire» ou «adventice» (ἐπείστακτον), mais ce n'est que pour conclure qu'elle pourrait alors s'en défaire (ἀποβάλλειν). Entendons : si l'âme ne possédait la vie que de façon «accessoire» ou «adventice», elle n'aurait pas l'appellation d'«immortelle» (ἀθάνατος), pas plus que l'eau, qui n'est ni chaude ni froide de par son essence, ne se voit attribuer l'appellation de «ne pouvant se réchauffer» (ἄθερμος) ou de «ne pouvant se refroidir» (ἄψυκτος). L'âme ne serait donc pas plus «immortelle» que le corps, lui aussi doté d'une vie «accessoire» ou «adventice», ne vivant donc que pour un temps limité, avant de «tomber en putréfaction» et de «connaître une disparition totale» (cf. 87 D 7-E 5, cité ci-après, n. 101). Multipliant ses critiques à l'égard de Platon, Straton fait feu de tout bois. Si l'âme ne possède qu'une vie «accessoire», elle n'a pas droit à l'appellation «immortelle» (§ 440). Si la vie lui est essentielle, elle a bien droit à l'appellation «immortelle», mais il ne s'ensuit pas qu'elle puisse toujours exister : dès qu'elle n'est plus, elle n'est plus «immortelle». Pour d'autres objections que Straton oppose à la thèse de l'immortalité, voir O'Brien, «The last argument of Plato's *Phaedo*», II^e partie, p. 98-99.

⁷⁹) Le résumé qui suit ne sera pas exempt d'audaces. J'élargis la gamme d'exemples, pour tenir compte non seulement (comme Straton, dans le texte cité) du feu, mais aussi de la neige (passée sous silence par Straton). Plus audacieux encore, je prête au préfixe négatif (ἀ-θάνατος, ἄ-ψυκτος, ἄ-θερμος), non seulement la valeur d'une simple négation : «non mort», «non froid», «non chaud», mais aussi une valeur «potentielle» : «ne pouvant mourir», «ne pouvant se refroidir», «ne pouvant se réchauffer». Straton reconnaît en effet la «polyvalence» de la négation (apud Damascium, in *Platonis Phaedonem* I § 433 [vol. II, p. 231 ed. Westerink : πολλαχῶς ἢ ἀπόφασις]). Pour de plus amples détails sur cet aspect de sa critique, voir *Note complémentaire 9*.

peut être morte, elle ne peut pas non plus le devenir, pas plus que le feu ne peut devenir froid, pas plus que la neige ne peut devenir chaude. L'âme ne peut donc mourir, pas plus que le feu ne peut se refroidir ou la neige se réchauffer. Mais, se révélant de la sorte «im-mortelle» (à la fois «non morte» et «ne pouvant mourir»), l'âme ne possède pas, de ce fait, «une vie que rien ne peut éteindre» (ζωὴν ἄσβεστον⁸⁰). Si en effet l'âme ne peut pas être morte, puisque la vie lui est essentielle, il n'en reste pas moins possible que l'âme ne soit pas. L'opposition de la vie et de la mort n'est pas une opposition de l'être et du non-être. Que l'âme soit «immortelle», en ce sens qu'elle ne peut ni «être morte» ni «mourir», n'autorise pas à supposer qu'elle doive toujours exister, que jamais elle ne sera anéantie.

Le feu ne se refroidit pas; il ne peut y avoir de «feu» qui soit «froid». Pourtant le feu s'éteint. La neige ne se réchauffe pas; il ne peut y avoir de «neige» qui soit «chaude». Pourtant la neige fond. Pourquoi n'en irait-il pas de même de l'âme? L'âme ne meurt pas; il ne peut y avoir d'«âme» qui soit «morte». Mais pourquoi l'âme ne pourrait-elle «s'éteindre», «fondre» – se dissiper, disparaître, ne plus exister?

L'attribution de l'adjectif ἀθάνατος prouve bien que l'âme n'est jamais morte, pas plus que le feu, tant qu'il est, n'est jamais froid ou que la neige, tant qu'elle est, n'est jamais chaude. Mais pourquoi donc ne pas conclure, tout simplement, que l'âme est immortelle «tant qu'elle est»? Quand on parle de l'âme, qu'est-ce qui autorise à supprimer la formule qui s'impose dès que l'on parle du feu ou de la neige, «tant qu'elle est» (ἔστ' ὅν ἦ)?⁸¹

Le défi qu'il faut relever

Admettons que, si l'âme est «immortelle», elle ne peut jamais mourir, conférant ainsi à l'attribut (ἀ-θάνατος, «non morte») un sens «potentiel»

⁸⁰) Straton, apud Damascium, in *Platonis Phaedonem* I § 433 (vol. II, p. 231 ed. Westerink). Voir ci-dessus, n. 69.

⁸¹) L'expression ἔστ' ὅν ἦ, «tant qu'il est» ou «tant qu'il existe», que Straton emploie trois fois dans le texte cité ci-dessus (apud Damascium, in *Platonis Phaedonem* I § 442 [vol. II, p. 233 ed. Westerink]), fait écho à l'expression ὅτανπερ ἦ, «tant qu'elle existe» ou «toutes les fois qu'elle existe» (en anglais: «*whenever it exists*»), dont fait usage Socrate quand il résume les conditions d'une contrariété indirecte, en 103 E 2-5 (cité ci-dessus § 5: «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, *tant qu'elle existe*, le caractère propre à celle-ci»).

(ἀ-θάνατος, « ne pouvant mourir »). Il ne s'ensuit pas pour autant que le même attribut – donc la même propriété – rend impossible que l'âme ne soit pas. L'âme est immortelle « tant qu'elle est ». Dès que l'âme n'est plus, elle n'est plus « immortelle ».

Telle est, au fond, l'objection de Straton⁸². Socrate – Platon – l'a-t-il anticipée? Relisons la dernière page du raisonnement (105 E 10-107 A 1). Socrate ne s'est pas contenté de montrer que l'âme est « immortelle ». Pour que l'âme ne puisse jamais ne pas être, il faut qu'elle soit, non seulement ἀθάνατος (« immortelle »), mais aussi ἀνώλεθρος (« impérissable », « indestructible »). Ce n'est que si l'âme est ἀνώλεθρος qu'elle ne pourra jamais périr, qu'elle ne pourra jamais passer de l'être au non-être⁸³.

Il n'en demeure pas moins la question: comment prouver que l'âme est non seulement « immortelle » (ἀθάνατος), mais aussi « impérissable », « indestructible » (ἀνώλεθρος)? Tel est le défi lancé dans la dernière page du raisonnement. Socrate l'a-t-il relevé?

§7. L'être de l'âme est-il identique à l'essence de l'âme?

L'essence et l'être

Or, c'est ici que l'historien de la philosophie doit faire un détour. Comment démontrer, d'une entité quelconque, qu'elle est ἀνώλεθρος? Question sans doute trop vaste pour que l'on puisse y répondre sans approfondir le sens de l'être et du non-être... Le détour risque d'être un voyage sans terme.

Posons donc la question de façon plus serrée: si nous ne sortons pas du cadre conceptuel du dernier raisonnement du *Phédon*, retenant donc la

⁸²) « Au fond »: voir n. 79 *supra*. Pour les critiques que Straton adresse au *Phédon*, voir aussi *Note complémentaire 9*.

⁸³) La dernière page du raisonnement (105 E 10-107 A 1) reprend les termes de l'objection que Cébès opposait aux arguments précédents en faveur de l'immortalité de l'âme (86 E 6-88 B 8). Cette objection est résumée par Socrate deux fois (en 91 D 2-E 1 et en 95 B 8-E 6). Dans ces trois passages se trouve ou bien la conjonction d'ἀθάνατος et d'ἀνώλεθρος (en 88 B 5-6 et en 95 C 1) ou bien une définition de la mort comme la « destruction de l'âme » (91 D 6-7: ψυχῆς ὄλεθρος). Pour de plus amples détails, voir O'Brien, « The last argument of Plato's *Phaedo* », II^e partie, ainsi que les dernières pages de cet article (§ 10).

distinction d'attribution essentielle et accidentelle, de contrariété directe et indirecte, quels sont les concepts qui permettraient d'affirmer que l'âme est non seulement ἀθάνατος, mais aussi ἀνώλεθρος?

Si l'âme est ἀθάνατος, c'est parce qu'elle participe, de par son essence même, à la forme de la vie et qu'elle exclut, par conséquent, toute participation à ce contraire de la vie qu'est la mort. Quelle est donc la forme à laquelle l'âme doit participer, de par son essence même, pour qu'elle se voie dotée de l'attribut ἀνώλεθρος?

Pour qu'elle soit ἀθάνατος, il faut qu'elle participe à la vie; pour qu'elle soit ἀνώλεθρος, il faut donc qu'elle participe à l'être, s'opposant ainsi, indirectement, au non-être, au néant. S'opposant au non-être, elle ne peut pas ne pas être; elle est ἀνώλεθρος, «indestructible», «impérissable»⁸⁴.

Mais comment concevoir une participation «essentielle» de l'âme à l'être? Comment concevoir que l'être de l'âme soit inséparable de l'essence de l'âme?

La doctrine de Thomas d'Aquin

Que l'essence soit identique à l'être est une thèse qui ne sera pas inconnue des philosophes du Moyen Âge. Dans son traité *De ente et essentia*, rédigé à Paris quand il avait à peine une trentaine d'années, Thomas d'Aquin écrit que Dieu est «*aliquid [...] cuius essentia est ipsummet suum esse*», celui «dont l'essence est son être même»⁸⁵.

⁸⁴) Pour l'emploi de ces deux termes («indestructible», «impérissable»), voir *Note complémentaire 5* à la fin de cet article.

⁸⁵) *De ente et essentia* cap. V, 3-5 (p. 378): «*Aliquid enim est sicut Deus cuius essentia est ipsummet suum esse.*» «Il existe quelque chose comme Dieu dont l'essence est son être même.» Je cite le texte (et je garde l'orthographe) de l'édition Léonine, *Sancti Thomae de Aquino, Opera omnia*, «iussu Leonis XIII P[ontificis] M[aximi] edita», «cura et studio Fratrum praedicatorum», tomus XLIII, Editori di San Tommaso, Roma, 1976 (*De ente et essentia*, p. 367-381). Les chiffres arabes suivant le numéro du chapitre renvoient à la linéation des chapitres dans cette édition; la pagination est indiquée entre parenthèses. Pour la date de composition («1252-1256»), voir J.-P. Torrell, O.P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son œuvre*, dans la collection *Vestigia*, Éditions universitaires, Fribourg, Suisse; Édition du Cerf, Paris, 1993, p. 69-70. Thomas est né en 1224 ou 1225 (*ibid.*, p. 1). Pour une traduction commentée du traité, voir A. de Libera et C. Michon, *L'Être et l'Essence, Le vocabulaire médiéval de l'ontologie, Deux traités «De ente et essentia» de Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, «présentés et traduits par A. de L. et C. M.», Éditions du Seuil, Paris, 1996. Voir aussi M.-D. Roland-Gosselin, O.P., *Le «De ente et essentia»*

Une dizaine d'années plus tard, le même concept réapparaît comme la pièce maîtresse des premières pages de la *Summa theologiae*: «*Impossibile est [...] quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia.*» «Il est impossible qu'en Dieu l'être soit une chose, et que son essence en soit une autre⁸⁶.»

Pour Thomas, l'existence de Dieu est en effet la seule qui soit «nécessaire» parce qu'elle est la seule qui ne soit autre que son essence. L'être ou l'existence dont il est ici question n'est évidemment pas cet «*esse universale quo quelibet res formaliter est*», cet «être universel, en vertu duquel n'importe quel objet existe conformément à sa forme⁸⁷. Cet «être universel» est l'«*esse receptum*», «l'être créé» des anges et des hommes, un être qui est autre que l'essence, tant pour les anges que pour les hommes⁸⁸. *A contrario*, l'identité de l'être et de l'essence suppose l'existence d'un être incréé, qui est aussi, pour Thomas, un Dieu créateur: son «essence» à lui, c'est «son être même» («*ipsummet suum esse*»)⁸⁹.

de S. Thomas d'Aquin, *Texte établi d'après les manuscrits parisiens, Introduction, notes et études historiques*, dans la collection *Bibliothèque thomiste* VIII, J. Vrin, Paris, 1948.

⁸⁶ *Summa theologiae*, prima pars, quaestio III, articulus IV, responsio 1 *sub finem*. Ici encore, je cite le texte de l'édition Léonine, *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris angelici, Opera omnia* «iussu impensaue Leonis XIII P[ontificis] M[aximi] edita», «cura et studio» Fratrum praedicatorum, tomus IV, *Pars prima Summae theologiae, A quaestione I ad quaestionem XLIX*, Romae, ex typographia polyglotta S[acrae] C[ongregationis] de propaganda fide, 1888. Je traduis de façon à faire ressortir le balancement *aliud... aliud*. Si l'on trouve trop bizarre de parler d'une essence comme d'une «chose», il faut avoir recours à une paraphrase: «Il est impossible qu'en Dieu l'être soit autre que son essence.» Ainsi en est-il dans la traduction de ce texte par A.-M. Roguet, publiée par les Éditions du Cerf, *Thomas d'Aquin, Somme théologique*, tome I, Paris, 1984, p. 178: «Il est donc impossible que l'existence soit autre que l'essence.» Cette traduction est pourtant peu fiable: si l'on comprend que l'auteur n'ait pas voulu retenir, en français, le balancement *aliud... aliud*, on est consterné de chercher, en vain, une traduction de «*in Deo*» et de «*eius*». Privée d'une référence à Dieu, l'«impossibilité» dont il est question n'en est pas une: ce n'est qu'«en Dieu» que l'être est nécessairement identique à «son essence». Pour tout ce qui n'est pas Dieu – y compris l'être angélique et humain – la différence de l'être et de l'essence non seulement n'est pas «impossible»; elle s'impose.

⁸⁷ *De ente et essentia* cap. V, 17-18 (p. 378).

⁸⁸ Cf. *De ente et essentia* cap. V, 47-48 (p. 378: les anges), 133 (p. 379: les hommes).

⁸⁹ Ce n'est pas ici l'endroit d'approfondir cet aspect de la philosophie de Thomas, ni non plus d'entrer dans les nombreuses controverses qu'il a provoquées. Le point de départ d'une telle étude serait le très grand échantillon de textes rassemblés par L. Sweeney, S.J., dans un article «Existence/essence in Thomas Aquinas' early writings», *Proceedings of the American*

Si j'ose évoquer la doctrine du Docteur angélique dans un commentaire sur le *Phédon*, ce n'est évidemment pas pour suggérer que Platon est un scolastique avant la lettre. Nulle part dans les dialogues de Platon, nulle part dans les œuvres d'Aristote, ne se trouve le concept d'une « création ». Ni le démiurge de Platon ni le premier moteur d'Aristote ne font exister l'être à partir du non-être. Qu'en est-il donc de l'identité de l'essence et de l'être? À supposer que l'on puisse détacher cette doctrine de son cadre « créationniste », peut-on en trouver des traces dans les écrits de Platon?

Une réponse positive me semble peu probable, mais elle n'est pas *a priori* impossible. Relisons donc, avec cette possibilité présente à l'esprit, les pages consacrées à l'analyse de l'être dans le *Sophiste*.

« L'être », d'après l'Étranger du « *Sophiste* »

Ces pages (236 D 9-264 C 2) ne font que trop souvent l'objet d'une méprise de la part des commentateurs modernes⁹⁰. G. E. L. Owen, par exemple, dans son étude de ce dialogue, se met en quatre pour ne pas reconnaître l'existence comme le fruit d'une participation à l'être. L'Étranger du *Sophiste* a beau affirmer « Le mouvement est, à cause de sa participation à l'être » (256 A 1 : ἔστι δέ γε [sc. ἡ κίνησις] διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος), Owen tient à ce que la conjonction d'un sujet et d'un verbe (« le mouvement est ») soit ici « fragmentaire » ou « elliptique », qu'elle soit assortie par conséquent, ne fût-ce qu'implicitement, d'un complément. Aussi devrions-nous entendre, d'après Owen, soit que le mouvement « est autre que le repos » soit qu'il « est sous un certain rapport »⁹¹.

Catholic Philosophical Association 37, 1963, p. 97-131. (Les deux articles suivants, sur la période moyenne et sur la période tardive, sont restés inédits.) – Qu'il me soit permis de souligner qu'il ne fait aucunement partie de mon propos de maintenir, ou de réfuter, la légitimité de la distinction en question; il s'agit simplement d'y trouver un point de repère permettant d'élucider la difficulté conceptuelle posée par la dernière page du raisonnement de Platon (le passage de l'« immortel » à l'« impérissable »). Pour ce faire, il n'entre pas non plus dans mon propos de prêter à Platon la distinction élaborée par Thomas: voir les premières pages de cet article (« Du bon emploi de l'anachronisme ») ainsi que les paragraphes suivants dans le corps du texte.

⁹⁰ Dans les deux pages qui suivent, je ne fais que reprendre les conclusions de mes recherches antérieures. Voir D. O'Brien, *Le Non-Être, Deux études sur le « Sophiste » de Platon*, dans la collection *International Plato studies, Published under the auspices of the International Plato Society*, vol. 6, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1995. Je n'ai pas jugé nécessaire de répéter ici, dans le détail, les références que l'on trouvera aisément dans les pages de ce livre.

⁹¹ G. E. L. Owen, « Plato on not-being », dans G. Vlastos (éd.), *Plato, A collection of critical*

Ni l'une ni l'autre de ces deux interprétations n'est possible. Dans les deux phrases qui précèdent (255 E 11-15), l'Étranger et son jeune interlocuteur viennent d'affirmer la différence du mouvement par rapport au repos. Si, comme dans l'interprétation d'Owen, l'Étranger affirmait de nouveau, dans la phrase citée (256 A 1), que le mouvement n'est pas le repos, il ne ferait que se répéter.

La traduction plus générale proposée par Owen est, elle aussi, impossible. Si le mouvement « est sous un certain rapport », ce ne peut être que parce qu'il participe, non seulement à l'être, mais aussi à d'autres formes. Dans la phrase citée (256 A 1), l'Étranger ne parle cependant pas d'autres formes ; il ne parle que d'une participation à l'être (256 A 1 : διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος, « à cause de sa participation à l'être »)⁹².

Owen a manifestement sollicité ce texte. Pour Owen comme pour Kant, l'être (l'existence) n'est pas un prédicat ; il ne faudrait donc pas qu'il en fût un pour Platon. Pour qu'il ne le soit pas, Owen s'efforce de lire, dans une participation à l'être, une participation à l'autre. D'où la traduction qu'il propose : le mouvement « est autre que le repos ». Mais cette traduction – cette paraphrase – n'a aucun appui dans le texte. À cette étape de son raisonnement, la doctrine de l'Étranger est claire comme l'eau de roche : le mouvement « est », parce qu'il participe de « l'être » ; s'il est « autre », c'est parce qu'il participe de « l'autre ».

« *Le non-être* », d'après l'Étranger du « *Sophiste* »

Ce n'est pas seulement l'être qui fait l'objet d'une telle méprise ; les exégètes ne reconnaissent pas non plus ce qu'est, pour l'Étranger, le non-être. Il faut

essays, vol. I, *Metaphysics and epistemology*, dans la collection *Modern studies in philosophy*, Anchor Books, Doubleday, Garden City, New York, 1971, p. 223-267. Voir p. 255 : « *Whether the words "change is" are read as a fragment of the preceding "change is different from rest" (255 E 11-12) or as elliptical for "change is with respect to something" [...], fragmentary or elliptical they surely are in Plato's view.* » L'article de Owen est réimprimé dans Martha Nussbaum (éd.), G. E. L. Owen, *Logic, science and dialectic, Collected papers in Greek philosophy*, Duckworth, London, 1986, p. 104-137.

⁹² Si la proposition « le mouvement est sous un certain rapport » (voir la note précédente : « *change is with respect to something* ») signifie que tel objet est en mouvement, à la différence de tel autre objet qui ne l'est pas, le sens qu'Owen cherche à imposer aux mots cités (256 A 1 : ἔστι δέ γε [sc. ἡ κίνησις] διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος) s'éloigne d'avantage encore du texte, car dans cette hypothèse le mouvement est participé, tandis que, dans le grec, le mouvement est participant (μετέχειν, actif).

en effet distinguer, dans ce dialogue, le non-être absolu, inconcevable et incommunicable – un simple néant – de la forme du non-être. Celle-ci est cette partie de l'autre qui, tout en participant de l'être, s'oppose à l'être. Ainsi s'expliquerait, pour l'Étranger, qu'elle soit « réellement le non-être » (258 E 3 : ὄντως τὸ μὴ ὄν). Le jeu de mots est intraduisible (tant en français qu'en anglais). La forme ainsi désignée est à la fois « le non-être » (τὸ μὴ ὄν) parce qu'elle est cette partie de l'autre qui s'oppose à l'être, et « réellement » (ὄντως) le non-être dans la mesure où, tout en s'opposant à l'être, elle participe de l'être.

Définie de la sorte, la forme du non-être est une négation de l'être ; elle n'en est pas le contraire. Le seul « contraire » de l'être – si tant est qu'il y en ait un – serait le non-être absolu, inconcevable et incommunicable, un simple néant. Si tout objet (à part l'être lui-même) participe à l'être, rien ne participe à cet impossible contraire de l'être. Participant à l'être, tout objet « est ». Participant à la forme du non-être, il ne s'ensuit pas que le même objet « n'est pas », en un sens existentiel. Une participation à la forme du non-être suppose une altérité par rapport à l'être, non une absence totale de l'être.

La valeur existentielle de l'emploi positif du verbe n'appelle point, par conséquent, la même valeur dès que le verbe est assorti d'une négation. De tout objet qui existe, on peut affirmer qu'il « est » du fait de sa participation à « l'être », conférant ainsi au verbe un sens indubitablement existentiel (voir 256 A 1, cité ci-dessus). Mais il n'en va pas de même du non-être. À propos de tout objet qui est, on peut affirmer qu'il « n'est pas ». Mais cet emploi négatif du verbe est nécessairement copulatif, ne fût-ce que de façon implicite, puisque ce « n'est pas » exprime l'altérité, que ce soit par rapport à l'être ou que ce soit par rapport à n'importe quelle autre forme – à la seule exception de l'objet même, sujet de la proposition.

D'où la méprise d'Owen, évoquée ci-dessus : cet exégète voit, à tort, dans l'emploi *positif* du verbe, le caractère « fragmentaire » ou « elliptique » qui, dans l'analyse de l'Étranger, ne revient qu'à son emploi *négatif*.

Le « non-être » et le « non-beau »

Ce rapide survol de la conception de l'être et du non-être élaborée dans le *Sophiste* ne permet pas d'en conclure à une identité de l'être et de l'essence. Quelque subtiles que soient les analyses de l'être et du non-être présentées dans le *Sophiste*, elles ne laissent pas entrevoir la doctrine qui sera celle de

Thomas. La cohérence interne de la doctrine de l'Étranger n'implique ni ne suppose, pour la forme de l'être, une spécificité qui ne soit pas aussi la spécificité propre à chacune des formes. Si la forme de l'être est la seule forme qui ne soit pas un « non-être », c'est tout simplement parce qu'elle ne participe pas à cette partie de l'autre qui s'oppose à l'être. Il n'en va pas autrement, *mutatis mutandis*, de la forme de la beauté (pour ne prendre que cet exemple), qui ne participe pas à cette partie de l'autre qui s'oppose à la beauté, si bien que la forme de la beauté est la seule forme qui ne soit pas « autre » que la beauté, et en ce sens « non belle »⁹³.

Toutes les formes, y compris la forme de l'être – mais à l'exclusion de la forme de la beauté, – participent à cette partie de l'autre qui s'oppose à la beauté, et sont toutes par conséquent, en ce sens précis (absence d'identité), « non belles ». Toutes les formes, y compris la forme de la beauté – mais à l'exclusion de la forme de l'être, – participent à cette partie de l'autre qui s'oppose à l'être et sont toutes par conséquent, en ce même sens (absence d'identité), des « non-êtres ». Cette réciprocité est la conséquence du principe énoncé au début de l'analyse de « l'autre » : aucune forme n'est autre « en vertu de la nature qui lui est propre » (255 E 5) ; toute altérité suppose en effet l'intervention d'une partie de l'autre.

Ce réseau de termes et de concepts n'est guère propice à une doctrine de l'identité de l'être et de l'essence. S'il est vrai (contrairement à ce que pense Owen) que la forme de l'être ne confère, à l'objet qui en participe, rien d'autre, sinon l'être, elle n'en est pas moins une forme comme une autre. La forme de l'être, comme toutes les autres formes, participe de l'autre et du même. Ce n'est que par le biais de sa participation à ces deux formes qu'elle est ce qu'elle est, une forme de l'être, à la fois même qu'elle-même et différente de toutes les autres formes, à part elle-même.

⁹³) « La seule forme » : car même les formes qui participent à la beauté, et sont ainsi « belles », ne sont pas identiques à la beauté, et sont en ce sens « non belles ». La seule forme qui ne participe pas à l'autre par rapport à la beauté est... la forme de la beauté elle-même. – Il faut en effet distinguer deux formes d'altérité, absence de participation et absence d'identité : d'une part, le « non beau » qui ne participe pas à la beauté, et d'autre part le « non beau » qui n'est pas identique à la beauté. Cette distinction, essentielle à l'analyse du *logos* mensonger, se dérobe souvent à l'attention des exégètes. Voir O'Brien, *Le Non-Être, Deux études sur le « Sophiste » de Platon*, p. 72-88 (chapitre III).

Le silence du « Phédon »

Revenons au *Phédon*. Si la dernière page du raisonnement invite à penser à une identité de l'être et de l'essence, dans la mesure où l'être, propriété essentielle de l'âme, s'opposerait au non-être et devrait par conséquent exclure la possibilité d'une destruction de l'âme, il est néanmoins de toute évidence que Platon n'en a pas soufflé mot ni dans le *Sophiste* ni dans le *Phédon*. Une telle conception n'est même pas effleurée dans le *Sophiste*. Elle n'est exprimée nulle part dans les raisonnements en faveur de l'immortalité de l'âme dans le *Phédon*.

Ce silence – cette absence d'un être « nécessaire » tel que le conçoivent des philosophes bien postérieurs à Platon – permet de revenir, avec un minimum de lucidité, au texte du dialogue. Puisque l'âme, de par son essence, est « vivante », elle refuse le passage de la vie à la mort, se révélant ainsi « immortelle ». L'âme dont l'essence serait d'« être » refuserait, elle, le passage de l'être au non-être, se révélant ainsi « impérissable » ou « indestructible ».

Cette différence, voire cette opposition, éclaircit la difficulté conceptuelle qui sous-tend la dernière page du raisonnement. En l'absence de toute conception d'un être dont « l'essence » est « son être même », comment Socrate pense-t-il prouver que l'âme est non seulement immortelle, mais aussi impérissable ?

Comment expliquer le passage d'ἀθάνατος à ἀνώλεθρος dans la dernière page du raisonnement si l'on doit renoncer à passer de la contrariété de la vie et de la mort à une contrariété de l'être et du non-être ? Comment en effet expliquer l'adjonction d'un nouveau prédicat négatif (ἀνώλεθρος) sans avoir recours à une nouvelle contrariété dont le terme positif (l'être) s'opposerait au terme négatif (le non-être, le néant), et sans faire du premier terme de cette nouvelle contrariété (l'être) l'essence même de l'objet dont il est question ?

La réponse à ces questions, comme on pouvait s'y attendre, se trouve avant même que ne commence le dernier raisonnement, dans les pages où Cébès formule son objection aux arguments précédents en faveur de l'immortalité de l'âme⁹⁴. Or, cette objection n'a pas la forme que lui ont donnée les commentateurs du *Phédon*, tant anciens que modernes.

⁹⁴ L'objection de Cébès : 86 E 6-88 B 8. Les deux résumés qu'en fait Socrate : 91 D 2-E 1 et 95 B 8-E 6.

§8. L'objection de Cébès

Le dernier manteau du tisserand

Cébès ne remet pas en question le fait que l'âme vive bien plus longtemps que le corps. Telle est la conception qu'illustre l'analogie du corps et du manteau (cf. 87 A 7-88 A 1).

Le tisserand, au cours de sa vie, tisse plusieurs manteaux ; n'en est-il pas de même, demande Cébès, de l'âme ? Non seulement, au fil des ans qui suivent sa « naissance » (à savoir, son entrée dans un corps), elle répare et renouvelle le corps qu'elle anime, mais il lui arrive aussi de changer plusieurs fois de corps, reprenant, après chaque « mort », un nouveau corps, commençant ainsi une nouvelle « vie » (la « vie » qui commence à partir de sa « naissance » dans un nouveau corps)⁹⁵.

Il vient tout de même un moment où le tisserand ne tisse plus de manteaux. Le tisserand a beau avoir une nature plus résistante que celle d'un manteau, il finit néanmoins par s'épuiser, laissant derrière lui son dernier manteau et n'en tissant jamais un autre. N'en serait-il pas de même de l'âme, laissant derrière elle un corps, le dernier de la série, sans en reprendre un autre ?

La leçon qu'en tire Cébès

S'exprimant de la sorte, Cébès ne conteste pas que l'âme puisse survivre à une séparation d'avec le corps. Il va jusqu'à concéder que l'âme qui habite

⁹⁵ Dans un premier temps (87 A 7-88 A 1), Cébès ne parle que d'une seule vie, pendant laquelle l'âme répare et renouvelle le corps qu'elle habite. Ce n'est qu'aux lignes suivantes (88 A 1-B 8), quand il essaie de renforcer son objection et de souligner la différence de sa position par rapport à celle de Simmias, qu'il parle d'une pluralité de vies, donc d'incarnations successives de l'âme. L'image du tisserand et du manteau n'est évoquée que pour illustrer la première partie de l'objection, à savoir le rapport qu'entretiennent l'âme et le corps au cours d'une seule « vie » terrestre (87 A 7-88 A 1). L'image reste toutefois présente à l'esprit de l'auditeur (ou du lecteur) quand il est question d'une pluralité de vies. Ainsi s'explique que le verbe qu'emploie Cébès quand il parle d'une âme qui, lors d'une seule vie, aurait « usé » beaucoup de manteaux, donc beaucoup de corps, « surtout si elle vit de nombreuses années », est repris par Socrate quand, résumant l'objection de Cébès, il parle des corps nombreux que l'âme aurait « usés » au cours de ses multiples incarnations. Voir Cébès, 87 c 8 : κατατρίψας, et d 8 : κατατρίβειν. Cf. Socrate, 91 d 2-E 1 et 95 b 8-E 6 ; voir surtout 91 d 4-5 : κατατρίψασα.

notre corps en a déjà habité d'autres. Il s'affirme en effet convaincu par les arguments précédents: la vie dont nous jouissons aujourd'hui n'est pas la seule que nous ayons connue.

Il n'en reste pas moins une difficulté... Admettons qu'en se séparant plusieurs fois de son corps, pour reprendre ensuite un corps nouveau, l'âme ait fait, plusieurs fois, preuve de son « immortalité ». Il ne s'ensuit pas qu'en passant d'un corps à un autre, se révélant ainsi « immortelle », l'âme soit aussi, de ce fait, « impérissable ». Comment en effet savoir que l'âme qui s'est maintes fois séparée de son corps dans le passé, sans s'abîmer dans le néant, sera toujours capable d'en faire de même dans l'avenir?

Ce que Cébès veut qu'on lui prouve, pour écarter cette difficulté, c'est qu'à la fin d'une série de vies, aussi longue soit-elle, l'âme n'est pas affaiblie et qu'elle ne périt pas au moment où elle se sépare du dernier de ses corps.

Les « deux morts »

Cette objection suppose un changement du sens que l'on donne à la « mort ». Telle qu'on la conçoit lors des premiers raisonnements du *Phédon*, la mort est une séparation de l'âme et du corps.

οὐκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμός ψυχῆς ἀπὸ σώματος;

Donc, ce que précisément on nomme mort, n'est-ce pas une déliaison et une séparation de l'âme d'avec le corps?⁹⁶

Socrate pose cette question avant même d'entamer les premiers raisonnements en faveur de l'immortalité de l'âme. Simmias répond: « Oui, absolument » (67 D 6: παντάπασί γε). Aussi enthousiaste soit-elle, cette réponse n'est que provisoire. La mort dont fait état l'objection de Cébès n'est pas une séparation de l'âme et du corps, mais bien « une destruction de l'âme » (91 D 6-7: ψυχῆς ὄλεθρος).

⁹⁶ *Phaedo* 67 D 4-5. Dans la traduction de Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, ad loc. (p. 218), j'ai substitué « n'est-ce pas » à « c'est », simplement pour faire ressortir le ton à la fois consécuteur et interrogatif (*nonne igitur*) de la particule mise en tête de la proposition (οὐκοῦν). Voir É. des Places, *Études sur quelques particules de liaison chez Platon*, dans la *Collection d'études anciennes, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé*, Belles Lettres, Paris, 1929, p. 160-181, Voir aussi Denniston, *Greek particles*, p. 433-438.

D'où la pertinence de l'attribut ἀνώλεθρος à la dernière page du raisonnement. Ce n'est que si l'âme est « in-destructible » (ἀν-ώλεθρος) qu'elle résistera à la mort définie comme une « destruction » (ὄλεθρος) de l'âme. Ce ne sera donc que si l'on peut montrer que l'âme est non seulement ἀθάνατος (« immortelle »), mais aussi ἀνώλεθρος (« indestructible »), que l'on aura répondu à l'objection telle que la formulait Cébès (86 E 6-88 B 8) et telle que la résumait Socrate (91 D 2-E 1 et 95 B 8-E 6).

L'erreur de Hackforth

Ces propos font souvent l'objet d'une méprise. Pour plusieurs commentateurs, tant dans l'Antiquité que de nos jours, la différence qui sépare ces « deux morts » – la « mort » définie comme séparation de l'âme et du corps et la « mort » définie comme destruction de l'âme – exprime une différence temporelle.

Admettons que l'âme réussisse à se séparer du corps et qu'elle continue à exister ; il n'en resterait pas moins la possibilité qu'à un moment ou à un autre, après sa séparation d'avec le corps, elle périsse. La « mort » qui serait destruction, donc anéantissement de l'âme, si jamais elle avait lieu, ne pourrait donc se manifester que dans un temps postérieur à cette « mort » qui force la séparation de l'âme et du corps.

Telle est l'interprétation adoptée par Hackforth. La dernière page du raisonnement, écrit-il, prend comme point de départ la conviction implicite (« *the implied assumption* ») que la séparation de l'âme et du corps n'est pas l'unique forme d'extinction possible. Et d'enchaîner :

*Nor is this an unreal assumption: it might well be that soul survives θάνατος and yet perishes later*⁹⁷.

Telle était aussi, dans l'Antiquité, l'interprétation de Damascius :

... ἔστω γὰρ καὶ ἐπιφέρουσα ζωὴν καὶ χωριστὴ κατ' οὐσίαν καὶ μὴ δεχομένη τὸν ἐναντίον τῇ ἐπιφερομένη ζωῇ θάνατον· καθ' ἑαυτὴν δὲ οὐσα καμείται ποτε καὶ φθαρῆσεται σβεσθεῖσα ἐφ' ἑαυτῆς, οὐδενὸς ἔξωθεν ἐπιόντος.

... Qu'il soit en effet accordé que l'âme apporte la vie, qu'elle soit, de par son essence, séparable, qu'elle ne reçoive pas la mort qui serait contraire à la vie

⁹⁷) Hackforth, *Plato's «Phaedo»*, p. 163-164. Pour d'autres auteurs, voir O'Brien, « The last argument of Plato's *Phaedo* », II^e partie, p. 100-102.

apportée [sc. par l'âme]; et pourtant, quand elle existe par elle-même [*i.e.* séparée du corps], viendra un moment où elle finit par se fatiguer, si bien qu'elle périra, éteinte de par elle-même, sans que rien ne vienne de l'extérieur à son encontre⁹⁸.

La conséquence ne se fait pas attendre. Cherchant, dans la dernière page du raisonnement, une preuve que l'âme, après sa séparation d'avec corps, ne peut périr, Hackforth ne la trouve pas. Et d'en conclure (formule devenue célèbre) que la dernière page du raisonnement n'est qu'un «écran d'argument illusoire» (*a screen of unreal argument*)⁹⁹.

L'âme ne meurt pas après sa séparation d'avec le corps

Mais l'«argument» ou le «raisonnement» n'est «illusoire» que si l'on y cherche la solution d'un problème qui n'a jamais été formulé, la réponse à une question qui n'a jamais été posée. Ni Cébès ni Socrate ne se sont jamais représenté la destruction de l'âme comme intervenant à un moment postérieur à la séparation de l'âme et du corps. Tant pour Socrate que pour Cébès, le seul moment où l'âme risque d'être anéantie, c'est le moment où elle se sépare du corps.

Ainsi s'exprime Cébès, quand il affirme accepter que «même après la mort, rien n'exclut que les âmes de certains existent encore et existeront, que maintes et maintes fois elles naîtront, et maintes fois mourront à nouveau», mais affirme aussi redouter «que l'âme, au cours de ses multiples naissances, ne soit pas soumise à rude épreuve, et qu'elle ne finisse *lors d'une de ses morts* par périr totalement» (88 A 4-6 et 8-10). Ainsi s'exprime également Socrate, reprenant les propos de Cébès: «épuisée à

⁹⁸ Damascius, in *Platonis Phaedonem* I § 443 (vol. II, p. 233 ed. Westerink). Voir aussi II § 78, 17-29 (vol. II, p. 333 ed. Westerink). Ces deux passages sont retenus par F. Wehrli dans son recueil des fragments de Straton, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft V, *Straton von Lampsakos*, fr. 123 n (p. 39), et fr. 124 (*ibid.*). Cette attribution est pourtant contestée par Westerink. L'objection formulée dans les deux textes remonterait, non pas à Straton, mais à Damascius lui-même qui joue ici le rôle d'un avocat du diable. Voir n. 67 *supra*.

⁹⁹ Hackforth, *Plato's «Phaedo»*, p. 164: «... from the standpoint of logic the argument has petered out into futility [...] The transition from reasoning to religious appeal is disguised from the reader, or hidden by a screen of unreal argument.» Pour une analyse plus détaillée de l'erreur de Hackforth, voir O'Brien, «Immortality in Plato and Plotinus», p. 66-72.

force de vivre cette vie, l'âme devrait, *lors de ce qu'on appelle "mort"*, finir par périr» (95 D 3-4)¹⁰⁰.

S'exprimant de la sorte, ni Cébès ni Socrate ne voient, dans la possibilité d'une destruction de l'âme, la possibilité d'une «seconde» mort différée dans le temps, une «mort», voire une «destruction», n'intervenant que lorsque l'âme n'est plus liée au corps. La «destruction» de l'âme, si destruction il doit y avoir, n'interviendra qu'au moment même de sa séparation d'avec le corps.

Les deux «morts», si l'on peut dire, ne seront pas successives, mais simultanées. Certes, la «première» mort (celle du corps) n'entraîne pas toujours la «seconde» (la destruction de l'âme); la mort qui met fin à l'union de l'âme et du corps ne met pas toujours fin à l'existence de l'âme. L'impunité de l'âme n'en est pas établie pour autant. Il se peut que l'âme ne sorte pas toujours indemne de son union avec le corps. Quittant le corps, l'âme – peut-être, un jour – s'éteindra. Ce jour-là, tant l'âme que le corps s'éteindront au même moment.

Tels sont les deux volets, positifs et négatifs, de l'objection de Cébès. Volet *positif*: «maintes et maintes fois les âmes naîtront, et maintes fois mourront à nouveau» (88 A 5-6). Volet *négatif*: l'âme qui meurt ne naîtra plus, elle finit par «périr totalement lors d'une de ses morts» (88 A 8-10). Et Socrate de lui faire écho: l'âme a beau avoir vécu bien plus longtemps que le corps (95 C 4-9), viendra le jour où elle finira par «périr lors de ce qu'on appelle "mort"» (D 3-4).

La «mort» de l'âme telle que la conçoit Cébès, et telle que la conçoit Hackforth

La forme exacte que prennent ces propos, tant de Cébès que de Socrate, change de fond en comble la perspective que l'on doit adopter en lisant la dernière page du raisonnement.

L'âme, essentiellement vivante, apporte la vie au corps. Quand elle s'en sépare, elle est toujours vivante; sa vie n'était pas celle que définit son union avec le corps. La mort, en tant qu'une séparation de l'âme et du

¹⁰⁰) Les traductions sont celles de Monique Dixsaut, *Platon, «Phédon»*, ad loc. (p. 257 et p. 271), à cette seule exception près que, pour la commodité du lecteur, j'ai remplacé un pronom («elle») par un nom («l'âme») dans le second passage cité. Les italiques sont aussi de moi. D'autres passages vont dans le même sens: voir O'Brien, «The last argument of Plato's *Phaedo*», II^e partie, p. 100-102.

corps, entraîne certes la mort du corps; le corps, abandonné par l'âme, ne vit plus. Mais il n'en va pas de même de l'âme; l'âme, essentiellement vivante, est de ce fait ἀθάνατος. L'âme, à la différence du corps, ne se voit pas condamnée à mourir du simple fait de sa séparation d'avec le corps. Elle ne se voit pas contrainte de ne plus exister dès qu'elle n'est plus unie au corps.

Ainsi s'explique que le raisonnement s'achève sur ces mots: «nos âmes seront dans la demeure d'Hadès» (107 A 1). L'âme, telle qu'on se la représente à la fin du raisonnement, est une âme existant séparément du corps. Mais un tel état n'est possible que parce que l'âme a surmonté ce moment décisif qu'est la séparation de l'âme et du corps. L'âme ne se trouve dans la demeure d'Hadès que parce qu'elle n'a pas péri au moment de sa séparation d'avec le corps.

Contrairement à ce qu'a pensé Hackforth, l'âme, dès qu'elle se sépare du corps, n'est plus en péril. Elle ne risque plus d'être anéantie dès qu'elle est passée de la vie corporelle – une vie incarnée – à une existence incorporelle, désincarnée. L'âme ne peut évidemment pas mourir avant le moment de séparation – laissant ainsi derrière elle un corps «vivant», sans âme. Dès que le corps n'a plus d'âme, il n'a plus de vie; privé de vie, il est voué d'emblée à la «putréfaction» et à «une disparition totale»¹⁰¹. Mais contrairement à ce que pensait Hackforth, l'âme ne peut pas non plus «mourir», «périr», après sa séparation d'avec le corps. L'âme, après s'être séparée du corps, ne peut pas continuer pendant un certain temps pour ensuite périr, avant d'être à nouveau unie à un corps.

Le moment fatidique où l'âme se sépare du corps

Si nous suivons de près les termes employés tant par Cébès que par Socrate (cités ci-dessus), c'est au moment même de sa séparation d'avec le corps que l'âme risque de «mourir», «périr» – subissant ainsi le sort du corps. Admettons qu'au cours de sa vie – au cours de ses vies – l'âme ait pu se fatiguer, s'affaiblir. Il n'en reste pas moins que c'est au moment même où

¹⁰¹) Voir l'éventualité évoquée en 87 D 7-E 5: s'il arrivait que l'âme périsse «la première» (cf. E 3: προτέρων), c'est-à-dire avant la destruction du dernier de ses «manteaux» ou de ses corps, «le corps révélerait alors aussitôt la nature exacte de sa fragilité et, tombant rapidement en putréfaction, connaîtrait une disparition totale». La traduction est de Monique Dixsaut, *Platon, «Phédon»*, ad loc. (p. 257).

l'âme se sépare du corps qu'elle risque d'être anéantie. Tel est le sens des mots sur lesquels s'achève l'objection de Cébès (cf. 88 B 3-8) : à moins de démontrer que l'âme est « immortelle et impérissable », celui qui est sur le point de mourir doit redouter que « cette fois-ci » l'âme ne périsse, « au moment où elle se disjoint de son corps » (88 B 7-8 : ἐν τῇ νῦν τοῦ σώματος διαζεύξει)¹⁰².

Les propos d'Échécrate (destinataire du récit de Phédon) vont dans le même sens quand, après avoir entendu les objections tant de Simmias que de Cébès, il affirme avoir besoin, lui aussi, d'un nouvel argument pour qu'il soit convaincu « que l'âme de celui qui meurt ne meurt pas avec lui » (88 D 7-8 : ...ὡς τοῦ ἀποθανόντος οὐ συναποθνήσκει ἡ ψυχή)¹⁰³.

C'est en ce sens que l'on doit comprendre que l'entrée de l'âme dans un corps serait, pour Cébès, « le commencement de sa destruction, comme s'il s'agissait d'une maladie » (95 D 1-2). L'âme « s'épuise » quand elle se trouve dans un corps (95 D 3 : ταλαιπωρουμένη), elle « peine » lors de ses naissances répétées (88 A 8-9 : πονεῖν), tant et si bien qu'au terme de ses multiples « vies » elle risque d'être anéantie, au moment même de sa séparation d'avec le corps.

En revanche, dès qu'elle se libère du corps, il n'y a plus aucun risque d'affaiblissement. Dès qu'elle n'a plus la charge d'un corps, l'âme ne se fatigue plus. Ce n'est pas son état incorporel qui constitue une menace à l'existence de l'âme. Ce n'est donc qu'au terme de cette vie terrestre, au moment même où elle doit quitter son corps, que l'âme risque de ne plus exister¹⁰⁴.

¹⁰² À une seule nuance près (« cette fois-ci » à la place de « cette fois-là », suite à un changement dans l'ordre des mots), la traduction est celle de Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, ad loc. (p. 257).

¹⁰³ Je cite la traduction de Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, ad loc. (p. 258).

¹⁰⁴ Si j'insiste, si longuement et si lourdement sur cette distinction (d'une importance primordiale pour une bonne intelligence de l'ensemble du raisonnement), c'est pour rectifier l'impression malencontreuse que peut susciter la conclusion que Monique Dixsaut veut dégager de ces textes. Elle écrit, en effet, qu'il est « inexact d'affirmer que l'âme n'affronte la destruction qu'au moment de sa déliaison d'avec le corps ». Et d'enchaîner : « Elle l'affronte dès qu'elle commence à vivre et à faire vivre son corps, et cette vie est pour elle tout autant, et même probablement plus, destructrice que la mort » (« Immortel et indestructible », p. 389). Or, si l'âme ne peut pas être anéantie après sa séparation d'avec le corps, elle ne peut pas non plus être anéantie « la première », au point de laisser derrière elle un corps vivant (voir n. 101 ci-dessus). Si donc on peut accorder que l'âme doit « affronter »

De «l'immortel» à «l'impérissable»

Voilà toutefois le risque déjà en principe écarté lorsque, à l'avant-dernière page du raisonnement, Socrate reçoit l'assentiment de Cébès à la proposition que l'âme apporte «toujours» (ἀεί) la vie au corps qu'elle possède (105 D 3-4), et l'assentiment enthousiaste du jeune homme quand il affirme, de façon bien plus appuyée, partager la conviction que «jamais, à aucun moment» (ἀεὶ οὐ μή ποτε), l'âme n'admettra le contraire de la propriété qu'elle apporte (D 10-11) et qu'elle est par conséquent «immortelle» (E 2-7: ἄθάνατος)¹⁰⁵.

Le passage d'un simple «toujours» (ἀεί) à la formule on ne peut plus appuyée «jamais, à aucun moment» (ἀεὶ οὐ μή ποτε) constitue l'un des nerfs du raisonnement. La référence de ces deux expressions temporelles n'est pas en effet la même. L'expression «toujours» (105 D 3-4: l'âme apporte «toujours» la vie au corps qu'elle possède) renvoie à l'entrée de l'âme dans un corps; admettons qu'elle recouvre aussi tout le temps où l'âme continue à se trouver dans le corps qu'elle anime. En revanche, l'expression «jamais, à aucun moment» (105 D 10-11: «jamais, à aucun moment» l'âme n'admettra le contraire de la propriété qu'elle apporte) n'est pas limitée à tel moment ou à telle condition. Où qu'elle se trouve, quels que soient les dangers qu'elle doit affronter, «jamais, à aucun moment» l'âme n'admettra ce contraire de la vie qu'est la mort. «Jamais, à aucun moment» l'âme ne pourra donc mourir. Si l'âme est «immortelle» (E 2-7: ἄθάνατος), c'est qu'elle refuse à tout jamais la mort.

Cébès ne retient plus ici le premier des deux emplois de ce mot «mourir» ou «mort» qu'il adoptait en formulant son objection: «maintes et maintes fois les âmes naîtront, et maintes fois mourront à nouveau» (88 A 5-6).

l'affaiblissement de ses pouvoirs tout au long de sa vie terrestre, il n'en reste pas moins que, dans la perspective de Cébès, ce n'est qu'au moment même de sa séparation d'avec le corps qu'elle risque de s'effondrer – et de ne plus exister. Voir les mots cités ci-dessus: celui qui s'apprête à mourir doit redouter une dissolution de l'âme «au moment où celle-ci se disjoint de son corps» (88 D 7-8).

¹⁰⁵ «L'assentiment enthousiaste.» À la première question (105 D 3-4), Cébès répond par une simple répétition du verbe de l'interrogation, accompagnée d'une particule indiquant son assentiment (D 5: ἥκει μέντοι). Pour cet emploi de la particule, voir Denniston, *Greek particles*, p. 401 (s.v. μέντοι, II, [I], [ii], [b]): «marking assent by echoing a word, or words, of the previous speaker.» Tout autre est le ton adopté dans sa réponse à la deuxième question (D 10-11). Cébès répondrait ici, s'il parlait anglais: «You bet!» (cf. D 12: καὶ μάλα σφόδρα).

Sans doute croit-il toujours aux incarnations successives de l'âme: toute «naissance» est donc suivie d'une «mort». Mais cette «mort» n'est plus une menace pour l'âme. En affirmant, à l'avant-dernière page du raisonnement, que «jamais, à aucun moment» l'âme n'admettra ce contraire de la vie qu'est la mort (*cf.* 105 D 10-11) et qu'elle est par conséquent «immortelle» (E 2-7: ἀθάνατος), la «mort» qu'il écarte n'est pas cette «mort» qui force la séparation de l'âme et du corps, mais la «mort» de l'âme elle-même, une «mort» qui met fin à l'existence de l'âme.

Tel est l'assentiment mis à contribution quand, à la page suivante du dialogue, donc la dernière page du raisonnement, Socrate déclare, sous une forme hypothétique:

εἰ μὲν τὸ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἀδύνατον ψυχῇ, ὅταν θάνατος ἐπ' αὐτὴν ᾗ, ἀπόλλυσθαι.

Si ce qui est immortel est impérissable aussi bien qu'immortel, il est impossible, toutes les fois que la mort s'approche de l'âme, qu'elle périsse¹⁰⁶.

«Toutes les fois» que la mort s'en approche, l'âme ne peut que la refuser, puisqu'il a déjà été admis que «jamais, à aucun moment», l'âme ne peut accepter la mort¹⁰⁷.

¹⁰⁶ *Phaedo* 106 B 2-3. Pour la traduction de cette phrase, voir la note suivante.

¹⁰⁷ Traduisant le texte cité ci-dessus (106 B 2-3: εἰ μὲν τὸ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν) par «Si ce qui est immortel est impérissable aussi bien qu'immortel», j'essaie de faire ressortir la syntaxe de la protase. Cette syntaxe ne suppose pas, en effet, que «ce qui est immortel» soit ici comparé aux objets dont Socrate vient de parler dans les phrases qui précèdent; le sens n'est donc pas que «ce qui est immortel» est «lui aussi» impérissable. Une répétition du sujet de la proposition (τὸ ἀθάνατον) est ici sous-entendue sous forme de complément (ἀθάνατον, sans article), et le καὶ est une simple particule de liaison: εἰ μὲν τὸ ἀθάνατον <ἀθάνατον> καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, littéralement «si ce qui est immortel est <immortel> et impérissable». D'où la traduction adoptée ci-dessus: «Si ce qui est immortel est impérissable aussi bien qu'immortel.» Pour de plus amples détails, voir *Note complémentaire 15*. «Toutes les fois...»: la répétition est indiquée par la conjonction de la particule modale (le -αν de ὅταν) et l'emploi du subjonctif (ᾗ). Voir J. Humbert, *Syntaxe grecque*, dans la collection *Tradition de l'humanisme*, vol. VIII, «3^e édition, revue et augmentée», Klincksieck, Paris, 1982, p. 212-213 (§ 348): «La répétition illimitée est rendue [...] par le subjonctif éventuel.» Voir aussi W. W. Goodwin, *Syntax of the moods and tenses of the Greek verb*, «rewritten and enlarged», Macmillan, London, 1897, p. 198-199 (§§ 521-522).

§9. La réponse à Cébès

L'on objectera : mais le problème ne reste-t-il pas entier ? Comment déduire que l'âme qui refuse la mort soit également à même de refuser la destruction, se révélant ainsi « impérissable aussi bien qu'immortelle » ?

La question que se pose le lecteur incrédule sera toujours en effet la même : Qu'est-ce qui autorise le passage d'« immortel » à « impérissable » ? Comment – pourquoi – l'expression « jamais, à aucun moment » est-elle censée recouvrir, non seulement tous les moments où la mort s'approche de l'âme pour la séparer du corps, mais encore tous ces moments où l'âme, déjà plusieurs fois séparée de corps successifs, doit affronter, seule, la mort, entendue comme « une destruction de l'âme » ?

Une question à peine légitime

Mais le lecteur incrédule est peut-être d'abord un lecteur inattentif. Si, dans le contexte, et d'un point de vue dramatique, la question qu'il se pose n'a pas de réponse, si la question même, dans le contexte, est à peine légitime, c'est parce que la distinction qu'elle exprime est celle-là même tenue à l'écart quand Cébès formulait son objection et quand Socrate la résumait. Si « jamais, à aucun moment » l'âme n'admet la mort, elle ne l'admet pas au moment de sa séparation d'avec le corps ; et si elle parvient à refuser la mort en ce moment périlleux, il n'y aura, pour Cébès, aucun autre moment où elle sera menacée.

« Toutes les fois » que la mort s'approche de l'âme et que celle-ci doit donc se séparer du corps, elle se révèle « immortelle », puisque c'est le corps qui meurt en ce moment, et non pas l'âme. Pour Cébès, il suffit qu'il en soit toujours ainsi pour que l'âme se révèle, non seulement, « immortelle » (résistant à la mort qui force une séparation de l'âme et du corps), mais aussi « impérissable » (résistant à la mort qui serait « une destruction de l'âme »). Que l'âme soit « toujours » immortelle, que « jamais » elle ne puisse mourir, au moment où elle se sépare du corps, suffit en effet pour démontrer, aux yeux de Cébès, qu'elle est impérissable autant qu'immortelle.

Que l'âme, « immortelle », le soit même au moment de sa séparation d'avec le corps conjure en effet, pour Cébès, toute possibilité d'un anéantissement de l'âme. Puisque, de par son essence, l'âme est vivante, elle ne meurt jamais au moment de sa séparation d'avec le corps. Pour Cébès il va de soi qu'elle ne peut donc périr, puisque ce n'est qu'au moment de sa séparation d'avec le corps que pourrait survenir une destruction de l'âme.

Il suffit donc, pour Cébès, que l'âme soit « immortelle », en ce sens qu'elle résiste inmanquablement à cette mort qu'est une séparation d'avec le corps, pour qu'elle soit, de ce fait même, « impérissable ».

La vie de l'âme, la vie du corps

Quand la mort s'approche et que l'âme se sépare du corps, ce dernier, privé de l'âme, privé par conséquent de la vie que l'âme lui avait apportée, ne peut pas ne pas mourir. Inversement, l'âme n'est pas affectée par la mort du corps. Quand l'âme se sépare du corps, la vie qu'elle lui transmettait s'éteint. Mais il ne s'ensuit pas que la vie de l'âme soit éteinte quand le corps l'abandonne – ou quand elle abandonne le corps.

La vie de l'âme relève de l'essence de l'âme. L'âme n'est en rien redevable au corps pour la vie qui est la sienne. Que le corps se sépare de l'âme au moment de la mort, et qu'il n'ait plus par conséquent la vie qui lui venait de l'âme, ne laisse pas supposer qu'il en aille de même de l'âme. En se séparant de l'âme, le corps se sépare de la vie. L'âme ne se sépare pas de la vie en se séparant du corps.

La vie de l'âme n'est pas une conséquence de son union avec le corps. Si le corps est en vie, ce ne peut être que parce qu'il est uni à l'âme. L'âme n'est pas en vie parce qu'elle est unie au corps. La mort qui force une séparation de l'âme d'avec le corps ne peut pas ne pas faire mourir le corps. Faisant mourir le corps, elle ne fait pas mourir l'âme. La vie, c'est la vie de l'âme. La mort, c'est la mort du corps. L'âme qui apporte la vie au corps ne vient pas à l'existence au moment où naît le corps ; quand le corps meurt, elle ne meurt pas avec lui.

Propositions hypothétiques, « réelle » et « irréelle »

Ainsi doit-on comprendre la proposition hypothétique déjà citée, tirée de la dernière page du raisonnement :

εἰ μὲν τὸ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἀδύνατον ψυχῇ, ὅταν θάνατος ἐπ' αὐτὴν ᾗ, ἀπόλλυσθαι.

Si ce qui est immortel est impérissable aussi bien qu'immortel, il est impossible, toutes les fois que la mort s'approche de l'âme, qu'elle périsse¹⁰⁸.

¹⁰⁸) *Phaedo* 106 B 2-3. Pour la traduction de cette phrase, voir n. 107 *supra*.

Pour faire ressortir la spécificité de ces mots, Socrate les fait précéder d'une série de trois propositions, elles aussi hypothétiques, mais dans lesquelles le même prédicat «impérissable» est présenté sous une forme «irrédelle»¹⁰⁹. Les trois propositions ont pour sujet les exemples évoqués auparavant: «ce qui est impair» (le nombre «trois»), «ce qui ne peut se réchauffer» (la neige) et «ce qui ne peut se refroidir» (le feu).

Si c'était nécessaire, pour ce qui est impair, d'être impérissable... (105 E 10-106 A 1: εἰ τῷ ἀναρτίῳ ἀναγκαῖον ἦν ἀνώλεθρον εἶναι...).

Si c'était nécessaire que ce qui ne peut se réchauffer fût, lui aussi, impérissable... (106 A 3: εἰ καὶ τὸ ἄθερμον ἀναγκαῖον ἦν ἀνώλεθρον εἶναι...).

De même, si ce qui ne peut se refroidir était impérissable... (106 A 8: κὼν εἰ τὸ ἄψυκτον ἀνώλεθρον ἦν...)¹¹⁰.

Dans ces trois propositions, l'emploi d'une forme «irrédelle» se comprend aisément. Quand le froid s'approche du feu (pour ne prendre que cet exemple), rien ne permet d'affirmer que le feu, en ce moment, soit «indestructible» ou «impérissable» (ἀνώλεθρος). L'attribut négatif dont il est doté (ἄψυκτον, «ne pouvant se refroidir») impose plutôt la conséquence inverse. Si le froid l'emporte, si donc le feu ne reste pas chaud, il ne pourra que s'anéantir. Rien en effet, dans la possession de cette propriété essentielle qu'est la chaleur, rien donc dans l'attribution du terme négatif qui lui correspond («ne pouvant se refroidir»), n'interdit que le feu, à l'approche du froid, ne finisse par s'éteindre.

Une perspective qui s'ouvre et qui se referme

Mais il n'en va pas de même de l'âme et de «ce qui est immortel» (106 B 1: τὸ ἀθάνατον). Quand la mort s'approche d'un corps vivant et qu'elle

¹⁰⁹) La forme «irrédelle» de la proposition hypothétique est indiquée, ici comme très souvent ailleurs, par l'emploi d'un imparfait de l'indicatif dans la protase, suivi d'un imparfait de l'indicatif accompagné de la particule modale (ἄν) dans l'apodose. Voir Humbert, *Syntaxe grecque*, p. 223 (§ 362).

¹¹⁰) Pour les divers emplois de κὼν εἰ (106 A 8), voir les nombreux exemples cités par R. Horton-Smith, *The theory of conditional sentences in Greek and Latin «for the use of students»*, Macmillan, London – New York, 1894, p. 544-549 (= p. 133 n. 180). La crase (κὼν) comporte deux éléments (καὶ + ἄν): je traduis καὶ par «de même»; la particule modale (ἄν) anticipe sur les deux emplois de la même particule dans l'apodose de la phrase (106 A 9-10).

l'emporte, elle force une séparation de l'âme et du corps, enlevant ainsi la vie au corps, si bien que ce dernier ne pourra subsister, et ce pour un temps limité, que sous la forme d'un cadavre¹¹¹. Mais cette séparation, suivie (à courte ou à longue échéance) d'une destruction totale du corps, laisse intacte l'existence de l'âme, à moins de lui enlever cette propriété essentielle qu'est la vie.

La « mort » qui enlèverait la vie à l'âme ne serait plus pourtant la « mort » qui impose une séparation de l'âme et du corps. La « mort » qui s'approcherait de l'âme, indépendamment de son rapport avec le corps, devrait en effet se définir, non pas comme une séparation de l'âme d'avec le corps, mais comme « une destruction de l'âme ». Telle est bien la définition que Socrate propose de la mort quand il résume l'objection de Cébès (91 D 6-7). Telle est aussi la définition à laquelle devrait répondre l'attribution à l'âme du prédicat négatif « indestructible ». Mais, au moment même d'ouvrir cette nouvelle perspective, Socrate, suivant à la lettre les propos de Cébès, la referme, en laissant entendre que la destruction de l'âme ne surviendrait qu'au moment de sa séparation d'avec le corps¹¹².

Présentée de la sorte, la « mort » qui serait une « destruction » de l'âme se confond avec la représentation conventionnelle de la mort telle que Socrate l'avait formulée bien avant l'objection de Cébès: « une déliaison et une séparation de l'âme d'avec le corps » (67 D 4-5). Cébès ne demande pas en effet qu'on lui démontre que l'âme est « immortelle » et « indestructible », indépendamment de son rapport avec le corps. Il demande qu'on lui prouve que l'âme puisse s'affranchir de son rapport avec le corps autant de fois que la mort impose au corps une séparation d'avec l'âme.

« Quand la mort s'approche de l'homme... »

Or telle est bien la conclusion énoncée à la fin du raisonnement. « Quand la mort s'approche de l'homme », « le mortel », à savoir le corps, « meurt », et « l'immortel », à savoir l'âme, « s'en va, intact et incorruptible » (106 E 5-7). Cette formule ne fait que répéter, sous une forme assertorique, la proposition hypothétique déjà citée, 106 B 2-3 :

¹¹¹ Aussi longtemps que puissent survivre les momies en Égypte, aussi longtemps que puissent durer les os et les tendons, leur « immortalité » n'est en rien comparable à celle d'un objet qui n'est pas de nature corporelle (voir 80 B 8-D 4).

¹¹² Voir les textes cités ci-dessus (p. 154-155) : 88 A 4-6 et 8-10 ; 95 D 3-4.

Si ce qui est immortel est impérissable aussi bien qu'immortel, il est impossible, toutes les fois que la mort s'approche de l'âme, qu'elle périsse.

Socrate ne fait pas allusion ici à une « mort » qui s'approcherait de l'âme quand cette dernière ne se trouve plus dans un corps. Le moment où la mort s'approche de « l'âme » (106 B 2-3) n'est autre que le moment où la mort s'approche de « l'homme » (106 E 5-7) si l'on suppose, comme Cébès, que le seul moment où l'âme puisse être anéantie est le moment où elle se sépare du corps.

Aux yeux de Cébès, il suffit que jamais, en ce moment périlleux où s'impose une séparation de l'âme d'avec le corps, l'âme ne soit contrainte de subir le sort du corps, pour qu'elle se révèle imperméable, non seulement à la mort, mais aussi à la destruction, qu'elle soit donc démontrée non seulement « immortelle », mais aussi « indestructible », « impérissable ». D'où l'emploi d'une proposition hypothétique « réelle » quand Socrate passe des attributs négatifs propres au nombre « trois », à la neige et au feu, aux attributs négatifs que reçoit l'âme, en 106 B 2-3 : « Si ce qui est immortel est impérissable aussi bien qu'immortel... »

L'immortalité telle que la conçoit Cébès

Les attributs négatifs propres au nombre « trois », à la neige et au feu, n'ont rien à voir avec le fait, pour de tels objets, d'être, ou de ne pas être, impérissables, à part l'impossibilité pour n'importe quel objet d'exister dès qu'il est privé d'une propriété essentielle. Mais l'« immortalité » de l'âme touche de près la possibilité, ou l'impossibilité, d'une destruction de l'âme.

Il est bien vrai que, si l'on pense à l'existence de l'âme indépendamment de son rapport avec le corps, on cherchera – en vain – une preuve que l'âme, déliée du corps et en ce sens « immortelle », ne subisse jamais le sort du corps et ne soit jamais anéantie à l'approche d'une « mort » qui entraînerait la destruction de l'âme. Mais si, comme Cébès, on ne conçoit la possibilité d'une destruction de l'âme que sous la forme d'une conséquence concomitante à une séparation de l'âme d'avec un corps, les deux attributs négatifs, « immortel » et « impérissable », ne sont plus sans rapport l'un avec l'autre. C'est bien plutôt le contraire : aux yeux de Cébès, il suffit que la « mort » qui impose la séparation de l'âme et du corps n'impose pas, en même temps, la destruction de l'âme, pour que « l'immortel » soit aussi « impérissable ».

D'où cette conclusion, qui n'est qu'à première vue paradoxale: les deux conceptions de la mort, comme séparation de l'âme et du corps et comme destruction de l'âme, et les deux adjectifs formés sur la négation de ces deux concepts (ἀθάνατος, ἀνώλεθρος), au lieu de s'opposer, comme on a pu le penser¹¹³, se complètent – pourvu que l'on reste dans l'optique qui est celle de Cébès. Pour ce dernier, l'âme qui se révèle toujours «immortelle» se révèle aussi, de ce fait, «impérissable». À condition que l'âme ne périsse jamais au moment de sa séparation d'avec un corps – à condition que chaque fois qu'elle se sépare d'un corps elle se révèle «immortelle» – elle se révèle aussi, par là même, «impérissable».

§10. Conclusion

La fin d'une énigme

Voilà résolue l'énigme du dernier raisonnement du *Phédon* en faveur de l'immortalité – résolue, à condition de bien distinguer la structure dramatique du dialogue, d'une part, et les questions plus proprement philosophiques, de l'autre.

Aussi la déception du philosophe qu'est Hackforth restera-t-elle sans doute entière. À ses yeux, «l'argument» censé établir la spécificité de l'attribut «impérissable» sera toujours «illusoire». Et l'on ne peut lui donner tort dans la mesure où, lorsque Socrate fait appel à «dieu» et à «la forme de la vie» pour illustrer l'impossibilité que ce qui est immortel «périsse» (106 D 5-7), ce n'est qu'une simple *captatio benevolentiae*, qui n'ajoute rien à l'agencement de concepts déjà élaboré dans les pages précédentes du dialogue.

Aussi décevant soit-il sur le plan purement philosophique, l'argument déployé dans la dernière page du raisonnement ne laisse pourtant rien à désirer sur le plan dramatique. Dans leur contexte, les propos de Socrate ne font que reprendre la volonté qu'affiche Cébès de renoncer à tout nouvel argument destiné à prouver que «ce qui est immortel» est aussi «impérissable» (106 C 9-D 4). Ce refus va certes déplaire à Straton et décevoir Hackforth, mais il n'en reste pas moins parfaitement cohérent avec les

¹¹³) Voir notamment § 7 *sub fnem*.

propos déjà tenus par Cébès quand il formulait son objection aux premiers raisonnements.

La frustration de Hackforth

Quand, péremptoire, il balaie d'un revers de main la nécessité d'un nouvel argument pour prouver que ce qui est immortel est aussi impérissable (cf. 106 D 2-4), Cébès ne fait que reprendre exactement la conception qu'il se faisait du rapport de ces deux termes quand il exigeait une preuve nouvelle de l'immortalité de l'âme. Quand il formulait cette objection, Cébès n'envisageait la possibilité d'une destruction de l'âme qu'au moment de sa séparation d'avec le corps. Comme preuve de l'indestructibilité de l'âme, il exigeait, par conséquent, qu'on lui démontrât que l'âme n'est jamais anéantie au moment de sa séparation d'avec le corps. Il voulait être convaincu qu'autant de fois que la mort s'approche de l'homme, l'âme ne se révèle jamais, en ce moment fatidique, autre qu'immortelle. Le raisonnement que Socrate vient de lui proposer écarte cette possibilité: jamais, quand la mort s'approche de l'homme, l'âme ne subira le sort du corps. Dans le contexte dramatique du dialogue, il est par conséquent inévitable que, pour Cébès, le raisonnement soit terminé.

Si Hackforth n'est pas de cet avis, c'est parce qu'il prête à l'objection de Cébès une forme que ni Cébès ni Socrate ne lui ont jamais donnée. Se substituant ainsi à Cébès, allant jusqu'à formuler une objection qui n'apparaît nulle part dans le dialogue, cet exégète ne peut que se déclarer frustré au terme d'un raisonnement qui ne tient pas compte de l'objection telle qu'il l'aurait formulée lui-même et telle qu'il pense – mais à tort – qu'elle avait été formulée par Cébès.

Rectifier cette erreur, restituer la forme exacte de l'objection formulée par Cébès, restitue la cohérence dramatique du dialogue, même si le problème philosophique évoqué par Hackforth reste entier, laissant ainsi ce philosophe sur sa faim.

La déception de Monique Dixsaut

La déception provoquée par la dernière page du raisonnement est non moins vive pour le philosophe qu'est Monique Dixsaut:

Il n'y a pas de démonstration de l'indestructibilité de l'âme, à moins de prendre «âme» en un tout autre sens, à moins que l'âme ne se donne à elle-

même un tout autre sens. Sinon, elle peut périr, ou se retirer: ou bien, ou bien...¹¹⁴

Ce « tout autre sens » est précisé dans son article; il s'agit notamment de l'âme de la *République*, indestructible parce qu'elle n'aurait pas de « mal propre », et de l'âme du *Phèdre*, qui se caractérise non seulement comme principe de mouvement, mais encore plus comme une « âme pensante »¹¹⁵. « L'âme, quand elle pense, fait l'expérience de ce qui est réellement indestructible, et elle s'y apparente »¹¹⁶.

L'âme capable de réminiscence, apparentée aux essences, n'est pas conçue de la même façon que celle du dernier argument. Or l'âme qui se conçoit elle-même de cette façon, l'âme pensante, a bien, elle aussi, et peut-être « plus que tout », quelque chose d'indestructible¹¹⁷.

Quand Monique Dixsaut s'autorise de tels propos, on ne peut lui donner tort – pourvu que l'on accepte d'avoir recours à d'autres dialogues, postérieurs, pour restituer à l'âme ce « tout autre sens », absent du dernier raisonnement du *Phédon*.

Mais, pour suppléer aux carences du dernier raisonnement du *Phédon*, a-t-on le droit de faire appel à des idées qui ne seront formulées qu'au fil des ans, dans des dialogues qui n'ont pas encore été écrits? Pour faire ressortir la spécificité du dialogue, ne doit-on pas plutôt chercher à déceler, à travers les personnages du *Phédon*, les intentions de l'auteur à l'époque où il rédigeait cette œuvre?

¹¹⁴) Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 169. Les points de suspension sont de l'auteur. J'ai mal interprété cette ponctuation dans une publication antérieure. Voir *Note complémentaire 17* à la fin de cet article.

¹¹⁵) Monique Dixsaut, « Immortel et indestructible », p. 401-405. L'expression « âme pensante » est tirée de l'abbé Henri Bremond (1865-1933, auteur d'une monumentale *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*). La même brochette de textes (*Phédon*, *République*, *Phèdre*) est rassemblée par Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, cap. 25 (p. 48-51 ed. Whittaker).

¹¹⁶) Monique Dixsaut, « Immortel et indestructible », p. 404.

¹¹⁷) Monique Dixsaut, « Immortel et indestructible », p. 405 (les derniers mots de l'article). L'expression « plus que tout » renvoie à la conclusion du raisonnement (106 E 9: παντὸς μᾶλλον ἄρα..., « plus que tout donc » l'âme est immortelle et impérissable).

L'auteur du dialogue

Revenons à la mise en scène qui suit la fin du « dernier raisonnement ». Les réactions des principaux interlocuteurs ne sont pas du tout les mêmes. À l'approbation franche et entière de Cébès (107 A 2-7) s'opposent les réserves de Simmias, qui ne cache pas que, dans son for intérieur, il reste une certaine « incréduité » à l'égard du raisonnement, compte tenu de l'importance de l'objet du débat et de la relative impuissance de l'esprit humain (cf. 107 A 8-B 3). Socrate déclare comprendre cette réticence (107 B 4-5); il ne fait miroiter l'espoir d'une clarté et d'une conviction définitives que si le jeune homme et ses amis s'engagent à de nouvelles recherches, et notamment à l'examen renouvelé des « premières hypothèses » (B 5-9).

Nous – les lecteurs du dialogue – ne sommes en droit de projeter sur l'auteur du dialogue aucune de ces réactions, même pas celle de Socrate. Tels qu'ils sont exprimés dans le texte du *Phédon*, les propos de ce dernier n'ont sans doute pour objet que le caractère provisoire de tout raisonnement qui prend comme point de départ une hypothèse (en l'occurrence, la théorie des formes) susceptible d'appeler, à son tour, une hypothèse préalable¹¹⁸. Si l'on peut supposer que les mêmes réserves ont été partagées par l'auteur du dialogue, rappelons toutefois cette évidence que Platon est aussi l'auteur des propos tenus par tous les interlocuteurs. Quand Simmias accepte, sans sourciller, la première définition de la mort (une séparation de l'âme d'avec le corps), c'est Platon qui lui prête sa réponse enthousiaste (67 D 6, cité § 8 *supra*); et quand Cébès se voit contraint d'abandonner cette définition en faveur d'une autre (la mort serait une destruction de l'âme, 91 D 6-7), c'est encore Platon qui impose au dialogue ce changement radical de perspective.

¹¹⁸ Je prends comme hypothèse de départ (les « premières hypothèses » mentionnées en 107 B 5) la théorie des formes telle que Socrate l'expose dans les pages qui précèdent le dernier raisonnement (100 B 1-101 C 9) et telle qu'il la résume dans les premières lignes du raisonnement (102 A 10-B 2). Comme toute hypothèse, elle est susceptible d'appeler, à son tour, une hypothèse préalable, si l'on fait foi aux propos de Socrate dans les lignes qui précèdent son exposé de la théorie (99 D 4-100 A 9) et dans les lignes qui le suivent (101 C 9-102 A 1). Il ne faut pas en déduire que Socrate met ici en doute l'existence des formes; on peut approfondir la théorie – en faisant appel à une hypothèse préalable – sans refuser le principe suivant lequel « c'est par le beau », à savoir la forme, « que toutes les belles choses sont belles » (cf. 100 D 7-8).

Le doigté de Platon

Ainsi en est-il également quand Socrate et Cébès apportent à la nouvelle définition de la mort la restriction que nous venons de signaler : la destruction de l'âme, si jamais il devait survenir, ne pourrait se produire qu'au moment de sa séparation d'avec le corps. Que les interprètes, tant anciens que modernes, ne se soient pas aperçus de ce détail, qu'ils n'en aient donc pas tenu compte dans leur analyse de la dernière page du raisonnement, témoigne simplement du doigté, dramatique et psychologique, de l'auteur du dialogue.

Platon ne fait dire à aucun des intervenants dans le dialogue que l'âme ne peut s'anéantir quand elle n'est plus liée au corps. Mais, si personne ne le dit, c'est parce que tout le monde le croit. Il va de soi, pour tous les intervenants, que si jamais l'âme doit s'anéantir, ce ne sera qu'au moment de sa séparation d'avec le corps.

Que l'âme ne puisse périr une fois qu'elle s'est libérée de son corps est une évidence, que personne n'affirme et que personne non plus ne pense à contester. L'invulnérabilité de l'âme dès qu'elle s'est libérée de son corps est perçue, tant par Cébès, quand il formule son objection, que par Socrate, quand il la résume, comme une vérité qu'il ne leur serait pas venu à l'esprit de soumettre à un jugement critique, ni non plus de formuler de façon explicite.

Ce phénomène porte un nom : Cébès et Socrate, tels qu'ils sont présentés dans le dialogue, témoignent de la force d'un « présupposé », c'est-à-dire d'une conviction d'autant plus fermement enracinée dans l'esprit qu'ils ne se donnent pas la peine de la préciser, ne concevant pas que d'autres puissent penser autrement¹¹⁹.

L'innocence brisée

Damascius ne partage pas ce présupposé. Il s'interroge en effet, on ne peut plus clairement, sur le destin de l'âme « quand elle existe par elle-même », donc séparée de son corps. Viendra-t-il un moment, se demande-t-il, « où

¹¹⁹) « Présupposé » : je prends ce terme au sens du mot anglais *presupposition*. Voir les premières pages de mon étude, « La taille et la forme des atomes dans les systèmes de Démocrite et d'Épicure : "préjugé" et "présupposé" en histoire de la philosophie », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 107^e année, tome 172, 1982, p. 187-203.

elle finit par se fatiguer, si bien qu'elle périra, éteinte de par elle-même, sans que rien ne vienne de l'extérieur à son rencontre » ?¹²⁰

Que la réponse à cette question soit positive ou négative, que celui qui se la pose croie ou non à l'immortalité de l'âme, voire à son indestructibilité, est ici indifférent. L'auteur de ces mots et ceux qui les ont lus ne peuvent plus partager l'état d'innocence de celui qui ne s'est même pas posé la question de savoir s'il est possible que l'âme périsse quand elle ne se trouve plus dans un corps.

Hackforth connaît les propos de Damascius puisqu'il les a lus dans l'édition de Wehrli¹²¹. Le lecteur du présent article les connaît, lui aussi, puisque les lignes en question sont citées dans les pages qu'il vient de lire (§ 8 *supra*). Ni l'un ni l'autre ne peut donc partager le présupposé dont témoignent les interlocuteurs du dialogue; ni l'un ni l'autre ne peut pas ne pas se poser la question de savoir si – oui ou non – l'âme, une fois séparée de son corps, risque de s'éteindre avant d'entrer dans un corps nouveau.

Le présupposé qui en chasse un autre

Mais Hackforth et le lecteur du présent article ne sont pas dans un même état de lucidité. Hackforth, à la différence de mon lecteur, ne reconnaît pas l'influence que le préjugé dont il est lui-même innocent exerce sur les propos tenus par les personnages du dialogue.

Lisant, sans aucun recul critique, les propos tirés du commentaire de Damascius, Hackforth ne comprend pas que l'on puisse ne pas s'aviser de la possibilité évoquée dans les lignes qu'il lit et qu'il traduit. La possibilité d'une âme qui se fatigue après avoir quitté son corps, au point de périr avant d'entrer dans un corps nouveau, est, pour lui, tellement évidente qu'il ne s' imagine pas que l'on ait jamais pu ne pas l'avoir présente à l'esprit.

Hackforth devient ainsi, lui-même, victime d'un nouveau présupposé. Comme souvent dans l'histoire de la philosophie, un présupposé en chasse un autre.

¹²⁰) Cf. Damascius, in *Platonis Phaedonem* I § 443 (vol. II, p. 233 ed. Westerink). Je prête à ses propos une forme interrogative.

¹²¹) Hackforth, *Plato's «Phaedo»*, p. 195-198. Ces pages sont intitulées « *The criticisms of Strato* ». Hackforth y traduit plusieurs fragments tirés de F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Heft V, *Straton von Lampsakos*, «Zweite, ergänzte und verbesserte Auflage», Benno Schwabe, Basel – Stuttgart, 1969.

L'innocence de Cébès

Hackforth ne s' imagine pas en effet que la possibilité évoquée dans ces pages de Damascius ne soit pas reconnue par les personnages du dialogue, ne fasse pas partie de la trame de l' argument. Fort de cette conviction, il va jusqu'à supposer que Cébès s'est lui-même exprimé en ce sens, et il cherche par conséquent, dans le dernier raisonnement, une réponse à l' objection ainsi formulée¹²².

Mais une telle interprétation sape dans ses fondements mêmes la structure de l' ensemble. Quand Cébès essaie de formuler la différence qui sépare « immortel » et « impérissable », rien ne laisse supposer qu' il ait jamais pensé à la possibilité que l' âme s' anéantisse après le moment de sa séparation d' avec le corps.

Ce n' est pas de propos délibéré que Cébès ne souffle mot de cette possibilité. C' est bien plutôt le contraire : le silence de Cébès est le fruit de son innocence. Sa conception de l' âme est telle qu' en formulant son objection il ne pense qu' au moment de la séparation de l' âme et du corps pour définir la possibilité d' une « destruction » de l' âme. Que l' âme puisse s' anéantir après s' être séparée du corps est une possibilité qui ne lui a jamais effleuré l' esprit.

L'unité du dialogue

Gardons-nous de conclure qu' il en aille de même pour l' auteur du dialogue. Sans grossir le trait, Platon laisse clairement transparaître le fond de la pensée tant de Cébès que de Socrate. Cébès affirme redouter « que l' âme, au cours de ses multiples naissances, ne soit pas soumise à rude épreuve, et qu' elle ne finisse lors d' une de ses morts par périr totalement » (88 A 8-10). Socrate, résumant ces propos, parle d' une âme « épuisée à force de vivre cette vie », si bien qu' elle « devrait, lors de ce qu' on appelle “ mort ”, finir par périr » (95 D 3-4)¹²³.

« Lors d' une de ses morts » (88 A 9-10 : ἐν τινι τῶν θανάτων), « lors de ce qu' on appelle “ mort ” » (95 D 4 : ἐν τῷ καλουμένῳ θανάτῳ) : il est fort peu probable que, glissant ce détail dans les propos tant de Cébès que de

¹²²) Lire ci-dessus, § 8, les propos de Hackforth.

¹²³) Pour ces deux textes, voir § 8 *supra*.

Socrate, Platon ne se soit pas rendu compte de l'importance dont il sera chargé au moment où s'achèvera le raisonnement.

La formulation précise de la « nouvelle » définition de la mort confère en effet au dialogue son unité dramatique. Que Cébès entende comme synonymes « toujours immortel » et « impérissable », au point de se déclarer convaincu par l'ensemble du raisonnement, résulte de la façon dont il s'exprimait quand il exigeait une nouvelle preuve de l'immortalité. C'est l'auteur du dialogue qui le fait ainsi récolter ce qu'il a semé. Limitant la possibilité d'une destruction de l'âme au seul moment de sa séparation d'avec un corps, Cébès ne peut que se déclarer convaincu par la conclusion du raisonnement. L'âme ne meurt jamais au moment de sa séparation d'avec le corps. Elle est donc « immortelle et impérissable ». Les deux mots sur laquelle s'achève le raisonnement (106 E 9-107 A 1: ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον) sont les deux mots que Cébès employait quand il formulait son objection (88 B 5-6: παντάπασιν ἀθάνατόν τε καὶ ἀνώλεθρον) et que Socrate reprenait pour la résumer (95 C 1: ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀθάνατον).

L'être et le non-être: la question qui n'a pas été abordée

Rien n'oblige à croire qu'en imposant au dialogue cette unité dramatique, Platon ait été innocent de toute arrière-pensée. Il me semble, au contraire, peu probable que Platon ne soit pas parfaitement conscient de l'importance, pour l'unité du dialogue, de la restriction imposée à la nouvelle définition de la mort adoptée tant par Socrate que par Cébès. Mais jusqu'où peut-on aller en essayant de tirer au clair l'arrière-pensée de l'auteur?

L'argument que Platon met dans la bouche de Socrate permet de passer d'« immortel » à « impérissable », à condition que ce dernier terme soit strictement limité au sens que lui a donné l'objection formulée par Cébès. À quel point Platon s'est-il rendu compte qu'en adoptant ce sens du terme il ne serait pas tenu d'approfondir, dans ce dialogue, les rapports de l'être et du non-être?

La théorie des contraires, imposant une exclusion réciproque de la vie et de la mort, rend immortelle une âme qui, de par son essence, participe à la vie. Dans le contexte du dialogue, c'est grâce à la même participation à la vie, à la même opposition à la mort, que l'âme se révèle « impérissable » ou « indestructible ». Laissant ainsi de côté toute analyse approfondie de l'être et du non-être, ni Socrate ni Cébès ne se voient obligés de préciser l'attri-

but positif dont l'âme aurait eu besoin s'il eût fallu la démontrer « impérissable » ou « indestructible » indépendamment de sa participation à la vie et de son opposition à la mort.

Le dit et le non-dit

Si l'âme est démontrée « impérissable » ou « indestructible », ce n'est pas parce que, impérissable, elle s'oppose au non-être, ni non plus parce que, pour s'opposer au non-être, l'être de l'âme est identique à son essence. Socrate ne passe pas, à la fin de son raisonnement (105 E 10-107 A 1), d'une contrariété de la vie et de la mort à une contrariété de l'être et du non-être. Il ne passe pas de la conception d'une âme « immortelle » et « impérissable » à la conception d'un être « nécessaire ».

Dans d'autres dialogues, il en ira autrement. Certes, l'âme ne sera jamais cet être « nécessaire » dont « l'essence est son être même »¹²⁴. Mais l'être de Parménide, lui aussi « impérissable » (fr. 8.3), sera au cœur de la réflexion de Platon dans des dialogues postérieurs. S'inspirant de Parménide et s'opposant à lui, Platon reprendra à nouveaux frais l'opposition de l'être et du non-être, le sens que l'on peut donner à « non-être », la possibilité, ou non, de son rapport avec l'être.

On ne peut évidemment pas tenir rigueur à l'auteur du *Parménide* et du *Sophiste*, de ne pas avoir anticipé ces questions dans le *Phédon*, et d'avoir même – sans doute? peut-être? – imposé sciemment à ce dialogue un contexte dramatique, et philosophique, qui permettait de les éluder.

Note complémentaire 1

La théorie des contraires : les deux comparaisons

La comparaison implicite

L'interprétation adoptée ci-dessus de la théorie des contraires met en évidence deux comparaisons distinctes, illustrées l'une comme l'autre par l'exemple du « grand » et du « petit »¹²⁵. Ce dont on parle est « petit » et

¹²⁴) La formule est de Thomas d'Aquin, voir § 7 *supra*.

¹²⁵) *Phaedo* 102 A 10-103 C 9. Voir § 2 *supra*.

«grand» *simultanément*, mais par rapport à deux objets différents; par rapport à un même objet, il est «petit» et «grand» *successivement*.

Pour faire ressortir ces deux formes de comparaison, je fais appel, dans le corps de mon texte, à un même sujet de comparaison. Simmias est «petit» par rapport à Phédon, «grand» par rapport à Socrate, se révélant de la sorte, par rapport à deux objets différents, «petit» et «grand» *simultanément*. Plus grand que Socrate maintenant, plus petit quand il était enfant, il est, par rapport à un même objet, «petit» et «grand» *successivement*.

M'objectera-t-on que cette seconde comparaison n'a pas d'appui dans le texte? Si Socrate parle des rapports de Simmias avec Phédon et avec Socrate dans les premières lignes de son analyse (en 102 A 10-D 4, un même objet est à la fois plus petit et plus grand sous des rapports différents), il ne parle pas en effet de Simmias «enfant» – que ce soit sous la forme d'un Simmias «petit» par rapport à Socrate, ou d'un Socrate «grand» par rapport à Simmias – dans les lignes qui suivent (102 D 5-103 C 9).

Si, malgré ce silence, j'introduis ici, de nouveau, la comparaison de Simmias et de Socrate, ce n'est pas seulement pour rendre plus claire, par l'emploi d'un même exemple concret, la continuité conceptuelle du passage pris dans son ensemble (102 A 10-103 C 9). La comparaison successive de Simmias et de Socrate, bien qu'elle ne soit pas évoquée dans le texte de façon explicite, s'y trouve néanmoins, implicitement, quand Socrate parle de lui-même pour illustrer l'objet qui «reçoit» l'un des contraires, en l'occurrence la petitesse.

«Recevoir» et «devenir»

La grandeur, pas plus la grandeur «en nous» que la grandeur «elle-même», ne veut jamais, «l'attendant de pied ferme», «recevoir» la petitesse, puisqu'elle ne tolère jamais d'être autre que ce que précisément elle est». Il n'en va pas de même de Socrate. «L'attendant de pied ferme», Socrate, lui, «reçoit» la petitesse, sans qu'il soit obligé, ce faisant, de ne plus être «ce que précisément» il est¹²⁶.

¹²⁶ *Phaedo* 102 D 5-E 6. Résumant ces lignes, je laisse de côté les verbes «fuir» (φεύγειν) et «céder la place» (ὑπεχωρεῖν). Pour ces deux images, ainsi que pour la distinction de «la grandeur elle-même» (102 D 6: αὐτὸ τὸ μέγεθος) et de «la grandeur en nous» (102 D 7: τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος), voir *Notes complémentaires* 3 et 4. «L'attendant de pied ferme»: cf. ὑπομένον (102 E 2), ὑπομείνας (102 E 4). «Être autre que ce que précisément elle est»:

La leçon que l'on doit tirer de ces lignes est claire: Socrate, «recevant» la petitesse (cf. 102 E 3: δεξόμενος), devient de ce fait petit. Ainsi s'explique, dans les lignes qui suivent, la répétition du verbe «devenir», assorti d'une négation. «Le petit qui est en nous», poursuit en effet Socrate (102 E 6-7), ne veut jamais «devenir» grand (102 E 7: γίγνεσθαι). De façon générale (102 E 7-A 2), aucun contraire, «étant toujours ce qu'il est», ne consent à «devenir» son contraire (102 E 8: γίγνεσθαι).

Le «devenir» que «refuse» le contraire (102 E 3: οὐκ ἐθέλειν, 102 E 6-7: οὐκ ἐθέλει), Socrate le tolère. Non pas que Socrate devienne grand et petit en même temps, sous un même rapport. Dès qu'il «reçoit» la petitesse par rapport à tel objet, Socrate devient «petit» sous ce rapport, participant ainsi à l'un des contraires (en l'occurrence, la petitesse), à la différence de la forme contraire elle-même (que ce soit «grandeur» ou «petitesse»), qui ne «reçoit» jamais son contraire et se voit, par conséquent, privée – ou exempte – d'un pareil «devenir» (102 E 5-103 A 2; cf. 102 E 2-3).

Une différence temporelle

Si nous interprétons en ce sens les lignes citées (102 D 5-103 A 2), il n'est plus question d'une simple comparaison, la «grandeur» de Simmias par rapport à Socrate (cf. 102 A 10-D 4) permettant d'inférer la «petitesse» de Socrate par rapport à Simmias (en 102 E 3-5).

«Recevoir» s'oppose ici à un «refus» de «devenir». «Recevant» la petitesse (cf. 102 E 4: ὑπομείνας), Socrate devient plus petit, s'opposant ainsi à l'absence de «devenir» qui caractérise le contraire, que ce soit le contraire «lui-même» ou le contraire «en nous».

Ce «devenir» exige un changement, et par conséquent une différence temporelle. Le Socrate qui «reçoit» la petitesse, devenant ainsi «petit», subit de ce fait les conséquences d'un changement de taille. Ce «changement» n'est sans doute que relatif. Que Socrate rapetisse ou non, au fil des ans, n'est pas ici pertinent. Il suffit de penser à un changement par rapport à Simmias. «Grand» par rapport à Simmias quand Simmias était un enfant, Socrate devient «petit» par rapport à Simmias quand ce dernier grandit, participant ainsi, sous un même rapport mais successivement, à la grandeur et à la petitesse.

εἶναι ἕτερον ἢ ὅπερ ἦν (102 E 3). Je traduis l'imparfait (ἦν) par un présent. Voir LSJ, *s.v.* εἶμι (*sum*), F (p. 489). «Ce que précisément il est»: cf. ἔτι ὧν ὅσπερ εἶμι (102 E 4).

Inversement, Simmias, «petit» par rapport à Socrate quand il était enfant, est maintenant «plus grand» que Socrate, participant successivement, lui aussi, à deux formes contraires («petitesse» et «grandeur») par rapport à un même objet.

Les deux comparaisons

Je reviens ainsi à la distinction proposée dans le corps de mon texte (§ 2 *supra*). Dans son exposé de la théorie des contraires, Socrate passe d'une double comparaison (102 A 10-D 4) à un changement de taille (102 D 5-103 A 2).

Double comparaison. Simmias est à la fois plus petit que Phédon et plus grand que Socrate, participant simultanément à deux formes contraires («petitesse» et «grandeur»), mais par rapport à deux objets différents.

Changement de taille. Par rapport à un même objet (par exemple, Socrate), Simmias est d'abord plus petit, ensuite plus grand, participant à la petitesse et à la grandeur, mais en deux temps différents et successifs.

Ces deux cas de figure ne sont pas interchangeables: la double comparaison suppose, par rapport à deux objets différents, une double participation simultanée, à la différence d'un changement de taille qui suppose deux participations successives par rapport à un même objet.

Les avis partagés des commentateurs

Aussi simple, aussi évidente soit-elle, cette interprétation n'est pas adoptée par d'autres exégètes, qui imposent à l'ensemble de ce texte (102 A 10-103 A 2) une même comparaison, que ce soit une double comparaison simultanée ou un changement successif de taille.

Aussi Monique Dixsaut voit-elle, dans la référence à Socrate qui «reçoit» la petitesse (102 E 3-5), une répétition de la double comparaison, déjà illustrée par l'exemple de Simmias. Socrate serait à la fois «plus grand et plus petit», «mais pas sous le même rapport»¹²⁷, pareil en cela à Simmias, plus grand par rapport à Socrate, plus petit par rapport à Phédon.

Dorter adopte l'interprétation inverse, voyant dans la comparaison de Simmias avec Socrate et avec Phédon (*cf.* 102 A 10-D 4) deux comparaisons successives. Dans un premier temps, Simmias serait comparé à Socrate; dans un second temps, il serait comparé à Phédon. Quand il est comparé à

¹²⁷ Monique Dixsaut, *Platon, «Phédon»*, p. 389 (n. 301), *ad* 102 E 2-5.

Phédon, sa grandeur par rapport à Socrate ne se manifesterait plus ; elle ne serait présente que sous une forme cachée ou « latente »¹²⁸.

Un premier avis

L'interprétation de Dorter est manifestement erronée. Dans les premières lignes du texte (102 A 10-D 4), les deux comparaisons se font, de toute évidence, en un seul et même temps.

Aussi Socrate demande-t-il à Cébès, en 102 B 4-6 :

ὅταν Σιμμίαν Σωκράτους φῆς μείζω εἶναι, Φαίδωνος δὲ ἐλάττω, λέγεις τότε εἶναι ἐν τῷ Σιμμίᾳ ἀμφοτέρω, καὶ μέγεθος καὶ σμικρότητα ;

Quand tu dis que Simmias est plus grand que Socrate, et plus petit que Phédon, tu affirmes qu'en ce moment (τότε) il existe en lui les deux choses, aussi bien « grandeur » que « petitesse » ?

Et Cébès d'approuver (102 B 7 : ἔγωγε).

Ainsi s'explique que Simmias « possède comme dénomination aussi bien "petit" que "grand" » (102 C 10-11 : ἐπωνυμίαν ἔχει σμικρός τε καὶ μέγας εἶναι). Dans ce contexte, Simmias n'est pas successivement « petit » et « grand » ; il est « petit » et « grand » en même temps, à la fois « petit » par rapport à Phédon et « grand » par rapport à Socrate¹²⁹.

Un second avis

S'ensuit-il, comme le pense Monique Dixsaut, que dans les lignes suivantes du dialogue (102 D 5-103 A 3) il s'agit toujours d'une double comparaison

¹²⁸) C'est ainsi que je comprends l'interprétation de Dorter. Ce dernier propose, sous une forme conditionnelle, mais qu'il semble bien vouloir affirmer par la suite : « *If Simmias, then, is seen first in relation to Socrates, and then to Phaedo...* » Et d'enchaîner : « *Simmias' bigness relative to Socrates continues to exist even if it ceases to be considered* », avant de conclure, à la fin du même alinéa : « *It (sc. Simmias' bigness relative to Socrates) becomes latent rather than manifest.* » Voir Dorter, *Plato's "Phaedo", An interpretation*, p. 142.

¹²⁹) Voir aussi les trois participes qui suivent, et qui sont tous au présent : Simmias « possède comme dénomination aussi bien "petit" que "grand" » (102 C 10-11), « *se situant* entre les deux » (102 C 11 : ἐν μέσῳ ὧν ἀμφοτέρων), à savoir Phédon et Socrate, « *soumettant* sa petitesse à la grandeur de l'un (sc. de Phédon), pour que la grandeur (sc. de Phédon) la dépasse » (102 C 11-D 1 : τοῦ μὲν τῷ μεγέθει ὑπερέχειν τὴν σμικρότητα ὑπέχων), et « *présentant* à l'autre (sc. à Socrate) sa grandeur, une grandeur qui dépasse la petitesse (sc. de Socrate) » (102 D 1-2 : τῷ δὲ τὸ μέγεθος τῆς σμικρότητος παρέχων ὑπερέχων).

simultanée? Socrate est-il à la fois « plus grand et plus petit », « mais pas sous le même rapport », suivant en ceci l'exemple de Simmias (ce dernier à la fois plus grand que Socrate, plus petit que Phédon)?

Peut-être. Mais quel est donc le second terme de la comparaison? Simmias est plus grand que Socrate, plus petit que Phédon. Socrate, inversement, est plus petit que Simmias. Mais quel est le terme qui le rend, simultanément, plus grand?

On peut certes se contenter d'une formule générale: Socrate serait « plus grand et plus petit que ce à quoi on le compare »¹³⁰. Si toutefois on veut suivre au plus près le raisonnement, et surtout si l'on veut s'en tenir à la comparaison de Socrate avec Simmias – la seule qui soit évoquée dans ce contexte – la comparaison ne peut être que successive, et non pas simultanée. Socrate est d'abord plus grand que Simmias, ensuite plus petit.

Mais, pour saisir l'enjeu conceptuel de l'exemple de Socrate, « recevant » la petitesse, devenant de la sorte « petit », il faut revenir à la théorie primitive des contraires, telle que Socrate l'exposait dans les premières pages du dialogue (70 c 4-72 e 2).

La première théorie des contraires

L'opposition du « plus grand » et du « plus petit », citée comme exemple lors du premier exposé de la théorie des contraires (70 e 6-71 a 2), fait naître « le plus grand » à partir du « plus petit », et « le plus petit » à partir du « plus grand ».

οἷον ὅταν μείζον τι γίγνηται, ἀνάγκη που ἐξ ἐλάττονος ὄντος πρότερον ἔπειτα μείζον γίγνεσθαι;

Ainsi en est-il toutes les fois que quelque chose devient plus grand; il est nécessaire, j'imagine, que ce soit après avoir été d'abord plus petit qu'il devient ensuite plus grand?¹³¹

οὐκοῦν κἂν ἔλαττον γίγνηται, ἐκ μείζονος ὄντος πρότερον ὕστερον ἔλαττον γενήσεται;

De même aussi, si jamais il devient plus petit, c'est après avoir été d'abord plus grand que, plus tard, il deviendra plus petit?¹³²

¹³⁰) Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 389 (n. 301).

¹³¹) *Phaedo* 70 e 6-8.

¹³²) *Phaedo* 70 e 10-71 a 1. Dans les deux phrases citées, je traduis (second terme de la

Cette opposition est celle-là même évoquée, au cours du dernier raisonnement, par « l'un de ceux qui étaient présents ». « Qui c'était exactement, » dit Phédon, « je ne m'en souviens pas clairement » (103 A 4-5).

L'objection de l'Anonyme

L'analyse antérieure, demande cet Anonyme (103 A 4-10), n'est-elle pas « tout le contraire » (103 A 6: αὐτὸ τὸ ἐναντίον) de l'analyse que Socrate vient de proposer? D'après la première analyse, il y aurait génération des contraires à partir de leurs contraires, le plus grand naissant à partir de ce qui est moins grand, et inversement, tandis que maintenant, dit-il, rien de tel ne serait plus possible.

La réponse de Socrate ne se fait pas attendre (103 A 11-C 2). Dans la première théorie, l'objet caractérisé par la forme d'un contraire « devient » plus grand ou plus petit (103 B 4: γίγνεσθαι). D'après la seconde théorie, « le contraire lui-même » (103 B 4: αὐτὸ τὸ ἐναντίον, entendons: la forme, que ce soit la forme « en nous » ou la forme « dans la nature ») « ne deviendrait jamais contraire à lui-même » (103 B 4-5: ἐαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο).

Cette réponse ne fait que rendre explicite la comparaison successive à laquelle Socrate fait discrètement allusion dans les lignes précédentes du dialogue (102 D 5-103 A 3). Socrate est d'abord plus grand, ensuite plus petit, par rapport à Simmias; Simmias, inversement, est d'abord plus petit, ensuite plus grand, par rapport à Socrate.

L'un comme l'autre est l'exemple d'un objet qui « reçoit » l'un des contraires, devenant ainsi, comme dans la première théorie des contraires, plus petit après avoir été plus grand ou, inversement, plus grand après avoir été plus petit, à la différence du contraire lui-même, qui ne « reçoit » jamais son contraire.

Interprété de la sorte, l'exemple de Socrate, « recevant » la petitesse, devenant par conséquent plus petit après avoir été plus grand, constitue un élément essentiel dans l'économie de l'ensemble. Cette comparaison permet d'intégrer, dans la « nouvelle » théorie des contraires, le « devenir » mis

comparaison) un adverbe simple par un adverbe simple (70 E 7: ἔπειτα, « ensuite ») et un adverbe comparatif par un adverbe comparatif (71 A 1: ὕστερον, « plus tard »). D'autres traduisent les deux adverbes de la même manière.

en évidence dans la première théorie, et rend ainsi possible la réponse apportée par Socrate à l'objection de l'Anonyme.

Conclusion

Cette interprétation n'est toutefois possible que si nous distinguons, dans la théorie des contraires exposée au commencement du dernier raisonnement, deux comparaisons, l'une *simultanée* (102 A 10-D 4), l'autre *successive* (102 D 5-103 C 2).

Quand Socrate « reçoit » la petitesse (102 E 3-5), devenant ainsi plus petit par rapport à Simmias, la comparaison dont il est question, ne fût-ce que de façon implicite, est *successive*: Socrate, qui était plus grand, devient plus petit; Simmias, qui était plus petit, devient plus grand.

Ce n'est donc plus la comparaison *simultanée*, formulée dans les lignes précédentes du dialogue (les premières lignes du raisonnement: 102 A 10-D 4). Socrate s'est ici contenté de mettre en évidence le rapport de Simmias à Phédon (« plus petit ») et de Simmias à Socrate (« plus grand »), sans tenir compte d'un passage du plus petit au plus grand, ou du plus grand au plus petit.

Note complémentaire 2

L'identité de l'Anonyme (*Phaedo* 103 A 4-10)

D'après l'interprétation proposée ci-dessus, l'exemple de Socrate, « recevant » la petitesse, permet de distinguer l'objet qui change (ou qui « devient ») de la forme qui ne change pas (qui « ne devient pas »), et par conséquent de ne pas confondre les deux théories (celle formulée dans les premières pages du dialogue, en 70 C 4-72 E 2, et celle faisant partie du dernier raisonnement, en 102 A 10-103 C 9). La réponse à l'objection de l'Anonyme (103 A 11-C 2), si l'on adopte cette interprétation, est en effet déjà comprise, implicitement, dans les lignes qui précèdent son intervention (102 D 5-103 A 2).

On comprend toutefois que l'auteur du dialogue ait voulu mettre en évidence qu'en exposant sa nouvelle théorie des contraires Socrate n'a pas renoncé à la théorie primitive. On comprend ainsi que Platon ait introduit, à ce point précis dans le dialogue, les propos de l'Anonyme (103 A 4-10), l'intervention de ce dernier permettant à Socrate de souligner, dans sa réponse, la compatibilité de l'ancienne théorie et de la nouvelle. La

forme que revêt l'intervention de l'Anonyme ne manque pourtant pas d'intriguer, notamment l'emploi d'une même formule (αὐτὸ τὸ ἐναντίον), en un sens bien différent, à dix lignes d'intervalle, d'abord par l'Anonyme (103 A 6), ensuite par Socrate (103 B 4). Cette répétition est-elle le fruit du hasard?

L'Anonyme parle de l'incompatibilité des deux théories: ce que l'on disait auparavant ne serait-il pas «tout le contraire» (103 A 6: αὐτὸ τὸ ἐναντίον) de ce que l'on dit maintenant? Quand Socrate reprend la même expression pour souligner que «le contraire lui-même» (103 B 4: αὐτὸ τὸ ἐναντίον) n'est autre qu'une forme, veut-il laisser entendre que l'emploi maladroit de cette expression par l'Anonyme témoigne de son incompréhension de la théorie des formes élaborée dans les lignes précédentes du dialogue?

Cébès, bien conscient d'autres problèmes, affirme, *expressis verbis*, ne pas partager la difficulté soulevée par l'Anonyme (103 C 2-6). Ce dernier, à son tour, ne semble pas empressé de se montrer solidaire de Cébès. C'est bien plutôt le contraire: formulant son objection, l'Anonyme parle de l'assentiment accordé à la première théorie des contraires «par vous» (103 A 5: ὑμῖν). Ce choix du pronom personnel n'est pas anodin. S'exprimant de la sorte, l'Anonyme fait bien sentir qu'il ne se considère pas comme tenu par l'approbation exprimée conjointement par Socrate et par Cébès à la fin de l'exposé de la première théorie¹³³.

Se peut-il que l'Anonyme, se démarquant ostensiblement de Socrate et de Cébès, ne soit autre qu'Antisthène? Nommé parmi ceux qui se réunissaient dans la prison le lendemain du retour du navire de Délos (59 B 8), Antisthène est devenu un opposant farouche de la théorie des formes dans les années qui ont suivi la mort de Socrate, et l'ennemi déclaré de Platon au moment de la composition du *Phédon*. Il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce que Platon lui ait montré une hostilité feutrée quand il racontait les dernières heures de la vie de son ami.

¹³³) Dans les deux passages, le verbe est le même. Socrate affirme, à la fin de son exposé de la première théorie des contraires, en 72 A 4: ὁμολογεῖται ἄρα ἡμῖν..., «Il est donc convenu entre nous...». L'Anonyme reprend ce verbe, mais change le pronom personnel, dans les premiers mots de son objection, en 103 A 5-6: πρὸς θεῶν, οὐκ ἐν τοῖς πρόσθεν ὑμῖν λόγοις [...] ὁμολογεῖτο, «Par tous les dieux, n'était-il pas convenu, au cours de vos raisonnements précédents...»

Telle est la thèse, subtile et ingénieuse, proposée par Marwan Rashed dans un article récent¹³⁴. Rashed souligne notamment l'importance du conflit dans les manuscrits, à l'endroit indiqué ci-dessus (103 A 5): une deuxième personne du pluriel (ὕμῖν) dans les manuscrits d'Oxford et de Venise (B, T), à la différence d'une première personne du pluriel (ἡμῖν) dans le manuscrit de Vienne (W).

La thèse de Rashed permet non seulement d'adopter la leçon la mieux attestée (103 A 5: ὕμῖν), mais aussi d'expliquer l'erreur du copiste, qui n'avait pas compris que l'interlocuteur se tenait volontairement à l'écart des disciples les plus proches de Socrate, et qui a donc corrigé, à tort, ὕμῖν («vous») en ἡμῖν («nous»)¹³⁵.

Note complémentaire 3

Les formes «dans la nature» et les formes «en nous»

Une théorie très simple

La présentation de la théorie des formes qui occupe les premières pages du dernier raisonnement du *Phédon* en faveur de l'immortalité de l'âme (102 A 10-103 C 9), et notamment la distinction entre les formes telles

¹³⁴ Marwan Rashed, «Platon, Sathon, Phédon», *Elenchos, Rivista di studi sul pensiero antico*, 27, 2006, p. 117-122.

¹³⁵ La leçon minoritaire (ms. W: ἡμῖν) est retenue par Burnet et par Duke *et alii*, dans les éditions successives de la collection d'Oxford (1900, 1905, 1995). Je n'ai cité que les trois manuscrits retenus dans la seconde édition de Burnet (B, T, W). Pour d'autres manuscrits, voir l'édition de P. Vicaire, *Platon, Œuvres complètes*, tome IV, 1^{re} partie, «*Phédon*», dans la *Collection des universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé*, Belles Lettres, Paris, 1983 («Notice de Léon Robin, texte établi et traduit par Paul Vicaire»). À la différence des éditeurs d'Oxford, Vicaire, p. 83, retient la leçon ἡμῖν («vous»). – Si je préfère ne pas citer les manuscrits tels qu'il sont recensés dans l'édition critique la plus récente (Oxonii, 1995), c'est parce que le système de sigles adopté dans cette édition pour regrouper plusieurs manuscrits ne permet pas de savoir si telle leçon se trouve dans tel manuscrit. Dans un souci d'économie, les éditeurs ont en effet renoncé à préciser si, à l'intérieur d'un même ensemble, la leçon indiquée dans l'apparat est transmise, ou non, de façon unanime (voir *Praefatio*, p. xix). On ne peut donc distinguer, sous les sigles de la nouvelle édition d'Oxford, les manuscrits qui, à tel endroit ou à tel autre, sont solidaires de leur famille.

qu'elles existent « dans la nature » et telles qu'elles existent « en nous », se dérobe souvent à l'intelligence des commentateurs¹³⁶.

La théorie est toutefois très simple. Les formes qui existent « en nous » ne sont autres que les formes « participées » par les multiples objets du monde sensible. Dès que tel objet ne participe plus à telle forme, la forme « participée » (la forme « en nous ») n'existe plus dans cet objet, à la différence de la forme « dans la nature » qui existe indépendamment de la multiplicité d'objets « participants ».

D'où la méprise d'un commentateur récent qui ne parvient pas à dissiper le « mystère » de cet « ailleurs » où s'en iraient les copies des formes dès qu'elles n'existent plus dans l'objet « participant »¹³⁷. La question implicite que se pose ce commentateur : « Où s'en vont les copies des formes ? », n'a pas de réponse ; se la poser témoigne d'une méconnaissance de la théorie des formes telle que Socrate l'a présentée dans le *Phédon*.

Dès qu'un objet grandit, et qu'il n'est plus par conséquent « petit » par rapport à tel autre objet, sa « petitesse » par rapport à ce dernier n'existe plus, sans que soit mise en cause la « petitesse » dont il participait, qui continue à exister « dans la nature » indépendamment du fait qu'elle ne soit plus « participée » par l'objet en question.

Le monde du « devenir »

La différence entre les formes existant « dans la nature » et les formes qui se trouvent « en nous » n'est autre en effet que la différence qui oppose les formes, en tant que telles, aux attributs qui caractérisent les objets du monde sensible, dans la mesure où ceux-ci participent aux formes.

Contrairement aux formes qui existent « dans la nature », les formes telles qu'elles existent « en nous » ne sont point, par conséquent, éternelles. Mais elles ne sont pas non plus soumises au « devenir », comme le sont les objets dont elles sont les attributs. Quand un objet dans le monde sensible devient plus grand ou plus petit, c'est l'objet qui change, ce n'est pas sa

¹³⁶ « Dans la nature », ἐν τῇ φύσει, voir 103 B 5 (le contraire). « En nous », ἐν ἡμῖν, voir 102 D 7 (la grandeur), 102 E 6 (la petitesse), 103 B 5 (le contraire).

¹³⁷ Voir A. Silverman, *The Dialectic of essence, A study of Plato's metaphysics*, Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2002, p. 65 : « *The withdrawal of a form-copy, however, is rather mysterious, unless one conceives of these form-copies as going elsewhere.* »

«petitesse» qui «grandit», ni non plus sa «grandeur» qui «rapetisse». «Grandeur» ne devient jamais «petite», pas plus la grandeur «en nous» que la grandeur «dans la nature». «Petitesse», que ce soit la petitesse «en nous» ou la petitesse «dans la nature», ne devient jamais «grande».

Exemptes de la sorte du «devenir», «grandeur» et «petitesse», telles qu'elles se trouvent «en nous», n'en sont pas moins condamnées à ne plus exister quand les objets dont elles sont les attributs changent de taille, les uns par rapport aux autres. Quand l'objet dont elle était l'attribut grandit, la «petitesse» qu'il manifestait par rapport à tel autre objet n'existe plus, et inversement: quand l'objet dont elle était l'attribut rapetisse, la «grandeur» qu'il manifestait jusqu'alors, par rapport à tel autre objet, disparaît.

Ainsi en est-il de tous les objets du monde sensible, participant tantôt à telle forme, tantôt à telle autre, faisant ainsi exister, et ne pas exister, la multiplicité de formes telles qu'elles existent «en nous».

Une conséquence paradoxale

Aussi simple soit-elle, la théorie est toutefois frappée d'une certaine complexité, dès que l'on tient compte de la «relativité» de ces deux attributs que sont «grand» et «petit». À la différence de ce que sera l'enseignement d'Aristote, il n'y a rien, dans le *Phédon*, qui soit «grand» ou «petit» de façon absolue. Simmias, plus grand que Socrate, est en même temps plus petit par rapport à Phédon, participant ainsi simultanément à la grandeur et à la petitesse, par rapport à deux objets différents¹³⁸.

Cette «relativité» n'est pas sans conséquence – une conséquence à première vue paradoxale¹³⁹. Il se peut en effet qu'un changement de «grandeur» et de «petitesse» ne soit pas le résultat d'un changement dans la taille de l'objet dont il est question. Ainsi en est-il si l'on considère, non pas

¹³⁸ Pour la doctrine d'Aristote (très souvent mal comprise par des lecteurs modernes d'Aristote), voir mes deux études, «Aristote et la catégorie de quantité: divisions de la quantité (*Cat.* chap. 6, 4 b 20-5 b 10)», *Études Philosophiques: Aristote et l'Aristotélisme*, 1978, p. 25-40, et «Aristote: quantité et contrariété; une critique de l'école d'Oxford», ma contribution à *Concepts et catégories dans la pensée antique*, «études publiées sous la direction de Pierre Aubenque», dans la collection *Bibliothèque d'histoire de la philosophie*, J. Vrin, Paris, 1980, p. 89-165.

¹³⁹ Ce paradoxe est à l'origine de l'aporie formulée dans le *Théétète* (155 B 4-c 10), et de l'objection adressée par Parménide à la théorie des formes dans le *Parménide* (131 c 12-e 7).

une augmentation, ou une diminution, de la taille d'un même objet, mais la comparaison de deux objets, dont un seul grandit ou rapetisse.

Simmias, enfant, est plus petit que Socrate. Au fil des ans, il grandit. Vient un jour où il dépasse Socrate en grandeur. À partir de ce moment, les rapports réciproques de Simmias et de Socrate sont inversés. Socrate est maintenant plus petit que Simmias, et Simmias est maintenant plus grand que Socrate.

L'explication en termes de formes est pourtant la même. Simmias, qui a grandi, ne participe plus à la petitesse par rapport à Socrate. Socrate, inversement, bien qu'il n'ait pas changé de taille, ne participe plus à la grandeur par rapport à Simmias. Il n'y a plus, par conséquent, « en » Socrate de la grandeur par rapport à Simmias. Inversement, il n'y a plus de petitesse « en » Simmias par rapport à Socrate.

L'explication en termes de formes – la forme qui existe « dans la nature », qu'elle soit ou non participée, la forme qui existe « en nous » aussi longtemps que nous en participons – est la même, indépendamment du fait qu'un seul des deux termes de la comparaison (en l'occurrence, Simmias) ait changé de taille.

Note complémentaire 4

La métaphore guerrière : « fuir », « rester sur place », « périr »

L'image de la garnison

La distinction de la forme existant « dans la nature » et de la forme se trouvant « en nous » permet de comprendre les deux termes opposés de la métaphore guerrière qui commande une bonne partie de la description des contraires : « s'enfuir » et « périr »¹⁴⁰.

L'image sous-jacente est celle d'une garnison (*vel sim.*) qui ne peut résister à l'attaque de l'ennemi et qui ne peut donc « rester sur place ». Il n'y aurait alors que deux possibilités : *ou bien* la garnison « s'enfuit », « cédant la

¹⁴⁰ *Phaedo* 102 D 5-107 A 1. « S'enfuir » : φεύγειν (traduit aussi par « s'exiler »). « Périr » : ἀπόλλυσθαι. Le texte est parsemé d'autres verbes de mouvement, dont le rôle, dans le contexte de la métaphore, est le même : « se retirer » ou « reculer » (ἀπέρχεσθαι), « se dérober » (ὑπεξίεναι), « céder la place » (ὑπεκχωρεῖν), ou simplement « s'en aller » (οἴχεσθαι), assorti d'un participe, « s'écartant » ou « s'éloignant » (ἀπελθόν ou ἀπιών).

place» à l'ennemi, mais ayant la vie sauve, *ou bien*, «restant sur place», elle «périt», mise à mort par l'ennemi vainqueur¹⁴¹.

La neige, le feu, «grandeur» et «petitesse»

Ainsi en est-il de la neige (*cf.* 103 D 5-9, 106 A 3-7). Elle ne peut jamais «recevoir» son contraire indirect, la chaleur, devenant de la sorte «neige» et «chaude». À l'approche de la chaleur, de deux choses l'une: ou bien la neige «se dérobe», conservant ainsi son identité, restant à la fois neige et froide, ou bien elle «périt», réchauffée, donc anéantie, sous l'effet de ce contraire du froid qu'est la chaleur.

Ainsi en est-il également du feu (*cf.* 103 D 10-E 1, 106 A 8-11): lui non plus ne peut jamais «recevoir» son contraire indirect, le froid, devenant de la sorte un «feu» qui serait «froid». À l'approche du froid, de deux choses l'une: ou bien le feu, lui aussi, «se dérobe», conservant ainsi sa chaleur, restant donc ce qu'il est (un feu), ou bien il «périt», refroidi, donc éteint, sous l'effet de ce contraire de la chaleur qu'est le froid.

Il n'en va pas autrement de la «grandeur» en nous et de la «petitesse» en nous. Socrate prend l'exemple de «la grandeur qui est en nous» (102 D 5-E 3): jamais elle «n'accueille» le petit. Encore une fois, de deux choses l'une: ou bien, à l'approche de ce contraire qu'est le petit, elle «s'enfuit», restant donc ce qu'elle est («grande»), ou bien, à l'arrivée du petit, elle «périt».

Ce qu'elle refuse, c'est de «rester sur place» et de «recevoir» le petit, devenant ainsi «autre que ce que précisément elle est», c'est-à-dire, refusant, elle qui est «grande», de devenir «petite»¹⁴².

¹⁴¹ «Rester sur place»: ὑπομένειν (traduit aussi par «attendre de pied ferme»). Le texte ne comporte aucune allusion à une «garnison»; je n'ai adopté cette illustration de la métaphore que pour la commodité de mon analyse. On peut tout aussi bien penser à une ville assiégée, à des soldats tombés dans un guet-apens, à des bandits s'attaquant à un convoi... L'essentiel est de reconnaître une métaphore «guerrière» qui impose aux «défenseurs» la nécessité *ou bien* de «s'enfuir», s'évadant ainsi à l'ennemi, *ou bien* de «périr», mis à mort par l'ennemi vainqueur.

¹⁴² «Autre que ce que précisément elle est», 102 E 3: ἕτερον ἢ ὅπερ ἦν. Pour la traduction de l'imparfait (ἦν) par un présent, voir n. 126 *supra*. «Rester sur place», 102 E 2: ὑπομένον. «Recevoir», 102 E 2: δεξάμενον. Je prends ce dernier terme comme synonyme de «devenir», le verbe employé dans les lignes qui suivent (102 E 6-103 A 2), quand Socrate parle de «la petitesse en nous» qui ne «devient» jamais grande (102 E 7: γίγνεσθαι), et du «contraire en nous» qui ne «devient» jamais son contraire (102 E 8: γίγνεσθαι). Voir *Note complémentaire 1 supra*.

Les contraires « directs » et « indirects »

Que les contraires soient « directs » (« grandeur » et « petitesse ») ou « indirects » (la neige qui s'oppose à la chaleur, le feu qui s'oppose au froid), jamais le contraire ne peut « recevoir » ou « accueillir » son contraire.

Pas plus que la garnison ne peut rester en place après l'assaut de l'ennemi, pas plus la neige ne peut « recevoir » la chaleur, le feu ne peut « recevoir » le froid, « grandeur » ne peut « accueillir » le petit, « petitesse » ne peut « accueillir » le grand. Jamais un contraire, direct ou indirect, étant toujours ce qu'il est, ne peut en effet devenir son contraire.

Un tel « devenir » n'est possible que pour l'objet qui n'a pas de contraire. Aussi Socrate « reçoit-il » la petitesse, « l'attendant de pied ferme », « étant toujours », dit-il, « exactement ce que je suis », à savoir à la fois « lui-même » et « petit » (cf. 102 E 3-5), à la différence de la « grandeur en nous » qui « n'a jamais l'audace, étant grande, d'être petite » (cf. 102 E 5-6).

Les périls d'une métaphore

Faut-il rappeler que, dans tous les passages que nous venons de citer, il s'agit bien d'une métaphore? Quand Socrate parle de « la grandeur en nous » qui « s'enfuit », de « la petitesse en nous » qui « se retire », de la neige ou du feu qui « se dérobe », il n'emploie pas ces verbes en un sens littéral¹⁴³. S'exprimant de la sorte, il ne veut pas que ses interlocuteurs s'imaginent une neige ou un feu en mouvement. Une neige qui ne fond pas ne change pas de place. Un feu qui ne s'éteint pas ne se met pas à l'abri du froid, quitte sa place pour se mettre ailleurs.

La garnison qui ne veut pas périr aux mains de ses ennemis doit bien « céder la place » et « s'enfuir » au moment de l'assaut. Si les mêmes verbes s'emploient de la neige et du feu, de « grandeur » et de « petitesse », ce ne peut être qu'en un sens figuré: si la neige, si le feu « se débloquent », si « grandeur » et « petitesse » se sauvent, c'est parce qu'ils sont condamnés à la « fuite » et à « l'exil » par l'impossibilité de rester sur place, la neige pour

¹⁴³) « La grandeur en nous », voir 102 D 5-E 2: « s'enfuir » (φεύγειν), « céder la place » (ὑπεκχωρεῖν). « La petitesse en nous », voir 102 E 6-103 A 2: « se retirer » (ἀπέρχασθαι). La neige, voir 106 A 3-6: « se débloquent » (ὑπεξιώναι), 103 D 5-8: « céder la place » (ὑπεκχωρεῖν). Le feu, voir 103 D 10-12: « se débloquent » (ὑπεξιώναι), 106 A 8-10: « s'en aller en s'éloignant » (ἀπελθὼν οἴχεσθαι).

devenir chaude, le feu pour devenir froid, « grandeur » pour devenir petite, « petitesse » pour devenir grande.

D'où ce paradoxe, souvent méconnu par les commentateurs: pour continuer à exister, le contraire, qu'il soit direct ou indirect, ne peut pas « rester sur place ». Dans le contexte de la métaphore, un changement de place s'impose si l'objet en question – le feu, la neige, la « grandeur » de Simmias, la « petitesse » de Socrate – doit continuer à exister.

Comment éviter les écueils de la métaphore

La raison en est simple: si l'on suit la logique de la métaphore, « rester sur place » exprime l'impossibilité de la coïncidence des contraires. La garnison ne peut rester en vie si, à l'approche de l'ennemi vainqueur, elle ne lui cède pas la place. Entendons: la neige ne peut rester froide (ne peut donc rester neige) que si elle cède la place à l'approche du chaud. Si en effet elle ne s'enfuit pas, elle ne pourra que subir l'influence du chaud, au point de ne plus être neige, donc de « périr ».

Le feu également ne peut « rester » à l'approche du froid. S'il ne cède pas la place, s'il ne se retire pas, il ne pourra que se refroidir au point de ne plus être feu, donc de « périr ».

Que tel soit le sens de la métaphore est clair quand le verbe « rester en place » n'est pas assorti d'une négation. Si Socrate peut « attendre de pied ferme » l'approche de la petitesse, c'est parce que Socrate n'est pas un contraire. « Recevant » la petitesse, devenant ainsi « petit », il est, dit-il, « toujours précisément ce que je suis » (102 E 4: ἔτι ὧν ὅσπερ εἰμὶ), « ce même moi-même, petit que je suis » (cf. 102 E 4-5: οὗτος ὁ αὐτὸς σμικρὸς εἰμὶ).

Aucun de ces deux attributs que sont la grandeur et la petitesse ne peut faire de même. Ni la « grandeur » ni la « petitesse » qui sont « en nous » ne peut rester en place à l'approche de son contraire. « La grandeur en nous » ne tolère jamais d'être autre que ce que précisément elle est » (102 E 3: εἶναι ἕτερον ἢ ὅπερ ἡν). « La petitesse en nous » ne peut jamais devenir son contraire « étant toujours précisément ce qu'elle est » (102 E 8: ἔτι ὧν ὅπερ ἡν)¹⁴⁴.

¹⁴⁴ La répétition est évidemment délibérée: ἔτι ὧν ὅσπερ εἰμὶ, « étant toujours précisément ce que je suis » (102 E 4: Socrate), et ἔτι ὧν ὅπερ ἡν, « étant toujours précisément ce qu'elle est » (102 E 8: « la petitesse en nous »). Pour la traduction de l'imparfait (ἡν) par un présent, voir n. 126 *supra*.

Entendons : aucun objet ne peut être à la fois « grand » et « petit » sous un même rapport. Socrate, plus grand que Simmias dans le passé, plus petit aujourd'hui, n'est à aucun moment à la fois plus grand que Simmias et plus petit. Sa grandeur par rapport à Simmias « périt » dès que, par rapport à Simmias, il devient plus petit ; inversement, la petitesse de Simmias « périt » dès que Socrate ne le dépasse plus en grandeur.

L'origine d'un malentendu

D'où le malentendu déjà mentionné. Se poser la question : « Où s'en vont les copies des formes ? » dès qu'elles n'existent plus dans l'objet « participant », c'est prendre en un sens littéral des termes qui, dans le contexte, font partie de la métaphore¹⁴⁵.

Jamais la grandeur qui est en nous n'accueille en elle le petit, ni ne consent à être dépassée. De deux choses l'une : ou bien elle s'enfuit, pour lui céder la place, quand s'avance sur elle son contraire, le petit, ou bien, du fait de l'arrivée de ce contraire, elle périt complètement¹⁴⁶.

« La grandeur en nous » qui « s'enfuit » à l'approche de son contraire n'est pas censée quitter l'objet dont elle est l'attribut. Si la grandeur ne périt pas, c'est parce que l'objet dont elle est l'attribut ne subit aucun changement, que ce soit un changement de taille ou un changement dans le terme de comparaison.

Si l'objet en question change de taille, ou si le terme de comparaison n'est plus le même, la « grandeur » qui était « en » lui est condamnée à « périr ». Dans le cas contraire – en l'absence de changement – la « fuite » de la « grandeur en nous » ne suppose pas plus un mouvement en un sens littéral que l'emploi d'un verbe de mouvement – toujours métaphorique – dans la description de la neige et du feu.

¹⁴⁵ Voir Silverman, *The Dialectic of essence*, p. 65 (cité ci-dessus, *Note complémentaire 3*) : « *The withdrawal of a form-copy, however, is rather mysterious, unless one conceives of these form-copies as going elsewhere.* »

¹⁴⁶ *Phaedo* 102 D 7-E 2. Je suis de près la traduction de Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 283.

Le paradoxe de la métaphore

« Rester » et « périr », dans le contexte de la métaphore, sont synonymes dès qu'il s'agit d'un contraire. La victoire des envahisseurs est assurée: leurs adversaires, s'ils restent sur place, seront tués. Pour échapper à la mort, la seule possibilité est de « s'en aller », « s'enfuir ». Pour se sauver, il faut « se retirer », « céder la place » à l'ennemi; ce n'est que si l'on ne reste pas sur place que l'on pourra ne pas mourir.

Si la petitesse reste en place à l'approche de la grandeur, elle est condamnée à ne plus être petite. L'objet qui est grand sous un certain rapport ne peut être, sous ce même rapport, petit. Si l'objet dont il est plus petit grandit, sa petitesse, par rapport à cet objet, périt.

Telle est la conclusion qu'impose la métaphore: quand l'ennemi entre dans la citadelle, les opposants qui s'y trouvent seront mis à mort. Les envahisseurs et les envahis ne peuvent pas coexister: la victoire des uns, c'est la défaite des autres. L'objet ne peut être, sous un même rapport, à la fois grand et petit; si la grandeur l'emporte, la petitesse périt.

D'où le sens, métaphorique, des verbes de mouvement. S'il n'y a pas de changement – si tel objet reste « plus petit » ou « plus grand », si la neige, toujours froide, ne fond pas, si le feu, toujours chaud, ne s'éteint pas – c'est parce que la garnison a réussi à se dérober, cédant la place à l'ennemi, mais continuant à vivre. Ce n'est que par la fuite que le contraire, que ce soit « la grandeur en nous » ou « la petitesse en nous », que ce soit la chaleur du feu ou le froid de la neige, peut résister au changement, peut donc continuer à exister.

L'impossible question

Dès que l'on a compris en ce sens la métaphore, on comprend que les « copies » des formes, les formes « immanentes », quand elles n'existent plus dans l'objet « participant », ne « s'en vont » nulle part. Les « copies » des formes, les formes « immanentes », n'ont aucune existence en dehors de l'objet dont elles sont les attributs. Les seules formes qui existent indépendamment de l'objet dont elles sont les attributs sont les formes telles qu'elles existent « dans la nature »¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Je fais ici abstraction de l'épineuse question de l'existence des « intermédiaires » mathématiques dont Aristote fait état dans la *Métaphysique* (A 6, 987 b 14-18).

Nulle part, dans le *Phédon*, il n'est question de formes qui ne soient pas « dans la nature » et qui ne soient pas non plus « en nous ». Socrate et ses interlocuteurs n'envisagent jamais la possibilité qu'il y ait des formes qui auraient quitté l'objet dont elles étaient les attributs pour se réfugier dans un domaine qui ne serait pas celui des formes « dans la nature » et qui ne serait pas non plus celui des formes qui sont « en nous ».

S'interroger sur l'existence et sur la nature d'un tel « refuge », c'est se méprendre sur le rapport des formes qui sont « dans la nature » et des formes qui sont « en nous ». Les formes qui sont « dans la nature » existent indépendamment des objets du monde sensible. La forme « en nous » (la « copie » d'une forme, une forme « immanente ») est une forme « participée ». La forme « participée », la forme « en nous », n'est que la « particularisation » d'une forme. Elle n'a d'autre existence que la présence d'une forme dans l'objet qui en participe, si bien qu'elle n'existe pas dès que l'objet « participant » n'en participe plus.

Les deux formes de comparaison

Si les commentateurs confondent ces deux cas de figure, c'est en grande partie parce qu'ils n'ont pas compris la métaphore « guerrière » (« fuir », « rester sur place », « périr ») ; mais c'est aussi parce qu'ils voient, à tort, dans la comparaison de Simmias avec Socrate, d'une part, de Simmias avec Phédon, d'autre part, deux comparaisons successives, qui s'excluent l'une l'autre. Dans un premier temps, Simmias serait comparé à Socrate et ne serait pas encore comparé à Phédon. Dans un second temps, il serait comparé à Phédon, et ne serait plus comparé à Socrate¹⁴⁸.

Mais, dans les lignes en question (102 A 10-D 4), il est de toute évidence que la comparaison n'est pas successive mais simultanée. Simmias participe en même temps à la grandeur et à la petitesse, se faisant ainsi appeler à la fois « grand » (par rapport à Socrate) et « petit » (par rapport à Phédon). Un même objet peut ainsi participer à deux formes contraires en même temps, à condition que ce ne soit pas par rapport à un même objet¹⁴⁹.

L'exégète qui voit, à tort, dans cette participation simultanée l'expression de deux comparaisons successives est amené à se poser la question du

¹⁴⁸) Voir K. Dorter, *Plato's «Phaedo»*, p. 142 (déjà cité, n. 128 *supra*).

¹⁴⁹) Voir *Note complémentaire 1 supra*.

mode d'existence de la « grandeur » qui se trouvait en Simmias au moment où on le comparait à Socrate, et qui ne s'y trouve plus dès qu'on le compare à Phédon. Quand Simmias, comparé à Phédon, est « petit », où se trouve la grandeur qui était la sienne quand on le comparait à Socrate ?

Les deux erreurs

La réponse à cette question proposée par Dorter : la forme, en ce moment, serait cachée ou « latente », rejoint l'erreur déjà constatée dans la question que se pose implicitement Silverman : où s'en vont les copies des formes quand elles ne se trouvent plus dans l'objet « participant » ?

Quand Simmias est comparé à Socrate et à Phédon (102 A 10-D 4), les deux comparaisons ne sont pas successives, mais simultanées. Simmias participe, en même temps, à la grandeur (par rapport à Socrate) et à la petitesse (par rapport à Phédon). Aucune de ces deux formes n'est donc cachée ou « latente ». Aucune de ces deux formes ne doit donc se réfugier à l'approche de l'autre.

Ce n'est que dans les lignes qui suivent (102 D 5-103 C 2) que Socrate parle, ne serait-ce qu'implicitement, d'un changement de taille, donc d'un « devenir », si bien que maintenant les deux comparaisons (« plus grand », « plus petit ») sont nécessairement successives, l'objet qui était « plus petit » devenant, sous le même rapport, « plus grand » et, inversement, l'objet « plus grand » devenant, sous le même rapport, « plus petit »¹⁵⁰.

Ce changement, ce « devenir » rend impossible une double participation simultanée, par rapport à un même objet. L'objet qui grandit ou rapetisse ne peut être à la fois plus grand et plus petit sous un même rapport ; pour participer à l'une de ces deux formes (« grandeur » ou « petitesse »), devenant ainsi « grand » ou « petit », il ne doit plus participer, sous le même rapport, à son contraire.

Des formes fantômes

Mais cette absence de participation n'est autre... qu'une absence de participation. Si Socrate n'est pas aujourd'hui « plus grand » que Simmias, c'est parce qu'il ne participe plus à la grandeur par rapport à Simmias, si bien

¹⁵⁰ Voir l'objection de l'Anonyme, en 103 A 6-10, et la réponse de Socrate, en 103 A 11-c 2 (déjà commentées, *Note complémentaire 1* supra).

que la grandeur qui était «en» lui, sa grandeur par rapport à Simmias, n'existe plus.

Il n'y a pas en effet d'autres formes que les formes qui sont «dans la nature» et les formes qui sont «en nous». Dès que la forme n'est plus «en nous», il n'y aurait plus que la forme qui existe «dans la nature».

Des formes «latentes» qui ne se «manifesteraient» pas (pour reprendre les termes qu'emploie Dorter), des copies des formes qui ne seraient plus «en nous» et qui ne seraient pas non plus – puisque ce sont des «copies» – «dans la nature», et que l'on doit chercher par conséquent dans un mystérieux «ailleurs» (pour reprendre les termes qu'emploie Silverman), ne sont que des formes fantômes, des formes nées de l'imagination des commentateurs dont la lecture du *Phédon* ne fut que distraite et superficielle.

Note complémentaire 5

«Impérissable» ou «indestructible»?

Dans les pages qui précèdent, j'espère ne pas avoir dérouté mes lecteurs en traduisant un seul et même terme ἀνώλεθρος, tantôt par «impérissable», tantôt par «indestructible». Si, en matière de traduction, la cohérence n'est pas toujours une vertu, son absence exige un effort supplémentaire de la part du lecteur et requiert par conséquent des explications de la part du traducteur. Pourquoi, en effet, ne pas arrêter son choix sur l'un ou l'autre de ces deux adjectifs, traduisant ainsi un même mot par un même mot?

Qui aura la patience de lire les lignes qui suivent comprendra qu'une traduction unique du mot en question aurait risqué de déformer les propos tenus dans le dialogue.

Les deux sens du verbe (à la voix moyenne et à la voix passive)

Avant d'aborder un examen de l'adjectif, nous devons tirer au clair le sens du verbe dont elle exprime la négation : pour qu'il soit ἀνώλεθρος, l'objet en question suppose en effet une négation du verbe ὀλλυμι. Ce verbe ne s'emploie dans la prose de l'époque classique que sous la forme d'un composé ἀπόλλυμι, «faire périr totalement», «détruire de bout en bout», le préverbe soulignant, ici comme ailleurs, «l'aboutissement du procès»¹⁵¹.

¹⁵¹ Voir P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 1968, s.v. ἀπό (p. 97), s.v. ὀλλυμι (p. 793).

À la voix moyenne, ce verbe (tant le composé que le verbe simple) signifie « périr ». Ainsi en est-il dans un texte de *l'Odyssée* (III 87), repéré par les éditeurs du dictionnaire d'Oxford, avec la mention « *c[um] dat[ivo] mod[i]* » : ἀπώλετο λυγρῶ ὀλέθρῳ. Chacun des guerriers tombés devant les murs de Troie « périt d'un trépas pitoyable »¹⁵².

Les éditeurs font entrer sous la même rubrique (« *Med[ium]* », donc « voix moyenne ») un texte d'Hérodote, V 126 : ἀπόλλυται ὑπὸ Θρηίκων. Cette classification est évidemment sujette à caution. La désignation d'un agent (ὑπὸ Θρηίκων) plaide en faveur d'un emploi passif du verbe. Aristagoras « est mis à mort par les Thraces ».

Il est bien vrai que la désignation d'un agent n'appelle pas forcément une forme passive du verbe. Par exemple, ἀποθανεῖν ὑπό τινος « sert de passif » à ἀποκτείνειν¹⁵³. Il en est de même pour le verbe qui nous occupe, quand Sophocle écrit : πρὸς τῆς τύχης ὄλωλεν οὐδὲ τοῦδ' ὕπο (*Œdipus Rex* 949). La forme « active » du verbe (ὄλωλεν) se trouve ici dotée d'un sens passif. Jocaste se réjouit, croyant (à tort) que Polybe « n'a pas péri de la main d'Œdipe (τοῦδ' ὕπο) »¹⁵⁴.

Mais cet exemple ne sert pas de caution à la rubrique adoptée par les éditeurs d'Oxford pour le texte d'Hérodote cité ci-dessus (V 126 : ἀπόλλυται ὑπὸ Θρηίκων). Ici, la forme du verbe (ἀπόλλυται) exprime indifféremment les voix moyenne et passive. Elle est accompagnée d'une expression (ὑπό suivi d'un génitif) dont la présence est l'un des signes les plus clairs que le sujet d'un verbe à l'actif est devenu l'agent d'un emploi passif du même verbe¹⁵⁵. Pourquoi donc inscrire ce texte sous la rubrique « *Med[ium]* », « voix moyenne » ?

¹⁵² Voir LSJ, s.v. ἀπόλλυμι, B, I, 1 (p. 207). Allen, dans son édition, retient une leçon différente, où le verbe est suivi d'un accusatif, ἀπώλετο λυγρὸν ὄλεθρον. Voir T. W. Allen, *Homeri opera recognovit brevisque adnotatione critica instruxit T. W. A.*, tomus III, *Odyssae libros I-XII continens*, dans la collection *Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis*, Oxonii, e typographico Clarendoniano, 1908 (« editio altera »), *ad loc.* On comprendra, à la fin de cette *Note complémentaire*, la difficulté, voire l'impossibilité, de retenir, dans la traduction du grec, une répétition de la racine commune au verbe et au substantif (ἀπώλετο et ὄλεθρῳ).

¹⁵³ Voir LSJ, s.v. ἀποθνήσκω, II (p. 199).

¹⁵⁴ Cf. E. Schwyzler, *Griechische Grammatik*, Band II, *Syntax und syntaktische Stilistik*, dans la collection *Handbuch der Altertumswissenschaft*, Abteilung II, Teil 1, Band II, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1950, p. 514. En anglais : « *He has not met his death at the hands of Oedipus.* »

¹⁵⁵ Voir Schwyzler, *Griechische Grammatik*, Band II, p. 237.

Distinguons, de la façon la plus simple, l'emploi du verbe dans les deux premiers textes cités: d'une part, ἀπώλετο, «périt», voix moyenne (*Od.* III 87), d'autre part, ἀπόλλυται, «est mis à mort», voix passive (Hérodote, V 126)¹⁵⁶.

Les deux sens de l'adjectif

Aussi évidente, aussi simple soit-elle, cette distinction des voix moyenne et passive dans l'emploi du verbe est essentielle au sens que l'on confère à l'adjectif ἀνώλεθρος.

Deux traductions sont en effet possibles: «impérissable» est tributaire de l'emploi du verbe à la voix moyenne, «indestructible», de son emploi à la voix passive, la notion de «destruction», assortie d'une négation (donc «indestructible»), désignant, ne fût-ce qu'implicitement, soit l'incapacité d'un agent «destructeur», soit son inexistence. (L'objet en question ne peut être «détruit», soit parce qu'un agent «destructeur» n'existe pas, soit parce qu'il existe, mais n'est pas d'une puissance suffisante pour accomplir l'action désignée par le verbe.)

Encore une fois, le dictionnaire d'Oxford induit en erreur ses lecteurs. Les éditeurs ne retiennent qu'un seul des deux sens possibles de l'adjectif, en l'occurrence «indestructible», passant ainsi sous silence la possibilité d'une traduction par «impérissable»¹⁵⁷. Ce rétrécissement sémantique infligé à l'adjectif est d'autant plus paradoxal que la traduction retenue correspond à l'emploi au passif de ὄλλυμι, donc à l'emploi que les éditeurs n'ont pas reconnu dans leur notice consacrée à ce verbe¹⁵⁸.

¹⁵⁶ La distinction est une distinction dans la façon dont on conçoit un événement et dans la façon dont on en parle, et non pas une distinction inhérente à la nature même de l'événement en question. Le guerrier qui «périt» devant les murs de Troie (*Od.* III 87) ne meurt pas de sa belle mort; il est tué par un adversaire, comme l'est Aristagoras dans le texte d'Hérodote (V 126) et comme l'est aussi Polybe dans le texte de Sophocle (*Œdipus Rex* 949). La distinction logique et linguistique est pourtant bien réelle. «Périr» (voix moyenne) ne fait pas allusion à l'intervention d'un agent (même à supposer qu'il doit toujours en y avoir, que rien ne «périt» sans l'intervention d'une cause extérieure), tandis qu'être «mis à mort» ou être «détruit» (voix passive) suppose nécessairement l'intervention d'un agent extérieur à l'objet (voir la suite de mon exposé).

¹⁵⁷ LSJ, s.v. ἀνώλεθρος, I (p. 169): «*indestructible*.» Je laisse de côté, ici, le sens «actif», s.v., II: «*not deadly, harmless*.»

¹⁵⁸ LSJ, s.v. ὄλλυμι (p. 1216-1217). Les éditeurs ne proposent pour ce verbe que les deux rubriques A et B, respectivement «voix active» et «voix moyenne».

Les déboires du dictionnaire d'Oxford

Mais il y a pire encore. Retenant pour l'adjectif le sens qui correspond à l'emploi au passif du verbe (ἀνώλεθρος, «indestructible»), les éditeurs n'ont pas compris le premier texte cité, Parménide, fr. 8, 3.

L'objet dont il est question dans ce vers (le sujet du verbe ἔστι) est dit ἀγένητον [...] καὶ ἀνώλεθρον. Le sens qui convient ici n'est pas «indestructible» (sens «passif»), mais «impérissable» (sens «moyen»). L'objet qui ne vient pas à l'être à partir du non-être ne passera pas au non-être à partir de l'être. Il est donc à la fois «inengendré» (ἀγένητον) et «impérissable» (ἀνώλεθρον).

Tel est en effet le sens du verbe dans les vers suivants du fragment, quand Parménide oppose ὄλλυσθαι à γενέσθαι (v. 13-14) ou à γίγνεσθαι (v. 40). «Venir au jour» (γίγνεσθαι) ou «parvenir au jour» (γενέσθαι) s'oppose ici à «disparaître» ou à «périr» (ὄλλυσθαι)¹⁵⁹.

Il est bien vrai que, si l'on cherche à approfondir le raisonnement, il est fort possible que l'on soit amené à conclure que s'y trouve, en filigrane, un refus de la possibilité de l'existence d'un agent «destructeur» et, par voie de conséquence, un refus de la possibilité d'une «destruction» de ce qui «est»¹⁶⁰.

Il n'en reste pas moins que la simple opposition de ἀγένητον et de ἀνώλεθρον, dans les premiers vers du fragment (v. 1-3), ne fait pas intervenir la notion de «destruction». L'«inengendré» (cf. ἀγένητον) ne vient pas à l'être, à partir du non-être. L'«impérissable» (cf. ἀνώλεθρον) ne passe pas au non-être, à partir de l'être.

Rejetons donc l'univocité de la traduction proposée par les éditeurs d'Oxford («indestructible»). Reconnaissons, avec Bailly, les deux sens possibles du terme, «impérissable», «indestructible»¹⁶¹.

¹⁵⁹ Voir les traductions adoptées par J. Frère et par D. O'Brien, *Études sur Parménide*, tome I, *Le Poème de Parménide, Texte, traduction, essai critique* «par Denis O'Brien, en collaboration avec Jean Frère pour la traduction française», dans la collection *Bibliothèque d'histoire de la philosophie*, J. Vrin, Paris, 1987.

¹⁶⁰ Voir D. O'Brien «L'être et l'éternité», *Études sur Parménide*, tome II, *Problèmes d'interprétation*, dans la collection *Bibliothèque d'histoire de la philosophie*, J. Vrin, Paris, 1987, p. 135-162.

¹⁶¹ A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, «édition revue», Hachette, Paris, 1950, s.v. ἀνώλεθρος, 1 (p. 194).

«*Impérissable*»

Qu'en est-il du *Phédon*? Lequel de ces deux sens doit-on adopter pour traduire ἀνώλεθρος dans le dernier raisonnement du dialogue? L'âme est-elle «*impérissable*» ou «*indestructible*»?

Socrate et Cébès ne font aucune allusion à l'existence d'un agent qui puisse «*détruire*» l'âme. Son union avec le corps est certes, pour Cébès, une cause concomitante de la possibilité de sa disparition. La «*fatigue*» et «*l'épuisement*» de l'âme, consécutifs à sa présence dans un corps, font craindre une disparition du principe qui apporte la vie au corps. Mais ce n'est pas le corps qui pourrait lui donner, si l'on peut dire, «*le coup de grâce*»¹⁶². Si l'âme finit par ne plus exister, épuisée par les efforts qu'elle a dû déployer dans les soins qu'elle prodigue au corps, ce n'est pas parce que le corps la «*détruit*», mais parce qu'elle «*périt*» au terme de son existence incarnée.

Cette nuance invite à conférer à ἀνώλεθρος un sens «*moyen*». S'appuyant sur Bailly, faisant fi du même coup des éditeurs d'Oxford, on est donc amené à traduire par «*impérissable*».

«*Indestructible*»

Mais cette traduction n'est pas sans inconvénient. L'âme qui s'oppose à la «*mort*» (θάνατος), définie comme une séparation de l'âme d'avec le corps, se révèle «*immortelle*» (ἀθάνατος). *Pari passu*, l'âme se révèle ἀνώλεθρος parce qu'elle s'oppose à ὄλεθρος. Ce n'est que si l'on retient la parenté de ces deux mots (ὄλεθρος, ἀνώλεθρος) que l'on pourra faire ressortir la logique du raisonnement.

Comment donc traduire ὄλεθρος? À la «*mort*» s'oppose l'objet qui ne «*meurt*» pas, donc «*l'immortel*». À la «*destruction*» s'oppose l'objet que rien ne «*détruit*», donc «*l'indestructible*». Mais quel est le substantif qui correspond, en français, à «*périr*» et à «*impérissable*»?

Dans le français du seizième siècle, la réponse est simple. L'objet qui ne «*périt*» pas, donc l'«*impérissable*», s'oppose au «*périssement*»¹⁶³. Mais si

¹⁶²) Je reprends l'expression utilisée par Monique Dixsaut dans ce contexte, «*Immortel et indestructible*», p. 389.

¹⁶³) «*Périssement*»: ce vocable est attesté dans *Les Discours politiques et militaires* de François de La Noue, publiés à Bâle, en 1587. Voir p. 501: «*le périssement de l'âme avecques le*

l'on hésite à introduire dans une traduction du *Phédon* un mot si peu familier à la majorité des lecteurs francophones d'aujourd'hui, le problème devient insoluble. Dans le français d'aujourd'hui, il n'y a pas de substantif qui corresponde au verbe (« périr ») et à l'adjectif (« périssable » ou « impérissable »)¹⁶⁴.

Pour traduire ὄλεθος, il ne reste donc qu'une seule possibilité. On doit avoir recours à « destruction ». La mort qui n'est pas une séparation de l'âme d'avec le corps devient ainsi une « destruction de l'âme » (cf. 91 D 6-7 : ψυχῆς ὄλεθος). Dès que l'on traduit de la sorte le substantif, les dés sont jetés : on ne peut pas traduire autrement la négation. L'âme qui résiste à la « destruction » (ὄλεθος) est forcément « indestructible » (ἀνώλεθος).

« *Impérissable* », « *indestructible* »...

Mais l'emploi de ce mot ne risque-t-il pas d'impliquer que l'on pense à la possibilité d'un agent « destructeur » – que ce soit pour nier son existence ou pour nier son efficacité ? Voilà pourtant exactement la connotation dont on voulait se débarrasser en traduisant l'adjectif par « impérissable » et non point pas « indestructible ».

Si, maintenant, on se voit obligé de renoncer à cette traduction (« impérissable »), ce n'est point parce que le sens du mot, dans le *Phédon*, a changé. Le choix d'« indestructible » à la place d'« impérissable » résulte tout simple-

corps. » Cet emploi du terme est cité par É. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, tome second, première partie, Hachette, Paris, 1869, s.v. « périssement » (p. 1067). Voir aussi *The Oxford English dictionary*, vol. 7, Clarendon Press, Oxford, 1933, s.v. « perishment » (p. 704).

¹⁶⁴ J'écris bien « dans le français d'aujourd'hui ». « Périssement » n'est même pas mentionné dans le *Trésor de la langue française, Dictionnaire de la langue du XIX^e et du XX^e siècle* (1789-1960), voir tome 13 (pénible-ptarmigan), Gallimard, Paris, 1988, ni non plus dans *Le Grand Robert de la langue française, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, 2^e édition, voir tome 7 (P-Raisi), Le Robert, Paris, 1989. Le mot ne fait plus en effet partie du vocabulaire « actif » de la plupart des francophones. Son emploi est pourtant attesté dans plusieurs textes, d'origines diverses, auxquels on peut avoir accès en cherchant sur le *World Wide Web*. La multiplicité de ces attestations laisse caresser la possibilité que le mot soit de retour et que l'on pourra même, un jour, en faire usage dans une traduction du *Phédon*. Mais ce moment n'est pas encore venu. – Soit dit entre parenthèses que « déperir » et « déperissement » ne sont pas aptes à se substituer à « périr » et à « périssement », puisque l'adjonction du préfixe (dé-) signifie un affaiblissement graduel antérieur à l'action (ou à l'événement) dont il est question. Tout autre est le sens du préverbe en grec (ἀπ-όλλυμι), qui met l'accent, non pas sur un processus, mais sur l'aboutissement d'un procès. Voir Chaintraine, cité dans la première note en bas de page de cette *Note complémentaire*.

ment de l'absence, dans le français d'aujourd'hui, d'un substantif qui correspond à l'emploi du verbe à la voix moyenne. Ainsi se voit-on contraint d'adopter un terme qui fait écho à son emploi passif, et de traduire par « indestructible » et non point par « impérissable ».

Le problème n'est pas différent pour le traducteur anglais. On peut aligner *die*, *death* et *deathless*¹⁶⁵. On peut aussi aligner *destroy*, *destruction* et *indestructible*. Il n'en demeure pas moins une lacune dès que l'on veut compléter la série *perish*... *imperishable*. Si l'on veut traduire ἀνώλεθρος par *imperishable*, on ne peut traduire ὄλεθρος qu'en ayant recours, en anglais comme en français, à un mot du seizième siècle, et qui ne fait plus partie de la langue vivante : l'âme est *imperishable* si elle résiste au *perishment*¹⁶⁶. Mais ce n'est plus le parler anglais de nos jours.

Les heurs et les malheurs du traducteur

D'où l'embarras du traducteur, qu'il soit anglais ou français. Si l'âme ne passe jamais de l'être au non-être – si elle ne cesse jamais d'exister – est-ce que c'est parce qu'elle ne « périt » pas ou parce qu'elle n'est jamais « détruite » ?

La négation du verbe qui est ici implicitement en cause, οὐκ ἀπόλλυται, peut avoir les deux sens : si le verbe est à la voix moyenne, l'âme ne « périt » pas ; s'il est à la voix passive, elle n'est pas « détruite ». La négation d'une « mort » qui serait la conséquence d'un effritement des pouvoirs de l'âme fait pencher pour l'emploi du verbe à la voix moyenne : l'âme ne « périt » pas, elle est donc « impérissable ».

Cette traduction cache pourtant un aspect essentiel du raisonnement dès que l'on veut affirmer, de l'âme qui résiste à ὄλεθρος, qu'elle est, de ce fait, ἀνώλεθρος. Il faut donc se résigner à traduire ici cet adjectif par « indestructible », et non point par « impérissable » : l'âme qui résiste à la « destruction » est « indestructible ».

¹⁶⁵ L'anglais, ici comme ailleurs bénéficiaire (ou victime) de ses origines hétéroclites, possède, pour ce dernier mot (« *deathless* »), un synonyme latin, « *immortal* ». Mais, à la différence du français, l'anglais n'a hérité du latin ni le verbe ni le substantif correspondants (en français : « mourir » et « mort »).

¹⁶⁶ Voir *The Oxford English dictionary*, vol. 7, Clarendon Press, Oxford, 1933, s.v. « *perishment* » (p. 704). La notice est la même dans la deuxième édition, Oxford, 1989, s.v. (vol. 11, p. 567).

S'ensuit-il que l'on doive abandonner la traduction par « impérissable » ? Je préfère, pour ma part, renoncer à une cohérence formelle. Dans les pages que l'on vient de lire, l'âme est tantôt « impérissable », tantôt « indestructible ». Ces deux termes ne sont pas synonymes. Si je les emploie, tous deux, pour rendre le sens d'un même mot en grec (ἀνώλεθρος), ce n'est que parce que je subis les contraintes de tout traducteur qui ne peut pas toujours exprimer dans la langue d'arrivée la cohérence de termes et de concepts propre à la langue de départ.

Note complémentaire 6 Les composés négatifs

Revenons à l'essentiel, au sens que peut avoir, en grec, le préfixe négatif. Que l'on traduise ἀν-ώλεθρος par « impérissable » ou par « indestructible », quelle est la valeur de la particule commune aux deux composés qui font l'objet de notre étude, « im-mortel » (ἀ-θάνατος) et « in-destructible » ou « im-périssable » (ἀν-ώλεθρος) ?

Cette question en appelle une autre. Au fil du dialogue, le même préfixe contribue à la formation de cinq composés similaires. Ce sont, dans l'ordre, « im-pair » (ἀν-άρτιος), « in-juste » (ἄ-δικος), « in-culte » (ἄ-μουσος), « non chaud » (ἄ-θερμος) et « non froid » (ἄ-ψυκτος). Quel sens doit-on accorder à ces divers emplois de la particule négative (ἀ-) ?

« L'injuste » et « l'inculte »

La multiplicité d'exemples risque de prêter à confusion. Commençons donc par le plus simple, à savoir les deux exemples allégués par Socrate (105 D 6-E 1) pour illustrer l'emploi du préfixe : ce qui « ne reçoit pas le juste » serait « in-juste » (ἄ-δικος) ; ce qui « ne reçoit pas le cultivé » serait « in-culte » (ἄ-μουσος).

Ces deux composés, fréquemment attestés dans la langue de l'époque, désignent une simple négation, sans aucune implication que la négation soit telle que la personne en question ne puisse manifester, un jour, la qualité, ou la condition, qui lui fait défaut. L'« in-juste » (ἄ-δικος) est celui qui n'est pas juste, mais qui peut très bien le devenir ; l'« in-culte » (ἄ-μουσος), celui qui n'est pas cultivé, sans qu'il soit exclu qu'il le devienne.

Aussi Thrasymaque, dans la *République*, est-il le type même d'un homme « injuste », mais une fréquentation assidue de Socrate l'amènera peut-être, un jour, à devenir juste¹⁶⁷. Le « cultivé » et l'« inculte » sont les exemples qui seront repris par Aristote, dans la *Physique*, pour illustrer le passage du « non-être » à « l'être ». L'« inculte » est celui qui est privé de culture, mais qui ne le sera plus dès qu'il sera passé de la privation (le « non-être ») à l'actualité (l'« être »), cette actualité dont, même inculte, il était capable¹⁶⁸.

« L'impair »

D'un point de vue strictement lexical, il en va de même du composé que ces deux exemples sont censés illustrer : est « im-pair » (ἀν-ἄρτιος) ce qui, dans le langage du *Phédon* (105 D 3-5), « ne reçoit pas la forme du pair ». Le préfixe signifie une simple négation du terme positif : est « im-pair » ce qui – relevant d'un domaine où la distinction du « pair » et de l'« impair » est pertinente – se met du côté de « l'impair », et s'oppose par conséquent au « pair ».

Si, dans le *Phédon*, l'emploi du préfixe n'est pas le même que celui de l'« injuste » ou de l'« inculte », ce n'est pas parce que le sens du mot n'est pas celui d'une simple négation (« pair »/« im-pair »), mais parce que sa référence n'est plus la même. Le composé négatif, dans le *Phédon*, ne porte plus en effet sur un objet qui peut admettre aussi bien un terme que son contraire (celui qui n'est pas juste peut le devenir ; l'homme inculte peut se cultiver).

Qu'il soit juste ou injuste, Thrasymaque est toujours Thrasymaque. Qu'un homme soit cultivé ou inculte, il reste le même individu. Mais le nombre qui est impair ne devient pas pair. Des objets « nombrés » changent

¹⁶⁷ La défense de l'homme « injuste » par Thrasymaque, au premier livre de la *République*, est parsemée d'emplois du mot ἄδικος.

¹⁶⁸ Aristote, *Phys.* I 7, 189 b 30 -190 a 13 (« le cultivé » et « l'inculte », a 12 : τὸ ἄμουσον) ; I 9, 191 b 35-192 a 25 (« l'être » et « le non-être »). Pour notre analyse de ce texte, et sa reprise par Plotin, voir « Matière et privation dans les *Ennéades* de Plotin », dans A. Motte et J. Denooz (éd.), *Aristotelica secunda, Mélanges offerts à Christian Rutten*, Université de Liège, Faculté de Philosophie et Lettres, Centre d'Études aristotéliennes, Liège, 1996, p. 211-220.

de «pairs» en «impairs», mais le nombre qui les caractérise est ou bien «pair» ou bien «impair».

«Le non-chaud», «le non-froid»

Cette évidence permet de nuancer le sens et l'emploi de ces deux composés que sont ἄ-θερμος et ἄ-ψυκτος, présentés dans le raisonnement sous une forme substantivée: τὸ ἄθερμον, synonyme de la neige (106 A 3-7), τὸ ἄψυκτον, synonyme du feu (106 A 8-11).

Comme pour «l'impair», la référence de ces deux mots, dans le raisonnement du *Phédon*, est un objet qui n'admet pas, indifféremment, l'adjectif et sa négation. À la différence de l'eau, tantôt chaude, tantôt froide, la neige, toujours froide, n'est jamais chaude; le feu, toujours chaud, n'est jamais froid.

Mais la dérivation de ces deux composés n'est pas la même: le sens de -ψυκτος, adjectif verbal dérivé de ψύχω, «refroidir»¹⁶⁹, est «potentiel», tandis que le sens de -θερμος, «chaud», simple adjectif, ne l'est pas. Le feu (τὸ ἄψυκτον) est non seulement «ce qui n'est pas froid», mais «ce qui ne peut se refroidir» ou «ce qui ne peut être refroidi», tandis que la neige (τὸ ἄθερμον), d'un point de vue simplement lexical, est «ce qui n'est pas chaud», et non pas «ce qui ne peut se réchauffer» ou «ce qui ne peut être réchauffé». Ainsi s'explique la différence dans la traduction de ces deux mots proposée par les éditeurs d'Oxford, qui prêtent à ἄψυκτος un sens «potentiel»: «*ne pouvant être refroidi*», tandis que ἄθερμος ne se voit attribuer qu'une simple valeur négative: «*sans chaleur*»¹⁷⁰.

Vouloir distinguer de la sorte la connotation («potentielle» ou non) de ces deux composés est certes légitime. Rappelons toutefois cette règle d'or de tout éditeur d'un dictionnaire digne de ce nom: pour définir le sens d'un mot, il faut donner la priorité, non pas à son origine (ou à ses composantes), mais à son usage.

Or, les deux composés dont il est ici question sont des néologismes; c'est Socrate qui les a inventés pour les besoins de son raisonnement. Dans le contexte du raisonnement, la mise en parallèle de ces deux néologismes laisse bien entendre que, tant pour la neige que pour le feu, le terme négative-

¹⁶⁹) Voir LSJ, s.v., II, 1 (p. 2028): «*make cool or cold.*»

¹⁷⁰) LSJ, s.v. ἄψυκτος (p. 299): «*not capable of being cooled*», s.v. ἄθερμος (p. 31): «*without warmth.*»

tif doit avoir un sens « potentiel » : si le feu est ἄψυκτος, « ne pouvant se refroidir », la neige est ἄθερμος, à la fois « non chaude » et « ne pouvant se réchauffer ». Tel est donc le sens que j'ai prêté à ce néologisme dans le corps de mon texte.

Le sens « potentiel » de « non chaud »

Admettons toutefois que ce complément de sens relève de la logique (ou de la physique) plutôt que de la sémantique : si ce qui est « non chaud » ne peut se réchauffer, c'est parce qu'il s'agit d'un objet (en l'occurrence, la neige) qui ne peut tolérer que l'un des contraires en question. La neige qui est « non chaude » ne peut le devenir, suivant en ceci, *mutatis mutandis*, l'exemple du feu, « non froid » et ne pouvant se refroidir.

Si l'on prenait comme référence l'eau, le composé n'aurait plus ce sens : l'eau, quand elle est froide, n'est pas chaude, mais elle peut le devenir. Cependant, le composé, dans le contexte du *Phédon*, ne renvoie jamais à l'eau. Son emploi est limité à la neige. Telle est donc la référence qui rejaillit, si l'on peut dire, sur la signification du mot, pour lui conférer un sens « potentiel » : τὸ ἄθερμον, ce qui est « non chaud », et ne peut le devenir¹⁷¹.

Note complémentaire 7

« Immortel » : Homère, Empédocle, Platon

Le sens « potentiel »

Qu'en est-il maintenant d'« im-mortel » (ἄ-θάνατος) et d'« im-périssable » ou « in-destructible » (ἄν-ώλεθρος) ? A la différence de « non chaud » et de « non froid », le premier de ces deux adjectifs est bien attesté dans toute la

¹⁷¹) Si j'introduis l'exemple de « l'eau » dans mon exposé du raisonnement, ce n'est pas parce qu'il en est fait mention dans le texte du dialogue, mais pour tirer au clair la différence qui sépare une contrariété « indirecte » (le feu est chaud, la neige est froide), et l'absence d'une telle contrariété (l'eau est tantôt froide, tantôt chaude). La contrariété « indirecte » suppose en effet la présence d'un attribut « essentiel ». La chaleur est une propriété « essentielle » du feu, qui ne peut donc se refroidir (refroidi, il s'éteint). La neige, « essentiellement » froide, ne peut se réchauffer (réchauffée, elle fond). Le « chaud » et le « froid » ne sont, au contraire, que des propriétés « accidentelles » de l'eau (l'eau ne se transforme en vapeur ou en glace que si elle est soumise à un réchauffement ou un refroidissement extrêmes). Voir § 2 *supra*.

littérature de l'Antiquité. Le sens qu'on lui prête, dans les poèmes d'Homère, est indubitablement « potentiel » : ce qui est « im-mortel » ne peut mourir. Aussi Homère parle-t-il indifféremment des dieux « immortels » (par ex., *Il.* III 298 : ἄθάνατοι) et des dieux « qui sont toujours » (par ex., *Il.* I 290 : αἰὲν ἔόντες). Les dieux « sont toujours » parce que la mort ne met pas fin à leurs jours¹⁷².

Mais ce sens « potentiel » de l'adjectif ne va pas sans difficulté dès que l'on essaie de réunir, dans une même formule, le sens « potentiel » d'« immortel » (ἄθάνατος) : ce qui « ne peut mourir », et le sens « potentiel » d'« impérissable » (ἀνώλεθρος) : ce qui « ne peut périr ».

Si les dieux « immortels » d'Homère « sont toujours », si donc la mort ne met pas fin à leurs jours, comment en effet concevoir qu'ils ne soient pas, de ce fait même, « impérissables »/« indestructibles » ? Et si le sens d'« immortel » est le même dans les poèmes homériques et dans le dialogue de Platon, comment alors comprendre que l'âme du *Phédon* soit présentée non seulement comme « immortelle » (ἄθάνατος), mais aussi comme « impérissable » ou « indestructible » (ἀνώλεθρος) ?

L'adjonction de ce dernier terme (ἀνώλεθρος) n'est-elle pas une redondance ? La conjonction de ces deux termes (ἄθάνατος, ἀνώλεθρος) n'est-elle pas un pléonasme ? Pourquoi ne pas se contenter d'affirmer que l'âme est « immortelle » comme le sont les dieux d'Homère, « immortels » et « toujours » existants ?

L'inutilité d'un second adjectif ?

Le lecteur de nos jours conçoit mal, en effet, que l'« immortalité », ou son absence, ne soit pas définitive : ou bien un être est immortel, ou bien il ne l'est pas. L'âme humaine – à supposer qu'il y en ait une – est ou bien mortelle, ou bien immortelle. Si sa nature se révèle immortelle, l'âme ne cessera pas d'exister, quel que soit son rapport avec le corps et quel que soit son rapport avec le temps¹⁷³.

¹⁷² Cf. LSJ, s.v. ἄθάνατος, I, 1 (p. 30) : « *undying, immortal* », II : « of things, etc. *everlasting, perpetual*. »

¹⁷³ « Quel que soit son rapport avec le corps » : réincarnation, corps ressuscité (« je crois... à la résurrection de la chair »), vie incorporelle... ? « Quel que soit son rapport avec le temps » : temps sans fin, « éternel présent », éternité intemporelle... ? Ces questions, et les réponses qu'on leur donne de nos jours, laissent toutes supposer que, si l'âme est immortelle, elle ne cessera pas d'exister.

Pour un tel lecteur, l'objection de Cébès, et par conséquent le point de départ et la finalité du dernier raisonnement, sont à peine intelligibles. Quand Cébès et Socrate, une bonne page avant la fin du raisonnement, se mettent d'accord pour dire que l'âme est «immortelle» (105 E 6-7), il ne resterait plus rien à prouver.

Si j'accepte l'idée qu'une âme, dès qu'elle est, est «immortelle», aussitôt je dois convenir qu'il est impossible qu'une fois qu'elle a été, elle cesse d'être; par définition, puisqu'elle est «immortelle», elle ne cessera pas d'être (ou de vivre...); donc je ne peux pas craindre, ni même penser qu'une âme cesse d'être (c'est-à-dire «meure» ou «périsse» ou «disparaisse» ou «soit anéantie»). Mais alors je n'ai plus rien à demander; je ne vois pas du tout ce qu'il resterait à «démontrer» ou quel serait le problème qu'il «resterait» à traiter.

Et d'en conclure: «On a vraiment du mal à voir ce qu'apporterait le second adjectif (“impérissable” ou “indestructible”) que n'aurait pas déjà apporté le premier (“immortel”)»¹⁷⁴.

De l'«immortel» au «mortel»

L'objection est claire et nette. Il suffit pourtant de revenir aux textes de l'Antiquité pour comprendre tout autrement l'enjeu, linguistique et philosophique, de la conjonction de ces deux termes que sont ἀθάνατος et ἀνώλεθρος. Les textes qui précèdent de peu la mort de Socrate témoignent en effet d'une conception de l'«immortalité» tout autre que celle qui vient spontanément à l'esprit du lecteur moderne.

Relisons – pour n'en citer qu'un seul exemple – les vers où Empédocle (l'aîné de Socrate d'une vingtaine d'années) parle des éléments pour affirmer qu'après avoir été «immortels», ils deviennent, de nouveau, «mortels». «Aussitôt», écrit-il, «commencèrent à devenir *mortels* ceux qui, jusqu'alors, s'étaient adaptés à être *immortels*...»¹⁷⁵

¹⁷⁴) Je cite le commentaire de mon ami Charles Ramond, qui a bien voulu relire une première mouture du présent article.

¹⁷⁵) Fr. 35, 14: αἴψα δὲ θνητὰ φύοντο, τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι. Pour ce vers, ainsi que pour le vers suivant, où s'opposent les deux états de mélange et de séparation, voir D. O'Brien, «Empedocles fr. 35.14-15», *Classical Review* n.s. 15, 1965, p. 1-4. «S'étaient adaptés» traduit μάθον (un aoriste privé d'augment, comme souvent dans les poèmes d'Homère). Voir LSJ, s.v. μαθηθῆναι, II (p. 1079): «acquire a habit of, and in past tenses, to

Ce passage de l'« immortel » au « mortel », aussi bizarre qu'il puisse paraître au lecteur moderne, n'est en rien contradictoire dès que le vers en question est replacé dans le contexte du « cycle cosmique »¹⁷⁶.

L'Amour et la Discorde

Soumis à l'influence conjuguée du pouvoir unificateur de l'Amour et de la puissance séparatrice de la Discorde, les éléments (le feu, la terre, l'eau et l'air) constituent, par leur mélange et par leur séparation, les multiples objets qui naissent et qui périssent dans le cosmos tel qu'il existe de nos jours.

Mais le monde d'Empédocle n'est pas toujours tel que nous le voyons maintenant. Vient un moment où l'Amour est absent. Soumis à la seule influence de la Discorde, les éléments ne sont plus livrés à ce devenir incessant de mélange et de séparation, de naissance et de mort, qui caractérise le monde d'aujourd'hui. Totalement séparés les uns des autres par la puissance de la Discorde, ils ne forment plus des objets qui meurent et qui périssent. Ils sont par conséquent, si l'on suit les paroles de l'auteur du poème, « immortels ».

Mais ils ne le seront pas toujours. Dans le contexte du « cycle cosmique », cette « immortalité » est nécessairement passagère. La Discorde ne peut empêcher le retour de son adversaire. Quand l'Amour reprendra ses droits, les deux processus de mélange et de séparation doivent recommencer. Dès ce moment, les éléments ne seront plus « immortels », mais « mortels ».

Le vers cité fait état de ce moment dramatique dans la vie de l'univers : l'Amour met fin à la domination totale de la Discorde, imposant aux éléments d'abandonner leur « immortalité » pour redevenir « mortels ». « Aussitôt commencèrent à devenir *mortels* ceux qui, jusqu'alors, s'étaient adaptés à être *immortels*... »¹⁷⁷

be accustomed to... Cf. Bailly, s.v., I 2 (p. 1224) : « à l'aoriste et au parfait, avoir appris, d'où s'être habitué à, avoir coutume de. » Je traduis par un plus-que-parfait (« s'étaient adaptés ») pour exprimer l'antériorité de l'action désignée par l'aoriste (μόθον) par rapport à l'action désignée par l'imparfait (φύοντο). Voir aussi n. 177 *infra*.

¹⁷⁶ Pour la place qu'occupent ces deux vers (fr. 35, 14-15) dans l'histoire du « cycle cosmique », voir D. O'Brien, *Empedocles' cosmic cycle, A reconstruction from the fragments and secondary sources*, dans la collection *Cambridge classical studies*, University Press, Cambridge, 1969, p. 104-123.

¹⁷⁷ Les deux vers, fr. 15, 14-15, sont traduits en anglais à la dernière page de l'article cité ci-dessus : « *Swiftly they grew to be mortal, that before were wont to be immortal: and changing*

L'immortalité passagère des éléments d'Empédocle

Si l'immortalité des éléments n'est que passagère, leur existence sans fin n'en est pas moins assurée. Que les éléments soient ou non «immortels», ils «sont toujours, immobiles dans un cercle»¹⁷⁸. L'immortalité est un état temporaire et transitoire, la condition des éléments quand ils ne sont pas soumis au changement. Quand l'Amour met fin à leur immortalité, en soumettant de nouveau les éléments au «devenir» et au changement, il ne met pas fin à leur existence.

Aussi les éléments sont-ils «toujours», qu'ils soient *immortels*, exempts de ce flot de mélange et de séparation qui constitue le monde du «devenir», ou *mortels*, replongés dans le monde du «devenir» où ils doivent subir à la fois la puissance séparatrice de la Discorde et la puissance unificatrice de l'Amour.

Ce passage de *l'immortel* au *mortel* est, selon toute probabilité, une innovation d'Empédocle, un refus volontaire de l'immortalité telle que la conçoit l'auteur (les auteurs...) de *l'Iliade* et de *l'Odyssée*. Les dieux «immortels» d'Homère «sont toujours». Les éléments d'Empédocle, eux aussi, «sont toujours». Mais, à la différence des dieux d'Homère, ils ne sont pas toujours «immortels»¹⁷⁹.

L'«immortalité» incertaine de l'âme de Cébès

Revenons au *Phédon*. Quand Cébès parle d'une âme «immortelle», l'emploi qu'il fait de ce mot recèle un aspect fugitif, absent des poèmes

their ways, they grew to be mixed, that before were unmixed. » «*Unmixed*», les éléments sont *immortels*, soumis à l'influence exclusive de la Discorde. «*Mixed*», ils sont *mortels*, soumis à l'influence conjuguée de la Discorde et de l'Amour.

¹⁷⁸) Fr. 17, 13: ... αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον. Le verbe (ἔασιν) est ici successivement *existantiel*, s'opposant à «devenir» dans la phrase qui précède (v. 11: γίνονται), et *copulatif*, le prédicat ne s'ajoutant au verbe qu'après la pause marquée par la césure. Dans un premier temps, les éléments «sont toujours», c'est-à-dire existent toujours (le verbe est *existantiel*); dans un second temps, «ils sont toujours immobiles dans un cercle» (le verbe est maintenant *copulatif*). Pour éviter de traduire un seul verbe dans le grec (ἔασιν) par deux verbes dans la traduction («exister» et «être»), ce changement de syntaxe est indiqué par la discrétion d'une virgule.

¹⁷⁹) Pour la conception «empédocléenne» de l'immortalité, et son opposition à la conception «homérique», voir D. O'Brien, «Empedocles revisited», *Ancient Philosophy* 15, 1995, p. 403-470 (voir surtout «*The State of Immortality*», § XIV, p. 448-452).

homériques – absent également de nos conceptions modernes, – mais qui n'est pas sans rappeler l'emploi du même mot quand Empédocle parle des éléments « immortels ».

Tant pour Cébès que pour Empédocle, cet attribut ne confère pas en effet, à l'objet qui en est doté, une immortalité sans fin. Les éléments d'Empédocle, « immortels » quand ils sont totalement soumis à l'influence de la Discorde, ne le seront plus dès que recommence la lutte de la Discorde et de l'Amour. L'âme de Cébès, « immortelle » dans le passé, ne le sera pas nécessairement dans l'avenir.

Il n'en reste pas moins qu'une différence fondamentale sépare l'âme « immortelle », telle que la conçoit Cébès, et les éléments « immortels » d'Empédocle. Qu'ils soient ou non immortels, les éléments d'Empédocle « sont toujours ». L'âme, telle que la conçoit Cébès, ne sera toujours qu'à condition qu'elle soit immortelle. Cébès est craintif, inquiet, précisément parce que, ne sachant pas si l'âme est immortelle, il ne sait pas si peut-être, d'ici quelques heures, l'âme de Socrate n'existera plus, éteinte au moment même où meurt le corps de Socrate.

L'immortalité, telle que la conçoit Cébès, n'est donc pas la même que celle des éléments d'Empédocle, mais elle n'est pas non plus celle des dieux d'Homère. L'âme de Cébès, à la différence des éléments d'Empédocle, n'existe toujours que si elle est toujours immortelle. Mais il ne s'ensuit pas que l'âme qui est immortelle le sera toujours. L'âme de Cébès, à la différence des dieux d'Homère, peut ne pas exister – peut donc s'éteindre – bien qu'elle soit immortelle.

L'« immortalité » précaire de Cébès

Cette immortalité précaire, toute différente de la conception homérique de l'immortalité, différente également de notre conception moderne d'une immortalité définitive, permet de comprendre la forme que revêt l'objection de Cébès.

Passant d'un corps à un autre, au fil de ses incarnations successives, l'âme survit plusieurs fois à la mort du corps et se montre ainsi plusieurs fois immortelle (au sens où Cébès entend ce mot). La question se pose tout de même : en sera-t-il ainsi dans l'avenir ? Lorsque viendra, de nouveau, le moment de la mort, l'âme pourra-t-elle, encore une fois, se séparer d'un corps, pour passer éventuellement dans un autre ? « Immortelle » dans le passé, le sera-t-elle toujours dans l'avenir ? L'âme de Socrate, « immortelle »

plusieurs fois dans le passé, va-t-elle continuer à exister quand Socrate aura bu la ciguë?

Les dieux «immortels» d'Homère «sont toujours». Mais les dieux d'Homère – à moins qu'ils ne veuillent se déguiser, pour tromper les êtres mortels – ne passent pas d'un corps dans un autre. L'âme qui passe d'un corps à un autre est, elle aussi, «immortelle» puisqu'elle ne périt pas avec le corps. Mais l'«immortalité» dont elle a fait preuve jusqu'ici risque de ne pas se prolonger dans l'avenir. Comment en effet savoir si l'attribut «immortel», pour les âmes humaines comme pour les dieux d'Homère, est synonyme d'un «être toujours»?

Dès que l'on comprend en ce sens l'emploi du prédicat «immortel» dans le *Phédon*, on comprend d'emblée la nécessité d'un second adjectif pour renforcer, dans ce contexte, l'adjectif «immortel». Ce second adjectif est ἀνώλεθρος, «impérissable», «indestructible»: l'âme qui se révèle à la fois «immortelle» et «impérissable»/«indestructible» ne périra pas dans l'avenir. Rendue «immortelle» au sens où le sont les dieux d'Homère, elle sera «toujours». Son existence n'aura pas de fin.

La nécessité d'un second adjectif

Mais si l'on comprend ainsi la nécessité d'un adjectif complémentaire, on comprend également que, dans le contexte du *Phédon*, ce second adjectif ne soit pas totalement indépendant du premier. Cébès ne pense pas en effet que l'âme doive se soustraire, si l'on peut dire, *d'abord* à la mort et *ensuite* à la destruction, se révélant ainsi, dans un *premier* temps «immortelle» et dans un *second* temps «indestructible».

S'il est vrai que l'âme a pu se montrer «immortelle» dans le passé, sans qu'elle soit nécessairement «immortelle» dans l'avenir, et s'il est non moins vrai que l'attribut «indestructible» permet d'enlever cette incertitude, si bien que l'âme qui est à la fois «immortelle» et «indestructible» ne cesse pas d'exister, dans l'avenir comme dans le passé, néanmoins la conjonction de ces deux adjectifs n'invite pas à penser à une épreuve que doit subir l'âme dans l'avenir, différente de l'épreuve qu'elle a déjà subie plusieurs fois dans le passé. Tant dans le passé que dans l'avenir, l'épreuve est la même: la séparation de l'âme et du corps.

La question n'est pas en effet de savoir si, dans l'avenir, quand elle sera séparée de son corps, l'âme risque d'affronter un danger jusque-là inconnu, que ce soit l'épuisement total de ses propres forces et son impuissance à se

maintenir en vie, ou que ce soit l'intervention d'un agent destructeur jusqu'alors inactif.

Le risque, le danger dont il est question, n'est pas nouveau et n'est pas inconnu et n'interviendra pas quand l'âme aura quitté son corps. La question que pose Cébès est de savoir si l'âme pourra toujours accomplir, dans l'avenir, ce qu'elle a déjà accompli plusieurs fois dans le passé. L'âme pourra-t-elle toujours s'affranchir de son corps, sans partager le sort du corps, sans périr au moment même où meurt le corps?

« Totalelement immortelle et impérissable »

Dans ce contexte, l'adjectif « impérissable »/« indestructible » n'apporte pas à l'argument un sens totalement nouveau; il sert plutôt à renforcer le sens de l'attribut « immortel », en éliminant la possibilité que cet attribut n'appartienne à l'âme que de façon provisoire.

La conjonction de ces deux mots (« immortelle et impérissable ») exprime, certes, un concept absent, ou presque, des raisonnements antérieurs en faveur de l'immortalité de l'âme, celui d'une existence à laquelle la mort ne mettra jamais fin¹⁸⁰. Seul ce concept permettra de conclure qu'après cette mort qui est une déliaison de l'âme et du corps « réellement, nos âmes à nous seront chez Hadès » (107 A 1). Mais ce nouveau concept est aussi un retour au concept d'immortalité propre aux dieux d'Homère, « immortels » et, de ce fait, existant « toujours ».

On comprend ainsi que, lorsqu'il emploie, pour la première fois, la conjonction d'« immortel » et d'« impérissable », Cébès y ajoute un adverbe. Il faut montrer, dit-il (88 B 5-6), que l'âme est « totalelement immortelle et indestructible », παντάπασιν ἀθάνατόν τε καὶ ἀνώλεθρον. « Totalelement immortelle », l'âme de Cébès rejoindra les dieux d'Homère, « immortels » et, de ce fait, « existant toujours ».

La redondance d'un adverbe

Dans le contexte du dialogue, il n'y a rien de plus naturel que cet emploi de l'adverbe (παντάπασιν, « totalelement »). Le jeune homme qu'est Cébès a du mal à exprimer sa pensée, il peine à se faire comprendre (cf. 86 E 6-88 B 8). D'une part, il souhaite insister sur le fait qu'il n'est pas dans son

¹⁸⁰ « Ou presque » : pour les quelques réserves qui s'imposent, voir O'Brien, « The last argument of Plato's *Phaedo* », II^e partie, p. 97.

intention de nier, comme Simmias, que l'âme est plus résistante que le corps, et qu'il ne remet donc pas en question que « même après la mort, rien n'exclut que les âmes de certains existent encore et existeront, que maintes et maintes fois elles naîtront, et maintes fois mourront à nouveau » (88 A 4-6) ; mais il n'en souhaite pas moins insister, d'autre part, sur le fait que l'âme qui est « immortelle » dans le passé n'est pas de ce fait « totalement immortelle ». « Totalement » (88 B 5 : παντάπασιν) marque, ici, la différence qui sépare le passé de l'avenir (d'un avenir sans fin), la crainte devant la mort de la confiance devant la mort, l'immortalité précaire d'une immortalité définitive.

Il n'en reste pas moins que, dans ce contexte, l'adverbe est redondant. Cébès demande qu'on lui prouve que l'âme est « totalement immortelle et impérissable » (88 B 5-6 : παντάπασιν ἀθάνατόν τε καὶ ἀνώλεθρον). La présence de l'adverbe – ô combien compréhensible, ô combien pardonnable – fait de la conjonction de ces deux termes un pléonasme. Si l'âme est « totalement immortelle », si l'âme est immortelle comme le sont les dieux d'Homère, elle est déjà, de ce fait, « impérissable », voire « indestructible ».

Quand la formule « immortelle et impérissable » est répétée par Socrate, résumant l'objection de Cébès (95 c 1), et quand elle revient, encore une fois, à la fin du raisonnement (106 E 9-107 A 1), l'adverbe est absent. La présence d'un adjectif complémentaire rend l'adverbe inutile. Pour que l'âme soit toujours immortelle, pour qu'elle soit donc « totalement » immortelle, il suffit qu'elle soit « impérissable et immortelle » (95 c 1 : ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀθάνατον), « immortelle et impérissable » (106 E 9-107 A 1 : ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον).

Note complémentaire 8

Aux origines de l'« impérissable »/« indestructible »

Si la conjonction de ces deux termes, « immortel » et « impérissable », n'est pas, dans le contexte du dialogue, illogique, si elle répond même à une nécessité inhérente à la façon dont Cébès conçoit la nature de l'âme et son destin, elle n'en recèle pas moins une part de mystère. Quelle est l'origine de la conjonction de ces deux termes?¹⁸¹

¹⁸¹ À la différence d'ἀθάνατος (« immortel »), fréquemment attesté, ἀνώλεθρος (« impérissable », « indestructible ») n'est employé qu'une seule fois chez Homère (sous la forme

Anaximandre

Résumant la doctrine d'Anaximandre, Aristote affirme que, pour ce dernier, l'*apeiron*, qui est aussi le « divin », serait « immortel et impérissable » (*Phys.* III 4, 203 b 13-14: ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον...). Sur ce point comme sur d'autres, plusieurs exégètes font au Stagirite une confiance aveugle, Monique Dixsaut allant jusqu'à supposer que Platon a pu s'inspirer d'Anaximandre quand il emploie la même formule dans le dernier raisonnement du *Phédon*¹⁸².

Cette hypothèse peut sembler, à première vue, la simplicité même. Elle est en réalité fort précaire. Si la même formule se retrouve dans le *Phédon* et dans la *doxa* rapportée par Aristote dans la *Physique*, il est fort possible, non pas que Platon se soit inspiré d'Anaximandre, mais qu'Aristote se souvienne de Platon pour redire, dans des mots qui lui viennent spontanément à l'esprit, ce qu'il avait lu dans le livre du Milésien.

Cette seconde hypothèse ne repose pas simplement sur la prudence qu'impose tout appel aux témoignages d'Aristote quand il prétend résumer la pensée de ses prédécesseurs; dans ce cas précis, le témoignage d'Aristote n'est pas le seul dont nous disposions.

Hippolyte, puisant dans un recueil de textes qui remonteraient à Théophraste, et seraient donc indépendants d'Aristote, parle, lui aussi, de ce qu'est, pour Anaximandre, l'*apeiron*. Pour définir cet *apeiron*, Hippolyte, lui aussi, fait mention de deux prédicats. Mais ce ne sont plus les mêmes. L'*apeiron* d'Anaximandre, d'après Hippolyte (d'après Théophraste), serait « éternel et sans vieillissement » (αἰδίων [...] καὶ ἀγήρω), à la différence de ce même *apeiron* qui, d'après Aristote, serait « immortel et impérissable » (ἀθάνατον [...] καὶ ἀνώλεθρον)¹⁸³.

ἀνώλεθρος, *Il.* XIII 761) et ne devient fréquent qu'à partir du cinquième siècle. Son emploi par Anaximandre prête à controverse, comme nous allons le voir.

¹⁸²⁾ Voir Monique Dixsaut, « Immortel et indestructible », p. 386 n. 3, citant le témoignage d'Aristote: « L'application par Anaximandre de ces deux termes (sc. ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον) à ce qui a chez lui fonction d'*arkhè* n'est peut-être pas sans incidence sur leur emploi dans le *Phédon*. »

¹⁸³⁾ Hippolyte, *Ref.* I 6, 1 (p. 10, 16 ed. Wendland). Pour l'origine de ce texte (Théophraste), voir H. Diels, *Doxographi graeci*, Berolini, typis G. Reimeri, 1879, p. 144-156 (pour les mots cités, voir p. 559, 18). Aristote, *Phys.* III 4, 203 b 13-14 (cité ci-dessus).

Il est fort peu probable, à vrai dire presque incroyable, qu'Anaximandre ait employé les deux formules, celle rapportée par Aristote et celle dont fait état Hippolyte, puisant (directement ou indirectement...) chez Théophraste. Mais comment distinguer le témoignage le plus fidèle?

La « poésie » d'Anaximandre

Rappelons que, d'après Simplicius (*Phys.* 24, 20-21), citant un autre passage d'Anaximandre, les termes qu'employait ce dernier étaient « plutôt poétiques ». Or, des quatre adjectifs transmis par Aristote et par Hippolyte, le mot ἀγήρως, bien que fréquemment attesté dans les poèmes d'Homère, est réservé, dès l'époque classique, à des contextes dotés d'une charge émotive, voire d'une certaine solennité¹⁸⁴.

Grâce au témoignage de Simplicius, nous savons qu'un tel vocable conviendrait parfaitement au style d'Anaximandre. « Sans vieillissement » (ἀγήρως) relèverait, selon toute probabilité, de ce que Simplicius appelle la « poésie » d'Anaximandre. « Poétique », ce mot serait conservé par Théophraste, mais ne serait pas retenue par Aristote.

Nous comprenons en effet, sans difficulté, qu'Aristote se soit méfié d'un vocable (ἀγήρως) peu usité, à son époque, dans un discours philosophique, et qu'il ait donc préféré transmettre la pensée d'Anaximandre sous une forme qui serait, à ses yeux, à la fois plus sobre et plus claire.

Mais comment concevoir le procédé inverse? Quel doxographe aurait introduit, dans le texte d'Anaximandre, une épithète homérique (ἀγήρως), réservée, dès l'époque classique, à un style recherché et relevé? Certainement pas Théophraste, trop scrupuleux. Certainement pas Hippolyte, trop peu érudit.¹⁸⁵

Platon: « sans vieillissement » (ἀγήρως)

Que ce dernier terme fasse partie de la description du cosmos dans le *Timée* (33 A 2 et 7: ἀγήρων), qu'il paraisse également, assorti du terme ἀθάνατος, toujours à propos du cosmos, dans le mythe du *Politique* (273 E 3-4),

¹⁸⁴ Voir l'échantillon d'exemples cité par LSJ, s.v. ἀγήρως (p. 9).

¹⁸⁵ Voir C. H. Kahn, *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, Columbia University Press, New York, 1960, p. 43: « Just which expressions were used by Anaximander can scarcely be determined, but at least the Homeric ἀγήρως must be his. »

n'infirmes en rien la thèse proposée ci-dessus. C'est bien plutôt le contraire. Le mythe du *Politique* revêt, de bout en bout, un style incantatoire et poétique. Le récit que Platon met dans la bouche de Timée est truffé de formules censées rappeler les écrits des premiers philosophes. Plutôt que de supposer qu'Anaximandre, écrivant ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, ait anticipé sur le *Phédon*, il est bien plus probable que Platon, écrivant ἀγήρων, lui fasse écho tant dans le *Timée* que dans le mythe du *Politique*.

De telles réminiscences sont évidemment sujettes à caution. Les deux mots que l'on rencontre dans le mythe du *Politique* (273 E 3-4: ἀθάνατον [...] καὶ ἀγήρων) se retrouvent dans le *Philèbe*. La séduction des mots imprime à l'esprit «une disposition immortelle et qui ne vieillit pas» (*Phil.* 15 D 8: ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος). Pour un lecteur de l'époque, la conjonction de ces deux mots dans le *Philèbe* a dû passer presque inaperçue; elle est la reprise d'une formule homérique très connue¹⁸⁶. Seul le renvoi au cosmos, dans le mythe du *Politique*, invite à voir, dans la conjonction de ces deux composés négatifs (ἀθάνατος, ἀγήρων), outre l'influence d'Homère, la possibilité d'une réminiscence d'Anaximandre¹⁸⁷.

Il en est de même d'ἀγήρων, accouplé à ἄνοσος dans le *Timée*. Le cosmos est «exempt de vieillesse et exempt de maladie» (33 A 2 et 7: ἀγήρων καὶ ἄνοσον). La même formule, au pluriel, se rencontre dans des vers de Pindare, cités plusieurs fois par Plutarque (fr. 131, ed. Bowra: ἄνοσοι καὶ ἀγήροφοι). Pourquoi donc penser à Anaximandre quand on peut penser à Pindare? Ici encore, c'est le renvoi au cosmos qui plaide en faveur

¹⁸⁶ Ebeling énumère une bonne dizaine d'exemples, tirés de l'*Illiade*, de l'*Odyssée* et des hymnes homériques. Voir H. Ebeling (éd.), *Lexicon homericum*, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1885, s.v. ἀγήρως (vol. I, p. 13).

¹⁸⁷ La même réminiscence se trouve-t-elle chez Euripide? Burnet et Taylor en sont persuadés. L'homme de science, dans un fragment d'Euripide (fr. 910 ed. Nauck), contemple «l'ordre qui ne vieillit pas de la nature immortelle», ἀθανάτου [...] φύσεως κόσμον ἀγήρω. Voir J. Burnet, *Early Greek philosophy*, 4^e édition, A. & C. Black, London, 1930 (la pagination est la même dans la 3^e édition, London, 1920), p. 10, et A. E. Taylor, *A commentary on Plato's «Timaeus»*, Clarendon Press, Oxford, 1928, ad loc. (p. 100). À la différence de ces deux érudits, je vois dans ἀγήρω, non pas un génitif, mais un accusatif. La «nature» est «immortelle», c'est le *cosmos* (quel que soit le sens précis du mot dans ce contexte) qui «ne vieillit pas». Voir LSJ, s.v. ἀγήρως (p. 9), ainsi que la note de M. L. West, *Hesiod «Theogony», edited with prolegomena and commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1966, ad *Theog.* 949 (p. 417-418).

d'une allusion au Milésien. Mais ne soyons pas trop puristes. L'influence de Pindare n'est pas de ce fait exclue. Une réminiscence peut en cacher une autre.

Parménide

Revenons au *Phédon*. Si nous devons renoncer à faire d'Anaximandre le précurseur de Platon, nous ne sommes pas contraints d'abandonner toute recherche d'un antécédent philosophique à l'emploi que fait Socrate d'ἀνώλεθρος. Un nouveau candidat se profile à l'horizon. Si le précurseur n'est pas Anaximandre, ce ne peut être que Parménide, s'évertuant à montrer que «l'être» est à la fois «inengendré et impérissable» (fr. 8, 3: ἀγέννητον [...] καὶ ἀνώλεθρον).

Reprenant ce dernier terme dans le *Phédon*, Platon l'intègre dans un contexte tout nouveau. Rien, dans les fragments conservés de Parménide, ne laisse supposer que «l'être», sans commencement ni fin (cf. fr. 8, 27), soit vivant. Réunissant les deux prédicats, «immortel» et «impérissable», Platon s'exprime tout autrement. L'existence «impérissable» (fr. 8, 3) de l'être parméniidien se voit dotée, dans le *Phédon*, de la vie «immortelle» des dieux d'Homère (*Il.* III 298: ὀθάνατοι).

Conclusion

La conjonction de ces deux termes dans le *Phédon*, contrairement à ce qu'a pensé Monique Dixsaut, n'est pas un emprunt fait à l'un des prédécesseurs de Platon, mais selon toute probabilité une nouvelle formule, frappée par Platon lui-même, une formule qu'il met dans la bouche de Cébès pour exprimer un concept-clef dans les raisonnements du dialogue. L'âme qui est «immortelle et impérissable» est telle que l'on peut être sûr que jamais, au moment de quitter le corps, elle ne sera éteinte.

Note complémentaire 9

Straton sur «l'immortel» et «l'impérissable»

La comparaison de l'âme et d'une pierre

À l'emploi que fait Platon du mot ὀθάνατος, Straton cherche à enlever son rapport à la vie et au vivant, allant ainsi à l'encontre du sens traditionnel,

et homérique, de ce mot. Aussi écrit-il, dans l'une des nombreuses critiques adressées au dernier raisonnement du *Phédon*:

μήποτε προχείρως εἴληπται ὥς, εἰ ἄδεκτος θανάτου καὶ ταύτῃ ἀθάνατος, ὅτι καὶ ἀνώλεθρος. ἀθάνατος γὰρ καὶ ὁ λίθος οὕτω γε, ἀλλ' οὐκ ἀνώλεθρος.

N'a-t-on pas supposé un peu précipitamment que, si l'âme ne reçoit pas la mort et qu'elle est, de ce fait, « non morte », elle est aussi impérissable? Il en est de même d'une pierre, elle aussi, en ce sens, « non morte », sans pour autant qu'elle soit impérissable¹⁸⁸.

Le sens que Straton cherche à imposer à « non mort », dans cette critique, est sans précédent. L'absence de l'un des deux attributs contraires ne serait plus la conséquence, d'après Straton, de la présence de l'autre. Le feu, parce qu'il est chaud, « ne peut se refroidir ». La neige, parce qu'elle est froide, « ne peut se réchauffer ». L'âme, du fait qu'elle soit en vie, est « immortelle »... Mais ce n'est pas parce qu'une pierre est « vivante » qu'elle est « non morte ».

La négation comme absence

Cet emploi, nouveau et insolite, de la négation laisse perplexe. On ne doit évidemment pas comprendre que la pierre est « immortelle » au sens où le sont les dieux d'Homère. Mais quel sens alors accorder à l'affirmation qu'une « pierre » est « non morte »?

Dans l'une de ses critiques précédentes, Straton fait observer que « la négation » se dit « de plusieurs façons » (εἰ πολλαχῶς ἢ ἀπόφασις...) ¹⁸⁹. Quand il affirme, dans les lignes citées ci-dessus, qu'une pierre est « non morte », j'entends, comme l'un des sens possibles de la négation, l'absence, quelle qu'en soit la raison, de la propriété ou de l'attribution en question. Une pierre est « non morte » parce qu'on ne dit pas d'une pierre qu'elle est... « morte ».

Ainsi peut-on comprendre que cet emploi de la négation n'est pas limité à l'un des deux termes d'une contrariété. De tout objet, qu'il soit ou non capable d'être en vie, on dira qu'il est « non mort » à la seule condition qu'il ne soit pas... mort.

¹⁸⁸) Straton, apud Damascium, in *Platonis Phaedonem* I § 438 (vol. II, p. 231 ed. Westerink).

¹⁸⁹) Straton, apud Damascium, in *Platonis Phaedonem* I § 433 (vol. II, p. 231 ed. Westerink). L'ensemble de la critique est cité ci-après.

Si l'on adopte ce sens de la négation, une pierre, qui n'est jamais en vie, est « non morte », et une âme, à condition qu'elle soit en vie, est, elle aussi, « non morte ». Que la pierre soit, en ce sens, « non morte » ne permet pas d'en déduire qu'elle est « impérissable ». *Pari passu*, on n'est pas en droit de déduire que l'âme est « impérissable » du fait qu'elle soit, en ce même sens, « non morte ».

Négation et contrariété

Un tel emploi de la négation n'est pas tout à fait sans précédent. L'Étranger du *Sophiste*, au fil de son analyse de l'être et du non-être, reconnaît, lui aussi, une négation qui n'est autre que l'expression d'une absence, en l'occurrence une absence d'identité. Tout objet qui n'est pas identique à x est, de ce fait, *non x*¹⁹⁰.

Si l'on adopte cette analyse dans le contexte de la critique de Straton, tout objet, à part la mort elle-même, n'est pas identique à la mort; participant à l'autre par rapport à la mort, tout objet, à part la mort elle-même, se révèle de la sorte « non mort ». Tant la pierre que l'âme sont, en ce sens, « non mortes »...

Mais cette absence d'identité, dans l'analyse de l'Étranger, ne suppose pas nécessairement une absence de participation. Si une pierre n'est pas capable de « recevoir » la mort, et qu'elle est en ce sens « non morte », ce n'est pas parce qu'elle n'est pas identique à la mort, mais parce qu'elle ne « reçoit » ni la mort ni son contraire. Si l'âme, en ce même sens, est « non morte », c'est parce que, participant à la vie, elle ne « reçoit » pas ce contraire de la vie qu'est la mort.

Ni mort ni vivant...

La négation de Straton ne tient pas compte de cette distinction. Sa négation repose tantôt sur la présence d'un contraire, tantôt sur l'absence de toute contrariété. Si l'âme est « non morte », c'est parce qu'elle est en vie. Vivante, elle ne « reçoit » pas, pour autant qu'elle est vivante, ce contraire de la vie qu'est la mort. Mais si une pierre est « non morte », elle n'en est pas pour autant « vivante ».

¹⁹⁰ Sur cet aspect de la doctrine de l'Étranger, voir O'Brien, *Le Non-Être, Deux études sur le « Sophiste » de Platon*, p. 57-71.

D'où le caractère hétéroclite de la critique de Straton. Tant l'âme que la pierre sont « non mortes ». Mais non pas de la même façon. À la différence de l'âme, la pierre qui est « non morte » n'en est pas pour autant « vivante ». Les deux termes de la contrariété – la vie, la mort – sont en effet, l'un comme l'autre, étrangers à la nature d'une pierre. On ne dit pas, d'une pierre, qu'elle n'est pas « morte », parce qu'elle est « vivante », ni non plus qu'elle n'est pas « vivante », parce qu'elle est « morte »¹⁹¹.

Une comparaison bancalée ?

Il suffit de rendre explicite cette double négation pour comprendre le refus opposé à cette critique dans la suite du commentaire de Damascius : l'âme est vivante, la pierre ne l'est pas¹⁹². Si la pierre « ne meurt pas », elle ne vit pas non plus. Si elle ne « reçoit » pas la mort, elle ne « reçoit » pas non plus la vie. Ne « recevant » ni la vie ni la mort, une pierre n'est donc en rien comparable à l'âme, qui « reçoit » la vie – indépendamment de la question de savoir si elle est capable ou non de « recevoir » ce contraire de la vie qu'est la mort.

Pour des commentateurs néoplatoniciens de Platon, une si grande disparité ne se pardonne pas. On comprend en effet que Damascius, à moins que ce ne fût Proclus, ait balayé cette critique d'un revers de main. Elle se fonde, à ses yeux, sur une comparaison bancalée, une comparaison qui n'en est pas vraiment une¹⁹³.

¹⁹¹) Pour éviter cette disparité, il faudrait supposer que, dans la comparaison de l'âme et de la pierre, tant l'âme que la pierre sont exemptes de ces deux attributs que sont « mort » et « vivant ». Mais les critiques de Straton rapportées par Damascius n'invitent pas à concevoir une âme qui ne serait pas morte et qui ne serait pas non plus vivante. C'est bien plutôt le contraire : dans la critique sur laquelle s'achève la liste rapportée par Damascius, Straton reprend la comparaison de l'âme et du feu pour exiger que l'âme ne soit « non morte » que pour autant qu'elle existe. S'exprimant de la sorte, il ne laisse pas supposer que l'âme qui n'est pas morte n'est pas non plus vivante, pas plus qu'il ne laisse entendre que le feu, qui ne peut se refroidir tant qu'il existe, n'est pas non plus chaud – tant qu'il existe. Voir Straton, apud Damascium *in Platonis Phaedonem* I § 442 (vol. II, p. 233 ed. Westerink, cité ci-après).

¹⁹²) Damascius (citant peut-être Proclus), *in Platonis Phaedonem* I § 446 (vol. II, p. 233-235 ed. Westerink).

¹⁹³) La critique n'en suscite pas moins l'approbation de Monique Dixsaut, qui lui accorde une place d'honneur dans les premières pages de son article (« Immortel et indestructible », p. 384-385), et semble même vouloir la reprendre à son compte. Mais cette approbation est

Les « plusieurs sens » de la négation

Revenons donc à la critique formulée par Straton quand il fait observer que « la négation » se dit « de plusieurs façons ».

εἰ πολλαχῶς ἡ ἀπόφασις, ἀθάνατος ἡ ψυχὴ ἂν εἴη οὐχ ὥς ζωὴ ἄσβεστος ἢ ζῶν ἄσβεστον ἔχουσα, ἀλλ' ὥς μόνον ἐνὸς δεκτικῆ τῶν ἐναντίων καὶ μετὰ τούτου οὐσα ἢ μὴ οὐσα.

Si la négation se dit de plusieurs façons, il se pourrait que l'âme soit « immortelle », sans pourtant qu'elle soit une vie que rien ne peut éteindre, ni non plus qu'elle ait une vie que rien ne peut éteindre. Non, elle ne serait « immortelle » que dans la mesure où elle ne serait capable de recevoir qu'un seul contraire et qu'elle existerait avec ce contraire ; sinon, elle n'existerait pas¹⁹⁴.

Le « contraire » dont il est ici question est la vie. L'âme ne peut exister que si elle est vivante ; dès qu'elle ne vit plus, elle n'est pas. Mais comment se pourrait-il que l'âme, dotée d'une vie relevant de son essence, ne vive plus ?

Rien de plus simple, dirait Straton : que l'âme possède une vie ou qu'elle « soit » une vie, rien n'autorise à supposer que cette vie ne puisse pas s'éteindre. La vie « éteinte », l'âme ne peut que s'éteindre avec elle. Le rapport essentiel de l'âme avec la vie, loin de lui garantir une vie « éternelle », une vie dont elle ne pourrait se séparer, lui enlève la possibilité d'exister, dès qu'elle n'est plus en vie.

Ainsi peut-on comprendre que « la négation » se dise « de plusieurs façons » (I § 433 : πολλαχῶς ἡ ἀπόφασις). L'âme est « non morte » (ἀ-θάνατος) aussi longtemps qu'elle est vivante. Elle n'en a pas pour autant une vie « que rien ne peut éteindre » (ἄ-σβεστος), à savoir une vie qui n'aurait pas de fin¹⁹⁵.

peut-être illusoire. Monique Dixsaut ne cite et ne traduit que la première phrase (μήποτε προχείρως...); il se peut donc que son approbation ne recouvre pas la phrase qui suit (ἀθάνατος γὰρ καὶ ὁ λίθος...), destinée à expliquer la « précipitation » dont ferait preuve ici Socrate. Mais les deux phrases sont solidaires l'une de l'autre. Qui veut s'arroger l'autorité de Straton n'est donc pas en droit d'adopter la première phrase (énoncé de la thèse), et de refuser la seconde (explication de la thèse).

¹⁹⁴) Straton, apud Damascium, in *Platonis Phaedonem* I § 433 (vol. II, p. 231 ed. Westerink). Voir § 6 *supra*.

¹⁹⁵) « Une vie que "rien ne peut éteindre" » : l'adjectif verbal (σβεστός, tiré de σβέννυμι),

La comparaison de l'âme et du feu

Straton reprend cette critique, de façon plus précise, dans un troisième texte, où il met en parallèle ἄψυκτος et ἀθάνατος. Puisque le premier de ces deux adjectifs est indubitablement « potentiel », on est en droit de supposer que, dans ce contexte, le second l'est aussi. Le feu, puisqu'il est ἄψυκτος, est à la fois « non froid » et « ne pouvant se refroidir ». L'âme, puisqu'elle est ἀθάνατος, est à la fois « non morte » et « ne pouvant mourir ». Nous lisons :

μήποτε ὡς τὸ πῦρ, ἔστ' ἂν ᾗ, ἄψυκτον, οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ, ἔστ' ἂν ᾗ, ἀθάνατος· καὶ γὰρ ἐπιφέρει ζωὴν ἔστ' ἂν ᾗ.

Peut-être, de même que le feu, tant qu'il existe, est « non froid » (ἄψυκτον), de même encore l'âme, tant qu'elle existe, est « non morte » (ἀθάνατος) ; elle apporte la vie, certes (cf. καὶ γάρ), mais elle l'apporte tant qu'elle existe¹⁹⁶.

Cette critique, la dernière de la série, fait ressortir l'opposition de l'être et du non-être, déjà évoquée dans la critique citée précédemment (I § 433)¹⁹⁷. Admettons que le feu ne puisse se refroidir, que l'âme ne puisse mourir ; la possession de l'une ou de l'autre de ces deux propriétés n'est possible que si l'objet en question existe. Dès que le feu n'existe pas, il n'est plus ἄψυκτος. Dès que l'âme n'est plus, elle n'est plus ἀθάνατος.

L'opposition de l'être et du non-être, de l'existence et de la non-existence, prime, si l'on peut dire, sur toute autre opposition. Ni l'opposition du « froid » et du « non froid », ni non plus l'opposition de la « vie » et de la « mort », ne font reculer le passage de l'être au non-être. Que le feu ne puisse se refroidir, que l'âme ne puisse mourir, n'impliquent ni ne supposent que tant le feu que l'âme ne puissent pas ne pas exister, ne soient donc pas voués à l'extinction.

précédé du préfix négatif (ἀ-), confère à l'adjectif composé (ἄσβεστος, littéralement « inex-tinguible ») un sens « potentiel ». Ce sens « potentiel » peut s'entendre soit comme un « moyen » : « ne pouvant s'éteindre », soit comme un « passif » : « ne pouvant être éteint » / « que rien ne peut éteindre ».

¹⁹⁶ Straton, apud Damascium in *Platonis Phaedonem* I § 442 (vol. II, p. 233 ed. Westerink). Voir § 6 *supra*.

¹⁹⁷ « La dernière de la série » (I § 442) : la critique qui suit (I § 443) n'aurait pas pour auteur Straton, si l'on en croit Westerink. Voir § 6 *supra*.

De l'être au non-être

Mais en est-il de même d'une vie « inextinguible », d'une vie qui « ne s'éteint pas », d'une vie qui « ne peut être éteinte » (cf. I § 433)? D'une telle vie, d'une vie ὁσβεστος, pourrait-on objecter qu'elle ne peut être éteinte, « tant qu'elle existe » (cf. I § 442 : ἔστ' ὅν ἤ)?

On touche ici aux limites de l'objection telle que l'a formulée Straton. Aucune propriété ne protège, si l'on peut dire, contre l'extinction – si ce n'est la propriété de ne pas pouvoir s'éteindre, de ne pas pouvoir être éteint. Que le feu ne puisse se refroidir, que l'âme ne puisse mourir, ne prouve en rien que tant le feu que l'âme ne peuvent s'éteindre. Seul ce qui ne peut s'éteindre... ne s'éteint pas.

Nous retrouvons ici, mais exprimée autrement, la logique qui commande la dernière page du raisonnement de Socrate. Les expressions négatives que sont « impair » (ἀνάπτιος), « ne pouvant se réchauffer » (ἄθερμος), « ne pouvant se refroidir » (ἄψυκτος), ne supposent pas que l'objet ainsi défini (les nombres impairs, la neige, le feu) soit « impérissable »¹⁹⁸. Mais il n'en va pas de même, dit Socrate (106 B 1-D 4), de l'« immortel » (ἀθάνατος)...

Si fait, objectera Straton¹⁹⁹. Ce qui est « immortel » ne diffère pas de ce qui ne peut se réchauffer ou de ce qui ne peut se refroidir. Aucun de ces trois attributs, aucune de ces trois propriétés, même à supposer qu'elle relève de l'essence de l'objet qui la possède, ne rend cet objet impérissable.

Mais si, répondrait Socrate²⁰⁰. L'âme qui est immortelle est aussi impérissable. « Périr », pour l'âme, n'est possible qu'au moment de la mort qui force une séparation de l'âme et du corps. L'âme, qui résiste à la mort, ne périt pas en ce moment. Elle est donc impérissable. L'impérissable ne périt pas.

¹⁹⁸) *Phaedo* 105 E 10-106 A 11.

¹⁹⁹) Attention: les mots qui suivent ne sont pas les mots de Straton. Des deux critiques citées ci-dessus (I § 433: l'âme ne posséderait pas une vie « inextinguible », I § 442: l'âme ne serait « non morte »/« immortelle » que pour autant qu'elle existe), j'essaie de tirer l'objection qu'aurait formulée Straton à la conjonction d'« immortel » et d'« impérissable » dans le texte en question (105 E 10-106 D 4).

²⁰⁰) Ici encore, je ne cite pas les mots de Socrate. J'essaie de résumer la réponse qu'il aurait formulée (qu'aurait formulée Platon...) à l'objection de Straton.

Note complémentaire 10**« Immortel » et « impérissable » : l'« extension » des concepts**

Pour comprendre à la fois l'objection (de Straton) et la réponse (de Socrate – de Platon?), sous la forme où je les ai présentées dans les pages qui précèdent (*Note complémentaire 9*), il faut bien se garder de prêter aux deux termes en question (« immortel » et « impérissable ») une même « extension ».

Que l'« extension » de ces deux termes soient la même est la conclusion que Monique Dixsaut s'estime en droit de tirer de cette présentation du raisonnement; elle y voit une réfutation définitive de l'interprétation proposée²⁰¹.

« Tout ce qui est impérissable est aussi immortel... »

La proie est trop facile. Si l'« extension » de ces deux termes, ou de ces deux concepts, était la même, tout ce qui est immortel serait de ce fait impérissable et, inversement, tout ce qui est impérissable serait de ce fait immortel. Cette seconde proposition, dans le contexte du dialogue, est manifestement erronée. Les formes, à n'en pas douter, sont impérissables. Elles n'en sont pas pour autant immortelles.

Au fil du raisonnement développé dans le *Phédon*, une seule expression prête à équivoque. Quand Socrate parle de « dieu » et de « la forme même de la vie » (106 D 5-6: ὁ δὲ γε θεός [...] καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος...), il enchaîne: « et quoi que ce soit d'autre, s'il y en a, qui est immortel » (106 D 6: καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστι). Que « la forme de la vie » soit ici comptée, à ce qu'il semble, parmi tout ce qui est « immortel » ne permet pas de supposer qu'il en aille de même de toutes les formes.

Nulle part ailleurs, ni dans le *Phédon* ni dans d'autres dialogues, Platon ne laisse entendre que les formes sont vivantes²⁰². Mais, si les formes ne sont pas vivantes, elles ne sont pas immortelles, à moins de donner à ce terme un sens différent du sens traditionnel et classique qui se lit chez

²⁰¹) Voir Monique Dixsaut, « Immortel et indestructible », p. 385: si l'on adopte l'interprétation proposée ci-dessus, « les deux termes – immortel et indestructible – auraient en fait la même extension, et ils s'opposeraient tous deux à la vie. »

²⁰²) Quand l'Étranger du *Sophiste* demande si « mouvement » et « vie » font partie de l'intelligible (cf. 248 E 6-249 A 2), sa question n'est pas de savoir si les formes sont en vie, mais de savoir si l'âme fait partie du « réellement existant » (τῷ παντελῶς ὄντι).

Homère (les dieux, «immortels» et «toujours existants», sont toujours vivants).

Rien donc, dans le raisonnement du *Phédon*, ne permet de conclure que l'extension du concept «impérissable» soit la même que celle du concept «immortel»²⁰³.

Tout ce qui est immortel est aussi impérissable...

Le rapport de ces deux concepts («immortel», «impérissable») est un rapport, non pas de «co-extension», mais d'inclusion. Tout objet «impérissable» n'est pas, de ce fait, «immortel». Mais tout ce qui est «immortel», aux yeux de Socrate, est aussi «impérissable».

Pour s'en convaincre, il suffit de reprendre la liste, citée ci-dessus, de tout ce qui est «immortel»: «dieu», «la forme même de la vie» et «quoi que ce soit d'autre, s'il y en a, qui est immortel». De l'ensemble de ces objets, poursuit Socrate, «il serait convenu de tous qu'ils ne périssent jamais» (106 D 6-7: *παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθεῖη μηδέποτε ἀπόλλυσθαι*). Et Cébès de répondre:

παρὰ πάντων μέντοι νῆ Δι', ἔφη, ἀνθρώπων τέ γε καὶ ἔτι μᾶλλον, ὥς ἐγὼ μαι, παρὰ θεῶν.

Mais oui, par Zeus; ce serait assurément convenu de tous les hommes, et davantage encore, à mon avis, des dieux²⁰⁴.

Telle est aussi, par le biais d'un terme intermédiaire («éternel», *αἰδίων*), la conclusion quand Socrate affirme:

²⁰³) Le mot «immortel» (*ἀθάνατος*) s'emploie fréquemment en un sens figuré: sont «immortelles» la gloire, la vertu, la mémoire... Voir LSJ, *s.v.*, II (p. 30). Mais ce sont tous des emplois dérivés. Pour définir l'«extension» du mot, et du concept, je ne tiens compte que de son sens littéral: ce qui résiste à la mort, ce qui est donc «immortel», ne peut être une forme que si les formes sont vivantes.

²⁰⁴) *Phaedo* 106 D 8-9. Pour le jeu de particules dans la réponse de Cébès, voir Denniston, *Greek particles*, p. 401 (voir n. 105 *supra*): *μέντοι*, «*extremely often in Plato, marking assent by echoing a word, or words, of the previous speaker*» (ici, *παρὰ πάντων*). Voir aussi p. 161: *τέ γε*, «*the combination is a perfectly natural one [...] γε stressing the word before τε*» (ici, *ἀνθρώπων*).

σχολῇ γὰρ ἂν τι ἄλλο φθορὰν μὴ δέχοιτο, εἰ τό γε ἀθάνατον αἰδίων ὄν φθορὰν δέξεται.

Car on se demande bien quelle réalité pourrait échapper à la corruption si ce qui est immortel, et de ce fait éternel, devait se corrompre²⁰⁵.

Ces deux textes témoignent d'une conception « homérique » de l'immortalité. Les dieux « immortels » d'Homère « sont toujours ». Ainsi en est-il, dans le *Phédon*, de l'« immortel » qui « ne peut périr » (cf. 106 D 5-7). Ainsi en est-il également de l'« immortel », rapproché dans ce contexte de l'« éternel », et qui n'est donc pas soumis à la « corruption » (cf. 106 D 2-4).

La logique du raisonnement

Mais la référence, dans les textes cités, à l'« éternel » et à « dieu », ne conduit pas à présenter l'argument comme fondé sur l'inclusion d'un concept dans un autre (tout ce qui est « immortel » est de ce fait « impérissable »). Une telle présentation risque d'induire en erreur, car la classe des objets « immortels » n'est pas homogène. Il faut distinguer l'immortalité des « dieux », d'une part, et d'autre part l'immortalité propre à l'âme des hommes.

Les « dieux » ne passent pas d'un corps à un autre. Telle est la spécificité de l'âme des hommes (dans d'autres contextes, des hommes et des animaux), et tel est aussi le souci majeur du dernier raisonnement. L'âme qui vient habiter des corps successifs peut-elle se soustraire à la mort du corps ? Socrate peut-il avoir confiance, le jour même de sa mort, que son âme ne périra pas, au moment de quitter son corps ?²⁰⁶

Dans la réponse qu'il a proposée à cette question, Socrate ne s'est pas contenté d'affirmer que tant les dieux que les hommes, partageant une même nature immortelle, s'inscrivent, les uns comme les autres, dans l'« extension » du concept « impérissable ». Son raisonnement est à la fois plus complexe et plus subtil. L'immortalité de l'âme humaine est soumise

²⁰⁵ *Phaedo* 106 D 2-4. Pour la traduction de ce texte, voir ci-après *Note complémentaire 16*. « Et de ce fait éternel » : je traduis *ad sensum* cette conjonction de l'adjectif et du participe (αἰδίων ὄν). Voir Goodwin, *Moods and tenses* p. 337 (§ 846) : « No exact distinctions of all circumstantial participles are possible, as many express various relations at the same time. »

²⁰⁶ Voir § 8 *supra*, et surtout la façon dont s'exprime Échécrate quand il exige un nouvel argument destiné à montrer « que l'âme de celui qui meurt ne meurt pas avec lui » (88 D 7-8 : ...ὥς τοῦ ἀποθανόντος οὐ συναποθνήσκει ἡ ψυχή).

à deux conditions, étrangères à l'immortalité d'un dieu. Le seul moment où l'âme d'un homme serait menacée d'une extinction, c'est le moment de sa séparation d'avec le corps. Mais, à ce moment précis, l'âme ne s'éteint jamais.

Ce n'est que si ces deux conditions sont satisfaites que l'âme de l'homme se révélera immortelle, s'inscrivant ainsi – si l'on veut s'exprimer dans le langage de la logique moderne – dans la classe des objets à la fois immortels et impérissables.

Une distinction maladroite

Il faut pourtant se méfier d'une analyse formulée exclusivement en termes de concepts et de l'«extension» de concepts. Le rapport évoqué ci-dessus, même quand on l'a corrigé pour éviter ce qui est manifestement fautif (retenant donc que tout ce qui est immortel est impérissable, mais refusant que tout ce qui est impérissable soit de ce fait immortel), n'est qu'une façon, parfaitement anachronique en l'occurrence, d'exprimer la conclusion du raisonnement – une façon d'ailleurs plutôt maladroite, dans la mesure où elle fait abstraction de la différence qui sépare l'immortalité des dieux de l'immortalité des hommes et obscurcit, par conséquent, les deux conditions nécessaires pour que l'âme humaine, pareille en ceci aux dieux, jouisse d'une immortalité sans fin.

Vouloir comparer l'«extension» des termes, ou des concepts, que sont l'«immortel» et l'«impérissable», sans tenir compte de ces deux conditions et des efforts qui sont déployés pour les satisfaire, ne permet pas d'entrer dans le vif du raisonnement²⁰⁷.

²⁰⁷ Je laisse de côté la fin de l'objection citée ci-dessus: «Les deux termes», immortel et indestructible, «s'opposeraient tous deux à la vie.» Voir Monique Dixsaut, «Immortel et indestructible», p. 385. Ces mots me semblent à peine compréhensibles. Comment en effet concevoir que l'«immortel» s'oppose à la vie? À la vie s'oppose la mort. La négation de la mort, donc le «non mort», voire l'«immortel», ne peut pas s'y opposer également. – À moins que l'auteur ne fasse discrètement allusion à la thèse d'une âme qui existe sans qu'elle soit en vie (voir § 3 *supra*). «Immortelle» quand elle existe indépendamment d'un corps, et qu'elle n'est donc plus en vie, l'âme ne serait pas «immortelle» quand elle se trouve dans un corps, si bien que l'«immortel» (l'âme existant séparément d'un corps) s'opposerait à la «vie» (la condition de l'âme quand elle est jointe à un corps). Mais, si tel est le sens caché des mots cités, pourquoi reprocher à l'interprétation proposée ci-dessus d'aboutir à une conclusion qui est celle-là même proposée par l'auteur des mots cités? Si je «manque»,

Note complémentaire 11**La fièvre: exemple d'une contrariété indirecte**

Pour ne pas trop m'attarder sur ces deux exemples d'une contrariété indirecte que sont la fièvre et la monade, j'ai laissé de côté, dans le corps de cet article, plusieurs détails, à commencer par la traduction exacte de la question que pose Socrate quand il demande que l'on remplace la réponse « sûre et naïve » par une réponse « plus raffinée ». Revenons sur ces détails.

Le feu et la chaleur: la question

Nous lisons, en 105 B 8-9:

εἰ γὰρ ἔροίό με ᾧ ἂν τί ἐν τῷ σώματι ἐγγένηται θερμὸν ἔσται...

Monique Dixsaut traduit *ad sensum*:

Si tu me posais cette question: « Qu'est-ce qui, en entrant dans une chose, je veux dire dans une chose corporelle, la rendra chaude? »...²⁰⁸

Si l'on traduit ainsi la proposition interrogative (ᾧ ἂν τί...), un seul et même objet, « en entrant dans une chose », « la rendra chaude », à la différence du texte grec, où le sujet du verbe de la subordonnée (ἐγγένηται) n'est pas le sujet du verbe qui suit (ἔσται).

Une traduction plus proche du grec exige une formule plus complexe:

*If you ask me what is it that, whatever thing it comes to be in, in its body, the same thing will be hot...*²⁰⁹

ici encore, « le sens des nuances » (voir *Note complémentaire 17*), ce n'est pas pour ne pas avoir cherché à les décrypter.

²⁰⁸) Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, ad loc. (p. 288).

²⁰⁹) Dans le texte grec, le pronom interrogatif (τί) est placé dans la subordonnée, et n'est pas repris comme sujet de la principale (voir la suite de mon analyse, ci-dessus). Il est difficile, voire impossible, de reproduire cette anomalie dans une traduction française. Je me rabats par conséquent sur la traduction anglaise proposée dans mon étude antérieure (« The last argument of Plato's *Phaedo* », I^{re} partie, p. 223). En français, si l'on doit se contenter d'une paraphrase, elle doit à tout le moins indiquer, ne serait-ce que de façon approximative, le changement de sujet quand on passe de la subordonnée à la principale: « Si tu me poses la question: "Qu'est-ce que c'est que cette chose dont la présence dans un objet quelconque, dans son corps, suffit pour que cet objet soit chaud?" ... » Pour la commodité du français,

Dans cette traduction de la proposition interrogative indirecte (ὅ ἄν τί...), le sujet du verbe de la principale (ἔσται) est tiré, soit du relatif de la subordonnée (ὅ), soit de l'expression rajoutée sous forme de complément au relatif (ἐν τῷ σώματι). Nous entendons, dans le grec :

εἰ γὰρ ἔροίό με ὅ ἄν τί ἐν τῷ σώματι ἐγγένηται < τοῦτο *vel* τοῦτο τὸ σῶμα >
θερμὸν ἔσται...²¹⁰

Le feu et la chaleur : la réponse

La syntaxe est la même dans la réponse à la question, en 105 B 9-C 2 :

... οὐ τὴν ἀσφαλῆ σοι ἐρῶ ἀποκρισὶν ἐκείνην τὴν ἀμαθίην, ὅτι ὅ ἄν θερμότης,
ἀλλὰ κομψοτέραν ἐκ τῶν νῦν, ὅτι ὅ ἄν πῦρ.

Monique Dixsaut traduit, ici encore, *ad sensum* :

... je ne te donnerais pas la sûre et naïve réponse de tout à l'heure : « c'est la chaleur qui rend chaud tout ce dans quoi elle entre », mais, d'après ce qu'on vient de dire, je t'en ferais une plus raffinée : « c'est le feu qui rend chaud tout ce en quoi il entre »²¹¹.

Ici encore, la traduction ne suit pas la syntaxe du grec. Tant pour la réponse « plus raffinée » que pour la réponse « sûre et naïve », une traduction fidèle doit maintenir la distinction établie dans les mots cités précédemment

je prête à la question une forme directe (suivant en ceci la traduction de Monique Dixsaut). Sur la différence entre « Si tu me posais... » et « Si tu me poses... », voir la note suivante.

²¹⁰ La protase est présentée sous une forme « potentielle » (ἔροιο, présent de l'optatif), mais l'apodose (citée ci-après) sera présentée sous une forme « réelle » (ἐρῶ, un simple futur). Tant en français qu'en anglais, il est difficile de passer d'une modalité à une modalité différente à l'intérieur d'une même proposition conditionnelle (voir Maurice Grevisse, *Le Bon Usage, Grammaire française avec des remarques sur la langue française d'aujourd'hui*, « onzième édition revue », Duculot, Paris – Gembloux, 1980, p. 1373 [§ 2690]) ; d'où mon emploi d'un présent de l'indicatif pour traduire l'optatif de la protase : εἰ γὰρ ἔροίό με..., « Si tu me poses la question... », « *If you ask me...* ». Si l'on veut retenir la forme « potentielle » de la protase, on doit traduire l'indicatif de l'apodose par un conditionnel : « Si tu me posais la question (ἔροιο)..., je ne te donnerais pas la réponse (ἐρῶ)... » Le traducteur choisit la modalité qui lui semble le mieux convenir à la tonalité de l'ensemble. Il n'y a pas de recette miracle : aucune des deux traductions (une même modalité à la fois dans la protase et dans l'apodose) ne rend la nuance du grec.

²¹¹ Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, ad loc. (p. 288-289).

(cf. 105 b 8-9): le sujet du verbe de la principale n'est pas repris comme sujet du verbe de la subordonnée.

D'où la nécessité d'un changement de sujet si l'on veut que la traduction soit plus proche du grec :

... je ne te donnerai pas la sûre et naïve réponse de tout à l'heure que, quel que soit l'objet dans lequel se rend présente *la chaleur*, cet objet sera chaud, mais, conformément à ce que nous venons de dire, je t'en ferai une plus raffinée, que, quel que soit l'objet dans lequel se rend présent *le feu*, cet objet sera chaud²¹².

Cette traduction suppose que l'on complète les ellipses dans le grec à partir d'expressions tirées de la proposition interrogative indirecte qui précède (cf. 105 b 8-9), suppléant, ici encore, comme sujet du verbe de la principale (ἔσται), un pronom démonstratif (τοῦτο) tiré du relatif de la subordonnée (ὃ). Entendons :

... οὐ τὴν ἀσφαλῆ σοι ἐρῶ ἀποκρισιν ἐκείνην τὴν ἀμαθῆ, ὅτι ὃ ἂν θερμότης < ἐγγένηται τοῦτο θερμὸν ἔσται >, ἀλλὰ κομψοτέραν ἐκ τῶν νῦν, ὅτι ὃ ἂν πῦρ < ἐγγένηται τοῦτο θερμὸν ἔσται >²¹³.

La fièvre et la maladie

La syntaxe est toujours la même dans les lignes suivantes du dialogue, quand Socrate passe du « feu » à « la fièvre ». Nous lisons, en 105 c 2-4 :

οὐδὲ ἂν ἔρη ὃ ἂν σώματι τί ἐγγένηται νοσήσει, οὐκ ἐρῶ ὅτι ὃ ἂν νόσος, ἀλλ' ὃ ἂν πυρετός.

Monique Dixsaut traduit comme s'il s'agissait d'un emploi transitif du verbe de la question (νοσήσει) :

²¹² Cf. O'Brien, « The last argument of Plato's *Phaedo* », I^{re} partie, p. 223 : « *I shall not give you in reply my earlier safe and simple-minded answer, that whatever hotness comes to be in will be hot. I shall give you instead a smarter answer, which follows from what we have been saying now, that whatever fire comes to be in will be hot.* »

²¹³ L'emploi de crochets angulaires permet de rendre explicite la syntaxe de la phrase ; ils ne sont pas destinés à corriger le texte rapporté dans les manuscrits.

De même, quand tu me demanderas ce qui en entrant dans un corps rendra ce corps malade, je ne te dirai pas : « c'est la maladie qui rend malade tout ce en quoi elle entre », mais « ce sont les fièvres »²¹⁴.

Mais le verbe de la principale, dans la proposition interrogative indirecte, n'est pas, en grec, transitif : νοσήσει veut dire, non pas « rendra malade », mais « sera malade ». Le corps frappé d'une maladie n'est pas l'objet, mais le sujet du verbe.

Une traduction plus proche du grec – rendue possible par la souplesse de la syntaxe anglaise – est la suivante :

*If you ask me what it is that, whatever body it comes to be in, that body will be sick, I shall not answer that whatever sickness comes to be in will be sick, but whatever fever comes to be in will be sick*²¹⁵.

Ici, comme dans la phrase précédente (105 B 8-C 2), le sujet du verbe de la principale est tiré, soit du relatif de la subordonnée (τοῦτο tiré de ᾧ), soit du substantif mis en apposition au relatif (τοῦτο τὸ σῶμα tiré de ᾧ [...] σώματι), suivant en ceci l'exemple de la question initiale (105 B 8-9 : τοῦτο ou τοῦτο τὸ σῶμα tiré du ᾧ [...] ἐν τῷ σώματι). Entendons dans le grec (cf. 105 C 2-4) :

οὐδὲ ἂν ἔρη ᾧ ἂν σώματι τί ἐγγένηται < τοῦτο τὸ σῶμα > νοσήσει, οὐκ ἔρω ὅτι ᾧ ἂν νόσος < ἐγγένηται τοῦτο νοσήσει >, ἀλλ' < ὅτι > ᾧ ἂν πυρετός < ἐγγένηται τοῦτο νοσήσει >²¹⁶.

²¹⁴) Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, ad loc. (p. 289).

²¹⁵) Cf. O'Brien, « The last argument of Plato's *Phaedo* », I^{re} partie, p. 223-224. Cf. n. 209 *supra*. « De même, si tu poses la question : "Qu'est-ce que c'est que cette chose dont la présence dans un corps, quel qu'il soit, suffit pour que ce corps soit malade ?", je ne dirai pas que, quel que soit le corps où se rend présente la maladie, ce corps sera malade, mais que, quel que soit le corps où se rend présente la fièvre, ce corps sera malade. »

²¹⁶) Pour la traduction et la syntaxe, voir O'Brien, « The last argument of Plato's *Phaedo* », I^{re} partie, p. 223-224. Le verbe de la protase est un subjonctif (ἔρη de ἔρομαι). Précédé de ἂν (ou de ἔάν), il renvoie au futur, appelant dans la protase un futur de l'indicatif (ἐρῶ). Tant en français qu'en anglais, l'emploi d'un futur dans la protase d'une proposition hypothétique est impossible. D'où l'emploi d'un verbe au présent dans la traduction de la protase : ἂν ἔρη, « si tu poses la question... », « if you ask... ». La négation qui précède (οὐδέ) anticipe sur la négation de l'apodose (οὐκ), littéralement : « Ni non plus, si tu me poses la question..., je ne dirai... »

Cause ou symptôme?

La différence de traduction, comme on pouvait s'y attendre, provoque une différence d'interprétation. La fièvre est-elle la cause d'une maladie ou bien est-elle un symptôme? Si elle est la conséquence d'une maladie et permet d'en déduire l'existence, la fièvre est un symptôme. Si c'est elle qui rend un corps malade, elle est une cause.

Les commentateurs ne sont pas unanimes. Pour Monique Dixsaut, la question ne se pose même pas: la fièvre est une cause, et non un symptôme²¹⁷. Comment en effet pouvait-il en aller différemment puisque, dans la traduction qui est la sienne, c'est la fièvre, ou ce sont les fièvres, qui «rendent» malade, conformément au modèle du feu, qui «rend» chaud le corps où il se trouve?²¹⁸

Retenons une traduction plus proche du grec, et la réponse ne sera pas forcément la même. Quand nous lisons que sera malade l'objet, quel qu'il soit, où se rend présente la fièvre (*cf.* 105 c 2-4, cité ci-dessus), nous pouvons très bien comprendre, comme Dorter, que la fièvre est ici un symptôme, et non une cause²¹⁹.

Pour trancher le débat, nous devons remettre dans leur contexte les propos cités. Relisons donc les lignes précédentes du dialogue: les contraires indirects «obligent» ou «contraignent» (ἀναγκάζει) tout objet dont ils s'emparent à avoir «le caractère qui lui est propre» et le caractère de «l'un des contraires»²²⁰.

Si, comme il se doit, il en est ainsi de la fièvre, la question est réglée: ce ne peut-être qu'une cause, et non un symptôme, qui «oblige» ou «contraint» tout objet dont elle s'empare à avoir «le caractère qui lui est propre» (la fièvre rend fiévreux) et le caractère de «l'un des contraires» (la fièvre rend malade).

²¹⁷ Monique Dixsaut, *Platon, «Phédon»*, p. 159. Voir aussi p. 395 (n. 318).

²¹⁸ Voir les deux traductions citées ci-dessus. Monique Dixsaut, *Platon, «Phédon»*, p. 288-289 (*ad* 105 b 9-c 2): «C'est le feu qui rend chaud tout ce en quoi il entre», et p. 289 (*ad* 105 c 2-4): «... je ne te dirai pas: "c'est la maladie qui rend malade tout ce en quoi elle entre", mais "ce sont les fièvres".»

²¹⁹ Dorter, *Plato's «Phaedo»*, *An interpretation*, p. 147.

²²⁰ *Phaedo* 104 d 1-3 (d 2: ἀναγκάζει). Pour la syntaxe de ce passage, voir O'Brien, «The last argument of Plato's *Phaedo*», I^{re} partie, p. 215-216.

La réponse « sûre et naïve »

Mais sachons raison garder : du fait que la fièvre rende malade – qu'elle soit donc une cause, et non un symptôme – il ne faut pas déduire que la fièvre soit elle-même une maladie, ni non plus qu'elle soit une « espèce » de maladie²²¹.

Que la fièvre soit une maladie est une opinion bien attestée à l'époque²²². Pour l'auteur du traité *Des vents* du *Corpus hippocratique*, la fièvre est « la maladie la plus commune »²²³. La fièvre est aussi une maladie pour l'auteur du *Second Alcibiade* : la fièvre, la goutte et l'ophtalmie, écrit-il, « sont toutes des maladies » (*Alcibiades II*, 140 B 4 : νόσοι [...] πᾶσαι εἰσιν)²²⁴.

Les auteurs cités ne sont pas tous d'un même avis sur l'étendue de cette « maladie ». Si, pour l'auteur hippocratique, la fièvre est une maladie qui « s'associe à toutes les autres maladies »²²⁵, l'auteur du *Second Alcibiade* est plus circonspect : « Les fiévreux, dit-il, sont tous malades, mais les malades ne sont pas tous fiévreux²²⁶. » Quelles que soient les divergences d'opinion sur son étendue, il n'en reste pas moins que, dans les deux textes cités, la fièvre est une maladie. En est-elle une dans le *Phédon*? Seul le contexte permette de trancher.

Quand Socrate oppose une réponse « sûre et naïve » à une réponse « plus raffinée », il oppose une contrariété directe à une contrariété indirecte. La réponse « sûre et naïve » s'exprime en termes d'une forme contraire : « sera chaud » le corps où se trouve « la chaleur ». Une réponse « plus raffinée » fait appel à une contrariété indirecte : « sera chaud » le corps où se trouve « le feu ».

La leçon à en tirer est claire : cherchant dans ce contexte (105 B 5-C 8) une « réponse plus raffinée », Socrate ne veut pas que « la chaleur » soit

²²¹ Cf. Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 158-159 et p. 395 (n. 318), « Immortel et indestructible », p. 392. Voir § 4 *supra*.

²²² Cf. O'Brien, « The last argument of Plato's *Phaedo* », I^{re} partie, p. 224 n. 2.

²²³ Voir *De flatibus* 6 (t. VI, p. 96-97 ed. Littré).

²²⁴ Voir aussi, au dixième livre de la *République* : l'âme ne peut être affectée « ni par une fièvre ni non plus par une autre maladie » *Resp.* X, 610 B 1-2 : μή [...] ὑπὸ πυρετοῦ μηδ' αὖ ὑπ' ἄλλης νόσου.

²²⁵ Voir *De flatibus* 6 (t. VI, p. 96-97 ed. Littré).

²²⁶ *Alcibiades II*, 140 A 8-9 (cité § 4 *supra*).

donnée comme explication d'un corps qui est « chaud »; *pari passu*, il ne veut pas qu'une « maladie » soit donnée comme explication d'un corps qui est « malade ». Et s'il ne veut pas que le corps soit dit « malade » parce qu'il participe à la « maladie », il est peu probable qu'il sollicite comme « réponse plus raffinée » que le corps est « malade » parce qu'il participe « à la maladie par l'intermédiaire d'une maladie »²²⁷.

Présentée de la sorte, la réponse « plus raffinée » ne serait qu'une répétition de la réponse « sûre et naïve ». Qu'une maladie en cache une autre – qu'un corps participe « à la maladie par l'intermédiaire d'une maladie » – ne permet pas de sortir de ce cercle fermé où les mots ne font que tourner en rond : dès que l'on tire le nom de la cause du nom de son effet (le corps qui est « chaud » participe à « la chaleur »; le corps qui est « malade » participe à « la maladie »), on ne peut se tromper en prêtant à l'effet le nom de la cause (« la chaleur » rend « chaud »; « la maladie » rend « malade »).

Si, en effet, l'explication en termes d'un contraire direct est « sûre » (ἀσφαλῆ), elle est aussi « naïve » (ἀμαθῆ), en ce sens qu'elle ne fait que répéter, sans y apporter aucun complément d'information, le principe fondateur de la théorie des formes (cf. 100 D 7-8), « c'est par le beau que toutes les belles choses sont belles ».

La réponse « plus raffinée »

Tout autre est la réponse « plus raffinée ». Rappelons les propos cités ci-dessus (cf. 105 c 2-4) :

*If you ask me what it is that, whatever body it comes to be in, that body will be sick, I shall not answer that whatever sickness comes to be in will be sick, but whatever fever comes to be in will be sick...*²²⁸

S'exprimant ainsi, Socrate ne veut pas qu'on lui dise qu'un corps est malade parce qu'il participe « à la maladie par l'intermédiaire d'une maladie »,

²²⁷ La formule est de Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 395 (n. 318) : la fièvre, « espèce » de maladie, « relève d'un diagnostic, d'un savoir technique capable d'expliquer la participation de ce corps à la maladie par l'intermédiaire d'une maladie ».

²²⁸ « De même, si tu poses la question : "Qu'est-ce que c'est que cette chose dont la présence dans un corps, quel qu'il soit, suffit pour que ce corps soit malade?", je ne dirai pas que, quel que soit le corps où se rend présente *la maladie*, ce corps sera malade..." »

comme si la présence d'une seconde maladie, d'une maladie «intermédiaire», pouvait transformer une réponse «sûre et naïve» en une réponse «plus raffinée». Si la réponse «plus raffinée» est tout aussi «sûre» que l'ancienne, sans qu'elle soit «naïve», c'est précisément parce qu'elle remplace un contraire «direct» par un contraire «indirect». Une maladie, qu'elle soit ou non «intermédiaire», n'est pas un contraire indirect.

Pour qu'il remplisse le rôle qui lui est assigné, ce contraire qui n'en est pas un – ce que nous appelons ici un contraire «indirect» – ne doit être lui-même ni une maladie, ni une maladie «intermédiaire», ni non plus une «espèce» de maladie. Cette cause nouvelle et indirecte, qui de par sa présence déclenche une maladie, ne doit pas s'opposer elle-même à ce contraire de la maladie qu'est la santé. Elle ne doit s'y opposer qu'indirectement, en participant à la maladie, suivant en ceci l'exemple du feu, qui s'oppose au froid en participant à la chaleur.

Ainsi en est-il, dans l'interprétation proposée ci-dessus, de la fièvre. Participant à la maladie (νόσος), rendue ainsi «malsaine» (νοσώδης, «malade» en un sens actif), elle transmet au corps qu'elle possède à la fois «le caractère qui lui est propre» (le corps devient fiévreux) et le caractère de «l'un des contraires» (le corps devient malade)²²⁹.

D'où la réponse «plus raffinée» à la question: «*What it is that, whatever body it comes to be in, that body will be sick?*»²³⁰ Participant à la maladie et s'opposant ainsi, indirectement, à la santé, la fièvre rend fiévreux le corps où elle se trouve présente et, le rendant fiévreux, le rend aussi, de ce fait, malade.

Note complémentaire 12

La monade: exemple d'une contrariété indirecte

Un texte elliptique

La syntaxe de la question portant sur la monade est la même que celle des deux questions portant sur le feu et sur la fièvre²³¹. Nous lisons, en 105 c 4-6:

²²⁹) Cf. 104 d 1-3, résumé ci-dessus.

²³⁰) Cf. 105 c 2-4, cité et traduit ci-dessus. «Qu'est-ce que c'est que cette chose dont la présence dans un corps, quel qu'il soit, suffit pour que ce corps soit malade?»

²³¹) Le feu: 105 b 8-c 2. La fièvre: 105 c 2-4. Voir *Note complémentaire 11*.

οὐδ' ὅ ἂν ἀριθμῶ τί ἐγγένηται περιττὸς ἔσται, οὐκ ἐρῶ ὅ ἂν περιττότης,
ἀλλ' ὅ ἂν μονάς.

Ici encore, Monique Dixsaut traduit *ad sensum*:

De même encore, pour ce qui, s'insérant dans une quantité numérique, la rendra impaire, je ne dirai pas: «c'est l'imparité» mais «c'est l'unité qui rendra impair tout ce en quoi elle s'insère»²³².

Ici encore, une traduction exacte doit suivre la syntaxe du grec. Dans la proposition interrogative indirecte, le verbe de la principale (ἔσται) a pour complément un adjectif au nominatif (περιττός), lequel doit donc s'accorder, non pas avec l'objet du verbe (comme dans les traductions de Léon Robin et de Monique Dixsaut: «rendra impaire»), mais avec le sujet du verbe²³³. Tant le verbe que le complément du verbe appellent par conséquent, comme sujet de la principale, ἀριθμός ou ὁ ἀριθμός, tiré du datif de la subordonnée (ἀριθμῶ): c'est «un nombre» ou «ce nombre» (ἀριθμός) qui «sera impair» (περιττὸς ἔσται).

Comme dans les deux exemples précédents d'une «réponse plus raffinée» (105 D 8-C 2: le feu, C 2-4: la fièvre), le sujet du verbe de la principale n'est donc pas le sujet de la subordonnée. D'où le changement de sujet dans la traduction qui suit:

*Again [sc. if you ask me], what it is that, whatever number it comes to be in, that number will be odd, I shall not answer that whatever oddness comes to be in will be odd, but whatever oneness comes to be in*²³⁴.

²³²) Monique Dixsaut, *Platon, «Phédon»*, ad loc. (p. 289).

²³³) La traduction de Monique Dixsaut est citée ci-dessus. Pour la traduction de Léon Robin, voir *Platon, Œuvres complètes*, tome I, «Traduction nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau [sic, lege M(onsieur) J(oseph) Moreau]», dans la *Bibliothèque de la Pléiade*, Gallimard, Paris, 1940, ad loc. (p. 837): «Si l'on me demande qu'est-ce qu'il y a dont la production dans le nombre le rendra impair...»

²³⁴) Cf. O'Brien, «The last argument of Plato's *Phaedo*», I^{re} partie, p. 223. Cf. n. 209 *supra*. «De même encore, si tu poses la question: "Qu'est-ce que c'est que cette chose dont la présence dans un nombre, quel qu'il soit, suffit pour que ce nombre soit impair?", je ne dirai pas que, quel que soit le nombre où se rend présente l'imparité, ce nombre sera impair, mais quel que soit le nombre où se rend présente la monade, ce nombre sera impair.» Pour la traduction de ἀριθμῶ (105 C 4), voir ci-après.

À force de remplir les ellipses, la traduction – on peut le regretter, on ne peut pas l'éviter – enlève au grec sa force et sa vivacité. La concision extrême de l'original n'est en effet possible que dans une langue où les flexions des mots sont beaucoup plus nombreuses qu'en français (ou en anglais) et dans un contexte où les expressions et la syntaxe des phrases qui précèdent sont toujours présentes à l'oreille et à l'esprit du lecteur ou de l'auditeur.

Si nous rendons explicite tout ce que, dans le contexte, Platon a pu élaguer – exercice pénible, voire un peu ridicule, mais qui peut-être rendra service à ceux qui n'ont pas l'habitude de lire Platon dans le grec – nous devons doubler le nombre de mots dans la phrase :

οὐδ' < ἄν ἔρη > ᾧ ἄν ἀριθμῷ τί ἐγγένηται περιττὸς ἔσται < ὁ ἀριθμός >, οὐκ ἐρῶ < ὅτι > ᾧ ἄν < ἀριθμῷ > περιττότης < ἐγγένηται περιττὸς ἔσται ὁ ἀριθμός >, ἀλλ' < ὅτι > ᾧ ἄν < ἀριθμῷ > μονὰς < ἐγγένηται περιττὸς ἔσται ὁ ἀριθμός >²³⁵.

Socrate parle-t-il d'une « quantité numérique » ?

Si, dans ce passage, la syntaxe des trois questions (105 B 8-c 2: le feu, c 2-4: la fièvre, c 4-6: la monade) est la même, l'expression au datif ne l'est pas: ᾧ [...] ἐν τῷ σώματι (à propos du feu) ou ᾧ [...] σώματι (à propos de la fièvre) est remplacé, quand il s'agit de la monade, par ᾧ [...] ἀριθμῷ.

Monique Dixsaut traduit ce dernier mot par « une quantité numérique »²³⁶. Si je continue à parler d'un « nombre », ce n'est pas parce que je suppose que la « monade » ou « l'unité », s'ajoutant à un nombre déterminé, en l'occurrence un nombre pair, le rend impair (interprétation à laquelle s'oppose, avec raison, Monique Dixsaut²³⁷). « Nombre » doit être pris ici en un sens indéterminé: ce n'est que la présence d'une forme (la monade, la dyade, la triade, la pentade...) qui pourra lui conférer un caractère spécifique (celui d'un nombre déterminé: « un », « deux », « trois », « cinq »...).

Mais s'ensuit-il qu'un « nombre indéterminé » est une « quantité numérique » ? Je ne le crois pas. Si Monique Dixsaut adopte une traduction de ce

²³⁵ Ici encore (voir n. 213 *supra*), les crochets angulaires ne laissent pas supposer que l'on doit restituer des mots absents de la tradition manuscrite; ils n'ont pour fonction que de rendre claire la syntaxe de la phrase en complétant les ellipses.

²³⁶ Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, ad loc. (p. 289), cité ci-dessus.

²³⁷ Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 395 (n. 319).

terme (ἀριθμῶ) que l'on ne trouve dans aucun dictionnaire, c'est pour appuyer la thèse de la monade « pythagoricienne » proposée par Maurice Caveing: la « monade » serait ici, non pas « l'unité arithmétique », mais « un principe de la génération des nombres », « ni pair ni impair », lequel, « en s'introduisant (*eggignesthai*) dans la parité », qui est aussi « la dyade », « engendre l'imparité »²³⁸.

À la lecture de ces formules, tout porte à croire que la traduction de ἀριθμῶ par « quantité numérique » est une tentative maladroite pour introduire dans ce texte une allusion à « la dyade »/« parité », à la différence de « la dyade », forme du nombre « deux ». « La dyade »/« parité » est en effet un élément essentiel à la thèse de Maurice Caveing, mais qui n'a pas d'équivalent dans le grec cité ci-dessus (105 c 4-6) et qui nulle part ailleurs n'est désigné par le terme ἀριθμός.

Si nous restons au plus près du grec, ce n'est pas « une quantité numérique » que la monade « rendra impaire » (traduction de Monique Dixsaut), mais bien un « nombre » qui, dès que la monade lui est présente, « sera impair »²³⁹.

Le nombre : point de départ et point d'arrivée

Dès que l'on comprend ainsi la structure de la phrase, le « nombre » se révèle un point de départ et un point d'arrivée: un point de départ dans la subordonnée (ὧ ὅν ἀριθμῶ...), un point d'arrivée dans la principale (ἀριθμός, tiré du datif ἀριθμῶ, est le sujet implicite du verbe et du complément du verbe: περιττὸς ἔσται).

Cet emploi d'un singulier, à la fois comme point de départ et comme point d'arrivée, n'invite guère à supposer que le « nombre » qui « sera impair » désigne, non pas un nombre particulier, mais toute une série de nombres, voire la série indéfinie de tous les nombres impairs...

Bien plus simple, et bien plus proche du grec, est l'interprétation proposée ci-dessus: la « monade » dont il est question dans ce texte n'est pas la

²³⁸) J'essaie de résumer l'interprétation de Monique Dixsaut et de Maurice Caveing, en réunissant des citations prises de l'*Introduction* et des *Notes* sur la traduction. Voir Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 159 et p. 395 (n. 319). Voir aussi « Immortel et indestructible », p. 392.

²³⁹) Voir la traduction de la phrase (105 c 4-6) proposée ci-dessus. Cf. Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, ad loc. (p. 289).

monade «pythagoricienne» de Maurice Caveing, cause nécessaire de toute la série des nombres impairs, mais la «monade» dont Socrate a déjà parlé, aux pages qui précèdent de près son raisonnement (101 B 9-102 A 2), à savoir la forme du nombre «un», pareille en tant que forme à la «dyade», la forme du nombre «deux». La «monade», forme du nombre «un», de par sa présence dans un nombre, fait en sorte que ce nombre soit «un», donc «impair»²⁴⁰.

L'«indétermination» des corps et du nombre

Ainsi s'explique la pertinence de cet exemple dans un contexte destiné à illustrer la différence d'une contrariété directe et indirecte. La forme du nombre «un» ne s'oppose pas directement à la parité, mais s'y oppose indirectement en vertu de sa participation à l'imparité. Par ce biais, la monade constitue une réponse «plus raffinée» à la question (en traduction anglaise) : «*What is it that, whatever number it comes to be in, that number will be odd?*»²⁴¹ Dès que la monade (la forme du nombre «un») se rend présente dans un nombre, elle lui transmet à la fois «le caractère qui lui est propre», à savoir le caractère qui fait en sorte que ce soit «un», et le caractère de «l'un des contraires», à savoir l'imparité²⁴².

Interprété de la sorte, le rôle assigné à l'«indétermination» du «nombre» (ἀριθμῶ dans la subordonnée) n'est autre que le rôle assigné à l'«indétermination» du «corps» dans les exemples du feu et de la fièvre. Quel que soit le corps où se rend présent le feu, ce corps, du fait de la présence du feu, sera chaud. Quel que soit le corps où se rend présente la fièvre, ce corps, du fait de la présence de la fièvre, sera malade. Il en va de même de la monade, à cette différence près que la monade se rend présente, non pas dans un corps, mais dans un nombre : quel que soit le nombre où se rend présente la monade, ce nombre, du fait de la présence de la monade, sera impair.

Dans ces trois exemples, l'«indétermination» du point de départ est un élément essentiel de la théorie. Un corps peut être ou chaud ou froid ; du

²⁴⁰) Je résume l'interprétation déjà proposée, § 5 *supra*.

²⁴¹) Cf. 105 c 4-6, cité et traduit ci-dessus, à ceci près que je prête ici à la proposition interrogative une forme directe. «Qu'est-ce que c'est que cette chose dont la présence dans un nombre, quel qu'il soit, suffit pour que ce nombre soit impair?»

²⁴²) Voir les définitions d'une contrariété indirecte en 103 E 2-5 et en 104 B 6-10, déjà mise à contribution § 5 *supra*. Voir aussi 104 D 1-3.

fait de la présence du feu, il sera nécessairement chaud. Un corps peut être ou sain ou malade; du fait de la présence d'une fièvre, il sera nécessairement malade. Un nombre peut être ou pair ou impair; du fait de la présence de la monade, il sera nécessairement impair.

Le « substrat » d'Aristote

Objectera-t-on que la mise en parallèle proposée ci-dessus ne va pas au fond des choses? Quand un corps qui était sain devient malade, on distingue, presque sans y réfléchir, ce qu'Aristote appellera le substrat, en l'occurrence, le corps humain ou animal. Quand un feu s'éteint, il peut encore y avoir un substrat, plus difficile peut-être à cerner, mais dont on peut postuler l'existence, que l'on pourrait même appeler, empruntant à nouveau un terme au Stagirite, une matière « première ». Pour qu'il en aille de même du nombre, il faut bien qu'il y ait un substrat numérique, que l'on appellera peut-être « quantité numérique », voire « quantité numérique indéfinie ».

Pourquoi donc ne pas en déduire qu'un tel concept est à l'œuvre dans ce passage du *Phédon*, et pourquoi donc ne pas traduire le texte de telle façon qu'il rende explicite la trame conceptuelle sous-jacente?

Je répondrai: parce que Socrate n'y fait pas allusion. On ne peut donc savoir qu'il y a pensé, et l'on n'a donc pas le droit d'aménager la traduction du texte pour en tenir compte.

Note complémentaire 13

La monade et la théorie des formes

L'exemple de la dyade

Que la monade, dans le texte du *Phédon*, soit non pas « un principe de la génération des nombres » (thèse de Maurice Caveing, telle que la résume Monique Dixsaut), mais la forme du nombre « un », est confirmé par l'exemple de sa consœur, la dyade²⁴³. Tant la « monade » (μονάς) que la « dyade » (δυάς) sont incontestablement des formes dans l'exposé de la théorie qui précède de peu le dernier raisonnement (101 c 4-7); la

²⁴³) Pour la thèse de Maurice Caveing, résumée par Monique Dixsaut, voir § 5 *supra*.

«monade» ou «l'unité» est la forme du nombre «un», la «dyade» ou la «dualité», la forme du nombre «deux».

Socrate ne peut en effet vouloir dire autre chose quand il affirme, en 101 c 4-6:

οὐχ ἔχεις ἄλλην τινὰ αἰτίαν τοῦ δύο γενέσθαι ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετασχεῖν, καὶ δεῖν τούτου μετασχεῖν τὰ μέλλοντα δύο ἔσεσθαι...

Tu n'as à ta disposition aucune autre cause du fait d'être devenu «deux» que d'en venir à participer à la dualité [*i.e.* à la dyade]: pour tout ce qui doit être «deux», pas d'autre moyen que d'en venir à cette participation...

avant d'enchaîner: ...καὶ μονάδος ὃ ἂν μέλλῃ ἐν ἔσεσθαι. Entendons: ...καὶ <δεῖν> μονάδος <μετασχεῖν> ὃ ἂν μέλλῃ ἐν ἔσεσθαι. «De même, tout ce qui doit être “un” doit en venir à participer à l'unité [*i.e.* à la monade].»

Ce sont les traductions de Monique Dixsaut²⁴⁴. Si j'ai rajouté «*i.e.* à la dyade» et «*i.e.* à la monade», ce n'est que pour faire mieux ressortir la pertinence de ces deux citations dans le cadre de mon analyse. Le terme traduit ici par «la dualité» n'est autre, en grec, que τῆς δυάδος («la dyade»); le terme traduit par «l'unité» n'est autre, en grec, que μονάδος (la «monade»).

Le rôle de la dyade et de la monade dans le dernier raisonnement

Tant la «dyade» que la «monade» réapparaissent dans le dernier raisonnement. La «dyade» y est toujours une forme. Présentant tant la «dyade» que la «triade» comme exemples d'une contrariété indirecte, Socrate demande, en 104 c 5: οὐδὲ μὴν [...] ἐναντίον γέ ἐστι δυὰς τριάδι; «La dyade n'est cependant pas (*cf.* οὐδὲ μὴν) à proprement parler (*γε*) contraire à la triade?» Et Cébès de répondre: «Bien sûr que non» (104 c 6: οὐ γὰρ οὖν). Je prends la «triade», dans ce contexte, comme synonyme de «la forme de “trois”», nommée expressément dans les lignes qui suivent²⁴⁵. La

²⁴⁴) Monique Dixsaut, *Platon, «Phédon»*, ad loc. (p. 280-281). Dans ma citation de cette traduction, je mets entre guillemets (guillemets “anglais” si l'expression est déjà entourée de guillemets “français») «deux» et «un» pour rendre plus clair que ces deux expressions sont ici les noms de chiffres, et non pas des adjectifs numéraux (ni non plus, pour «un», l'article indéfini).

²⁴⁵) *Phaedo* 104 d 5-7: ἡ τῶν τριῶν ἰδέα. Pour cette synonymie, voir la section suivante de cette *Note complémentaire*.

«dyade» qui lui est opposée (ou ne lui est pas opposée...) est donc, elle aussi, une forme, ici (104 c 5) comme elle l'était dans l'exposé de la théorie des formes qui précédait le dernier raisonnement (101 c 4-6).

La conclusion n'est-elle pas tout indiquée? Si le sens de la «dyade» ne diffère pas d'un passage à l'autre (de 101 c 4-6 à 104 c 5), pourquoi n'en serait-il pas de même de la «monade» quand ce terme apparaît, lui aussi, dans les deux contextes, d'abord dans l'exposé de la théorie des formes (101 c 6-7), ensuite comme l'un des exemples «numériques» dans le dernier raisonnement (105 c 4-6)?

Dans les deux contextes, la «dyade» est la forme du nombre «deux». Dans les deux contextes, la «monade» est la forme du nombre «un»²⁴⁶.

La thèse de Kenneth Dorter

Objectera-t-on que la distinction de la forme, d'une part, et des objets qui participent de la forme, d'autre part, n'est pas maintenue de façon cohérente et suivie dans les propos de Socrate portant sur les nombres?

Telle semble bien être la thèse que veut épouser Dorter²⁴⁷. Cet auteur semble en effet vouloir refuser toute distinction de ἡ τῶν τριῶν ιδέα, ἡ τριάς et τὰ τρία, allant jusqu'à maintenir que ces trois termes s'emploient sans aucun changement de référence. Il écrit en effet:

*The conception of three [...] in addition to being called the Idea of the triad [...] is referred to interchangeably as singular ("the triad") and plural ("three").*²⁴⁸

Il est toutefois peu probable que les deux expressions au singulier (ἡ τῶν τριῶν ιδέα et ἡ τριάς) et l'expression au pluriel (τρία ou τὰ τρία) aient une seule et même référence. Un tel amalgame me semble à peine compréhensible.

Distinguons plutôt la forme, d'une part (en l'occurrence, la forme de «trois»), et d'autre part la particularisation de cette forme, que ce soit la multiplicité des nombres dont on a besoin quand on fait de l'arithmétique

²⁴⁶ Les «deux» contextes n'en font qu'un seul dans le commentaire de Damascius. Le titre «À propos du dernier raisonnement» est placé au début de ce que j'ai appelé l'exposé de la théorie des formes, 95 E 9-102 A 9. Voir Damascius, *in Platonis Phaedonem* II § 66 (vol. II, p. 325 ed. Westerink).

²⁴⁷ Cf. Dorter, *Plato's «Phaedo», An interpretation*, p. 148-151.

²⁴⁸ Dorter, *Plato's «Phaedo», An interpretation*, p. 149.

(«trois plus trois font six»), ou que ce soit tout simplement le nombre «trois» tel qu'il apparaît dans un groupe de trois objets (la forme «participée»: «trois» pommes, «trois» tables). Pour désigner la forme, l'expression est au singulier: ou bien ἡ τῶν τριῶν ιδέα, ou bien ἡ τριάς. Pour désigner la particularisation de la forme, l'expression est au pluriel: τὰ τρία²⁴⁹.

La conjonction du singulier et du pluriel

Ainsi s'explique la conjonction de singulier et de pluriel quand Socrate propose le «trois» comme exemple d'une contrariété indirecte: les objets, au pluriel, que «possède la forme de "trois"» (104 D 5-6: ἃ ἂν ἡ τῶν τριῶν ιδέα κατὰσχη) sont «nécessairement à la fois "trois" et "impairs"» (D 6-7: ἀνάγκη αὐτοῖς οὐ μόνον τρισὶν εἶναι ἀλλὰ περιττοῖς). L'expression au singulier, ἡ τῶν τριῶν ιδέα (le génitif est un génitif de «définition»), désigne la forme. Les objets, au pluriel, que la forme «possède», et qui sont «nécessairement trois», ne sont autres que les particularisations de cette forme.

Aussi évidente soit-elle, cette distinction se dérobe à l'intelligence de Dorter. Commentant ce texte (104 D 5-7), l'exégète ne parvient pas à distinguer les deux expressions, ἡ τῶν τριῶν ιδέα et τρισὶν, prêtant à l'une et à l'autre une même référence, «*the conception of three*»²⁵⁰.

Dans la phrase citée, la fonction syntaxique de ces deux expressions n'est pourtant pas la même. «La forme de "trois"» (ἡ τῶν τριῶν ιδέα) est le sujet du verbe de la subordonnée. «Trois» (τρισὶν) est au datif, et reprend le pronom relatif qui est l'objet du verbe de la subordonnée (ἃ ἂν ἡ τῶν τριῶν ιδέα κατὰσχη...). Comment imaginer qu'un seul et même objet, «*the conception of three*», soit à la fois le sujet et (indirectement) l'objet d'un même verbe «posséder» (κατὰσχη)?

²⁴⁹) L'absence, dans le dernier raisonnement, de l'adjectif pronominal (Socrate parle de τὰ τρία, nulle part de αὐτὰ τὰ τρία) dispense d'entrer dans la vaste littérature consacrée à l'expression αὐτὰ τὰ ἴσα (74 c 1). Cette expression semble suggérer l'existence d'un exemple paradigmatique de la forme «égalité» (au singulier: ἰσότης, αὐτὸ τὸ ἴσον), et ne serait donc équivalente à aucun des deux sens proposés ici pour τὰ τρία. Mais il se peut que l'«égalité» soit seule dans son cas. L'exemple paradigmatique de l'égalité s'exprimerait nécessairement par un pluriel, parce que l'égalité ne peut se représenter que par la mise en rapport d'au moins deux termes.

²⁵⁰) Voir les mots de Dorter cités ci-dessus. Je laisse ici de côté l'anachronisme patent quand Dorter prend la forme pour une «*conception*».

L'impossibilité d'une « forme de la triade »

Mais il y a pire encore. Cette erreur en engendre une autre quand Dorter va jusqu'à glisser dans son commentaire une expression qui ne se trouve pas dans le texte.

Socrate, dans la phrase citée (104 D 5-7), parle de « la forme du "trois" » (ἡ τῶν τριῶν ἰδέα). Ni ici ni ailleurs, il ne parle, comme le fait parler Dorter, de « la forme de la triade » (« *the Idea of the triad* », voir les mots cités ci-dessus).

Ce silence n'est pas le fruit du hasard. Si l'expression qu'a fabriquée Dorter, « la forme de la triade » (« *the Idea of the triad* »), disons ἡ τῆς τριάδος ἰδέα, ne se trouve nulle part dans le dialogue, c'est parce qu'elle exprime une redondance. « La triade » est déjà une forme. « La forme de la triade » ne pourrait donc que désigner cette absurdité que serait « la forme d'une forme ».

Lucida tela diei...

Revenons à la distinction évoquée ci-dessus – distinction claire, simple, et surtout fidèle au texte.

Les deux expressions au singulier expriment une forme: ἡ τριάς, « la triade » (affublée d'article en 104 A 5 et en 104 E 5; sans article en 104 c 5), et ἡ τῶν τριῶν ἰδέα, « la forme du "trois" » (104 D 5-6).

Le pluriel, au génitif dans l'expression citée (104 D 5-6: τῶν τριῶν), repris au datif et sans article dans la suite de la phrase (104 D 6: τρισίν), désigne les objets qui participent à la forme, que ce soient des objets « nombrés » (« trois » tables, « trois » chaises...) ou les nombres du mathématicien (« trois » et « trois » font « six »), la répétition indiquant qu'il ne s'agit pas ici d'une forme²⁵¹.

²⁵¹) Je résume, de façon très sommaire, l'interprétation proposée dans mon étude antérieure, « The last argument of Plato's *Phaedo* », I^{re} partie, p. 216-219. Je prends comme confirmation de cette interprétation l'amalgame de singulier et de pluriel, de sujet et d'objet du verbe, auquel se voit acculé Dorter en cherchant à tirer du texte du *Phédon* une interprétation nouvelle et différente. Voir *Plato's «Phaedo», An interpretation*, p. 149 et p. 149 n. 10 (= p. 220).

Note complémentaire 14

L'«un» du *Phédon* et l'«un» des pythagoriciens

L'«un» du «Phédon»

Objectera-t-on que la mise en parallèle de la « triade », forme de « trois », de la « dyade », forme de « deux », et de la « monade », forme de l'« un », est en elle-même, déjà, une erreur ?

Le nombre « un », dira-t-on peut-être, n'est pas un nombre comme les autres. D'après une théorie des pythagoriciens rapportée par Aristote (et abondamment commentée par des auteurs modernes), « un » serait à la fois « pair » et « impair »²⁵². Pourquoi n'en serait-il pas de même dans le *Phédon* ?

L'«un» de tous les jours

Mais pourquoi imposer au *Phédon* un concept de l'« un » si éloigné de son sens ordinaire ?

Dans la vie de tous les jours, « un » est « impair ». Ainsi en est-il, par exemple, dans l'*Hippias majeur*, 302 A 1-5. Hippias et Socrate, étant l'un comme l'autre « un », chacun des deux est de ce fait « impair ». Socrate enchaîne : « À moins que tu ne tiennes pas “un” pour “impair” ? » Et Hippias de répondre : « Mais si ! »²⁵³

Je prends en ce sens les propos de Cébès quand Socrate lui conseille de « s'époumoner à proclamer » que « tout ce qui doit être “un” doit en venir à participer à l'unité (μονάδος) »²⁵⁴. Le nombre « un », pour Cébès et pour Socrate dans le *Phédon*, de même que pour Socrate et pour Hippias dans l'*Hippias majeur*, est le premier des nombres impairs.

²⁵²) Voir *Met.* A 5, 986 a 19-20.

²⁵³) La question, *Hippias maior* 302 A 4-5 : ἢ οὐ τὸ ἐν περιττὸν ἡγή; La réponse, 302 A 5 : ἔγωγε. La traduction de la question, à l'exception des guillemets “anglais”, est celle de J.-F. Pradeau et F. Fronterotta, *Platon, «Hippias Majeur», «Hippias Mineur», Traductions inédites, introductions et notes*, dans la collection *Œuvres de Platon*, Garnier-Flammarion, Paris, 2005, *ad loc.* (p. 102). La traduction de la réponse est celle de L. Robin, *Platon, Œuvres complètes*, dans la *Bibliothèque de la Pléiade*, tome I, *ad loc.* (p. 51).

²⁵⁴) *Phaedo* 101 c 6-7. Voir § 5 *supra*. « S'époumoner à proclamer », 101 c 2 : μέγα ἄν βοῶνς...

Les trois textes cités à l'appui de la thèse de Maurice Caveing

Revenons donc à une « monade » qui n'est autre que la forme du nombre « un », et dont le rôle, par conséquent, n'est autre, *mutatis mutandis*, que celui de la dyade, la forme du nombre « deux », ou celui de la « triade », la forme du nombre « trois ». Présentant cette interprétation dans les pages précédentes de cette étude (§ 5), c'est de propos délibéré que j'ai renoncé à entrer dans le détail de l'interprétation « pythagoricienne » de la monade proposée par Maurice Caveing.

Pour appuyer, ou pour illustrer, la thèse qu'elle prête à Maurice Caveing, Monique Dixsaut cite trois textes : « Philolaos, 44 B 27, D.K. », Aristote, *Met.* A 5, 986 a 18-20, et Stobée, « *Eclogae* I, p. 22.19 ». Ces trois textes risquent de laisser sur sa faim le lecteur assidu du *Phédon*, comme nous allons le voir²⁵⁵.

« À la fois pair et impair », « ni pair ni impair »

Le premier texte est introuvable²⁵⁶. Le deuxième texte est celui que nous venons d'évoquer : Aristote, à l'endroit cité, affirme que, pour les pythago-

²⁵⁵ Voir Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 395-396 (n. 319). Monique Dixsaut cite Maurice Caveing comme source de l'interprétation de la « monade » du *Phédon* adoptée dans son *Introduction* et dans ses *Notes*. – Maurice Caveing présente une théorie de la génération des nombres à partir « de l'Un et de la Dyade indéterminée », mais sans référence au *Phédon*, dans son ouvrage magistral, *La Figure et le Nombre, Recherches sur les premières mathématiques des Grecs, La Constitution du type mathématique de l'idéalité dans la pensée grecque*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq (Nord), 1997, p. 198-211. Pour sa reconstitution de la théorie d'une « génération des impairs », adoptée par les platoniciens, voir notamment p. 208-209. – L'ouvrage cité est une « édition nouvelle de la seconde des trois parties d'une thèse parue en 1982 », intitulée *La Constitution du type mathématique de l'idéalité dans la pensée grecque*, 3 tomes, Atelier National de Reproduction des Thèses, université de Lille III. Cette publication comporte la mention : « Thèse présentée devant l'université de Paris X, le 29 octobre 1977. » Monique Dixsaut cite les pages 810 à 823 de cette thèse, pages où les textes évoqués ci-dessus ne sont pas mentionnés. – Les pages citées par Monique Dixsaut sont tirées du chapitre IV : « L'arithmétique : du calcul à la philosophie du nombre », section II : « Les traces dans l'arithmétique grecque des modes opératoires égyptiens », § 2 : « De la duplication à la fonction de la Dyade », B : « Duplication et « genèse » des nombres » (p. 810-815), C : « La Dyade indéterminée et l'Un des platoniciens comme principes du nombre » (p. 815-823). Dans la publication de 1997, ces pages correspondent au chapitre IV, Section 2.2 (p. 201-205) et 2.3 (p. 205-211).

²⁵⁶ Les notices rassemblées par H. Diels et W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Band

riciens, « un » (τὸ ἓν) est « à la fois pair et impair » (*Met.* A 5, 986 a 20 : καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν). Si l'on s'en tient au sens littéral des mots, cette thèse va à l'encontre de la thèse adoptée par Monique Dixsaut : la monade de Maurice Caveing ne serait « ni paire ni impaire »²⁵⁷.

Sans doute pourrait-on objecter que les deux thèses ne sont pas forcément contradictoires : un nombre « à la fois pair et impair » (Aristote) ne serait « ni (exclusivement) pair ni (exclusivement) impair » (si l'on interprète en ce sens la thèse formulée par Monique Dixsaut).

Et pourtant, même à corriger en ce sens la thèse rapportée par Aristote, comment se pourrait-il que la monade soit conforme à la définition d'un contraire indirect dans le *Phédon*, « obligeant » ou « contraignant » tout objet dont il s'empare à avoir « le caractère qui lui est propre » et le caractère de « l'un des contraires » (*cf.* 104 D 1-3) ?

Le caractère propre à la monade, si l'on suit ce texte d'Aristote, serait à la fois le pair et l'impair – ou ni le pair ni l'impair, si l'on essaie d'adapter la thèse rapportée par Aristote à celle que Monique Dixsaut croit percevoir dans le *Phédon*. Que l'on suive l'une ou l'autre de ces deux thèses (Aristote : « à la fois pair et impair », Monique Dixsaut : « ni pair ni impair »), ce ne serait pas du fait de sa présence dans un nombre que la monade, en lui imposant « le caractère qui lui est propre », ferait en sorte que ce nombre soit exclusivement impair.

Une « dyade » qui brille par son absence

Il ne reste que le passage, passablement obscur, de Stobée²⁵⁸. L'origine de ce texte (Plutarque ?) fait l'objet d'un examen minutieux dans la *Praefatio* de

I, 5^e édition, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1934, sous le nom de Philolaos, n° 44, p. 398-419, ne vont pas au-delà de B 23.

²⁵⁷) Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 159 : la monade, « principe de génération des nombres, n'est ni paire ni impaire ». Voir aussi « Immortel et indestructible », p. 392 : la monade « n'est ni paire ni impaire ».

²⁵⁸) Lire Stobée, *Eclogae* I, procœmium 10, p. 22, 6-23 ed. Wachsmuth. La forme sous laquelle Monique Dixsaut a cité ce texte (« *Eclogae* I, p. 22.19 ») laisse perplexe, d'autant plus qu'il est cité sous la même forme par Hackforth, *Plato's « Phaedo »*, p. 158 n. 2. La ligne 19 de la page 22 du premier volume de l'édition de C. Wachsmuth (*Ioannis Stobaei anthologium*, vol. I, Berolini, apud Weidmannos, 1884) comprend la fin d'une phrase et le commencement d'une autre. D'où ma citation de ce texte sous une forme plus généreuse. Hackforth avoue avoir recopié sa référence sur celle de Burnet, *Early Greek philosophy*,

Diels, *Doxographi graeci*²⁵⁹, et les lignes 16 à 19 sont reprises par le même auteur dans son *Fragmente der Vorsokratiker*, où elles sont précédées et suivies par des textes parallèles d'Aristote et de Simplicius, qui vont dans le même sens et qui sont bien plus clairs que ne l'est le passage de Stobée²⁶⁰. Des explications sont proposées par W. D. Ross²⁶¹, ainsi que par Diels-Kranz, dans l'apparat des *Fragmente der Vorsokratiker*²⁶².

Dans ces trois textes, on parle de l'« un » (Aristote), de la « monade » (Stobée), et du « nombre impair » (Simplicius). Il serait pourtant inutile d'encombrer mon exposé par un examen détaillé de ces documents. Je n'ai pas voulu contester que Platon ait pu adopter une théorie (d'inspiration peut-être pythagoricienne) d'une génération des nombres à partir de l'« un » et d'une « dyade indéfinie » ; en *Métaphysique* M, chapitres 7 à 9, Aristote fait clairement allusion à une telle théorie et semble bien vouloir la mettre sur le compte de Platon ou des platoniciens²⁶³.

Tout ce que je conteste ici, c'est la pertinence de cette théorie dans un commentaire sur le *Phédon*, d'autant plus que, dans le *Phédon*, cet élément essentiel qu'est la « dyade indéfinie » brille par son absence. Si l'on en croit Léon Robin, cette absence n'est pas le fruit du hasard. « La dénomination de "Dyade indéfinie" », d'après ce grand spécialiste, n'appartiendrait qu'« à la dernière philosophie de Platon », et serait donc bien postérieure au *Phédon*²⁶⁴.

La reconstitution de cette théorie proposée par Maurice Caveing a sans doute de grandes mérites. Sa pertinence par rapport au dernier raisonnement du *Phédon* me semble pourtant totalement chimérique.

p. 288 (lire p. 288 n. 4). Si Burnet écrit, lui aussi, « Stob. i p 22, 19 »), il cite toutefois l'ensemble de la phrase qui commence à la ligne 19 et ne s'arrête qu'à la ligne 23.

²⁵⁹ H. Diels, *Doxographi graeci*, p. 96-97.

²⁶⁰ Aristote, *Phys.* III 4, 203 a 1-15. Simplicius, *Phys.* 455, 20-27. Voir Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 58 B 28 (Band I, p. 459, 19-22).

²⁶¹ W. D. Ross, *Aristotle's « Metaphysics », A revised text with introduction and commentary*, vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1924 (« with corrections », 1953), p. 148-149.

²⁶² Voir la notice citée ci-dessus (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 58 B 28 = Band I, p. 459, 19-22).

²⁶³ Voir notamment *Met.* M 7, 1081 a 14-16, b 17-18, b 31-32.

²⁶⁴ L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, *Étude historique et critique*, Presses universitaires de France, Paris, 1908, p. 645.

Note complémentaire 15

« Si ce qui est immortel est impérissable aussi bien qu'immortel » (*Phaedo* 106 B 2)

Reprenons la syntaxe de la proposition hypothétique qui commande la dernière page du raisonnement faisant l'objet de notre étude²⁶⁵:

εἰ μὲν τὸ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἀδύνατον ψυχῇ, ὅταν θάνατος
ἐπ' αὐτὴν ἦ, ἀπόλλυσθαι.

La traduction adoptée ci-dessus est la suivante²⁶⁶:

Si ce qui est immortel est impérissable aussi bien qu'immortel, il est impossible, toutes les fois que la mort s'approche de l'âme, qu'elle périsse.

La syntaxe et l'ordre des mots

La traduction de la protase par « Si le Non-mortel est, lui aussi, impérissable » (Léon Robin²⁶⁷) ou par « Si c'est au tour de l'immortel d'être indestructible » (Monique Dixsaut²⁶⁸) suppose une modification du texte. Si, dans la phrase citée, le sens de καὶ est « lui aussi » ou « au tour de », ce mot doit se placer devant le sujet de la proposition: εἰ μὲν καὶ τὸ ἀθάνατον ἀνώλεθρόν ἐστιν.

Ce n'est que si l'on adopte ce changement dans l'ordre des mots que la particule (καὶ) pourra commander (comme il se doit si l'on retient les deux traductions citées ci-dessus) le mot qui maintenant la suit: καὶ τὸ ἀθάνατον, « l'immortel, lui aussi ».

Tel est en effet l'ordre des mots dans les lignes précédentes du dialogue quand Socrate déclare: « Si c'était nécessaire, pour ce qui est impair, d'être impérissable... » (105 E 10-106 A 1), avant d'enchaîner, sous une forme

²⁶⁵ *Phaedo* 106 B 2-3. Voir § 8 *supra*.

²⁶⁶ Pour une explication de la traduction de l'apodose, voir § 8 *supra*.

²⁶⁷ L. Robin, *Platon, Œuvres complètes*, dans la *Bibliothèque de la Pléiade*, tome I, *ad loc.* (p. 838). Voir aussi, du même auteur, *Platon, Œuvres complètes*, tome IV, 1^{re} partie, « *Phédon* », dans la *Collection des universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé*, Belles Lettres, Paris, 1926, *ad loc.* (p. 83): « L'Immortel est-il, lui aussi, indestructible? ». (Robin traduit ici la protase par une proposition interrogative.)

²⁶⁸ Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, *ad loc.* (p. 290). La traduction est reprise dans l'article du même auteur, « Immortel et indestructible », p. 396.

toujours « irréaliste » : « Si c'était nécessaire que ce qui ne peut se réchauffer fût, lui aussi, impérissable... » (106 A 3 : εἰ καὶ τὸ ἄθερμον ἀναγκαῖον ἦν ἀνώλεθρον εἶναι...).

L'ellipse qu'il faut combler

Tout autre est la syntaxe de la protase de la proposition hypothétique « réelle », telle que nous l'avons citée ci-dessus et telle que la rapportent les manuscrits (106 B 2-3) : εἰ μὲν τὸ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον ἐστίν.

La particule se place ici devant le complément du verbe. Cette syntaxe ne permet pas que l'on traduise par « l'immortel, lui aussi ». Elle suppose, au contraire, que l'on supplée, tacitement, une répétition de ἀθάνατον, privé d'article, comme un premier complément du verbe, relié au complément qui suit par une particule de liaison : εἰ μὲν τὸ ἀθάνατον <ἀθάνατον> καὶ ἀνώλεθρον ἐστίν, « si ce qui est immortel est <immortel> et impérissable »²⁶⁹.

Il va pourtant de soi, tant pour l'auteur que pour son lecteur, que « ce qui est immortel » est « immortel », si bien que l'on n'exprime que le complément qui n'est pas un simple dédoublement du sujet de la proposition. D'où le texte rapporté dans les manuscrits : εἰ μὲν τὸ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον ἐστίν. Littéralement : « Si ce qui est immortel est aussi impérissable. »

Cette traduction littérale de l'ellipse risque cependant de provoquer, en français, l'ambiguïté même que l'on essaie d'éviter : « est aussi impérissable » risque en effet de s'entendre « est, lui aussi, impérissable ». Pour éviter cette ambiguïté et pour mettre en relief la syntaxe de la phrase, la traduction proposée ci-dessus rend explicite le contenu de l'ellipse : « Si ce qui est immortel est impérissable aussi bien qu'immortel »²⁷⁰.

Une répétition de la syntaxe

Socrate reprend la conjonction d'« immortel » et d'« impérissable », quelques lignes plus loin (106 C 9-10). Il ne s'y exprime pas différemment :

²⁶⁹) L'emploi de crochets angulaires n'indique pas une modification du texte rapporté par les manuscrits ; les crochets ne servent, ici, qu'à séparer, du texte conservé dans les manuscrits, le mot que l'on doit suppléer si l'on veut faire ressortir la syntaxe de la phrase.

²⁷⁰) Cf. O'Brien, « The last argument of Plato's *Phaedo* », II^e partie, p. 95 : « *If what is not-dead is also imperishable*. » L'ambiguïté relevée ci-dessus est à peine perceptible en anglais, où l'on distingue facilement, dans un contexte approprié, «... *is also imperishable* » (« *also* », « en outre ») et «... *is imperishable too* » (« *too* », « lui aussi »).

περὶ τοῦ ἀθανάτου, εἰ μὲν ἡμῖν ὁμολογεῖται καὶ ἀνώλεθρον εἶναι...

Robin traduit, encore une fois, par «lui aussi». Nous lisons:

Relativement au cas du non-mortel, si nous nous accordons à dire du non-mortel qu'il est, lui aussi, impérissable...²⁷¹

Mais ici, comme dans la phrase déjà citée, la particule se met devant le complément du verbe. Nous devons entendre:

Pour ce qui est de l'immortel, si nous nous accordons à dire qu'il est, en outre, impérissable...

Dans les deux textes (106 B 2-3, 106 C 9-10) la fonction de la particule est la même. Socrate propose d'abord comme hypothèse que «ce qui est immortel est impérissable aussi bien qu'immortel» (106 B 2: καὶ ἀνώλεθρον). Pour reprendre son argument, il pose comme hypothèse que «l'immortel est, en outre, impérissable» (106 C 10: καὶ ἀνώλεθρον). Le sens et la syntaxe de ces deux formules (106 B 2 et C 10: καὶ ἀνώλεθρον) est la même²⁷².

²⁷¹) L. Robin, *Platon, Œuvres complètes*, dans la *Bibliothèque de la Pléiade*, tome I, *ad loc.* (p. 839). Pour la traduction adoptée par le même auteur dans son édition du *Phédon*, voir la note suivante.

²⁷²) Dans son édition du *Phédon*, Robin traduit correctement la seconde phrase (*cf.* 106 C 9-10): «Si pour l'Immortel nous sommes d'accord qu'il est en outre indestructible...» («*Phédon*», dans la *Collection des universités de France*, *ad loc.* [p. 83]). Mais puisque, dans la phrase précédente (106 B 2-3), Robin traduit par «lui aussi» (voir n. 267 *supra*), le changement de syntaxe (106 B 2: «lui aussi», C 10: «en outre») ne permet pas de comprendre que la conjonction d'«immortel» et d'«indestructible» (ou d'«impérissable») est présentée de la même façon au début et à la fin du passage (en 106 B 2-3 et en 106 C 9-10: καὶ ἀνώλεθρον). Il en va de même dans la traduction de Monique Dixsaut, qui ne prête pas le même sens à καὶ ἀνώλεθρον en 106 B 2-3 («si c'est au tour de l'immortel d'être indestructible») et en 106 C 9-10 («si nous accordons que ce qui est immortel est aussi indestructible»). Voir *Platon, «Phédon»*, *ad loc.* (p. 290-291). Pour ne pas rendre trop complexe mon exposé, je laisse de côté cette incohérence. Dans les lignes qui suivent de cette *Note complémentaire*, je prends comme seul objet de ma critique la traduction qu'a donnée Robin dans la *Bibliothèque de la Pléiade* (en 106 B 2-3 et en 106 C 9-10: «lui aussi»).

De la syntaxe à la logique

La syntaxe retenue par Robin dans ces deux passages (106 B 2 et c 10: καί, «lui aussi») est non seulement fautive; plus grave encore, elle va à l'encontre de la logique du raisonnement.

Reprenons l'ensemble du passage (105 E 10-106 D 1). La conjonction d'«immortel» et d'«impérissable» dans la proposition hypothétique citée en début de cette *Note complémentaire* est précédée par trois propositions, elles aussi hypothétiques (105 E 10-106 A 11). La modalité de ces trois propositions est la même: sont déclarés «impérissables», sous une forme «irréelle», «ce qui est impair» (105 E 10: τῷ ἀναρτίῳ), «ce qui ne peut se réchauffer» (106 A 3: τὸ ἄθερμον), «ce qui ne peut se refroidir» (106 A 8: τὸ ἄψυκτον)²⁷³.

Vient ensuite la formule citée ci-dessus, qui déclare «impérissable», mais sous une forme «réelle», «ce qui est immortel» (106 B 2: τὸ ἀθάνατον). Le passage d'une forme «irréelle» de la protase à une forme «réelle» est censé marquer une rupture. «Ce qui est immortel» (τὸ ἀθάνατον) diffère des expressions négatives qui précèdent (τῷ ἀναρτίῳ, τὸ ἄθερμον, τὸ ἄψυκτον), précisément parce que la conjonction d'«immortel» et d'«impérissable» est la seule qui ne soit pas indiquée, d'emblée, comme allant à l'encontre de l'évidence, donc la seule qui soit présentée sous la forme d'une proposition hypothétique «réelle».

Cette différence – cette opposition de l'«irréel» et du «réel» – est effacée si l'on rattache «ce qui est immortel» aux expressions négatives qui précèdent par un «lui aussi». Dans ce contexte, Socrate ne veut pas affirmer que ce qui est immortel est «lui aussi» impérissable. C'est bien plutôt le contraire: de tous les objets que l'on vient de nommer, «ce qui est immortel» est le seul que l'on puisse tenir pour «impérissable», sans que ce soit une simple hypothèse d'esprit – une possibilité qui n'en est pas une, une «supposition» que l'on déclare «irréelle» au moment même de l'énoncer²⁷⁴.

²⁷³) Voir § 9 *supra*.

²⁷⁴) Voir Goodwin, *Moods and tenses*, p. 151 (§ 413): «*In the unreal conditional sentence [...] the unreality of the supposition is always implied, and that of the apodosis is generally either assumed or implied.*»

Analogie ou absence d'analogie?

Ce n'est que si nous saisissons la nuance exacte de ce passage de «l'irréel» au «réel» que nous pouvons entrer dans le vif du raisonnement.

Commentant ce texte, Monique Dixsaut écrit :

Loin d'y avoir analogie entre les différentes hypothèses concernant l'impair, la neige, le feu et l'âme, il y aurait absence totale d'analogie entre les trois premières et la dernière²⁷⁵.

Dans l'interprétation proposée ci-dessus, l'absence d'analogie n'est pas «totale». La vie est une propriété essentielle de l'âme, de même que la chaleur est une propriété essentielle du feu, le froid, de la neige et l'imparité, des nombres impairs. Ce n'est que si l'on admet cette analogie partielle que l'on peut saisir correctement l'absence d'analogie, à savoir la différence qui sépare l'âme d'une part, «immortelle» et «indestructible», et d'autre part le feu, la neige et les nombres impairs, respectivement «non froid» (le feu), «non chaude» (la neige) et «impairs» (les nombres impairs), mais en aucun cas «indestructibles».

C'est pour exprimer cette différence dans l'attribution de propriétés négatives que Socrate passe de l'«irréel» au «réel». Si les attributs négatifs propres au feu, à la neige et aux nombres impairs ne sont présentés comme «impérissables» que sous une forme «irrédelle» –

105 E 10-106 A 1: «Si c'était nécessaire, pour ce qui est impair, d'être impérissable...»,

106 A 3: «Si c'était nécessaire que ce qui ne peut se réchauffer fût, lui aussi, impérissable...»,

106 A 8: «Si ce qui ne peut se refroidir était impérissable...»,

c'est pour mieux faire ressortir la différence par rapport à l'attribut propre à l'âme, le seul qui soit présenté comme «impérissable» sous une forme «réelle» –

106 B 2-3: εἰ μὲν τὸ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν... «Si ce qui est immortel est impérissable...»²⁷⁶.

²⁷⁵) Monique Dixsaut, «Immortel et indestructible», p. 396.

²⁷⁶) Cf. O'Brien, «The last argument of Plato's *Phaedo*», II^e partie, p. 95 n. 2: «Observe that

Mais qui veut saisir cette différence, et qui veut suivre la logique du raisonnement, n'a pas le droit de se méprendre sur la fonction syntaxique de la particule (καί) dans la protase de la proposition hypothétique «réelle», 106 b 2-3: εἰ μὲν τὸ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν... «Si ce qui est immortel est impérissable aussi bien qu'immortel...»²⁷⁷.

Note complémentaire 16

De «l'éternité» de l'âme à «l'éternité» de l'univers (Simplicius, *De caelo* 369, 4-6)

«Immortalité» et «éternité» dans le commentaire de Simplicius

Dans son commentaire au traité *Du ciel* d'Aristote, Simplicius fait état d'une distinction entre «immortalité» (ἀθανασία) et «éternité» (ἀϊδιότης).

Pour Aristote, tel que le comprend Simplicius, «l'immortalité» serait «l'inépuisable continuité de la vie», à la différence de «l'éternité», «l'inépuisable continuité de l'être». Et Simplicius d'ajouter: «ainsi que nous l'avons appris également dans le *Phédon* de Platon.» Il écrit²⁷⁸:

λέγεται δὲ ἡ μὲν ἀθανασία κατὰ τὸ ἀνέκλειπτον τῆς ζωῆς, ἡ δὲ ἀϊδιότης κατὰ τὸ ἀνέκλειπτον τῆς οὐσίας, ὥς καὶ ἐν τῷ τοῦ Πλάτωνος Φαίδωνι μεμαθήκαμεν.

for three and snow and fire the conditional sentences were in the 'unreal' form with past tenses and ἄν in the apodosis, whereas here for the soul the condition is in the 'real' form, with present and future tenses (106 b 2-4). For it will not prove possible for the soul to perish.» (Je transpose en caractères romains les italiques de l'original.)

²⁷⁷⁾ C'est sans doute parce qu'elle n'a pas saisi la fonction syntaxique exacte de la particule (voir la traduction citée ci-dessus: «Si c'est au tour de l'immortel d'être indestructible...») que Monique Dixsaut a du mal à suivre cette page de mon analyse, allant jusqu'à me reprocher d'avoir négligé, dans ce texte (105 E 10-105 C 8), l'opposition d'une proposition hypothétique «réelle» et d'une proposition hypothétique «irréelle», au point d'avoir rendu «indestructible» tout objet doté d'une épithète négative (non seulement l'âme, mais aussi le feu, la neige, le nombre «trois», le nombre «cinq»). Tel est en effet le reproche qui m'est adressé dans son article, «Immortel et indestructible», p. 396-397. Ce reproche est privé de tout fondement: le changement de modalité (de l'«irréel» au «réel»), ainsi que la conséquence logique qu'il est censé impliquer (la possibilité «réelle» que l'âme, à la différence du nombre «trois», de la neige et du feu, soit «indestructible»), est mis en évidence, on ne peut plus clairement, dans l'article incriminé. Voir les phrases citées à la note précédente.

²⁷⁸⁾ Simplicius, *De caelo* 369, 4-6 ed. Heiberg.

S'exprimant ainsi, Simplicius entend éclairer l'emploi que fait Aristote de ces deux termes quand il déploie des arguments en faveur de « l'immortalité » et de « l'éternité » de l'univers: *περὶ τῆς ἀθανασίας αὐτοῦ [sc. τοῦ παντὸς οὐρανοῦ] καὶ τῆς αἰδιότητος*²⁷⁹.

La référence au « Phédon » dans le commentaire de Simplicius

Passant en revue les commentaires qui ont pu être consacrés au *Phédon* par des auteurs de l'Antiquité, L. G. Westerink ne parvient pas à repérer, dans le texte du *Phédon*, le passage qui ferait l'objet du commentaire de Simplicius. Il en déduit que l'opposition relevée par Simplicius n'a pas été formulée par Platon, et il va jusqu'à déclarer que la référence qu'a donnée Simplicius à Platon est fautive²⁸⁰.

Il n'en est rien : le passage en question se trouve à la fin du dernier raisonnement du *Phédon*, quand Cébès affirme que nul n'est besoin d'un nouvel argument pour montrer qu'une âme « immortelle » est aussi « impérissable » (cf. 106 c 9-D 1). Nous lisons²⁸¹:

σχολῇ γὰρ ἂν τι ἄλλο φθορὰν μὴ δέχοιτο, εἰ τό γε ἀθάνατον αἰδίδιον ὄν φθορὰν δέξεται.

Car on se demande bien quelle réalité pourrait échapper à la corruption si ce qui est immortel, et de ce fait éternel, devait se corrompre²⁸².

²⁷⁹) Aristote, *De caelo* II 1, 284 a 1-2. Tant pour Aristote que pour Simplicius, je traduis αἰδιότης par « éternité », conférant au mot, dans ces deux passages, l'emploi plutôt laxiste d'une éternité « temporelle » (à savoir un temps sans fin).

²⁸⁰) L. G. Westerink, *The Greek commentaries on Plato's «Phaedo»*, vol. I, *Olympiodorus*, dans la collection *Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, Nieuwe Reeks, deel 92, North-Holland Publishing Company, Amsterdam et alibi, 1976, p. 20: « The reference [...] cannot be to Plato, who does not mention the point reported by Simplicius. »

²⁸¹) *Phaedo* 106 D 2-4. La traduction qui suit est, à une seule nuance près, celle de Monique Dixsaut, *Platon, «Phédon»*, ad loc. (p. 291).

²⁸²) Cette proposition signifie – je paraphrase – que, si « ce qui est immortel » ne va pas résister à la corruption (cf. φθορὰν δέξεται), on a du mal à concevoir (cf. σχολῇ) qu'il puisse y avoir quoi que ce soit d'autre (cf. τι ἄλλο) qui serait capable d'y résister (cf. φθορὰν μὴ δέχοιτο). Voir J. Riddell, *A digest of Platonic idioms*, dans son ouvrage *The Apology of Plato, with a revised text and English notes*, University Press, Oxford, 1877, p. 178 (commentant ce texte): « The existence of the whole class "incorruptible" becomes questionable. »

La «leçon» (cf. μεμαθήκαμεν, cité ci-dessus) que Simplicius a tirée de ces deux lignes se comprend aisément à la lumière de l'analyse du dernier argument proposée dans les pages que l'on vient de lire. Le rapport de l'âme et de la vie n'est pas identique au rapport qu'entretient l'âme avec l'être. La participation de l'âme à la vie exclut sa participation à la mort, la rend donc «immortelle». Mais, pour que l'âme résiste à toute forme de «destruction» ou de «corruption», encore faut-il qu'elle s'oppose, non seulement à la mort, mais aussi au non-être, se révélant ainsi, dans les lignes citées (106 D 2-4), non seulement «immortelle» (ἀθάνατος), mais aussi «éternelle» (ἄϊδιος)²⁸³.

D'où la distinction relevée par Simplicius: «l'immortalité» (entendons: une opposition à la mort) est «l'inépuisable continuité de la vie»; l'éternité (entendons: une opposition au non-être) est «l'inépuisable continuité de l'être». «L'immortalité» et «l'éternité» de l'âme, objet du dernier raisonnement du *Phédon*, rejoindraient ainsi, pour Simplicius, «l'immortalité» et «l'éternité» propres à l'existence de l'univers, dans le traité d'Aristote²⁸⁴.

«Immortel» et «immortalité», «éternel» et «éternité»

Si Westerink n'a pas repéré le passage du *Phédon* à l'origine de ce rapprochement, c'est parce qu'il n'a pas reconnu, dans l'emploi des deux adjectifs par Platon (106 D 3: ἀθάνατον et ἄϊδιον), le parallèle que voit Simplicius avec l'emploi des deux substantifs par Aristote (284 a 1-2: ἀθανασίας et ἄϊδιότητος).

Il se peut que l'éditeur de Simplicius, I. L. Heiberg, ait constaté le rapport de ces deux paires de mots²⁸⁵. Mais nous ne devons pas tenir rigueur à Westerink de ne pas avoir profité des renvois au texte du *Phédon* prodigués par cet éditeur.

²⁸³ L'emploi que fait Cébès du mot φθορά («corruption», 106 D 2-4) est une simple variante, dans ce contexte, du mot ὄλεθος (cf. 91 D 6-7). L'âme qui résiste à la «corruption» (φθορά), se montrant ainsi «incorruptible» (cf. ἀδιάφθορος, 106 E 1 et 7), résiste aussi à la «destruction» (ὄλεθος), se montrant ainsi «indestructible» ou «impérissable» (ἀνώλεθος).

²⁸⁴ L'auteur (Simplicius?) du commentaire au *De anima* établit une distinction similaire, en appelant également au dernier raisonnement du *Phédon*. Voir *De anima* 247, 23-26 ed. Hayduck. Cf. O'Brien, «The last argument of Plato's *Phaedo*», II^e partie, p. 97 n. 2.

²⁸⁵ I. L. Heiberg, *Simplicii in Aristotelis «De caelo» commentaria*, dans la collection *Commentaria in Aristotelem graeca*, «edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae», vol. VII, Berolini, typis et impensis Georgii Reimeri, 1894.

À la page de son édition citée ci-dessus (369, 4-6), Heiberg glisse dans son apparat (ligne 6: Φαίδωνι) la mention « cap. 55 », suivant ainsi la répartition du *Phédon* en chapitres adoptée par plusieurs éditeurs du dix-neuvième siècle, notamment par Stallbaum, mais absente des éditions de Bekker et de Burnet²⁸⁶. Le chapitre en question recouvre presque une page de l'édition d'Étienne (105 D 13-106 D 4)²⁸⁷; la conjonction de ἀθάνατον et de αἰδίων (conjonction autorisant, pour Simplicius, une comparaison avec le texte d'Aristote) ne se trouve que dans les dernières lignes du chapitre.

Dans l'index à la fin du volume, est indiquée, à la place du chapitre, la pagination de l'édition d'Étienne, « 105 E sq. »²⁸⁸. La conjonction de ἀθάνατον et de αἰδίων ne figure qu'à la page suivante du dialogue (106 D 3-4).

Il suffit de corriger ces références pour que les lecteurs de Simplicius ne s'y trompent plus. Aristote, dans son traité *Du ciel* (II 1, 284 a 1-2), parle de « l'immortalité » (τῆς ἀθανασίας) et de « l'éternité » (τῆς αἰδιότητος) de l'univers. Commentant ce texte (*De caelo* 369, 4-6), Simplicius renvoie au « *Phédon* de Platon ». Il fait ainsi allusion à l'emploi des deux mots « immortel » (ἀθάνατον) et « éternel » (αἰδίων) prononcés par Cébès vers la fin du dernier raisonnement (106 D 2-4). Simplicius voit dans l'emploi des deux adjectifs du *Phédon* la distinction exprimée par les deux substantifs dans le texte d'Aristote.

²⁸⁶ Voir G. Stallbaum, *Platonis «Phaedo», Platonis opera omnia recensuit et commentariis instruxit G. S.*, vol. I, sect. II, « editio auctior et emendatior », Gothae et Erfordiae, sumptibus Guil. Hennings, 1834. La répartition en chapitres est retenue dans l'édition posthume de Stallbaum, Lipsiae, 1881. Elle est adoptée dans l'édition de Beutler, Orelli et Winckelmann, Turici, 1839, dans les deux éditions de Geddes, London, 1863 et 1885, dans l'édition de Hermann, Lipsiae, 1865, et dans l'édition de Wohlrab, Lipsiae, 1890. Elle est absente de l'édition de Bekker, Londini, 1826, et ne sera pas retenue dans les deux éditions de Burnet, Oxonii, 1900 et 1905.

²⁸⁷ Henri Étienne (Henricus Stephanus), *Platonis opera quae extant omnia*, 3 tomi, [Genevae], excudebat Henr[icus] Stephanus, 1578. Pour le *Phédon*, voir tome I.

²⁸⁸ Heiberg, *Simplicii in Aristotelis «De caelo» commentaria*, p. 776-777 (Index III: *Loci Platonici*). Heiberg n'a pas lui-même composé les indices. « *Molestiam indicum conficiendorum intercedente Hermanno Diels benevolenter suscepit Eduardus Wellmann Berolinensis* » (Heiberg, *Praefatio*, p. xiii).

Note complémentaire 17

Les derniers mots du raisonnement: «Réellement, nos âmes à nous existeront chez Hadès» (*Phaedo* 107 A 1)

L'ambiguïté des points de suspension

Dans les notes à sa traduction du dernier raisonnement du *Phédon* en faveur de l'immortalité de l'âme, Monique Dixsaut écrit:

La plupart des commentateurs qui reprochent à Platon d'avoir fait un saut injustifiable en passant d'immortel à indestructible n'ont pas l'air de voir que c'est exactement cela – à savoir que le saut est injustifiable – que Platon entend montrer²⁸⁹.

Les pages de l'*Introduction* consacrées au raisonnement vont dans le même sens:

Platon semble littéralement escamoter la démonstration d'une liaison nécessaire entre l'immortel et l'indestructible²⁹⁰.

J'ai déjà cité les mots sur lesquels s'achève cette partie de l'*Introduction*:

Il n'y a pas de démonstration de l'indestructibilité de l'âme, à moins de prendre «âme» en un tout autre sens, à moins que l'âme ne se donne à elle-même un tout autre sens. Sinon, elle peut périr, ou se retirer: ou bien, ou bien...²⁹¹

Trop sensible sans doute à ces points de suspension, j'ai osé conclure, dans une publication antérieure, que d'après Monique Dixsaut «*Socrates seems finally to end up believing that the soul is not immortal*»²⁹². Il semble que je doive battre très humblement ma coulpe. En m'exprimant de la

²⁸⁹) Monique Dixsaut, *Platon, «Phédon»*, p. 399 (n. 326 *sub finem*).

²⁹⁰) Monique Dixsaut, *Platon, «Phédon»*, p. 168.

²⁹¹) Monique Dixsaut, *Platon, «Phédon»*, p. 169. Voir § 10 *supra*. Les points de suspension sont de l'auteur.

²⁹²) «Immortal and necessary being in Plato and Plotinus», ma contribution à J. J. Cleary (éd.), *The perennial tradition of Neoplatonism*, dans la collection *Ancient and medieval philosophy*, De Wulf-Mansion Centre, series I, vol. 24, University Press, Leuven, 1997, p. 39-103 (voir p. 55). Je mets en caractères romains les italiques de l'original.

sorte, je « manque, c'est le moins qu'on puisse dire, de sens des nuances » ; tel est le reproche qui m'est adressé par Monique Dixsaut dans les dernières pages de son article²⁹³.

Distinctions et possibilités

Dans les mots cités, je n'avais pas en effet distingué entre « l'âme principe de vie » et « notre âme » :

L'âme principe de vie est « manifestement immortelle », comme le dernier argument l'a démontré ; pour notre âme, il faut prendre le risque de croire qu'elle l'est

– ce « croire » exprimant « une croyance *qui croit qu'il faut croire* »²⁹⁴.

Je n'avais pas non plus tenu compte de la possibilité que l'âme (la nôtre) ne soit pas encore immortelle, mais qu'elle le devienne à un moment de l'avenir. Il y aurait en effet, à en croire Monique Dixsaut, plusieurs possibilités : « ou bien » l'âme (la nôtre) est « éternelle, incorruptible, indestructible », « par essence » (ce que Monique Dixsaut semble vouloir finalement nier, voir les premières pages de cet article), « ou bien on ne peut qu'espérer qu'elle le soit » (*i.e.* qu'elle soit « éternelle, incorruptible, indestructible »). Enfin, troisième possibilité : « Ou qu'elle le devienne »²⁹⁵.

Dois-je faire ici amende honorable en attirant l'attention du lecteur sur ces multiples distinctions qui se seraient dérobées à mon attention quand je formulais le jugement cité ci-dessus – jugement que je n'ai énoncé qu'après avoir scruté longuement les pages consacrées par Monique Dixsaut au dernier raisonnement dans l'*Introduction* et dans les *Notes* à sa traduction du *Phédon* ?

D'énigmatiques qu'elles me paraissaient lors d'une première lecture, ces pages me semblent plus sibyllines encore, relues à la lumière des distinctions citées ci-dessus, parues dix ans plus tard dans son article.

²⁹³) « Immortel et indestructible », p. 404 n. 8.

²⁹⁴) « Immortel et indestructible », p. 404 n. 8. Les italiques sont de l'auteur.

²⁹⁵) Monique Dixsaut, « Immortel et indestructible », p. 403-404.

Les questions qui se posent

Essayons toutefois d'y voir clair, d'autant plus que les questions évoquées, et la multiplicité de réponses qui leur sont proposées, semblent bien traduire une volonté de mettre en cause les fondements de l'interprétation du dialogue adoptée dans les pages que l'on vient de lire. Soyons donc à la fois vigilant et ouvert. Refusons de suivre les feux follets de la nouveauté; refusons également de nous camper sur nos positions, les yeux résolument fermés à ce qui est nouveau, à ce qui est insolite, à ce qui peut déranger...

La thèse que l'on nous demande d'adopter est audacieuse. Est-il possible que l'objet du raisonnement ne soit pas les âmes individuelles – la mienne, la vôtre, celle de Socrate – mais une âme « principe de vie »? Et si cette âme, « principe de vie », est la seule qui soit « manifestement immortelle », s'ensuit-il que l'immortalité de nos âmes à nous ne ferait l'objet que d'un simple « espoir » ou d'une « croyance »?

Se peut-il, enfin, que cette « croyance » n'ait pas seulement pour objet l'âme et son immortalité, mais qu'elle porte en même temps sur l'obligation de « croire », quel que soit l'objet précis de cette « croyance »?²⁹⁶

« Croyance » et « espoir »

Reprenons brièvement ces questions, et d'abord la distinction entre « l'âme principe de vie » et « notre âme ». Au risque de « manquer » encore une fois « de sens des nuances », j'ose rappeler que les derniers mots du raisonnement font explicitement référence, non pas, ou non pas seulement, à « l'âme principe de vie », mais aux âmes qui sont les nôtres, « nos âmes à nous », 107 A 1 : ἡμῶν αἱ ψυχαί.

L'immortalité de « nos âmes à nous » – à la différence de « l'âme principe de vie » – fait-elle l'objet d'une « croyance », voire d'un simple « espoir »? Ici encore, j'ose rappeler que l'affirmation de l'existence, « dans la demeure d'Hadès », de « nos âmes à nous » est renforcée, dans les derniers mots du raisonnement, par l'expression τῷ ὄντι, « en réalité », « réellement ». Nous lisons, en 107 A 1 : τῷ ὄντι ἔσονται ἡμῶν αἱ ψυχαί ἐν ᾿Αϊδου. « Réellement, nos âmes à nous existeront dans l'Hadès²⁹⁷. »

²⁹⁶ C'est ainsi que j'entends la formule citée ci-dessus : « une croyance *qui croit qu'il faut croire* » (Monique Dixsaut, « Immortel et indestructible », p. 404 n. 8).

²⁹⁷ Je cite la traduction de Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 292.

La répétition d'un même mot sous forme de participe (τῷ ὄντι) et sous forme de verbe (ἔσσονται) confère à l'ensemble de cette proposition une forte tonalité positive: τῷ ὄντι, «en réalité» – donc «vraiment», «sans doute aucun», «à coup sûr» – nos âmes à nous existeront dans la demeure d'Hadès²⁹⁸.

Quelles que soient les réserves qui seront exprimées par Simmias dans les lignes qui suivent du dialogue²⁹⁹, l'emploi de cette expression (τῷ ὄντι) au terme du raisonnement ne semble donc suggérer, de la part de Socrate, ni un simple «espoir» ni non plus «une croyance *qui croit qu'il faut croire*».

«*Il faut malgré tout croire et espérer...*»

Socrate n'atténue en rien la conviction exprimée dans les derniers mots du raisonnement (107 A 1, cité ci-dessus) quand il reprend la question de l'immortalité de l'âme sous la forme d'une proposition hypothétique, avant d'entamer le mythe (107 C 2: εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος...), et sous la forme d'une proposition causale, à la fin de son récit (114 D 4: ἐπεὶ περ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα...). Les expressions qu'il emploie, dans ces deux textes (107 C 2: εἴπερ, 114 D 4: ἐπεὶ περ), ne servent pas à insinuer un doute, comme le laisse croire Monique Dixsaut, mais à renforcer une conviction.

Il s'agit en effet d'un simple malentendu quand Monique Dixsaut fait appel à Denniston pour appuyer «εἴπερ accentué et repris par ἐπεὶ περ», s'estimant ainsi en droit de conclure: «Dans les deux cas, Socrate dit pour-quoi il faut malgré tout croire et espérer³⁰⁰.»

À la page citée (*Greek particles*, p. 143), Denniston ne commente pas le rapport que peuvent avoir ces deux conjonctions (εἴπερ et ἐπεὶ περ). Sa citation de 114 D 4 (ἐπεὶ περ ἀθάνατόν γε...) est censée illustrer la force de la conjonction causale (ἐπεὶ περ) suivie de la particule (γε)³⁰¹. Ses propos n'invitent pas à rapprocher les deux conjonctions, conditionnelle ou hypothétique (107 C 2: εἴπερ) et causale (114 D 4: ἐπεὶ περ).

²⁹⁸) Voir LSJ, s.v. εἰμί (*sum*), A, III (p. 488): τῷ ὄντι, «*in reality, in fact.*»

²⁹⁹) *Phaedo* 107 A 8-B 3, voir § 10 *sub finem*.

³⁰⁰) Monique Dixsaut «Immortel et indestructible», p. 404 n. 8. La même page de Denniston (*Greek particles*, p. 143) est citée ici et dans son commentaire, *Platon, «Phédon»*, p. 400 (n. 331).

³⁰¹) Voir n. 303 *infra*.

Les propos qui suivent le récit du mythe

Dans les lignes qui suivent le récit du mythe (114 D 1 *sqq.*), le sens de ἐπεῖπερ (114 D 4) est ainsi tout le contraire du sens que lui prête Monique Dixsaut. Ici comme ailleurs, le suffixe (-περ) n'a pas pour fonction d'imposer à la subordonnée un caractère hypothétique. Loin de transformer une cause (ἐπεὶ, ἐπεῖπερ, « puisque... ») en une condition (εἰ, εἴπερ, « si... »), le préfixe met en valeur la vérité de la cause dont il est question. Le sens n'est pas, comme dans les deux traductions de Monique Dixsaut: « Si toutefois... », ou « Si du moins... », mais: « Puisqu'en fait... »³⁰².

Achevant le récit du mythe, la confiance que Socrate affichait à la fin de son raisonnement (107 A 1) reste entière. Quand il affirme ἐπεῖπερ ἄθανάτον γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα... (114 D 4), nous devons entendre: « Puisque de toute évidence (*cf.* φαίνεται) l'âme est bien (γε) une chose immortelle... »³⁰³.

Les propos qui précèdent le récit du mythe

Le suffixe (-περ) a la même force dans les lignes qui précèdent le récit du mythe, mais il met ici en valeur, non pas une conjonction causale, mais une conjonction conditionnelle ou hypothétique, 107 C 2: εἴπερ ἡ ψυχὴ ἄθανατος...

³⁰² Pour la valeur de la conjonction (ἐπεὶ renforcé par -περ), voir Bailly, *Dictionnaire grec-français*, s.v. ἐπεῖπερ (p. 729): « conjonction avec l'indicatif puisqu'enfin, puisqu'en vérité. » Voir aussi LSJ, s.v. ἐπεὶ, B, 5 (p. 613): les éditeurs citent *Phaedo* 114 D, et sous la même rubrique des expressions qu'ils traduisent par « since in truth », « since surely ». Hackforth traduit par: « seeing that the soul is found to be immortal... » (*Plato's Phaedo*, p. 184). Les deux traductions adoptées par Monique Dixsaut prêtent, l'une et l'autre, à la conjonction causale une valeur hypothétique, absente du grec: « si toutefois... », « Immortel et indestructible », p. 404 n. 8, *Platon, « Phédon »*, p. 400 (n. 331), et « si du moins... », *Platon, « Phédon »*, ad loc. (p. 303).

³⁰³ La question débattue par Denniston, *Greek particles*, p. 142-143, s.v. γε, II, (2), (i), est de savoir si l'on peut distinguer la particule (γε), rattachée directement à la conjonction, renforçant ainsi l'ensemble de la subordonnée, et la même particule, séparée de la conjonction, mettant en valeur le terme qui le précède. Une telle distinction, écrit-il, surtout en vers, « must not be unduly pressed ». Elle convient toutefois, admirablement, à notre texte. Précédée d'ἄθανάτον, la particule met en valeur cet attribut de l'âme. Littéralement: « Puisqu'en vérité (ἐπεῖπερ) c'est bien une chose immortelle (ἄθανάτον γε) que l'âme se révèle être (ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα)... »

Suivie, dans l'apodose, d'un verbe au présent de l'indicatif (ici, δεῖται), la forme renforcée de la conjonction (εἴπερ) ne sert pas à mettre l'accent sur le caractère provisoire et conditionnel de la subordonnée. S'exprimant ainsi, Socrate ne laisse pas entendre, comme le croit Monique Dixsaut, que « le raisonnement n'a vraiment réussi ni à démontrer ni à persuader... »³⁰⁴.

Encore une fois, le sens de la conjonction est exactement le contraire du sens que lui accorde Monique Dixsaut. Ici comme ailleurs, la forme renforcée de la conjonction (εἴπερ) insiste sur le fondement « réel » de la condition, se rapprochant ainsi d'une conjonction causale. Le sens n'est pas : « si, comme il se peut... », mais : « si, comme il s'est avéré... ». Quand nous lisons εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος... (107 c 2), nous devons comprendre : « Si (sc. comme il s'est avéré) l'âme est immortelle... »³⁰⁵.

Socrate et le philosophe de nos jours

Que le sens de la proposition conditionnelle, dans ce contexte (107 c 2), soit bien « réel » est confirmé quand Socrate enchaîne, quelques lignes plus loin (107 c 8) : νῦν δ' ἐπειδὴ ἀθάνατος φαίνεται οὕσα... « Puisque l'âme est manifestement immortelle... »³⁰⁶. La signification du verbe (107 c 8 : φαίνεται) est la même ici et à la fin du mythe (114 d 4 : φαίνεται). Dans ces deux textes, Socrate affirme que l'âme est « manifestement » ou « de toute évidence » immortelle, sans aucune ironie ni arrière-pensée³⁰⁷.

³⁰⁴ Voir Monique Dixsaut, dans la note citée à l'appui de son interprétation de ce texte, *Platon, « Phédon »*, p. 400 (n. 331, ad 107 c 2).

³⁰⁵ Voir LSJ, s.v. εἴπερ, II (p. 489) : « in Att[ic dialect] and Trag[edians] to imply that the supposition agrees with the fact, *if as is the fact, since*. » Présentée comme un « fait », la condition (εἴπερ..., « si en fait... ») se rapproche d'une cause (« puisque... »). Mais méfions-nous de croire qu'une cause, renforcée (« puisqu'en fait... »), se rapproche d'une condition. Que les éditeurs d'Oxford traduisent εἴπερ par « *since* » (voir ci-dessus) n'autorise pas à traduire ἐπεὶ ou ἐπεὶπερ par « si ». – Quand la proposition conditionnelle est présentée sous une forme « irréaliste » (si la conjonction est suivie, dans l'apodose, d'un verbe à l'imparfait de l'indicatif), la valeur est aussi renforcée, mais dans le sens opposé, si l'on peut dire. L'« irréalité » de la proposition est ainsi mise en valeur.

³⁰⁶ Je cite la traduction de Monique Dixsaut, *Platon, « Phédon »*, p. 293.

³⁰⁷ Pour les deux sens du verbe, « paraître » sous la forme d'une simple « apparence » et « paraître » comme une « évidence », voir LSJ, s.v. φαίνομαι, B, II, 1 (p. 1912-1913). Précédé de la conjonction ἐπειδὴ (107 c 8) ou ἐπεὶπερ (114 d 4) et suivi, comme dans les deux phrases citées, d'un participe (οὕσα), le verbe désigne ce qui « apparaît » comme une « évidence ».

Aussi la confiance affichée à la fin du raisonnement n'est-elle en rien affaiblie: «Réellement, nos âmes à nous seront dans la demeure d'Hadès» (107 A 1). Dès que l'on comprend et traduit correctement les trois conjonctions, conditionnelle (107 c 2: εἴπερ...) et causales (107 c 8: ἐπειδή..., 114 D 4: ἐπείπερ...), placées avant et après le récit du mythe (108 E 4-114 c 8), il n'est plus question d'«une croyance *qui croit qu'il faut croire*», ni d'un simple espoir que l'âme «soit» immortelle «ou qu'elle le devienne». Si de tels sentiments viennent spontanément à l'esprit d'un philosophe de nos jours, rien dans les textes cités n'invite à supposer que le Socrate du *Phédon* (Platon, quand il écrivait le *Phédon*?) les aurait partagés.

Quand, à la fin du mythe, Socrate parle d'un «grand espoir» (114 c 8: ἐλπίς μεγάλη), ce mot ne porte pas sur la conclusion du raisonnement. S'exprimant en termes d'«espoir», Socrate fait allusion au récit mythique qui précède (108 E 4-114 c 8). L'«espoir» et le «prix» évoqués dans ce contexte – «le prix à remporter est beau et l'espérance noble» (καλὸν γὰρ τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη)³⁰⁸ – renvoient aux grands bonheurs réservés aux philosophes quand ils ne seront plus liés à un corps (114 B 6-c 6). Ces propos n'ont pas pour objet, et ne réduisent pas à un simple «espoir», la conclusion du raisonnement qui, elle, ne relève pas du mythe: «Réellement, nos âmes à nous seront dans la demeure d'Hadès» (107 A 1).

³⁰⁸) *Phaedo* 114 c 8. Je cite la traduction de Monique Dixsaut, *Platon, «Phédon»*, p. 303.