

LA NOTION PLATONICIENNE D'ΟΔΟΣ : UN CHEMIN VERS LE RÉEL ?

Dans la *République* comme dans le *Philèbe*, la dialectique est présentée comme le chemin, ὁδός, qui, par excellence, permet d'accéder à ce qui est : c'est un chemin *vers* le réel, c'est-à-dire menant à lui. Selon Socrate en effet, « il existe un certain [...] parcours qui entreprend, en suivant un cheminement précis, de saisir à propos de toute chose, concernant chacune en elle-même, ce que chacune est réellement. »¹ Dans cette définition de la dialectique, les termes ὁδός et μέθοδος sont étroitement associés. Platon semble se servir de l'ὁδός pour expliciter le mot μέθοδος : adopter une méthode de recherche, c'est en effet suivre un certain chemin². Ὀδός désigne ainsi le chemin sur lequel se lancer à la poursuite de ce qui est, ou encore la direction dans laquelle mener la recherche ou l'investigation, mais également le cheminement même par lequel s'accomplit cette recherche. Le but poursuivi est « de saisir » ce qu'est chaque « chose », de déterminer « concernant chacune en elle-même »³ sa réalité propre. La réalité se décompose en une pluralité d'êtres, les Formes, qui fournissent son objet à la connaissance. Elle est ainsi conçue comme intelligible. Mais quelle place réserver à ce que nous entendons d'ordinaire par « réalité » ? Elle est en effet davantage vue comme ce qui frappe nos sens. Or, d'après le *Philèbe*, envisager les rapports entre ces deux types de réalité est ce qui donne lieu aux problèmes les plus intéressants : ils surviennent « lorsqu'on entreprend de poser l'homme comme unité, le bœuf comme unité ou le beau un et le bien un. »⁴ La structure du réel ainsi

¹ *République*, VII, 533 b 2-3 : « αὐτοῦ γε ἐκάστου περί ὃ ἔστιν ἕκαστον τις ἐπιχειρεῖ μέθοδος ὁδῶ περι παντὸς λαμβάνειν ».

² Plus généralement, le mot ὁδός désigne non seulement « le chemin, la direction qui vous mène au but » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 746), mais aussi la « route » ou la « marche ». Quant au terme μέθοδος, il signifie « originellement “poursuite” » et prend également « le sens de “recherche, investigation, méthode de recherche, science, doctrine”. » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 747).

³ *République*, VII, 533 b 2-3.

⁴ *Philèbe*, 15 a 4-6.

définie, tendue entre ces unités intelligibles et la multiplicité sensible, est « cause de toutes sortes d'embarras [ἀπάσης ἀπορίας αἴτια] »⁵. C'est parmi ces apories que le cheminement dialectique vise à se frayer un chemin : à l'ἀπορία elle oppose l'« εὐπορία »⁶, un « passage » plus aisé qui permet de se frayer un chemin en dépit des obstacles. Mais elle ne met pas fin à toutes les difficultés qu'occasionne ce parcours au sein du réel. Est-il alors une autre manière de procéder, qui serait exempte de si grandes incertitudes ? Voici la réponse de Socrate à ses interlocuteurs :

Non, mes enfants, comme vous appelle Philèbe, il n'existe certes pas de plus beau chemin [οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδός] que celui dont je suis depuis toujours amoureux ; mais maintes fois il m'a échappé, me laissant seul et sans ressources [ἔρημον καὶ ἄπορον].⁷

Le lien entre l'aporie et la dialectique est ainsi souligné : cette dernière consiste à ouvrir un chemin, parmi les apories de l'être, mais il arrive aussi que ce chemin laisse celui qui l'emprunte dans l'impasse. Sont désormais fixés le point de départ mais aussi le but et la direction qui y mène : tel est le sens de l'ὁδός, qui est un chemin ou même une route, avec un point de départ, un trajet et un point d'arrivée déterminés. Ce cheminement au sein de l'être consiste en particulier à suivre les « intermédiaires [μέσα] »⁸ qui conduisent des unités intelligibles à la multiplicité sensible et inversement, car « ce sont ces intermédiaires qui font toute la différence, dans les discussions que nous avons les uns avec les autres, entre la manière dialectique et la manière éristique. »⁹ La manière éristique néglige le cheminement qui conduit du multiple à l'un : elle brûle les étapes. Le fait même de suivre un chemin est au contraire caractéristique de la dialectique, le chemin étant constitué de ces différents intermédiaires, qui sont autant de portions ou d'étapes en lesquelles il se divise. C'est pourquoi, dans la

⁵ *Philèbe*, 15 c 2.

⁶ *Philèbe*, 15 c 2.

⁷ *Philèbe*, 16 b 4-7.

⁸ *Philèbe*, 17 a 3.

⁹ *Philèbe*, 17 a 3-5.

République, Socrate se servait de l'ὁδός pour expliciter le mot μέθοδος : sans chemin déterminé, il n'est tout simplement pas de méthode. Mais nous voici reconduits à notre point de départ. A la lumière de ce premier parcours, on peut donc distinguer quatre caractères appartenant à cette ὁδός qu'est la dialectique :

- (1) Elle a pour point de départ une aporie, une impasse qu'il s'agit de surmonter en découvrant la route qui convient.
- (2) Elle a pour but la découverte de l'être lui-même ; il s'agit de mettre au jour ce que chaque chose « est réellement ».
- (3) Elle se décompose en plusieurs étapes intermédiaires, qui conduisent de ce point de départ à ce point d'arrivée.
- (4) Ce cheminement ne s'accomplit pas seulement à travers les discours, mais aussi à travers l'être lui-même, en allant de l'un au multiple et inversement¹⁰. Les étapes qui constituent l'ὁδός sont aussi bien des degrés de réalité.

Mais l'être se laisse-t-il réellement saisir par ce moyen ? Le chemin est-il de nature à garantir la pertinence du cheminement ? On pourrait craindre que l'ὁδός ne soit davantage un parcours au sein des discours, qu'au sein de l'être lui-même : en supposant des réalités intelligibles, nous faisons comme si l'être devait répondre à nos attentes. Poser l'existence de

¹⁰ Le parcours que suggère ainsi le terme s'effectue à travers les discours bien sûr, puisqu'il s'agit de dialectique, mais il concerne l'être aussi bien, car « tout ce qu'on peut dire exister est fait d'un et de multiple » (*Philèbe*, 16 c 9). Cette identité de l'un et du multiple est ce que manifeste le langage, « il s'agit d'une propriété [πᾶθος] de nos discours, [...] éternelle et impérissable » (15 d 7-8). Elle affecte nos discours, mais, dans cette même mesure, elle affecte aussi l'objet ou l'être auquel se réfère ce discours : l'être et le discours possèdent la même structure, et sont de ce fait susceptibles du même cheminement. Cheminer à travers les discours à l'aide de la dialectique, en résolvant des apories, c'est aussi, et dans le même temps, cheminer au sein de l'être lui-même, en révélant ses articulations et sa nature.

réalités intelligibles, est-ce ouvrir un chemin *vers* le réel, qui peut être une fausse piste, ou bien cheminer *au sein* du réel lui-même, en se conformant à sa structure ?

Il existe en outre d'autres *ódoí*, dont la démarche peut sembler plus fiable que celle de la philosophie, parce qu'elle ne repose pas sur de semblables hypothèses : la médecine, par exemple, « n'a pas besoin d'innover en posant un postulat, comme on le fait pour les choses invisibles et douteuses [ὥσπερ τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα] »¹¹. Celles-ci pourraient être les réalités intelligibles, que suppose en effet l'*ódoç* dialectique, et qui sont source d'aporie. La médecine s'intéresse au contraire à une réalité visible et tangible : le corps. Elle dispose en outre d'une voie lui permettant d'accéder pleinement à la connaissance de son objet¹². Dans le *Philèbe au contraire*, Socrate affirme que « tout ce qui a jamais été découvert en matière de techniques l'a été grâce à » cette *ódoç* qu'est la dialectique¹³ : cette vocation *universelle* de la dialectique est donc contredite par l'autonomie que pense avoir conquise la médecine, en découvrant et suivant le chemin qui lui est propre¹⁴. On pourrait relever encore d'autres oppositions entre ces conceptions hippocratique et platonicienne de l'*ódoç*, mais l'une et l'autre en font pourtant un chemin vers le réel : d'où la question de leur compatibilité, et celle du réel auquel elles se réfèrent. Quelle est la nature du réel que révèlent ces différentes *ódoí* ? Est-il sensible

¹¹ *Ancienne médecine*, I, 3.

¹² *Cf. Ancienne médecine*, II, 1-2.

¹³ *Philèbe*, 16 c 2-3.

¹⁴ Ce dernier est en effet approprié à son objet, le corps humain, et permet de perfectionner indéfiniment les traitements qui lui conviennent, qu'on soit bien portant ou malade, en adaptant le régime alimentaire à la constitution particulière de l'individu. Il s'agit notamment de proportionner la force des aliments à celle de l'homme qui les consomme, afin que celui-ci puisse les dominer. Le critère indiquant si le régime est approprié est la sensation (*Cf. Ancienne médecine*, IX, 3 : « Il n'y a pas de mesure [...] à quoi l'on puisse se référer pour connaître ce qui est exact, si ce n'est la sensation du corps. »), ce qui conduit à procéder au cas par cas, de manière empirique : loin d'opposer technique et empirie comme le fait Socrate dans le *Gorgias* (463 a 6 – b 4), l'auteur de l'*Ancienne Médecine* les associe plutôt, à l'instar de Polos (448 c 4-9).

ou intelligible ? Comment articuler, à nouveau, ces deux aspects du réel ?

On pourrait en déduire que le réel est pure construction de notre part : dans ce cas, autre serait le chemin suivi, autre serait-il également. Mais ce serait sous-estimer la portée de l'ὁδός, qui s'entrelace à l'être lui-même, défini dans le *Sophiste* comme puissance d'agir et de pâtir¹⁵ : nous agissons en nous mouvant suivant le chemin parcouru, mais nous en subissons aussi les conséquences ; car, dans le même temps, l'être se révèle à nous, et nous sommes **affectés** par lui. Par ailleurs, une ὁδός n'existe que pour être parcourue, un chemin n'étant au départ que l'effet des pas qui l'ont foulé¹⁶. Le réel se découvre donc à nous à mesure que nous avançons vers lui : il se révèle sous nos pas à travers le déroulement de notre parcours. Il y a ainsi une *temporalité* de l'ὁδός : c'est le premier trait qu'il nous faut approfondir, d'autant qu'il semble caractériser la conception platonicienne (1). Il n'est pas étranger non plus à la méthode hippocratique, mais il conviendra alors de préciser l'opposition entre ces deux cheminements. C'est en effet une autre caractéristique de la notion d'ὁδός que d'impliquer le choix des moyens les plus appropriés pour parvenir à nos fins, ce choix s'effectuant parfois entre des chemins opposés : peut-on dire alors que nos conceptions du réel résultent d'une *décision* (2) ? C'est possible, mais il faudrait dresser la *cartographie du réel* qui résulte de ces différents parcours, afin d'éclairer nos choix. Manière d'affirmer à nouveau que le réel comporte en lui-même des ὁδοί qui le structurent. Mais avant d'en venir à cette géographie de l'ὁδός (3), examinons d'abord la temporalité qui lui est propre.

¹⁵ Cf. *Sophiste*, 247 d 8 – e 4.

¹⁶ C'est le sens d'ἄτραπός, « la piste foulée » (CHANTRAINE, P. [2009], p. 129). Or l'ἄτραπός peut ensuite devenir ὁδός, comme dans le *Politique*, où l'Étranger demande d'abord : « De quel côté va-t-on trouver ce sentier qui mène vers le politique ? » Dans la suite du dialogue (265 a 2, 266 e 1, 268 d 5), l'ὁδός se substitue à l'ἄτραπός : le sentier, en s'élargissant et aplanissant, devient « route » ou du moins « chemin ». Sur la notion d'ἄτραπός, on consultera l'étude de S. FOLLET (2001).

I. Ὀδός et temporalité

Cette temporalité rythme les *Lois* : ce dialogue de Platon se déroule en effet le long d'une route, Ὀδός. L'Étranger d'Athènes l'indique dès le départ :

En tout cas, à ce qu'on nous a dit, la route qui va de Cnossos à l'autre de Zeus et à son sanctuaire [ἢ ἐκ Κνωσοῦ Ὀδός εἰς τὸ τοῦ Διὸς ἄντρον καὶ ἱερόν] est assez longue, et le long du chemin [κατὰ τὴν Ὀδόν], comme c'est naturel en cette époque de forte chaleur, les grands arbres offrent des haltes ombragées. Il conviendrait à nos âges que nous y fassions de fréquentes pauses et que, en nous stimulant mutuellement par nos conversations, nous parcourions ainsi avec aisance l'ensemble du chemin [τὴν Ὀδὸν ἅπασαν].¹⁷

Le dialogue se présente donc d'abord comme un accompagnement par rapport au chemin que parcourent les interlocuteurs¹⁸. Il en sera de même à nouveau au Livre III : le dialogue fait diversion en permettant de supporter plus aisément la longueur du chemin. Au dire de l'Étranger, en effet, c'est un « sage divertissement de vieillards » que de « parler de lois »¹⁹, car il permet aux interlocuteurs de « poursuivre [leur] route sans déplaisir, ainsi qu'[ils l'ont] dit en commençant de cheminer »²⁰. Mais de simple accompagnement, le λόγος lui-même devient ensuite Ὀδός : quelques pages plus loin en effet, la route se poursuit à travers ce qu'il reste à parcourir en matière de discussion²¹. Ce glissement est significatif : la marche des

¹⁷ *Lois*, I, 625 b 1-7.

¹⁸ Sur le cadre, divin et apollinien, dans lequel se déroulent les *Lois*, cf. LAURENT, J. (2002), p. 74. Deux autres récits se déroulent le long d'une route dans les Dialogues : celui d'Apollodore (*Banquet*, 173 b 7-8) et le premier récit de Critias, précédant celui qu'il adresse à Socrate (*Timée*, 20 c 6 – d 1).

¹⁹ *Lois*, III, 685 a 7-8.

²⁰ *Ibid.*, III, 685 a 8 – b.

²¹ *Ibid.*, III, 688 e 3-8.

interlocuteurs exprime dans le texte des *Lois* le cheminement du dialogue et la progression de la pensée. D'un cheminement sensible, on passe à un cheminement intelligible. Il s'agira désormais d'emprunter constamment « la même route, celle qui est la meilleure pour les cités en matière de fondation et de législation. »²² Mais les *óδοί*, dans les *Lois*, sont aussi les routes bien réelles qui structurent la cité : il faut veiller à les établir correctement²³, et instituer des magistrats (astynomes) chargés de leur surveillance²⁴. Elles jouent également un rôle dans la forme d'une ville, le plan de la cité devant inclure la disposition des routes²⁵. L'espace est en effet la forme de la rationalité politique en Grèce ancienne, comme l'ont montré P. Lévêque et P. Vidal-Naquet dans leur livre consacré à Clisthène l'Athénien²⁶. Or l'*óδος* désigne une manière de parcourir et de structurer l'espace. Si le réel est rationnel, c'est notamment parce qu'il comporte des routes qui l'organisent : c'est ainsi que dans le *Timée*, les éléments, lourds ou légers, suivent chacun une route qui leur est propre²⁷. Platon, remarquant les auteurs cités, s'emploie cependant à « modeler l'espace sur le temps »²⁸, s'opposant à Clisthène²⁹ : la notion d'*óδος* désigne précisément cette

²² *Ibid.*, IV, 707 d 8-10 : « τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἐρχόμεθα βελτίστην οὕσαν πόλεσι κατοικήσεων περὶ καὶ νομοθεσιῶν »

²³ Cf. *ibid.*, VI, 761 a 5-6.

²⁴ Cf. *ibid.*, VI, 758 e 2-7 ; 759 a 2-7 ; 763 c 4-8.

²⁵ Cf. *ibid.*, VI, 779 a 7 – b 7.

²⁶ Cf. LÉVÊQUE, P., et VIDAL-NAQUET, P. (1983), p. 133 : ce qui caractérise le « modèle clisthénien » est « l'inscription de la cité dans l'espace ». Or l'espace exprime « la parenté profonde qui unit la raison "politique", la raison "philosophique" et la raison telle qu'elle s'exprime dans la sculpture nouvelle » (p. 89).

²⁷ Cf. *Timée*, 59 d 5-7 et 63 e 4-7. Quant « aux révolutions [περίοδοι] de l'âme », elles doivent s'efforcer de rentrer « dans la voie qui est la leur [τὴν ἑαυτῶν ὁδόν] » (44 b 3-4), en reproduisant le mouvement des astres.

²⁸ LÉVÊQUE, P., et VIDAL-NAQUET, P. (1982), p. 142.

²⁹ Platon remplace aussi le système décimal, instauré par Clisthène, par le système duodécimal, qui renvoie aux douze mois du calendrier et aux douze dieux du panthéon (cf. LÉVÊQUE, P., et VIDAL-NAQUET, P. [1982], p. 141-142). Ajoutons que les *Lois* représentent précisément un cheminement sous le signe du

manière temporelle d'appréhender l'espace, cette progression qu'exprime le verbe πορεύεσθαι³⁰. Il ne faut pas la considérer, pour autant, comme liée à notre subjectivité : comme l'a montré R. Brague, chez Platon « le temps est le mouvement ordonné du ciel, qui manifeste la structure numérique de l'âme du monde. »³¹ De ce fait, le cheminement des astres exprime d'une manière sensible des rapports intelligibles. L'opinion que l'on professe habituellement à leur sujet est donc erronée :

Nous racontons qu'ils ne suivent jamais la même route [φραμὲν αὐτὰ οὐδέποτε τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἰέναι], eux, et d'autres astres avec eux, et c'est pour cela que nous les appelons des « planètes [πλανητὰ] ». [...] <Mais> elle est fautive, chers amis, la conviction qui veut que la Lune, le Soleil et les autres astres soient vraiment des astres errants [πλανᾶται]. C'est tout le contraire qui est vrai. Chacun d'eux en effet parcourt la même route et non pas plusieurs, une route toujours unique et circulaire [τὴν αὐτὴν γὰρ αὐτῶν ὁδὸν ἕκαστον καὶ οὐ πολλὰς ἀλλὰ μίαν ἀεὶ κύκλῳ διεξέρχεται], encore qu'elle paraisse changeante.³²

Ce qui caractérise les astres, qui sont divins, c'est l'identité et l'unicité de la route suivie. L'ὁδός revêt ainsi un caractère ontologique : de par sa nature temporelle, elle jette un pont entre les deux aspects opposés que nous attribuons à la réalité et permet de faire communiquer le sensible et l'intelligible. C'est une *voie de communication* ouverte entre eux. Cette route est en outre assez singulière, puisqu'elle se trouve être circulaire et

divin, les interlocuteurs se rendant au temple de Zeus (Cf. *Lois*, I, 625 b 2 et LAURENT, J. (2002), p. 74) et que cette ὁδός est en outre divisée en douze Livres, conformément au système duodécimal.

³⁰ Voici une liste non exhaustive, mais significative, d'occurrences associant les termes de cette famille au mot ὁδός : *Banquet*, 173 b 7 ; 174 d 6 ; 203 d 7 ; 203 e 3 ; *Critias*, 106 a 2-3 ; *Gorgias*, 524 a 7 ; *Lois*, III, 685 b 1 ; IV, 718 e 3 ; VII, 799 d 1-3 ; VII, 810 e 3 ; *Philèbe*, 16 b 7 ; *Politique*, 265 a 8 ; 265 d 6 ; *République*, I, 328 e 3-4 ; VI, 506 c 8 ; VII, 532 e 4.

³¹ BRAGUE, R. (1982), p. 71.

³² *Lois*, VII, 821 b 9-11 et 822 a 4-8.

Julien, BOUVIER, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel, Zetesis – Actes des colloques de l'association* [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr>

© Tous droits réservés

non rectiligne, contrairement à celles qu'empruntent les hommes : il y a là une différence qui est à nouveau de nature temporelle. Comme l'indique en effet H. Arendt, être mortel, pour un Grec, c'est « se mouvoir en ligne droite dans un univers où tout, pour autant qu'il se meut, se meut dans un ordre cyclique »³³. La vie des hommes possède un début et une fin, le mot *óðós* pouvant à l'occasion désigner le cours de la vie humaine, comme c'est le cas, de manière significative, et dans la bouche de Socrate, au début et à la fin de la *République*³⁴. En s'attachant aux pas de ceux qui l'ont précédé, en parcourant les routes qu'ils ont ouvertes, il est possible à l'homme de progresser, mais cela ne lui évite pas l'errance (*πλάνη*), puisque même Socrate y a été confronté³⁵. Le propre de l'homme, à la différence des astres, est en effet de devoir errer, à la recherche de la meilleure route, sans être jamais certain de pouvoir s'y tenir. L'homme suit des routes qui ne sont pas toujours les mêmes, et qui ne sont donc pas uniques. D'où la nécessité de choisir, lorsqu'on se trouve confronté à diverses routes, qui mènent également au but. Ces bifurcations peuvent être existentielles, comme au Livre IV des *Lois*, où l'Étranger d'Athènes cite Hésiode :

Le grand nombre loue Hésiode pour son savoir, quand il dit de la route « qui mène vers la méchanceté », qu'elle est 'plane' et qu'elle permet de cheminer sans sueur, car elle est courte, tandis que la vertu, poursuit-il : 'devant elle ils ont mis la sueur les dieux / immortels ; long et ardu est le sentier qui y mène / et âpre tout d'abord. Mais atteints seulement la cime, / et le voici dès lors aisé à supporter, si difficile soit-il'³⁶.

³³ ARENDT, H., *La Crise de la culture*, II, 1.

³⁴ Cf. *République*, I, 328 d 8 – e 5 et X, 621 c 3 – d 3.

³⁵ Cf. *Apologie*, 22 a 6-8 : « Il me faut vous décrire dans le détail l'errance qui fut la mienne [*τὴν ἡμῶν πλάνην*], comme si j'étais en train de réaliser quelques travaux, pour me persuader que je ne pouvais réfuter la réponse de l'oracle ».

³⁶ *Lois*, IV, 718 e 1 – 719 a 2. Τὸν δὲ Ἡσίοδον οἱ πολλοὶ σοφὸν ἀποφαίνουσι λέγοντα ὡς ἡ μὲν ἐπὶ τὴν κακότητα ὁδὸς λεία καὶ ἀνιδίτι παρέχει πορεύεσθαι, μάλα βραχεῖα οὖσα, τῆς δὲ ἀρετῆς, φησὶν, ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν ἀθάνατοι, μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἴμος ἐς αὐτήν, καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὶ δ' εἰς ἄκρον

Ce sont deux routes bien différentes qui se présentent aux mortels pour parcourir leur existence, deux manières de cheminer opposées et qui définissent un choix moral, conditionnant la valeur de la vie menée. Ce sont toujours les dieux qui fournissent le cadre, mais ils laissent aux hommes le soin de choisir et d'organiser librement leur vie, même si les conséquences du choix sont prévisibles. Ces conséquences rendent les routes de la vie bien réelles, loin d'être indifférentes ou susceptibles d'être arbitrairement choisies. Car la dimension temporelle que comporte l'ὁδός humaine est rendue irréversible par les choix que nous faisons : elle ne revient pas sur elle-même, à la différence de la route que suit chacun des astres. La décision doit donc être mûrement réfléchie, comme le souligne l'Étranger d'Athènes à propos des recherches qu'il mène, en matière d'éducation, au Livre VII des *Lois* :

Tout jeune homme, et à plus forte raison un vieillard, s'il arrive qu'il voie ou qu'il entende quelque chose d'étrange ou de parfaitement inhabituel, n'ira jamais, je suppose, se précipiter sur ce qui le plonge dans l'embarras [τὸ ἀπορηθὲν] pour y donner son assentiment comme cela, tout de suite. S'étant arrêté, au contraire, comme un voyageur arrivé à un carrefour et ne connaissant pas bien sa route [καθάπερ ἐν τριόδῳ γενόμενος καὶ μὴ σφόδρα κατειδώς ὁδόν], qu'il chemine seul ou en compagnie, il se poserait à lui-même ou aux autres la question qui le plonge dans l'embarras [τὸ ἀπορούμενον], et ne repartirait pas de l'avant sans s'être d'abord assuré par cet examen de la direction à prendre pour continuer. C'est là tout naturellement ce que nous devons faire maintenant³⁷.

ἵκηαι, ῥηιδίη δὴ 'πειτα φέρειν, χαλεπή περ ἐοῦσα. L'Étranger d'Athènes cite ici les *Travaux et les Jours* d'Hésiode (vv. 287-292). Platon se réfère également à ces vers d'Hésiode, et les cite partiellement, au Livre II de la *République* (364 c 8 – d 3), dans le *Protagoras* (340 d 3-5) et dans le *Phèdre* (272 b 8 – c 3).

³⁷ *Lois*, VII, 799 c 3 – d 3. A propos de ce texte, on consultera l'article d'A. MOTTE (2008).

Julien, BOUVIER, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr>

© Tous droits réservés

Il faut du temps pour surmonter l'aporie³⁸, laquelle est un arrêt, durable ou momentané, dans le progrès de la réflexion et du raisonnement. Elle se présente comme un carrefour, où il est donc possible d'emprunter plusieurs routes, sans qu'on sache d'emblée quelle est la meilleure. L'ὁδός désigne une manière particulière d'appréhender le réel, propre aux hommes : scandée par les apories auxquelles ils se confrontent, elle se déroule dans le temps, présente des arrêts et des coupures, et implique des efforts. Même la dialectique, qui permet éventuellement d'appréhender les réalités éternelles, est une ὁδός : c'est une voie d'accès, mais il faut, comme telle, la parcourir. Rien n'est donné de manière immédiate ni continue aux hommes.

Mais cette temporalité de l'ὁδός résulte avant tout de la structure du réel dans lequel nous nous mouvons. La notion d'ὁδός exprime en effet plus particulièrement ce qu'il y a d'intelligible dans la réalité sensible, dont les articulations sont temporelles³⁹, rythmées par le cycle des saisons et des mois, comme l'indique Socrate dans le *Philèbe* :

Il y a dans l'univers beaucoup d'illimité et de limite, et il existe au-dessus d'eux une certaine cause qui n'est pas insignifiante mais qui, ordonnant et réglant les années, les saisons et les mois, est à juste titre nommée savoir et intellect. [Ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ, καὶ πέρασ ἰκανόν, καὶ τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιοτάτ' ἄν]⁴⁰.

Il y a une rationalité du réel qui est temporelle, et qui concerne le monde façonné par le Démiurge : suivre une ὁδός, c'est appréhender ce monde en suivant la rationalité particulière qui l'anime, dans la mesure où nous en

³⁸ Sur ce thème, on consultera A. MOTTE, C. RUTTEN, L. BAULOYE et A. LEFKA (dir.) (2001). L'ouvrage comporte une partie consacrée aux Dialogues de Platon.

³⁹ En ce qui concerne la conception platonicienne du temps, on peut se référer à l'ouvrage de R. Brague, intitulé *Du Temps chez Platon et Aristote : quatre études*, paru en 1982.

⁴⁰ *Philèbe*, 30 c 4-7.

sommes capables. Au-dessus de nous se trouve la temporalité des astres, qui est bien ordonnée et sans heurt. Et au-dessus de cette dernière encore, se tient l'intemporalité de l'essence, accessible à l'intellect humain, but final de toutes ses recherches, mais qui excède aussi dans une certaine mesure nos capacités. C'est pourquoi les interlocuteurs du *Philèbe* s'accordent à dire que le Bien étant au-delà de nos prises⁴¹, il faut que nous nous contentions de découvrir le chemin qui y mène, sans pouvoir l'atteindre lui-même⁴². L'homme est toujours en route, et celle-ci est par nature inachevée, comme son existence. Nous avons l'obligation de progresser en direction du but, non de l'atteindre. Platon lui-même semble avoir pris progressivement conscience du cheminement qui caractérise sa philosophie : le terme *ódoç* est en effet particulièrement présent dans le dialogue des *Lois*, ainsi que dans les textes qui définissent et mettent en œuvre la dialectique, comme la *République*, le *Philèbe*, le *Sophiste* et le *Politique*⁴³. Mais le mot garde une signification existentielle : il implique toujours une dimension temporelle et un choix, l'un et l'autre étant irréductibles. Il existe alors un cheminement platonicien, une *ódoç* que Platon a choisi de suivre, tout comme il y a, d'après ce même Platon, un chemin de vie (*βίου óδοç*) homérique⁴⁴. Mais si les chemins que nous empruntons sont divers, cela n'explique-t-il pas la diversité des conceptions que nous avons du réel ? L'*ódoç* suivie dépendant

⁴¹ Socrate et ses interlocuteurs vont en effet parvenir jusqu'« aux portes du bien et de la demeure où séjourne tout ce qui lui est apparenté », mais sans pouvoir l'atteindre lui-même directement (*Philèbe*, 64 c 1-2) : c'est de l'extérieur qu'ils l'appréhendent, à travers « la nature du beau » (64 c 6) notamment. Dans la *République* également, Socrate indique devoir laisser de côté la question de savoir « ce que peut bien être le bien lui-même » (VI, 506 d 8 – e 1) : il faut se contenter d'indiquer « ce qui paraît être le rejeton du bien, et le plus semblable à lui (506 e 3-4). Concernant ce texte, on pourra consulter l'article de F. TEISSERENC (2010). En ce qui concerne le passage du *Philèbe*, on pourra se référer à deux études : celle d'A. DE LA TAILLE (1999) et celle de D. EL MURR (2010).

⁴² Cf. *Philèbe*, 61 a 4 – b 9.

⁴³ On compte quarante-deux occurrences de ce terme dans les cinq dialogues cités, sur un total de cent une, soit 41,5% (cf. BRANDWOOD, L. [1976], p. 613).

⁴⁴ Cf. *République*, X, 600 a 9 – b 5.

de nos choix, notre vision de la réalité n'est-elle pas suspendue à nos décisions, dont la portée devient ainsi métaphysique ?

La philosophie se situe alors à un carrefour, dont partent également d'autres voies : l'une d'entre elles est la médecine, qui s'occupe du corps humain, donc d'une réalité particulière, mais qui entretient aussi avec la première voie mentionnée de multiples relations, à la fois de conflits et d'échanges⁴⁵. Il vaut donc la peine de cheminer avec elle, ne serait-ce qu'afin de voir où elle nous conduit. On pourra alors peut-être répondre à la question posée.

II. Choisir une ὁδός, est-ce prendre une « décision métaphysique »⁴⁶ ?

L'auteur de l'*Ancienne Médecine* décrit avec précision, tout au long de son livre, l'ὁδός qui caractérise son art⁴⁷. On pourrait même dire que l'ensemble de l'ouvrage a pour but d'indiquer le chemin qu'il faut suivre, en l'opposant aux différentes fausses pistes dans lesquelles d'autres s'engagent, notamment pour avoir tenté d'introduire, en médecine, des méthodes et des principes issus de la philosophie. Le chapitre II établit ce point avec clarté :

II. I Au contraire, la médecine est en possession depuis longtemps de tous ses moyens, d'un point de départ et d'une voie qui ont été découverts [καὶ ἀρχὴ καὶ ὁδὸς εὐρημένῃ] ; grâce à ces moyens, des découvertes en grand nombre et de belle qualité ont été faites au

⁴⁵ Il existe de nombreuses études consacrées au rapport entre les Dialogues de Platon et la médecine : on en trouvera une sélection dans la bibliographie.

⁴⁶ La formule, transposée à l'Antiquité, est empruntée à Y. C. ZARKA, dont le livre *La Décision métaphysique de Hobbes : conditions de la politique*, publié en 1987, a fait date dans son domaine.

⁴⁷ On pourra lire les pages que J. Jouanna consacre à ce thème de l'ὁδός dans la Notice de son édition de l'*Ancienne Médecine* aux Belles Lettres, publiée en 2003 (p. 50-54). Il s'agit d'une méthode qui « consiste à adapter la nourriture à la nature humaine » : elle passe donc, pour l'essentiel, par un régime dont la force soit appropriée à celle de l'individu.

cours d'une longue période de temps, et les découvertes restantes seront faites, pourvu que, joignant à des dons suffisants la connaissance des découvertes acquises, on les prenne pour point de départ de la recherche. 2 Mais celui qui, rejetant et récusant tous ces moyens, entreprend les recherches par une autre voie et un autre procédé [ἐτέρη ὁδῷ καὶ ἐτέρῳ σχήματι ἐπιχειρεῖ ζητεῖν] et prétend avoir fait une découverte, celui-là s'est trompé et continue à se tromper. Car c'est impossible.⁴⁸

L'auteur du traité envisage l'existence d'autres voies que celle qu'il s'apprête à décrire ; mais ces voies s'avèrent en réalité être des impasses (XV, 2), qui ne mènent à aucune découverte ; il est « impossible » qu'il en soit autrement. Il admet donc d'une certaine manière qu'on se trouve à une bifurcation, mais il n'y a pas vraiment de choix à faire, pas d'hésitation, une seule option pouvant être retenue. Cependant l'argumentation déployée n'est-elle pas destinée à justifier le choix qui, selon l'auteur, doit être fait ? Son attitude vis-à-vis de la notion d'aporie est à cet égard très significative. Il commence par indiquer que, selon lui, la médecine « n'a pas besoin d'innover en posant un postulat, comme on le fait pour les choses invisibles et douteuses [ὥσπερ τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεύμενα] »⁴⁹. Il considère donc que son domaine d'étude, le corps humain, est exempt de ces ἀπορεύμενα. Or il fait lui-même usage de l'aporie par la suite, en déclarant : « Je pense, pour ma part, avoir mis dans un grand embarras [πολλὴν ἀπορίην] la personne interrogée. »⁵⁰ Il semble recourir à un procédé apparenté à la dialectique. On pourrait dire qu'un peu plus loin l'aporie le contamine lui-même, après avoir frappé l'interlocuteur : « Pour ma part, je me demande avec perplexité comment les gens qui professent cette thèse-là, et qui conduisent l'art hors de la présente voie vers un postulat, peuvent traiter les

⁴⁸ *Ancienne Médecine*, II, 1-2.

⁴⁹ *Ibid.*, I, 3.

⁵⁰ *Ibid.*, XIII, 3.

malades en conformité avec ce qu'ils postulent. »⁵¹ Il est vrai que, dans cette phrase, l'auteur se met à la place de l'interlocuteur, pour montrer que ce dernier s'est engagé dans une impasse : il pratique donc une méthode qu'on peut qualifier de « réfutative »⁵². Il effectue aussi des divisions, non seulement en distinguant et en opposant plusieurs voies, pour mieux montrer que certaines sont des impasses, mais aussi à propos de l'objet dont il traite : les moyens de maintenir le corps humain en santé. Après avoir indiqué que ce moyen est le régime, il distingue en effet le régime du bien portant de celui de l'homme malade⁵³, en opposant l'un et l'autre au régime fort et bestial que pratiquent les Barbares⁵⁴. A l'intérieur de chacun des deux régimes qui conviennent à l'homme suivant son état, d'autres distinctions peuvent encore être faites selon que le sujet est sensible ou non aux écarts de régime : les uns y sont très sensibles, et d'autres assez peu⁵⁵. Il faut donc encore choisir un régime approprié pour chacun de ces deux cas. N'est-on pas contraint de constater que l'auteur de l'*Ancienne Médecine* pratique la dialectique, entendue comme l'art des divisions ? Diviser, c'est en outre distinguer entre deux voies possibles, comme l'indique avec clarté le *Sophiste*, conformément à la méthode par dichotomie. Lorsqu'on pratique ces divisions, il arrive que l'une des voies mises au jour apparaisse comme une impasse : c'est le cas de la méthode par hypothèse que critique l'auteur

⁵¹ *Ibid.*, XV, 1 : « Ἀπορέω δ' ἔγωγε, οἱ τὸν λόγον ἐκεῖνον λέγοντες καὶ ἄγοντες ἐκ ταύτης τῆς ὁδοῦ ἐπὶ ὑπόθεσιν τὴν τέχνην τίνα ποτὲ τρόπον θεραπεύουσι τοὺς ἀνθρώπους, ὥσπερ ὑποτίθενται ».

⁵² Or telle est précisément la caractéristique que Socrate attribue à cette ὁδός qu'est la dialectique dans le *Sophiste* : « L'enseignement par le discours admet deux chemins, dont l'un est plus abrupt, et l'autre plus aplani. » (*Sophiste*, 229 d 10 – e 1) Le second correspond à la méthode réfutative que l'Étranger compare à la médecine (230 c 3-7) : il y aurait donc plus de rapport entre cet art et la philosophie que l'auteur de l'*Ancienne Médecine* ne veut l'admettre. Ce dernier n'emploie-t-il pas une méthode apparentée à celle que Platon nomme « dialectique », et n'emprunte-t-il pas une voie qui passe avant tout par le discours, même si c'est pour atteindre son objet, le corps humain ?

⁵³ Cf. *Ancienne Médecine*, III, 1-2.

⁵⁴ Cf. *Ancienne Médecine*, V, 2.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, III, 4.

de l'*Ancienne Médecine*. Il peut s'avérer aussi que l'une des voies apparues soit simplement contre-indiquée : comme le régime fort et bestial attribué aux Barbares. Rien n'empêche dans l'absolu de le pratiquer, même s'il nuit fortement à la santé. Enfin d'autres voies sont à envisager selon qu'on est bien portant ou malade, et suivant le tempérament de l'individu. Il y a donc là matière à choisir, d'autant que certains choisissent mal (comme les philosophes ou les Barbares, chacun à son niveau). Seul le praticien, formé selon l'art, fera les bons choix, et son art sera particulièrement éclatant lorsqu'il aura à faire des choix dans des situations difficiles⁵⁶. En cheminant avec le médecin, on découvre donc une manière de procéder qu'il partage avec le philosophe, et qui consiste précisément à cheminer au sein de l'être, du réel, en choisissant à chaque fois le chemin le plus approprié pour atteindre ses fins. Une cartographie de l'être commence à apparaître, où il est possible de suivre différentes routes, selon les objectifs que l'on s'est fixé, mais aussi suivant les idées auxquelles on adhère, la perspective dans laquelle on s'inscrit. Car il est clair, notamment, que l'auteur de l'*Ancienne Médecine* a pour ambition de s'inscrire dans une certaine tradition et dans une continuité, celle précisément de la médecine qu'il qualifie d'« ancienne ». La route qu'il suit n'est pas nouvelle : elle a été ouverte par d'autres avant lui, même s'il est loisible aux praticiens actuels de progresser encore dans ce sens⁵⁷. A bien des égards, l'ὁδός suivie par la médecine est donc l'objet d'un cheminement s'inscrivant dans le temps, ou comportant une temporalité caractéristique : elle implique un lien avec le passé, un

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, IX, 4-5.

⁵⁷ Comme méthode, elle marque la possession d'un savoir rationnel, susceptible de s'accroître jusqu'à atteindre la perfection : après avoir exposé les différents types de régime qui conviennent à l'homme malade et à celui qui est en bonne santé, et après avoir indiqué les inconvénients qui résultent de l'absence de régime, l'auteur en conclut que « tous ces faits sont des preuves que l'art de la médecine proprement dit, si l'on poursuit la recherche dans la même voie [τῆ αὐτῆ ὁδῷ ζητούμεν], peut être découvert tout entier. » (*Ancienne Médecine*, VIII, 3) De plus, « du point de vue de l'historien des sciences, <cette méthode> apparaît comme un bel exemple de tâtonnement expérimental avec des découvertes qui sont le résultat de multiples tentatives au cours d'une longue période de temps. » (JOUANNA, J. (2003), p. 53-54).

héritage, et aussi un rapport avec l'avenir, car elle oriente les recherches. Sur tous ces points, qu'on la considère dans ses relations avec le discours ou avec le temps, l'ὀδός empruntée par l'art médical apparaît comme une parfaite illustration des conceptions développées par Platon à ce sujet. Il s'agit en effet d'une voie, moins rivale que complémentaire de celle suivie par la philosophie, permettant d'explorer un aspect précis de l'être, un aspect dont nous sommes très familiers : le corps humain, notre corps.

Il ne faut cependant pas minimiser les points sur lesquels il existe une véritable opposition : ne peut-on les considérer comme de véritables lignes de fracture ? Cela signifie-t-il que l'être à son tour doit se fissurer, se fragmenter, loin de la conception unifiée que cherche à en donner la philosophie platonicienne ?

Ces oppositions concernent l'origine de l'art et les moyens de sa mise en œuvre : est-il divin ou humain⁵⁸, se fonde-t-il sur la sensation ou sur la raison⁵⁹ ? En soutenant que les hommes ont découvert l'art par leur propre moyen et que son critère est la sensation, l'auteur de l'*Ancienne Médecine* affirme son autonomie⁶⁰ : il n'est pas tributaire de l'exigence d'universalité qui caractérise la raison et il n'a pas non plus à s'inscrire dans le cadre plus vaste de l'univers, comme le voudrait Platon⁶¹. Il possède aussi

⁵⁸ Selon Platon, « c'est un cadeau que les dieux firent aux hommes » (*Philèbe*, 16 c 5), alors que, comme le montre J. Jouanna, « l'homme est [...] l'auteur de la découverte dans l'*Ancienne médecine*. » (JOUANNA, J. [2003], p. 41)

⁵⁹ Pour l'auteur de l'*Ancienne médecine* (IX, 3), « la sensation du corps » est en effet le seul critère permettant de déterminer si un régime est approprié ou à l'individu. Le philosophe, au contraire, aura « le plus possible recours à la réflexion seule pour aller vers chaque réalité, sans faire, quand il réfléchit, intervenir ce qu'il voit, sans traîner avec lui aucune sensation d'aucune sorte quand il est en train de raisonner. » (*Phédon*, 65 e 6 – 66 a 1).

⁶⁰ Cf. *Ancienne Médecine*, XX, 1-2. Comme le remarque J. Jouanna, « l'auteur de la *Nature de l'homme* va dans le même sens quand il rejette dans son préambule polémique, au c. 1, toute connaissance de la nature humaine qui dépasse les strictes limites de la médecine. » (JOUANNA, J. [2003], p. 32).

⁶¹ Cf. *Phèdre*, 270 c 1-4 : « SOCRATE. – Mais la nature de l'âme, crois-tu qu'il est possible de la concevoir de façon satisfaisante sans connaître la nature de l'univers [ἀνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως] ? / PHÈDRE. – En tout cas, s'il faut en

l'avantage de s'intéresser à une réalité qui est sensible et non douteuse, contrairement à la philosophie qui entreprend de révéler ce qu'il y a d'intelligible dans la réalité, en se confrontant aux doutes et aux apories que cela entraîne. La question est donc de savoir s'il existe des régions de l'être bien distinctes (le corps par exemple, ou même l'intelligible), qui demandent à être examinées pour elles-mêmes, sans référence à d'autres domaines, ou bien s'il faut d'abord envisager le tout, pour ensuite le diviser en parties.

La question de l'ὄδος rejoint en ce point la notion d'ὄρος, l'idée de délimitation, que Platon développe également, comme l'a montré M.-L. Desclos⁶². Il s'ensuit une véritable *géographie de l'être*, que trace le philosophe : différentes régions se font jour au sein du réel, ainsi que divers parcours, chemins, en son sein. Ce qui est réellement est-il à cet égard l'analogue du lieu visible ? Il arrive en effet à Platon de lui donner un aspect sensible, comme dans le mythe eschatologique du *Phédon*, où cette géographie de l'être revêt une forme très concrète, avec la description de la

croire Hippocrate, qui est un descendant d'Asclépios, on ne peut même pas traiter du corps sans avoir recours à cette méthode [ἄνευ τῆς μεθόδου ταύτης] ». Sur le rapport entre ce texte et l'*Ancienne médecine*, on lira la mise au point que lui consacre J. Jouanna dans sa Notice (p. 81-85). Il semble cependant difficile de rapprocher la méthode qu'attribue ici Platon à Hippocrate, de celle qui est adoptée par l'auteur de l'*Ancienne médecine* : l'opposition paraît au contraire assez franche.

⁶² Elle étudie cette notion au Chapitre VI de son livre consacré aux *Marges des Dialogues de Platon* (2003), sous le titre « Frontières et zones frontières » (p. 145-163). L'ὄρος désigne d'abord, de façon tout à fait concrète, la « frontière ». Mais il permet ensuite à Platon de « solidifier des “faits discursifs” en genres tantôt antagoniques tantôt complémentaires, ou, pour formuler les choses autrement, en “disciplines” constituées et parfois rivales. » (p. 161) Par ailleurs, au même titre que l'ὄδος, l'ὄρος contribue à définir la dialectique : « qu'en cette capacité d'ὀρίζειν réside la tâche du dialecticien, c'est ce que le *Phèdre* affirme de façon, on le sait, tout à fait claire (265 d), et le *Parménide* avec lui (135 a-c). » (p. 161) Le paysage que dessine la dialectique platonicienne comporte donc des frontières, mais aussi des voies de communication.

Julien, BOUVIER, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr>

© Tous droits réservés

terre véritable⁶³. Dans ce cas la route principale est celle qui mène vers l'Hadès : c'est une route que nous devons tous emprunter un jour ou l'autre. Il vaudrait d'ailleurs mieux dire « les routes », au pluriel, car cette ὁδός « comporte, selon toute vraisemblance, des bifurcations et des circuits en grand nombre [ἔοικε σχίσσεις τε καὶ τριόδους πολλάς ἔχειν]. »⁶⁴ Peut-on en tracer le plan ?

III. La cartographie du réel

Semblable plan existe : il subsiste en effet « un bas-relief qui fut découvert à Alashéhir, l'ancienne Philadelphie de Lydie, publié par J. Keil et von Premerstein. »⁶⁵ Il indique clairement un carrefour entre deux routes qui se prolongent dans l'au-delà. Voici la description qu'en donnait M. Detienne dans son article consacré à « Héraclès, Héros pythagoricien », publié en 1960 : « Débris d'une stèle funéraire, ce bas-relief porte une inscription qui nous apprend que là était enseveli un disciple de Pythagore, appelé du nom de son maître : "sa nature lui avait inspiré l'amour d'une sagesse qui lui avait enseigné comme première règle de vie l'obligation du travail". Les reliefs [...] sont divisés en cinq tableaux par des moulures qui dessinent un Y et par deux barres transversales. Les champs inférieurs du bas-relief contiennent chacun une femme et un enfant : à droite, Ἀρετή, la vertu ; et à gauche, Ἀσωτία, la débauche. Les inscriptions permettent de les identifier avec certitude. Le registre supérieur permet de voir au-dessus de la vertu l'exaltation du πόνος et l'illustration de la vie dure et pénible : un

⁶³ Cette description a inspiré Plotin pour son évocation du monde intelligible : cf. *Traité* 38, 12. Comme le montre J. Laurent, Plotin va au-delà de la simple analogie, et diffère en cela de Platon : « Y a-t-il un ciel, une mer et des montagnes dans le monde intelligible ? Assurément, car que serait un monde sans horizon ? [...] Pour qu'une telle conception soit possible, Plotin a dû transformer profondément la pensée de Platon. » (LAURENT, J. [2002], p. 57) L'intelligible comporte selon Platon des ὁδοί et ὄροι, mais non une mer, des montagnes ou un horizon, et il n'est pas non plus un « monde » à proprement parler, comme le montre J. Laurent dans le chapitre cité.

⁶⁴ *Phédon*, 108 a 4-5.

⁶⁵ DETIENNE, M. (1960), p. 38.

homme qui pousse sa charrue. Plus haut, encore, figure sa récompense : le même homme s'éjouit, dans le festin d'outre-tombe. A gauche, une seconde scène répond à la première, elle symbolise la vie débauchée : un homme couché sur un lit caresse une femme. Plus haut, à nouveau, son sort dans l'au-delà : châtié, il est précipité, la tête la première, dans un gouffre. »⁶⁶ Le « βίου ὁδός »⁶⁷ pythagoricien évoqué au Livre X de la *République* revêt dans ce relief une forme très concrète : chacune des étapes de ce « chemin de vie »⁶⁸ est en effet symbolisée par un dessin qui permet de l'identifier avec clarté. La bifurcation elle-même est représentée par le Y⁶⁹, qui permet de mieux comprendre le grec τρίδος⁷⁰ : on est en présence de trois routes, avec d'un côté la direction par laquelle on arrive, qui est simple, de l'autre celle par laquelle on part, qui est double. Grâce à cette représentation symbolique, le cheminement s'appuie réellement sur un plan, qui fait état d'une bifurcation, c'est-à-dire d'un choix, et en indique les conséquences. Or, à travers ce parcours, c'est notre être même qui se trouve engagé : faire un choix c'est se déterminer soi-même. Le chemin ne reste pas extérieur à celui qui le suit : au contraire, l'un affecte l'autre, à travers les conséquences bien réelles qui se profilent à son horizon⁷¹. C'est comme si l'on avait fait figurer, sur un coin de cette carte du réel qui mène à l'Hadès, l'homme lui-même. Il s'agit en ce sens d'une carte bien singulière, puisqu'elle ne se contente pas de représenter le lieu parcouru, mais figure aussi celui qui le parcourt. Elle lui indique qu'il faut payer un certain prix, en termes de πόνος, consentir à certaines modifications d'existence, qui affectent l'être

⁶⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁷ *République*, X, 600 b 1-2.

⁶⁸ DETIENNE, M. (1960), p. 42.

⁶⁹ On consultera à ce propos l'article de F. de Ruyt, intitulé « L'idée du "Bivium" et le symbole pythagoricien de la lettre Y », paru en 1931. L'auteur confronte les différentes sources dont nous disposons à ce sujet, en vue d'établir l'origine du symbole. Mais celle-ci reste assez incertaine.

⁷⁰ Il y a quatre occurrences platoniciennes de ce mot : *Gorgias*, 524 a 2 ; *Phédon*, 108 a 4 ; *Lois*, VII, 799 c 7 et IX, 873 b 5.

⁷¹ C'est pourquoi le mythe d'Er insiste sur la nécessité de savoir distinguer et prévoir les conséquences de chaque genre de vie (cf. *République*, X, 618 b 6 – 619 a 1).

même de la personne qui choisit⁷². Cette difficulté, qui requiert des efforts pour la surmonter, est une caractéristique du « sentier [ἀτραπός] » de la raison qu'évoque le *Phédon*⁷³, mais aussi du « sentier [οἶμος] »⁷⁴ décrit par Hésiode dans les *Travaux et les Jours* et auquel Platon se réfère à plusieurs reprises. Cette difficulté, Platon l'indique à Denys II, lors de son second voyage en Sicile, afin de savoir si le tyran est apte à la philosophie : celle-ci constitue certes « un chemin admirable [θαυμαστὴ ὁδός] »⁷⁵, mais « il faut lui montrer combien elle comporte d'effort [ὅσον πόνον ἔχει] »⁷⁶, de peine, afin qu'il soit sans illusion à ce sujet, et prêt à suivre son guide (ἡγούμενος)⁷⁷ sur le chemin des sacrifices auxquels il lui faudra consentir, en renonçant à son genre de vie antérieur, fondé sur les plaisirs. L'image que tend Platon au tyran est donc conforme, dans sa structure dichotomique, au bas-relief mentionné : l'une et l'autre repose sur l'opposition entre deux modes de vie, représentant deux cheminements également opposés. Ils

⁷² C'est ce que M. Foucault nomme « spiritualité » : « La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet. Car tel qu'il est, il n'est pas capable de vérité. Je crois que c'est là la formule la plus simple, mais la plus fondamentale, par laquelle on peut définir la spiritualité. » (*L'Herméneutique du sujet*, Cours du 6 janvier 1982. Première heure).

⁷³ *Phédon*, 66 b 4. Comme le montre S. Follet, « il faut faire un effort constant pour le suivre, ne pas le perdre. Tel apparaît l'exercice de la pensée rationnelle : loin d'être un raccourci qui mène tout droit à la Vérité, c'est un sentier long et pénible, incertain et difficile » (S. FOLLET [2001], p. 129) On peut le rapprocher du « sentier [οἶμος] » décrit par Hésiode dans les *Travaux et les Jours* et auquel Platon se réfère : il est à la fois « long », « ardu » et « âpre ». (vv. 290-291).

⁷⁴ *Les Travaux et les Jours*, v. 290. D'après P. Chantraine, le mot est parfois au « féminin d'après ὁδός » (ἀτραπός est également féminin) : il désigne un « "chemin" volontiers qualifié de "droit". » (P. CHANTRAINE [2009], p. 756) Par rapport à ἀτραπός et à οἶμος, l'ὁδός semble offrir un chemin « plus aplani [λειότερος] » (*Sophiste*, 229 e 1), une « route ». L'adjectif λείος est en effet associé par Hésiode et par Platon à l'ὁδός qu'ils opposent au bien.

⁷⁵ *Lettre VII*, 340 c 3.

⁷⁶ *Ibid.*, 340 c 1. Le mot est repris plus bas, en 340 e 1.

⁷⁷ *Ibid.*, 340 c 6. La nécessité d'un guide pour adopter la route qui convient est aussi soulignée dans le *Phédon* (107 d 6 – e 1) et dans le *Sophiste* (237 b 4-6).

déterminent un plan de vie, mettant en jeu l'être de la personne conviée à l'adopter. Pour progresser sur le chemin du réel, il faut accepter de modifier soi-même sa façon d'être, en suivant un guide qui ait lui-même « la maîtrise de la carte de l'être »⁷⁸ : le philosophe est en effet comme un guide qui nous conduirait sur des chemins de montagne, en suivant « le sentier [ἀτραπός] »⁷⁹ escarpé de la raison, « vers la cime »⁸⁰ de l'excellence. Or, selon Platon, la réalité la plus élevée est le Bien, qui se situe au terme de ce parcours et de ce qu'on a coutume d'appeler, suivant une image significative, « l'ascension dialectique » : il s'agit de gravir une « pente rocailleuse et raide »⁸¹, en haut de laquelle se trouve le Bien, la réalité la plus haute⁸². Seule la dialectique pourrait en effet permettre de le déterminer avec exactitude, mais cet objectif risque d'être hors de nos prises : il faut alors se contenter d'une image qui indique la direction à suivre. Sur le chemin de cette réalité par excellence que constitue le Bien, au sein de la philosophie platonicienne, il faut délaissier la méthode qui caractérise pourtant cette philosophie, au profit d'un autre cheminement, sensible et imagé, moins rigoureux peut-être, mais convenant davantage à notre condition. Les chemins qu'emprunte la dialectique ne passent pas par l'image. Mais ce sont des chemins abrupts, particulièrement difficiles à suivre pour le commun des hommes. C'est pourquoi le recours à l'image⁸³ peut être nécessaire.

C'est ce que précise Socrate dans le *Philèbe*. En vue de donner le classement final des biens, Socrate formule l'alternative suivante : « Alors il

⁷⁸ CORDERO, N. L. (1993), p. 49.

⁷⁹ *Phédon*, 66 b 4.

⁸⁰ *Les Travaux et les Jours*, v. 290. D'après P. Chantraine, le mot ἀτραπός désigne « notamment [un] sentier de montagne » (P. CHANTRAINE [2009] p. 129).

⁸¹ *République*, VII, 515 e 6-7.

⁸² Il faut en effet rapporter « la montée vers le haut et la contemplation des choses d'en-haut à la montée de l'âme vers le lieu intelligible » ; ensuite, « dans le connaissable, ce qui est au terme, c'est l'idée du bien, et on a du mal à la voir. » (*République*, VII, 517 b 4-5 et 8-9).

⁸³ Sur ce thème, on pourra consulter deux ouvrages récents : celui de M. SEKIMURA (2009), et celui de F. TEISSERENC (2010).

nous faut dans ce cas saisir clairement et assurément le Bien, ou un certain relief qui s'en détache [τὸ τοίνυν ἀγαθὸν ἤτοι σαφῶς ἢ καὶ τινα τύπον αὐτοῦ ληπτέον] »⁸⁴. C'est la seconde solution qui sera retenue : conformément au principe exposé dans le *Timée*⁸⁵, le Bien devient la matrice qui appose son empreinte dans le discours. L'empreinte obtenue en fait voir les traits *saillants*, ce qui peut être mis *en relief* en lui. Comme Pythagore, Platon indique donc le chemin à suivre à l'aide d'un *τύπος*, un relief qui fournit une carte.

Il ne reprend pas exactement le tracé du « chemin de vie » attribué à Pythagore, mais il marque sa dette envers lui en le mentionnant, au sein même du Livre X de la *République*, où vont être évoqués les différents chemins qui s'ouvrent à l'homme après la mort, grâce au récit d'Er⁸⁶. Il souligne ainsi le fait que les hommes contribuent à dessiner le paysage de l'être, en y inscrivant, du simple fait de le parcourir, la trace de leurs pas, à travers les chemins qu'ils ouvrent. Les chemins suivis affectent l'homme qui les suit par les conséquences qu'ils entraînent, mais l'homme aussi intervient sur eux en retour, puisqu'il les fait apparaître, de même qu'il modifie reliefs et paysages en les façonnant pour son usage et à son image.

⁸⁴ *Philèbe*, 61 a 4-5, c'est moi qui traduis. En prenant en vue le Bien (comme tout autre objet), le flux visuel qui émane des yeux en reçoit l'empreinte, qui vient se graver sur lui en relief : cf. *Timée*, 45 c 3 – d 3. Comme le remarque G. Simon, la théorie antique de la vision suppose « que l'on puisse *sentir hors de soi* : le rayon visuel se comporte comme un organe éphémère qui [...] dure le temps du regard » (SIMON, G. [1988], p. 36). C'est comme si nous allions caresser du regard le relief de l'objet, en palper les contours. Par ailleurs, comme le souligne G. Roux, « le *τύπος* est toujours un *relief* » : cet article sur « le sens de *τύπος* », paru en 1961 dans la *Revue des Études anciennes*, est important, car il permet d'éviter une traduction approximative.

⁸⁵ *Timée* emploie le mot *τυποῦν* à trois reprises (cf. *Timée*, 50 c 5, d 5, d 6) pour désigner la manière dont l'intelligible imprime son empreinte dans le réceptacle.

⁸⁶ Ce récit comporte trois occurrences du terme *ὁδός* : cf. *République*, X, 616 a 2, b 7 ; 621 c 5. Mais, sans employer le mot, le début du récit évoque clairement deux voies : d'un côté les justes étaient invités « à cheminer en suivant la route qui montait à droite dans le ciel » (614 c 6-7) ; de l'autre, les hommes coupables d'injustices devaient « suivre la route qui descendait à gauche » (c 8).

La notion d'ὁδός est la marque de cette *interaction entre l'homme et l'être*, et se situe comme à leur carrefour, là où ils se croisent⁸⁷. La carte du réel dessinée par Platon représente en ce sens l'homme lui-même, son devenir. Certains chemins concernent en effet cette partie du réel qu'est l'homme, la *réalité humaine* : c'est alors celle-ci qui est en jeu. D'autres cependant s'effectuent au sein de l'être lui-même, dans ce qu'il a d'essentiel : parmi les Formes, dessinant ainsi la carte de l'être.

Car l'homme ne se contente pas d'un cheminement sensible au sein du réel : il peut aussi aller au-delà, à condition cependant de s'en être donné les moyens. Le chemin, dont on a pourtant souligné le caractère temporel, atteint alors l'intemporel, les réalités intelligibles et éternelles. D'où une aporie semble-t-il : comment ce qui s'inscrit par excellence dans le temps, en représentant un déroulement, un cheminement, peut-il atteindre ce qui échappe au temps, voire même contribuer à en définir la structure ? Mais « intemporel » ne signifie pas « immobile », le mouvement étant au contraire l'une de ces réalités intemporelles⁸⁸ : le cheminement devient alors

⁸⁷ Or, après la mort, l'homme devrait enfin pouvoir accéder à ce qui est, étant débarrassé de ce fardeau qu'est le corps. Le sentier (ἀτραπός) de la raison devrait devenir une route (ὁδός), et pourtant des incertitudes subsistent, comme si les croisements faisaient partie de l'être lui-même. Dans ce paysage qu'offre l'univers après la mort, les bifurcations jouent en effet un rôle essentiel, soulignant la difficulté du choix. Les mythes eschatologiques contenus dans le *Phédon*, le *Gorgias* et au Livre X de la *République* concordent sur ce point : la pluralité des routes suivies par les hommes après leur mort, cette diversité étant une conséquence et un reflet de leur vie : cf. *Phédon*, 107 d 6 – 108 a 6. Cf. aussi *Gorgias*, 524 a 2-4 : les Juges se tiennent « au carrefour formé des deux routes qui conduisent, l'une, aux Îles des bienheureux, et l'autre, au Tartare [ἐν τῇ τριόδῳ, ἐξ ἧς φέρετον τὴν ὁδὴν, ἢ μὲν εἰς μακάρον νήσουσιν, ἢ δ'εἰς Τάρταρον]. » Parce que les chemins qui mènent à l'Hadès sont divers, nous avons besoin d'un guide, qui en connaisse la carte, la fonction d'une carte étant en effet d'indiquer les différentes routes conduisant en un lieu, les bifurcations et sinuosités qu'elles comportent. Mais ces chemins ne restent pas extérieurs à l'homme qui les parcourt (contrairement à ce qu'est habituellement un chemin) : ils influent au contraire sur lui en le modifiant.

⁸⁸ C'est ce que montre le *Sophiste* à partir de la page 248 d.

l'acte de se mouvoir en allant d'une réalité à une autre, et en établissant ainsi des liens entre elles, qui soient à la mesure de ce qu'elles sont véritablement. Être mues, pour les Formes, consiste à être mises en relation : c'est ce qu'accomplit l'intellect en cheminant de l'une à l'autre. L'Étranger l'indique expressément dans le *Sophiste* :

Car si connaître c'est faire quelque chose, il s'ensuivra nécessairement que ce qui est connu, pâtisse. Et selon ce même raisonnement, la réalité existante sera connue par la connaissance, et, dans la mesure où elle ne peut que pâtir lorsqu'elle est connue, elle sera donc mue ; ceci, en effet, ne peut pas arriver à ce qui est en repos.⁸⁹

Le raisonnement repose sur la nature de la connaissance, qui est mouvement. Les Formes ne sont donc pas immobiles. En établissant des liens entre elles, l'intellect les fait communiquer les unes avec les autres⁹⁰, ce qui revient à les mouvoir, même si elles ne changent pas pour autant, et ne sortent pas de leurs propres limites⁹¹ : chacune possède son être propre, ce qui autorise diverses possibilités de communication, bien qu'en nombre limité⁹². Il faut nécessairement admettre cette conséquence, à moins de soutenir « que le mouvement, la vie, l'âme et l'intelligence ne sont pas véritablement présents chez l'être total, que celui-ci ne vit ni ne pense et que, en revanche, solennel et sacré, dénué d'intellect, il se dresse immobile »

⁸⁹ *Sophiste*, 248 d 10 – e 5.

⁹⁰ Sur cette « puissance de communication [δύναμις κοινωνίας] » (*Sophiste*, 251 e 9) qui définit l'être aussi bien que l'intellect, on lira les pages que N. Cordero lui consacre dans son *Introduction au Sophiste* (p. 46-50).

⁹¹ Cf. CORDERO, N. L. (1993), p. 54 : « Chaque chose est identique à elle-même, mais elle est aussi différente (ou “autre”) des autres. Cette double participation détermine les *limites* de chaque chose. »

⁹² Cf. *Sophiste*, 254 b 8 – c 1 : « Nous avons accordé que quelques formes veulent communiquer mutuellement et quelques autres non ; que quelques-unes le font avec un petit nombre, et d'autres avec beaucoup et que rien n'empêche que d'autres formes soient en communication avec toutes, pénétrant partout ».

⁹³. Il n'y a en effet que deux possibilités, deux chemins envisageables : ou bien l'intellect est une réalité, si bien que le mouvement en est une également ; ou bien ni l'intellect ni le mouvement n'existent réellement. Or la seconde alternative est clairement une ἀπορία dans le sens étymologique du terme, où le mot « signifie précisément l'idée d'un passage (πόρος) impossible (alpha privatif) et donc d'un "chemin qui ne mène nulle part" »⁹⁴. C'est en effet un chemin qui rendrait impossible tout cheminement, en nous privant de l'intellect. Pour éviter ces conséquences, réellement absurdes (ἄλογα) ⁹⁵, on doit soutenir que l'intellect et le mouvement font partie de « l'être total [τὸ παντελῶς ὄν] » ⁹⁶. Ce raisonnement par l'absurde, objectif, est aussi complété par Platon d'une prise de position qui le renforce en lui adjoignant les forces, subjectives, des deux interlocuteurs :

Il faut lutter avec toute la force de notre raisonnement contre celui qui, de quelque façon et sur n'importe quel sujet, s'évertue à abolir la science, la sagesse ou l'intellect. [...] Le philosophe, lui, qui estime au plus haut degré toutes ces choses, est donc absolument contraint – en raison de ces mêmes choses – de ne pas approuver que le tout soit en repos [τῷ δὴ φιλοσόφῳ καὶ ταῦτα μάλιστα τιμῶντι πᾶσα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα τὸ πᾶν ἐστηκὸς ἀποδέχεσθαι].⁹⁷

Cette prise de position est axiologique, bien que le thème de l'entretien soit ontologique : il s'agit à nouveau d'une décision métaphysique, qui est légitimée il est vrai par la nature de la philosophie, mais qui est présentée aussi comme une nécessité, ἀνάγκη. Cette nécessité suppose toutefois que la philosophie elle-même soit nécessaire : ce qui est peut-être vrai pour le philosophe, mais non sans doute pour tout homme. En d'autres termes, il est

⁹³ *Sophiste*, 248 e 7 – 249 a 2.

⁹⁴ MOTTE, A. (2008), p. 335.

⁹⁵ *Sophiste*, 249 b 1.

⁹⁶ *Sophiste*, 248 e 8.

⁹⁷ *Sophiste*, 249 c 6 – d 1.

parfois nécessaire d'avancer, sans pouvoir davantage résoudre l'aporie à laquelle on est confronté, ni non plus justifier le choix qui est fait⁹⁸. Même en matière métaphysique, où tout devrait reposer sur le seul raisonnement, il semble nécessaire de faire des choix, de prendre des décisions, auxquels d'autres alternatives peuvent être opposées. De nouveau, bifurcations et croisements font partie de la réalité elle-même, bien loin de pouvoir en être écartés comme de simples accidents inhérents à notre propre parcours, au cheminement que nous effectuons en son sein : l'être ne se révèle qu'aux hommes qui acceptent d'en suivre les plis.

A la lumière de ces idées, le choix platonicien de transgresser l'interdit parménidien, exposé plus haut dans le *Sophiste*, prend une signification nouvelle. L'aporie initiale concernait en effet l'être des images enfantées par le sophiste : cet être est paradoxalement non-être, ce qui est « plein de difficultés [μεστὰ ἀπορίας] »⁹⁹. L'Étranger avait alors cité à comparaître Parménide, pour expliciter les contradictions auxquelles on s'expose ainsi :

Cet argument a l'audace de supposer que le non-être existe, car, autrement, le faux ne pourrait pas devenir une chose qui est. Mais le

⁹⁸ C'est ce que souligne A. Motte « à propos des “chemins qui ne mènent nulle part” », en commentant la « pause méthodologique » que s'accordent les interlocuteurs des *Lois* au sein de leur réflexion sur l'éducation (*Lois*, VII, 799 c 3 – d 3) : à peine cette parenthèse terminée, « voici que, subitement, sans avoir le moins du monde engagé la méthode qu'il venait de préconiser, l'Athénien exhorte ses compagnons à reprendre sans plus attendre la route, celle – cela va sans dire – dont il s'est fait le défenseur. [...] On se défend ici difficilement de l'idée que notre Athénien est un peu à court d'arguments ! » (MOTTE, A. [2008], p. 340) Mais on peut aussi penser que, parfois, la seule solution est de prendre une décision, sans pouvoir autrement la justifier. Signaler qu'on est à la croisée des chemins permet d'indiquer qu'un autre cheminement est possible que celui qui sera suivi. Mais, pour se rendre compte de toutes les conséquences du choix qui est fait, il faut accepter de cheminer jusqu'au bout sur la route suivie. D'autres pourront suivre des chemins différents.

⁹⁹ *Sophiste*, 236 e 3.

grand Parménide, mon enfant, quand nous-mêmes étions des enfants, témoignait de cela d'un bout à l'autre, aussi bien en prose qu'en vers, chaque fois qu'il disait : « Que ceci ne soit jamais imposé : qu'il y a des choses qui ne sont pas. Quand tu recherches, éloigne ta pensée de ce chemin [ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα]. »¹⁰⁰

C'est une véritable interdiction qui est posée par Parménide : parmi les chemins de l'être, l'un d'entre eux ne doit pas être emprunté¹⁰¹. Pour autant, l'Étranger et son interlocuteur Théétète ne vont pas renoncer à avancer, même si provisoirement la question du non-être semble les plonger dans « une impasse totale [παντάπασιν ἄπορον] »¹⁰². On se retrouve donc face à un chemin qui ne mène nulle part. Mais Platon va ensuite renverser la situation, car le seul chemin qui ne mène vraiment nulle part, c'est celui qui consiste à affirmer que ni l'intellect ni le mouvement ne font partie de l'être total. En accord avec la décision d'inclure l'un et l'autre au sein de ce qui est, on pourra leur ajouter le non-être, qui sera identifié à la notion de différence¹⁰³. L'être offre alors un nouveau paysage, qui est la conséquence du cheminement accompli par Platon dans le *Sophiste*, en prenant appui sur ses prédécesseurs et notamment sur Parménide et en allant au-delà du territoire exploré par ces derniers. En plus de comporter croisements et bifurcations, l'être semble donc offrir des sens interdits et des impasses, mais aussi des contrées à découvrir¹⁰⁴. La temporalité de l'ὁδός s'inscrit

¹⁰⁰ *Sophiste*, 237 a 3-9. La citation de Parménide est le fragment 7 DK (repris en 258 d 2-3).

¹⁰¹ Sur l'image du chemin chez Parménide, on consultera le livre de L. COULOUBARISTSIS (1990) et celui de N. CORDERO (1997) : l'un et l'autre en ont fait un large usage dans leur interprétation de Parménide, et ont bien montré toute son importance.

¹⁰² *Sophiste*, 237 c 6.

¹⁰³ Ainsi, « ce que nous appelons “non-beau” [...] n'est autre chose que ce qui est différent de la nature du beau. » (*Sophiste*, 257 d 10-12).

¹⁰⁴ Cf. *Sophiste*, 258 c 7-10 : « L'ÉTRANGER. – Te rends-tu compte que nous n'avons pas respecté, et de très loin, l'interdiction de Parménide ? THÉÉTÈTE. – Comment cela ? L'ÉTRANGER. – Nous avons avancé, dans nos recherches, très

ainsi d'une certaine manière dans l'être lui-même, dont le déchiffrement a une histoire, identique à l'histoire de la philosophie elle-même : si le philosophe est un « véritable arpenteur de la région des Formes »¹⁰⁵, comme le définit N. Cordero, il laisse son empreinte au sein de l'être, et les routes qu'il dessine portent ensuite son nom. Il en est ainsi du chemin du non-être, qui reste lié à l'interdit parménidien, même si Platon estime l'avoir transgressé¹⁰⁶.

L'ὁδός se définit de son côté comme une *voie de communication*¹⁰⁷, reliant les différents aspects du réel tel que le décrit Platon : le sensible et l'intelligible, le temporel et l'intemporel, le repos et le mouvement. Mais fait-elle alors communiquer le repos et le mouvement ? Le chemin est en effet immobile, tandis que le cheminement est un mouvement. La réponse serait plutôt que cette notion permet d'articuler le mouvement et le repos, sans toutefois les faire communiquer, car ce serait contradictoire : tout ne peut ni ne doit communiquer avec tout¹⁰⁸. Il y a des chemins au sein de l'être, que l'intellect doit découvrir en les arpentant. Réfléchir, c'est en effet alterner le repos et le mouvement, comme le montre la démarche exemplaire de Socrate, qui se met en retrait et s'arrête, pour mieux reprendre la marche :

loin au-delà des limites qu'il avait interdit de franchir, et nous avons trouvé des démonstrations ».

¹⁰⁵ CORDERO, N. L. (1993), p. 51.

¹⁰⁶ Cette transgression n'est pas nécessairement réelle: cf. CORDERO, N. L. (1993), p. 55-56.

¹⁰⁷ Cette définition est évidemment à mettre en relation avec celle de l'être comme « puissance de communication [δύναμις κοινωνίας] » (*Sophiste*, 251 e 9).

¹⁰⁸ Cf. *Sophiste*, 252 d 2-10. Dans le domaine politique également, il faut se garder de « faire communiquer ce qui doit rester séparé » (DESCLOS, M.-L. [2003], p. 151). Les Atlantes, au contraire, rompirent l'isolement de l'île centrale lorsqu'« ils jetèrent des ponts, ouvrant ainsi une voie de communication [ὁδόν ποιούμενοι] à la fois vers l'extérieur et vers les demeures royales » (*Critias*, 115 c 5-6), allant à l'encontre de l'interdiction posée par Poséidon (113 d 5 – e 1). Comme l'a montré M.-L. Desclos dans son article « L'Atlantide : une île comme un corps », paru en 1996, cette transgression est la cause de l'impérialisme puis de la ruine de l'Atlantide.

l'oxymore associant ἀναχωρῶ et ἵστημι¹⁰⁹, le mouvement de retrait et l'arrêt sur place, est particulièrement significative. Le chemin comporte stations et actions, successivement¹¹⁰. Si réfléchir consiste à articuler ces formes que sont le repos et le mouvement, c'est donc cheminer parmi elles, et parmi ces intelligibles qui sont au fond l'étoffe et le fond du sensible. Mais, pour pouvoir effectuer correctement ce cheminement, il faut au préalable avoir adopté l'attitude qui convient sur le plan moral, dans ce domaine sensible où surgissent et affects et désirs, nous détournant de l'exercice et de la domination de l'intellect. Il faut donc avoir aussi suivi d'autres chemins, qui sont d'abord des chemins de vie, comme le voulait Pythagore. La notion d'ὁδός montre ainsi l'étagement de préoccupations qui composent la philosophie platonicienne, et qui correspondent aussi aux diverses strates du réel : elle les relie entre elles en faisant apparaître leurs liens.

Par conséquent, l'ὁδός n'est pas seulement un chemin vers le réel, c'est à un cheminement au sein du réel lui-même qu'elle nous invite, en suivant ceux qui nous ont précédés dans cette voie, et en nous référant aux repères qu'ils nous ont laissés. Si une décision métaphysique est requise, elle pourra alors être prise en connaissance de cause. La pertinence du chemin se fait sentir aux conséquences qu'il entraîne au fur et à mesure qu'on le parcourt : s'il est convenablement choisi, c'est l'être même qu'il déroule, tout en affectant l'être de celui qui le suit. Il répond ainsi précisément à la définition de l'être que donne Platon dans le *Sophiste*, comme puissance d'agir et de pâtir : nous agissons en nous mouvant suivant le chemin parcouru, mais nous en subissons aussi les conséquences ; dans le même temps, l'être se révèle à nous, et nous sommes affectés par lui. Le réel se déploie à travers les chemins qui le structurent, comme être connu pour un sujet connaissant et agissant ; mais il est aussi lui-même agissant et nous

¹⁰⁹ *Banquet*, 175 a 6-8 : « Votre Socrate s'est retiré sous le porche de la maison des voisins, et il s'y tient debout ; j'ai beau l'appeler, il ne veut pas venir [Σωκράτης οὗτος ἀναχωρήσας ἐν τῷ τῶν γειτόνων προθύρῳ ἕστηκεν, κάμου καλοῦντος οὐκ ἐθέλει εἰσιέναι] ».

¹¹⁰ En commençant leur cheminement, les interlocuteurs des *Lois* prévoient ainsi de faire des pauses (*Lois*, I, 625 b 1-7), qu'ils s'accorderont effectivement au moins une fois par la suite (*Lois*, IV, 722 c 7- d 2).

affecte donc en retour. Sous « la Forme de l'être [ἡ τοῦ ὄντος ἰδέα] »¹¹¹ qui le caractérise, se tiennent ensuite ces genres premiers que sont le mouvement et le repos : ils correspondent aux cheminements que nous effectuons au sein du réel, ainsi qu'aux stations et aux haltes que comportent ces chemins. De cette structure de l'être, de cette ontologie platonicienne, ainsi que de ses conséquences pour nous, la notion d'ὁδός m'a paru être particulièrement significative. L'homme est un être *en chemin*, et c'est sur ce chemin que l'être se révèle à lui, en articulant entre eux les divers aspects du réel, le sensible et l'intelligible, le temporel et l'intemporel, le mouvement et le repos.

Éléments de bibliographie

Sources utilisées

Pour le texte grec :

Hippocrate, *L'Ancienne médecine*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Plato, *Platonis Opera*, John Burnet (éd.), Oxford, Oxford University Press, 1903.

Pour les traductions :

Ancienne médecine : traduction J. Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Lettre VII : traduction L. Brisson, Paris, Flammarion, 1987.

Lois : traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2006.

Phédon : traduction M. Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991.

Philèbe : traduction J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2002.

République : traduction P. Pachet, Paris, Gallimard, 2002.

Sophiste : traduction N. L. Cordero, Paris, Flammarion, 1993.

¹¹¹ *Sophiste*, 254 a 8-9.

À propos de la notion de « chemin »

- CORDERO, N. L. (1997), *Les deux chemins de Parménide*, Edition critique du poème, traduction, études et bibliographie, Paris/Bruxelles, Vrin/Ousia.
- COULOUBARITSIS, L. (1990), *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles, Ousia.
- DETIENNE, M. (1960), « Héraclès, héros pythagoricien », *Revue de l'histoire des religions*, CLVIII, 1, Paris, p. 19-53.
- DE RUYT, F. (1931), « L'idée du "Bivium" et le symbole pythagoricien de la lettre Y », *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome X, pp. 137-144.
- FOLLET, A. (2001), « Le sentier de la raison (Platon, *Phédon*, 66 b) », in WORONOFF, M., FOLLET, A., JOUANNA, J., (éd.), *Dieux, héros et médecins grecs*, Paris, Les Belles Lettres, pp. 121-130.
- MOTTE, A. (2008), « À propos des "chemins qui ne mènent nulle part" : une curieuse aporie de Platon (*Lois*, VII, 799 c-e) », in BROZE, M., DECHARNEUX, B., DELCOMMINETTE, S., « *Mais raconte-moi en détail...* », *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, Paris/Bruxelles, Vrin/Ousia.
- MOTTE, A. et RUTTEN, Chr., (éd.) (2001), *Aporia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Louvain-la-Neuve, Peeters.

Autres références utilisées

- ARENDDT, H. (2001), *La Crise de la culture* (1^{ère} édition en 1954 sous le titre *Between Past and Future*), Traduit de l'anglais sous la direction de P. Lévy, Paris, Gallimard
- BRAGUE, R. (1982), *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, P. U. F.
- DE LA TAILLE, A. (1999), « Aux portes du bien (64 a 7 – 65 a 6 et l'interprétation de Gadamer) », in DIXSAUT, M. (dir.), *La Fêlure du plaisir*, Paris, Vrin, pp.365-383

Julien, BOUVIER, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr>

- DESCLOS, M.-L. (1996), « L'Atlantide : une île comme un corps. Histoire d'une transgression », in LÉTOUBLON, F. (éd.), *Impressions d'îles*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, p. 141-155.
- EL MURR, D. (2010), « Socrate aux portes du Bien : l'occasion manquée du *Philèbe* (61a-65a) », in BRANCACCI, A., EL MURR, D. et TAORMINA, D. P. (éd.), *Aglaïa, Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, p. 373-386.
- LAURENT, J. (2002), *La Mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Vrin.
- LÉVÊQUE, P., et VIDAL-NAQUET, P. (1964), *Clisthène l'Athénien : essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon*, Paris, Les Belles Lettres.
- SEKIMURA, M. (2009), *Platon et la question des images*, Bruxelles, Ousia.
- TEISSERENC, F. (2007), « Puissance, activité et passivité dans le *Sophiste* », *Philosophie*, 96, p. 25-45.
- TEISSERENC, F. (2010a), « Le Bien dans la *République* : pour quoi faire ? », in BRANCACCI, A., EL MURR, D. et TAORMINA, D. P. (éd.), *Aglaïa, Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut*, p. 335-343.
- TEISSERENC, F. (2010b), *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, Paris, Vrin.
- ZARKA, Y. C. (1987), *La décision métaphysique de Hobbes, Conditions de la politique*, Paris, Vrin.

Usuels

- BRANDWOOD, L. (1976), *A Word Index to Plato*, Leeds, Maney & Son.
- CHANTRAINE, P. (2009), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, avec, en supplément, les Chroniques d'étymologie grecque*, Paris, Klincksieck.

Julien, BOUVIER, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Le réel*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr>

Julien, BOUVIER, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), Le réel, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 4, 2014, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article36>

© Tous droits réservés