

Essai sur le logos platonicien

par Brice Parain

nrf

LES ESSAIS CCI

Gallimard

Extrait de la publication

ESSAI
SUR LE LOGOS
PLATONICIEN

Essai
sur le logos
platonicien

par Brice Parain

nrf

GALLIMARD

Extrait de la publication

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays.*

© Éditions Gallimard, 1942, renouvelé en 1969.

INTRODUCTION

Le langage m'attire sous tous ses aspects. J'aime les formes d'expression étrangères aux nôtres. Elles me reposent de la rigueur du français qui parfois blesse comme si elle était inhumaine. J'ai le goût des alphabets, des déclinaisons, des modes et des temps verbaux, des syntaxes, des aspects, de toutes les combinaisons par lesquelles les hommes, en quelque endroit de la terre, s'ingénient à rompre leur solitude et à prendre possession du monde. J'aime les proverbes et j'aime les mathématiques. De là vient que je m'interroge à leur sujet. Je me demande quelle peut bien être la nature de notre connaissance qui ne saisit le réel qu'à travers ses dénominations et n'agit sur lui que par l'intermédiaire de formules, sans jamais atteindre à l'intuition totale et directe de la vérité, ni à l'accomplissement immédiat de ses conceptions, dont notre pensée fait le privilège des Dieux.

Nous admettons communément, aujourd'hui, que le langage est un système de signes élaboré par l'esprit humain à partir de gestes et de cris spontanés. Mais c'est là une doctrine relativement récente, que Démocrite et Aristote ont, semble-t-il, introduite les premiers dans la philosophie. Car nous savons qu'à l'époque de Platon la plupart des Grecs croyaient encore à la rectitude naturelle

(φύσει) des mots, ce qui excluait qu'ils fussent un produit de la convention ou de l'usage. Il est impossible qu'un Ancien qui pensait ainsi ait eu la même idée que nous de la vérité et de la science.

Par bien des traits la situation présente rappelle le temps où les Grecs se déchiraient entre eux. Aujourd'hui, comme alors, le nihilisme attaque les postulats de notre vie intellectuelle. Une même crise qu'il y a vingt-cinq siècles atteint la pensée dans ses fondements. A une pensée, à une éloquence, à une philosophie, à une réflexion sur la nature que nous ne nous lassons pas d'admirer et dans lesquelles nous continuons à puiser des enseignements, Socrate et Platon demandaient si elles étaient capables de s'expliquer sur leurs premières démarches, à savoir la dénomination et le discours. Les géomètres et les analystes d'aujourd'hui, après tant de découvertes merveilleuses, en sont à s'interroger sur le fondement de leur science, sur les axiomes des mathématiques et sur les propriétés des symboles dont ils se servent pour calculer. Là c'était le *logos* qui était mis en question. Ici ce sont les nombres. Mais la même incertitude fondamentale frappe de stupeur l'esprit humain. Celui-ci se trouve contraint, en plein essor, de décider, avant de pousser plus loin son aventure, quelle part lui revient dans l'instrument de son travail, qu'il manie avec une telle puissance, mais dont il dépend sans doute aussi tout à la fois.

« Dieu a fait les nombres entiers, le reste est l'œuvre de l'homme », disait Kronecker. Dedekind lui répond que les nombres sont de libres créations de l'esprit humain, des émanations immédiates des

pures lois de l'entendement. Certains paradoxes apparaissent dans la théorie des ensembles (1), qui déconcertent les mathématiciens modernes à la façon dont les arguments de Zénon avaient embarrassé les philosophes grecs. On ne sait plus si le langage mathématique a prise sur le réel, ou s'il n'enferme pas plutôt l'esprit en lui-même. B. Russell demande à Frege si l'ensemble de tous les ensembles qui ne sont pas membres d'eux-mêmes est membre de lui-même. Weyl objecte à la théorie des coupures de Dedekind que « si un nombre réel est une coupure ou en général une certaine propriété commune aux nombres rationnels d'un ensemble, un ensemble de nombres réels sera défini par un caractère A de propriétés de nombres rationnels. La borne supérieure de cet ensemble sera l'ensemble des nombres rationnels possédant la propriété B qu'il existe, leur convenant, une propriété quelconque de caractère A. Mais ou bien la notion de propriété de nombres rationnels a déjà une extension déterminée, ce qui donne bien un sens à B, puisque cette propriété se réfère à la totalité des propriétés des nombres rationnels (au sein de laquelle le caractère fait un partage) et alors B n'en peut faire partie : contradiction. Ou bien l'existence d'une propriété est sa construction, à possibilités

(1) On les trouvera exposés, par exemple, dans les ouvrages de J. Cavaillès : *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles*, Paris, 1937 (Le paradoxe de Burali-Forti, p. 94-95; l'antinomie B. Russell, p. 119, et sa solution par Zermelo, p. 123; l'objection de Richard, p. 124, n. 1) et : *Méthode axiomatique et formalisme*, Paris, 1937 (L'argument de Weyl, p. 38).

toujours ouvertes; mais alors la définition de B suppose B déjà construit, sans quoi elle n'aurait aucun sens : cercle vicieux. Sur ce cercle vicieux, dit Weyl, est fondée toute l'analyse » (1). D. Hilbert reconnaît que ce cercle est incontestable; seulement il le croit inoffensif (2). Ainsi semblaient les arguments de Zénon à ceux qu'ils confondaient, parce qu'ils pouvaient toujours répliquer qu'Achille rejoint, en fait, la tortue.

Cependant nous retombons avec ces paradoxes dans le problème posé par les Grecs au temps de leur plus belle époque. Notre langage exprime-t-il la réalité essentielle des choses? Ou bien n'est-il qu'un produit de la convention, dont nous serions incapables de justifier la valeur? Il ne sert à rien de dire, comme Gauss, que les vérités doivent se déduire des notions plus que des notations (*ex notionibus potius quam ex notationibus hauriri debeant*), car il faudrait démontrer que les notations adoptées sont les meilleures, qu'il n'en est pas de plus fécondes, et qu'elles ne trahissent pas les notions. Ce qui n'est pas en notre pouvoir.

A vrai dire, ce problème domine toute l'histoire de la philosophie parce qu'il est le problème du fondement de la pensée, et que de sa solution dépendent notre doute ou notre assurance. Nous ne connaissons pas l'origine du langage. L'expérience ne nous apprend rien sur elle. Nous ne voyons donc pas naître notre pensée. Nous ne pouvons avoir sur cette naissance qu'une opinion méta-

(1) J. Cavaillès, *Méthode axiomatique...*, p. 38.

(2) *Ibid.*, p. 95.

physique, en recherchant à quelles conditions le discours est possible. Selon, pourtant, que nous postulons qu'il est d'origine divine ou d'origine humaine, notre pensée est religieuse ou empirique, et notre attitude humble ou vaine.

Platon s'interrogeait, dès le *Phédon*, sur la nature de la première opération arithmétique, celle qui unit un à un pour faire deux. Nous n'en savons pas plus que lui sur elle. « Une fois la notion du nombre concret 2 acquise, rien n'empêche, certes, de définir le nombre abstrait correspondant comme étant (dans la terminologie employée en Logique) la classe des collections composées de 2 objets ». Mais « nous ne pouvons pas nous placer dans l'état d'un esprit qui ignorerait les notions de zéro, de un, et, en général, des nombres entiers; et ceux qui raisonnent sur ce sujet les introduisent nécessairement, qu'ils s'en doutent ou non, donc sont conduits à des pétitions de principe (1) ». Cependant, pour Platon, l'exemple de la première addition n'était encore qu'un cas, très significatif sans doute, mais particulier, du problème général de l'attribution. Quel droit avons-nous de dire que l'homme est bon et non pas simplement que l'homme est homme ou le bon est bon? Comment se constitue le *logos* le plus élémentaire? Telle est la question du *Sophiste*.

On connaît le rôle que le *logos* a joué dans la

(1) J. Hadamard, *Introduction à la partie « Mathématique »* du tome I de l'*Encyclopédie française*, Paris, 1937, p. 1.52-13. M. J. Hadamard rappelle ici, à propos, le problème des indéfinissables posé par Pascal dans son opuscule sur l'Esprit géométrique.

pensée grecque depuis Héraclite jusqu'à la théologie chrétienne, en passant par les Stoïciens. Or que signifie ce terme? A plusieurs reprises, Platon le définit comme nous définissons la proposition, c'est-à-dire par ses éléments, qui sont les noms et les verbes. Pourtant nous avons pris l'habitude de l'interpréter doublement, tantôt par langage et tantôt par raison. J'ai été tenté de réduire cette duplicité à l'unité. Que deviendraient les différentes philosophies présocratiques et la métaphysique platonicienne si nous entreprenions de ne jamais considérer le *logos* grec que comme une opération de langage? Voilà le problème que je me suis posé, espérant, à son occasion, apercevoir quelques ressorts secrets de l'esprit antique, et, du moins, contribuer à le ramener dans son climat de religion que nous sommes trop enclins, dans nos préoccupations modernes, à négliger. Je livre à la critique les résultats de mon analyse, demandant toutefois la permission de remercier, sans qu'ils encourrent la moindre responsabilité dans mes erreurs, ceux qui m'ont aidé et encouragé dans mes recherches, peut-être hasardeuses, en particulier M. G. Moulinier à qui je dois de savoir un peu de grec et à la mémoire de qui je dédie ce livre, en témoignage de mon affection.

N. B. J'utiliserai la plupart du temps, pour mes citations de Platon, les traductions de la collection G. Budé, et celles que M. L. Robin a données dans son *Platon* de la Pléiade. Toutefois il m'arrivera de les transformer légèrement pour maintenir le mot *logos* dans son sens d'opération de langage. Le résultat en sera non pas une traduction nouvelle, mais une simple adaptation à l'hypothèse émise ci-dessus des traductions existantes.

CHAPITRE PREMIER

Le logos avant Socrate.

On traduit habituellement le mot grec λόγος de façons diverses selon qu'il est employé au singulier ou au pluriel et selon les expressions dans lesquelles il figure, tantôt par mot, parole, récit, discours (c'est le sens courant du pluriel λόγοι), entretien, débat, exposé, thèse, argument, raison (au sens d'argument), raisonnement, définition, langage, et tantôt aussi par pensée, intellection, raison (au sens causal : « la manière dont une chose en contient d'autres »), tantôt même encore par rapport et idée au sens platonicien du terme (1). A travers ces interprétations le *logos* grec risque de nous apparaître comme un mélange déconcertant de langage et de raison (2). Cette duplicité a de quoi nous déconcerter, en effet. Nous ne confondons jamais, dans notre esprit moderne, le langage et la raison, non plus que nous ne confondons le cordonnier et son alène. Pour nous le langage est l'instrument docile de la pensée (ou de la raison), et c'est la pensée (ou la raison) qui nous fournit la connaissance

(1) Pour des exemples de ces emplois, cf. Appendice I, p. 188 et sqq.

(2) Cf. L. Brunschvicg : *Le Progrès de la conscience...*, Paris, Alcan, 1927, t. 1, p. 13 : « Le mot de λόγος voué par son indétermination même à la plus éclatante et à la plus étonnante des fortunes signifie à la fois *raison* et *langage* ».

que nous avons des choses. Le langage ne fait qu'exprimer nos idées et nos sentiments ou nos émotions. Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement. Nous considérons donc, communément, nos paroles comme secondaires à ce qu'elles signifient, la rhétorique n'étant que l'art de persuader et non pas de penser.

Mais λόγος est le substantif du verbe λέγειν qui ne signifie que dire, parler. On sait que l'étymologie de ce mot est douteuse. Nous ne chercherons donc pas de ce côté-là. Seulement, à s'en tenir au verbe λέγειν, λόγος ne devrait jamais désigner que des opérations de langage. Or c'est bien ainsi que Platon le définit : ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν, affirme Socrate dans le *Théétète* (202 b), « c'est l'entrelacement des noms qui constitue l'essence du *logos* ». Quel droit avons-nous de lui attribuer un autre sens que celui-là? Si donc les Grecs, à côté du substantif νοῦς, du verbe νοεῖν et de ses composés, à côté du substantif φρόνησις, du verbe φρονεῖν et de ses composés, se servaient encore du mot λόγος et des composés du verbe λέγειν, διαλέγεσθαι par exemple, pour désigner des opérations de la pensée, c'est parce que, vraisemblablement, ils avaient de la pensée une autre conception que la nôtre. Peut-être la considéraient-ils, en effet, selon l'exégèse de M. Léon Robin, comme une pensée qui serait à la fois la pensée et son verbe. Mais pourquoi lui auraient-ils choisi, dans ce cas, le nom de λόγος plutôt que celui de νοῦς ou de φρόνησις, désignant ainsi l'exprimé par l'expression, la réalité par son apparence? Le *logos* ne serait-il pas plutôt un verbe qui par sa nature contiendrait de

la pensée? Nous sommes incontestablement obligés de traduire *logos* par des termes français, anglais, allemands divers selon les cas, parce qu'ainsi l'exigent nos conceptions françaises, anglaises, allemandes. Mais c'est simplement parce que les conceptions grecques et modernes ne se correspondent pas exactement. Nous courons donc le risque, en traduisant, d'engager les philosophes grecs dans des voies qui leur sont étrangères. Admettant que *λόγος* désigne toujours et ne désigne que l'une ou l'autre des opérations du langage (1), au lieu de traduire diversement les *logos*, *logoi* que nous rencontrerons afin de les accorder à nos conceptions modernes de la pensée, nous aurons à discerner plutôt, en chaque occasion, pourquoi les correspondances ne s'établissent pas à notre gré. Nous aurons à chercher la commune nature que dissimulent ces aspects divers. Tel est le dessein de cet ouvrage.

N'est-ce pas là, cependant, le dessein de toute philosophie? Platon nous appelle, chacun à notre tour, à regrouper les événements sous un principe unique, de façon à les embrasser alors d'une vue d'ensemble (*συνοπτικῶς*) et à reconstituer ainsi un univers aussi harmonieux que si nous l'avions créé nous-mêmes? Il n'est pas de mot, d'expression, de

(1) On trouvera, dans l'appendice II (pp. 193-211), les preuves de cette assertion sous deux rubriques: 1° Définitions grecques (tirées principalement de Platon et d'Aristote) du mot *λόγος*, considéré comme le substantif du verbe *λέγειν*, dire, parler. 2° Examen des rapports du *λόγος*, de la *διανοία* et de la *δόξα* dans la philosophie de Platon.

discours qui ne nous force à une telle entreprise. Nous n'avons rien compris tant que nous restons attachés à l'analyse et à la description des événements. Il faut encore les ordonner selon leurs connexions naturelles, c'est-à-dire les nommer avec justesse. L'étranger éléate du *Sophiste*, après avoir énuméré six définitions de son personnage (1), se demande, lorsqu'un homme nous apparaît doué de multiples savoirs, bien que le nom d'un seul art serve à le désigner, si ce n'est pas là une apparence malsaine, mais si, au contraire, ce n'est pas parce que nous sommes incapables de découvrir le centre où viennent s'unifier tous ces savoirs, que nous sommes réduits à mettre sur qui les possède plusieurs noms au lieu d'un seul. L'exemple est à méditer.

Notre langue et notre esprit français sont, dans l'Europe moderne, ceux qui, peut-être, répugnent le plus à considérer le langage autrement que comme un produit de l'invention humaine. Nous sommes, en cela, les disciples conséquents d'Aristote. Pour traduire le *logos* de l'Évangile, nous avons adopté un terme savant que notre langage parlé ne connaît pas. A côté des Allemands qui se servent du substantif *Wort* comme pour un mot ordinaire, à côté des Russes qui emploient leur habituel *slovo*, nous disons le Verbe. Devrons-nous dire aussi le Verbe pour le *logos* d'Héraclite? Mais le Verbe de saint Jean baigne dans une conception mystique qui n'est pas celle d'Héraclite, ni celle de Platon. Le Verbe n'a plus pour nous d'autre sens

(1) *Sophiste*, 232 a.

que celui de la théologie chrétienne. Nous n'avons pas de mot pour désigner un langage qui ne serait pas *notre* expression. Voilà pourquoi nos théories sur les signes nous séparent des anciens Grecs, comme de personnes aimées dont les manières, pourtant, nous choqueraient à chaque instant. A moins que les différences ne nous aident à plus de perspicacité que la communion d'esprit? Cherchons à rétablir le vrai aussi patiemment que nous le pourrons à travers l'histoire. La première découverte que nous ferons sera celle-ci : pour les philosophes présocratiques le langage était une émanation du monde, et devait donc représenter les objets extérieurs, tels qu'ils sont. Mais cette conception n'allait pas sans difficultés. C'est elle, en particulier, qui a mené la philosophie grecque à la sophistique, et par conséquent à la ruine du langage, d'où la logique est sortie ensuite.

HÉRACLITE ET PROTAGORAS.

Selon Sextus Empiricus (1), Héraclite, de même que les physiologues disciples de Thalès (οἱ ἀπὸ Θάλεω φυσικοί) estimait que l'homme dispose de deux instruments pour connaître la vérité, la sensation et le langage (λόγος). Cependant la sensation lui paraissait indigne de foi, comme à ses prédécesseurs. C'était le *logos* qu'il considérait comme le critère. « Les oreilles et les yeux, disait-il, sont de mauvais témoins pour les hommes lorsque ceux-ci

(1) *Adv. Math.* VII, 126 sqq., cité par Diels : *Vorsokr.* 5^e éd., Héraclite A-16.

[ou parce que ceux-ci] ont des âmes de barbares » (1). Le propre, en effet, de l'âme barbare est de croire aux sensations. Mais elles ne nous apprennent rien parce qu'elles sont privées d'expression (τοῖς ἀλόγοις αἰσθήσεσι) (2). Est-il possible d'interpréter une telle attitude autrement que par le souvenir de notre embarras lorsque nous disons que nous avons faim (3)? Toute perception peut être analysée en une sensation, les troubles que nous ressentons dans notre corps, et en une expression, le nom que nous donnons à ces troubles. Ce n'est pas la sensation qui s'exprime elle-même et d'elle-même dans ce nom. Celui-ci est une hypothèse que nous formons sur la nature et les causes de ce que nous ressentons. Il est donc notre première démarche scientifique, notre première pensée, par conséquent le premier moment de notre recherche de la vérité. Si ce moment ne contient pas, en soi, quelque promesse de vérité, il est impossible de parler jamais de vérité, à quelque titre que ce soit.

Le langage, le Verbe, qu'Héraclite institue ainsi le critère de la vérité n'est pas une expression quelconque de n'importe qui, mais un être extérieur à nous qu'il appelle le *logos* commun et divin (τὸν κοινὸν καὶ θεῖον). Sextus Empiricus nous explique avec précision son origine et sa nature. Lorsque

(1) *Fragment* 107. Le participe peut être ou causal ou conditionnel (βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων).

(2) ἄλογος au double sens indiqué ci dessous Ap. II, p. 202, n. 1 et 2.

(3) Cet embarras sert de point de départ à une réflexion d'ensemble sur le langage dans ma thèse principale : B. Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, ch. III.

invention de l'esprit humain. Sans donc qu'il prétende, assurément, ainsi que l'aurait désiré Cratyle, que le langage est juste naturellement (φύσει), celui-ci est, pour lui, un être, extérieur à nous, comme il l'affirmera plus tard, au reste, dans le *Sophiste* (260 a). En maintes expressions le *logos* apparaît, en effet, comme un personnage indépendant des interlocuteurs (1), qui s'en va (σίχεται, *Théétète* 164 a), qui impose telle ou telle conclusion, qui en refuse une autre (*Théétète* 196 d : κινδυνεύει ὁ λόγος οὐκ ἔασειν; *Théét.* 200 c : ὁ λόγος ἐπιπλήττει ἡμῖν). « L'incorrection du langage n'est pas seulement une faute contre le langage même; elle fait encore du mal aux âmes », disait Socrate, dans le *Phédon*, à ses derniers moments. « Formule curieuse, remarque M. L. Robin, de la croyance au pouvoir magique des mots (2). » En nous, le langage, le *logos*, c'est la partie de l'âme située entre le diaphragme et le cou qui l'entend (τοῦ λόγου κατήχοον) (3), c'est un courant qui jaillit de notre bouche (τὸ δὲ λόγων νᾶμα) (4), il sert notre raison (ὕπηρεστοῦν φρονήσει), mais il n'est pas notre raison.

(1) Cf. Fr. Ast, *Lexique platonicien* : sermo tanquam persona ipse loquens... *Phèdre*, 87 a; *Sophiste*, 238 b; *Phéd.*, 50 a; *Protag.*, 328 d; *Lois*, 644 e; *Rép.* II, 357 a; *Phéd.*, 242 b; *Banquet*, 176 b; *Rep.*, VI, 492 e, IX, 588 a, X, 612 c, et aussi *Théét.*, 203 d; *Soph.*, 237 a; *Philèbe*, 14, a... etc.

(2) 115 e : τὸ μὴ καλῶς λέγειν οὐ μόνον εἰς αὐτὸ τοῦτο πλημμελές, ἀλλὰ καὶ κακόν τι ἐμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς et n. 1 de M. L. Robin dans son édition (coll. G. Budé, p. 99). Cf. *Théétète*, 185 e : ὁ γὰρ καλῶς λέγων καλὸς τε καὶ ἀγαθός.

(3) *Timée*, 70 a.

(4) *Timée*, 75 e.

INTRODUCTION	5
CHAPITRE I. — Le <i>logos</i> avant Socrate.....	11
CHAPITRE II. — Le Socrate de Platon.....	49
CHAPITRE III. — La naissance de la dialectique platonicienne.....	71
CHAPITRE IV. — La crise du <i>logos</i> . Le <i>Parménide</i> .	102
CHAPITRE V. — Le <i>logos</i> , genre de l'être. Le <i>Sophiste</i>	142
CHAPITRE VI. — <i>Logos</i> divin et <i>logos</i> humain. Le <i>Timée</i>	159
De la logique en guise de conclusion.....	183
APPENDICE I.....	188
APPENDICE II.....	193