

## En quoi l'intelligible est-il (un) vivant ?

*Marc-Antoine Gavray*

Quel vitalisme Platon admet-il au niveau de l'intelligible et de la connaissance ? Une telle question détonne certainement avec la *doxa* sur les Idées, d'après laquelle celles-ci seraient des objets éternels, immuables et existant dans un monde séparé – si séparé que les connaître reviendrait seulement à les contempler à distance sans les altérer d'une quelconque façon. Elle s'accorde davantage avec la perspective plotinienne, qui établit la vie dans l'intelligible. Pour Plotin en effet, la vie est le mouvement par lequel chaque intelligible se détermine dans l'acte de connaissance : chacun exprime le point de vue sous lequel l'intelligence le saisit quand elle s'arrête sur lui et actualise la détermination qui lui correspond en se pensant comme identique à lui. À cet égard, Plotin fait de l'être un vivant total dont les parties se compénètrent de façon organique : loin d'être isolé, chaque intelligible est en même temps un intellect qui saisit tous les autres auxquels il est lié et se définit par ce faisceau de relations réciproques. L'être est dès lors un vivant animé d'une cohésion interne, dont chaque élément est intimement associé aux autres et offre un point de vue pour les penser<sup>1</sup>.

Aussi étonnante qu'elle puisse paraître, la thèse de Plotin n'en trouve pas moins un ancrage textuel dans des passages platoniciens tels que celui-ci :

« En effet, tous les vivants intelligibles [τὰ νοητὰ ζῶα πάντα], celui-ci les enveloppe et les tient en lui, tout comme ce monde-ci nous contient, ainsi que tout ce qu'il y a d'autres créatures visibles. Car c'est au plus beau des êtres saisis par l'intelligence [τῷ γὰρ τῶν

1 PLOTIN, VI 2 [43], 6-8 ; V 9 [5], 9. Sur la vie de l'intelligible chez Plotin, A. MICHALEWSKI, *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, p. 148-151.

νοουμένων καλλίστω] et au plus parfait à tous égards que le dieu a voulu le rendre semblable et a façonné un vivant un, visible [ζῶον ἔν ὀρατόν], qui tient en son sein tous les vivants qui lui sont par nature apparentés [πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα] »<sup>2</sup>.

Platon parle bien de vivants intelligibles, que l'intelligence saisit dans leur unité, et il décrit le monde comme un vivant prenant pour modèle le vivant intelligible et parfait. L'affirmation soulève deux problèmes au moins. Tout d'abord, pourquoi Platon parle-t-il du modèle comme d'un vivant, qui plus est intelligible? En quoi juge-t-il pertinent de transposer au modèle une propriété de l'image sensible? Cela ne revient-il pas à introduire la vie au niveau intelligible? Ensuite, à quoi la vie correspondrait-elle au niveau intelligible? A-t-elle les mêmes causes et le même fonctionnement qu'au niveau sensible? De cette façon, Platon n'applique-t-il pas un vitalisme aux intelligibles, comme l'a estimé Plotin? Pour résoudre ces questions, je voudrais traiter de deux difficultés relatives à la notion d'intelligible chez Platon. La première concerne ce qu'il faut entendre par intelligible dans les dialogues. La seconde porte sur la relation entre la vie et l'intelligence, à l'origine de ce débat vieux de plusieurs siècles.

### Que faut-il entendre par « intelligible » chez Platon ?

Si la tradition platonicienne a imposé à l'usage le mot *intelligible* (νοητόν) pour parler des Idées de Platon, je voudrais m'attarder sur son emploi et sa signification dans les dialogues. Je commencerai donc par quelques rappels qui, quoiqu'ils ressemblent à des lieux communs, me paraissent néanmoins utiles pour éviter, voire pour dissiper, certaines confusions.

#### *Remarques lexicales*

Contrairement aux substantifs dont Platon use pour désigner les Idées (εἶδος, ιδέα, οὐσία), le terme *noèton* n'est pas fréquent<sup>3</sup>. Les dialogues en comptent vingt-sept occurrences, qui se répartissent entre

2 PLATON, *Timée*, 30c7-31a1. Ici, comme partout ailleurs, je traduis.

3 Pour une étude lexicale et statistique de ces différents termes, A. MOTTE, C. RUTTEN et P. SOMVILLE (dir.), *Philosophie de la Forme*. Eidos, Idea,

cinq textes : *Phédon* (3), *République* (14), *Timée* (8), *Sophiste* (1), *Lois* (1)<sup>4</sup>. Cette rareté relative surprend d'autant plus qu'elle est comparée aux occurrences abondantes des mots apparentés : le verbe *noein* (νοεῖν, 98) et le substantif *noûs* (νοῦς, 365)<sup>5</sup>. Elle détonne déjà un peu moins si elle est rapportée au substantif *noësis* (νόησις, 23). Dans tous les cas, elle contraste avec l'usage dans les études platoniciennes qui, sans doute inspirées des sources médio- et néoplatoniciennes, parlent à tous crins d'*intelligible* à propos de Platon.

Ensuite, *noëton* est un adjectif signifiant littéralement *qui fait l'objet de l'intelligence*. Il est souvent utilisé comme épithète (*République*, VII 534a7), notamment dans les expressions : le *lieu* intelligible (*République*, VI 508c1 ; VII 517b5), le *genre* intelligible (*République*, VI 509d2), l'*espèce* intelligible (*République*, VI 509d4, 511a3), l'*idée* intelligible (*Sophiste*, 246b7 ; *Timée*, 51c5) ou le *vivant* intelligible (*Timée*, 30c7, 31a5, 39e1). Dans d'autres cas, il a une fonction attributive (*Phédon*, 80b1, 83b4 ; *République*, VI 511d2 ; VII 532a2 ; *Timée*, 48e6 ; *Lois*, X 898e2). Dans les derniers, l'adjectif est substantivé (*Phédon*, 81b7<sup>6</sup> ; *République*, VI 510b2, 511b3, 511c6 [Glaucôn parle] ; VII 517c3, 524c13, 532b2 ; *Timée*, 37a1, 51b1, 92c7). Dans ces cas, *noëton* n'exerce pas la fonction de sujet d'une action ou d'une attribution. Il ne désigne jamais non plus, dans un pluriel collectif, une catégorie d'êtres – les intelligibles.

Morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote ; A. MOTTE et P. SOMVILLE (dir.), *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote* ; F.-G. HERRMANN, *Words & Ideas. The Roots of Plato's Philosophy*.

4 *Phédon*, 80b1, 81b7, 83b4 ; *République*, VI, 508c1, 509d1, 509d4, 510b2, 511a3, 511b3, 511c6, 511d2 ; VII, 517b5, 517c3, 524c13, 532a2, 532b2, 534a7 ; *Sophiste*, 246b7 ; *Lois*, X 898e2 ; *Timée*, 30c7, 31a5, 37a1, 39e1, 48e6, 51b1, 51c5, 92c7. On peut encore y ajouter une occurrence dans l'*Épinomis*, 981c3.

5 Celles-ci ont été étudiées par S. DELCOMMINETTE, « Qu'est-ce que l'intelligence selon Platon ? », p. 58-59.

6 Dans ce passage, νοητόν surgit dans une série d'adjectifs appartenant à un même groupe substantif introduit par τὸ : « τὸ δὲ τοῖς ὄμμασι σκοτώδες καὶ αἰδέε, νοητόν δὲ καὶ φιλοσοφία αἰρετόν ». Platon ne parle pas de « ce qui est obscur pour les yeux, ce qui est invisible, ce qui est intelligible et ce qui est saisissable par la philosophie », mais de ce qui réunit ces quatre propriétés : « ce qui est obscur pour les yeux, invisible, intelligible et saisissable par la philosophie ».

De ces observations, il ressort que, chez Platon, il n'y a pas d'intelligibles qui, comme tels, agiraient d'une quelconque façon. *Intelligible* désigne toujours la propriété de quelque chose qui est *saisi par* ou qui *subit l'action de* l'intelligence. Il appartient à la catégorie de ce qui est « divin, immortel, objet pour l'intelligence, uniforme, indissoluble et toujours semblablement même que soi-même »<sup>7</sup>. *Intelligible* renvoie donc à la nature épistémologique d'un objet, le mode selon lequel celui-ci est saisi (par l'intelligence) : il qualifie l'objet en tant que corrélat intentionnel de l'intelligence.

Ces simples rappels étymologiques et statistiques permettent de nuancer les conclusions de certaines interprétations contemporaines.

### *Intelligible vs sensible*

Le plus souvent, *noèton* apparaît dans des contextes où il est mis en regard de ce qui fait l'objet de la sensation (αἰσθητόν), de la vision (ὄρατόν) et de l'opinion (δοξαστόν)<sup>8</sup>. Dans le *Phédon*, l'opposition et les trois occurrences du terme surgissent dans l'argument *par affinité*. À partir de la distinction entre deux types d'êtres – ce qui est composé *vs* ce qui ne l'est pas, ce qui n'est jamais identique *vs* ce qui l'est toujours par rapport à soi –, celui-ci suppose une relation d'affinité déterminée par les modalités de la connaissance, selon qu'elle transite par le corps ou se fait par l'âme seule<sup>9</sup>. Il en résulte une division entre ce qui est visible et ce qui ne l'est pas, dont le critère est fixé *par rapport à la nature humaine* (*Phédon*, 79b9-10: τῆ τῶν ἀνθρώπων φύσει). Dans ces conditions, *noèton* décrit le mode sur lequel l'âme saisit les objets quand elle mène l'examen non à travers le corps et les sens, mais quand elle se rassemble et se recentre sur elle-même pour s'élancer vers ce qui est pur et toujours

7 *Phédon*, 80b1-3.

8 L'opposition se retrouve dans le *Sophiste* (246b7), où les Amis des Formes posent que certaines « Formes intelligibles et incorporelles » sont l'être véritable : il y a d'un côté ce qui est de l'ordre du corps, de l'autre ce qui est intelligible.

9 Je renvoie à l'étude de Ch. ROWE (« L'argument par "affinité" dans le *Phédon* », p. 463-477), qui établit que Platon se montre conscient des limites de son argument concluant plus généralement à la proximité de l'âme, en tant qu'elle n'est pas composée, avec ce qui demeure toujours identique (l'*ousia* et les Formes).

identique à soi (79d; 80d-e). Il correspond à ce qui est *saisissable par la philosophie* (φιλοσοφία αἰρετόν, 81b7), c'est-à-dire à ce qu'atteint l'âme qui s'est exercée à mourir, à se séparer de l'entrave de ce corps pour se retrouver dans toute sa pureté et, de ce fait, ravive sa parenté avec ce qui est invisible, divin, immortel, etc. Il en résulte que *noèton* qualifie l'*ousia*, ce qu'est chaque chose, mais en tant qu'elle est connue (ou connaissable) par le raisonnement de la pensée (τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ, 79a3). Cela étant, l'argument par affinité ne rend pas compte de la raison pour laquelle l'intelligible est intelligible, c'est-à-dire en quoi il est un objet pour l'intelligence, et pas simplement un objet pour l'âme qui s'exerce à connaître seule. Il définit uniquement le *noèton* par défaut – *noèton* qualifie ce qui n'est pas visible –, en se concentrant sur la modalité de la connaissance qui est celle du sujet (*par l'âme seule*). *Noèton* caractérise un type de relation à un objet, quand l'âme exerce pleinement son activité d'âme pour saisir ses objets – à moins, évidemment, que ce ne soit précisément en cette activité que consiste l'intelligence<sup>10</sup>.

Dans la *République*, la plupart des occurrences de *noèton* sont réunies autour de la section de la ligne. L'approche par la modalité entraîne de dédoubler le champ du *noèton* puisque, par opposition avec la partie visible, *intelligible* qualifie l'ensemble de la section supérieure de la ligne, section qui doit elle-même être divisée en deux (τὴν τοῦ νοητοῦ τομὴν ἢ τμητέον; VI, 510b2). Dans la première *espèce intelligible* (τοῦτο νοητόν μὲν τὸ εἶδος), l'âme est contrainte d'user d'hypothèses pour sa recherche, sans parvenir à s'élever au-delà. Ce mode de savoir, que Platon appelle *dianoia* (διάνοια), englobe notamment les mathématiques. Ensuite vient la deuxième section :

« Comprends-moi quand je dis que l'autre section de l'intelligible [τὸ τμήμα τοῦ νοητοῦ] est celle que la raison elle-même [ὁ λόγος] saisit par la puissance dialectique [τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει], en faisant des hypothèses non pas des principes, mais en les tenant réellement pour des hypothèses, comme des bases et des points d'appui pour, allant jusqu'à ce qui est anhypothétique, arriver au principe du tout [ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν ἴδῃ]; après l'avoir saisi, elle s'attache alors à ce qui en découle et redescend de cette manière vers son point d'aboutissement, en

10 Outre les trois occurrences de νοητόν, le passage ne contient qu'une seule occurrence du verbe νοεῖν (81b1) et du substantif νοῦς (82b3), toutes deux associées à l'exercice de l'âme seule ou de la philosophie.

n'usant d'absolument rien de sensible, mais des Formes elles-mêmes, passant à travers elles pour aller vers elles [εἶδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά], et elle aboutit à des Formes [τελευτᾷ εἰς εἶδη].

Je comprends, dit-il, mais pas assez tant tu me sembles parler d'une tâche dense, que tu veux déclarer que ce qui est considéré par la science dialectique, à savoir l'être et l'intelligible [τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον], est plus clair que ce qui l'est par ce qu'on appelle les arts pour lesquels les hypothèses sont des principes. Et ceux qui les contemplent sont contraints de les contempler par la pensée, et non par les sens. Du fait de mener l'examen sans remonter au principe, mais bien à partir d'hypothèses, ils ne te semblent pas en avoir l'intelligence, bien qu'ils soient intelligibles s'ils sont pris avec leur principe [νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς]. Il me semble que tu appelles pensée [διάνοια], et non intelligence [ἀλλ' οὐ νοῦν], l'usage des géomètres et des savants de ce genre, parce que la pensée est une sorte d'intermédiaire entre l'opinion et l'intelligence [ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν] »<sup>11</sup>.

*Intelligible* ne s'oppose pas tout uniment à *sensible* comme le modèle à l'image, l'être au devenir, l'Idée à ses manifestations. L'inclusion des objets de la *dianoia*, des mathématiques, confirme que *noèton* qualifie moins une catégorie définie d'objets, les Idées qui formeraient la dernière section de la ligne parce qu'elles feraient l'objet de l'intellection (νόησις), qu'il ne sert à désigner le mode sur lequel on tente de saisir certains objets, à savoir lorsque l'âme opère seule. Il y a en effet intelligible dès que l'intelligence est excitée, dès que l'âme qui se porte vers un objet (visible) s'en trouve dans l'embarras de la contradiction. Or, cela se produit aussi bien quand elle aperçoit en même temps le grand et le petit dans un même objet (et se met alors en quête d'une connaissance qui permette de les distinguer) que quand elle le voit à la fois un et multiple (et en vient à s'interroger sur la notion même d'unité).

La *République* rend ainsi manifeste ce que la *Phédon* gardait implicite. À considérer les qualificatifs dont Socrate dressait la liste à côté de *noèton*, tous conviennent également aux objets mathématiques, qui peuvent être dits immortels et divins, uniformes et indissolubles, ou toujours dans le même état. Envisager l'intelligible par rapport au sensible, en se focalisant sur la modalité de la connaissance, a pour effet de lui conférer

11 *République*, VI 511b2-d5.

un domaine d'objets plus large que les Idées, qui inclut l'ensemble de ce qui est saisi par l'âme seule, notamment les objets mathématiques.

Néanmoins, la section supérieure mérite davantage le nom d'intelligible, parce qu'elle est la seule dans laquelle la raison utilise la puissance du *dialegesthai* pour s'élever au niveau de l'anhypothétique et atteindre un principe qui lui permette de connaître ses objets de recherche, les Formes. Elle est la seule où l'âme ne s'arrête pas avant d'avoir saisi ce qu'est le Bien et, ce faisant, la fin (ou le *but*) de l'intelligible (τὸ τοῦ νοητοῦ τέλος), ce qui peut vraiment être connu (VII 532b2). C'est en cela que consiste l'exercice de l'intelligence par l'âme<sup>12</sup> : viser ce qu'est chaque réalité pour la saisir accompagnée de son principe. Par conséquent, compris au sens propre, c'est-à-dire à la fois plus précis et plus déterminé, *intelligible* renvoie à l'Idée en tant qu'elle est envisagée *du point de vue du sujet* de la connaissance, non pas simplement conformément à la modalité suivant laquelle il opère (par l'âme seule), car cela convient aussi à ce mode intermédiaire qu'est la *dianoia*, mais *du point de vue de la méthode et de l'activité* : la dialectique et l'intelligence. L'âme rencontre véritablement le *noèton* dès le moment où elle met en œuvre la puissance dialectique et saisit l'Idée par l'intelligence, en remontant jusqu'au principe qui lui donne sens<sup>13</sup>. Dans ces conditions, un même objet intelligible change de statut – passant du sens large au sens propre – à partir du moment où il est conçu avec son principe (μετὰ ἀρχῆς). Encore une fois, *intelligible* ne qualifie pas tant l'objet conçu comme tel que la relation cognitive d'un type particulier, principielle, de l'âme à cet objet.

### *Le lieu intelligible*

Que penser à présent de l'expression *noètos topos* (νοητὸς τόπος) ? Platon pose-t-il en ces termes l'existence d'un lieu intelligible au sens d'un *monde* intelligible ? Le contexte des trois occurrences, toutes situées dans la *République*, montre qu'il n'en est rien. Les deux premières se trouvent dans l'analogie entre le Soleil et le Bien, qui met en regard

12 Ce qui rejoint la thèse de S. DELCOMMINETTE, « Qu'est-ce que l'intelligence selon Platon ? », p. 62-64.

13 Sur la question du principe, je renvoie à M. DIXSAUT, « Encore une fois le bien », p. 226-232 et 246-255.

le *lieu intelligible* et le *lieu sensible*: «Ce que [le Bien] est dans le lieu intelligible par rapport à l'intelligence et à ses objets, [le Soleil] l'est dans le visible par rapport à la vue et à ses objets»<sup>14</sup>. Pourquoi parler d'un lieu? Parce que, tout comme la connaissance sensible exige un lieu pour s'exercer, un milieu où transite la lumière<sup>15</sup> et dont la nature (de l'éclairage) influence la qualité de la vision, le Bien illumine (καταλάμπει) également les objets de l'intelligence par le biais de la vérité et de l'être. Pour la même raison, ces derniers doivent se situer en un lieu où puisse circuler la lumière qui émane du Bien. L'expression relève bien de la métaphore et est clairement circonscrite dans les limites de l'analogie<sup>16</sup>. Il ne s'agit pas de poser l'existence d'un lieu, au sens d'un monde, où l'âme évoluerait quand elle se tourne vers les objets de l'intelligence, mais plutôt de projeter sur le Bien les propriétés du Soleil vis-à-vis de ses objets. Il n'y a ainsi de lieu intelligible qu'à le considérer du point de vue de la connaissance sensible.

La deuxième occurrence est à cet égard tout aussi claire: «conçois [...] qu'ils sont deux, et que l'un régit ce qui relève du genre et du lieu intelligible (βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου), l'autre ce qui relève du visible (τὸ δ' αὖ ὄρατοῦ)»<sup>17</sup>. Le passage file la métaphore, en recourant au schéma généalogique dont usent d'ordinaire les mythes pour exprimer les relations de causalité et de conditionnalité. Ainsi le Bien régit-il le genre intelligible, au sens où ce dernier désigne la *race* ou le *peuple qu'il engendre*, car c'est lui qui procure l'être et l'essence aux objets que vise l'intelligence, qui les *génère* et les *cause*. De ce point de vue, oublier le registre de la métaphore pour interpréter l'expression «le genre intelligible» de façon littérale reviendrait à poser un genre *de*

14 *République*, VI 508c2-4.

15 Platon décrit d'ailleurs la transmission par le Soleil de la puissance de la vue comme la transmission d'un influx (ἐπίρρητον, *République*, VI 508b6-7).

16 Comme le suggère Jérôme LAURENT («L'unicité du monde», p. 60-61), qui insiste également sur les limites de l'analogie, la métaphore doit être mise en parallèle de «la plaine de la vérité» (*Phèdre*, 248b7) ou «le vaste océan du beau» (*Banquet*, 210d4-5) comme des expressions destinées à clarifier la nature de l'intelligible. Il me paraît toutefois plus difficile à suivre quand il écrit: «parler de lieu intelligible, c'est envisager la dimension d'une totalité englobante qui réunit par exemple toutes les beautés, etc.». Ce faisant, il réintroduit précisément la notion de monde qu'il semble par ailleurs vouloir évacuer.

17 *République*, VI 509d1-3.



l'intelligible, une idée de l'idée, ce dont Platon s'abstient résolument. Et ce qui vaut pour une expression vaut également pour l'autre : le Bien régit le lieu intelligible tel un roi règne sur son domaine, tout comme le Soleil règne sur le sensible en y apposant son sceau, c'est-à-dire en lui procurant la croissance et la nourriture. Genre et lieu intelligibles désignent ainsi le peuple et le royaume *métaphoriques* du Bien, de manière à éclairer une relation dans des termes qui nous sont tout aussi familiers qu'ils lui sont inadéquats.

La troisième et dernière occurrence semble plus problématique, en apparence du moins. Passant à l'explicitation de l'allégorie de la Caverne, Socrate dit qu'il faut « assimiler le siège (ἔδραν) qui apparaît par l'intermédiaire de la vue au séjour dans la prison, et la lumière du feu en son sein à la puissance du Soleil ; quant à la remontée et à la contemplation des choses d'en haut (τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω), tu ne te tromperas pas sur mes attentes, si tu désires les entendre, en posant qu'il s'agit de la remontée de l'âme vers le lieu intelligible (τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἀνοδὸν) »<sup>18</sup>. Platon atteste-t-il d'une remontée de l'âme vers un monde intelligible où elle aurait son séjour ? Reprenons à nouveau le contexte dramatique : ce passage relève de l'explicitation non plus cette fois d'une analogie métaphorique, mais d'une allégorie. Or, puisque la remontée décrit un mouvement local, elle suppose nécessairement le passage d'un lieu à un autre, d'un point de départ – ce siège qui s'exprime à travers la vue – à un point d'arrivée : le lieu intelligible<sup>19</sup>. Il n'y a dès lors aucune raison de comprendre la connaissance des Idées comme une élévation de l'âme vers un lieu supérieur, si ce n'est sur le plan de la métaphore.

En conclusion, le *lieu intelligible* dont parle la *République* n'est pas un *monde* intelligible – l'expression *noëtos kosmos* du reste n'apparaissant jamais dans les dialogues<sup>20</sup>. Platon utilise seulement la formule pour décrire de façon métaphorique le processus de la connaissance par

18 *République*, VII 517b1-6.

19 Emmanuelle JOUËT-PASTRÉ (« Que signifie voir l'intelligible dans les dialogues de Platon », p. 218) associe judicieusement le recours à la notion de lieu avec le mouvement de retournement et de conversion (du regard) nécessaire à l'éducation.

20 L'expression apparaîtrait pour la première fois chez Philon d'Alexandrie, *De Opificio mundi*, 16, 1-7. Sur l'attachement des commentateurs modernes à cette expression, J. LAURENT, « L'unicité du monde », p. 57-60.

l'intelligence du point de vue du sujet de la connaissance, mais en recourant aux modes et aux images propres à la connaissance sensible, qui lui sont plus familières. Et c'est précisément à négliger le champ dans lequel s'inscrit le discours de Platon que ses lecteurs ont été conduits à transposer à l'intelligible des propriétés du sensible.

### Le(s) vivant(s) intelligible(s)

Jusqu'à présent, je me suis peu penché sur les occurrences de *noèton* dans le *Timée*. Elles posent des problèmes d'un autre ordre et sont, à maints égards, à l'origine de l'interprétation plotinienne qui établit la vie au niveau de l'intelligible. Le *Timée* affirme en effet l'existence de vivants intelligibles, eux-mêmes rassemblés au sein d'un vivant intelligible. Cette thèse se fonde manifestement sur la distinction déjà rencontrée entre *intelligible* et *visible*: opposer les vivants intelligibles aux vivants sensibles, ce n'est pas considérer que « les intelligibles » sont des vivants, mais plutôt que les vivants sensibles possèdent chacun un modèle intelligible, qui est lui-même inclus dans un ensemble plus vaste, le vivant intelligible, qui vaut à son tour comme modèle du monde. Ces vivants et ce modèle sont dès lors intelligibles au sens où ils sont avant tout des objets pour le démiurge qui les saisit par l'exercice de son intelligence au moment de produire le monde visible. À nouveau, ils sont intelligibles pour la raison qu'une intelligence les pense.

C'est à ce stade que s'arrêtent la plupart des interprètes du *Timée* pour se concentrer sur le démiurge<sup>21</sup>. Rares cependant sont les études à s'interroger sur la nature du vivant intelligible qui rassemble en lui les Formes des vivants pour servir de modèle au monde, bien qu'il pose la double question de sa nature de vivant et de son statut intelligible<sup>22</sup>. Cette seconde partie va donc examiner la possibilité de ce vivant intelligible.

21 Cf. F.M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, p. 40-41; T.K. JOHANSEN, *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, p. 80; G.R. CARONE, *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, p. 24-52; S. BROADIE, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, p. 60-83.

22 Un des seuls commentateurs à s'interroger sur la nature de ce vivant intelligible est L. BRISSON, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, p. 278-280.

*Du vivant chez Platon*

Platon emploie régulièrement le substantif *zôon* (ζῶον), qui désigne à la fois l'*animal* et le *vivant* : 251 occurrences au total, dont près d'un quart (59) sont distribuées dans le *Timée*<sup>23</sup>. Sa définition apparaît toutefois beaucoup plus rarement, le passage le plus clair se situant dans le *Phèdre* : « l'ensemble est appelé vivant, âme et corps noués l'un à l'autre »<sup>24</sup>. Il y a vivant à partir du moment où une âme s'unit à un corps qu'elle anime d'un mouvement interne – une définition qui s'applique tant au vivant mortel qu'au vivant immortel, leur différence tenant à la durée du lien qui les unit respectivement<sup>25</sup>. Or le monde tel que le décrit le *Timée* répond parfaitement à ce critère. Il est un vivant parce qu'il est constitué d'un corps et d'une âme, par laquelle il est également doté d'intelligence, selon une relation de condition par emboîtements successifs : l'intelligence est un acte qui ne peut exister en dehors d'une âme, qui elle-même requiert un corps pour s'exprimer. Tout cela garantit sa cohésion et sa pérennité, faisant de lui la meilleure image possible du modèle<sup>26</sup>.

Or Platon nomme le modèle lui-même un *vivant intelligible*, comme par extension, ce dont l'explication appelle trois remarques sur la notion de vivant.

Première remarque, une partie d'un vivant peut-elle elle-même être un vivant ? La question vise autant le monde peuplé des espèces vivantes que son modèle, le vivant intelligible formé de vivants intelligibles. Platon n'y voit manifestement aucune objection, dans la mesure où il attribue à certaines parties de vivants une existence et une vie autonome. Il compare ainsi les organes génitaux à des vivants qui, aussi bien chez l'homme que chez la femme, apparaissent comme des vivants sujets

23 Par comparaison, Platon emploie le terme ζῶή (vie) seulement 18 fois, et le verbe ζῆν (vivre) 335 fois. Je rassure le lecteur, d'une part j'en ai fini avec les données chiffrées, d'autre part je n'examinerai pas dans le détail chacun de ces occurrences.

24 *Phèdre*, 246c5. Cf. *Timée*, 87e5-6.

25 *Phèdre*, 246d1. Cf. *Timée*, 41d1-3.

26 *Timée*, 30b6-c1 : « Ainsi donc, conformément à une explication qui est vraisemblable, il faut dire que ce monde-ci, qui est un vivant animé et intelligent, a, en vérité, été engendré en raison de la providence d'un dieu. » La même idée se retrouve dans le *Politique*, 269c4-e1, à la seule différence que l'intelligence y prend le nom de *phronêsis* (φρόνησις) – notion pour laquelle je renvoie à *Platon. Le Politique*, p. 342-343 et p. 352-354.

aux désirs et rebelles à la raison<sup>27</sup>. En définitive, pour qu'un vivant en contienne d'autres, il importe surtout que chaque niveau possède un principe d'animation (ou de mouvement) qui lui soit propre.

Deuxième remarque, le terme *zôon* désigne également le portrait établi par le peintre<sup>28</sup>. De cette façon, il apparaît qu'une réalité peut être qualifiée de *zôon* par simple homonymie. Or la propriété qui manque à la représentation, c'est précisément la vie. Dans le passage du modèle à l'image semble se perdre une caractéristique fondamentale du vivant. Cet usage de *zôon* ne peut que soulever la question du rapport du monde à son modèle intelligible, bien que dans ce cas la relation soit inverse. Même s'il ne faut pas la concevoir en termes de ressemblance ou d'imitation, à tout le moins il convient de se demander à quoi correspondrait la vie au niveau du vivant intelligible et qui s'estomperait au niveau sensible.

Troisième et dernière remarque : à transposer ce que le *Timée* soutient au sujet du monde visible, qualifier le modèle de vivant intelligible ne revient-il pas nécessairement à l'articuler à une âme ? L'âme reçoit en effet un rôle primordial au sein du composé qu'est le vivant, au sens où c'est avant tout sa présence qui conditionne sa qualité de vivant. L'âme est ce qui, par sa présence, fait vivre le corps ; car le vivant est *ce qui a l'âme*<sup>29</sup>. En d'autres termes, Platon associe mouvement et vivant, animation et vie : un être est vivant et animé à partir du moment où il se meut. Reprenons en effet le raisonnement des *Lois* :

« — Quand nous voyons ce changement se produire dans une chose faite de terre, d'eau ou de feu, qu'elle soit séparée ou mélangée, quelle affection [πάθος] y a-t-il dans une telle chose ?

— Est-ce que tu me demandes si nous dirons que cette chose vit [ζῆν αὐτὸ], du moment qu'elle se meut elle-même [αὐτὸ αὐτὸ κινῆ] ?

— Oui.

— Elle vit [ζῆν], sans aucun doute.

— Eh quoi, quand nous voyons une âme dans certaines choses, est-ce qu'il n'en va pas de même ? Faut-il convenir qu'il vit [ζῆν ὁμολογητέον] ? »<sup>30</sup>

27 *Timée*, 91b4-c2.

28 Cf. *Gorgias*, 453c5-d2 ; *Cratyle*, 425a3 ; 429a7-9 ; 430d1-7 ; *Lois*, VI 769a7-c9.

29 *Cratyle*, 399d10-e3 ; 400a5-6 ; *Euthydème*, 302a8 : ἂ ἄν ψυχὴν ἔχη.

30 *Lois*, X 895c4-12.

Sans encore fournir la définition proprement dite de la vie, ce passage associe étroitement *vivre* et *se mouvoir soi-même*. *Se mouvoir soi-même* s'avère un critère du fait de vivre : est *vivant* ce qui se meut lui-même. Le point est capital. Dire que ce qui se meut vit n'implique pas pour autant de dire que tout ce qui est mù est vivant. Pour qu'une chose vive, il faut que son mouvement soit autonome, automoteur. Une chose peut en effet se mouvoir sans être elle-même à l'origine de son propre mouvement, telle la pierre qui dégringole d'une falaise. Dans ce cas cependant, la source de la vie et du mouvement se trouve ailleurs. Pour qu'il y ait vie, il faut une âme, puisque ce qui se meut soi-même vit et que l'âme se meut elle-même, donc elle vit. Les *Lois* poursuivent d'ailleurs la mise en équation entre âme et vie, laissant de côté la vie au profit de l'âme :

« — Ce dont âme est le nom, quelle en est la définition ? En avons-nous une autre que celle qui vient d'être énoncée, "le mouvement qui peut se mouvoir lui-même" [τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν] ?

— "Se mouvoir soi-même" [τὸ ἑαυτὸ κινεῖν], dis-tu, voilà la définition de cette même réalité que nous appelons tous du nom d'âme ?

— Oui. Mais s'il en est ainsi, regrettons-nous encore de ne pas avoir suffisamment montré que l'âme est identique à la première génération et au premier mouvement de tout ce qui est, a été et sera, aussi bien que de tous leurs contraires, puisqu'elle s'est révélée la cause universelle de tout changement et de tout mouvement ? »<sup>31</sup>

L'âme est le nom qui correspond à ce λόγος : ce qui se meut soi-même, auquel correspond aussi la vie. Où passe dès lors la différence entre l'âme et la vie ? Le *Phèdre* peut nous aider à trancher ce point. Dans un passage parallèle, Platon explicite la définition de l'âme comme *ce qui se meut soi-même* en la présentant comme un *principe de mouvement* (ἀρχὴ κινήσεως, 245c-d). Dans ces termes, l'âme est la source du mouvement automoteur qui est la vie. Ainsi, quand le *Phèdre* parle d'un principe, il met en avant la dimension de *source du mouvement qui se meut lui-même*, afin de signaler que ce qui se meut soi-même est éternel et immortel : étant à lui-même son propre principe, l'âme (ou la vie) ne peut jamais s'interrompre.

31 *Lois*, X 895e10-896b1.

Or là où il y a âme, il y a également vie, au sens où la vie forme la trace d'un mouvement automoteur. Par ailleurs, ce qui est toujours à soi-même sa propre cause de mouvement est toujours en mouvement. À l'inverse, de tout ce qui n'est pas automoteur mais simplement mù, la cessation du mouvement est en même temps fin de la vie. Comme le dit le *Phèdre* (245c), « quand le mouvement cesse, cesse aussi la vie » : quand un corps meurt, c'est parce qu'il perd son principe de mouvement. Quand l'âme disparaît, on dit qu'il n'y a plus de vie, parce qu'on n'y observe plus de mouvement autonome (du moins n'en observe-t-on plus dans le corps). Dans ces conditions, la vie désigne le mouvement qui se meut lui-même quand il est considéré *en tant que tel*, tandis que l'âme désigne ce même mouvement quand il est envisagé *en tant que principe moteur*.

Nous pouvons en conclure qu'il n'existe en définitive qu'une seule chose *vivante* : l'âme. Encore faut-il souligner que l'âme ne doit pas être considérée comme une *chose* vivante. Elle est seulement un *mouvement*, la vie, mais envisagé du point de vue de la cause. L'âme est en effet le principe, à la fois moteur et mobile, qui prend les décisions, se différencie, se divise, se compose, ce mouvement qui vit ces actes identifiables à des « mouvements de conscience au sens large du terme »<sup>32</sup>. Mais l'âme n'est pas seulement la cause du mouvement : elle est tous ces mouvements, étant elle-même première génération et premier changement (πρώτη γένεσις καὶ κίνησις, *Lois*, X 896a7).

Cette conclusion relance la question précédente (la troisième) : quelle âme et quelle vie pour cet intelligible ? Un passage du *Sophiste* devrait nous mettre sur la voie :

« — Eh quoi, par Zeus ! Vraiment, nous laisserons-nous si facilement convaincre que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée [κίνησιν καὶ ζῶην καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν] ne sont pas réellement présentes à l'être universel [τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι], qu'il ne vit ni ne pense [μὴδὲ ζῆν αὐτὸ μὴδὲ φρονεῖν], mais que, vénérable et sacré, privé d'intelligence [νοῦν οὐκ ἔχον], il est là, stable, sans mouvement ?

— Ce serait une doctrine terrible, Étranger, que nous accepterions là.

32 Pour reprendre les mots de S. DELCOMMINETTE, « Vie "biologique" et vie "morale" chez Platon », p. 126. Sur les actes en question, *Lois*, X 896e8-897b4.

- Mais dirons-nous qu'il possède un intellect, mais qu'il ne vit pas ?
- Non
- Mais disons-nous que ces deux choses sont en lui sans dire qu'il les possède dans l'âme ?
- Comment ferait-il autrement ? »<sup>33</sup>

Dans ce passage, Platon réfute la position des Amis des Formes<sup>34</sup> selon laquelle les Formes intelligibles et incorporelles (νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἶδη, 246b7) se révèlent des réalités si immuables et intangibles qu'elles rendent tout contact impossible. L'Étranger leur objecte dès lors que de telles réalités ne pourraient être connues et il s'emploie à restaurer la possibilité de l'intellection. Pour qu'il y ait connaissance, intelligence, il faut qu'il y ait un acte de l'âme et, par conséquent, une forme de mouvement – un mouvement différent du mouvement physique certes, mais un mouvement (psychique) tout de même. Il en déduit que la vie est essentielle à l'être et à la connaissance, considérant qu'il n'y a pas d'intelligence sans âme ni vie, mais pas non plus d'être. À quoi bon après tout postuler un être qui ne serait ni connu ni animé ? Dans ces termes, la connaissance est le fait d'une âme, d'une vie. Platon pose de ce fait une certaine vitalité de l'être (qui passe notamment par la notion de *puissance* d'agir et de subir<sup>35</sup>), contre l'immobilisme dans lequel on serait tenté d'enfermer l'être total et les Formes intelligibles. La vie s'avère essentielle à l'être et à la connaissance : il y a de la vie dans l'intelligible. Mais en quoi peuvent consister cet acte et cette vie ?

### Les intelligibles sont-ils vivants ?

Peut-être pouvons-nous pousser un peu plus loin. Comme nous l'avons vu, poser les Idées comme des intelligibles, des objets pour l'intelligence, revient à les envisager du point de vue de la puissance et de l'acte corrélatif qui permet de les saisir, c'est-à-dire du point de vue de

33 *Sophiste*, 248e6-249a8.

34 Cette position reflète peut-être celle des mégariques. Voir L. ROBIN, *Les rapports de l'Être et de la connaissance d'après Platon*, p. 106 ; R. MULLER, *Introduction à la pensée mégarique*, p. 87-110 ; L. BRISSON, « La définition de l'Être par la puissance. Un commentaire de *Sophiste* 247b-249d », p. 183.

35 Sur cette notion, je me permets de renvoyer à mon étude « Être, puissance, communication ».

l'âme qui saisit les Idées par l'intelligence (voûç). À cet égard, il n'y a pas de contradiction à poser que les objets intelligibles sont en quelque sorte vivants, en vie, dans la mesure où ils ne sont dits intelligibles que parce qu'ils peuvent être saisis par l'acte d'une âme, qui n'est elle-même qu'un mouvement, en l'occurrence le mouvement d'intellection qui les saisit.

Or pourquoi postuler de la vie au niveau de l'être et des objets intelligibles, dans la mesure où ils semblent davantage être affectés par la connaissance qu'être causes de mouvement? Ils sont en un sens vivants en tant que connaissables, car la connaissance est mouvement – un mouvement de l'âme qui connaît, mouvement de l'intelligible qui est connu et, en retour, affecte l'âme qui le connaît. Si l'âme est cause de son propre mouvement, à travers lequel elle connaît les Formes intelligibles par l'intelligence dans l'exercice de la puissance dialectique, en retour les intelligibles lui impriment leur marque. Si ces Formes intelligibles dépendaient de l'âme pour lui imprimer leur caractère propre (idéa), alors l'âme serait leur véritable cause, au sens où c'est elle qui les ferait exister en tant qu'intelligibles: elle serait la vraie cause de leur caractère propre. Dans ces conditions, il serait impossible de les considérer comme des réalités existant par elles-mêmes et séparément de l'âme qui les connaît.

Il en ressort qu'*intelligibles* ne désigne pas des objets à saisir ni même des connaissances que l'âme, dans son mouvement, s'approprierait. Comment un intelligible inerte affecterait-il l'âme d'une quelconque façon? Il y a de la vie dans les Formes intelligibles, au sens où elles sont la source du mouvement qui leur est propre dans l'acte de la connaissance. Elles ont l'initiative du caractère propre qui affecte l'âme. Un intelligible n'est en définitive jamais qu'un mouvement, et pas un objet. Connaître le théorème de Pythagore, ce n'est pas connaître la formule  $A^2 + B^2 = C^2$ . Connaître le théorème de Pythagore, c'est saisir la relation qui lie les côtés du triangle rectangle, en comprendre les implications et être capable d'en refaire la démonstration. Tout cela, ce sont des mouvements de l'âme qui connaît. Mais le théorème lui-même n'est rien que ce mouvement: le principe dynamique de construction de la relation entre les côtés. De même, connaître les Formes intelligibles, c'est saisir la relation qui les lie. Et cette relation n'est pas donnée *a priori*, mais elle se construit de façon dynamique (du point de vue de l'âme), dès lors que les Formes intelligibles ne sont rien d'autre que cette relation mutuelle (le mouvement qui les lie réciproquement).



Pour Platon, l'intelligible n'est donc pas un *monde*. Il qualifie l'ensemble des mouvements que traverse l'âme quand elle essaie de comprendre la réalité du monde sensible qui l'entoure. Platon ne fait rien d'autre que souligner que la connaissance n'est jamais que le mouvement par lequel nous comprenons les choses (tandis que les données que nous saisissons ne sont jamais que des opinions). Ce qui permet de revenir au *Timée* pour en finir avec cette question du vivant intelligible.

En quoi, à nouveau, le modèle intelligible est-il un vivant ? N'y a-t-il pas une différence entre parler des vivants intelligibles et du vivant intelligible, dans la mesure où ils ne sont pas modèles au même titre ? Ce sont en effet des choses différentes que de considérer le modèle d'un vivant particulier ou bien le modèle – et principe organisateur – du tout. En tant qu'il inclut les vivants intelligibles, le vivant intelligible n'est pas une sorte de super-Idée, une Idée qui inclurait toutes les autres et qui se situerait de ce fait à un degré plus élevé de la réalité – ce *panteles zôon* n'est pas le *pantelôs on* du *Sophiste*. Car *vivant intelligible* ne désigne pas la totalité du réel, mais simplement la totalité du vivant dont le monde est l'image. Aussi le vivant intelligible existe-t-il seulement en tant qu'il articule et organise les autres vivants intelligibles, qui sont eux-mêmes des Idées. Et sa définition ne consiste en rien d'autre qu'en cette articulation, une définition qui existe avant tout pour l'intelligence, c'est-à-dire pour l'âme qui la saisit et qui, d'une certaine façon, la réalise à chaque fois qu'elle la saisit.

Décrire le modèle comme (un) vivant, c'est souligner qu'il est *organisé*, ce qu'il faut comprendre au sens premier : non pas seulement structuré, hiérarchisé et articulé, mais dans un état d'interaction constante entre ses parties qui contient en lui la cause de cette interaction. La vie du modèle est l'expression de l'*ordre* et de la *cohésion dynamique* qui règnent entre les Formes intelligibles qu'il enveloppe. Ceux-ci ne sont pas simplement positionnés les uns par rapport aux autres, bien disposés dans l'ensemble ou juxtaposés, mais ils interagissent les uns avec les autres de façon à maintenir l'unité du tout. Par conséquent, il n'est pas nécessaire que le modèle ait une âme pour être un vivant intelligible, ou qu'il vive comme vivent les vivants sensibles. Sa réalité d'intelligible résulte de ce qu'il est possible de saisir, par l'intelligence, le principe d'organisation qui coordonne les vivants. Et c'est en cela que consiste sa vie : faire l'objet d'un acte d'intellection qui fait état de cette organisation du tout.

*Bibliographie*

- BRISSON LUC, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin : Academia, 3<sup>e</sup> éd., 1998 (1<sup>re</sup> éd. 1974).
- BRISSON LUC, « La définition de l'Être par la puissance. Un commentaire de *Sophiste* 247b-249d », in : CRUBELLIER Michel, JAULIN Annick, LEFEBVRE David et MOREL Pierre-Marie (dir.), *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Louvain-la-Neuve/ Paris/ Dudley (Mass.), 2008, p. 173-186.
- BROADIE Sarah, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge : Cambridge University Press, 2012.
- CARONE Gabriela Roxana, *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge : Cambridge University Press, 2005.
- CORNFORD Francis McDonald, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, London : Routledge & Kegan Paul, 1937.
- Delcomminette Sylvain, « Qu'est-ce que l'intelligence selon Platon ? », *Revue des Études grecques*, 127, 1, 2014, p. 55-73.
- Delcomminette Sylvain, « Vie "biologique" et vie "morale" chez Platon », *Revista de filosofia*, 122, 2008, p. 115-137.
- DIXSAUT Monique, « Encore une fois le bien », in : DIXSAUT Monique (dir.), *Études sur la République de Platon 2. De la science du bien et des mythes*, Paris : Vrin, 2005, p. 225-255.
- GAVRAY Marc-Antoine, « Être, puissance, communication. La *dunamis* dans le *Sophiste* », *Philosophie antique*, 6, 2006, p. 29-57.
- HERRMANN, Fritz-Gregor, *The Roots of Plato's Philosophy*, Swansea : The Classical Press of Wales, 2007.
- LAURENT Jérôme, « L'unicité du monde », in : LAURENT Jérôme, *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris : Vrin, 2002, p. 57-70.
- JOHANSEN Thomas Kjeller, *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
- JOUËT-PASTRÉ Emmanuelle, « Que signifie voir l'intelligible dans les dialogues de Platon », *Pallas. Revue d'études antiques*, 92, 4, 2013, p. 217-224.
- MICHALEWSKI Alexandra, *La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien*, Leuven : Leuven University Press, 2014.
- MOTTE André, RUTTEN Christian et SOMVILLE Pierre, *Philosophie de la Forme. Eidos, Idea, Morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote*, Travaux du Centre d'études aristotéliennes de

- l'Université de Liège, avec la collaboration de Laurence BAULOYE, Aikaterini LEFKA et Annick STEVENS, Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters, 2003.
- MOTTE André et SOMVILLE Pierre (dir.), *Ousia dans la philosophie grecque des origines à Aristote*. Travaux du Centre d'études aristotéliennes de l'Université de Liège, avec la collaboration de Marc-Antoine GAVRAY, Aikaterini LEFKA et Denis SERON, Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters, 2008.
- MULLER Robert, *Introduction à la pensée mégarique*, Paris: Vrin, 1988.
- [PLATON], *Platonis Opera*, edidit J. Burnet, 5 vol., Oxford: Oxford University Press, 1900-1907.
- [PLATON], *Platon. Le Politique*, Introduction, traduction et commentaire par M. DIXSAUT, avec D. EL MURR, M.-A. GAVRAY *et al.*, Paris: Vrin, 2018.
- ROBIN Léon, *Les rapports de l'Être et de la connaissance d'après Platon*, Presses universitaires de France: Paris, 1957.
- ROWE Christopher J., «L'argument par "affinité" dans le *Phédon*», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 4, 1991, p. 463-477.

