

Université de Montréal

Division et dialectique : évolution et unité dans les dialogues tardifs de Platon

par Anna-Christine Lalande-Corbeil

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maître ès arts
en philosophie
option recherche

Décembre 2013

© Anna-Christine Lalande-Corbeil

Résumé

Le présent mémoire décrit le rôle et l'application de la méthode platonicienne des divisions telle que décrite dans le *Sophiste*, le *Politique*, le *Phèdre* et le *Philèbe*. Il met en relief les différences et les similitudes du rôle et de l'application de la méthode dans ces quatre dialogues, afin d'analyser la possibilité ou bien de postuler l'unité de la doctrine platonicienne, ou bien de retracer les lieux de son évolution. Certains auteurs du siècle dernier affirment qu'il n'est pas possible de retracer quelque évolution que ce soit dans la doctrine, et estiment même que la méthode des divisions est utilisée bien au-delà de ces quatre dialogues, et que son absence des dialogues de jeunesse ne doit en aucun cas être prise pour une absence de la doctrine de l'époque. D'autres sont au contraire convaincus que la méthode des divisions est propre à un stade de la pensée de Platon qui ne peut être que postérieur à l'introduction de la théorie des Formes intelligibles, et que cette méthode incarne même, à toutes fins pratiques, la dialectique platonicienne des dialogues tardifs.

Mots-clés : Philosophie; Platon; *Sophiste*; *Politique*; *Phèdre*; Méthode des Divisions; Dialectique; Théorie de la connaissance; Épistémologie.

Abstract

This thesis aims to describe the role and application of Plato's method of divisions as it is seen and described mainly in *Sophist*, *Statesman*, *Phaedrus*, and *Philebus*. Through analysis of similarities and differences of the method in the different dialogues I intend to describe the possibilities of claiming the unity of Plato's doctrine, or to see in which regards it has evolved. In the last century some authors were convinced that no such evolution could clearly be seen in Plato's thought, and that the method of divisions was to be found in a lot of passages both before and after the four dialogues mentioned above, whereas others argue that the method of divisions is to be seen as specific to the later dialogues, because it cannot possibly be used before the introduction of the theory of the Forms, and further, that it is to be identified with Plato's later method of dialectic.

Keywords: Philosophy; Plato; *Sophist*, *Statesman*, *Phaedrus*; Division; Dialectic; Knowledge Theory; Epistemology.

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Liste des abréviations.....	iv
Introduction.....	1
I. Méthode : lois et règles.....	8
1.1. La ligne de départ.....	9
1.2. La dichotomie.....	13
1.3. Considérations spatiales.....	18
1.4. Le Phèdre et le Philèbe.....	21
1.5. Les passages antérieurs.....	29
1.6 : Récapitulation des règles formelles de la division.....	39
II. Les fins de la méthode des divisions.....	43
2.1. La division comme méthode définitoire.....	43
2.1.1: Définitions fluctuantes dans le lieu de la connaissance.....	52
2.2 La méthode des divisions comme activité critique.....	57
2.3 Divisions et dialectique.....	64
III. Facteurs extérieurs: rôle du paradigme et des formes intelligibles dans la division.....	82
3.1 Division et paradigme.....	82
3.2 Métaphysique de la division.....	86
3.2.1 Diviser κατ'εἶδη et κατα γένη.....	88
3.2.2 Division et altérité.....	99
3.2.3 Relations partie-tout.....	101
Conclusion.....	106

Liste des abréviations

Dialogues de Platon

<i>Gorg.</i>	Le <i>Gorgias</i>
<i>Phéd.</i>	Le <i>Phédon</i>
<i>Phdr.</i>	Le <i>Phèdre</i>
<i>Phil.</i>	Le <i>Philèbe</i>
<i>Pol.</i>	Le <i>Politique</i>
<i>Rép.</i>	La <i>République</i>
<i>Soph.</i>	Le <i>Sophiste</i>

Introduction

L'ordre dans lequel se manifestent les idées de Platon, que ce soit dans ses écrits ou dans sa pensée même, l'apparition ou la disparition d'une doctrine, ou d'autre part le peu de changement que la doctrine du philosophe aurait subi, posent un ensemble de questions qui ont singulièrement intéressé le XX^e siècle. L'apparition de la *stylo-métrie*, méthode statistique quantitative basée sur l'occurrence de lexèmes et de procédés stylistiques, au début du XX^e siècle, permit de dater les dialogues platoniciens en un certain ordre chronologique, qui fait aujourd'hui largement consensus. Puisqu'il est su que les *Lois* doivent être la dernière œuvre de Platon, c'est ce dialogue qui sert de témoin. On mesure l'éloignement, pour ainsi dire, de tous les autres sur le plan stylistique. Cette méthode modifia considérablement la place de certains dialogues dans l'ordre qui leur était généralement largement attribué. On trouva entre autres que le *Phèdre*, qu'on jugeait généralement comme antérieur au *Banquet*, lui est en fait postérieur, car il contient deux fois plus d'affinités stylistiques avec les *Lois* que le *Banquet*¹. Le remaniement de la chronologie des dialogues entraîna une certaine remise en question des liens que ceux-ci entretiennent entre eux et du même coup, du cheminement de la pensée de Platon au cours de sa vie.

C'est donc surtout à partir du début du XX^e siècle que la question de l'évolution de la pensée et de la doctrine platoniciennes fait couler l'encre. Certains commentateurs estiment que cette question, bien qu'intéressante, n'apporte aucune lumière supplémentaire sur l'œuvre du philosophe. C'est le cas de P. Shorey, qui publia en 1903 un court traité visant à démontrer l'unicité de la pensée de Platon². Le philosophe, affirme-t-il, entame son œuvre écrite relativement tardivement. Il est essentiel de ne pas

¹ Lutoslawski, 1897, p. 313.

² P. Shorey, 1903.

écarter la possibilité selon laquelle Platon aurait pu, au moment de la rédaction des tout premiers dialogues, avoir néanmoins formé l'essentiel de sa pensée, et choisir de la révéler dans l'ordre qui lui paraissait le meilleur.

D'autres auteurs jugent que l'évolution de la pensée est essentielle à l'accès aux lieux les plus subtils de l'œuvre du philosophe. J. Stenzel, qui publia en 1917 un essai relativement exhaustif sur le développement de la pensée de Platon³, porte une attention particulière à tout ce qui peut suggérer une tendance ou un changement. Selon Stenzel et la plupart des tenants de l'hypothèse selon laquelle une certaine évolution existe bien au sein du corpus platonicien, une nouvelle idée a tendance à en remplacer une autre, par exemple si deux affirmations dans des dialogues différents entraînent une certaine incohérence ou une contradiction.

Ces deux considérations globales, celle de l'*unité* et celle de l'*évolution*, s'appliquent d'une part à la doctrine platonicienne de manière générale, mais également à des sujets très précis se retrouvant simultanément dans plusieurs dialogues. En effet, notre étude portera uniquement sur la *méthode des divisions*, en prenant à la base de notre analyse les quatre dialogues où elle est explicitement, ou décrite, ou mise à profit, à savoir, le *Sophiste*, le *Politique*, le *Phèdre* et le *Philèbe*. De manière tout à fait intéressante, la méthode des divisions fait partie intégrante à la fois de l'argumentation de P. Shorey, et de celle de J. Stenzel. Le premier la prend comme témoin de l'unicité du corpus, en montrant sa simplicité et son ubiquité. Le dialecticien averti divise selon les formes afin de discerner le vrai du faux et de nommer les choses correctement et ce, depuis les premiers dialogues socratiques, prétend Shorey. Le second affirme au contraire que la méthode des divisions, d'abord, apparaît seulement pour la première fois dans le *Phèdre*, et ne peut en effet exister que dans les dialogues

³ J. Stenzel, 1917.

postérieurs à ceux où la théorie des formes intelligibles est développée, c'est-à-dire, à toutes fins pratiques, postérieurs au *Cratyle*, au *Phédon* et à la *République*, dialogues se situant à peu près à mi-chemin de la chronologie globale, où les formes intelligibles sont décrites et leur lien avec le monde sensible expliqué⁴.

De manière plus récente, d'autres auteurs ont commenté plus spécifiquement, soit dans des périodiques ou dans des ouvrages collectifs, le sujet de l'évolution et de l'unité de la méthode des divisions. Ainsi, J. M. E. Moravcsik, P. Pellegrin et M. Santa Cruz consacrent tous un article ou une partie d'article aux différences entre les manifestations de la méthode des divisions dans les quatre dialogues nommés plus haut. D'autres, comme M. Dixsaut et G. Deleuze, consacrent une partie d'un ouvrage à la méthode des divisions, et en particulier à ses finalités et ses liens avec la théorie des formes intelligibles.

Dans le *Phédon*, Socrate la nomme la *méthode des rassemblements et des divisions*, dans les trois autres dialogues nommés ci-haut, elle est plus souvent appelée seulement *méthode des divisions*, ce qui n'est pas surprenant puisque le *Phédon* est le dialogue qui décrit le plus en profondeur l'étape du rassemblement. Comme nous considérerons, ou provisoirement ou définitivement, qu'il s'agit de la même méthode, d'autant plus qu'il n'est pas évident que les rassemblements cessent d'être importants après le *Phédon*, ces deux noms seront employés de manière à signifier la même chose, bien que par souci de concision, nous privilégions le nom le plus court. Certains ont parfois recours à l'expression *méthode dichotomique* pour désigner la méthode, surtout telle qu'elle est pratiquée dans le *Sophiste* et le *Politique*. Nous éviterons cette expression afin d'éviter un biais lexical dans l'éventuelle discussion de l'importance (relative) de la dichotomie.

⁴ Pour la chronologie des dialogues de Platon, nous nous en remettons à celle de G. Vlastos.

Les règles de l'art

Dans le premier chapitre, nous tenterons de donner le plus de précisions possible sur ce qu'on appelle la méthode des divisions. Certains auteurs ont répertorié avec précision les règles édictées ou par Socrate, ou par l'Étranger d'Élée en ce qui a trait aux divisions, ainsi que celles qu'on peut déduire de la mise en pratique de la méthode. Pour W. A. De Pater, ce travail a pour but de comparer la méthode des divisions avec la méthode syllogistique d'Aristote. Il dresse donc dans ce but une liste qui s'apparente à un mode d'emploi, qui s'applique surtout au contexte du *Sophiste* et du *Politique*. Si cette liste ne fait certainement pas état de la subtilité métaphysique ou de la valeur littéraire de la méthode des divisions, elle a du moins le mérite de nous permettre de voir rassemblées les recommandations qui autrement sont tout à fait dispersées.

La plupart de ces recommandations se trouvent dans le *Politique*, où l'Étranger d'Élée s'entretient de la profession de politicien avec Socrate le Jeune. La trame narrative du *Politique* suit immédiatement celle du *Sophiste*, où l'Étranger d'Élée, sans en édicter les règles, fait toutefois si grand usage de la méthode des divisions que celles-ci occupent environ la moitié du dialogue. La dichotomie ressort particulièrement en ce qui a trait à ces règles. Les divisions du *Sophiste* et les mots de l'Étranger dans le *Politique* indiquent effectivement qu'il vaut mieux, autant que possible, diviser en deux. On ne divise en trois ou quatre ou plus de parties que si la dichotomie s'avère impraticable. Cette recommandation est cependant complètement absente des divisions du *Phèdre*, bien qu'elle soit réitérée sous forme de conseil dans le *Philèbe*⁵.

Les critères permettant aux choses d'être divisées selon la méthode font également l'objet de commentaires et de spéculations chez les commentateurs modernes. On divise effectivement surtout

⁵16d

des savoirs, ou plus précisément des *technai* dans le *Sophiste* et le *Politique*, alors que dans le *Phèdre* seuls l'âme et le délire sont divisés. Si ce dernier est plutôt facilement conçu comme une entité abstraite, comme c'est le cas des arts (la sophistique et l'art de gouverner), il ne va pas nécessairement de soi que l'âme soit une entité abstraite.

Si la méthode des divisions occupe une place centrale dans le *Sophiste* et le *Politique*, elle est également importante dans le *Phèdre*, bien qu'elle soit abordée de manière beaucoup plus succincte et soit beaucoup moins au centre des préoccupations des interlocuteurs. Socrate insiste beaucoup plus sur les rassemblements que le fera l'Étranger. Les divisions du *Phèdre* ont également beaucoup moins d'étapes successives que celles opérées par l'Éléate.

Malgré ces différences de méthode, il reste à prouver que la méthode évolue réellement, puisque ces différences pourraient ne montrer qu'un plus grand ambitus du spectre d'utilisation de la méthode des divisions. C'est du moins l'avis des unitariens, et c'est également dans le premier chapitre que nous ferons état des passages antérieurs au *Phèdre* que certains commentateurs mobilisent pour montrer l'antériorité de la méthode des divisions aux quatre dialogues étudiés principalement.

Diviser pour mieux connaître

Dans le deuxième chapitre, nous tenterons autant que possible de mettre en lumière les finalités envisagées pour la méthode des divisions. On lui attribue le plus spontanément une fonction de définition et les vertus d'un exercice bénéfique pour le dialecticien (en herbe ou aguerris). Cependant, tous ne s'entendent pas sur ce que constitue, ou ce dont est constituée, en général ou pour Platon en particulier, la *définition*. Si certains pensent trouver dans la méthode des divisions la manière dont Platon concevait véritablement la définition des termes qu'il employait, d'autres estiment que les

définitions formées sont incomplètes, ou davantage des *descriptions caractéristiques*, ou des définitions qui ne peuvent être employées uniquement que dans le contexte même de leur formation. En ce qui concerne la question de l'exercice dialectique, c'est effectivement un phénomène décrit par l'Étranger d'Élée dans le *Politique*, et un phénomène sur lequel il insiste d'ailleurs. Les divisions faites dans le cadre de cette discussion, affirme-t-il, aidera tous les interlocuteurs à mieux diviser toute autre chose.

D'autres auteurs conçoivent la finalité principale de la méthode des divisions comme une activité de *tri*. C'est également à cette étape de la réflexion que se pose la question de l'existence d'un réseau qui relierait entre eux tous les concepts qui sont divisés dans les dialogues et qui peuvent éventuellement être divisés. Ce réseau, qui pourrait selon certains contenir tout ce qui doit être su pourrait ainsi représenter une sorte de carte de la connaissance, qui s'apparenterait graphiquement à une sorte d'arbre généalogique, puisque tout s'y diviserait en deux, puis en deux, puis en deux.

La division et son entourage

Il reste, pour le troisième et dernier chapitre, certaines questions qu'il serait difficile d'éluder dans l'étude de l'évolution de la méthode des divisions. La première est celle de la présence systématique de paradigmes, parallèle à celle de la méthode des divisions. Le paradigme, terme grec qui peut être traduit par *exemple*, illustre habituellement une analogie qui permet au dialecticien d'illustrer son propos en faisant appel à une situation similaire plus simple qui permet au destinataire de mieux comprendre le problème original. Dans le *Sophiste*, l'Étranger d'Élée propose l'observation de l'art du pêcheur à la ligne, afin de se préparer à celle, plus complexe, de l'art de la sophistique. De la même manière, dans le *Politique*, l'art de gouverner sera comparé à l'art du tisserand. Ces paradigmes, que l'Étranger prétend choisir au hasard, présentent cependant toujours d'étonnantes similitudes avec le sujet principal. D'autre part, les paradigmes dans le *Phèdre*, bien que présents, ne fonctionnent pas du

tout de la même façon que dans le *Sophiste* et le *Politique*, ce qui peut éventuellement révéler une piste quant à l'évolution de la méthode des divisions.

La seconde est celle des liens qu'entretient la méthode des divisions avec la théorie métaphysique de Platon. La théorie des formes intelligibles étant généralement considérée comme propre aux dialogues tardifs, et absente des dialogues dits *socratiques*, la présence ou l'absence de liens significatifs entre formes intelligibles et divisions peut s'avérer cruciale dans l'analyse de son évolution. À plusieurs endroits, il est indiqué, ou par Socrate dans le *Phèdre*, ou par l'Étranger dans le *Sophiste* et le *Politique*, qu'il convient de diviser *selon les formes* (κατ' εἶδη). Cette constatation peut laisser croire que la méthode des divisions dépend directement de l'existence des formes intelligibles, puisque c'est dans celles-ci que celle-là tranche. Certains pensent au contraire ou bien que les formes soient à prendre plutôt comme modèle pour la division, ou bien que le mot εἶδος n'ait pas, dans ce contexte, la valeur métaphysique qu'on lui voit ailleurs chez Platon.

Finalement, d'autres aspects périphériques à la métaphysique des divisions seront abordés. Il s'agira principalement de l'importance du *détour métaphysique* du *Sophiste*, où l'Étranger fait état de l'existence des cinq grands genres, dans l'application de la méthode des divisions et de considérations entourant les relations partie-tout.

I. Méthode : lois et règles

On doit à W. A. de Pater une classification systématique de ce qu'il nomme les lois et les règles de la méthode des divisions⁶. Dans son ouvrage par ailleurs consacré en grande partie aux *Topiques* d'Aristote, les considérations sur la dialectique platonicienne font office de retour aux sources, de tremplin vers la méthodologie aristotélicienne de la définition. Cela n'empêche pas cette analyse d'être une des plus exhaustives en son genre. Dans le chapitre qui suit, nous cheminerons toutefois dans le sens des dialogues platoniciens, en commençant par ceux où la division est centrale, à savoir le *Sophiste* et le *Politique*, en poursuivant avec ceux où elle est clairement évoquée, le *Phèdre* et le *Philèbe*, et en terminant par ceux où sa présence est contestée; il s'agit de dialogues antérieurs aux quatre que nous venons de nommer dont quelques passages préfigureraient la méthode des divisions ou la montreraient à son état embryonnaire.

Les commentateurs s'entendent généralement sur le fait que l'essentiel des indications méthodologiques pour les divisions se trouvent dans le *Politique*. Dans ce dialogue où la mise en scène est immédiatement consécutive à celle du *Sophiste*, l'Étranger d'Élée expose en effet sous la forme d'instructions les étapes à suivre en vue de l'usage adéquat des rassemblements et des divisions, en plus de prêcher par l'exemple en utilisant cette méthode dans le cadre de la recherche de ce qu'est l'homme politique. C'est par la même méthode que l'Étranger avait défini ce qu'était le sophiste dans le dialogue du même nom. Dans ces deux dialogues, la méthode des divisions intervient lorsque l'Étranger entreprend de découvrir la nature de l'art.

⁶ W. A. De Pater, 1965, 45 sq.

1.1. La ligne de départ

Dans les deux cas, les divisions s'exercent en tout premier lieu sur un *paradigme*. Devant la complexité du problème initial, à savoir la nature des arts sophistique et politique, l'Étranger juge opportun de recourir à un cas plus simple, afin d'exercer les esprits présents à la méthode, dans « l'espoir⁷ » que cet exercice leur aura été utile lorsqu'il s'agira de traiter du cas recherché. Nous aurons l'occasion de revenir sur l'importance de ces paradigmes au chapitre III. La méthode des rassemblements et des divisions semble s'appliquer, à peu de choses près, de la même façon, que l'art recherché le soit pour lui-même ou qu'il serve de modèle préliminaire.

Au début du *Sophiste*, l'Étranger annonce donc que le sujet de cette propédeutique consistera en la recherche du pêcheur à la ligne et de son art⁸. Le point de départ de cette longue division est l'ensemble des arts (τέχναι). Ce point de départ résulte de la première question adressée au jeune Théétète, à savoir, si le pêcheur à la ligne possède une sorte d'art, ou bien quelque autre puissance (qui demeure non spécifiée). L'*ensemble des arts* semble constituer à toute fin pratique le point de départ universel des divisions dichotomiques dans le *Sophiste* et dans le *Politique*.

J.M.E. Moravcsik, devant ce constat, considère même qu'il s'agit d'une propriété essentielle des divisions. Cette méthode qui résulte approximativement en une série d'actes de dénomination (*a series of namings*⁹), affirme-t-il, a pour effet de nommer « les parties des genres de la Forme de l'art¹⁰ ». Bien que Moravcsik prenne le temps, au début de son article¹¹, de différencier la méthode des divisions

⁷ *Soph.* 219a

⁸ *Soph.* 218e

⁹ J. M. E. Moravcsik, 1973, p. 160.

¹⁰ J. M. E. Moravcsik, 1973, p. 161-2. Notre traduction.

¹¹ J. M. E. Moravcsik, 1973, p. 158.

proprement dite, celle que l'on retrouve dans le *Sophiste* et le *Politique*, des divisions retrouvées en *Gorgias* 454e et 464-465, aucune comparaison n'est faite avec l'exemple d'usage retrouvé en *Phèdre* 265a-c, qui est beaucoup plus largement considéré comme une application de la méthode des divisions que les passages du *Gorgias*. Au paragraphe 454e du *Gorgias*, il est question de la définition de la rhétorique. Moravcsik conclut rapidement qu'aucun lien certain ne peut être établi entre ce passage du *Gorgias* et la méthode retrouvée dans les dialogues tardifs. Il justifie cette affirmation principalement par la trop grande dissemblance de l'ensemble de la méthode dialectique dans les dialogues de l'époque du *Gorgias*, où on a affaire en principe à la dialectique dite *hypothétique*, différente par rapport à celle retrouvée dans les dialogues tardifs¹². Notons toutefois qu'en affirmant ainsi que les deux méthodes appartiennent à deux dialectiques différentes, l'auteur se range implicitement du côté des évolutionnistes. Son raisonnement acquiert du même coup une certaine étrangeté. En effet, celui-ci tente de démontrer que les divisions du *Gorgias* sont étrangères à celles du *Sophiste* et du *Politique*, en postulant, sans autre démonstration, que les deux dialectiques sont inconciliables. L'importance de la rupture entre les deux méthodes dialectiques (certains auteurs la considèrent comme à peu près nulle¹³) est en grande partie, bien que non exclusivement, déterminée par le statut qu'on accorde à la méthode des divisions. Il nous semble donc saugrenu de mobiliser la rupture de la dialectique comme *cause* ou comme *preuve* de la rupture de la division. En outre, vu l'application mise dans cette distanciation d'ailleurs fort nuancée (Moravcsik n'exclut pas que le paragraphe 454e puisse *préfigurer* la méthode des divisions sans que la méthode fût tout à fait conçue par Platon à l'époque où il écrit le *Gorgias*) il est étonnant de ne trouver ni comparaison avec les divisions du *Phèdre*, ni d'explication qui justifie cette absence.

¹² J. M. E. Moravcsik, 1973, p. 159.

¹³ Voir l'œuvre de P. Shorey.

C'est dans le cadre de cette analyse que Moravcsik conclut que les divisions ne peuvent concerner que des entités abstraites, qu'il appelle « second-order natural kinds », et qu'il définit comme des formes dont seules des formes participent, et au sein desquelles il inclut les « kinds of arts », les « kinds of human activities » et les « kinds of sounds », en précisant que la liste n'est pas exhaustive, mais exclut toute classification biologique et met ainsi en évidence la rupture entre la méthode des divisions de Platon et les classements auxquels s'intéressait Aristote¹⁴. Ces considérations sont peu compatibles avec les divisions faites dans le *Phèdre*, où il s'agit de diviser les formes du délire. Si celui-ci n'est pas réellement une sorte d'*activité humaine*, et encore moins une sorte d'*art*, on peut néanmoins supposer qu'il entre dans le reste des « second-order natural kinds », des genres abstraits. Cependant, Moravcsik n'en fait pas mention dans son article. Il n'est par ailleurs pas nécessaire de chercher aussi loin que le *Phèdre* pour trouver des passages qui présentent une certaine tension avec les propos de Moravcsik. En *Politique* 262c, l'Étranger met en garde le jeune Socrate contre les divisions mal faites. Pour éviter les divisions fautives, il faut que celles-ci demeurent relativement équilibrées, explique-t-il. Les exemples qu'il donne pour illustrer ses propos concernent les humains et les nombres; la division entre hommes et femmes est plus équilibrée que celle entre Grecs et Barbares, la division entre nombres pairs et impairs l'est plus que celle entre dix mille et le reste des nombres. Ces divisions, bien qu'elles ne servent que d'exemple et soient prises en dehors d'un contexte où la division sert la recherche d'une chose en particulier (comme les divisions en vue du sophiste et en vue de l'homme politique) démontrent que la méthode n'exclut pas nécessairement les choses sur lesquelles on peut porter un regard empirique. S'il n'est pas évident de savoir à quel « ordre » appartiennent les nombres et si le classement en pairs et impairs relève de l'empirique ou de l'*a priori*, il semble difficilement défendable que la séparation entre mâles et femelles puisse se faire *a priori*. Or c'est exactement le reproche que fait Moravcsik à Ackrill dans son article: ce dernier ayant prétendu que les divisions de

¹⁴ J. M. E. Moravcsik, 1973, p. 179.

Platon puissent à certains égards reposer sur des considérations empiriques, Moravcsik réplique que cela est impossible, vu leur tendance à ne diviser que des choses abstraites. Nous partageons, à cet égard, l'avis de J. R. Trevaskis, dans *Division and its Relation to Dialectic and Ontology in Plato*, qui affirme que la division entre hommes et femmes n'a pas réellement de cohérence dans le cadre des divisions du *Politique*. En effet, il serait difficile de trouver plus d'une poignée de contextes où cette division peut être poursuivie (et de fait, dans le *Politique*, elle ne l'est pas), cependant le dialecticien d'Élée, qui pose les règles de la méthode, affirme explicitement que cette division est correcte¹⁵.

Cette affirmation contredirait également un témoignage extérieur aux textes de Platon. On trouverait en effet chez Athénée¹⁶ des passages décrivant les exercices des étudiants de Platon à l'Académie. Ceux-ci, selon la source ancienne, appliquaient la méthode des divisions à toutes sortes de plantes et d'animaux et devaient les décrire selon les étapes successives de la division.

Si on ne peut affirmer que les divisions du *Phèdre* 265bc ont pour première étape la division de l'ensemble des arts, on remarque cependant qu'il n'est pas plus aisé de comprendre comment l'instigateur des divisions a choisi l'objet de cette première étape. Si le choix de l'ensemble des arts comme point de départ de la recherche de la sophistique et de la politique semble assez intuitif, l'affirmation d'emblée que l'amour est une espèce de délire s'apparente davantage au *salto mortale*. De manière plus générale, W. A. de Pater remarque également que la première entité à diviser est normalement un *genre* de provenance inconnue¹⁷. Il nous informe par ailleurs que cette propriété avait déjà été relevée par Aristote et que ce dernier la considérait comme un défaut de la méthode platonicienne.

¹⁵ J. R. Trevaskis, 1967, p. 127

¹⁶ *In*: E. Chambry, 1969, p. 156.

¹⁷ W. A. De Pater, 1965, p. 47.

1.2. La dichotomie

La quantité de parties qu'il est permis de générer pour une étape de la division donne également du fil à retordre d'une part à l'apprenti dialecticien et d'autre part au commentateur moderne. C'est dans le *Politique* qu'on trouve le plus d'instructions explicites à cet égard.

Au cours de la recherche dialectique qui a lieu dans le *Sophiste*, l'Étranger ne donne presque pas d'indications générales sur la méthode des divisions comme telle. Cependant sa pratique se conforme largement aux instructions données dans le *Politique*, dont l'action, rappelons-le, est immédiatement consécutive à celle du *Sophiste*. Cette consécutivité narrative apparaît comme l'un des principaux arguments de la continuité rédactionnelle entre ces deux dialogues, voire de l'unité de la pensée qui les engendra. On peut en effet considérer cela sans faire face à des problèmes de cohérence. D'autant plus que l'Étranger d'Élée fait référence dans le *Politique* à la discussion du *Sophiste*¹⁸. E. Chambry affirme d'emblée, dans le cadre de sa traduction de ces deux dialogues, qu'il s'agit de la même méthode¹⁹. Par ailleurs, aucune contradiction flagrante au sujet de la méthode des divisions dans le *Sophiste* et dans le *Politique* ne semble être discutée, ce qui nous porte à croire que la plupart des commentateurs sont d'accord avec Chambry. Nous observerons plus en détail, dans les lignes qui suivent, les règles et instructions à l'égard de la méthode des divisions telles que présentées dans le *Politique* et mis à l'exemple dans le *Sophiste*.

¹⁸ Voir *Pol.* 258b, 266c.

¹⁹ E. Chambry. 1969, p. 156.

En premier lieu, l'injonction dichotomique semble fondamentale. Dans les divisions menant au pêcheur, comme dans celles menant aux multiples modèles de sophiste, chaque division semble se faire en deux parties. À savoir si celles-ci sont égales et équilibrées, comme elles seraient supposées l'être d'après les instructions en *Politique* 262c, cela ne nous semble ni évident, ni facile à déterminer. En effet, il pourrait s'avérer ardu d'énumérer de manière exhaustive les arts de la vente et du commerce pratiqués à Athènes au IV^e siècle, dans le but de savoir si cette étape de la division s'est effectuée de manière équilibrée. Par ailleurs, les genres qui ont subi une division dichotomique à une étape donnée ne sont pas à l'abri de divisions subséquentes. En *Sophiste* 226c, l'Éléate ajoute aux arts d'acquisition et aux arts de production les arts du tri, qui n'appartiennent à aucune des deux catégories précédentes, qui avaient servi à diviser en deux les arts plus tôt dans le dialogue. Cet ajout, qui fait passer le nombre de parties de l'art de deux à trois, n'éloigne pas le résultat très loin du nombre deux, comme le prescrira plus tard le même Éléate²⁰. Toutefois, notons que le fait de revenir sur une division qui avait préalablement été effectuée afin de lui ajouter des parties ou de la modifier n'est régi ou autorisé par absolument aucune règle! Ni parmi celles qui sont explicites dans le discours de l'Éléate, ni parmi celles qui sont soigneusement recueillies et synthétisées par le catalogue de Pater. Ces règles ont plutôt tendance à insister que les divisions doivent être faites d'un seul coup en toutes les parties possibles. C'est la règle #5 du catalogue de Pater²¹ : les divisions doivent « être exhaustives en largeur ». Elle est illustrée aux paragraphes 285b du *Politique*, 273e du *Phèdre* et 219d du *Sophiste*. Et pourtant, elle est ignorée dans le cas de la division de départ qui mènera à la 6^e définition du sophiste, que beaucoup estiment être la plus importante de tout le dialogue en raison de la similitude frappante qu'entretient cette description avec celle de Socrate. Cette entorse au règlement illustre brillamment ce que M. Dixsaut affirme au sujet de l'exhaustivité des divisions. La méthode des divisions, en effet, ne

²⁰ Voir. *Pol.* 282c, 287b-c et 289c-290d.

²¹ W. A. de Pater, 1965, p.51

peut jamais conduire à une liste exhaustive des genres et des espèces connaissables, car les divisions sont toujours faites en vue de la connaissance d'une certaine chose en particulier²².

Qui plus est, on ne peut affirmer avec certitude que cet ajout *complète tout à fait* la liste des catégories mutuellement exclusives de l'art (l'exclusivité mutuelle des parties est la toute première règle du catalogue²³), et rien ne nous interdit de penser, dès lors que cet ajout s'est avéré possible, qu'une nouvelle division pourrait apporter un nouveau genre distinct, et rien n'indique que les nouveaux genres devront cesser de s'accumuler, tant que ceux-ci respectent les articulations naturelles telles que les perçoit le dialecticien dans sa performance. Et c'est effectivement ce qui se produit en *Politique 287c*, après que l'Étranger a changé d'interlocuteur et qu'on ne cherche plus le sophiste, mais qu'on s'apprête à entreprendre la chasse à l'homme politique, les arts sont à nouveau scindés en deux. Cette fois entre *arts souverains* et *arts auxiliaires*. Si ce passage provient d'un autre dialogue, la conversation est toutefois supposée se poursuivre de manière à peu près identique, à un interlocuteur près, mais cela ne change pas grand-chose. Cette nouvelle division, sans l'invalider tout à fait, rend difficile le maintien de la règle #7 du catalogue de Pater, où il est expliqué que la hiérarchie entre les genres suprêmes et les genres subordonnés doit être respectée. « Ce qu'il faut diviser exactement, explique-t-il, après le genre suprême, c'est le genre subordonné en tant qu'il est le genre suprême *différencié*.²⁴ Or, entre la dichotomie *arts souverains/arts auxiliaires* et la dichotomie devenue trichotomie *arts de production/arts d'acquisition/arts de tri*, il n'y a aucun moyen de savoir avec certitude quels genres sont suprêmes et quels sont subordonnés, et à quel genre ils se subordonnent. En effet, ces cinq parties, obtenues en trois temps, résultent toutes de la division de *l'ensemble des arts*. Dans ce cas, il est

²² M. Dixsaut, 1985, p. 346.

²³ W. A. de Pater, 1965, p. 49.

²⁴ W. A. de Pater, 1965, p. 51.

impossible de savoir si la règle est respectée, et il ne s'agit pourtant pas de divisions sans conséquences.

Pater affirme également (règle #13) que les divisions les plus hautes (c'est-à-dire qui divisent les genres les plus inclusifs et qui surviennent en premier) doivent « expliquer » celles qui les suivent²⁵. La cohérence doit être conservée, dit-il, de sorte que le résultat de la dernière division doit pouvoir être dit appartenir à toutes les branches des divisions précédentes. Le cas des divisions répétées mais non successives de l'ensemble des arts pose également problème eu égard à cette règle. Il est en effet impossible de les placer de manière cohérente si on tient compte des détails donnés dans les dialogues. Les arts du tri, par exemple, isolent bel et bien la τέχνη de la sophistique, ou à tout le moins une de ses facettes. Sont également décrits comme arts du tri toutes sortes de procédés qui entrent en jeu dans l'entretien ménager (filtrer, vanner, trier) et les travaux textiles (cribler, carder, dévider, tanner)²⁶. S'il est clair que ces derniers relèveraient clairement des arts auxiliaires s'ils avaient à être classés, il n'est pas du tout évident qu'on puisse mettre la sophistique, surtout celle de la 6^e définition qui trace, selon certains, le portrait tout craché du mode de vie de Socrate, dans la même catégorie. Cette légère incohérence, en plus de la précédente, montre également l'empêchement inhérent à toute tentative de déplacer le résultat d'une division en dehors de son contexte strict.

Ainsi, de manière générale, la règle de la dichotomie, si elle guide le dialecticien dans sa démarche, ne semble pas entraîner de résultats fixes, puisqu'elle peut récupérer un genre et le diviser de nouveau. C'est également l'avis de M. Dixsaut, qui voit en cette caractéristique le signe que la méthode des

²⁵ W. A. de Pater, 1965, p. 55.

²⁶ *Soph.* 226b.

divisions est véritablement à dissocier de tout exercice à caractère scolaire, puisqu'elle « requiert que ressemblances et différences soient saisies *immédiatement, sans démonstration ni preuve*.²⁷ »

De même, le passage où l'Étranger commande l'équilibre laisse croire que les divisions se font plutôt de manière éphémère que durable et sont vouées à être remaniées et recommencées pour chaque nouveau contexte.

« Mais on ferait plus sagement et on diviserait mieux par espèces (εἶδη) et par moitiés (ἡμίσεια), si l'on partageait les nombres en pairs et impairs et le genre humain en mâles et femelles, et si l'on n'en venait à séparer et opposer les Lydiens, ou les Phrygiens, ou quelque autre peuple à tous les autres que lorsqu'il n'y aurait plus moyen de trouver une division dont chaque terme fût à la fois espèce et partie (μέρος).²⁸ »

Ainsi la division entre un peuple donné et tous les autres est ici l'exemple d'une division de dernier recours, toute autre différence significative ayant été préalablement écartée dans les divisions précédentes en vue de ce qui est recherché. Or, il serait étrange que cette division doive être comprise comme obligatoirement subséquente à la division entre mâles et femelles. Également étrange serait d'accepter qu'il faille commencer toute recherche en vue d'une propriété mathématique en divisant les nombres selon le critère de la parité. De plus, ces divisions, données à titre d'exemples de division par parties égales, n'ont d'autre but que d'incarner la division par parties égales, et ne s'inscrivent pas dans le cadre d'une recherche dialectique, comme celles menant au sophiste et à l'homme politique. En ce sens, on aurait tort, nous semble-t-il, d'accorder trop d'importance aux termes choisis pour ces exemples dénués de contexte, ou de croire que les divisions fixent une version de la vérité.

Si sur le plan horizontal, chaque étape de la division doit comporter le moins de parties possible, il est au contraire souhaitable de multiplier les étapes pour raffiner la précision de l'objet recherché. Il s'agit

²⁷ M. Dixsaut, 1985, p. 346. L'italique est dans le texte.

²⁸ *Pol.* 262e, trad. Chambry.

de la règle #8 de W. A. de Pater²⁹. Les étapes doivent être suffisantes pour garantir l'exhaustivité en profondeur de la division. Cette recommandation se trouve en *Politique* 263e et dans le *Philèbe* aux paragraphes 16d-e et 17b-e.

1.3. Considérations spatiales

Un certain nombre de passages ont recours à un vocabulaire spatial dans la description de la méthode des divisions. Cette métaphore de l'espace est exploitée, déjà, chez les commentateurs de la première moitié du vingtième siècle. Les principaux éléments sont la situation de l'intelligible au haut du sensible et la division entre la gauche et la droite dans les étapes de la division.

Dans un texte qui porte sur la science chez Platon et qui fait surtout référence au *Timée*, L. Robin formule également un certain nombre de remarques sur la méthode des divisions et son rôle épistémologique³⁰. Décrivant le sensible et l'intelligible comme deux «modalités de l'être», il les désigne respectivement comme inférieure et supérieure, ce qui le conduit à affirmer que l'intelligible *descend* en quelque sorte conférer sa «spéciation» au sensible, et qu'à l'inverse, le sensible *s'élève* vers l'intelligible à travers les sciences dont est capable l'âme humaine³¹. Ce traitement de l'espace, qui n'est pas sans rappeler la théologie chrétienne où l'âme aspire à s'élever de la terre matérielle jusqu'à un ciel éthéré supposé le lieu harmonieux de l'après-vie, laisse supposer un schéma spatial où le monde intelligible flotte en quelque sorte au-dessus des objets sensibles qui le manifestent auprès de nos sens. Plus les objets de connaissance sont généraux, plus leur altitude semble s'élever. En effet, au sujet du processus dichotomique, Robin affirme plus loin qu'il commence d'abord par «s'élever d'un

²⁹ W. A. De Pater, 1965, p. 52.

³⁰ L. Robin, 1919.

³¹ L. Robin, 1919, p. 59.

coup à une forme simple de laquelle paraît immédiatement dépendre la chose considérée³² ». Cette élévation fait référence aux moments où l'Étranger (ou Socrate dans le cas des divisions du *Phèdre* et du *Philèbe*) nomme ou propose une catégorie générale où ranger l'objet recherché. Les divisions subséquentes seront considérées comme une descente vers le point de départ.

La métaphore se retrouve quelques années plus tard de l'autre côté de la Manche dans le commentaire de F. Cornford sur le *Sophiste*³³, où la méthode des divisions est comparée avec la méthode socratique de l'*elenchos*. Ainsi, la méthode des divisions fonctionnerait en deux temps, le rassemblement préliminaire, qui vise à « fixer le genre qui sera divisé³⁴ »; la division, qui procède vers le bas (*a downward process*), du genre fixé vers la définition d'une espèce. Rien à voir, affirme Cornford, avec la méthode où Socrate rejette ultimement et de manière systématique, une définition proposée d'emblée au préalable. Dans ses mots : « In a word, the Socratic method approaches the Form from below, the new method [celle des divisions et des rassemblements] descends to it from above³⁵. » L'idée que les divisions s'effectuent sur un plan vertical partant du sommet et vers le bas serait donc commune à F. Cornford et à L. Robin, qui décrivait le processus ainsi une quinzaine d'années plus tôt. On conçoit d'autre part aisément, soit comme lecteur de Platon, soit comme être humain socialisé au vingtième siècle en Occident, que les objets qui nous transcendent soient situés au-dessus de nos têtes et du monde sensible, physique, réel que nous habitons. Cette habitude conceptuelle nous permet d'admettre aisément ce mouvement vertical de la forme intelligible, du concept, de l'universel, vers le particulier, le sensible, le concret. Toujours est-il que ces mouvements, si ordonnés qu'ils soient, ne semblent pas apporter grand-chose à la compréhension de la méthode des divisions et des

³² L. Robin, 1919, p.70

³³ F. Cornford, 1935.

³⁴ F. Cornford, 1935, p. 184. Notre traduction.

³⁵ F. Cornford, 1935, p.185.

rassemblements ni quant à ses règles de fonctionnement, ni quant à sa place dans la dialectique, ni quant à son rôle épistémologique. Cette critique est par ailleurs formulée par Moravcsik, dans le travail que nous avons déjà discuté³⁶.

D'autre part, sur le plan horizontal, l'Étranger d'Élée recommande parfois³⁷ de continuer, à chaque étape du processus de division, en suivant toujours la partie située à droite. Ainsi, au moment où il souhaite récapituler les branches obtenues par divisions successives après avoir fait une digression :

« Essayons donc de nouveau, en divisant en deux le genre proposé (σχιζοντες διχῆ τὸ προτεθὲν γένος), d'avancer en suivant toujours la partie droite de la section, nous attachant à ce qu'elle a de commun avec le sophiste, jusqu'à ce que l'ayant dépouillé de toutes ses propriétés communes, nous ne lui laissions que sa nature propre [...].[264d-265a, trad. Chambry]³⁸ »

W. A. De Pater y voit les traces de la formation pythagoricienne de Platon. En effet, chez les disciples de Pythagore, on aurait eu coutume, paraîtrait-il, de situer le bien et la vérité plutôt à droite et le mal du côté gauche³⁹. Cette précision, qu'elle soit adéquate ou non, relève toutefois davantage de l'anecdote, d'autant plus que le dialecticien peut lui-même choisir quelle partie de la division se « placera » d'un côté ou de l'autre. Pour cette raison, on peut douter de l'importance et de l'influence de cette disposition.

La topographie des divisions gagne en intérêt, cependant, lorsque celle-ci est conçue au cœur même de la définition. Dans son essai portant sur la caractérisation du philosophe, M. Dixsaut décrit la division de la *technè* comme « le lieu permettant d'attraper le Sophiste⁴⁰ ». Ainsi la méthode des

³⁶ J. M. E. Moravcsik, 1973, p. 168-9.

³⁷ Notamment *Soph.* 264e.

³⁸ Trad. Chambry. Une recommandation similaire se trouve en *Phèdre* 266a-b.

³⁹ W. A. De Pater, 1965, p. 53. C'est la règle #10.

⁴⁰ M. Dixsaut, 1985, p. 336. Nous soulignons.

divisions délimite l'espace d'activité de la *sophia*, qu'elle qualifie de « problématique ». En nommant ses limites, l'Étranger pose le fondement de la recherche dialectique et exclut tout autre lieu que celui parcouru par l'ensemble des divisions. La géométrie des divisions mise de l'avant par M. Dixsaut, moins euclidienne que celle trouvée chez L. Robin et F. Cornford, est directement reliée à ce que l'autrice entend par « définition ». « [D]éfinir, précise-t-elle, ne signifie jamais, dans les Dialogues, arriver à un énoncé définitionnel. La définition articule des ressemblances et des différences, unifie une multiplicité donnée et divise une unité intelligible.⁴¹ » Ce réseau, ce tissage complexe dans lequel chaque définition fait nécessairement référence à l'ensemble de la toile, plutôt qu'à ses deux voisins les plus rapprochés (à savoir le genre et la différence spécifique, par exemple), est difficile à comprendre en dehors de la réalité que lui confère cette métaphore topographique. Nous aurons l'occasion de revenir plus précisément sur la question des définitions au deuxième chapitre, nous éviterons donc pour le moment de développer davantage le rôle de la définition dans la méthode des divisions. Nous concluons simplement en soulignant la fréquence de ces métaphores spatiales et topographiques dans l'analyse de la méthode des divisions.

1.4. Le Phèdre et le Philèbe

Si les divisions du *Politique* et celles du *Sophiste* jouissent d'une proximité narrative considérable et que les dates de rédaction des deux dialogues sont généralement tenues pour très rapprochées, le *Phèdre* appartient à une tout autre catégorie. Il précéderait en effet de plusieurs années les dialogues où l'Étranger d'Élée prend la place jusque-là réservée à Socrate. Les divisions, bien que présentées par Socrate comme une méthode dialectique importante, dont il se dit épris⁴², n'occupent qu'une petite partie du dialogue, alors qu'elles sont centrales dans le *Sophiste* et le *Politique*. Elles n'ont pas toujours

⁴¹ M. Dixsaut, 1985, p. 346.

⁴² En *Phdr.* 266b-c

les mêmes caractéristiques que celles de ces deux derniers dialogues et les instructions qui y sont exposées ne collent pas parfaitement à celles du *Politique*. Pour toutes ces raisons, les divisions du *Phèdre* sont observées et comparées à celles du *Sophiste* et du *Politique* et sont à la base de toute position sur l'évolution de la méthode platonicienne des divisions. Nous décrirons ci-dessous les différences qui seront perçues par les uns comme des incohérences, par les autres comme des différences d'approche ou de contexte.

Les divisions du *Phèdre* semblent d'abord beaucoup moins fastidieuses et par le fait même beaucoup moins exhaustives que celles du *Sophiste*. En effet, la plus longue série de divisions, qui concerne les formes de délire (μάνια), ne compte que deux étapes, loin du compte des multiples divisions partant de l'ensemble des arts et menant à la « découverte » de la sophistique. La dichotomie ne semble pas non plus mise en valeur outre mesure, puisqu'à la seconde étape de la série de divisions en question, on assiste déjà à une division en quatre parties:

« [Socrate] Mais, n'est-ce pas, il y a deux espèces de folie (μάνια) : l'une, qui est due à des maladies humaines; l'autre, à une impulsion divine qui nous fait rompre avec les règles habituelles. [Phèdre] C'est juste. [S] Dans la folie divine, nous avons distingué quatre parties (μέρη). Nous avons rapporté à Apollon l'inspiration divinatoire; à Dionysos, l'inspiration initiatique; aux Muses, l'inspiration poétique; la quatrième enfin, la folie amoureuse, nous l'avons rapportée à Aphrodite et à Éros. Et nous avons déclaré que la folie amoureuse était la meilleure.⁴³ »

La volonté de diviser de la bonne manière, c'est-à-dire « selon les articulations naturelles (κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν)⁴⁴ » demeure toutefois une instruction à l'intention du dialecticien. Il faut éviter de diviser les parties qui ne devraient pas l'être et s'assurer de trancher au bon endroit, tout simplement. Aucune indication du nombre de parties retrouvées lors d'une division n'est spécifiée. Ainsi, en pratique, le

⁴³ *Phdr.* 265a-c, trad. Brisson.

⁴⁴ *Phdr.* 265e

délire en général est divisé en deux parties, l'âme en trois parties et le délire divin en quatre parties, ce qui nous avance peu si on recherche une règle ou une constante quantitative à cet égard.

En 265d Socrate donne également l'instruction de commencer par le rassemblement de toutes les instances particulières tombant sous le sujet dont on veut traiter. La division en tant que telle se fait ensuite, à la lumière des différentes parties ainsi rassemblées, qui permettent de voir plus clair et de diviser correctement. Cette règle de la méthode des divisions, qu'on pourrait aussi appeler la méthode des rassemblements et des divisions puisque les rassemblements sont essentiels à sa pratique, serait également présente dans le *Sophiste* et le *Politique*. C'est précisément ce passage, pensons-nous, qui poussera F. Cornford à la recherche du rassemblement qui doit précéder les divisions du *Sophiste*⁴⁵.

En effet l'absence de rassemblement précédant les divisions en vue de la sophistique le laisseront perplexe et lui feront supposer que les six premières divisions visent à fournir les bases de la septième, vraie, division en vue de la définition de l'art sophistique. Ces six divisions préliminaires se solderaient non pas par des définitions proprement dites, mais en « easily recognisable classes to whom the name had been attached.⁴⁶ » Ces classes auraient permis, selon Cornford, au lecteur contemporain de Platon de reconnaître des gens ou des écoles célèbres de l'époque et à Platon de faire leur critique en badinant. Si ces divisions sont effectivement prétendues et qu'elles servent de rassemblement préliminaire à la septième division, qui fera du sophiste un facteur de simulacres, il n'est pas tout à fait évident que la septième division soit celle des sophistes rassemblés dans les six premières. En effet, mis à part le détour métaphysique qui précède l'ultime division, celle-ci semble se dérouler selon la même méthode que les autres, c'est-à-dire en partant de l'ensemble des arts et en descendant vers le plus spécifique. Pour que Cornford fût prêt à poser de telles hypothèses, il fallait que celui-ci fût

⁴⁵F. Cornford, 1935, p.187.

⁴⁶ F. Cornford, 1935, p. 187

convaincu que les indications au sujet de la méthode des rassemblements et des divisions du *Phèdre* valussent toujours dans le *Sophiste* et le *Politique*, et pussent y être directement appliquées.

L'idée selon laquelle les six premières divisions du *Sophiste* tiendraient lieu de rassemblement pour la division finale fait peut-être en sorte que les divisions dans le *Sophiste* respectent ce conseil que Socrate fait dans le *Phèdre*, mais toutes les divisions dans les dialogues tardifs ne trouvent pas pareil contexte. À commencer par la division en vue du pêcheur, qui sert de réchauffement à l'Étranger d'Élée et d'exemple concret pour son interlocuteur. L'Étranger commence directement en nommant la catégorie générale des arts comme point de départ des divisions. Dans le *Politique*, les divisions en vue de l'art royal ne sont pas non plus clairement précédés d'un rassemblement et semble procéder en large partie de la même manière que dans le *Sophiste*, mais l'ouvrage *Plato's Theory of Knowledge* étant un commentaire au *Théétète* et au *Sophiste*, on ne peut reprocher à Cornford de s'abstenir de l'expliquer. Celui-ci nuance par ailleurs ses propos en admettant qu'il n'est pas exclu que la succession de plusieurs divisions en vue du même objet témoignent de la nécessité d'avoir recours à une suite d'essais-erreurs pour comparer les résultats lorsque le sujet observé est difficile à cerner.

Toutefois, le passage en 265d qui stipule qu'il convient premièrement de rassembler et deuxièmement de diviser ne suffit pas à convaincre M. Wedin que ces opérations doivent être effectuées l'une après l'autre, dans cet ordre. Ce dernier estime plutôt, contre Cornford, que ces deux opérations sont simultanées⁴⁷. Cet avis a l'avantage d'éliminer toute incohérence apparente avec les divisions du *Sophiste* et du *Politique* qui ne sont pas explicitement précédées d'une opération de rassemblement, et évite de devoir chercher dans les divisions une métaphore du rassemblement. En effet, fait-il remarquer, le rassemblement implique déjà la division, puisque les choses à rassembler, quelle que

⁴⁷ M. Wedin, 1987, p. 210.

soit leur nature, sont nécessairement des parties distinctes d'un genre plus « élevé »⁴⁸. « So a proper collection, précise M. Wedin, will also be a proper division of the higher kind in question.⁴⁹ » Admettant que son opinion demeure hétérodoxe chez les commentateurs de Platon⁵⁰, il soutient néanmoins que selon les instructions du *Phèdre*, le rassemblement et la division doivent se faire à partir d'une « joint illumination⁵¹ ». C'est précisément la justesse de cette illumination qui relève du talent du dialecticien et c'est pourquoi le dialecticien doué est si rare, explique Wedin⁵².

D'autre part, bien qu'on retrouve effectivement une division extérieure à la recherche principale dans le *Phèdre*, celle-ci ne se présente pas de la même manière que les paradoxes du pêcheur et du tisserand dans le *Sophiste* et dans le *Politique*. L'Étranger se met en quête du pêcheur et du tisserand afin de servir de modèle respectivement au sophiste et au politicien. Or dans le *Phèdre* on retrouve effectivement une division qui a un objet à première vue autre que l'objet recherché par la série principale de divisions, mais qui ne lui semble pas directement relié, ni par la nature, ni par la structure des divisions. Il s'agit du mythe du chariot ailé où Socrate divise l'âme en trois parties. Dans ce mythe, l'âme est comparée à un attelage pouvant être séparée en trois parties à savoir, le cocher (analogue au *logos*), un coursier blanc, docile et vertueux, (le *thumos*) et un coursier noir, disgracieux et indompté, la partie désirante de l'âme. C'est en effet dans le *Phèdre* la seule division qui précède la division des délires, qui est elle-même concernée par les instructions de Socrate en 265d. Elle n'est cependant pas faite dans l'intention de démontrer par l'exemple comment diviser une chose similaire mais plus complexe, et ne donne pas non plus un point de départ pour la division en vue de la chose recherchée.

⁴⁸ M. Wedin, 1987, p. 213.

⁴⁹ M. Wedin, 1987, p. 213.

⁵⁰ C'est pourtant également l'avis de W. A. de Pater, dans sa règle #9. La συναγωγή fait toujours partie de la division. W. A. de Pater, 1965, p. 52.

⁵¹ M. Wedin, 1987, p. 214

⁵² M. Wedin, 1987, p. 218.

Si certains auteurs, en particulier P. Shorey qui inclut ce passage dans sa longue liste d'extraits issus de nombreux dialogues⁵³, ne doutent pas qu'il s'agisse d'une occurrence parmi les autres de la méthode des divisions, son extrême brièveté et son caractère unique commandent certes une certaine prudence à cet égard.

Or le sophiste, quand l'Étranger commence à le rechercher, est tout de suite déclaré comme appartenant à la catégorie des arts d'acquisition, tout comme le pêcheur⁵⁴. Avant même de commencer la division à proprement parler, l'objet recherché se rattache au paradigme. Cette attache n'est ni réellement justifiée ni expliquée. Elle semble tomber sous le sens pour les interlocuteurs et le jeune Théétète l'accepte sans la remettre en question ni même la trouver le moindrement saugrenue. Dans le *Phèdre*, au contraire, la division de l'âme et celle du délire se font sur des bases complètement différentes et elles ne sont mises en contact direct à aucun moment dans le dialogue. Si le sujet de la partition de l'âme revient dans le dialogue, c'est pour illustrer comment les discours peuvent s'accorder à chacune des parties⁵⁵.

D'autre part, si les divisions en vue du pêcheur et du tisserand sont choisies expressément pour leur caractère trivial, ou supposément trivial, cela n'est pas le cas de la division de l'âme dans le mythe de l'attelage ailé. En effet ce mythe à lui seul est peut-être aussi important pour le dialogue que le discours sur le délire, et peut-être même encore plus crucial pour la philosophie de Platon dans son ensemble. On ne peut pas en dire autant du paradigme du tisserand qui sert d'exemple, bien que cet exemple ne laisse rien au hasard mais semble plutôt choisi avec un soin évident et une éloquence supérieure, afin que tout s'accorde, en fin de compte, pour la recherche de l'art royal du politicien. Cette même

⁵³ P. Shorey, 1903, p. 51.

⁵⁴ *Soph.* 221d

⁵⁵ *Phdr.* 271d-272b

recherche qui, de l'aveu de l'Éléate, est en vérité un exemple pour toutes les autres, comme la lecture des syllabes sert la lecture de tous les mots⁵⁶. Les paradigmes du *Sophiste* et du *Politique*, autrement dit, sont essentiellement faits en vue de la formation du dialecticien. Il n'est pas du tout évident que cela soit le cas du « paradigme » du *Phèdre*, où on peut aisément s'imaginer que Platon souhaite, au moyen du mythe de l'attelage ailé, donner au lecteur le moyen d'imaginer le mode de fonctionnement de l'âme tel qu'il se le représente. Ce mythe ne vient en effet pas vraiment en aide à l'aspirant dialecticien pour l'application de méthodes dialectiques ou de recherches comme les paradigmes du *Sophiste* et du *Politique* et ne l'aide pas non plus dans la compréhension du sujet à diviser.

En plus des instructions trouvées dans le *Phèdre*, les commentateurs de Platon acceptent généralement que le *Philèbe*, dialogue postérieur aux trois autres abordés plus tôt, donne également quelques indications par rapport à la méthode des divisions. En 16c, il est dit que la méthode est facile à expliquer, mais grandement difficile à pratiquer. Ce constat, s'il peut rassurer, d'une part, le lecteur qui se tourmentait de n'avoir pas pu prédire les étapes des divisions dans le *Sophiste* et dans le *Politique*, n'indique cependant pas à lui seul si ces divisions étaient absolument univoques ou si d'autres configurations auraient pu les remplacer. À cet égard, on peut réfléchir au fait que l'Étranger formule six divisions préliminaires en vue de la sophistique avant de tomber sur celle qu'il jugera satisfaisante. Bien que remplacées, ces divisions ne sont pas explicitement dites fausses, cependant une hiérarchie certaine existe entre elles, plaçant la septième, l'ultime, celle du sophiste facteur de simulacres, au-dessus de toutes les autres.

Peu après, en 16d-e, Socrate fait les déclarations suivantes sur la "voie" qu'il vient d'indiquer:

"[T]outes choses qu'on dit exister sont issues de l'un et du multiple (ἐξ ἑνός μὲν και πολλῶν ὄντων) et que la nature a uni en elles le fini et l'infini (πέρας δὲ και ἀπειρίαν), que, telle étant la

⁵⁶ *Pol.* 278b

disposition des choses, nous devons toujours admettre qu'il y a en chacune une idée et nous devons la chercher, car nous trouverons qu'il y en a une. Quand nous l'aurons saisie, il nous faudra ensuite chercher deux, s'il y en a deux, sinon, trois ou quelque autre nombre, puis faire la même chose pour chacune de ces idées, jusqu'à ce que l'on voie non seulement que l'unité primitive est une et plusieurs et une infinité, mais encore combien d'espèces elle contient.⁵⁷

On y reconnaît en effet, presque exactement les recommandations de l'Étranger d'Élée dans le *Politique*, lorsqu'il est question du nombre de parties que chacune des divisions doit comporter. Le nombre de parties doit se rapprocher autant que possible de deux, mais respecter les divisions telles qu'on les retrouve. L'idée de rassemblement est aussi présente à travers le *leitmotiv* de l'unité. Si on divise, c'est à partir d'une unité originelle, ce qui veut dire que toutes les parties trouvées pourraient à tout moment être rassemblées à nouveau vers cette unité. La seule nouveauté réside en la relation avec l'infini, qui n'était abordée ni dans le *Phèdre*, ni dans le *Sophiste* et ni dans le *Politique*.

Socrate explique alors, dans les lignes qui suivent (17a-e), que ces divisions mènent aux bases du savoir, mais que pour que ce savoir soit utile, ce qu'il importe de maîtriser, ce sont les combinaisons. De même qu'on ne peut, poursuit-il (18b-c), apprendre des lettres sans les apprendre toutes, il en va également ainsi pour le reste des connaissances, et c'est ce qui donne à la méthode des divisions son importance capitale, puisqu'elle produit les unités indivisibles à la base de tout art. C'est entre autres ce passage qui fait dire à Pater qu'il faut diviser jusqu'à l'indivisible⁵⁸.

⁵⁷ *Phil.* 16d-e, trad. Chambry.

⁵⁸ Règle #11. W. A de Pater, 1965, p. 53.

1.5. Les passages antérieurs

Un certain nombre de passages qui se retrouvent dans des dialogues qui précèdent le *Phèdre* sont soulignés par quelques auteurs qui estiment que ceux-ci préfigurent d'une manière ou d'une autre la méthode des divisions. Dans ce qui suit nous décrivons ces passages antérieurs à partir des observations de deux auteurs aux conclusions à première vue diamétralement opposées. Il s'agit d'une part de P. Shorey, dont l'œuvre *The Unity of Plato's Thought*⁵⁹, lui vaudra le sobriquet de *great american 'unitarian'*⁶⁰, d'autre part de J. Stenzel, auteur d'un vaste essai sur l'évolution et les changements de la dialectique platonicienne au cours des dialogues⁶¹. Le premier, convaincu de la possibilité que la doctrine platonicienne ait pu être très tôt, très articulée et rapidement fixe dans l'enseignement oral dispensé à l'Académie, s'efforce de montrer les signes dans les dialogues de jeunesse qui trahissent la finitude de cette doctrine qu'on considérerait à tort comme tardive. Le second considère la méthode des divisions comme non achevée avant la paire *Sophiste-Politique*⁶². En effet, vu sa nécessaire proximité avec la théorie des formes intelligibles, la méthode des divisions en tant que telle et clairement formulée ne pourrait être que postérieure à la *République*, ce qui ne l'empêche pas d'avoir des ancêtres dans les dialogues de jeunesse dont Stenzel rend compte.

Les premières pages de *The Unity of Plato's Thought* contiennent une remarque qui peut s'avérer bouleversante pour quiconque recherche la cohérence de l'évolution de la doctrine platonicienne. Il ne faut pas considérer comme impossible, affirme Shorey, que Platon ait rapidement organisé sa pensée et soit arrivé, dans la trentaine, à un ensemble d'éléments de doctrine qui auraient subi peu de

⁵⁹ P. Shorey, 1903.

⁶⁰ J.M.E. Moravcsik, 1973, p. 158.

⁶¹ J. Stenzel, 1917.

⁶² J. Stenzel, 1917, p. 75 sq.

modifications subséquentes⁶³. Il citera plus loin son contemporain F. Überweg : « Pour la compréhension du platonisme, peu d'erreurs sont aussi dangereuses que celle de confondre une certaine retenue que Platon exerce pour des raisons de méthode avec les traces d'une théorie non encore achevée.⁶⁴ » Ainsi on ne pourrait penser l'absence d'un concept dans un dialogue donné comme la preuve de l'absence de ce concept de la pensée de Platon au moment de la rédaction de ce dialogue. Par précaution, Platon aurait pu dévoiler sa doctrine peu à peu, soit par égard pour son lectorat, soit par méfiance à l'égard de l'écriture, ou pour toute autre raison.

Pour J. Stenzel, l'évolution de la pensée de Platon est essentielle et permet une meilleure compréhension des dialogues et de leurs liens entre eux. Thèse qu'on pourrait à première vue considérer comme le pôle opposé à celle de P. Shorey, puisqu'elle accepte et considère que Platon écrit ses dialogues plus tardifs dans une disposition doctrinale tout autre que celle dans laquelle il écrivait ses dialogues de jeunesse. Cela a cependant pour effet de relier les dialogues entre eux de manière tout aussi serrée que si on considère, avec Shorey, que tous les dialogues sont préparés à partir de la doctrine complètement développée de Platon. En effet, Stenzel cite une partie des passages évoqués par Shorey, notamment ceux du quatrième livre de la *République* et du *Phédon*. Il en tire des conclusions légèrement différentes puisque Stenzel, de son côté, ne remet pas en question la «transparence» entre pensée platonicienne et écrits de Platon et considère manifestement que ce qui est révélé au fur et à mesure des dialogues doit correspondre à la pensée du philosophe et permet de tracer l'évolution de cette dernière.

⁶³ P. Shorey, 1903, p. 4.

⁶⁴ F. Überweg, 1861, p. 280 *in* : P. Shorey, 1903, p.15 : « Für das Verständniss des Platonismus ist kaum ein anderer Irrthum gefährlicher, als der, eine Zurückhaltung, die Plato aus methodischen Gründen übte, mit einem Nochnichtsein zu verwechseln », notre traduction.

Ainsi donc à la fois ceux qu'on désigne comme «unitariens» et comme «évolutionnistes» prennent à témoin des passages de dialogues précédant le *Phèdre*, et insistent que la méthode est déjà présente sous une forme embryonnaire, les uns pour démontrer que Platon la connaissait déjà, les autres pour démontrer que Platon ne l'avait pas encore développée. Les arguments de Shorey et de Stenzel concernent en grande partie le fait que Platon avait déjà recours à des divisions dans des dialogues de longtemps antérieurs au *Phèdre*. Or, admet Stenzel, on trouve des occurrences du verbe διαρῆσθαι dans presque tous les dialogues, il faut donc que d'autres considérations entrent en ligne de compte lorsqu'il s'agit de la méthode des divisions telle qu'on la trouve dans le *Sophiste* et le *Politique*⁶⁵. Savoir ce qui suffit à faire des divisions une méthode semble donc ici fondamental. Nous observerons dans les passages qui suivent ce que Shorey et Stenzel trouvent de véritablement pertinent à la compréhension de la méthode des divisions.

Afin de mettre en lumière la présence précoce de la méthode des divisions, Shorey a recours à un certain nombre de contextes où on trouve ou bien une occurrence des verbes διαρῆσθαι ou τεμνεῖν, ou bien des explications sur la dialectique⁶⁶. Nous considérerons en premier lieu un extrait du *Gorgias*. Ce dialogue de jeunesse ayant également la dialectique comme thème centrale, on pourrait trouver naturel que la méthode des divisions y figure, ne serait-ce que sous une forme embryonnaire, vu l'importance de la méthode des divisions au sein de la dialectique dans les dialogues tardifs étudiés. En effet, F. Cornford ira même jusqu'à identifier l'ensemble de la méthode des rassemblements et des divisions à la tâche philosophique telle que décrite dans le *Sophiste*⁶⁷. Dans le *Gorgias*, en 454e-455a, il s'agit de

⁶⁵ J. Stenzel, 1917, p. 81.

⁶⁶ Parfois seulement sur la critique de la rhétorique ou la définition de l'éristique. Page 51, note 375.

⁶⁷ « The task of philosophy is regarded in the Sophist as mainly analytical – the mapping out of the realm of Forms in all its articulations by Division. » F. Cornford, 1935, p. 183.

trouver le mode d'action de la rhétorique et pour ce faire, Socrate divise la *persuasion* en deux, afin de rattacher la rhétorique à l'une des deux parties obtenues :

« [Socrate] Pourtant, il est vrai que ceux qui savent sont convaincus, et que ceux qui croient le sont aussi. [Gorgias] Oui, c'est comme cela. [S] Dans ce cas, veux-tu que nous posions qu'il existe deux formes de convictions: l'une qui permet de croire sans savoir, et l'autre qui fait connaître. [G] Oui, tout à fait. [S] Alors, de ces deux formes de convictions, quelle est celle que la rhétorique exerce, "dans les tribunaux, ou sur toute autre assemblée", lorsqu'elle parle de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas? Est-ce la conviction qui permet de croire sans savoir? ou est-ce la conviction propre à la connaissance? [G]. Il est bien évident, Socrate, que c'est une conviction qui tient à la croyance. [S] La rhétorique est donc, semble-t-il, productrice de conviction; elle fait croire que le juste et l'injuste sont ceci et cela, mais elle ne les fait pas connaître. [G] En effet.⁶⁸ »

Shorey souligne la ressemblance de cette division avec celles du *Sophiste*, à savoir que les deux espèces soient qualifiées par des adjectifs se terminant par le suffixe *-ikos*, fréquent également dans les divisions du *Sophiste*⁶⁹. Il ajoute également que la division commence par la catégorisation entre arts (*τέχναι*) et non-arts, ce qui rapproche davantage le *Gorgias* des divisions du *Sophiste* et du *Politique* :

«[Socrate] Tu me demandes bien de dire quelle sorte d'art est la rhétorique? [Polos] Oui, je te le demande. [S] Ce n'est pas un art – à mon avis du moins, Polos, pour te dire la vérité. [P] Mais alors la rhétorique, qu'est-ce que c'est, selon toi? [S] C'est comme cette chose, dont tu traites dans un écrit de toi que j'ai lu récemment, cette chose dont tu as fait un art. [P] De quoi parles-tu? [S] Du savoir-faire, voilà de quoi je parle⁷⁰.»

Le *commencement* avec l'alternative art et non-art serait donc situé plusieurs lignes après la « seconde » dichotomie, celle entre les deux espèces de persuasions, et bien que toutes deux soient faites en vue de la rhétorique, il n'est pas du tout certain qu'elles puissent être imbriquées l'une dans

⁶⁸ *Gorg.* 454e-455a, trad. Canto-Sperber

⁶⁹ P. Shorey, 1903, p.51.

⁷⁰ *Gorg.* 462b-c, trad. Canto-Sperber

l'autre, puisqu'il est raisonnable de supposer que la persuasion en vue de la science, de la connaissance, s'apparente à l'éducation ou à l'instruction et que ces disciplines puissent faire partie de la catégorie des arts. Et puisque nous savons que la persuasion en vue d'inculquer une opinion, autrement dit la rhétorique, ne mérite pas sa place dans la catégorie des arts, cela entraîne une inévitable erreur méthodologique, si on se fie à la méthode décrite par l'Étranger d'Élée, puisqu'une des parties résultant de la division n'appartiendrait pas au genre divisé quelques étapes plus tôt. À moins qu'aucune persuasion ne relève d'une expertise, ce qui ferait disparaître cette incohérence. Or, comme nous ne pouvons que spéculer sur la nature que Platon aurait prêtée à l'autre branche de la persuasion, nous nous contenterons de souligner que l'argument de Shorey, bien qu'ingénieux, ne coule pas de source. En vérité, le fait de désigner une chose comme un art ou non ne sous-entend en aucun cas que l'auteur conçut que ces arts dussent être divisés de manière précise et selon les règles qui seront exposées dans le *Politique* ou même dans le *Phèdre*; toutefois cela ne l'exclut pas non plus.

Shorey fait également référence au texte du *Banquet*. Celui-ci, affirme-t-il, laisse deviner la méthode du κατ' εἶδη τεμνεῖν. Le passage cité (205b-d) met en scène Diotime la prophétesse expliquant à Socrate que les mots que nous utilisons englobent parfois en vérité plus de choses que le sens commun ne nous le laisse croire. La poésie, explique-t-elle, ne se limite pas à la musique et à la métrique, comme on a l'habitude de l'entendre. Elle englobe, en effet, tous les inventeurs, tous ceux qui *produisent* (c'est le sens propre du mot grec ποιέσις), et qui font passer du non-être à l'être. Une autre explication similaire suit au sujet de l'amour. Effectivement, ce passage n'est pas sans rappeler celui du *Phèdre*, où Socrate explique à son jeune interlocuteur que le délire n'est pas nécessairement celui, négatif, de cause humaine, qui est le seul qu'on nomme couramment ainsi. Au fil de la conversation, on apprend qu'il existe également le délire de source divine, qui sera à son tour l'objet d'une division quadripartite⁷¹.

⁷¹ *Phèdre*, 265 a-c.

Si la leçon de Diotime a en commun avec celle de Socrate sur le délire le fait de mettre en garde son interlocuteur contre les pièges de la polysémie, elle ne laisse pas nécessairement croire que le dénombrement des espèces de poésie et des espèces d'amour devra ou pourra ensuite être organisé en vue d'une division systématique. Le lien entre les deux passages semble presque accidentel. Le passage du *Banquet* aborde un thème relié au passage du *Phèdre* où il est question de l'application de la méthode des rassemblements et des divisions; toutefois, ce n'est pas la méthode elle-même qui est abordée, mais une autre remarque qui se trouve au même endroit. Bien que ce lien nous semble ténu, rien ne laisse supposer qu'il est impossible que Platon ait eu en tête le même genre de structure conceptuelle en rédigeant le *Banquet* qu'en rédigeant le *Phèdre*.

Shorey affirme d'autre part au sujet de la « méthode du κατ'εἶδη τεμνεῖν » : « Its terminology and use are familiar to the *Republic*.⁷² » C'est dans ce dialogue que l'auteur indique le plus de passages pour appuyer ses dires. À commencer par le paragraphe 397b du livre III, contenant le discours sur les poètes, où Socrate décrit deux sortes de poésies, l'une épurée et fidèle dans la reproduction des classiques et l'autre, beaucoup plus libre mais également plus complexe et possiblement corrompue et corruptible. Cette division en deux, si elle en est réellement une, rappelle en effet le reproche fait au sophiste « facteur d'images » de la division finale en vue de la sophistique. Si ce passage s'apparente à quoi que ce soit du *Sophiste*, c'est cependant davantage au discours sur le vrai et le faux, sur la copie et le simulacre, sur le sophiste comme philosophe corrompu qu'il faut le rattacher, et non pas à la méthode dichotomique en tant que telle.

En 440e, le lien est fait entre l'âme tripartite et la cité tripartite. Socrate suggère que chaque partie de l'âme trouve son homologue parmi une classe de citoyens :

⁷² P. Shorey, 1903, p. 51.

« Est-il alors si différent de ce principe, ou en constitue-t-il une certaine espèce particulière, de telle sorte qu'il n'existerait pas trois espèces à l'intérieur de l'âme, mais deux, l'espèce rationnelle et l'espèce désirante? Ou bien que de la même manière que coexistent dans la cité qui les contient trois groupes [441a], dont les fonctions sont la production de biens, la garde auxiliaire et la délibération, de même il existerait dans l'âme une troisième espèce, l'espèce de l'ardeur morale, dont la fonction naturelle est d'être un auxiliaire du principe rationnel, à moins qu'il n'ait été corrompu par une mauvaise formation?⁷³ »

Shorey ne spécifie pas quelle suite de mots lui semble indiquer une certaine familiarité avec la méthode des divisions, mais pour reprendre l'argument qu'il sert lui-même en début d'ouvrage, on ne peut considérer comme certain que la tripartition de l'âme en tant que telle, même dite « selon ses parties naturelles » ou « d'après les formes intelligibles », ou celle des citoyens de la cité, soit une garantie absolue que la méthode des divisions existât à l'époque de la *République* dans toute la précision qu'elle nécessite dans le *Sophiste* et dans le *Politique*. Nous estimons un tant soit peu réducteur de considérer que la seule présence de la division d'une chose en particulier suffise à indiquer la « familiarité » avec la méthode des divisions telle qu'on la découvre dans le *Sophiste* et le *Politique*. Cela écarte en effet la possibilité que la méthode des divisions des dialogues tardifs soit principalement caractérisée par la succession des divisions et la manière dont celles-ci sont ordonnées en vue d'une recherche philosophique, et non simplement par le fait de diviser une discipline en deux ou de séparer dans l'abstraction une chose afin de l'expliquer plus aisément.

De même, les passages que Shorey cite en 504a, en 544c-d et en 580b consistent également en une allusion à la tripartition de l'âme, ou à celle de l'ensemble des citoyens, et parfois à leur lien avec les régimes politiques. Or la division en trois parties opérée sur cette abstraction qu'est l'âme ne semble pas se faire en vue de l'une des parties ou d'une partie d'une des parties, mais bien avoir pour but de mieux expliquer l'âme elle-même, d'une part, et à plus grande échelle, l'organisation de la vie politique,

⁷³ Trad. Leroux

dans le cas de la *République*. Il s'agit d'une importante différence par rapport aux divisions du *Sophiste* et du *Politique*, qui visent toutes, dans un premier temps, la saisie du résultat ultime des divisions, et non des entités prises comme point de départ. On aurait sans doute raison de répondre, avec à l'appui les paroles de l'Étranger en *Politique* 278b, que le réel but de la méthode des divisions et de la dialectique en général dépasse de loin l'observation du sophiste, du politicien, du tisserand et des autres métiers en vue desquels les divisions sont faites. Il va de soi en effet, qu'on puisse affirmer que la description des parties de l'âme et des parties de la cité mettent en évidence les rapports et les liens entre les genres, les formes et tout ce qui peut leur correspondre dans le monde que nous habitons. Cependant, il n'est pas du tout certain que cela soit l'apanage de la méthode des divisions, ou que celle-ci soit nécessaire pour une telle tâche; cela ne nous aide donc pas à rapprocher les tripartitions de l'âme citées dans la *République* des divisions du *Sophiste* et du *Politique*, surtout en ce qui a trait à la méthode.

Le paragraphe 454a est citée à la fois par Shorey et Stenzel. Shorey l'inscrit dans une note de bas de page, et informe succinctement son lecteur que le passage entretient des similitudes avec les paragraphes 285a du *Politique*, 253d du *Sophiste* et 17a du *Philèbe*. Stenzel, pour sa part, considère que le mot διαίρεισθαι dans ce passage est d'une importance cruciale. Il dénote la capacité du dialecticien, affirme-t-il, à faire les véritables distinctions qui conviennent, plutôt que celles qui ne conviennent pas⁷⁴. Il s'agit dans ce passage de la *République* de distinguer ceux des citoyens qui possèdent ce que Socrate appelle le «naturel philosophe», qui seront par le fait même aptes à intégrer la classe des gardiens dans la cité imaginée décrite par Socrate. Il convient, dans le cas présent, de ne pas se laisser distraire par des divisions qui n'ont pas lieu d'être pour le contexte, à savoir si un citoyen est de sexe masculin ou féminin, pour se concentrer sur les caractéristiques qui importent vraiment, à

⁷⁴ J. Stenzel, 1917, p. 80.

savoir si le citoyen en question possède ou non l'aptitude recherchée. En ce sens, Stenzel déclare: « διαίρεισθαι is simply the power of making distinctions, and so of grasping the εἶδος under discussion in its real relations⁷⁵. » L'utilisation du verbe διαίρεισθαι porterait donc déjà dans la *République* une sorte de visée métaphysique, puisqu'elle consiste à aller à la forme de la chose observée et aux relations qu'elle entretient avec les autres formes intelligibles, ou avec tout ce avec quoi elle entretient une relation. C'est également souvent le genre de but que l'on attribuera à la méthode des divisions en tant que telle⁷⁶ dans les dialogues où elle est consacrée. Toutefois, les autres caractéristiques de la méthode des divisions, comme la dichotomie et la multiplication des étapes jusqu'à l'indivisible ainsi que leur nécessité demeurent absentes de la discussion. Cela n'est aucunement discuté chez Shorey, la présentation de son analyse se résumant en effet à la citation des passages qu'il estime pertinents, avec très peu de commentaires. Chez Stenzel, en revanche, il s'agit d'un argument éloquent en faveur de l'idée selon laquelle seul un germe de la méthode des divisions peut être retracé dans la *République*, bien que l'intention propre de la méthode soit déjà pleinement formulée. La volonté, sinon de définir, du moins de classer ou de classifier étant déjà manifeste, le *Sophiste* et le *Politique* apporteront des instructions concrètes à l'intention du dialecticien.

Le reste des passages cités par Shorey ont en commun uniquement l'affirmation qu'une chose en particulier comprend deux parties. En 532e, Glaucon interroge Socrate sur les espèces qui composent la puissance dialectique et les chemins qui leur correspondent. Socrate répondra un peu plus loin, dans un passage qui échappe étrangement à la liste de Shorey, que la connaissance se divise en opinion (δόξα) et en intelligence (νόησις); l'opinion se divise à son tour en foi (πίστις) et en imagination (εἰκασία); l'intelligence en science (ἐπιστήμη) et en pensée discursive (διάνοια). Cette division, triplement dichotomique, a le mérite de respecter plusieurs des règles de la méthode des divisions telle

⁷⁵ J. Stenzel, 1917, p. 80.

⁷⁶ Entre autres chez M. Dixsaut.

qu'expliquée dans le *Politique*. Elle compte deux étapes, comme celles du *Phèdre*, et contrairement à toutes les « divisions » citées par Shorey et qui ne correspondent qu'à des occurrences du verbe « diviser ». Pourtant, c'est la phrase qui contient le verbe « diviser » au lieu de la « division » même que Shorey choisit de citer comme preuve de la présence des divisions.

Il n'est pas non plus tout à fait clair que le passage en 470b, qui n'est pas sans rappeler la définition des deux persuasions en *Gorgias* 454e, fasse référence à une véritable division plutôt qu'à un éclaircissement terminologique. « Il me semble que de la même façon que nous disposons de deux noms pour nommer cela – guerre et dissension –, il existe également deux réalités, les noms référant à deux types de différences entre les deux.⁷⁷ » Si on accepte la parenté de cette affirmation avec la méthode des divisions du *Sophiste* et du *Politique*, on tient cette dernière responsable de toute explication de nuances entre deux choses semblables.

Shorey affirme en outre retrouver la méthode des divisions dans le *Phédon*, le *Cratyle* et le *Théétète*, trois dialogues antérieurs à la *République*. Comme les arguments se suivent et se ressemblent, nous nous contenterons d'observer seulement les passages cités pour le *Phédon*. En 75d, il est question de réminiscence et du fait que la connaissance soit conditionnelle à la réminiscence. Le savoir, y dit-on, n'est autre chose que la mémoire lorsque celle-ci transcende les frontières du cycle de la vie. Le rapport que le fragment de phrase cité, « οἱ σεπισφραγιζόμεθα τουτὸ ὃ ἐστὶ » entretient avec la méthode des divisions ne saute pas aux yeux, sauf si l'on considère que le fait d'envisager la totalité des choses marquées du caractère de l'être sous-entend implicitement l'immanence d'une division de cette totalité par la méthode que nous connaissons. Socrate annonce en 79a qu'il posera deux sortes de choses (θῶμεν... δύο εἶδη), pour la suite de la conversation, à savoir un immatériel immuable et un

⁷⁷ Trad. Leroux.

visible fluctuant. Finalement, la troisième occurrence de la méthode, en 90b, est justifiée par Shorey par la phrase « ἄνευ τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης », l'existence, autrement dit, d'un art des discours et de gens qui le pratiquent sans le connaître. Si ces passages rappellent tous, en quelque sorte et plutôt vaguement, des thèmes abordés dans le *Sophiste* et le *Politique*, cela ne semble cependant pas suffisant pour affirmer que la méthode peut « être trouvée » dans ces passages du *Phédon*.

Pour conclure ces remarques sur les passages antérieurs, nous ne pouvons faire autrement que de renvoyer à notre tour aux propos d'Überweg que Shorey invoque. Si, d'une part, l'absence de développement et d'explications ne peut être prise comme preuve que la méthode des divisions n'est pas encore apparue dans la doctrine platonicienne, on ne peut non plus solliciter de très brefs passages succincts et parfois obscurs pour justifier le fait qu'elle existât effectivement à une époque antérieure de l'œuvre de Platon. Par ailleurs, nous redoutons que le fait d'invoquer l'apparition d'un seul verbe dans ces passages comme indice suffisant des traces de la méthode des divisions réduise celle-ci aux divisions elles-mêmes, ce qui lui nierait ses caractéristiques spécifiques, qu'il s'agisse de son but ou de son mode d'application, bref, nierait tout ce qui est réellement « méthodique » en elle. Les travaux d'autres auteurs plus récents, par exemple M. Fattal et M. I. Santa Cruz pencheront davantage du côté de ces caractéristiques dans leur recherche de cohérence entre le *Phédon* et le groupe *Sophiste-Politique*.

1.6 : Récapitulation des règles formelles de la division

Il nous semble opportun de rassembler ici de manière succincte les règles qui ont été énoncées, discutées et critiquées dans le chapitre présent. Les numéros entre parenthèses indiquent celui donné par W. A. de Pater dans son catalogue des treize règles dérivées. Nous ne reviendrons que très peu

sur chacune des règles puisque chacune d'elles a été discutée; nous espérons que le lecteur trouvera dans cette section un simple aide-mémoire.

D'abord, la première entité à diviser est toujours d'origine inconnue⁷⁸. Il semble y avoir un saut de ce genre dans toutes les occurrences de la méthode.

Les divisions semblent souvent s'appliquer à des paradigmes avant de s'appliquer au sujet recherché, mais les paradigmes jouent toujours un rôle inattendu dans la division faite réellement en vue de la connaissance. Cela est systématique dans le *Sophiste* et le *Politique*, mais n'est pas applicable au *Phèdre*.

Les divisions concernent surtout les arts et techniques (τέχναι), mais plus généralement les entités abstraites et en aucun cas les corps biologiques. Cette affirmation, défendue par Moravcsik⁷⁹, s'accorde plus ou moins avec la division de la folie dans le *Phèdre* et est en contradiction avec certains témoignages biographiques de sources anciennes⁸⁰.

La préférence pour la division dichotomique, ou en un nombre de parties qui soit le plus près possible de deux, est pratiquée dans le *Sophiste* et explicitement indiquée dans le *Politique* et le *Philèbe* (4).

Les parties de la division doivent être égales ou équilibrées.

Il faut toujours suivre la partie à droite de la division (10).

⁷⁸ W. A. de Pater, 1965, p. 47.

⁷⁹ Celui-ci ajoute que c'est l'une des différences les plus significatives avec les divisions chez Aristote, par exemple dans les *Parties des Animaux*. J.M.E. Moravcsik, 1973, p.158.

⁸⁰ Rapportées dans E. Chambry p. 156.

Les divisions doivent refléter l'entièreté de l'entité divisée(5) ne laissant aucune partie à l'abandon. Elles doivent refléter l'entièreté de la complexité de l'objet en vue duquel on divise en multipliant les étapes autant que nécessaire (8). En outre, ces étapes doivent se faire dans un ordre logique et cohérent (7 et 13).

Les divisions doivent être faites selon les « articulations naturelles ». Cette formulation spécifique au *Phèdre* (265e) est celle qui laisse le plus clairement sous-entendre que les divisions sont faites et que le dialecticien les découvre. Elle n'est toutefois pas aussi explicite dans les *Sophiste* et *Politique*.

Les divisions sont toujours accompagnées d'un rassemblement (12), que celui-ci soit consécutif comme le pense Cornford⁸¹, ou simultané comme le croit Wedin⁸². Les rassemblements sont principalement exploités dans le *Phèdre*, mais demeurent très présents dans les dialogues postérieurs.

Finalement, Pater prétend que les divisions doivent être faite jusqu'à trouver un indivisible (11). Les divisions se poursuivent, dans tous les dialogues, jusqu'à l'objet que le dialecticien a annoncé rechercher, mais il ne nous semble pas qu'il y ait preuve que ces catégories (sophiste, politicien, délire, âme, pêcheur à la ligne, etc...) aient été prouvées indivisibles. Cependant l'Étranger fait effectivement ce conseil.

Pater nomme également 5 autres règles dérivées que nous n'avons pas abordées. Nous les décrivons brièvement ici pour référence.

⁸¹ F. Cornford, 1935, p. 187.

⁸² M. Wedin, 1987, p. 214.

(1) Les parties divisées doivent être mutuellement exclusives. (2) Chaque partie divisée est un genre homogène, même s'il peut être divisé à son tour. (3) Il faut éviter de diviser entre une chose et son «négatif»; une division de type «Grecs et non-Grecs» est proscrite. (6) La division se fait par une différence aperçue à l'intérieur du genre. (9) Cela ne veut pas dire que l'expérience soit à exclure du processus.

II. Les fins de la méthode des divisions

En ce qui concerne le but véritable de la méthode des divisions, son importance dans la dialectique platonicienne et le rôle qu'elle joue pour la philosophie chez Platon, les interprétations et les avis fusent et divergent. On peut regrouper en trois grandes catégories les fins concrètes qu'on prête à la méthode des divisions. La première et la plus répandue est celle de formuler des définitions de l'objet recherché. C'est la position tenue par M. Wedin, J. M. E. Moravcsik, W. A. de Pater, M. Dixsaut et P. Shorey, dans une certaine mesure. Tous ne s'entendent cependant pas sur la nature de ces définitions, sur leur utilité pour les recherches subséquentes et leur valeur pour la connaissance en général. La deuxième interprétation prête à la méthode des divisions la faculté de trier. Sa caractéristique principale, bien avant celle de fournir des définitions, serait de séparer "le même de l'autre", si on emprunte l'expression du *Sophiste*. On trouve cet argument d'une part chez L. Robin et P. Pellegrin, qui posent à travers lui le problème de la place du sensible dans la connaissance. D'autre part on la trouve dans un texte de G. Deleuze, qui attribue à ce processus de tri une fonction de validation et de construction. Finalement, certains auteurs sont convaincus que la méthode des divisions est foncièrement scolaire, que les divisions sont destinées à servir d'exercices aux jeunes élèves en formation, ou même aux dialecticiens expérimentés, qui ne peuvent se passer d'elle, de la même manière que le corps ne peut se passer du gymnase. On trouve cette thèse notamment chez P. Pellegrin et chez M. I. Santa Cruz. Dans les pages qui suivent, nous apporterons davantage d'explications et de nuances à cette classification sommaire.

2.1. La division comme méthode définitoire

Il y a peu de consensus au sujet de ce qu'on doit comprendre par le mot *définition* et tous ne voient pas de la même façon la manière dont les divisions platoniciennes en forment. Pour J. M. E. Moravcsik, la définition platonicienne engendrée au terme du processus des divisions est un énoncé univoque. Il affirme : «The divisions are supposed to reveal the ontological foundation and ground for the correct unique characterizations of some given art.⁸³» En divisant «selon le genre», on obtiendrait une suite de divisions qui non seulement est propre à l'objet recherché, mais qui est également la seule qui puisse lui être appliquée, si on juge qu'elles mènent à des «unique characterizations». Les divisions formeraient ainsi une liste de caractéristiques, en fournissant à chaque étape un nouveau prédicat qui puisse être appliqué à l'objet de la recherche. En ce sens, d'après Moravcsik, la méthode des divisions produirait des définitions qui s'approcheraient dangereusement des définitions de la lexicologie moderne, en raison de cette tendance à l'univocité.

Il convient, cependant, de s'interroger sur la réelle unicité des caractéristiques obtenues au terme du processus de division. Pour accepter que les divisions mènent à des «unique characterizations», il faut également admettre que les six premières divisions en vue du sophiste dans le dialogue du même nom soient fausses, et que seule la septième vaille. Rejeter la vérité contenue dans ces six divisions préliminaires semble non seulement radical, mais pose la question de leur utilité au sein du dialogue. En effet, il faut également considérer que l'Étranger qui hérite de la place de Socrate en tant qu'interlocuteur prédominant ait lui aussi recours à des stratagèmes oratoires. Si les six premières divisions sont prétendument rejetées, il n'en reste pas moins qu'elles demeurent présentes au début du dialogue, à la disposition du lecteur. Ainsi, bien que l'Éléate les déclare ou fausses, ou ratées, ou du moins incomplètes, il importe de considérer que la leçon de Platon se trouve peut-être au-delà de l'explicite. En effet, si les divisions préliminaires semblent toujours en partie incomplètes, elles

⁸³ J. M. E. Moravcsik, 1973, p. 175.

aboutissent toutefois toutes à une caractéristique qui se rapporte au sophiste et à son art. Le sophiste est trouvé, tour à tour, chasseur de jeunes gens, flatteur, commerçant de connaissances acquises ou fabriquées, lutteur oratoire et trieur de pureté d'âme. Or, rien ne laisse supposer que ces caractéristiques soient à écarter, bien au contraire.

Nous éprouvons un malaise similaire à désigner les divisions comme productrices de caractères univoques devant le passage en *Politique* 265a. À cette étape de la recherche de l'art royal, l'Étranger somme Socrate le Jeune de choisir entre le chemin le plus court ou le chemin le plus long pour parvenir à l'objet de cette partie de la recherche, à savoir la nature du bétail du dirigeant politique. Socrate, avec la curiosité propre à sa jeunesse, s'empresse de réclamer qu'on suive tour à tour les deux chemins. Par la suite, l'Étranger ne semble pas accorder sa préférence à l'un ou l'autre des chemins. Ainsi, décrire la horde des humains comme des marcheurs apprivoisés, sans cornes, incapables de croisement de races, qui marche sur deux pieds, serait tout à fait correct, même s'il est également possible de diviser d'abord selon le nombre de pieds, de sorte que les humains ne doivent être divisés des oiseaux que par le critère des plumes. Ainsi la division, au moins dans ce cas, n'est explicitement pas faite en vue de fournir un énoncé unique et univoque sur le caractère de l'objet recherché.

F. Cornford exprime de troublantes remarques sur la séparation entre les six premières divisions en vue du sophiste (rappelons qu'il considère celles-ci comme un rassemblement déguisé) et la septième, qui constitue la vraie définition recherchée: «The definitions in which they terminate are not definitions of "the Sophist", but analytical descriptions of easily recognisable classes to whom the name had been attached. By this device Plato avoids mentioning the names of individuals or of schools, and can amuse himself with satire.⁸⁴» Il n'est pas à première vue évident de savoir ce qui différencie une définition

⁸⁴ F. Cornford, 1935, p. 187.

d'une description analytique dans ce contexte. On peut supposer qu'elles sont des caractéristiques qui se rattachent au moins à une partie des gens qu'on identifie comme sophistes, alors que la définition devrait rassembler tous les sophistes dans la différence spécifique qui permet de les caractériser tous. En effet, Cornford donne quelques pages plus tôt une description du résultat des divisions qui rappelle étrangement les définitions aristotéliennes. On définirait, selon lui, les résultats des divisions «in terms of genus and specific differences.⁸⁵»

Cornford n'est par ailleurs pas le seul à établir un lien entre division platonicienne et définition aristotélienne. E. Chambry, rapportant les propos d'A. Diès dans son introduction à la traduction du *Politique*, marque l'influence de Platon sur le Stagirite. Faisant référence au fragment rapportant le témoignage d'Athénée, où on apprend, non seulement que les élèves auraient pratiqué la méthode des divisions sur des citrouilles et toutes sortes de végétaux et d'animaux, mais également que Speusippe, successeur de Platon à la tête de l'Académie, aurait confiné dans le deuxième livre des *Homoïa*, un classement de plantes et d'animaux en fonction de leurs ressemblances. «Quand on voit, prétend Diès, que ce second livre et l'*Histoire des animaux* d'Aristote énumèrent souvent les mêmes classes, presque toutes les mêmes espèces, on ne saurait méconnaître tout ce que ces exercices dialectiques de l'Académie ont préparé de matière autant que de méthode à la science aristotélienne.⁸⁶» W. A. de Pater le remarque également. Il décrit la méthode des divisions comme l'outil ultime pour fournir des définitions complètes. C'est en effet, selon lui, à l'aide des rassemblements et des divisions que la définition nominale du cercle («ce dont les extrémités sont à une distance parfaitement égale du centre⁸⁷») peut se compléter en déterminant l'antécédent indéterminé "ce dont"⁸⁸. Or c'est la

⁸⁵ F. Cornford, 1935, P. 185.

⁸⁶A. Diès, *in*: E. Chambry, 1939, p. 156.

⁸⁷ W. A. De Pater, 1965, p. 63.

⁸⁸ W. A. De Pater, 1965, p. 64.

"méthodologie définitionnelle" platonicienne de la définition qui se trouve en grande partie à la base de celle qu'on retrouvera dans les *Topiques* d'Aristote, affirme l'auteur⁸⁹. La majeure partie de son ouvrage consiste en effet à discuter ce rapprochement.

D'autres ne semblent pas aussi convaincus de la ressemblance manifeste entre la doctrine du professeur et celle de l'élève. Si M. Wedin ne nie pas qu'il y ait pu y avoir influence, il met en garde contre l'assimilation des deux méthodes. « Given that collection and division are joint procedures and that definition amounts to placing something within a collection of same level items, we would appear to have something different from, though perhaps anticipating, Aristotelian definitions⁹⁰. » S'il prétend que la méthode des divisions ait pu préfigurer les définitions aristotéliennes, il spécifie toutefois que cela est possible en prenant les deux méthodes en un sens très large (« placing something within a collection of same level items ») et ne tient compte ni du détail de la méthodologie platonicienne, ni de celui de la méthodologie d'Aristote. À ce stade, nous ne voyons pas en quoi le rapprochement avec la philosophie du Stagirite pourrait aider le lecteur à la compréhension de la méthode des divisions telle qu'elle se présente chez Platon.

J. R. Trevaskis s'oppose également à la « spécificité » des différences obtenues au terme du processus de division⁹¹. Celui-ci prend à l'appui le passage du *Politique* qui commence en 262d, où il est question de la division erronée de la race humaine entre Grecs et Barbares. À cet égard, l'auteur remarque que la division en peuples (Hellènes, Lydiens, etc...) peut s'avérer valide dans un contexte où celle-ci serait la plus équilibrée qui soit à la disposition du dialecticien, pourvu que toutes les parties de la division puissent être comprises comme un *γένος*, un genre. Le problème majeur dans la division entre Grecs

⁸⁹ W. A. De Pater, 1965, p. 65, *cf.* note 273.

⁹⁰ M. Wedin, 1987, p. 214.

⁹¹ J. R. Trevaskis, 1967, p. 127-8.

et Barbares demeurant le fait qu'un seul côté de la division puisse être compris comme une unité, le mot «Barbares» désignant au contraire une foule de gens qui ne peuvent être rassemblés de la même façon que le mot «Grecs» rassemble exclusivement les membres du peuple hellène. Ainsi, conclut Trevaskis, la catégorie "Grecs" pourrait être valide dans un autre contexte, dans une autre division. De plus, la division des humains entre hommes et femmes s'opposerait, affirme l'auteur, à la conclusion que nous venons d'évoquer si les divisions avaient pour but de tracer des caractérisations univoques et définitivement définitives. Si, avance-t-il, la division entre peuples peut être valide dans certains cas, et que la division du genre humain directement entre hommes et femmes l'est également (on se fie à la parole de l'Étranger), elles ne peuvent appartenir à la même chaîne. Puisque chaque peuple compte des hommes et des femmes, la division sexuelle ne saurait donc précéder la division raciale. Ainsi, contre qui affirmerait que la méthode des divisions dans le *Sophiste* et le *Politique* mène à des définitions univoques, Trevaskis résume: «Plato is willing to see different criteria observed in different divisions, even where the same class is to be divided.⁹²»

Le fait de considérer la méthode des divisions comme une méthode qui vise à fournir des définitions au sens lexical où on l'entend généralement, c'est-à-dire qui vise à relier le mot et la chose dans une relation d'exclusivité et à fixer par la même occasion sa place dans la hiérarchie des essences, des êtres, ou des formes intelligibles engendre, à notre avis, un problème majeur dans la lecture de Platon. En effet, si on considère que les résultats des divisions du *Sophiste* et du *Politique*, et même celles du *Phèdre* et du *Philèbe*, cristallisent les essences et leur hiérarchie de la même manière qu'Aristote classifie les parties des animaux, c'est à dire de manière immuable et définitive, il faudra accepter de vivre avec un certain nombre de paradoxes, notamment ceux dont on vient de discuter. Il faudra

⁹² J. R. Trevaskis, 1967, p. 128.

admettre que la méthode de Platon ne remplit pas sa mission et possède de nombreuses failles, si on considère que ce sont effectivement ces failles qu'Aristote comblera dans ses *Topiques*.

Shorey, pour sa part, considère que la méthode des divisions affiche effectivement dans le *Sophiste* et le *Politique* une tendance à former des définitions. Il ne faut toutefois pas s'y méprendre, prévient-il, et y voir l'essentiel de la méthode des divisions⁹³. En effet le *great American unitarian* nous met en garde contre cette considération qui entraînerait, comme nous l'avons souligné, un certain nombre de contradictions majeures entre les dialogues. Cela ne l'empêche pas, d'après son mot, de concevoir que les divisions du *Sophiste* et du *Politique* forment des définitions :

«The process of dichotomy is only a mechanical aid to exhaustive search and the discovery of all relevant distinctions. [...] The elaboration of it as a method of definition in the *Sophist* and *Politicus* is a mere episode. It is not followed up in the *Philebus*, *Timaeus*, or *Laws*, and is therefore of no importance for Plato's "later" thought.⁹⁴»

Cette affirmation s'inscrit dans un passage où Shorey discute de l'importance de cette prétendue méthode des définitions et répond à ceux qui proclament son importance pour la pensée dite «tardive» de Platon. En effet, dans le cadre de l'œuvre de Shorey on comprend que d'affirmer l'existence d'une pensée «tardive» est absurde, puisqu'il milite en faveur de l'idée que la pensée de Platon soit unie et unique, qu'elle n'ait subi aucun changement majeur entre les dialogues dits de jeunesse et ceux rédigés dans sa vieillesse. La dernière phrase citée dans ce passage nous laisse toutefois sceptique étant donnée l'insistance avec laquelle Shorey lui-même nous met en garde contre la confusion entre l'absence d'une idée donnée dans les dialogues écrits et l'absence de cette idée dans la doctrine même

⁹³ P. Shorey, 1903, p. 51.

⁹⁴P. Shorey, 1903, p. 51.

de Platon⁹⁵. Si l'absence d'un concept donné dans un dialogue de jeunesse ne peut à elle seule prouver que cette idée n'était pas encore formée dans la pensée du philosophe, il n'y a pas non plus de raison de conclure que si un concept est absent d'un dialogue de vieillesse, celui-ci a été abandonné, et que ses manifestations antérieures relèvent d'une phase particulière. On peut donc à juste titre s'étonner que celui-ci invoque l'absence de développements ultérieurs de la méthode des divisions comme méthode de définition dans les dialogues postérieurs au *Politique* comme preuve que la définition ne joue pas un rôle central dans la méthode des divisions. À plus forte raison, cela ne prouve en rien qu'il soit absurde de tenter de caractériser la pensée propre aux dialogues de la maturité et de la vieillesse de Platon.

Néanmoins, Shorey insiste sur l'importance de la méthode des divisions au sein de la dialectique platonicienne. Si elle ne devrait être considérée comme générant des définitions à proprement parler, les distinctions qu'elle pratique et la connaissance ainsi produite demeurent essentielles pour la pensée claire et le discours adéquat :

«To distinguish and divide for these purposes [the avoidance of eristic equivocation and the correction of hasty generalization or inarticulate empirism] is still the only way of clear thought and accurate speech, and Plato's insistence upon it as the one principle of logical salvation is worthy of the keenest dialectician that ever lived⁹⁶.»

Pour paraphraser Shorey, on pourrait dire que le but de la méthode des divisions est d'éviter les malentendus lexicaux que le sophiste pourrait exploiter à son avantage et d'éviter de tirer des conclusions trop hâtives qui pourraient ne pas s'avérer. Elle représente, précise-t-il, la seule méthode qui permette de formuler sa pensée clairement. Toutefois, elle semble étrangement se

⁹⁵ Voir chapitre I.

⁹⁶ P. Shorey, 1903, p. 51.

résumer à cela même. Bien sûr, vu l'objectif de l'auteur de prouver que la pensée platonicienne ne se laisse pas diviser en périodes d'évolution chronologique, il est dans son intérêt d'avancer que la méthode des divisions telle qu'elle se présente dans le *Sophiste* et le *Politique* n'apporte rien qui n'eût pu être extrapolé à partir des prétendues divisions qu'il impute à des dialogues comme la *République* et le *Phédon*.

Cela implique toutefois également de considérer que la méthode du *Sophiste*, s'il s'agit de «la seule voie pour clarifier la pensée», réserve la pensée claire et le discours articulé exclusivement aux plus habiles dialecticiens. En effet, la découverte du sophiste et du politicien prennent chacun un dialogue, au terme d'un processus fastidieux et lent. Elle est, de l'aveu explicite de Socrate, grandement difficile à pratiquer⁹⁷, au point de ne pouvoir être véritablement bien mise en œuvre que par les bons dialecticiens. Si distinguer et diviser dans le but de déterminer quels arts sont à bannir de la cité idéale⁹⁸, dans le but de s'assurer de savoir ce qu'est l'âme⁹⁹ ou d'éviter un malentendu sur ce qu'on appelle rhétorique¹⁰⁰ est identique à la méthode de diviser en deux en respectant les nombreuses règles et lignes de conduite que nous avons décrites au premier chapitre, alors la connaissance, l'intellection et le discours correct sont à considérer comme l'apanage d'un petit nombre de privilégiés. Nous ne saurions nous prononcer, à ce stade, sur l'opportunité d'attribuer à la doctrine platonicienne ces intentions. Nous nous contenterons de remarquer que le faire rendrait stérile la discussion à l'égard des fins de la méthode des divisions et minimise drastiquement l'importance de ses caractéristiques énigmatiques, par exemple l'obsession dichotomique et la parenté des objets avec leur paradigme.

⁹⁷ *Phil.* 16c.

⁹⁸ *Rép.* 397b. Ou de connaître les liens entre formes de vice et formes de gouvernement *Rép.* 445c.

⁹⁹ *Phéd.* 75d, 79a, 90b.

¹⁰⁰ *Gorg.* 454e.

2.1.1: Définitions fluctuantes dans le lieu de la connaissance

Le dernier modèle de définition que nous souhaitons aborder est celui de M. Dixsaut. Si l'auteur admet effectivement que les divisions du *Sophiste* et du *Politique* ont valeur de définition, elle prête toutefois à ces définitions un caractère éphémère et contextuel. La définition est selon elle intrinsèquement reliée à l'activité du philosophe telle que mise en lumière dans le *Sophiste*.

Il ne faudrait pas croire que la méthode des divisions classe de manière étanche et délimitée les unités avec lesquelles elle entre en contact. La formation d'une longue chaîne de caractéristiques, délimitant l'espace qu'occupe le sophiste ou l'homme politique (en l'occurrence) dans le champ des activités spécialisées et excluant tous les autres, n'est qu'un effet secondaire de l'application de la méthode, et en aucun cas une fin en soi. La définition, affirme Dixsaut, n'est pas constituée par un énoncé définitionnel. Ni dans le *Sophiste*, ni du tout chez Platon. Elle est bien davantage un outil pour connaître un objet autour de ses ressemblances et des différences avec ceux de son entourage; par là, la méthode des divisions a pour but d'unifier le multiple et de diviser l'unité¹⁰¹.

On remarquera que cette conception relie l'essentiel de la méthode des divisions à la partie dite « centrale » du *Sophiste*, parfois surnommé le *détour métaphysique*, où l'Étranger quitte le spectre des activités humaines pour exposer certaines clarifications qui ont trait aux *grands genres*, qui sont les formes intelligibles primordiales. Dans d'autres conceptions¹⁰², les passages où la méthode des divisions est pratiquée en demeurant à peu près complètement séparée de cette partie centrale, exception faite, peut-être, de la septième division, qui après tout est celle qui a entraîné ce détour

¹⁰¹ M. Dixsaut, 1985, p. 346.

¹⁰² Notamment celles de Cornford, Moravcsik, Stenzel, Shorey.

métaphysique. Un schisme important se creuse au sein de l'interprétation du *Sophiste* si on considère les divisions initiales comme étrangères à la question des grands genres. On retrouve dans ces interprétations deux parties distinctes, l'une, logique, méthodique, pédagogique, où l'Étranger montre un exemple de l'usage de la méthode des rassemblements et des divisions, l'autre, métaphysique, ontologique, philosophique, où l'Étranger discute de ce qui est et des modalités de l'être. Les pages accordées au sujet de la dialectique dans *Le naturel philosophe* plaident en faveur du contraire. On y trouve des considérations au sujet de la méthode des divisions qui la conçoivent précisément comme un outil dialectique qui possède le pouvoir de discerner à travers les lieux de l'être où se trouve l'unité et où le multiple, sous le couvert des ressemblances et des différences.

Comme on le sait, sept séries de divisions mènent à sept définitions de la sophistique dans l'entretien entre l'Étranger et le jeune Théétète. Il appert que la septième est la plus satisfaisante aux yeux des interlocuteurs. Mais qu'en est-il des six qui l'ont précédée? Chacune doit-elle vraiment être écartée au profit de la suivante et ainsi de suite jusqu'à la fin du dialogue? Pour Dixsaut: « Aucune d'entre elles n'est fausse, elles manquent simplement encore du centre qui permettra de les unifier.¹⁰³ » C'est la science du philosophe qui donnera ce centre aux définitions du sophiste. Tout au long du dialogue, les définitions peuvent sembler décrire à la fois le sophiste et le philosophe. En effet, on les retrouve habituellement aux mêmes endroits, exerçant à première vue, le même genre d'activité, de sorte que l'un peut toujours passer pour l'autre aux yeux de l'opinion et aux yeux du sophiste. Dans la sixième définition, par exemple, le philosophe apparaît comme un sophiste désintéressé¹⁰⁴. La différence, donc, entre sophiste et philosophe, cette ultime division, appartient strictement au philosophe, puisque le philosophe est le seul des deux qui sache distinguer ceux qui savent et ceux qui font croire. À cette différence, qui n'est pas sans rappeler les leçons de Socrate au sujet des deux sortes de conviction

¹⁰³ M. Dixsaut, 1985, p. 338.

¹⁰⁴ M. Dixsaut, 1985, p. 341

dans le *Gorgias* (on peut être convaincu sans savoir ou parce qu'on sait), s'ajoute celle que le philosophe ne diffuse pas son savoir pour s'enrichir, au contraire du sophiste.

D'autre part, la pluralité de ces définitions montre également que le sophiste est présent dans de nombreuses sphères de la vie des contemporains de Platon. C'est ce que montrent les six premières définitions, explique M. Dixsaut. Et s'il peut s'infiltrer en autant de lieux, c'est que le sophiste nie toute altérité en prétendant faire de tout son domaine. Il n'est pas autre car il s'incruste en tout lieu, et pourtant n'est pas même, puisqu'il apparaît continuellement sous une nouvelle forme¹⁰⁵. Les définitions du *Sophiste* sont donc, à coup sûr, plus que l'exemplification d'une méthode scolaire de classification des choses qui nous entourent. Leur méthode ne peut être appliquée mécaniquement, bien au contraire, elle requiert une subtilité d'esprit hors pair et sert une fin qui dépasse la définition en elle-même.

Ce qu'ajoute M. Dixsaut au sujet du fonctionnement de la méthode des divisions, c'est premièrement que les divisions avancent par « mutuelles exclusions ». Elle explique qu'il « est impossible en même temps d'acquérir et de produire, d'échanger et de capturer¹⁰⁶ ». Ensuite qu'il est inutile de chercher un principe unique qui régit toutes les divisions, puisque chacune d'entre elles est régie selon son propre principe, lequel apparaît grâce à la subtilité d'esprit et la sensibilité du dialecticien qui les effectue et qui ne valent que pour la recherche en cours¹⁰⁷. Enfin, la dialectique et le talent pour l'exercer nous semblent davantage, à la lumière de cette lecture, relever d'une certaine puissance ou d'un pouvoir, que d'une habileté ou d'une faculté¹⁰⁸. Cela est illustré à l'aide d'un passage du *Phèdre* (253d-e), que

¹⁰⁵ M. Dixsaut, 1985, p. 337

¹⁰⁶ M. Dixsaut, 1985, p. 337.

¹⁰⁷ M. Dixsaut, 1985, p. 346.

¹⁰⁸ M. Dixsaut, 1985, p. 333.

nous avons déjà cité. Dans ce passage, Socrate déclare que celui qui est capable ($\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{o}\varsigma$) de déterminer comme il faut ($\acute{\iota}\kappa\alpha\nu\acute{\omega}\varsigma$) où se situe la multiplicité dans une forme unique et l'inverse, c'est-à-dire « comment les réalités peuvent communiquer et comment non », est une personne capable de discriminer selon le genre. Si les $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\alpha\iota$ peuvent être dites prendre la forme d'une combinaison « de savoir rationnel et d'expérience spécifique¹⁰⁹ », dans le cas de la dialectique, il convient de lui adjoindre ce pouvoir. Son étendue n'est pas explicitement décrite, on peut néanmoins supposer qu'elle peut avoir un lien avec l'idée platonicienne de vérité. Le savoir spécifique au dialecticien lui conférerait un pouvoir que le sophiste ne possède pas et dont il ignore peut-être même l'existence.

En effet, selon l'autrice, le processus de définition (entrepris à travers les divisions successives en vue de la sophistique) vise une fin beaucoup plus profonde que le simple fait « d'attraper le sophiste ». Il servirait également au philosophe « d'entreprise d'autodéfinition¹¹⁰ ». L'être du philosophe et de son activité se dévoilent comme « la condition de toute définition, de tout logos vrai, de l'Être lui-même, si l'Être est tel que seul puisse l'atteindre le discours vrai, la pensée, l'intelligence¹¹¹. » Les divisions du *Sophiste* feraient donc partie intégrante, au même titre que celles du *Politique*, de la recherche du Philosophe. En effet le commentaire autour du paradigme du tissage révèle des similitudes troublantes avec, par exemple, les recommandations du *Phèdre* que nous venons de citer. Nous ne saurions être plus éloquente à cet égard que M. Dixsaut :

«Or le tissage est la traduction pratique des deux opérations de la dialectique: il dissocie, différencie, et il associe, assemble ce qu'il a commencé par distinguer (282b) "en tordant chaque fil de la chaîne, mais aussi de la trame" (282d). Cependant, entrelacer la chaîne et la trame ne suffit pas à définir le tissage. [...] Mais entrelacer comment, et pour faire quoi? La décision qui consiste à disposer en lignes bien droites ce qui constituera la chaîne, à imprimer au contraire une trame de façon qu'elle

¹⁰⁹ M. Dixsaut, 1985, p. 332. Cf. *Phèdre* 253a-b

¹¹⁰ M. Dixsaut, 1985, p. 343.

¹¹¹ M. Dixsaut, 1985, p. 343

puisse justement s'entrelacer avec la chaîne, requiert tout autre chose que la mesure inflexible de la quantité. Il faut une juste appréciation, du discernement, de la juste mesure. La juste Mesure ne fait pas partie des arts de la mesure, elle ne renvoie pas à une unité de mesure inflexible, et mesurable autant qu'elle est mesurée; *la juste Mesure mesure sans jamais être mesurée.*¹¹²»

Ainsi, il apparaît de plus en plus clairement, à la lecture de M. Dixsaut, que la méthode des divisions ne s'explique pas en elle-même et les définitions qu'elle produit ne peuvent être détachées de leur contexte propre. La méthode des divisions telle qu'on la retrouve dans le *Sophiste* et le *Politique*, si elle produit effectivement une longue phrase qui « définit » le sophiste sous tous ses angles et rassemble tous ces aspects en autant de facettes d'une définition un peu plus claire, dépasse largement ce processus mécanique. Elle fait en effet partie intégrante de la démarche dialectique du philosophe, permet à ce dernier d'affirmer son identité en se définissant lui-même. Et cela semble être le but le plus significatif qu'aide à atteindre la division dans ce contexte.

L'autrice fait référence à des passages du *Phèdre*, dans sa discussion de la dialectique, sans discuter d'un éventuel bond doctrinal qui aurait pu avoir lieu entre le *Phèdre* et le *Sophiste*. On peut penser que la conception qu'elle avance de la méthode des divisions et de la dialectique convient à ces trois dialogues (en incluant le *Politique*). C'est-à-dire qu'elle parvient à discerner selon le genre et à mettre en évidence les lieux d'unités et de multiplicité. Ce genre de démarche définitoire semble plus familier, toutefois, aux dialogues qui suivent la *République*. En effet si les divisions mettent en évidence les liens entre les formes, il devient plus délicat de la relier aux dialogues où la théorie des formes intelligibles n'a pas encore fait son apparition. Nous aurons l'occasion de discuter plus amplement de l'aspect métaphysique de la méthode des divisions au chapitre suivant. Précisons également que les dernières affirmations ne relèvent que de notre analyse.

¹¹² M. Dixsaut, 1985, p. 344.

2.2 La méthode des divisions comme activité critique

D'autres commentateurs sont d'avis que la méthode des rassemblements et des divisions produit non pas des définitions mais plutôt une sorte de classement ou de tri. Ceux-ci voient les définitions obtenues, lorsqu'ils les considèrent, davantage comme un effet secondaire de la classification obtenue et des liens effectués entre les éléments divisés. Cette vision confère à toutes les étapes une importance capitale et s'avère particulièrement hiérarchisante. D'autre part, les auteurs laissent croire à une fixité des classements établis, bien qu'il ne soit pas dit que ceux-ci ne puissent pas, parfois, être sujets à certaines superpositions. Parmi les commentaires qui avancent cette position, nous présenterons les analyses de L. Robin et G. Deleuze.

Le rôle de la méthode des divisions, chez L. Robin, est directement relié à l'univers de la métaphysique platonicienne. La dialectique serait en effet une sorte de pont ou une sorte d'outil qui servirait à relier le monde sensible et le monde intelligible et qui carburgerait à la pensée pure. La dialectique, dans ce mouvement, imiterait les «essences» dans leur «mouvement progressif vers le Bien et la Mesure»¹¹³. Cette dualité des «modalités d'être» est à la base de la compréhension que donne Robin de la méthode des divisions. Il l'explique ainsi:

«Le sensible ne constitue pas un domaine séparé comme avec la hache, pour reprendre le mot d'Anaxagore, de l'intelligible et qui s'oppose tellement à celui-ci qu'il n'y aurait plus moyen de comprendre comment il en dérive. Le sensible est une modalité distincte de l'être. Il imite, en la déformant, cette modalité supérieure de l'être qu'est l'intelligible. Il résulte des mêmes principes, et les conditions qui déterminent alors la modalité particulière du composé, devenir incessant, temps, emplacement, sont elles-mêmes des images dénaturées de condition qui ont leur place dans la sphère intelligible et qui y déterminent, par leur modalité différente, une modalité différente de l'être.¹¹⁴»

¹¹³ L. Robin, 1919, p. 70.

¹¹⁴ L. Robin, 1919, p. 36.

Or, cela permet de voir que la classification, la hiérarchisation des formes par l'usage de la méthode des divisions et de la dialectique en général donne lieu à deux mouvements indissociables. Classer et qualifier les choses dans leur modalité intelligible a des répercussions inévitables sur la modalité sensible, qui «l'imite en la déformant». Le sensible résultant des mêmes principes que l'intelligible, il doit suivre, fût-ce avec imprécision et confusion, les mêmes lois que celui-ci. La méthode des rassemblements et des divisions est cependant essentiellement un outil à deux sens, et par là, le mouvement inverse devient également envisageable. Le sensible, dans sa modalité inférieure, laisse néanmoins entrevoir, fût-ce de manière imprécise et incertaine, les contours, pour ainsi dire, de l'intelligible.

La partie centrale du *Sophiste* ne doit pas non plus, selon Robin, être considérée comme délaissant momentanément la méthode des divisions afin de traiter d'un sujet différent. En donnant pour «principales» les formes (Robin dit les «*Idées*») du même, de l'autre, du mouvement, du repos et de l'être, toutes les autres formes deviennent des composés de celles-ci¹¹⁵. Le «problème capital de la philosophie», affirme Robin, est à présent de mettre à jour les relations entre ces composés de même et d'autre, et de déterminer les lois mathématiques qui sous-tendent ces relations. Cela se fait, bien entendu, par la pensée et l'intellection. Ce n'est pourtant pas chose facile pour la pensée, puisque celle-ci, qui a pour «objet naturel» l'intelligible, est forcée de partir du sensible, qui n'est pour elle que «confusion et altérité», et entreprendre une ascension douloureuse pour retrouver l'ordre qui caractérise l'intelligible, son milieu ambiant de prédilection. Ainsi, si la pensée appréhende facilement l'intelligible, et est forcée, pour ce faire, de passer par la pénible étape de l'observation du sensible, cette observation, cette enquête du sensible en vue de l'intelligible, qu'on nommera science, se présente comme un outil de l'âme pour «débrouiller le sensible» et le rendre appréhensible. C'est dans

¹¹⁵ L. Robin, 1919, p. 59.

ce contexte que l'auteur affirme que «[l]a science, au sens étroit, fait violence à la nature sensible pour la réduire à ses lois mathématiques: elle est un artifice de la pensée, une "déliurgle", une fabrication et une fiction.¹¹⁶»

Il peut sembler relativement iconoclaste d'affirmer que la science soit un artifice de la pensée. Les formes intelligibles posséderaient leur vérité intrinsèque et épurée de manière indépendante, mais la science comme moyen d'appréhender cette vérité, serait un artifice de la pensée, obstrué par le sensible et visant à lutter contre celui-ci. Si le monde intelligible est, d'une part, celui qui échappe aux déformations auxquelles est soumis le monde sensible, si l'essence des formes est plus pure que celle des images sensibles qui les imitent, l'esprit ne peut toutefois les appréhender qu'à travers une fiction, une invention de l'esprit. Le fait de qualifier la science de fiction, ou de «déliurgle», n'est pas étranger au fait de qualifier la dialectique de puissance. Bien que cela ne soit pas tout à fait explicite, on peut supposer qu'elles se laissent toutes deux associer à un pouvoir créateur. L'esprit est forcé de créer des moyens pour parvenir à entrevoir les formes depuis le sensible où il est enchevêtré. L'esprit de celui qui en a le talent, la capacité, l'esprit du dialecticien, parvient à percer la confusion en ordonnant le sensible «selon les formes» afin de laisser entrevoir les principes qui sous-tendent les relations qui sont à leur origine, celles qui unissent et distinguent les formes entre elles.

La science n'est donc pas nécessairement à être considérée comme une vérité objective, une forme en soi, qui se révèle au dialecticien, mais émanerait au contraire du dialecticien lui-même. La science, la dialectique en l'occurrence, est son instrument, son arme et c'est avec elle que le dialecticien «débrouille» le sensible. En faisant ce mouvement de va et vient avec son instrument, le dialecticien

¹¹⁶ L. Robin, 1919, p. 59.

apporte un certain ordre dans le chaos du sensible, c'est en cet ordre que consiste la connaissance qu'il fonde, ou qu'il crée, par sa puissance dialectique.

Définir, donc, est inhérent au processus de clarification et de défrichage dialectique entrepris.

Cependant, l'essentiel, la fin du processus en soi est bien davantage la création de canaux entre le sensible et l'intelligible. Le chemin parcouru par la lame dialectique l'emporte sur le trophée définitoire obtenu, la cartographie sur la destination. Ce n'était pas le cas chez les auteurs de la section précédente, qui considéraient la définition comme but ultime de la méthode des divisions. Chez Robin, peu de cas est fait de ces définitions obtenues quand l'Étranger récapitule le chemin parcouru. Tous les nœuds dénoués par la méthode des divisions et toutes les parentés mises en lumière par les rassemblements constituent l'essentiel de ce que la méthode doit accomplir.

Il n'y a pas de distinction dans le texte de L. Robin entre la méthode telle qu'elle se présente dans le *Phèdre* et dans la paire *Sophiste-Politique*. Cela nous apparaît tout à fait cohérent avec le fait que les définitions soient un effet secondaire de la puissance dialectique plutôt que son but en tant que tel. En effet, la formation de définitions est caractéristique des divisions du *Sophiste*, dans le *Politique*, elles sont déjà beaucoup moins centrales dans l'exposé de l'Étranger, et dans le *Phèdre*, on ne peut véritablement affirmer que les divisions mènent à des définitions. Si dans le *Sophiste*, on attrape celui qui exerce ce métier en divisant pour définir à sept reprises et de manière systématique, en plus du paradigme du pêcheur à la ligne, dans le *Politique*, l'Étranger fait à peine quelques définitions de ce genre: celles de l'humain¹¹⁷, au nombre de deux, et éventuellement celle de l'art royal, en plus de celle du tissage, qui sert de paradigme. Il affirme lui-même que ce ne sont pas ces résultats qui importent le plus, mais que ces exercices de division permettront au dialecticien de parfaire son art en vue de toutes

¹¹⁷ *Pol.* 265a-266e.

les autres¹¹⁸. Une affirmation similaire se trouve déjà dans le *Phèdre*: «Voilà comment, tout à l'heure, nous avons procédé à propos de l'amour: que la définition de ce qu'est l'amour ait été bien ou mal formulée, elle n'en a pas moins permis à notre discours d'atteindre à la clarté et à l'accord avec soi-même.¹¹⁹» Dans cette affirmation (c'est Socrate qui la formule), la définition en tant que telle est également traitée comme un effet secondaire de la recherche dialectique.

On ne trouve chez Robin rien qui concerne la méthode des divisions dans les dialogues antérieurs au *Phèdre*. Il n'y a pas non plus de spécification quant à la nouveauté de la méthode. Nous ne pouvons donc en aucun cas nous prononcer sur le fait de savoir si L. Robin considérait la méthode des divisions comme le fruit de l'évolution de la pensée de Platon au tournant de sa période dite de maturité, ou comme une doctrine latente dans les dialogues de jeunesse qui attendait, pour ainsi dire, le moment opportun pour se manifester. Ce qui demeure certain, c'est qu'en ce qui concerne les quatre dialogues qui nous concernent principalement (*Phèdre*, *Sophiste*, *Politique* et *Philèbe*), il n'y a pour Robin aucune distinction majeure à faire dans la façon dont la méthode des divisions se présente, c'est-à-dire comme un instrument de la démiurgie humaine qui ordonne le sensible dans le but de laisser entrevoir l'intelligible, c'est à dire le vrai.

Les auteurs qui privilégient la classification par rapport à la définition comme fin de la méthode des divisions ne sont pas légion, c'est cependant le postulat que fait l'immanentiste G. Deleuze dans le texte « Platon et le simulacre »¹²⁰. S'il s'agissait simplement, explique-t-il, de diviser le genre en espèces afin d'attraper le sophiste en révélant son essence, la critique aristotélicienne serait pleinement justifiée. Aristote présente en effet la méthode de son maître comme une « faible partie de

¹¹⁸ *Pol.* 285d.

¹¹⁹ *Phdr.* 265d.

¹²⁰ G. Deleuze, *Logique du sens*, 1969 p. 292-307.

ce [qui a été précédemment] exposé », c'est-à-dire du syllogisme¹²¹. Si on compare la méthode platonicienne des divisions à la méthode aristotélicienne de définition, c'est-à-dire selon laquelle la chose recherchée d'une part appartient à un genre qui rassemble cette chose avec celles qui lui ressemblent le plus, d'autre part possède une différence spécifique qui la différencie d'avec ces mêmes choses, on ne peut que conclure que la méthode de Platon n'y parvient que de manière imparfaite. Analyser la méthode des divisions en ce sens force à conclure à une multitude de failles, que Platon lui-même ne pouvait ignorer. C'est le cas, par exemple, des retours en arrière qui ajoutent de nouvelles subdivisions à un genre préalablement divisé. Lorsque les arts « critiques » s'ajoutent à la liste en *Sophiste* 226c, il est difficile de croire à un oubli véritable de la part de l'auteur, celui-ci semble au contraire retenir à dessein cette information pour le bien de son propos. Nous hésitons à voir, dans ce contexte, par exemple, mais dans d'autres également, une faute flagrante d'un instigateur balbutiant qui sera corrigé par ses disciples où la rigueur lui aurait failli. Ainsi, nous pensons que G. Deleuze et d'autres avant lui¹²² ont raison d'affirmer que la critique aristotélicienne est d'une certaine façon insuffisante.

Dans le texte de G. Deleuze, le vocabulaire est davantage imprégné de compétition et de jugement que de cartographie, comme l'étaient ceux de L. Robin et M. Dixsaut. Pour décrire l'art « critique » (κριτική) on a recours à la notion de tri, qui met davantage en évidence le choix, le renoncement et la déviation inhérents à la puissance dialectique. Il est constamment question de rivaux et de prétendants, et de traquer ceux-ci dans leur vérité ou leur fausseté. L'auteur introduit par là la différence entre copies et simulacres, qui devient le point tournant de son texte. Chez Platon, prétend-il, (ou « dans le platonisme », comme il le formule) ces notions sont fortement hiérarchisées et c'est la hiérarchisation recherchée qui donne sa place aux éléments connaissables. Pour les copies, la similitude est

¹²¹ *Premiers analytiques*, I, 31.

¹²² Shorey, Pellegrin, par exemple.

prédominante et préalable, c'est la différence qui est secondaire et recherchée par le dialecticien. On ne peut rechercher activement la différence de la copie que là où la similitude est présupposée, évidente et palpable. À l'inverse, le simulacre surgit lorsqu'une ressemblance est dégagée comme «produit d'une disparité de fond à grandeur variable et indifférente»¹²³. D'après Deleuze, c'est bien à des simulacres que l'on a affaire dans les dialogues, bien que l'on puisse à prime abord supposer qu'il s'agisse de copies. Il explique que la «différence constituante» qui se trouve à la base des séries (on devine qu'il s'agit de celles du *Sophiste*) est parfois très mince¹²⁴. Dans le cas du *Sophiste* c'est en effet ce dernier qui est présenté comme simulacre du philosophe. La différence constituante, que nous supposons pouvoir formuler comme la présence ou l'absence de savoir véritable, n'empêche pas ceux-ci de se ressembler sur les plans superficiels, de sorte que leur différence fondamentale est si peu évidente qu'il faille défricher avec force détails le champ de leurs activités et de leurs puissances respectives.

Toute cette manœuvre a bien entendu pour but d'asseoir la supériorité du philosophe sur le sophiste, en démontrant que ce dernier a recours à l'apparence et à la fausseté pour imiter ce que le premier a acquis et distribue sur la base de sa connaissance véritable. Cette prétention au vrai, ce monopole de la *sophia* devient l'argument irréfutable de l'imposture dont le sophiste fait preuve. Rattaché à l'intelligible par la vérité, le philosophe ne vit pas dans l'erreur, contrairement au sophiste, rattaché au sensible, qui n'est rien de plus qu'une pâle copie de la vérité, de l'intelligible. L'auteur ne fait par ailleurs pas grand cas des détails d'exécution de la méthode des divisions et se concentre sur le but ultime de celle-ci. En effet le grand schisme métaphysique entre sensible et intelligible demeure la grande dualité primaire à la base de la méthode des divisions. On diviserait pour épurer, pour distinguer toujours le pur de l'impur: Deleuze fait référence à l'analogie de l'épreuve de l'or qui sert à la compréhension de la

¹²³ G. Deleuze, 1969, p. 302.

¹²⁴ G. Deleuze, 1969, p. 302.

méthode. Cette épreuve de pureté que constitue en quelque sorte la méthode des divisions à l'endroit des arts, des activités, de la connaissance et des formes en général serait ainsi à comprendre de manière fondamentale comme une activité qui opère sur le métaphysique, l'intelligible. Or, on considère généralement que la théorie des formes intelligibles apparaît à l'époque de la *République* et que, si elle devient par la suite centrale à la philosophie de Platon, elle ne se trouve pour ainsi dire pas dans les dialogues qui précèdent la *République*.

Bien que cela ne soit pas explicite dans le texte de G. Deleuze, nous estimons qu'il en va pour ce texte comme pour d'autres que nous avons étudiés avant¹²⁵, c'est-à-dire qu'étant donné la proximité importante entre la méthode des divisions et la théorie des formes intelligibles, il semble aller de soi que cette méthode appartient exclusivement à la période qui suit la *République* et l'exposition de la théorie des formes intelligibles. D'autre part, le texte de G. Deleuze ne laisse entrevoir aucune fluctuation quant à la méthode des divisions entre les théories exposées dans le *Phèdre*, le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe*.

2.3 Divisions et dialectique

Si certains affirment que les divisions forment des définitions qui permettent à l'esprit d'appréhender le monde, d'autres prétendent que l'obtention de résultats au terme d'une division n'est jamais aussi importante que le développement de la capacité à former des *combinaisons entre les classes et les choses*¹²⁶. Un passage du *Politique* frappe le lecteur à cet égard:

¹²⁵ En particulier Dixsaut, Robin.

¹²⁶ J. Stenzel, 1917, p. 141.

[L'Étranger] Je parlerai, puisque, de ton côté, tu es prêt à me suivre. Nous savons, n'est-ce pas ? que les enfants, quand ils commencent à connaître les lettres... [Socrate le Jeune] Eh bien ? [É] Ils distinguent assez bien chacun des éléments dans les syllabes les plus courtes et les plus faciles et sont capables de les désigner exactement. [S] Sans doute. [É] Mais s'ils trouvent ces mêmes éléments dans d'autres syllabes, ils ne les reconnaissent plus et en jugent et en parlent d'une manière erronée. [S] Certainement. [É] Or le moyen le plus facile et le plus beau de les amener à connaître ce qu'ils ne connaissent pas encore, ne serait-ce pas celui-ci ? [S] Lequel ? [É] Les ramener d'abord aux groupes où ils avaient des opinions correctes sur ces mêmes lettres puis, cela fait, les placer devant les groupes qu'ils ne connaissent pas encore jusqu'à ce qu'on leur ait montré, en face de tous les groupes qu'ils ignorent, ceux qu'ils reconnaissent exactement, et que ces groupes ainsi montrés deviennent des paradigmes qui leur apprennent, pour chacune des lettres, dans quelque syllabe qu'elle se trouve, à désigner comme autre que les autres celle qui est autre, et comme toujours la même et identique à elle-même celle qui est la même. [S] J'en suis entièrement d'accord. [277e-278b, trad. Chambry]

D'autre part, comme le rapporte E. Chambry dans l'introduction de sa traduction du *Politique*, des sources antiques témoigneraient de la pratique de la méthode des divisions à l'Académie par les élèves de Platon¹²⁷. Ceux-ci se seraient exercés sur des plantes et des animaux, à trouver leurs similarités et leurs disparités d'avec les objets qui leur ressemblent et à les définir à l'aide de la méthode des divisions et des rassemblements. Ce genre de définition aurait suscité l'hilarité de Diogène le Cynique, qui aurait raillé Platon sur la place publique en lui faisant remarquer que sa définition de l'humain comme «bipède sans plumes» pouvait aussi parfaitement convenir à un poulet plumé¹²⁸. Si on parvenait ainsi à des définitions, que ce soit de la citrouille, de l'humain, ou de l'être, il n'en reste pas moins que cela laisse entendre que la méthode des rassemblements et des divisions n'est pas seulement l'arme du dialecticien aguerrri et se laisse pratiquer également par des élèves en cours d'apprentissage, fût-ce de manière imparfaite. On lui devine par là un rôle pédagogique: s'il est douteux que des apprenants utilisassent cette méthode pour la formation de définitions strictes et durables, il est réaliste de penser la formation de ces définitions comme exercice qui stimule chez l'élève la prise

¹²⁷ E. Chambry, 1939, p. 156.

¹²⁸ Diogène Laërce, *Les vies de plus illustres philosophes de l'Antiquité*, livre VI, par. 40.

de connaissance et de conscience des liens qui relient entre elles les choses étudiées et qui permet de mieux mobiliser l'ensemble de ses connaissances.

C'est également l'hypothèse que pose P. Pellegrin, en ajoutant qu'on puisse aussi s'en servir pour faire la recherche d'un «logos», c'est-à-dire d'un résultat qui ne fait pas que nommer la chose, mais la définit également. Il cite les six définitions préliminaires comme exemple d'application de la méthode des divisions à des fins didactiques, comme exemple d'exercice dialectique¹²⁹. Cette hypothèse contribue à faire sens, notamment de la multiplicité des divisions en vue du même objet. Cependant, ce «vagabondage cynégétique» pourrait également s'expliquer par la nature de l'objet étudié¹³⁰. Ces deux affirmations ne sont toutefois pas du tout incompatibles. S'exercer sur des objets plus difficiles à cerner que la plupart semble de prime abord tout à fait approprié pour améliorer ses habiletés. Si certaines divisions constituent un exercice dialectique et que certaines autres se font en vue d'une définition, cela peut laisser entendre que la méthode des divisions agit parallèlement en deux «modes d'action»: l'exercice dialectique et le processus définitoire. Rien ne laisse cependant supposer que ces deux modes ne soient intrinsèquement liés et indissociables. L'exercice pourrait en effet avoir comme fin ultime la préparation au processus définitoire. Pellegrin se garde toutefois de voir une recherche dans la méthode des divisions¹³¹. La connaissance des parties, affirme-t-il¹³², doit précéder la division. Le contraire n'est ni possible, ni pensable. La méthode des divisions se pratique en possession de connaissances au sujet du sensible. Ce qui peut apparaître comme nouveau, comme objet de la spéculation, serait donc la relation que les choses divisées entretiennent entre elles.

¹²⁹ P. Pellegrin, 1991, p. 409.

¹³⁰ P. Pellegrin, 1991, p. 410. Cette hypothèse rejoint celle de F. Cornford, *cf.* p. 187.

¹³¹ P. Pellegrin, 1991, p. 414.

¹³² P. Pellegrin, 1991, p. 408.

Une autre occurrence de l'hypothèse selon laquelle toutes les divisions n'ont pas la même valeur ou la même fin se trouve aussi dans un article de M. Fattal. Selon cet auteur, la division peut prendre trois types différents:

«[L]a division non réglée qui suscite l'ironie et la plaisanterie; la division aux dichotomies médianes avec son cortège de règles provisoire, aléatoire et approximative; et enfin la division qui se veut la plus exacte possible, celle qui demeure un idéal à atteindre et vers laquelle Platon tend. Ne dit-il pas dans le *Philèbe* (16c) que cette méthode n'est pas du tout difficile à montrer, mais grandement difficile à pratiquer? C'est le passage constant d'une de ces divisions à l'autre qui donne à l'exposé de Platon cette impression de confusion et d'ambiguïté.¹³³»

Ainsi la différence entre ces trois types serait la clé d'une bonne partie des difficultés reliées aux fins de la méthode des divisions. Sous l'apparence d'une méthode unique se cachent en fait trois méthodes, ou une seule et deux répliques fades. L'auteur n'explique pas ce qui distingue exactement les trois divisions, ou comment reconnaître chacune d'entre elles lorsqu'on se trouve en face d'elle, ce qui fait que le voile n'est qu'en partie levé sur cette «impression de confusion et d'ambiguïté». D'autre part, ces trois degrés de division semblent à la base de l'interprétation de Fattal en ce qui concerne l'évolution de la méthode. En effet on assisterait d'après lui à la recherche des «conditions de possibilité» de la division correcte¹³⁴. Fattal voit dans les nuances et les incohérences qui résultent de la comparaison de la méthode entre les dialogues, la trace de l'évolution de cette recherche. Platon se réviserait constamment, remodelant par là sa théorie de manière continue. Ce qu'on trouve dans les dialogues au sujet de la méthode des divisions serait donc à prendre au fur et à mesure comme nouvelle règle, et si une incohérence survient entre un dialogue et l'autre, il faudrait considérer que cela représente un lieu où Platon rejeta son ancienne opinion pour la corriger, l'actualiser.

¹³³ M. Fattal, 1995, p. 14.

¹³⁴ M. Fattal, 1995, p. 14.

Pour P. Shorey, le *grand unitarien américain*, la formation de définitions ne peut être considérée comme le but final de la division. Cela se justifie, en effet, si on considère que les définitions formées dans le *Sophiste* et le *Politique*, ne sont pas nécessairement des définitions complètes et univoques, mais elles sont plus certainement des processus qui permettent au dialecticien et son interlocuteur de désambiguïser les termes et d'éviter les pièges du discours éristique et les raccourcis discursifs. Pour Shorey, il semble évident que Platon ne considère pas comme sérieuse la méthode des divisions, et qu'elle lui permet d'évacuer une certaine dose d'humour. Platon est parfaitement conscient, affirme l'auteur, que ce genre de divisions, même appliquées avec soin et correctement, peuvent mener à plusieurs définitions du même objet¹³⁵. Ainsi, si la méthode des divisions a pour effet collatéral de former des définitions, cela n'est cependant pas son but principal.

Il observe également que si les divisions ont l'apparence de définitions dans le *Sophiste* et le *Politique*, cela n'est maintenu ni dans le *Philèbe*, ni dans d'autres dialogues tardifs comme le *Timée* et les *Lois*. La mention du *Timée* et des *Lois* surprend: en effet peu d'autres auteurs affirment que ces dialogues font état de l'application de la méthode des divisions. Le travail de C. Ionescu¹³⁶, montre la dialectique en jeu dans le *Timée* comme précisément celle décrite dans le *Philèbe*¹³⁷, celle, bénie des Dieux, qui consiste en fait en la méthode des divisions et des rassemblements. Celle-ci voit, comme L. Robin¹³⁸, le travail du dialecticien comme une copie de celui du Démonstrateur, la divinité qui d'après le récit du *Timée*

¹³⁵ P. Shorey, 1903, p. 50.

¹³⁶ *In*: Ancient Philosophy 30 (2010), inspiré de ceux de D. Frede (1996), "Rationality and Concept in the *Timaeus*" 29-58 in G. Striker and M. Frede edd. *Rationality in Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press., et de M. Miller (1990), 'The God-Given Way' *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 6: 323-359, et (2003) 'The *Timaeus* and the "Longer Way": God-Given Method and the Constitution of Elements and Animals' 17-59 in Gretchen J. Reydam-Schils ed. *Plato's Timaeus as a Cultural Icon*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

¹³⁷ 16d-17a.

¹³⁸ Voir section 1.3.

aurait façonné l'univers que nous habitons: «Studying the Demiurge's cuts through the world, we are inspired to pursue a method that will teach us the organization of reality in terms of the natural articulations where cuts are to be made¹³⁹.» Elle insiste cependant beaucoup moins que Robin sur le rôle *démiurgique* de l'esprit humain, et semble accorder beaucoup de confiance en les capacités humaines à appréhender les coupures du Démon de manière correcte. Elle va même jusqu'à compter sur la *méthode*, c'est-à-dire la méthode dialectique du *Philèbe*, basée essentiellement sur le procédé des rassemblements et des divisions, pour *découvrir* avec exactitude les coupures du Démon. Cette vision diffère en cela de celle de L. Robin, pour qui la "démonie de l'esprit", la science, fait violence à la nature et la tord afin de la rendre possible à appréhender pour l'esprit humain, notamment en lui attribuant les lois mathématiques qui seront décrites dans le *Timée*¹⁴⁰.

Cette opposition est cruciale pour savoir jusqu'à quel point la méthode des divisions et des rassemblements se superpose à la méthode dialectique des dialogues tardifs. Chez Ionescu, il y a identité totale des deux méthodes, des deux procédés. Elle voit dans les dialogues tardifs de Platon la possibilité d'un accès direct au savoir par l'intellection, le discours et la raison. Robin, bien que dans son texte le lien entre la dialectique et les divisions soit existant, évident et essentiel, ne va pas jusqu'à assimiler les deux concepts. La division est davantage l'outil de la dialectique, l'outil du démon humain, et non le résultat du travail discursif. Ces différences, à la fois de l'ordre de la nuance et de l'ordre du fondement, découlent en grande partie de ce qu'on comprend par *réalité*¹⁴¹, par connaissance et par science. La possibilité d'un savoir objectif universel n'est, par exemple, ni postulé,

¹³⁹ C. Ionescu, 2010, p. 299.

¹⁴⁰ L. Robin, 1919, p. 60.

¹⁴¹ Ce mot, qui n'a pas de véritable équivalent en grec, est utilisé par Ionescu, mais pas par Robin, et on ne peut savoir à coup sûr s'il désigne seulement le monde que Platon appelle *sensible* ou l'ensemble des deux mondes, *sensible* et *intelligible*.

ni remis en question ni dans un texte ni dans l'autre, ce qui peut contribuer à brouiller les comparaisons qu'on peut tenter.

Ionescu abonde dans le même sens que Shorey, lorsque celui-ci prétend que le rôle définitoire des divisions n'est pas maintenu dans la paire *Philèbe-Timée*. Elle fait effectivement valoir que si l'analyse est centrée sur les liens entre le *Philèbe* et le *Timée* et ne s'étend pas aux trois autres dialogues où la méthode des divisions est encore plus présente (à savoir le *Sophiste*, le *Politique* et le *Phèdre*), c'est que la méthode des divisions exposée dans ces trois dialogues est davantage axée sur les relations de genre à espèce, et que la méthode ne devient véritablement ontologique que dans le *Philèbe*, ce qui la relie plus particulièrement et de manière plus pertinente aux coupures du Démiurge dans le *Timée*¹⁴². On ne remet cependant pas en question qu'il s'agisse de la même méthode que dans les dialogues antérieurs. En effet l'autrice précise que la méthode des divisions s'adapte à l'objet recherché, ce qui explique la proximité entre le *Philèbe* et le *Timée* à cet égard¹⁴³. Toutefois, le lexique du passage cité ci-haut rappelle étrangement les divisions du *Phèdre*, où le travail du dialecticien relève d'une *inspiration* divine où lui apparaissent les *articulations naturelles*. On ne trouve cependant pas autant de subtilité chez Shorey, et on aurait tendance à croire davantage que la méthode est simplement appliquée et comprise en un sens très large. Il prétend même que la faculté de distinguer et diviser de manière à éviter les pièges du discours demeure la seule manière de parvenir à une pensée éclairée et à un discours précis. Platon insisterait pour le reconnaître comme le « *one principle of logical salvation*¹⁴⁴ ».

¹⁴² C. Ionescu, 2010, p. 300.

¹⁴³ C. Ionescu, 2010, p. 300.

¹⁴⁴ P. Shorey, 1903, p. 50.

Le fait que l'auteur fasse référence aux divisions comme à un principe est potentiellement révélateur. Là où la plupart des auteurs voient une *méthode*, Shorey ne voit peut-être en effet qu'un *principe*. Si on arrive à voir l'application de la méthode des divisions jusque dans des dialogues tardifs comme le *Timée* et les *Lois*, il faut concéder qu'elle n'est pas aussi «méthodique» que l'Étranger le laisse entendre dans le *Sophiste* et le *Politique*. Considérer que les règles et les lois de la méthode des divisions telles qu'elles se présentent dans ces deux dialogues (et telles qu'elles sont dépeintes dans des travaux comme celui de W. A. de Pater¹⁴⁵) sont hors de focus mais implicites et présentes depuis le cinquième livre de la *République* jusqu'aux *Lois* mène inévitablement à des incohérences sur la méthode¹⁴⁶. Considérer la méthode comme quelque chose de plutôt restreint en définition, comme par exemple la *faculté de distinguer et diviser de manière à éviter l'équivoque*, évite ces incohérences entre les dialogues.

Cela retire cependant par le fait même toute l'importance du discours de l'Étranger lorsqu'il instruit les jeunes Théétète et Socrate au sujet de la marche à suivre pour diviser correctement. Au lieu de l'apparence méthodique que la plupart des auteurs accordent à ce discours, la réduction des divisions à un simple principe lui donne une apparence pompeuse, voire exagérée. Cela rend presque ridicule le discours de Socrate dans le *Phèdre* qui affirme être amoureux de cette méthode, puisque de *distinguer pour éviter l'équivoque dans le discours* devrait être la base de toute discussion sérieuse en vue de connaissances quelconques, que cette discussion soit pédagogique ou non. La méthode des divisions n'est évidemment pas, selon lui, une méthode avec une fin en elle-même, elle est absolument subordonnée à la recherche dialectique en général. « *The process of dichotomy, écrit-il, is only a mechanical aid to exhaustive search and the discovery of all relevant distinctions.*¹⁴⁷ »

¹⁴⁵ W. A. De Pater, 1965, p. 45-56.

¹⁴⁶ Comme celles que soulignent Moravcsik, Stenzel, Pellegrin, Santa Cruz, etc...

¹⁴⁷ P. Shorey, 1903, p. 51.

Bien entendu, la *reductio ad minima* de la méthode étudiée joue en faveur de la thèse de Shorey.

Celui-ci entend en effet prouver que la différence doctrinale entre les dialogues de Platon, de ceux de jeunesse à ceux de vieillesse, n'existe tout simplement pas. L'étude de la division constitue l'une de ses preuves parmi d'autres de l'unité de la pensée de Platon. Peut-être serait-elle plus convaincante si elle n'exigeait pas de changer drastiquement ce qu'on entend par la «méthode des divisions». Bien sûr, l'hétérodoxie et la marginalité de cette thèse ne suffisent pas à la discréditer. Cependant soulignons tout de même qu'il est plutôt heureux que ce revirement original serve aussi parfaitement la thèse finale de l'auteur.

Pour M. Santa Cruz, au contraire, il n'y a nulle obligation de considérer que ce qui vaut pour le *Sophiste* et le *Politique* vaut également pour le *Phèdre* s'il y a impossibilité de le concilier. Les divisions du *Sophiste* et du *Politique* constituent selon elle ce qu'elle appelle la *définition dichotomique*, c'est-à-dire l'explicitation du sens d'un terme à travers l'articulation et la classification de toutes les notions qu'il renferme¹⁴⁸. Cependant, la méthode des rassemblements et des divisions qu'on trouve dans le *Phèdre* n'est pas une méthode définitoire. D'abord et avant tout parce que le rassemblement occupe une place aussi importante que celle de la division. Ensuite, son but n'est pas de définir, mais de «rendre possible le discours et la pensée» et elle se pratique de manière beaucoup plus informelle que la méthode de l'Étranger d'Élée. Si dans le *Sophiste* et le *Politique* le dialecticien cherche à savoir discerner les combinaisons licites entre les formes, la dialectique dans le *Phèdre* est davantage la capacité de saisir l'unité et la multiplicité naturelles¹⁴⁹.

¹⁴⁸ M. I. Santa Cruz, 1992, p. 255.

¹⁴⁹ M. I. Santa Cruz, 1992, p. 255.

Les divisions du *Phèdre* permettent par exemple de voir que la folie n'est pas toujours mauvaise, comme on pourrait le penser au premier abord¹⁵⁰. L'autrice voit par ailleurs un certain parallèle entre cette différence de démarches de division et la différence épistémologique entre les premiers dialogues et les dialogues tardifs. Dans les premiers dialogues, on aborderait la connaissance avec la question «τί ἔστιν ;», qui cherche à «indiquer l'élément commun et identique à une multiplicité de choses en vertu duquel elles forment une classe¹⁵¹.» Cette recherche est analogue au mouvement des rassemblements du processus de rassemblements et de divisions. La partie analogue aux divisions se trouve dans les dialogues tardifs, où cet élément rassembleur ne suffit plus pour «définir», et où les divisions font ressortir toutes les caractéristiques différentielles, nécessaires à la distinction des semblables.

Bien sûr, les extraits du *Phèdre* ne sont pas pour autant étrangers à ceux du *Sophiste* et du *Politique*. Dès le *Phèdre*, affirme-t-elle, le principe du dénombrement est présent et affirmé. Si l'application de la dichotomie y est relativement informelle, cela ne signifie pas que la rigueur est absente. «Dans le *Phèdre*, de manière peut-être encore larvée, est affirmée l'exigence de trouver le nombre précis et exact pour pouvoir délimiter avec rigueur la nature d'un objet, quel qu'il soit¹⁵².» Cet extrait renvoie au passage 270c10-271d5. La méthode du *Phèdre* demeure cependant, selon l'autrice, une «méthode propédeutique, [un] exercice indispensable en vue de la faculté dialectique¹⁵³.» À cet égard, on peut donc conclure que les méthodes apparentées dans le *Phèdre* et dans le *Sophiste* et le *Politique* sont similaires mais non identiques. Leur différence téléologique fondamentale ne permet toutefois pas de trancher clairement en faveur d'une vision «évolutionniste» de la pensée platonicienne, puisqu'il se

¹⁵⁰ M. I. Santa Cruz, 1992, p. 254. Cf. *Phèdre*, 266a6-7.

¹⁵¹ M. I. Santa Cruz, 1992, p. 254.

¹⁵² M. I. Santa Cruz, 1992, p. 254.

¹⁵³ M. I. Santa Cruz, 1992, p. 255.

peut que cette différence suffise à la possibilité pour ces deux méthodes de coexister. On ne peut non plus admettre facilement l'absence totale d'évolution, tel que le suggère Shorey, en présence de l'importante analogie entre les deux rôles de la méthode des divisions et l'évolution de l'épistémologie entre les dialogues de jeunesse et les dialogues de vieillesse. Santa Cruz ne répond pas de manière directe à la question de l'évolution, qu'elle pose peut-être autrement, par exemple en termes de changements de points focaux, bien que ce ne soit pas une expression qu'elle utilise.

Dans les quatre dialogues principalement étudiés, le rapprochement entre la méthode des divisions et la dialectique est fait explicite à un certain moment. Le fait que la méthode des divisions soit *exercée* par le dialecticien semble difficile à remettre en doute. Et on comprend aussi que cette opération exercée par le dialecticien relève de sa propre spécialité, ce qui fait qu'il n'est pas donné au premier venu de pouvoir prétendre comprendre et encore moins imiter avec exactitude le dialecticien à cet égard. À ce sujet Moravcsik: «Thus for Plato an important aspect of dialectic is to develop the sensitivity for distinguishing natural kinds.¹⁵⁴» Ainsi, le correct et l'incorrect en ce qui concerne la méthode des divisions relèvent réellement du travail du dialecticien et de ses aspirants. La question qui se pose toutefois, est de savoir si le travail du dialecticien en question *se limite* à l'exercice de la méthode des divisions et des rassemblements.

La réponse qu'on choisit à cette question en est également une d'évolution et d'unité dans la mesure où le fait de considérer que la méthode des divisions *remplace* tout à fait à la fois la dialectique socratique de l'*elenchos* (dialogues de jeunesse) et la maïeutique, dépendante de la réminiscence (*République*, *Banquet*,...), revient à postuler l'évolution de la pensée de Platon vers la dialectique des divisions. D'autres auteurs, bien qu'ils ne nient pas l'important rôle dialectique de la méthode des divisions,

¹⁵⁴ J. M. E. Moravcsik, 1973, p. 175-6.

pensent toutefois que la méthode des divisions ne constitue qu'une partie de la dialectique des dialogues tardifs, de sorte que celle-ci peut (parfois) coexister avec les autres types de dialectique rencontrés dans des dialogues antérieurs. Voici les passages les plus cruciaux dans les quatre dialogues principalement étudiés.

Dans le *Phèdre*, la méthode des divisions fait l'objet de l'amour de Socrate et est pratiquée par les dialecticiens:

«[Socrate] Oui, voilà, Phèdre, de quoi, pour ma part, je suis amoureux: des divisions et des rassemblements qui me permettent de parler et de penser. Si je crois avoir trouvé chez quelqu'un d'autre l'aptitude à porter ses regards vers une unité qui soit aussi, par nature, l'unité naturelle d'une multiplicité, "je marche sur ses pas et je le suis à la trace comme si c'était un dieu". Qui plus est, ceux qui sont capables de faire cela, dieu sait si j'ai raison ou tort de les appeler ainsi, mais, jusqu'à présent, je les appelle "dialecticiens". » [266b, trad. Brisson]

Dans le *Sophiste*, elle relève des genres principaux (Être, Même, Autre, Repos, Mouvement) et attribue ces genres à tous les autres:

«[L'Étranger] Comment donc, Théétète, allons-nous appeler cette science? Est-ce que, par Zeus, nous serions tombés sans nous en douter sur la science des hommes libres, et nous serait-il arrivé, en cherchant le sophiste, de découvrir d'abord le philosophe? [Théétète] Que veux-tu dire? [É] Diviser par genres et ne pas prendre la même forme pour une autre, ou une autre pour la même, ne dirons-nous pas que c'est là le propre de la science dialectique? [T] Si, nous le dirons. [É] Celui qui en est capable discerne nettement une forme unique déployée partout à travers beaucoup de formes dont chacune existe isolément, puis une multitude de formes différentes les unes des autres et enveloppées extérieurement par une forme unique, puis encore une forme unique, déployée à travers de nombreux tous et isolées et séparées, et cela, c'est savoir discerner, genre par genre, comment les diverses espèces peuvent ou peuvent pas se combiner.» [253d-e, trad. Chambry]

Dans le *Politique*, l'Étranger fait remarquer à ses jeunes interlocuteurs que toute recherche dialectique est utile à toutes les autres. Le passage fait écho à celui cité en début de section, avec la reprise de la

comparaison entre l'apprentissage de la dialectique et celle de l'alphabet. L'enquête en question est celle des divisions en vue de la définition du politicien:

«[L'Étranger] Supposons qu'on nous pose cette question: quand on demande à un écolier qui apprend à lire de quelles lettres se compose tel ou tel mot, doit-on croire qu'on lui fait faire cette recherche en vue d'un seul mot, le mot en question, ou pour le rendre plus habile à lire tous les mots qu'on peut lui proposer? [Socrate le Jeune] C'est pour tous les mots évidemment. [É] Et notre enquête actuelle sur le politique, est-ce en vue du politique lui-même que nous nous la sommes proposée? n'est-ce pas plutôt pour devenir meilleurs dialecticiens sur tous les sujets? [S] Il est évident que c'est pour cela.» [285d, trad. Chambry]

Dans le *Philèbe*, les idées des autres passages se croisent de manière surprenante. Socrate manifeste à nouveau son amour de la méthode en la déclarant un cadeau des dieux. La discussion sur l'un, l'infini et les nombres entre eux rappelle la juste mesure demandée par les instructions dans le *Politique* (il faut diviser en autant de genres que nécessaire en restant le plus près possible de deux, et il faut multiplier les étapes de manière à obtenir le plus de précision possible, dans la mesure où l'objet recherché le permet). Le niveau d'abstraction de cette discussion rappelle également le «détour métaphysique» du *Sophiste* duquel l'extrait qui précède est issu:

«[Socrate] C'est, j'en suis sûr, un présent des dieux aux hommes, qui leur a été apporté du ciel par quelque Prométhée avec un feu très brillant. Et les anciens, qui valaient mieux que nous et qui vivaient plus près des dieux, nous ont transmis cette tradition, que toutes les choses qu'on dit exister sont issues de l'un et du multiple et que la nature a uni en elles le fini et l'infini, que, telle étant la disposition des choses, nous devons toujours admettre qu'il y a en chacune une idée et nous devons la chercher, car nous trouverons qu'il y en a une. Quand nous l'aurons saisie, il nous faudra ensuite en chercher deux, s'il y en a deux, sinon trois ou quelque autre nombre, puis faire la même chose pour chacune de ces idées, jusqu'à ce que l'on voie non seulement que l'unité primitive est une et plusieurs et une infinité, mais encore combien d'espèces elle contient. Et il ne faut pas appliquer à la pluralité l'idée de l'infini avant de s'être rendu compte de tous les nombres qui sont en elle entre l'infini et l'unité; alors seulement on peut laisser chaque unité de chaque chose se perdre en liberté dans l'infini. Ce sont, comme je l'ai dit, les dieux qui nous ont donné cet art d'examiner, d'apprendre et de nous instruire les uns les autres. Mais les sages de notre temps font l'un et le multiple à

l'aventure plus vite ou plus lentement qu'il ne faudrait et ils passent tout de suite de l'unité à l'infini; les nombres intermédiaires leur échappent, et c'est ce qui distingue la dialectique de l'éristique dans les discussions que nous avons entre nous.» [16d-17a, trad. Chambry]

Selon l'analyse de F. Cornford, la méthode des divisions est, au moins dans le *Sophiste* et le *Politique*, entièrement confondue avec la dialectique et représente même le travail de la philosophie.

«The task of philosophy is regarded in the *Sophist* as mainly analytical – the mapping out of the realm of Forms in all its articulations by Division. The practical task of the philosopher as a statesman is synthetic. Possibly the *Philosopher*, had it been written, would have completed the account of philosophic method by recognising the synthetic or intuitive moment in dialectic, which the *Sophist* leaves in the background¹⁵⁵.»

La thèse de Cornford, ici habilement synthétisée, propose en effet que l'entièreté de la mission philosophique puisse se trouver dans la suite inachevée *Sophiste – Politique – Philosophe*. Chacun des dialogues approfondit tout simplement un aspect en particulier de la méthode dialectique des dialogues tardifs. Cette thèse, pour le moins réconfortante, apporte une solution au malaise que chacun peut éprouver en voyant Socrate ou l'Étranger faire, par exemple, des choix saugrenus au début des divisions successives ou dans le choix d'un paradigme. Le dialogue hypothétique du *Philosophe*, appelé par les premières pages du *Sophiste* mais absent des écrits de Platon, aurait été celui qui aurait justifié cette irrégularité surprenante, qui aurait expliqué la part non entièrement rationnelle du processus dialectique. Mais malheureusement ce dialogue est absent et on ne peut donc que spéculer, comme le fait Cornford, sur ce qu'il aurait contenu s'il avait existé.

Par contre, M. Dixsaut ne trouve pas aux divisions le caractère scolaire et machinal que Cornford, de Pater et d'autres lui prêtent. La méthode des divisions, explique-t-elle, doit être pratiquée de manière

¹⁵⁵ F. Cornford, 1935, p. 183.

extrêmement habile afin de vaincre toute résistance chez l'interlocuteur¹⁵⁶. Cette compréhension de la méthode des divisions, c'est-à-dire en tant qu'outil de la transmission de la connaissance entre des interlocuteurs humains est rarement aussi explicitement décrite. Chez Cornford, par exemple, on demeure avec l'impression que le savoir est coupé par le dialecticien et reste ainsi flottant et immobile. L'aspect véritablement délicat de la méthode des divisions réside dans le fait que celle-ci doit convaincre *immédiatement, sans démonstration ni preuve*¹⁵⁷.

D'autre part, le choix de paradigme que nous avons qualifié de saugrenu, Dixsaut le qualifie d'ironique. Le choix du paradigme fait partie de l'opération délicate de la division, puisqu'il sert de modèle aux divisions qui devront être prises au sérieux. Le paradigme, pour ainsi dire, tend le fil du dialecticien funambule; il ne peut en aucun cas être laissé au hasard. Si certains autres détails semblent résister à la logique, comme le remarquait déjà Aristote qui disait que Platon «divise par n'importe quelle différence¹⁵⁸», c'est que leur objet principal n'est pas de s'y conformer, mais d'effectuer avec succès la performance des divisions, c'est-à-dire d'atteindre l'interlocuteur de manière instantanée et convaincante.

Mais la méthode des divisions demeure entièrement dialectique parce qu'elle a pour but d'interroger:

«Si le dialogue est ce mouvement qui interroge la chose même, il n'y a aucune rupture entre la méthode dialectique et la méthode de division. La division, au contraire, est le nom du mouvement proprement dialectique de la dialectique. Exercice de la liberté, elle ne devient possible que lorsque l'on s'est délivré des opinions, de l'opinion, et surtout de l'opinion sur ce que devrait être le savoir¹⁵⁹.»

¹⁵⁶ M. Dixsaut, 1985, p. 346.

¹⁵⁷ M. Dixsaut, 1985, p. 346.

¹⁵⁸ *Parties des Animaux*, I, 3, 643b, *in*: M. Dixsaut, 1985, p. 346.

¹⁵⁹ M. Dixsaut, 1985, p. 347.

En effet, M. Dixsaut est probablement celle qui définit le plus clairement ce qu'on entend par *savoir*, c'est-à-dire

«Le savoir n'a pas de définition positive et il ne peut se posséder. Savoir signifie apprendre et enseigner, interroger et répondre, en savoir toujours plus et toujours moins qu'on n'en sait. La maïeutique est délivrance, elle libère de l'illusion d'un savoir égal à lui-même en introduisant toutes les inégalités (*croire savoir* s'entendant comme *ne pas savoir*, *savoir qu'on ne sait pas* signifiant *être capable d'apprendre et d'enseigner*, *interroger* s'assimilant à *répondre* et *répondre* à *interroger*). Dans cette inégalité à soi du savoir, le logos peut circuler¹⁶⁰.»

Là où F. Cornford mobilisait une extrapolation du contenu des Dialogues de Platon pour justifier l'identité de la division et de la dialectique, M. Dixsaut appelle à comprendre le savoir non comme une notion souple, mais comme un lieu qui demeure en mouvement. Dans un contexte où il est permis de penser que beaucoup de commentateurs comprennent le savoir comme une chose fixe, durable et qui donne à être découverte par l'esprit humain, il faut admettre que cette nouvelle définition, bien que plaisante et intelligente, est la clef de voûte qui permet de faire l'identité des deux méthodes. Ou bien, donc, il faut considérer que Platon avait prévu d'expliquer le côté intuitif, le «moment synthétique et intuitif» de la dialectique dans un dialogue qui n'a finalement pas été écrit, ou bien il faut reconsidérer la manière d'appréhender l'un des termes les plus importants relevant de la dialectique, en l'occurrence le savoir même. Il faut à notre avis se méfier d'un glissement facile entre la méthode des divisions carrée, rigide, réglée et scolaire, telle que la comprennent entre autres W. A. de Pater et P. Shorey, et la méthode des divisions qui n'est pas exempte d'une certaine dose d'inexpliqué, ou qui nécessite une circulation du logos qui n'est pas explicitement et clairement évoquée, mais qui résulte d'une analyse *a posteriori* et qui demeure empreinte d'initiative.

¹⁶⁰ M. Dixsaut, 1985, p. 347.

D'autres auteurs refusent de faire ce glissement, et sont donc forcés de conclure que la méthode dialectique dépasse et englobe la méthode des divisions. C'est précisément le propos de J. R. Trevaskis dans son article à ce sujet. Celui-ci prend au sérieux le doute que Socrate exprime dans le *Phèdre*, à savoir si c'est à juste titre qu'on appelle *dialecticiens* ceux qui pratiquent la méthode des divisions¹⁶¹. Trevaskis soulève qu'à ce moment l'interlocuteur de Socrate le rassure dans son doute en signifiant son accord et applique à la méthode décrite l'adjectif *διαλεκτικόν*. Cependant, précise Trevaskis, il ne s'agit pas encore de *διαλεκτική*. Cet adjectif, insiste-t-il, pourrait ne signifier que «appropriate to philosophical discussion» et pourrait peut-être plus justement être traduit par *philosophique*¹⁶².

Dans le passage du *Sophiste* cité ci-haut, il n'est pas non plus certain que ceux qui savent *κατὰ γένη διαρεῖσθαι* soient automatiquement possesseurs de la *διαλεκτική ἐπιστήμη*. Ce qui est décrit dans ce passage n'est vraisemblablement pas, affirme l'auteur, un résumé de ce qui vient de se passer, c'est-à-dire des six premières divisions en vue du sophiste que l'Étranger et Théétète ont produites. L'Étranger affirme être tombé par accident sur la fonction du philosophe et celle-ci pourrait être explorée à ce moment ou plus tard¹⁶³, mais il ne laisse pas entendre que cela est déjà fait. L'habileté du philosophe à discriminer et à faire les bonnes combinaisons entre les classes et les concepts est comme l'habileté du lettré à bien combiner entre elles les lettres et celle du musicien à combiner les notes pour trouver les arrangements possibles ou heureux. Les classes et les concepts sont les unités de base de la pensée, comme les lettres sont les unités de base de la langue écrite et les notes, celles de la musique¹⁶⁴. Il est évident, pour l'auteur, que les divisions comme opération de manipulation de ces

¹⁶¹ Cité ci-haut 266b. J. R. Trevaskis, 1967, p. 119.

¹⁶² J. R. Trevaskis, 1967, p. 119.

¹⁶³ Tel que l'affirme l'Étranger en 253e8-9. J. R. Trevaskis, 1967, p. 121.

¹⁶⁴ J. R. Trevaskis, 1967, p. 121.

unités de base sont essentielles à la dialectique, c'est-à-dire au travail du philosophe. Il refuse cependant de limiter la dialectique à cette opération et de croire que la méthode des divisions telle qu'on la trouve dans le *Sophiste* et le *Politique* suffit à constituer à elle seule la science donnée en cadeau par les dieux aux hommes et dont Socrate est amoureux.

Les différences entre la position de Trevaskis et celles de Cornford et Dixsaut nous renseignent sur l'importance que les auteurs peuvent accorder à une mise en évidence exhaustive de règles et de lois de la méthode des divisions et même sur la foi que chacun pourrait avoir en la possibilité d'un tel projet. On se rappellera l'ouvrage de W. A. de Pater qui aspirait à faire ce travail. On pourrait supposer, par exemple, que pour ceux dont l'opinion est proche de celle de Trevaskis cet ouvrage soit un outil utile et instructif, puisqu'on y trouve les occurrences d'opérations ou d'instructions dans les différents catalogues au même endroit. Il ne suffirait cependant pas du tout à rendre compte de la dialectique platonicienne dans les dialogues tardifs. Pour ceux qui sont plutôt d'accord avec Cornford, l'ouvrage pourrait être intéressant dans une certaine mesure, puisqu'il manquerait toujours l'aspect intuitif dont Platon n'a pas eu l'occasion de rendre compte et d'expliquer puisque cela devait être fait dans un dialogue projeté qui n'a finalement jamais été écrit. Finalement, pour ceux qui se rallient à la vision de M. Dixsaut, un tel mode d'emploi à sens unique peut sembler hostile à la circulation du logos et dans un contexte où la conviction doit se faire de manière immédiate et sans preuve, il n'est pas nécessairement utile de vouloir s'en tenir à une telle carte routière.

III. Facteurs extérieurs: rôle du paradigme et des formes intelligibles dans la division

3.1 Division et paradigme

La méthode des divisions est indissociable, dans les dialogues, des analogies auxquelles les commentateurs donnent le nom de paradigme. Ce dernier exemplifie, à proprement parler, l'objet d'étude des interlocuteurs. Ils servent, suivant le mot de Goldschmidt, à la fois d'exercice et d'outil de découverte des ressemblances¹⁶⁵. C'est devant un objet trop grand ou trop complexe qu'un personnage (habituellement celui qui mène la discussion) propose de faire appel à un objet similaire, plus petit ou plus simple¹⁶⁶, tire des conclusions et les applique comme par analogie à l'objet de la recherche initiale. Ces exemples, comprend Chambry, sont en quelque sorte «une extension systématique des perpétuelles comparaisons dont se servait Socrate pour mettre sa pensée en lumière¹⁶⁷». Il explique que le paradigme de l'alphabet¹⁶⁸ démontre en quelque sorte ce qu'est un paradigme. Puisque les enfants distinguent mieux les lettres dans les syllabes courtes et faciles, il faut leur faire voir que les syllabes plus longues sont formées des mêmes éléments.

«Il faut les ramener d'abord aux groupes qu'ils connaissent, puis les placer devant des groupes qu'ils ne connaissent pas encore et leur faire voir, en les comparant, que les lettres sont de même forme

¹⁶⁵ V. Goldschmidt, 1947, p. 22

¹⁶⁶ La question de la dimension est secondaire par rapport à celle de la complexité. J. Stenzel fait remarquer que si dans le *Sophiste* l'Étranger annonce que l'étude de l'art de la pêche à la ligne facilitera celle de la sophistique parce qu'il est plus facile de fixer son esprit sur les petites choses que sur les grandes, c'est inversement la trop petite taille de l'âme humaine qui pousse Socrate à proposer l'étude de la justice dans la cité pour mieux comprendre celle dans l'âme individuelle. J. Stenzel, 1917, p. 82.

¹⁶⁷ E. Chambry, 1939, p. 157

¹⁶⁸ Nous l'avons évoqué au chapitre II.

dans les deux composés, de manière que ces groupes deviennent des paradigmes qui leur apprennent à reconnaître chaque lettre, dans quelque groupe qu'elle se trouve¹⁶⁹.»

C'est un rôle similaire que joueront le paradigme du pêcheur pour la recherche du sophiste, et le paradigme du tisserand pour la recherche du politicien. On trouve en tout premier lieu le paradigme du pêcheur au début du *Sophiste*. C'est en effet devant l'apparente difficulté du sujet choisi en premier lieu, c'est-à-dire du sophiste, que l'Éléate propose d'examiner le pêcheur de manière propédeutique; de sorte que si les interlocuteurs parviennent à s'entendre sur un sujet qui ne semble pas poser de problème, la recherche dialectique sera appliquée de manière plus claire sur l'objet recherché.

L'Étranger décrit le bon paradigme comme facile à connaître et simple, "mais dont la définition n'offre pas moins de difficultés que les plus grands sujets¹⁷⁰". Il suggère le pêcheur à la ligne, déclarant que celui-ci est "à la portée de tous" et "ne réclame pas une bien grande attention"¹⁷¹. Il précise également qu'il espère que cette enquête l'aidera à parvenir à son dessein ultime en y trouvant une méthode appropriée. La méthode des divisions sera effectivement appliquée dans le but de définir le pêcheur et son activité. C'est une fois que le pêcheur est défini que les interlocuteurs entreprennent réellement leur recherche du sophiste.

Le sujet choisi pour ce premier paradigme, celui du pêcheur à la ligne, semble à première vue tout à fait arbitraire. L'Éléate laisse entendre que ce sujet est choisi un peu au hasard, et avant tout pour sa facilité. Pourtant, dès qu'il se met à rechercher le sophiste, une similitude le frappe entre ce dernier et le pêcheur qui ne devait guère servir que d'exemple pour la méthode. Après avoir posé la première division de la même façon que pour le paradigme (si l'activité relève d'un savoir ou non), l'Étranger constate soudain que les deux professions appartiennent à celles qui s'occupent de chasse, puisque si

¹⁶⁹ E. Chambry, 1939, p. 157.

¹⁷⁰ *Soph.* 219a, trad. Chambry.

¹⁷¹ *Soph.* 219a, trad. Chambry.

le pêcheur attrape des poissons pour se nourrir, le sophiste attrape des jeunes hommes pour gagner sa vie. Il n'est donc pas nécessaire de refaire les divisions qui viennent d'être faites entre la possession d'un savoir technique et la chasse aux animaux terrestres et marins, on peut reprendre la division directement à la section des animaux marcheurs, qui avait été laissée indivise dans la division en vue du pêcheur¹⁷². Ce saut méthodologique ne semble justifié par rien d'autre que l'approbation et le consentement du jeune Théétète, qui surprend d'autant plus qu'il n'est pas tout à fait intuitif pour le lecteur de voir le sophiste avant tout comme un chasseur de jeunes gens.

Le paradigme du tisserand fonctionne de manière similaire dans le *Politique*¹⁷³, bien qu'il apparaisse après les divisions qui ont mené au politicien. C'est prétendument à défaut d'avoir autre chose sous la main que l'Étranger choisit le tissage des laines comme paradigme de l'art politique, qu'il appelle aussi l'art royal. Il semble que ce paradigme véhicule deux messages principaux. En 281a, l'Étranger fait observer au jeune Socrate que le travail du tisserand ne peut être fait qu'une fois le travail du cardeur achevé, c'est-à-dire qu'avant de pouvoir être entrelacée, la fibre textile doit être séparée. Cette observation n'est pas sans rappeler l'instruction de Socrate dans le *Phèdre* qui stipule que les rassemblements et les divisions se font de manière consécutive et même conjointe¹⁷⁴. De manière encore plus importante, l'Étranger se sert du paradigme pour illustrer la différence entre les arts auxiliaires et ceux qui ne le sont pas, autrement dit, entre les arts qui *produisent* une chose (*poiétiques*) et ceux qui produisent les outils nécessaires à cette production. C'est ce constat qui est à retenir pour la suite du dialogue. Il crée une analogie non seulement entre le tisserand et le politicien, mais également entre les métiers qui les soutiennent respectivement. Le tisserand ne peut pas faire son œuvre sans le cardeur, le fileur et le tailleur; le politicien dépend du travail d'autres citoyens (le

¹⁷² *Soph.* 221e – 222c.

¹⁷³ *Pol.* 279b

¹⁷⁴ *Phdr.* 265d et 266b.

médecin, le maître d'école, etc...). Tous ceux-ci se réclameront du titre de « pasteur des âmes », mais leur rôle pastoral se limite en fait à l'équivalent de la fabrication d'un outil. Ce sont les arts dits « auxiliaires ». Aussi essentiels soient-ils au bon fonctionnement de la cité, on ne peut les assimiler à l'art royal en tant que tel.

Les analogies du paradigme du tisserand nous semblent encore plus flagrantes et encore moins anodines que celles du paradigme du pêcheur. Il devient encore plus difficile de croire que les paradigmes sont choisis au hasard pour leur simplicité, il devient évident qu'ils sont soigneusement élaborés par un esprit littéraire subtil. Et ce soin, ce souci des concordances démontre bien que le choix d'un paradigme ne peut en aucun cas être considéré comme une prescription méthodologique pour le dialecticien s'apprêtant à user de la méthode des divisions et des rassemblements. Il convient par ailleurs d'observer que la méthode des divisions est largement utilisée à l'intérieur même de ces paradigmes. En fait, les paradigmes du pêcheur et du tisserand sont des manifestations en bonne et due forme de cette méthode. À présent, en ayant conscience de la proximité de ces analogies et de leur pertinence étonnante dans les passages qui les suivent respectivement, il devient également de plus en plus difficile de concevoir la méthode comme une suite d'opérations scolaire ou comme un outil logique vide¹⁷⁵.

L'usage de paradigmes en tant que tel peut se laisser interpréter comme un élément de continuité avec les dialogues de jeunesse. Platon en utilise dans la plupart des dialogues¹⁷⁶. D'autre part, le paradigme n'est pas mis en œuvre de manière aussi systématique dans le *Phèdre* que dans le *Sophiste* et le *Politique*. Dans le *Phèdre*, aucune division ne fait partie d'un paradigme comme ceux du pêcheur et du tisserand. Il n'y a pas de processus de division qui serve une analogie de manière paradigmatique. Le

¹⁷⁵ Comme le prétend Shorey, cf. p. 53.

¹⁷⁶ E. Chambry, 1939, p. 156.

Phèdre n'est pas dépourvu de stratégies de comparaison pour autant. En effet Socrate compare volontiers le dialecticien au boucher chargé des sacrifices¹⁷⁷. Ce dernier doit respecter la séparation naturelle que créent les articulations de la victime. De la même manière, le dialecticien est tenu de respecter les divisions naturelles dans le corps de la connaissance. Par ailleurs, Platon crée également des mythes pour apporter une analogie ou une clarification pour soutenir ses idées les moins familières à son lectorat. Plus étoffées que les simples paradigmes, elles apportent également une analogie à des problèmes plus profonds. Or, c'est à l'intérieur d'un mythe, le mythe dit du « chariot ailé » qu'apparaît la mise en évidence de la division de l'âme¹⁷⁸. Certains¹⁷⁹ y voient effectivement une application de la méthode des divisions, mais celle-ci ne comprenant qu'une seule étape, la division rapide et simple des trois parties de l'âme, c'est avec prudence qu'il faut la considérer comme telle.

3.2 Métaphysique de la division

La métaphysique platonicienne ne peut être éludée dans l'étude exhaustive de la méthode des divisions. De plus, puisque l'apparition de la théorie des formes intelligibles et de manière plus générale, de l'essentiel de la doctrine métaphysique de Platon est généralement considérée comme n'étant pas antérieure à la *République*, celles-ci constituent un outil important dans l'analyse de l'évolution et de l'unité de la pensée de Platon.

Les unitariens les plus radicaux sont bien entendu en désaccord avec cette césure métaphysique. Pour P. Shorey, le fait de placer le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe* avant ou après la *République* dans la

¹⁷⁷ *Phdr.* 265e

¹⁷⁸ *Phdr.* 246a-248c

¹⁷⁹ En particulier P. Shorey, 1903, p. 51.

chronologie des dialogues ne change rien à la compréhension que nous avons de ces textes¹⁸⁰. Cette affirmation et l'intention de prouver son adéquation sont en fait le point de départ de l'analyse que fait Shorey de la méthode des divisions. Cette dernière, en effet, rapprocherait le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe* davantage du *Gorgias* et du *Phèdre* que des *Lois*, par son propos.

Le passage suivant est le plus troublant: «The formal dichotomies of the Sophist and Politicus lend these dialogues a very un-Platonic aspect. They may be said to be characteristic of Plato's "later" style, so far as this can be true of a feature that is less prominent in the Laws than it is in the *Gorgias* or *Phaedrus*¹⁸¹.» Ainsi, au lieu de considérer que les différences observées entre les dialogues en ce qui a trait à la méthode des divisions relèvent de réflexions qui diffèrent aux moments de leur rédaction respective, Shorey préfère considérer que la formalité avec laquelle les dichotomies se présentent dans le *Sophiste* et le *Politique* sont moins platoniciennes que celles du *Phèdre* et «déplatonisent» ces dialogues. Cette affirmation originale est d'autant plus surprenante qu'il existe, en plus des dialogues dont l'authenticité est certaine (et dont le *Sophiste* et le *Politique* font partie), toute une série de dialogues dont l'authenticité est contestée ou dont on sait qu'ils ont été rédigés par une autre personne que Platon. Étant donné que l'authenticité du *Sophiste* et du *Politique* n'est pas remise en doute, déclarer que ces dialogues ont un aspect «non-platonicien» uniquement sur la base de leur aspect prétendument «formel» devient suspect.

Par ailleurs, considérer qu'un concept ou une méthode est à exclure des caractéristiques de la pensée tardive de Platon sous prétexte que les *Lois* n'en traitent pas nous semble tout aussi radical. Shorey qualifie, immédiatement après le passage cité, l'importance des dichotomies du *Sophiste* et du *Politique*

¹⁸⁰ P. Shorey, 1903,p. 49.

¹⁸¹ P. Shorey, 1903,p. 50.

de « *very slight*¹⁸² ». Il ne semble mobiliser aucune autre preuve de cela que l'absence de dichotomies dans les *Lois* et insiste pour dire que les dichotomies, les divisions et la méthode qui les mobilise doit être comprise davantage comme l'utilisation générale des distinctions, des divisions et des classifications nécessaires à tout discours logique¹⁸³. Évidemment, ramener la méthode des divisions à un sens aussi épuré aura tendance à la réduire à toute recherche logique et rationnelle, laquelle est bien entendu présente dans tous les dialogues de Platon. À partir de ce constat, il nous semble légitime de s'interroger sur l'ordre dans lequel ces motifs parviennent à l'esprit de Shorey. Souhaite-t-il montrer, par le rôle mineur de la méthode des divisions dans les dialogues «dits tardifs», l'unité sous-jacente de la doctrine platonicienne, ou est-ce au contraire, en réduisant au maximum l'importance des divisions qu'il galvaude l'importance de l'usage d'un terme polysémique (le verbe διαίρεισθαι) afin de tisser la fragile toile de ses convictions?

La plupart des autres auteurs, qu'ils soient du camp de l'évolution ou de celui de l'unité en ce qui a trait à la méthode des divisions, s'entendent néanmoins généralement pour dire qu'il existe une importante césure métaphysique entre les dialogues dits «socratiques» et ceux qui suivent la *République*. Et l'étude de l'évolution de la méthode des divisions ne peut passer à côté du rôle des formes intelligibles dans la dialectique.

3.2.1 Diviser κατ'εἶδη et κατα γένη

À plusieurs reprises et dans différents contextes, on apprend que lorsqu'on utilise la méthode des divisions, il convient de diviser «selon les formes¹⁸⁴», de faire des divisions qui respectent les formes.

¹⁸² P. Shorey, 1903, p. 50.

¹⁸³ P. Shorey, 1903, p. 50.

¹⁸⁴ Certaines occurrences:

Cette prescription, qui apparaît à la fois dans le *Phèdre*, le *Sophiste*, le *Politique* et le *Philèbe*, est probablement celle qui a fait couler le plus d'encre. Il est tout à fait évident, à la lecture du *Sophiste* en 253d, par exemple, que les formes ont un rôle à jouer dans la méthode des divisions. Chambry traduit : « Diviser (διαίρεισθαι) par genre et ne pas prendre la même forme pour une autre, ou une autre pour la même, ne dirons-nous pas que c'est là le propre de la science dialectique? – Si, nous le dirons. » Il convient, donc, de respecter les genres dans la division afin d'éviter la confusion des formes.

Si, donc, ce passage laisse entendre que la science dialectique permet de connaître les formes et leurs limites, il ne précise cependant pas à quelle étape du processus celles-ci entrent en jeu ou si celles-ci constituent le seul lieu auquel la méthode des divisions peut être appliquée. C'est à cette exclusivité des formes que J. R. Trevaskis s'oppose dans l'article « Division and its Relation to Dialectic and Ontology in Plato¹⁸⁵ ». Les formes, avance celui-ci, ne doivent pas être considérées comme le substrat des divisions, ou à tout le moins, pas le seul substrat possible. Il commence par citer en exemple les divisions du *Phèdre*. La division des espèces de délire, lequel pourrait être représenté par une forme intelligible, ne suffit pas à prouver que seules les formes font l'objet de divisions méthodiques¹⁸⁶. Et en effet, dans le même dialogue, on retrouve en 269c la division de l'âme (ψυχή). Or, le mythe du *Phèdre*, prétend l'auteur, montre explicitement que Platon ne considère pas l'âme comme une forme intelligible¹⁸⁷. Dans le mythe du chariot ailé, l'âme est comparée à un attelage composé d'un coursier et de deux chevaux (ceux-ci correspondent aux trois parties de l'âme)¹⁸⁸. Cet attelage cherche à

Soph 253d : κατὰ γένη διαίρεισθαι καὶ μήτε ταῦτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι

Soph 253e : διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι

Phdr. 265e : κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν

Phdr. 273e : κατ' εἶδη τε διαίρεισθαι

¹⁸⁵ J. R. Trevaskis, 1967, pp. 118-129

¹⁸⁶ J. R. Trevaskis, 1967, p. 124.

¹⁸⁷ J. R. Trevaskis, 1967, p. 124.

¹⁸⁸ *Phdr.* 246a-248c.

s'envoler et à atteindre les formes afin de les contempler. C'est certainement le fait que les formes doivent être contemplées par l'âme qui fait dire à Trevaskis que celle-ci doit nécessairement être séparée des formes, puisqu'elle les recherche. Trevaskis estime par ailleurs que le mot εἶδος ne doit pas être automatiquement associé aux formes intelligibles, car son usage fluctue dans les dialogues. Diviser selon l'εἶδος, cela ne signifie pas nécessairement que les divisions ne puissent être pratiquées que sur des formes.

L'auteur tire des conclusions semblables des divisions du *Sophiste*. Il devient inévitable, prétend-il, de se demander si Platon pose la sophistique comme une forme intelligible. Il n'est clair, ni qu'elle en est une, ni qu'elle n'en est pas une, affirme-t-il¹⁸⁹. Il réagit aux propos de F. Cornford, qui affirme à la fois que pour définir le sophiste, les interlocuteurs «cross the boundary between the sensible world [...] and the world of Forms¹⁹⁰», et que la sophistique «is the false counterfeit of philosophy and of statesmanship and has its being in the world of eidola that is neither real nor totally unreal¹⁹¹.» Cela s'accorde peu avec l'idée qu'on se fait des formes intelligibles, s'étonne Trevaskis. Par ailleurs, si la question se pose pour la sophistique comme telle, elle se répercute à toutes les étapes intermédiaires révélées au cours du processus de division. Devons-nous croire, interroge l'auteur, que Platon admet l'existence d'une forme de la «*semblance-production by ignorant mimicry*¹⁹²? Trevaskis demeure sceptique à cet égard:

«Certainly when Plato gives us unequivocal instances on Ideas they bear no resemblance to classes of this sort, but instead have simple names like 'just', 'equal', 'man' or 'table'. Yet if 'semblance-production by ignorant mimicry' does not represent an Idea, we are at once relieved of any need to regard Division as essentially concerned with Ideas.»¹⁹³

¹⁸⁹ J. R. Trevaskis, 1967, p. 125.

¹⁹⁰ F. Cornford, 1935, p. 170, *in*: J. R. Trevaskis, 1967, p. 125.

¹⁹¹ F. Cornford, 1935, p. 173, *in*: J. R. Trevaskis, 1967, p. 125.

¹⁹² J. R. Trevaskis, 1967, p. 125. *Cf.* μίμησις δοξομιμητική, *Sophiste* 267e1.

¹⁹³ J. R. Trevaskis, 1967, p. 126.

Le chemin qui relie la méthode des divisions aux formes intelligibles serait plutôt oblique que direct, affirme-t-il en conclusion¹⁹⁴. Il ressort de l'argument de Trevaskis que si les divisions ont parfois pour objet des formes intelligibles, cela n'est ni nécessaire, ni essentiel aux fins de la méthode. En effet, si on considère, avec Trevaskis, que la méthode des divisions a essentiellement pour buts la clarification de notions ambiguës et l'amélioration des compétences du dialecticien, il devient aisément concevable que les objets transcendants ne jouent pas un rôle essentiel dans sa mise en application. On peut déduire que la position de l'auteur sur l'évolution de la méthode des divisions tend plutôt vers l'unitarisme. Aucune différence majeure entre les dialogues où la méthode est centrale n'est soulignée. Au contraire, Trevaskis ne présente à aucun moment d'incompatibilité entre la méthode du *Phèdre*, des *Sophiste* et *Politique* et du *Philèbe*. Les informations provenant de chacun des dialogues sont présentées de manière à se corroborer les unes les autres.

Le rejet de l'importance capitale de la métaphysique va également dans le sens de l'unité. Le signe le plus déterminant de ce rejet est ici l'affirmation que la méthode des divisions ne produit pas de «cartographie ontologique¹⁹⁵» et que cela relève d'un accident si au cours du processus des classes représentant une forme intelligible surviennent. En postulant que les buts de la méthode demeurent clairement étrangers à la métaphysique platonicienne, et plus précisément à la théorie des formes intelligibles, qui est généralement comprise comme caractéristique des dialogues tardifs, on laisse croire que la méthode des divisions n'est finalement pas si étrangère aux dialogues de jeunesse. En ce sens, de manière moins flamboyante que Shorey, Trevaskis laisse entendre que la méthode des

¹⁹⁴ J. R. Trevaskis, 1967, p. 129.

¹⁹⁵ J. R. Trevaskis, 1967, p. 128.

divisions a plus à voir avec les dialogues de jeunesse où il est question de rhétorique que d'autres dialogues tardifs dont le sujet est totalement différent¹⁹⁶.

De manière tout à fait opposée, plusieurs auteurs voient comme essentielle la relation entre division et métaphysique. C'est le cas dans les oeuvres de J. Stenzel et F. Cornford, mais aussi celles, plus contemporaines, de M. Dixsaut de M. Wedin.

Pour F. Cornford, la méthode des rassemblements et des divisions est directement reliée à la structure ontologique des formes intelligibles¹⁹⁷. Il s'agit pour le dialecticien recherchant une définition de rassembler et de définir des formes dans un processus bien déterminé et précis, comme en témoigne la description suivante:

« So here there are at first a definite number of Forms (*polla*), 'each one lying apart'. There are the scattered species to be collected, including the specific Form (or Forms) that we wish ultimately to define. The dialectician surveys the collection and 'clearly discerns' by intuition the common (generic) character 'extended throughout' them all. So he divines the generic Form that he will take for division. This generic Form he now sees as a unity which is complex, 'embracing' a number of different Forms, which will figure in the subsequent Division as specific differences or as specific Forms characterised by their differences.¹⁹⁸ »

Bien que seule l'étape du critère de division soit laissée à «l'intuition» du dialecticien, Cornford semble avoir confiance en la précision de la méthode. Les formes sont disséminées en désordre mais en un nombre *déterminé*, l'observation du dialecticien après le rassemblement permet le choix d'un critère qui pourra les *discerner clairement*, et les formes ainsi rassemblées en une complexe *unité*, se détacheront à nouveau les unes des autres grâce à leurs *différences spécifiques*. Cornford n'indique pas si les divisions devraient être un processus univoque, mais il n'est pas défendu de croire qu'il les considère

¹⁹⁶ Voir P. Shorey, 1903, p. 50.

¹⁹⁷ F. Cornford, 1935, p. 267.

¹⁹⁸ F. Cornford, 1935, p. 267.

comme telles. En effet, si elles doivent refléter la hiérarchie complexe entre les genres et les espèces, les possibilités de division doivent être fixes! On sait par ailleurs que Cornford ne considère pas les six premières divisions du *Sophiste* comme de véritables divisions¹⁹⁹, mais plutôt comme un exercice préliminaire à la division correcte, comme un rassemblement déguisé, ou encore comme des essais de définition avortés dès que le dialecticien se rend compte de leur inadéquation. Le passage de l'intuition du dialecticien à des différences spécifiques et caractéristiques pour chaque recherche est d'autant plus mystérieux qu'il n'est pas expliqué par l'auteur.

On peut néanmoins considérer que l'auteur ne voit pas d'incohérence majeure ou de développement notable entre la méthode utilisée dans le *Phèdre* et celle du *Sophiste*, puisque pour expliquer un passage du *Sophiste* (253d, passage où l'Éléate indique qu'il convient pour diviser «selon le genre» de discerner clairement l'unité dans la multitude des formes), il mobilise un extrait du *Phèdre*. Il s'agit précisément, prétend Cornford, du rassemblement prescrit par Socrate dans le *Phèdre* (265d) et qui doit systématiquement précéder la division dans le cadre de la méthode²⁰⁰. Si ces notions se consolident les unes les autres, c'est qu'elles font partie d'un seul et même système. Ainsi, bien que Cornford accorde à la méthode des divisions une dimension métaphysique incontournable, ce qui l'éloigne de la dialectique des dialogues de jeunesse, celle-ci ne ferait pas l'objet d'une évolution à l'intérieur des dialogues tardifs.

Pour J. Stenzel, la méthode des divisions n'est pas seulement reliée de manière étroite aux formes intelligibles, elle se pratique exclusivement avec les formes²⁰¹. Aucun empirisme ni aucune autre considération sensible n'est nécessaire à son application ou n'entre en ligne de compte. « By mere

¹⁹⁹ F. Cornford, 1935, p. 187.

²⁰⁰ F. Cornford, 1935, p. 267.

²⁰¹ J. Stenzel, 1917, p. 90.

analysis he [Platon] thought that he could 'constitute' the object. The ontological character of Plato's thinking is nowhere plainer than in this expectation that he could make an inference from mere concepts to a reality with a definite content²⁰². » De cette manière, le sophiste, le politicien et le philosophe seraient des notions dérivées de la forme des arts²⁰³. La méthode des divisions constituerait une sorte d'explication du particulier par son «être déterminé»: elle servirait à fonder la légitimité du jugement en explicitant le contenu métaphysique des choses particulières²⁰⁴. En effet, si Aristote s'est donné la peine de critiquer avec autant de précision la possibilité de faire des preuves avec la méthode des divisions, ce doit être, suppose Stenzel, que la méthode était ainsi présentée par son auteur au sein de son cercle restreint²⁰⁵.

D'autre part, l'auteur est convaincu que la méthode des divisions résulte en des éléments indivisibles. Il en fait même le titre de cette section «*Diairesis aims et the 'atomic form'*». Et cette tendance à l'indivisibilité est le signe le plus clair que la méthode doit être reliée aux formes, puisque l'indivisibilité est une propriété par excellence des formes intelligibles. Lorsqu'une division s'arrête sur un divisible, c'est qu'elle n'a pas été menée jusqu'au bout. C'est une exigence qui évite, explique Stenzel, le parcellement infini et indéfini de la réalité, qui résulterait en un scepticisme désespéré²⁰⁶.

Dans le commentaire de M. Dixsaut, seuls les *termes* peuvent « sembler renvoyer à de l'empirique²⁰⁷ ». Les *divisions* en tant que telles, les « coupures », ne peuvent, selon l'autrice, ne s'appliquer qu'à des objets transcendants. « La méthode de divisions, explique-t-elle, n'a pas pour objet de classer des

²⁰² J. Stenzel, 1917, p. 90.

²⁰³ J. Stenzel, 1917, p. 90.

²⁰⁴ J. Stenzel, 1917, p. 91.

²⁰⁵ J. Stenzel, 1917, p. 91.

²⁰⁶ J. Stenzel, 1917, p. 89.

²⁰⁷ M. Dixsaut, 1985, p. 348.

termes mais d'établir des ressemblances et des différences. Or les différences et ressemblances ne sont vraies que si elles unifient ou différencient des Formes, et non pas des choses.²⁰⁸ » Cela sert de réponse à qui observerait que les divisions du *Sophiste* et du *Politique* concernent essentiellement des professions, des activités, c'est-à-dire des choses sensibles et empiriques.

Cela s'inscrit parfaitement en cohérence avec le fait que Dixsaut considère que la méthode des divisions produit des définitions (lesquelles ne requièrent cependant pas d'énoncé définitionnel²⁰⁹). Une définition, en effet, ne peut s'appliquer qu'à ce qu'un ensemble de choses ont en commun. La définition du sophiste ne peut ni viser un seul sophiste, ni tenir compte de toutes les différences que les sophistes montrent nécessairement entre eux. La définition sert bien au contraire à montrer ce qui se ressemble chez tous les sophistes et ce qui les différencie du reste. Or, la forme intelligible conserve précisément l'essentiel de ce qu'elle incarne. Les différences entre les manifestations sensibles qui se rattachent à la même forme sont précisément des variations causées par le passage tortueux vers le monde sensible et témoignent des imperfections que ce chemin engendre.

Les termes sont à comprendre, prétend M. Dixsaut, exclusivement dans le mouvement de la méthode des divisions et non pas dans leur manifestation sensible. Les termes «trouvés» en divisant sont en fait bâtis par la division et peuvent ne pas correspondre à leur «référence empirique». Le mouvement précède le terme et le terme appartient au mouvement. La méthode ne nous permet donc pas d'inférer quoi que ce soit quant à ces références empiriques qui peuplent le monde sensible. «C'est très exactement pour cette raison que la méthode de division semble logiquement si peu défendable²¹⁰,» commente l'autrice. Les divisions créent des espèces et des genres, cependant cette indépendance

²⁰⁸ M. Dixsaut, 1985, p. 348.

²⁰⁹ Voir *supra* le chapitre II.

²¹⁰ M. Dixsaut, 1985, p. 348.

entre genre divisé et référent empirique fait éclater les genres et la notion même de genre en général²¹¹. Puisque les genres créés par la division ne s'appliquent qu'à eux-mêmes et n'affectent que les genres qui dépendent d'eux et qu'on ne peut réellement parvenir à rassembler les espèces (ou sensibles ou intelligibles) sous l'un d'eux, même lorsqu'on le connaît, cette notion devient à peu près stérile. Dixsaut semble en effet accorder moins de confiance aux rassemblements que ses prédécesseurs²¹², rappelant qu'à maintes reprises les ressemblances s'avèrent trompeuses dans le *Sophiste* et le *Politique*. Le philosophe ressemble au sophiste comme le chien au loup, et la fin de la méthode des divisions demeure toujours de différencier plutôt que de rassembler²¹³. M. Dixsaut ne s'exprime à peu près pas sur ce qui concerne les divisions dans le *Phèdre*. Les divisions étant selon elle intrinsèquement reliées au monde des formes, cela fait de la méthode des divisions une caractéristique des dialogues tardifs.

M. Wedin consacre un article au parallèle entre les divisions du *Politique* et celles du *Phèdre*²¹⁴. La méthode des divisions dépendrait principalement de deux choses. En premier lieu l'expérience sensible est essentielle à sa pratique. La connaissance doit en effet précéder la division. Sans connaissance des choses sensibles, il est impossible de diviser comme le fait l'Étranger d'Élée. De la même manière, les divisions de l'âme et du délire faites par Socrate ne peuvent non plus être faites *a priori*²¹⁵. Toutefois la méthode des divisions s'alimente d'une certaine manière de l'anamnèse. C'est ce qui porterait les dialecticiens diviseurs à penser qu'ils divisent sans connaître, alors que la connaissance est essentiellement préalable à la division correcte. Or, l'anamnèse ne peut se pratiquer qu'en admettant le

²¹¹ M. Dixsaut, 1985, p. 348.

²¹² Cornford, en particulier, mais aussi M. Wedin, qui prétend que toute division est en même temps rassemblement et que ces deux procédés sont mutuellement inhérents.

²¹³ M. Dixsaut, 1985, p. 349.

²¹⁴ M. Wedin. 1987, p. 207-8.

²¹⁵ M. Wedin. 1987, p. 215.

système des formes intelligibles. C'est en effet des formes que l'âme se ressouviend, même si ce ressouvenir peut être déclenché par les sens ou par la connaissance sensible²¹⁶. Les formes intelligibles sont donc essentielles à la méthode des divisions pour M. Wedin aussi.

Cela n'implique toutefois pas que les divisions doivent absolument être pratiquées sur les formes elles-mêmes. M. Wedin considère comme option la plus vraisemblable que les formes fournissent le *critère* des divisions correctes. Le fait de diviser κατ'εἶδη, c'est-à-dire en conformité avec les formes, ne sous-entend pas du tout que les divisions se pratiquent sur les formes elles-mêmes. Cette formulation prend même une allure étrange, explique l'auteur, si elle enjoint au dialecticien de diviser les formes *en conformité avec elles-mêmes*. Diviser selon, ou d'après, ou en conformité avec les formes, cela doit signifier que les divisions s'exercent sur quelque chose *d'autre* que les formes et qui les imite²¹⁷.

Cela crée un va-et-vient complexe mais peut-être inévitable entre connaissance sensible – réminiscence des formes – manifestation sensible. Ce qui ne disparaît pas, c'est l'acte de foi que Platon nous demande de faire à l'égard du dialecticien et de son talent. M. Dixsaut y voyait une certaine inconséquence sur le plan logique, mais M. Wedin y voit tout simplement le signe que les dialogues ne sont pas un recueil d'instructions pour l'utilisation de la méthode des divisions, puisque celle-ci ne peut être pratiquée que par les dialecticiens les plus clairvoyants²¹⁸. Il faudrait, en effet, un certain don pour diviser correctement et Platon, affirme Wedin, «singles out the dialectician as having uncommon skill²¹⁹».

²¹⁶ M. Wedin. 1987, p. 213.

²¹⁷ M. Wedin. 1987, p. 217.

²¹⁸ M. Wedin. 1987, p. 217-8.

²¹⁹ M. Wedin. 1987, p. 218.

Si la méthode des divisions est selon l'auteur expliquée de manière tout à fait semblable dans le *Phèdre* et dans le *Politique* (il affirme exclure le *Sophiste* de son analyse parce que les règles de la méthode n'y sont pas énoncées, bien que celle-ci soit largement appliquée²²⁰), il n'est pas du tout certain, affirme-t-il, que ce soit bien la même méthode qui est exposée dans le *Philèbe*. Il affirme ne pas y reconnaître la forme classique de la méthode des divisions, admettant l'hétérodoxie de son affirmation. Celle-ci n'est cependant pas plus développée et les raisons de ce doute ne sont pas expliquées²²¹.

L'une des difficultés majeures à laquelle nous faisons face en tentant de savoir si la méthode des divisions se rapporte ou non aux formes intelligibles est qu'il n'y a pas de certitude quant à savoir ce qui a une forme et ce qui n'en a pas. On peut conjecturer, comme le fait Trevaskis en déclarant qu'il y a peu de chances que Platon ait postulé une forme intelligible de la «*semblance-production by ignorant mimicry*»²²². On peut comme P. Shorey, proposer une solution : «For the theory of ideas any and every subordinate group apprehended as a conceptual unit by the mind is an idea. For sound logical and scientific classification only true genera and species are ideas»²²³.» On ne peut cependant de manière réaliste, à notre avis, espérer dépasser la réserve que témoignait déjà Aristote à cet égard : « Ensuite, de tous les arguments dialectiques au moyen desquels nous [platoniciens] démontrons l'existence des Idées, aucun n'est évident. Certains d'entre eux ne conduisent pas à une conclusion nécessaire, d'autres établissent des Idées de choses qui, de notre propre avis, à nous, n'en ont pas.»²²⁴ »

²²⁰ M. Wedin. 1987, p. 207.

²²¹ M. Wedin. 1987, p. 207.

²²² J. R. Trevaskis, 1967, p. 125. Cf. μίμησις δοξομιμητική, *Sophiste* 267e1.

²²³ P. Shorey, 1903, p. 52.

²²⁴ *Métaphysique*, A, 9, 990b9-10, trad. Tricot.

3.2.2 Division et altérité

On ne saurait aborder la question de la place des formes intelligibles dans la méthode des divisions et éluder celle de la division des grands genres (μεγιστὰ γένη) dans le *Sophiste*. Ce passage, que certains surnomment le «détour métaphysique» du *Sophiste*, se situe entre la sixième et la septième division²²⁵ et constitue, d'après P. Pellegrin, le «fondement spéculatif de la diairesis²²⁶». La méthode des divisions à la fois se base sur l'altérité et en permet l'expression. Ces grands genres, que l'Étranger «découvre» avec «l'aide» de Théétète, sont l'Être, le Mouvement, le Repos, le Même et l'Autre. La révélation de ces grands genres fait en effet partie intégrante de l'élaboration sur la méthode des divisions. Elles se situent à la base de la méthode des divisions parce qu'en vérité, le même et l'autre sont la condition et le principe de la division²²⁷. D'autre part, la méthode des divisions reproduit le schème d'identité et d'altérité sur ce qu'elle divise. Elle montre le même et l'autre dans les objets recherchés.

Recherchés ou plutôt *décrits*, dira Pellegrin, puisque selon lui aucune division ne se fait sans la connaissance des parties la précède²²⁸. Ainsi, la méthode des divisions n'apprend rien, à proprement parler, au dialecticien même, ce qui fait qu'elle n'est pas réellement une recherche²²⁹. La mise en évidence des contraires, à chaque étape de la division, repose sur leurs différences, manifestation de l'altérité et reproduit à chaque étape en quelque sorte l'analogie de l'altérité en tant que telle. Chaque passage du genre à sa partie (du γένος à l'εἶδος) fait un tri dont le critère est l'altérité, conservant le même, rejetant l'autre²³⁰.

²²⁵ *Soph.* 237a-264e.

²²⁶ P. Pellegrin, 1991, p. 410.

²²⁷ P. Pellegrin, 1991, p. 400.

²²⁸ P. Pellegrin, 1991, p. 408.

²²⁹ P. Pellegrin, 1991, p. 414.

²³⁰ P. Pellegrin, 1991, p. 414-5.

L'altérité est si primordiale qu'elle est même parfois considérée comme le vecteur des vraies définitions. En effet le but annoncé au début du *Sophiste* est de définir le sophiste et le politicien mais également le philosophe²³¹. Bien que le philosophe ne soit pas explicitement défini par les «parties droites» d'une succession de divisions, des parties «laissées à gauche» permettent aisément de l'entrevoir, affirme M. Dixsaut²³². En cela, les divisions du *Sophiste* sont particulièrement importantes, puisqu'elles contiennent une «entreprise simultanée d'autodéfinition²³³» par le philosophe éléate. Cette entreprise se poursuit par ailleurs dans le *Politique*. Dans le *Sophiste*, on apprend que le sophiste et le philosophe partagent «le même lieu, le même instrument [le *logos*], parfois le même nom [la plupart des observateurs ne savent les différencier, en vérité seul le philosophe le peut]²³⁴». En effet, il n'est ni aisé de mettre le doigt sur ce qui les rapproche en vérité, ni de déterminer ce qui les distingue. Cependant, on comprend au discours de l'Étranger que ces deux hommes qui se ressemblent «comme chien et loup» sont identiques pour tous, sauf pour le dialecticien qui est suffisamment subtil pour reconnaître le facteur d'images, *doppelgänger* du contemplateur de formes. Dans le *Politique*, le philosophe, maintenant suffisamment déterminé pour ne plus être confondu avec le sophiste²³⁵, se présente comme *le vrai Politique*. À l'intérieur du faux "genre" *politique*, on retrouve en fait l'opposition entre sophiste et philosophe, indéfiniment scindable comme dans le dialogue précédent. «Le philosophe, explique Dixsaut, est le vrai Politique, être politique est pour le philosophe la seule manière qu'il ait d'apparaître, d'appliquer son savoir sans le dénaturer²³⁶.»

²³¹ *Soph.* 216c.

²³² M. Dixsaut, 1985, p. 345.

²³³ M. Dixsaut, 1985, p. 343.

²³⁴ M. Dixsaut, 1985, p. 344.

²³⁵ M. Dixsaut, 1985, p. 345.

²³⁶ M. Dixsaut, 1985, p. 344.

L'analyse de M. Dixsaut ne contient pas de commentaire explicite sur l'unité ou l'évolution de la méthode, cependant, cette analyse montre bien que la méthode des divisions dépasse largement l'outil scolaire auquel on l'associe parfois. La méthode des divisions prend dans cette analyse davantage l'apparence d'un procédé littéraire que d'un exercice dialectique. En effet, rien dans le texte de Dixsaut ne laisse croire qu'un dialecticien suffisamment doué puisse reproduire son mécanisme, ou que ce mécanisme soit supposé être reproductible. En cela, on voit ce que les divisions peuvent apporter de plus stimulant et surtout, à quel point celles-ci sont susceptibles de dépasser le cadre des indications méthodologiques.

Les liens étroits de la division mis en évidence par P. Pellegrin avec les «grands genres» du détour métaphysique dans le *Sophiste* renforcent par ailleurs les liens que celle-ci entretient avec les formes intelligibles. Peu importe, en effet, que la division s'opère sur des êtres sensibles ou intelligibles, la division manifeste en elle-même de toute façon *l'altérité*, l'une des formes dites explicitement les plus importantes. En cela, on considèrera que la méthode des divisions présente assurément des traits communs particuliers avec les dialogues tardifs.

3.2.3 Relations partie-tout

Le fait de diviser en tant que tel implique le fait de trouver des êtres qui font *partie* de l'être divisé. En effet, la division ne peut logiquement mener qu'à ce que ce qui est divisé *contient*. J. M. E. Moravcsik met ce constat particulièrement en exergue dans sa publication que nous avons déjà citée. Il est de ceux qui estiment que la division s'opère exclusivement sur des formes intelligibles. La méthode des

divisions nécessite selon lui trois «ingrédients»: «a) series of namings, b) series of cuttings, c) interweaving of the products into definitions²³⁷.» Il nomme le résultat obtenu le *logos* de la division²³⁸.

Ainsi, la fonction principale de la méthode des divisions serait de nommer. Nommer les parties, et nommer les tous à partir des noms des parties trouvés. Moravcsik dérive de là une fonction secondaire de la méthode des divisions. Si l'on nomme *les parties ou les genres de la forme de l'Art*, toutes les parties ne sont pas nécessairement systématiquement nommées, et ne méritent pas nécessairement toutes leur propre nom²³⁹. La méthode des divisions effectue donc une sorte de *tri*, entre les parties à nommer et les parties à laisser sans nom. L'auteur formule deux questions fondamentales quant à la nature de ce qui est traité par la méthode des divisions. La première, «What is it that is being cut?», concerne ce qui sera divisé, ce qui forme un tout. La seconde, «What are the results of the divisions?», vise les parties. À ces deux questions, Moravcsik donne en une seule phrase un aperçu de réponse: «In general, the answer is that the Form of art is being cut, and that it is divided into parts or kinds²⁴⁰.»

Moravcsik jongle avec trois concepts fondamentaux: les formes intelligibles (εἶδη / *forms*), les parties (μέρη / *parts*), les genres (γέννη / *kinds*). On a l'impression, à la lecture de cette analyse, que les choses qui entrent en jeu dans la méthode des divisions se rangent soit dans l'une, soit dans l'autre des catégories, bien que les parties puissent être des genres et vice-versa, mais ne le sont pas nécessairement. On ne comprend pas bien non plus si le fait qu'une partie soit un genre soit une condition (ou nécessaire ou suffisante) pour qu'elle soit divisée à son tour. Moravcsik donne beaucoup de détails sur le statut ontologique des constituants de la division à une étape donnée, mais il

²³⁷ J. M. E. Moravcsik, 1971, p. 160.

²³⁸ J. M. E. Moravcsik, 1971, p. 162.

²³⁹ J. M. E. Moravcsik, 1971, p. 160-1.

²⁴⁰ J. M. E. Moravcsik, 1971, p. 162-3.

commente peu le passage délicat d'une étape à l'autre de la division. Cela relègue au second plan l'aspect dynamique de la méthode, le fait que les parties deviennent des tous, et ainsi de suite jusqu'à la fin de la démonstration. Le lecteur sera par ailleurs étonné de voir l'importance accordée à la «forme de l'art», puisqu'il est dit explicitement que la méthode des divisions consiste «généralement» à diviser celle-ci «en parties ou en genres». Il existe en effet, non seulement dans le *Phèdre* mais aussi dans le *Politique*, des divisions qui ne concernent pas des arts. Dans le *Phèdre*, ce sont les divisions de l'âme et du délire, dans le *Politique*, des divisions des êtres humains et des nombres sont données en exemple de divisions correctes.

La question centrale en ce qui concerne la relation partie-tout dans l'analyse de Moravcsik est celle de savoir si on doit considérer que la forme intelligible contient ses parties ou si elle est constituée de parties²⁴¹. C'est seulement dans le premier cas, affirme l'auteur, qu'on peut dire que la forme *dépasse* la somme de ses parties. Il résout la question en ayant recours au paradigme de l'alphabet (278b) du *Politique* et conclut que c'est effectivement plutôt le premier cas de figure qui doit s'appliquer aux formes. Il apparaît clairement, prétend-il, dans les passages entourant le paradigme de l'alphabet, que Platon ne considère pas la syllabe comme la simple somme de ses lettres²⁴².

Le parallèle est surprenant, d'une part parce que le lien entre syllabe et forme (et même entre syllabe et art, puisque si on en croit l'auteur, c'est la forme la plus souvent divisée) n'est pas tout à fait évident, d'autre part parce que le lecteur est en droit de se demander ce qui permet à l'auteur de postuler qu'une syllabe (ou les syllabes en général) constitue une forme intelligible. L'Étranger d'Élée se sert du paradigme de l'alphabet pour montrer au jeune Socrate qu'en décomposant les parties d'une chose il devient plus facile de reconnaître ce qu'on connaît déjà en elle et que sa composition rendait confus. Il

²⁴¹ J. M. E. Moravcsik, 1971, p. 164.

²⁴² J. M. E. Moravcsik, 1971, p. 164.

le convainc aussi par cette parabole que le travail effectué en apprenant à connaître l'homme politique l'aidera dans des recherches ultérieures. Car lorsqu'on apprend à lire et à écrire, les mots qu'on apprend nous servent à en apprendre de nouveaux: en lisant un mot inconnu il suffit de le décomposer correctement pour reconnaître les éléments de base connus et appréhender le nouveau mot.

L'Étranger se sert de ce paradigme pour expliquer pourquoi sa méthode, la méthode des rassemblements et des divisions, est utile et même cruciale pour le dialecticien, et il le fait en mobilisant une sorte d'image, un *exemple*. Nous ne sommes pas convaincue de la pertinence de décortiquer trop rigoureusement le paradigme de l'alphabet pour expliquer les mécanismes mêmes de la méthode des divisions.

Moravcsik systématise en outre ce qu'il comprend du fonctionnement de la méthode des divisions et nomme *Intensional Mereology* son «modèle d'interprétation». Il explique la relation entre les formes et leurs parties par une formule presque algébrique qu'il développe ensuite par la phrase suivante: «An art has the Form of Art as a property, and both 'an art' and the Form of Art are Forms; furthermore, the Form of Art does not have an art as one of its properties²⁴³.» Ce que le fait d'introduire la notion de «propriété» apporte ici de pertinent n'est pas tout à fait clair. La liste de définitions qui précède la formule de relation entre la forme et les parties inclut les termes de *forme*, de *partie*, de *division*, de *rassemblement* et de *produit*, mais celle de la *propriété* demeure exclue.

À cette définition très systématique se juxtapose une intuition sous-jacente qui demeure essentielle à l'exercice de la méthode. «The divisions are supposed to reveal the ontological foundation and ground for the correct unique characterizations of some given art. Thus for Plato an important aspect of dialectic is to develop the sensitivity for distinguishing natural kinds²⁴⁴.» Ainsi, ces propriétés sont

²⁴³ J. M. E. Moravcsik, 1971, p. 175.

²⁴⁴ J. M. E. Moravcsik, 1971, p. 175.

décelées et réparties par la «sensibilité» du dialecticien, ce qui est étonnant vu la volonté de fonder la possibilité de «correct unique characterizations».

Conclusion

Si l'étude de la méthode platonicienne des divisions jette une certaine lumière sur la pensée épistémologique et la pensée métaphysique de Platon, il faut cependant admettre que nous disposons somme toute de très peu d'exemples d'application de la méthode des divisions. Ce peu d'exemples est précisément ce qui rend difficile toute entreprise de systématisation, toute recherche de fil conducteur reliant ces exemples entre eux, mais aussi toute entreprise de distinction et de différenciation entre ces occurrences. Toute tentative d'extrapolation ne peut selon nous que s'avérer hasardeuse; si bien que nous doutons de pouvoir conclure quoi que ce soit de certain en ce qui concerne ses marques d'évolution et ses lieux de stabilité. De même, sa systématisation semble une entreprise vaine : les «définitions» trouvées ne servent pas nécessairement, en bout de ligne, à définir réellement ce qui est défini, ou bien elles ne suffisent pas à le faire. Celles du *Sophiste* serviront, par exemple, d'étape intermédiaire, d'outil pour différencier ultimement le sophiste du philosophe. Bien que l'Étranger d'Élée formule certaines règles dans le *Politique* après avoir abondamment prêché par l'exemple dans le *Sophiste*, cela ne suffit en aucun cas à la formulation d'étapes précises et infaillibles qui permettraient à tout dialecticien honnête et minimalement doué de parvenir aux mêmes divisions et aux mêmes définitions que tous ses collègues. Tout ce que nous pouvons conclure en ce sens est que la méthode des divisions dont se sert Platon, qu'il la mette dans la bouche de Socrate ou de celle d'un Éléate, possède des liens sinon étroits du moins existants avec la théorie des formes intelligibles et permet au dialecticien de diriger son discours.

En ce qui concerne l'évolution de la méthode des divisions; le fait de savoir si celle-ci est propre aux quatre dialogues où elle est mentionnée, ou encore aux dialogues tardifs, ou si celle-ci est la même

dans le *Phèdre* que dans les trois autres dialogues, on ne peut rien en conclure sans prendre de décision sur l'importance qui doit être accordée aux règles décrites dans le *Politique* et mises en application dans le *Sophiste*.

Lorsque P. Shorey prétend que l'absence de divisions dans les *Lois* indique clairement que la méthode des divisions n'est pas caractéristique des dialogues tardifs²⁴⁵, il affirme par le fait même que les instructions et les exemples de l'Étranger d'Élée ne sont pas à comprendre comme les conditions essentielles de la méthode, mais plutôt comme des détails anecdotiques, relevant d'une « simple phase²⁴⁶ ». Shorey a effectivement tendance à considérer la présence du verbe διαίρεισθαι comme un indicateur suffisant à affirmer qu'il s'agit de la méthode des divisions. Le principal problème qui émerge de cette vision radicalement unificatrice, c'est que celle-ci a pour effet d'aplanir les particularités que d'autres auteurs lui imputent. Principalement, l'importance de la dichotomie, du rassemblement (qu'il soit préalable ou simultané aux divisions), de la multiplication des étapes successives et des liens avec la métaphysique s'estompe au point de devenir des irrégularités propres au *Sophiste* et au *Politique*. Or, on peut au contraire penser que ce sont ces particularités, bien plus que la présence d'un seul mot par ailleurs courant et polysémique, qui dénotent la mise en application de la méthode que Platon considère celle des rassemblements et des divisions.

Si au contraire on suppose que tout ce qui est exprimé pour la première fois dans un dialogue, par rapport à l'ensemble du corpus platonicien, est également représentatif de l'évolution de la pensée du philosophe, d'autres dangers guettent l'interprétation. On risque, en effet, de se priver de passages antérieurs tout à fait enrichissants pour la compréhension de la méthode des divisions telle qu'elle se présente dans les dialogues qui lui sont explicitement et particulièrement consacrés. Sans que celle-ci

²⁴⁵ P. Shorey, 1903, p. 50.

²⁴⁶ *A mere phase*. P. Shorey, 1903, p. 51.

duisse être tout à fait formée avec précision dès les premiers dialogues, il faut considérer la possibilité que la méthode des divisions ou un procédé qui l'eusse préfiguré ait pu être présent à l'esprit du philosophe à une époque qui précède la rédaction du *Phèdre*.

Les mêmes problèmes peuvent se poser si on considère l'évolution et l'unité même seulement à l'intérieur du *Phèdre*, du *Sophiste*, du *Politique* et du *Philèbe*. Plaider l'unité totale dans ces quatre dialogues peut freiner des réflexions fructueuses. L'observation des différences de la méthode dans le *Phèdre* par rapport au *Sophiste* et au *Politique* est ce qui a permis à P. Pellegrin de mettre en évidence la possibilité de l'existence de différentes finalités associées à la même méthode²⁴⁷. Le fait que la dichotomie soit, d'une part absente du *Phèdre* et d'autre part centrale dans le *Sophiste* et le *Politique*, alors que les deux dialogues se réclament de la méthode des divisions donne effectivement lieu à la réflexion. Cependant, en accordant à ces différences une trop grande importance, en associant chacune d'elle à la souveraineté du passage qui la contient, on fragmente dangereusement le corpus, de sorte que si trop de fils se rompent, cela bloque également la réflexion. C'est toutefois la solution que propose M. Santa Cruz: il ne s'agit pas réellement, dans le *Phèdre*, de la même méthode que dans les dialogues «dichotomiques», le *Sophiste* et le *Politique*, et ce, principalement à cause de leur différence téléologique.

P. Shorey reproche à Grote, Jowett, Bonitz et Horn, en début d'ouvrage, une vision qu'il qualifie d'atomiste²⁴⁸. En s'empêchant de tirer des conclusions des différences entre les dialogues, en prenant chaque dialogue comme une entité séparée de tous les autres et dont l'interprétation ne vaut que pour lui-même, on se prive de la spéculation concernant la constitution de la pensée du philosophe, qui pourtant, ne pouvait faire autrement qu'exister.

²⁴⁷ P. Pellegrin, 1991, p. 409.

²⁴⁸ P. Shorey, 1903, p. 8.

La question de l'évolution de la méthode des divisions nous a permis d'entrevoir, dans nos recherches, la richesse des passages des dialogues qui la concernent. À cause de l'abondance des réflexions sur les véritables fins de la méthode des divisions et sur ses liens avec la théorie platonicienne de la métaphysique, nous nous rangeons assurément du côté de ceux qui voient en elle plus qu'un exercice dialectique, plus qu'une suite d'opérations visant la production de définitions. Nous pensons pouvoir affirmer avec raison qu'il s'agit d'un instrument du *logos*, mais d'un instrument dont Platon ne donne pas le mode d'emploi, et dont le philosophe se sert sans jamais révéler véritablement les règles de son art. À savoir si ces règles et cet art évoluent avec le temps au fil des dialogues, nous n'en doutons pas, l'unité, en effet, entraînerait bon nombre d'incohérences. Cependant il nous semble, même au terme de nos recherches, difficile de délimiter clairement ce qui est la méthode des divisions, à plus forte raison s'il existait une différence entre celle que Platon utilise et celle que Platon décrit. Ainsi, la mise en évidence des modalités de cette évolution est à notre avis vouée à rester éternellement sujet d'exégèse.

Bibliographie

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. Tricot, Paris : Vrin, 1953.

ARISTOTE, *Premiers Analytiques*, Paris, Editions Vrin, Jean Tricot,, 2001, p. 159, (.I, 31).

CHAMBRY, E. *Sophiste – Politique – Philèbe – Timée – Critias*, Garnier-Flammarion, 1969 (réimpr. de 1939).

CORNFORD, F. M. *Plato's Theory of Knowledge*, 1935.

DELEUZE, G. « Platon et le simulacre », *in : Logique du sens*, Paris : Éditions de Minuit, 1969.

DE PATER, W. A., *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne : La méthodologie de la définition*, Fribourg (Suisse) : St. Paul, 1965.

DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe*, Paris : Vrin, 1985.

FATTAL, M., « De la division dans le Politique de Platon », *Revue de philosophie ancienne : Le Politique de Platon*, tome XIII n°1, 1995 pp. 3-14.

GOLDSCHMIDT, V. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris:

IONESCU, C. «Dialectical Method and the Structure of Reality in the *Timaeus*», *Ancient Philosophy*, 30, 2010, pp. 299-318.

KATO, S., «The Role of *Paradeigma* in the *Statesman*» *in: Reading the Statesman* p. 162-172

Diogène LAËRCE, *Les vies de plus illustres philosophes de l'Antiquité*.

LUTOSLAWSKI, W. « La loi stylométrique », *in: Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 41e année, N. 3, 1897. pp. 311-314.

MORAVCSIK, J. M. E., « Plato's Method of Division », *Patterns in Plato's Thought: Papers arising of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference*, J.M.E. Moravcsik (éd.), Dordrecht: Reidel, 1973, pp. 158-176.

PELLEGRIN, P., « Le Sophiste ou De la division : Aristote – Platon – Aristote », *Études sur le Sophiste*, P. Aubenque (éd.), Bibliopolis, 1991, pp. 389-416.

PLATON, *Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber. Paris : GF Flammarion, 1993.

PLATON, *Phèdre*, trad. L. Brisson. Paris : GF Flammarion, 2004.

PLATON, *République*, trad. G. Leroux. Paris : GF Flammarion, 2002.

ROBIN, L., *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, Paris: 1919 p.59

SANTA CRUZ, M. I., « Division et dialectique dans le Phèdre », *Understanding the Phaedrus : proceedings of the II Symposium Platonicum*, L. Rossetti (éd.), Sankt Augustin, 1992, pp. 253-256.

SHOREY, P., *The Unity of Plato's Thought*, Chicago: Archon Books, 1903 (rééd. 1968).

STENZEL, J., *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Trewendt&Granier, 1917.

TREVASKIS, J. R. « Division and its relation to Dialectic and Ontology in Plato », *Phronesis*, XII, 1967 pp.118-129.

ÜBERWEG, F. *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben*, Vienne: Carl Gerold's Sohn, 1861, 296 p.

VLASTOS, G. *Plato*, Garden City, N. Y.: Anchor Books, 1971.

WEDIN, M. "Collection and division in the *Phaedrus* and *Statesman*", *Revue de Philosophie Ancienne*, tome V n° 2, 1987, p 207-23