

## L'autorité d'Homère et de la tradition dans le *Phédon*

François Renaud

Université de Moncton, Canada

Hendrik Lorenz (2009) dans un article récent critique John Burnet (1916) d'avoir surestimé de beaucoup, comme bien d'autres à sa suite, la nouveauté de la conception socratique de l'âme, en tant que siège de la sagesse et de la vertu, par rapport à la conception traditionnelle grecque. Cette critique revient à dire que la question de l'âme chez Platon est inséparable de celle du rapport que celui-ci entretient avec la tradition qui le précède, notamment la tradition homérique. Je propose d'analyser la manière dont Platon conçoit ce rapport. La question est vaste et délicate, même confinée au seul *Phédon*, car la stratégie de Socrate personnage (et de Platon auteur) est complexe et son emploi des références homériques souvent ironique ou rhétorique.<sup>1</sup> Cette brève étude vise à contribuer, fort modestement, à un problème philosophique de fond, pour ne pas dire d'arrière-fond, souvent négligé : si la philosophie se distingue de la tradition (poétique) notamment par la tâche de rendre raison de ses affirmations, c'est-à-dire de les fonder en raison, sur quel fondement, sur quelle base s'appuie, selon Platon, cette ambitieuse entreprise ?

La question du rapport de Platon à la tradition n'est pas étrangère à la façon dont il a choisi de mettre en scène la philosophie. Cette mise en scène présente la philosophie, ce nouveau mode de pensée, comme en train de se constituer sous nos yeux, en dialogue avec des non philosophes ou des philosophes potentiels, qu'ils soient général d'armée, rhapsode, etc. Certes, Platon peint volontiers la figure du philosophe en révolutionnaire, en rupture apparemment totale avec la tradition, comme dans sa critique d'Homère dans la *République* (II, III, X).<sup>2</sup> En revanche, la présence massive de la poésie, notamment homérique,<sup>3</sup> ainsi que le recours au mythe dans l'œuvre de Platon témoignent d'une importante dette envers le passé. Les lecteurs anciens ont vu une profonde parenté entre les deux écrivains.<sup>4</sup> Et non sans raison, car d'abord de manière générale Platon fait partie du paysage littéraire autant que philosophique dans la mesure où la philosophie, comme la poésie, fait appel à des genres littéraires,<sup>5</sup> en l'occurrence le dialogue, sans parler des divers procédés littéraires mobilisés dans l'écriture des dialogues. Cette dette et cette proximité relèvent, en outre, du contenu puisque la poésie et la philosophie défendent l'une et l'autre des modèles de sagesse et de vertu. En

<sup>1</sup> Par « référence » j'entends non seulement les citations et les évocations expresses mais encore les allusions, parfois difficiles à établir ; le *Phédon* contiendrait, selon Yamagata (2012, p. 131), 18 références à Homère.

<sup>2</sup> Voir toutefois l'aveu de Socrate en *R.* 595b9-10 : *φιλία γέ τις με και αιδώς εκ παιδός ἔχουσα περι Ὀμήρου*. Cf. 606e1-607a8.

<sup>3</sup> Brandwood (1976, p. 991-1003) dénombre 275 citations (en fait références) de poètes dont 225 d'Homère.

<sup>4</sup> Cf. Longin, *Traité du sublime*, 13.3 ; Proclus, in *R.* I, 163-172, éd. Kroll ; Olympiodore, *Vit. Pl.* 6.

<sup>5</sup> Cf. Hunter, 2012 ; pour le contexte général voir Hadot, 1989.

quel sens alors est-il possible de parler chez Platon, en deçà de ses nombreuses critiques, de l'autorité de la tradition poétique, notamment homérique ?<sup>6</sup>

Il convient donc de se demander quels usages Platon fait de l'autorité d'Homère. Yamagata (2012) en distingue trois types : premièrement, comme source de mots d'esprit ; deuxièmement, comme appui ou illustration de thèses, et troisièmement, comme inspiration poétique.<sup>7</sup> Cette classification me semble adéquate dans une large mesure, mais il est nécessaire de la préciser. Je me concentrerai ici sur le second type (l'usage argumentatif comme appui ou illustration d'une thèse) et tenterai de l'approfondir. Il faut, selon moi, distinguer deux types bien distincts d'usage argumentatif : (2a) d'une part, l'autorité comme illustration de thèses déjà défendues dialectiquement<sup>8</sup> ; (2b) d'autre part, comme point de départ de la discussion en vue d'une justification ultérieure. Je m'efforcerai de montrer que ce second emploi comporte à son tour deux sens possibles qu'il importe de distinguer : (2bi) un point de départ « contingent », éventuellement réfuté ou confirmé, et (2bii) un point de départ « nécessaire », tel un savoir « divinatoire » ou un « pressentiment » dont la pensée a besoin et qu'elle cherche à démontrer sans peut-être jamais y parvenir. Il est juste de dire, comme le fait Halliwell (2000), que l'usage argumentatif d'Homère consiste à « soumettre le *muthos* au *logos* ». Il m'apparaît cependant nécessaire de distinguer, en outre, entre un *muthos* (ou une tradition) qui doit être fondé et un antique *logos* qui *est* en quelque sorte fondement. Je propose à cette fin d'examiner trois passages : 94d-e, 70a-c (cf. 63c) et 100b.

### 1. Usage rhétorique, postérieur à l'argumentation (94d-e)

Le premier passage survient à la fin de la réfutation de la thèse matérialiste, évoquée par Simmias, selon laquelle l'âme est une harmonie qui dépend du corps (91e-95a). Socrate cherche à illustrer la thèse contraire, celle selon laquelle l'âme est capable d'opposer et de gouverner ses composantes, telles les émotions et les appétits (94c9-d5). Car l'âme est selon lui une entité distincte du corps qui domine celui-ci. Socrate cite alors l'*Odyssée* (XX, 17-19) :

Homère, dans l'*Odyssée*, a représenté la chose à peu près ainsi, quand il fait dire à Ulysse : 'Se frappant la poitrine, il apostrophait son cœur, lui disant, *Endure, mon cœur ; tu sus bien, jadis, endurer pire chiennerie !* (στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ / τέτλαθι δὴ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης ; 94c6-e1, trad. Dixsaut).<sup>9</sup>

Socrate cherche ainsi, en invoquant l'autorité d'Homère, à convaincre ses interlocuteurs sceptiques. Mais aucun nouvel argument n'est avancé. L'usage est donc rhétorique.<sup>10</sup> Cela se voit aussi au fait que Socrate dans la *République* (441b-c) cite ce même passage de l'*Odyssée*, en version abrégée (XX, 17), afin d'appuyer une thèse bien différente. Tandis que dans le *Phédon* la citation illustre le conflit entre l'âme et le corps, dans la *République* il s'agit du conflit entre les parties de l'âme. Dans les deux cas, la citation ne sert qu'à illustrer, en invoquant l'autorité d'Homère, une thèse défendue indépendamment de cette autori-

<sup>6</sup> Sur l'autorité des anciens (οἱ παλαιοί) voir notamment *Phlb.* 16c5-8.

<sup>7</sup> Ces trois emplois contribuent tous, selon Yamagata, à la représentation de la figure de Socrate.

<sup>8</sup> Les deux paradigmes héroïques, Achille et Ulysse, par exemple, sont mobilisés de manière négative ou positive selon le contexte, notamment pour caractériser la figure de Socrate. Cet usage serait donc surtout d'ordre rhétorique. Dans le cas d'Achille par exemple, voir *Ap.* 28b3-d6 pour l'usage positif (son courage devant la mort) et *R.* 379d-39e1 comme modèle négatif (le *thumos* non maîtrisé) ; cf. Hobbs, 2000, p. 199-219.

<sup>9</sup> *Odyssée* XX, 17-19 : στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ 'τέτλαθι δὴ, κραδίη καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης'.

<sup>10</sup> Cf. Rowe, 1993, p. 227.

té.<sup>11</sup> Dans le *Phédon* Socrate le précise à la fin : accepter la thèse selon laquelle l'âme est une harmonie signifierait que « nous ne serions d'accord ni avec Homère, poète divin, ni avec nous-mêmes (οὔτε αὐτοὶ ἡμῖν αὐτοῖς) » (95a1-2). L'usage de l'autorité d'Homère remplit donc ici une fonction d'importance bien secondaire, subordonnée à l'argumentation. Doit-on en conclure de manière générale que l'autorité de la tradition poétique, notamment homérique, n'a de valeur pour Platon que par rapport à un *logos* (philosophique) qui la fonde et la justifie ?<sup>12</sup>

## 2. Recours à une « antique tradition », antérieur à l'argumentation (70b-c)

La nature de l'usage en 70b-c est plus difficile à déterminer. Premièrement, contrairement à l'usage en 94d-e, celui-ci survient non à la fin mais au début d'une suite d'arguments. Socrate répond aux doutes de Cébès inspirés par le matérialisme de l'époque (70a). Deuxièmement, Socrate se réfère ici à une « antique tradition » (παλαιὸς λόγος). Il évoque, d'abord, la vision homérique en posant la question suivante : « est-ce que les âmes des hommes qui ont cessé de vivre existent dans l'Hadès (ἐν Ἅιδου) ou non ? » (70c4-5 ; trad. Dixsaut). L'autorité d'Homère est ainsi évoquée, sur le mode interrogatif, en vue de contrer le matérialisme. Socrate enchaîne alors en faisant appel à cette « antique tradition », selon laquelle les âmes reviennent à la vie :

Il existe une antique tradition (παλαιὸς λόγος), dont nous gardons mémoire, selon laquelle les âmes arrivées d'ici existent là-bas, puis à nouveau font retour ici-même et naissent à partir des morts (70c5-8 ; trad. Dixsaut).

Il s'agit là de la doctrine de la métempsychose. Certes elle est d'origine orphico-pythagoricienne et non homérique. Cependant l'évocation de cette « antique tradition » rappelle dans sa formulation celle à laquelle Socrate a eu recours un peu plus tôt, en 63c, pour présenter la vision homérique :

J'ai bon espoir (εὐελπίς) que, pour les morts, quelque chose existe et, comme cela se dit du reste depuis longtemps (πάλαι λέγεται, que Robin traduit également par « antique tradition » ; 63c5-6 ; trad. Dixsaut).

Comment faut-il interpréter l'accord de Socrate avec ce qu'il a entendu d'anciens sages ? Il est vrai qu'il ne se contente pas de citer ce παλαιὸς λόγος mais qu'il entend l'examiner.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> On pourrait alors être tenté, comme le font de nombreux commentateurs, de supposer que ces deux portraits de l'âme sont incompatibles et que nous avons ici affaire au passage, dans l'œuvre platonicienne, de l'intellectualisme à la psychologie tripartite (p. ex. Hackforth, 1955, p. 11 et 56). À cela il convient d'objecter qu'on aurait tort de s'attendre à ce que Platon dise, dans chaque dialogue, tout ce qu'il pourrait affirmer sur un sujet donné, notamment eu égard à la forme dialoguée et à la finalité propre de chaque dialogue. Il n'est pas exclu que le vers homérique (*Od.* XX, 17) puisse sans contradiction illustrer la thèse, dans le *Phédon*, de la gouvernance de l'âme sur le corps et celle, dans la *République*, des parties supérieures de l'âme sur les inférieures. Mais cela est le sujet d'un autre exposé.

<sup>12</sup> C'est l'avis notamment d'Halliwel (2000, p. 107-108) : « If we are to turn to the poets at all for the wisdom of true logos, we need to be able to do so with a prior (and larger) understanding that can subject poetic utterances to enlightened judgement, rather than accepting them as intrinsically authoritative ».

<sup>13</sup> Il est intéressant de noter que, juste avant notre passage (en 70b6), Socrate emploie le terme διαμυθολογεῖν (« raconter entièrement ») comme synonyme de διασκοπεῖσθαι (« examiner » ou « discuter de », 70c3). Il fait de même en 61e1-2 (μυθολογεῖν pour διασκοπεῖν). Socrate pose la question : « Veux-tu qu'à ce propos nous nous mettions à raconter toute l'histoire (διαμυθολογῶμεν), en nous demandant s'il est ou non vraisemblable (εἰκότως) qu'il en soit ainsi ? » (70b6-7 ; cf. Rowe 1993, p. 153, n. sur 70b6). Mais comme le fait remarquer Rowe (1999, p. 265), la particularité en 70b6 réside dans le fait que le terme διαμυθολογεῖν présente une suite d'arguments, ce qui pose problème car « if the argument

Toutefois, il n'exprime au départ aucune réserve, aucune méfiance à son égard, car elle semble confirmer son espoir (cf. εὐελπίς) en l'immortalité. La discussion qui s'ensuit, portant sur la Réminiscence et visant à tester sa validité, aura même pour résultat d'accorder à cette « antique tradition » une importance singulière.<sup>14</sup> Enfin, ce passage en rappelle bien d'autres, dans l'œuvre platonicienne, évoquant des autorités anciennes, au moment où Socrate est sur le point de présenter des enseignements de grande importance. Citons le passage du *Ménon* (81a-b)<sup>15</sup> :

Ce langage, ce sont ceux des prêtres et des prêtresses qui s'attachent à rendre raison des choses (λόγον οἷσις τ' εἶναι διδόναι) auxquelles ils se consacrent, qui le tiennent. C'est aussi Pindare qui parle ainsi, comme beaucoup d'autres poètes, tous ceux qui sont divins. Ce qu'ils disent, c'est ceci. Voyons, examine s'ils te semblent dire la vérité (81a-b ; trad. Dixsaut).

Comme dans le *Phédon*, il s'agit dans le *Ménon* de l'immortalité de l'âme et de la réincarnation. Quel type d'autorité Socrate assigne-t-il à ces prêtres et à ces poètes ? Leur vision ne semble avoir rien de mystique, puisque Socrate leur attribue la capacité de « rendre raison » des choses (λόγον διδόναι), donc de défendre de manière raisonnée ce qu'ils affirment. Comme le fait remarquer Halliwell, l'autorité de la poésie serait donc subordonnée à une compréhension philosophique.<sup>16</sup> Autrement dit, la tradition orale (selon la métaphore de l'ouïe)<sup>17</sup> doit être testée et, éventuellement, fondée par la vision de la raison. Cette tradition constitue néanmoins un point de départ.

### 3. Invocation de « ces formules cents fois ressassées » (100b)

En revanche, en 100b, Socrate accepte une « tradition orale » sans l'examiner. La tradition orale dont il est question a cela de particulier que Socrate y a part depuis toujours en tant que dialecticien. Il faut traiter ce *logos*, insiste-t-il, comme un point de départ ou comme une « hypothèse » (quoique la justesse du terme « hypothèse » me semble discutable pour des raisons que je signalerai ci-dessous). L'enjeu philosophique du passage (100b-d) est considérable puisqu'il y est question de la « doctrine » des Idées :

[J]e ne dis rien de nouveau (οὐδὲν καινόν) en parlant de cette façon ! Ce langage, jamais je n'ai cessé de le tenir, maintes fois ailleurs (ἄπερ ἀεὶ τε ἄλλοτε), et en particulier au cours du raisonnement précédent. Car j'en arrive à ceci : j'essaie de te montrer l'espèce de cause (τῆς αἰτίας τὸ εἶδος) en vue de laquelle je fais tous ces efforts, et aussitôt voilà que je reviens à ces formules cents fois ressassées (τὰ πολυθρύλητα ; cf. 76d8)<sup>18</sup> et c'est en elles que je trouve mes points de départ (ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων) ; je commence par poser (ὑποθέμενος) qu'il existe un beau en soi et par soi, un bon (τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθόν), un grand, et

---

begins from a *palaïos logos* (70c5ff.) there is no clear sense of a reference in *diamuthologeîn* to that. » Rowe (1999, p. 266-267) estime néanmoins que le terme est bien choisi puisque Socrate entend signaler le genre d'attitude que ses interlocuteurs devrait adopter à l'égard de ce qui suit, soit une attitude de réceptivité, non sans une certaine réserve comme pour toute histoire racontée. Selon Rowe toutefois, l'essentiel *in fine* est le fait que toute histoire, comme toute opinion, doit faire l'objet d'un examen.

<sup>14</sup> Cf. Sedley et Long, 2010, p. xxvii.

<sup>15</sup> Cf. *Phèdre* 274c1-3 : « Je suis à même, en tout cas, de raconter quelque chose que j'ai entendu (ἀκοήν) des anciens. Or, le vrai, ce sont eux qui le savent. Si cela, nous pouvions le trouver nous-mêmes, est-ce que, en vérité, nous nous soucierions encore des croyances de l'humanité (ἀνθρωπίνων δοξασμάτων) ? » (trad. Brisson). Cf. Brisson, 1982, p. 29, 41 ; sur les commentateurs anciens, Erler (2001, p. 317-320), Tarrant (2015, p. 140-153).

<sup>16</sup> Halliwell, 2000, p. 112.

<sup>17</sup> Cf. Brisson, 1982, p. 41.

<sup>18</sup> 76d8 : « ce dont nous parlons toujours » (ἃ θρυλοῦμεν ἀεὶ).

ainsi de suite [...] Pour ma part, je refuse de compliquer les choses et de chercher plus loin, et je m'en tiens, avec naïveté sans doute (ἀπέχωνος καὶ ἴσως εὐήθως), à ceci : rien d'autre ne rend cette chose belle sinon le beau (100b1-d6 ; trad. Dixsaut).

Le point de départ de Socrate consiste donc à « supposer » (ὕποθέμενος) un beau (καλόν) en soi, un bien (ἀγαθόν), etc. Certes il se réfère ici à la discussion en cours et non à un *logos* antique comme en 70c et 63c. Il s'agit toutefois de sa façon habituelle de procéder, depuis toujours ; elle consiste à discuter en supposant l'existence de notions générales, nommées ici Idées, telles qu'exprimées dans un *logos*, qu'il partage en un certain sens avec les autres Athéniens. Les Idées semblent donc constituer une présupposition qui « fonde » la discussion et la dirige.

Rappelons le contexte, décisif pour notre propos. Anaxagore et d'autres physiologues de l'époque tentent de comprendre la cause (αἰτία) des choses de manière immédiate, au moyen des sens. Cette méthode mène selon Socrate à des conclusions absurdes, purement physiologistes et mécanistes,<sup>19</sup> parce qu'elle fait l'économie de la notion de meilleur (τὸ ἄμεινον, τὸ ἄριστον, τὸ βέλτιστον) et de l'opinion des Athéniens. La présence de Socrate en prison ne saurait s'expliquer par les conditions physiques nécessaires, tels les os, le sang et les nerfs de son corps, qui lui permettent d'être assis, etc., mais par la cause véritable, le fait que les Athéniens ont estimé (Ἀθηναίους ἔδοξε) qu'il valait mieux le condamner et que, pour sa part, il valait mieux se soumettre à la peine prononcée (98e). De même le monde et toutes les constituantes naturelles doivent pouvoir s'expliquer par le fait qu'il est mieux qu'ils soient ainsi et non autrement. Le bien véritable (ἀληθῶς τὸ ἀγαθόν) lie toutes choses dans l'univers gouverné par l'intelligence. C'est pourquoi Socrate adopte une autre manière d'enquêter (τιν' ἄλλον [τῆς μεθόδου]) en prenant refuge dans le *logos* des choses, c'est-à-dire dans leur raison d'être, telle que révélée par la parole, les opinions, les raisonnements (λόγοι). Socrate espère ainsi démontrer la cause (αἰτία) en raison de laquelle l'âme est une chose immortelle (ἀθάνατον, 100b9). Encore faut-il, précise-t-il, que son interlocuteur lui accorde que ces points de départ (le bien en soi, etc.) existent (εἶναι). Il y a donc ici continuité entre la quête de la définition d'une chose (qu'est-ce que ?) et l'affirmation de son existence, ou son statut ontologique. La dialectique « socratique » et la dialectique « platonicienne », ou les λόγοι et les εἶδη, souvent opposées par les commentateurs, sont ici inséparables.

On pourrait faire l'objection suivante, en citant une remarque de Dixsaut (1991, p. 376, n. 280) :

Il est difficile de refuser à la question « qu'est-ce que ? » au moins la présupposition de l'existence de l'objet sur lequel elle porte, mais tout le problème est de savoir de quelle sorte d'existence il s'agit.

Il est vrai, cette affirmation de Socrate n'est qu'une présupposition, mais sans cette présupposition, vague et même naïve (cf. εὐήθως), le dialogue philosophique serait impossible. Il s'agit d'ailleurs d'un point aveugle fréquent dans la tradition philosophique, que Platon thématise pourtant ici. Le fait de poser un bien en soi, un beau en soi, etc., est un point de départ « nécessaire », constituant la seule façon de rendre compte de ce que nous faisons « et lorsque nous questionnons et lorsque nous répondons » (ἡ οὐσία ἢς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, 78d1-2, trad. Dixsaut). Certes, les opinions sur le beau, le bien, etc., manquent souvent de clarté et sont contradictoires.<sup>20</sup> La dialectique a justement pour fonction de tester la véracité de ces opinions et de dépasser leur caractère contradictoire. Ce désaccord n'est toutefois possible que sur le fond d'un accord fondamental qui en est le socle. L'accord universel le plus important concerne l'existence du bien. Cette présupposi-

<sup>19</sup> Cf. *Cra.* 413c2-7.

<sup>20</sup> Cf. *Euthphr.* 7c10-d5.

tion, fondement de l'argumentation, est semblable à l'« hypothèse », dans le *Ménon* (87d2-3) selon laquelle la vertu est un bien.<sup>21</sup> Dans la *République* (505d11-e2), selon Socrate, tous les êtres humains estiment que le bien (*ἀγαθόν*) est ce qu'ils désirent réellement. Le bien est ce que toute âme recherche ; il est quelque chose dont l'âme « pressent (*ἀπομαντευομένη*) l'existence sans pouvoir, dans sa perplexité, saisir pleinement ce qu'il peut être » (trad. Leroux).<sup>22</sup> Les êtres humains supposent l'existence du bien et le désirent comme le but de toutes leurs actions. Certains le définissent comme le plaisir, d'autres comme la richesse, ou encore comme les honneurs, etc. Tous en revanche sont en mesure, selon Socrate, de le concevoir — s'ils y réfléchissent bien — comme la vertu et la sagesse. La philosophie est cet art de rechercher le bien véritable en dirigeant le regard de l'âme dans la bonne direction. Le lieu de cette connaissance divinatoire, qui pressent, qui suppose l'existence du bien, est le *logos*. Le *logos* du dialogue philosophique repose sur une expérience préphilosophique commune. Platon cite volontiers ce vers de l'*Illiade* (X, 224) : « Lorsque deux hommes marchent ensemble, l'un voit avant l'autre » (*σὺν τε δὺ' ἐρχομένῳ καὶ τε πρὸ ὃ τοῦ ἐνόησεν*).<sup>23</sup> Il reprend ce vers homérique, devenu plus ou moins proverbial,<sup>24</sup> pour lui attribuer un sens proprement dialogique. Il peut le faire, sans allégorisme abusif, en vertu précisément d'expériences et intuitions communes reliant la philosophie à la tradition (poétique).

En somme, la mise en scène du dialogue platonicien présente la philosophie telle qu'elle émerge du monde du mythe et de l'opinion. Elle tente certes de le dépasser, mais sans l'effacer, sans nier cet arrière-fond pré-philosophique dont elle émane. Car le dialogue écrit ne présente pas tant la philosophie achevée, devenue sagesse, que la philosophie en train de se faire, en se fondant sur l'expérience et les intuitions humaines originaires, dont la tradition, notamment homérique, est le dépositaire.<sup>25</sup> Par conséquent, si Socrate a recours à cet héritage ancestral, qu'il présente parfois volontiers comme intemporel, ce n'est pas seulement, semble-t-il, afin de mieux persuader ses interlocuteurs (ou Platon ses lecteurs), mais aussi par conviction, par nécessité, dans la mesure où cet héritage constitue, semble-t-il, le fondement de l'entreprise philosophique.

<sup>21</sup> Sur ce passage Canto-Sperber (1993, p. 286, n. 200) : « Mais il ne semble pas qu'« hypothèse » ait ici le même sens que dans l'expression « examen à partir d'une hypothèse ». Il s'agit plutôt d'un principe intangible, qui n'est pas susceptible d'être infirmé ou confirmé par les conséquences qu'il entraîne, et qui sera sans cesse réaffirmé (cf. 97a); un principe au fond assez proche de l'hypothèse (au sens d'axiome) des mathématiques de l'époque (axiomes qui seront les *ennoia* d'Euclide; voir *République* VI, 510c) ».

<sup>22</sup> Cf. p. ex. *Prt.* 330c1-2 : « Et commençons par ceci : la justice est-elle quelque chose, ou aucune chose? Car il me semble à moi qu'elle est quelque chose. Et à toi? » (trad. Ildefonse).

<sup>23</sup> *Prt.* (348d1), *Smp.* 174d2-3; cf. *Alc.* II, 140a1-2. Pour une analyse du contexte homérique et surtout de la critique textuelle voir Labarbe (1949, p. 214-217).

<sup>24</sup> Cf. Aristote, *Pol.* III, 1287b14; *EN* VIII, 1155a15.

<sup>25</sup> Cf. *R.* 606e1-607a8.