

HÉLÈNE IOANNIDI, Paris

LA NOTION DE CROISSANCE ET LA CONCEPTION PLATONICIENNE DE LA FONCTION PATERNELLE

Le point de départ de ma réflexion est dans ma lecture, plutôt critique, d'un article que S. R. Slings a consacré à un passage du *Cratyle*¹. Cette circonstance n'aurait pas à être mentionnée, si elle ne servait pas à prouver l'extrême importance de l'étude du vocabulaire platonicien.

Le passage étudié par S. R. Slings est le suivant:

«Ὀφέλιμον» δὲ ξενικὸν τοῦνομα, ὃ καὶ Ὅμηρος πολλαχοῦ κέχρηται, τῷ «ὀφέλλειν» ἔστι δὲ τοῦτο τοῦ αὖξειν καὶ ποιεῖν ἐπωνυμία.

Voici comment le traduit L. Méridier² qui ne sent pas le besoin de corriger le texte:

«Quant au nom d'*ôphelimon* (utile), il est étranger: Homère notamment s'en est servi en plusieurs endroits sous la forme *ôphellein* (enfler), qui est une façon de désigner l'accroissement et la création».

S. R. Slings estime nécessaire de supprimer les mots καὶ ποιεῖν qu'il attribue à deux interpolations successives. Il n'a peut-être pas tort. Cette correction faite, S. R. Slings estime devoir donner à ὀφέλλειν³ un sens qui puisse être aussi celui de l'adjectif ὀφέλιμος: ce qui est logique. Or, dit-il, ce que dénote ὀφέλιμος peut être interprété comme une sorte d'augmentation, mais c'est une augmentation qualitative, une amélioration (*improvement*). Et puisque Platon fait ici de αὖξειν un synonyme de ὀφέλλειν (rendre meilleur), il faut que αὖξειν puisse avoir un sens qualitatif. Dans la suite de son article, il cite et commente des textes où d'après lui αὖξειν n'a pas le «sens quantitatif» de «faire croître, accroître, rendre plus grand», mais bien un «sens qualitatif»: accroître le prestige d'une ville ou sa prospérité; enrichir un *oikos*; développer mentalement dans le sens de l'*aretè*; renforcer. (S. R. Slings affirmerait-il la même chose à propos de ὀφέλλει dans *Iliade* XX, 242?).

C'est dans cette distinction de deux sens, l'un quantitatif et l'autre qualitatif, que je ne suis plus du tout S. R. Slings. Et je pense que cette scission

1. S. R. Slings, *Plato, Cratylus 417c*, «*Mnemosyne*» XXIX (1976), 42-51.

2. «*Les Belles Lettres*».

3. Qu'Homère emploie dans le sens de «accroître».



sémantique regrettable peut être évitée, c'est-à-dire peut s'avérer superflue, si on ne dissocie pas le vocabulaire de l'accroissement de l'image qui le soutient souvent dans les textes poétiques et qui est celle de la croissance végétale: surgissement et poussée ascensionnelle. Il est utile que les plantes croissent; et cette croissance des plantes est un bienfait divin. A propos de la végétation, ὠφελεῖν et ὀφέλλειν sont des désignations également adéquates de l'action surhumaine.

— Si le dieu bruine une fois que les semailles sont faites, il faut quitter les champs, il faut rentrer manger et boire «pendant que le dieu nous fait du bien»; il faut appeler un ami pour qu'il vienne «boire une rasade avec nous, puisque le dieu nous est propice et se rend utile à nos labours»:

ὥς ἂν ἐμπίῃ μεθ' ἡμῶν,
εὖ ποιοῦντος κ' ὠφελοῦντος
τοῦ θεοῦ τάρωματα⁴.

— «Ils partirent de là, quand le fils de Latone vous octroya la plaine de Libye, pour la féconder sous la protection des Dieux»:

...ἐνθεν δ' ἔμμι Λατοῖ-
δας ἔπορεν Λιβύας πεδίων
σὺν θεῶν τιμαῖς ὀφέλλειν⁵

— «Mille pays, qu'habitent mille nations humaines, nourrissent des moissons que fait prospérer la pluie de Zeus»:

Μυρίαί ἄπειροί τε καὶ ἔθνεα μύρια φωτῶν
λήϊον ἀλδήσκουσιν ὀφελλόμενον Διὸς ὄμβρω⁶

Pour tâcher d'y voir plus clair, commençons par les enseignements de la linguistique.

Parmi les dérivés de αὔξω, figurent deux noms propres, noms d'une déesse de la végétation ou de la croissance: Αὐξὼ et Αὐξησία. Y figure également la dénomination du «petit du thon»: αὐξίς, -ίδος; et encore, l'adjectif αὐξιμος que P. Chantraine⁷ traduit: «qui croît» ou «qui fait croître», et qu'il

4. Aristophane, *Paix* 1156-1158; traduction H. Van Daele, «Les Belles Lettres».

5. Pindare, *Pyth.* IV, 258-262; traduction A. Puech, «Les Belles Lettres».

6. Théocrite, XVII (*Éloge à Ptolémée*), 77-78; traduction Ph.-E. Legrand, «Les Belles Lettres».

7. Dict. Etym. de la L. Gr., s.v. αὔξω.

déclare «proche par le sens de ὠφέλιμος, τρόφιμος». Toujours selon P. Chantraine, le sens homérique de ὠφέλλω est «augmenter, accroître, faire prospérer»; le présent ὠφέλλω peut, à titre d'hypothèse, être rapproché de ὄφελος; cette étymologie hypothétique «invite à conférer à ὄφελος le sens originel d'«accroissement», sensible chez Hom. On se pose alors la question de l'identité éventuelle avec mycén. *opero* qui indique un manque, un à valoir cf. M. Lejeune, *Mémoires* I, 73, etc. Si cette analyse était admise, ὠφείλω et ὠφέλλω auraient finalement la même origine»⁸.

Le sens de «manquer» ou «à valoir» n'est pas apparenté à l'image végétale, bien entendu. C'est sa parenté sémantique avec αὔξω qui rend sans doute ὠφέλλω (ou le dénominatif ὠφελέω) apte à dénoter l'action de la divinité bienveillante sur ce que le laboureur espère récolter. Mais quelle est l'affinité entre l'image végétale et le sens premier de αὔξειν?

Pour le grec αὔξω - ἀέξω (termes alternants) et pour le latin *augeo*, l'étymologie est commune. *Augeo* a le sens général «de [s'] accroître», qui «apparaît dans un grand nombre de dérivés ou de composés de *augeo*, [...]. D'autres au contraire, en passant dans la langue technique, ont pris des sens spéciaux tels que la parenté avec *augeo* n'est souvent plus sensible. Tels sont *augur*, *auctor*, *auctoritas*, *auctoro*, *aucto* et *auxilia*. [...] Le sens du mot [*augur*, *-uris*] devait être à l'origine «accroissement accordé par les dieux à une entreprise», d'où «présage favorable», ou, s'il s'agit d'un ancien masculin, «celui qui donne l'accroissement», d'où «celui qui donne les présages favorables»⁹.

Mise au point due à E. Benveniste¹⁰:

Augeo signifie «augmenter» en latin classique. Mais «dans son plus ancien emploi, *augeo* indique non le fait d'accroître ce qui existe, mais l'acte de produire hors de son propre sein; acte créateur qui fait surgir quelque chose d'un milieu nourricier et qui est le privilège des dieux ou des grandes forces naturelles, non des hommes. [...] *Augur* serait un ancien neutre qui aurait désigné d'abord la «promotion» accordée par les dieux et manifestée par un présage. Cela confirme que l'action de *augere* est d'origine divine». [...] «Le sens premier de *augeo* se retrouve par l'intermédiaire de *auctor* dans *auctoritas*. Toute parole prononcée avec l'autorité détermine un changement dans le monde, crée quelque chose; cette qualité mystérieuse, c'est ce que *augeo* exprime, le pouvoir qui fait surgir les plantes, qui donne existence à une loi».

8. Ibid., s.v. ὠφέλλω.

9. A. Ernout et A. Meillet, *Dict. Etym. de la L. L.*, s.v. *augeo*.

10. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, 148-51.



L'image qui lui est associée montre bien que αὔξειν, dans son emploi originel, comme *augeo*, exprime le pouvoir qui fait surgir les plantes.

Fait particulièrement significatif, Théognis (II, 1275-6) utilise le verbe au moyen et lui donne la terre comme sujet:

ὦραϊος καὶ Ἔρως ἐπιτέλλεται, ἥνικα περ γῆ
ἀνθεσιν εἰαρινοῖς θάλλει ἀεξομένη.

Voilà qui nous rend attentifs aux enseignements de la poésie.

Le *s* désidératif présent dans les termes latins comme *auxilia* et si caractéristique des équivalents grecs de *augeo*: ἀέξω, αὔξω, αὐξάνω exprime l'appel au pouvoir qui fait surgir et croître les plantes; et tout aussi naturellement, le vœu que s'élève la prospérité, l'autorité, la gloire de la cité¹¹; le vœu que le dieu soit le promoteur de l'*ergon* de l'homme¹²; qu'il soit donné à l'homme par la divinité de vivre, et au fils de ce même homme de grandir¹³. En principe, le dieu n'est favorable au désir de l'homme que si celui-ci est digne de l'approbation du dieu. Mais paradoxalement selon le même principe, le mouvement psychique élationnel peut surgir en l'homme, irrésistible, pour le condamner à agir dans le sens que le dieu désapprouvera et punira. Le sentiment d'envie, de rancune, de colère, d'hostilité, s'élève en l'homme comme une colonne ou un tourbillon de fumée. Ce sentiment mauvais procure à l'homme (du fait qu'il monte?) une sensation de douceur incomparablement plus puissante que celle que lui procure, par son mouvement vers le bas, le miel qu'il avale¹⁴. Le mouvement psychique élationnel du guerrier (θυμός, μένος) est nécessairement agressif; ce qui ne l'empêche pas d'être sa vertu même.—Tu es las de combattre pour tes amis, dit à Achille sa déesse de mère; bois, je t'offre le vin qui ἀέξει le *menos* de l'homme éprouvé¹⁵. Ce vocabulaire grec nous apprend donc que ce qui est thymique monte, comme le vin nous monte à la tête. Ce qui est thymique, donc entre autres, la douleur morale, qui de près ou de loin mérite le nom de deuil¹⁶.

Sa tonalité désidérative rapproche le vocabulaire grec de la croissance de celui de l'*hormè*: ὀρνυμι, -μαι, ὄρμή, ὀρμάω, θέορτος. Chez Pindare, ces deux vocabulaires n'en font qu'un: celui du surgissement de l'hymne agonistique.

11. Pind. *Ol.* VIII, derniers vers.

12. Hom. *Od.* XV, 371-2.

13. *Ibid.* VI, 261-2.

14. Hom. *Il.* XVIII, 108-10.

15. *Ibid.* VI, 261-2.

16. Hom. *Od.* XVII, 489.

Les membres de l'homme bénéficient de l'action exprimée par ἀέξω comme en bénéficient les feuilles des plantes¹⁷.

Tout se passe en grec comme si les plantes devaient la vie à l'eau nourricière-fécondante, qui est d'origine divine; et comme si pour les «mortels», l'homologue de cette eau nourricière-fécondante était la chaleur du sang. Tout se passe comme s'il n'y avait pas plus de discontinuité radicale entre le végétal et l'animal qu'entre les fonctions nutritive et générative. D'où certains vers si troublants d'Eschyle¹⁸.

Avant d'en venir à Platon, signalons que l'image de la poussée verticale des plantes n'est pas sensible dans αὔξειν intransitif ou αὐξάνεσθαι, lorsque s'y associe l'opposé de croître: φθίνειν, «décroître, se consumer, s'épuiser, se flétrir, (dé)périr, passer, décliner, disparaître». Mais l'association, fréquente, de ces termes antithétiques peut connoter une conception circulaire de la temporalité, végétale et astrale-cosmique.

Pour Platon, les alternatives de fécondité et de stérilité, qui ne sont pas exclusivement propres aux plantes mais encore à l'âme et au corps de tous les vivants terrestres, sont un corollaire de cette temporalité circulaire. Cette périodicité est une loi qui préside aux naissances. Quand, par ignorance de cette loi, les accouplements humains se font à contre-temps, les enfants engendrés ne sont pas ce qu'ils devraient être¹⁹.

Une autre association de termes antithétiques semble due à l'originalité de la pensée platonicienne: ὠφελεῖν-διαφθεῖν²⁰, «conforter»²¹ - «corrompre». Διαφθορά, la «corruption», est habituellement le corrélatif antithétique de la «genèse». Ici, nous pouvons dire que la corruption psychique, morale, est le corrélatif antithétique de l'origine céleste de l'homme.

C'est une plante céleste que l'homme, déclare en effet Platon. Sa tête est sa racine. Le ciel nourrit et fait croître la rationalité de son âme. Ce qui attache l'homme à la terre s'oppose à son enracinement céleste, comme le matériel s'oppose à l'immatériel, la concupiscence à la raison. «Redresser» le «corrompu» c'est le réordonner à son principe divin de mouvement circulaire²². La rectitude de l'homme a le sens d'une tension élationnelle déterminée

17. Eschyle, *Agam.* 697 — Pind. *Nem.* IV, 73.

18. *Suppl.* 854-7.

19. *République* VIII, 546a-d.

20. *Ibid.* X, 608e.

21. J'emprunte ce terme à la traduction de E. Chambry, «Les Belles Lettres».

22. *Timée* 90a-d.

par la coexistence conflictuelle en lui de son animalité et de ce qui témoigne de son origine céleste. Mais alors pourquoi Platon tient-il à l'image végétale? Terrestre, la plante n'est justement pas le lieu d'un conflit générateur de tension. La réponse à cette question se trouve dans la conception platonicienne de ce qu'est chez l'homme le *θυμός*.

Le *thymos* est une puissance de l'âme qui se manifeste par un emportement allant, sans discontinuité, de la colère bestiale ou infantile au courage civique idéal. Il est donc une puissance irrationnelle. Et pourtant, son irrationalité n'est pas la même que celle de l'appétitif. Celui-ci tend au plaisir, à la possession de tout moyen d'assouvissement du désir. Mouvement de colère, le *thymos* est, comme la peur, un déplaisir²³. Il est l'effet du déplaisir éprouvé par l'âme chaque fois que triomphe un pouvoir injuste ou seulement contraire au sien. Ce pouvoir adverse peut lui être extérieur. Il peut aussi faire partie d'elle. En cas de conflit endopsychique, s'affrontent l'irrationalité de l'appétitif et l'interdiction prononcée par la raison. Si l'appétitif triomphe de l'interdiction, l'âme s'indigne. Car elle se sent soumise à un pouvoir indû.

Remontant du Pirée et longeant de l'extérieur le mur septentrional d'Athènes, Léontios fils d'Aglaïos — dont nous savons par ailleurs qu'il était attiré par la vue d'un cadavre comme si le mort était la beauté, la séduction mêmes — s'aperçut que des condamnés exécutés gisaient sur le lieu des supplices. Aussitôt, éclata en lui un conflit violent entre le désir de s'en repaître les yeux et la répugnance. Il essaya vainement de lutter. Les yeux irrésistiblement ouverts à l'instant d'après, il courut vers les cadavres et, contemplant ceux-ci, il s'écria à l'adresse de ses yeux: — Malheureux possédés, emplissez-vous de ce beau spectacle! Ce cri d'indignation prouve que le *thymos* ne se confond pas avec l'appétitif et qu'humilié par l'appétitif qui lui fait violence, il se constitue l'allié de la raison²⁴.

Le *thymos* est invincible²⁵. Il est l'élan total qui tend à emporter l'âme vers son but propre: la victoire, la domination²⁶. Il est la tension sans défaillance qui, alliée à la raison, fait de l'âme un tout sans faille. Comment l'appétitif ne lui céderait-il pas? La partie appétitive de l'âme est ce qui en elle manque absolument d'unité, son instance irréductiblement partielle et polymorphe, proprement innommable²⁷.

23. *Lois* IX, 864b.

24. *République* IV, 439e-440b.

25. *Ibid.* II, 375b.

26. *Ibid.* IX, 581a.

27. *Ibid.* IX, 580e-581a.



L'image de la plante (céleste) illustre l'unité de soi que l'homme doit à son élation thymique maîtrisant son polymorphisme appétitif. Cet élan trouve son expression la plus adéquate dans les termes ὁρμή, ὁρμᾶν, ὁρμᾶσθαι, parce que ces termes dénotent la poussée, l'aspiration, la visée, en sens défini: l'impétueux élan dans une direction déterminée par la nature même qui est à l'origine de l'impulsion. Ce qui doit être atteint est de cette même nature originaire²⁸. Il n'a rien à voir avec l'objet que le mouvement appétitif cherche par son déchaînement à atteindre pour s'en saisir, s'en combler, le consommer. De même que les verbes exprimant le toucher et le goût, ceux qui expriment la qualité appétitive du désir régissent le génitif partitif: comme la poussée appétitive, son objet est à la fois partiel et informe, polymorphe et illimité.

Entre pulsion appétitive et pulsion élotionnelle, la différence est forte mais relative. Bonne ou mauvaise pour le corps de l'homme ou pour l'homme total, l'*hormè*-désir est toujours d'origine psychique. De même que tout mal qui affecte la vue a son origine dans la tête, non dans les yeux qui n'en sont qu'une partie; on ne peut soigner les yeux sans soigner la tête, ni celle-ci sans soigner le corps entier et l'âme²⁹. Une mauvaise pulsion visuelle aurait donc son origine dans l'adhésion de l'âme à l'exigence de plaisir d'une partie du corps, ce qui suppose que l'âme ait succombé à la séduction de ce plaisir et qu'elle en ait été amollie, énervée³⁰.

Chez Platon, la problématique du total et du partiel est inextricablement liée à celle de l'actif et du passif. Tout plaisir ou déplaisir du corps est partiel et relève de la passivité. Il n'y a de désir que s'il y a vide, absence de plaisir. Désirer c'est être mû par la mémoire d'une perte, c'est retrouver le contact avec la plénitude perdue. Seule l'âme, immatérielle, peut retrouver un tel contact immatériel³¹.

Quand la partie commande au tout, le corps à l'âme, c'est la passivité qui triomphe. Le *thymos* n'est qu'une partie de l'âme; il ne doit pas commander. La partie rationnelle de l'âme doit commander parce que son commandement est celui de la raison, Loi universelle. Tension qu'engendre la lutte du partiel et du total, si l'exaltation de l'homme doit avoir la grâce d'une belle plante et non la raideur d'une pulsion de destruction, il faut que le *thy-*

28. *Phédon* 100a; *Parménide* 135d; *Phèdre* 238b-c; *Politique* 305d; *Republique* VII, 532a-b; IV, 425b-c; V, 451c; et, surtout — car le vocabulaire de la croissance y est associé à celui de l'*hormè* —, *République* IV, 424a-b et *Lois* VI 765e.

29. *Charmide* 156e.

30. Pour le cas de l'*hormè* visuelle bonne, v. *Phèdre* 255c-d.

31. *Philèbe* 35c-d.

mos soit généreux et modéré. Il faut que la tension soit harmonie des parties de l'âme. L'expression la plus adéquate de cette tension unifiante est le terme συντείνειν³².

Est courageux l'homme dont la partie thymique de l'âme maintient fermement à travers l'épreuve des plaisirs et des déplaisirs, le précepte de la raison, qui définit ce qui doit et ce qui ne doit pas être craint³³. Pour que la peur, ce déplaisir, soit conforme à la raison, il faut que le *thymos* résiste à cet autre déplaisir qu'est la colère, aussi fermement qu'il résiste aux plaisirs. Le *thymos* est bien colère; et si la colère s'éteignait en lui, l'homme ne serait pas courageux. La colère se fait courage dans la mesure où elle se soumet à ce que lui *dit* la raison, à ce *logos* qu'est la Loi. Se soustraire à la Loi est une conduite identique à celle des enfants qui, pour jouir clandestinement, cherchent à se soustraire à l'autorité paternelle³⁴. Tant qu'il n'a pas été gâté par une mauvaise éducation, le *thymos* est l'allié naturel de la rationalité de l'âme³⁵. Le *thymos* du fils est dans certaines conditions gâté par la mère, les esclaves, les amis, qui l'incitent à se vouloir plus viril que son père. Le père arrose et fait croître dans l'âme filiale la rationalité. Le mauvais entourage séduit le fils en arrosant et faisant croître en lui l'appétitif et le coléreux³⁶.

Le *thymos* est toujours à bien distinguer de la raison. Les bêtes sont capables de colère et incapables de raison. Les enfants humains sont dès leur naissance «pleins» de colère mais dénués de raison, et ce n'est que tardivement que la plupart des hommes cesseront d'en être dénués; quelques-uns ne le cesseront jamais. A quoi s'ajoute le témoignage d'Homère. Platon cite un vers de l'*Odyssée* (XX, 16), qui annonce les mots de reproche qu'Ulysse adresse à son cœur en se frappant la poitrine; mots par lesquels ce qui dans l'homme met l'ordre de la réflexion dans ce qui s'est passé et qui se passe, en vue de distinguer le meilleur et le pire, se sépare de ce qui dans le même homme se laisse aller à la colère irraisonnée³⁷.

Dans ce passage de l'*Odyssée*, raisonner a pour tâche d'opérer une distinction entre le projet de meurtre juste des prétendants et l'envie enragée qui saisit Ulysse d'un massacre immédiat des servantes vues et entendues sortir de son palais avec des rires de joie pour aller faire l'amour avec les préten-

32. Je ne citerai que les passages les plus frappants: *Théétète* 184d; *Lois* V, 731a-b et X, 903b-c; *Gorgias* 507d.

33. *République* IV, 442b-c.

34. *Ibid.* VIII, 548b.

35. *Ibid.* IV, 441a.

36. *Ibid.* VIII, 549c-550b.

37. *Ibid.* IV, 441a-c.

dants. La fureur d'Ulysse est dominée par ce qui dans Ulysse fait entendre la voix de la raison comme émanant d'un témoin. Cette voix de témoin qu'emprunte le Moi d'Ulysse, le persuade qu'il doit se montrer capable de supporter son déplaisir actuel, puisqu'il est bien le même homme qui jadis a supporté le déplaisir le plus féroce, supporté de voir le Cyclope dévorer ses compagnons, et su sortir vivant de la caverne. Ce témoin du passé et du présent de l'homme est en quelque sorte le garant de son unité-identité. L'homme ne bénéficie d'un tel témoin-garant de son Soi total, que s'il ne se soustrait pas au principe de la distinction entre colères juste et injuste. Soumis à ce principe, l'homme — et par là nous rejoignons Platon — supporte le déplaisir du châtement juste, d'autant plus volontiers que son *thymos* est généreux³⁸.

Le châtement est juste lorsqu'un interdit juste a été transgressé.

Aucun interdit ne serait légitimé ou légitimable, si le principe même de l'interdiction n'avait force de loi naturelle et universelle. L'interdit de l'inceste est le principe même de l'interdiction. Il est la Loi non écrite sur laquelle seront fondées, pour être efficaces, les lois établies par Platon. L'inceste n'est pas qu'une injustice à l'égard d'un individu. Il est acte d'impiété, acte contre-nature³⁹. Aussi n'existe-t-il aucun père ni frère qui le commette, quelle que soit la beauté de son fils ou de sa fille, de son frère ou de sa soeur; et rares sont les hommes qui aient jamais simplement ressenti un désir incestueux. Parce qu'il est unanime, le mot «impie», ou «hai des dieux», ou «infâme» suffit à éteindre toute ardeur incestueuse, et ce dès la naissance de chacun. Au sujet de l'inceste, la comédie ne se prononce pas autrement que la tragédie. Thyeste, Oedipe, Macarée, tous les héros coupables d'inceste ne demandent qu'à mourir. Personne n'oserait plus respirer, si respirer était incestueux ou condamné par la voix publique unanime qui condamne l'inceste⁴⁰.

La loi de la nature parle par la voix des citoyens lorsque celle-ci est unanime. Plus exactement: lorsque la voix des citoyens est unanime, l'interdiction ou condamnation qu'elle émet puise sa force de loi naturelle-universelle dans l'interdit de l'inceste.

Né lui-même et éduqué dans la soumission à cette autorité qui protège son fils de tout désir incestueux, le père a pour fonction naturelle de s'attacher à faire croître en son fils ce qui le rendra digne d'être contemplé comme une plante céleste par tous les yeux de leur nourricière Cité.

38. *Ibid.* IV, 440b-c.

39. Cf. *Lois* IX, 869a-b: le parricide n'est pas qu'une injustice; il est un acte de vol sacrilège, de profanation de la vie.

40. *Lois* VIII, 838a-d.

Dans les dernières heures de sa vie, Socrate constate que ce que Cébès cherche à savoir, c'est-à-dire si l'âme est bien quelque chose d'immortel, exige que la discussion porte sur la question de la cause de la génération et de la corruption. A cette fin, Socrate lui raconte maintenant par où il en est passé lui-même à ce sujet. Jeune, Socrate s'est adonné avec ardeur à «l'enquête sur la nature»; car il appréciait supérieurement ce qui lui semblait être le savoir de la cause de la naissance, de la disparition et de l'être de toute chose. Mais cela ne lui réussit pas; il finit par se sentir aveugle: par ne plus rien savoir, même pas ce qu'auparavant il avait cru savoir et avait semblé savoir aux autres. Il finit par ne plus savoir la cause de la croissance de l'homme; alors qu'auparavant il lui avait paru évident, comme il le semble d'ailleurs encore à Cébès, que l'homme de petit devient grand parce qu'il mange et boit et qu'ainsi de la chair s'ajoute à la chair et de l'os à l'os. Socrate énumère d'autres questions auxquelles il finit par ne plus pouvoir répondre; par exemple la question de savoir pourquoi 10 est supérieur à 8: la réponse «c'est parce qu'à 8 s'ajoute 2» cessa de le satisfaire. Le jour où il entendit lire dans Anaxagore que c'est le *Noûs* qui a tout ordonné et qui est la cause de tout, il reprit espoir: si c'est l'Esprit qui est cause de l'ordre universel, chaque chose doit être disposée par lui pour le mieux; chaque chose doit naître ou mourir, produire ou subir une action, parce que c'est en cela que pour elle consiste le bien. Il s'empressa donc de lire Anaxagore. Ce fut décevant. Anaxagore n'attribue pas les causes particulières à l'Esprit, mais à des choses telles que l'air ou l'eau. C'est aussi déconcertant que de prétendre expliquer le fait qu'actuellement lui, Socrate, est assis ici, dans sa prison, par le fait que son corps se compose de muscles et d'os, et que la tension et la distension de ses muscles le rendent capable actuellement de fléchir ses membres pour s'asseoir. Il n'est pas faux que s'il n'avait pas d'os et de muscles, Socrate ne pourrait pas effectuer ce mouvement; mais ses os et ses muscles lui auraient servi à s'évader, si son esprit avait estimé bon de le faire; s'il se trouve assis ici, c'est qu'il croit bon et juste de rester en prison pour subir la peine que le tribunal a jugé bon de lui infliger.

Socrate ne renonce pas à découvrir et à montrer à Cébès ce qui fait que l'âme est immortelle. En effet, déçu par Anaxagore et les autres, il s'est lancé dans une recherche propre, en se donnant une autre, une nouvelle direction: il s'est donné et ne cesse de se donner comme point de départ le fait d'admettre qu'il existe un Bon en soi, un Beau en soi, un Grand en soi, et ainsi de tout le reste. Si à côté du Beau en soi, par exemple, il y a encore quelque chose de beau, c'est pour la seule raison que ce quelque chose participe au Beau en soi. Que cette participation consiste en une présence, une communication, ou qu'elle comporte tels autres voies et moyens—à ce jour Socrate-Platon n'a pas

encore de conception plus ferme et plus précise de cette corrélation⁴¹ —, Socrate est sûr qu'elle est la seule sorte de cause. En vertu de ce principe, Socrate affirme que si 10 est supérieur à 8, c'est par une quantité et du fait de la Quantité. Socrate reprend maintenant son énumération d'exemples de questions auxquelles autrefois, dans son moment d'aveuglement, il ne croyait pas de réponse possible; il reprend ces questions pour y répondre; il répond à toutes, sauf à la première, celle de la croissance⁴².

Cette omission prend son sens rétrospectivement, lorsque dans le *Timée* Platon explique *et justifie* la croissance *et son opposé*: la décroissance qui mène l'homme vieilli à la mort, sa fin propre et naturelle. La constitution-consistance du vivant nourrit le même par le même: neufs, ses triangles propres brisent les triangles, moins jeunes et forts, des aliments et, se les assimilant, font que le jeune vivant grandisse. Mais la racine des triangles constitutifs de l'homme finit par se distendre; les triangles venus de l'extérieur dominant les triangles propres et l'homme dépérit. «Et à la fin, lorsque les liens qui joignent ensemble les triangles de la moelle, distendus par la fatigue, ne peuvent plus résister, ils laissent à leur tour se relâcher les liens de l'âme, et celle-ci, délivrée conformément à la nature, s'envole joyeusement» (81 d. trad. A. Rivaud). Il est clair que seule la partie immortelle de l'âme, contenue par l'encéphale, s'envole lorsqu'elle est délivrée de ses liens. L'encéphale est une *motra* du *myelos* (une part de la moelle) destinée à recevoir la semence divine: le *theion sperma*. Contrairement à A. Rivaud, je dois dire que tout ce passage (73b-d) ne me paraît pas entièrement clair. Car le sperme mortel est du *myelos* condensé, d'origine cérébrale. A. Rivaud traduit (91a-b): «...la moelle condensée qui descend de la tête par le cou et par l'épine dorsale». La construction logique de la phrase platonicienne est autre: ce que nous avons appelé le sperme est le *myelos* qui à partir de la tête, en suivant le cou et en poursuivant sa descente à travers l'épine dorsale, se trouve condensé. C'est d'ailleurs la moelle épinière qui est appelée par Platon *gonimos myelos* (77d).

Quel est donc le rapport entre le sperme humain et le *sperma* divin, la partie immortelle de notre âme?

Certains textes platoniciens sont sciemment difficiles. Quand la traduction ne peut pas reproduire la structure de l'énoncé original, cela doit être signalé au lecteur. Reprenons le passage 91b; en voici une traduction littérale: «Or celui-ci (le *myelos*-sperme), du fait qu'il est animé et a acquis la respira-

41. J'emprunte le terme de «corrélation» à la traduction de Léon Robin, «Les Belles Lettres».

42. *Phédon* 95e-101c.

tion, l'ouverture à travers laquelle il a respiré et respire, il (le *myelos-sperme*) y (dans l'ouverture) a mis le désir vital du flux vers le dehors, constituant par là-même l'*erôs* de la génération». Platon, me semble-t-il, ne nous interdit pas de penser à la puberté. Mais il refuse d'y accorder trop d'importance.

L'âme enchaînée dans un corps humain est primitivement *anous*, «par l'effet de toutes ces affections», et cet état d'*anoia* dure aussi longtemps que la croissance de l'individu est tumultueuse. Quand diminue l'afflux τῆς αὔξης καὶ τροφῆς, les révolutions de l'âme reprennent calmement leur voie propre... (44a-b).

(Ce n'est que lorsque la croissance d'Alcibiade est achevée que Socrate l'aborde).

Mais il existe des hommes chez qui le sperme surabondant «coule à flots dans la moelle» (A. Rivaud 86c): un tel individu vit la plus grande partie de sa vie dans cette folle démesure; «il éprouve, à propos de tout, des douleurs intenses et de grands plaisirs, dans ses désirs et dans les produits qui en naissent» (ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ τοῖς περὶ τὰ τοιαῦτα τόκοις). L'étrangeté de cette formulation doit nous imposer de comprendre qu'il s'agit indistinctement d'insémination et d'élevage d'enfants humains, ainsi que de tout ce qui s'y rapporte. Devenus hommes, ces individus mal constitués font partie constitutive de cités malsaines. En un sens, nous sommes tous méchants indépendamment de notre volonté. Les inséminateurs-nourriciers-éleveurs-éducateurs sont en ce sens plus coupables que leurs produits et créatures (87b).

Il me paraît difficile de ne pas retenir le sens que *tocoï* a dans le langage financier: les intérêts, les revenus. Filiation reconnue et héritage de la richesse personnellement accumulée sont indissociables. Dans les *Lois* (V, 729a-e, trad. E. des Places), Platon écrira: «Qu'on n'aille donc pas s'attacher aux richesses à cause des enfants, afin de les laisser le plus riches possible [...] Une fortune qui ne leur attire pas de flatteurs, tout en ne les privant pas du nécessaire, voilà pour les jeunes la plus musicale et la plus excellente de toutes. [...] Aux enfants, c'est un grand respect de soi-même, non de l'or, qu'il faut léguer. A notre idée, c'est en corrigeant les impudences de la jeunesse que nous lui léguerons cette vertu; mais ce qui la produit chez les jeunes, ce n'est pas notre admonestation actuelle, quand nous leur disons pour les admonester que la jeunesse doit respecter tout le monde. Le législateur avisé invitera plutôt les hommes murs à respecter les jeunes, à éviter par-dessus tout qu'un des jeunes les voie et les entende faire ou dire quelque chose de honteux, car là où les vieillards agissent sans vergogne, les jeunes aussi, fatalement, manqueront le plus de pudeur: ce qui importe à l'éducation des jeunes gens aussi bien qu'à la nôtre (παιδεία γὰρ νέων διαφέρουσα ἔστιν ἡμᾶ καὶ

ἐαυτῶν), ce n'est pas qu'on donne des avis, mais que tous les avertissements donnés à d'autres soient, manifestement, la règle de notre propre vie».

Il importe de noter la présence de la notion de ἐξαίφνης dans certains passages qui traitent de la croissance: *Cratyle* 414a-b; *Parménide* 155e-157b. La tonalité émotive du contexte de la croissance a des affinités avec l'instantané, le soudain, l'inattendu, l'inaperçu, le saisissant. Le contraste est vif entre de tels passages et l'usage du terme mathématique αὔξη, exempt de toute émotivité. On ne peut que souhaiter qu'Arpád Szabo, qui a déjà élucidé le sens de *dunamis*, s'attache à l'analyse de «l'expression platonicienne αὔξη» qui «offre quelque ressemblance avec notre «puissance», mais qui «n'est pas non plus une «puissance», car en grec il n'existe qu'une «seconde» et une «troisième αὔξη» (cf. chez Platon: κατὰ τρίτην αὔξην). (*Les débuts des mathématiques grecques*, trad. M. Federspiel, p. 36). Lorsque cette analyse aura été accomplie, en pourra enfin s'attaquer à certaines formulations platoniciennes énigmatiques parce que quasi-mathématiques.

Au cours de l'élaboration de sa théorie des Idées, Platon a deux fois dit de l'intelligible qu'il était le père du sensible. Dans la *République*⁴³, le Bien est le père du soleil; dans le *Timée*⁴⁴, la fonction des Idées par rapport à «ce qui naît» est comparée à la fonction paternelle. Cette fonction paternelle est une fonction de géniteur et de modèle (le sensible est une image ou un *analogon* de l'intelligible); cela est explicite, bien que non expliqué.

Le Bien n'est pas essence; mais en plus de la faculté d'être connus, les objets connaissables doivent au Bien l'existence et l'essence. De même que le soleil n'est pas genèse et pourtant donne aux objets visibles, en plus de la faculté d'être vus, la genèse, la croissance et la nourriture⁴⁵.

Le père humain n'est donc pas le géniteur absolu de son fils; ni son modèle absolu.

Il faut croire cependant que pour Platon, la fonction paternelle humaine, indissociable de l'interdit de l'inceste, est ce à partir de quoi l'homme peut tourner sa pensée en direction de l'intelligible.

La conception platonicienne de l'intelligible et la conception platonicienne de l'interdit de l'inceste sont-elles solidaires malgré la différence qui sépare les *Lois* de la *République*?

43. *République* VI, 506d-e et 508b-c.

44. *Timée* 50c-d.

45. *République* VI, 509b.

Lois VII 793a-c et VIII 836a-842a.

Pour établir et assurer la perpétuité des lois, il est fondamental d'asservir les désirs qui sont par excellence ceux qui asservissent l'homme et font de lui un *paranomos*, un transgresseur de loi(s): les *erôtes*.

Pour établir et assurer la perpétuité des Lois, il est fondamental de mettre en valeur (=faire constamment apparaître par la parole d'éloge et de blâme) les *agrapha nomima*, les lois-et-coutumes-non écrites, ancestrales, qui assurent à toute constitution sa cohésion, c'est-à-dire sa continuité à travers la succession des générations; les lois écrites sont une construction qui se poursuit (par l'adjonction de nouvelles lois) — les non écrites sont le fondement, le centre d'équilibre, les liens, l'enveloppe contenant. Transgresser le *calon* c'est provoquer l'effondrement. Ici le beau et le sacré ont même valeur; le déshonneur entraîne la peur mortelle.

L'*erôs* naturel-légitime est celui qui pousse l'homme à engendrer des enfants légitimes. Les *erôtes* contre-nature sont une convoitise phrénétique de l'objet sexuel beau, de l'objet pédérastique. Le désir incestueux est essentiellement désir pédérastique, même dans les cas où il est hétérosexuel. La loi non écrite qu'est l'interdit de l'inceste⁴⁶ éteint ce désir contre-nature dans la plupart des cas avant même que l'homme ne le ressente. La simple parole qui assimile l'acte infâme (exact opposé de l'acte beau) à l'acte hai des dieux doit son inébranlable toute-puissance à l'absolue unanimité de la voix publique, la *phê mê*, qui la fait entendre à chaque homme depuis son origine.

L'*erôs* inspiré par l'objet beau est une épreuve décisive pour chaque âme. L'homme commence par ne pas pouvoir comprendre ce qu'il se souhaite, ce qu'il veut. Puis il est pris dans une nouvelle *aporia*, déchiré par deux désirs qui le tirent en sens contraires: l'amour du corps lui ordonne d'assouvir sa faim de ce beau fruit; l'autre le lui interdit: c'est le désir qu'inspire à l'âme de l'amant l'âme de l'aimé, désir dont l'accomplissement, l'*ergon*, risque d'être entravé par ce surcroît qu'est le désir du corps, l'accomplissement étant contemplatif; l'amant se souhaite à jamais chaste dans son attachement à l'aimé chaste. Le désir de paternité légitime tend vers un accomplissement du même ordre. Le lien constant (*philia-erôs*) qui unit le couple parental est une victoire sur le violent attrait de l'éphémère.

Pour bien fonder une *politeia* nouvelle, il suffirait de consacrer et de perpétuer une *phê mê* unanime condamnant les *erôtes* contre-nature aussi efficacement que celle qui interdit l'inceste. Mais comment faire pour qu'absolument tous, et pour toujours, volontairement disent la même chose?

46. Cf. Xen. *Mem.* IV, IV 19-V 2.

S'y oppose la force agissante, la vigueur (ῥώμη) de l'incrédulité, du doute (ἀπιστία). Surmonter cette opposition ne dépasse pas l'homme. Le renom de chasteté d'anciens vainqueurs des jeux d'Olympie et autres athlètes le prouve. Si depuis l'enfance les citoyens s'entendaient dire que la plus belle des victoires agonistiques est celle à emporter dans la lutte contre les plaisirs, ne craindraient-ils pas la défaite autant que l'acte par excellence impie? Ou du moins, si on obligeait à se cacher pour accomplir l'acte honteux de l'*erôs* contre-nature ceux dont la nature est corrompue et que nous déclarons inférieurs à eux-mêmes, la triple contrainte de la crainte du divin, de l'amour de l'honneur et du respect de la beauté de l'âme ne suffirait-elle pas à les rendre incapables de transgresser la loi?

Sa conception du désir incestueux permet à Platon de ne pas s'interroger sur le rapport entre la ῥώμη ἀπιστίας et l'impossibilité pour le fils de connaître son vrai père.

République. Dans un *genos* nombreux et riche, entouré de flatteurs, grandit un fils supposé; il honore ses parents et ne se laisse pas séduire par les flatteurs, il est *nomimos*, jusqu'au jour où, devenu homme, il s'aperçoit qu'il n'est pas le fils de ceux qui se disent ses parents et ne réussit pas à trouver ses vrais géniteurs; dès lors, s'il n'est pas excellent par nature, il ne se soucie plus de son père supposé, il suit la voix des flatteurs. Nous avons tous été nourris-élevés par des maximes sur le juste et le beau, qui nous ont tenu lieu de parents; nous avons aimé et honoré ces maximes paternelles, malgré les incitations des plaisirs flatteurs de notre âme. Celui d'entre nous qui à la question «qu'est-ce que le beau?» répond conformément à la loi paternelle, pour s'entendre réfuter-confondre de multiples fois et manières, cesse de se sentir apparenté à ces maximes et de les respecter; s'il ne trouve pas la vérité, comment résistera-t-il aux maximes flatteuses pour ne pas devenir *paranomos*? Les adolescents qui viennent de goûter à la dialectique en jouent et en abusent, ils imitent ceux qui les confondent pour confondre les autres, ils prennent plaisir, comme des jeunes chiens, à tirailler et déchirer quiconque les approche par le raisonnement. Il ne faut admettre à la pratique de la dialectique que ceux qui, mûrs et fermes, sauront s'abstenir de cette manie. (VII 537e-539d)⁴⁷.

L'homme démocratique ne diffère pas essentiellement du fils supposé qui ne se connaît pas de vrai père. Il grandit dans un contexte régi par le rap-

47. C'est par nécessité que dans l'*Euthyphron* («De la piété, genre probatoire»), la situation dramatique est celle de Socrate-accusé discutant avec le sophiste-accusateur-de-son-vieux-père. La même dramaticité se trouve à l'oeuvre dans l'*Euthydème* consacré à la réfutation éristique.



port «capital-père» — «intérêts-rejetons» (VIII 555e-556a). Platon dit du rapport Bien/Soleil qu'il est un rapport «père-capital»/«fils-intérêt» (VI 506d-507a).

Platon fait cette comparaison, qui tient de la plaisanterie, parce qu'il s'adresse à ses contemporains, ces citoyens d'Athènes démocratique où la naissance d'un Alcibiade est un événement obscur (*Alcibiade* 121d, 122b)⁴⁸.

48. Ne voulant pas me détacher de la notion de «croissance au grand jour», je renvoie à J. Derrida, chap. 2. «Le père du logos», dans *La pharmacie de Platon, Dissémination* pp. 84-95. Cf. Louis Garnet, *Choses visibles et choses invisibles, Anthropologie de la Grèce* p.p. 405-414.

Je voudrais tenter d'expliquer ce qu'est «la croissance au grand jour» en m'aidant de quelques vers d'Hésiode (*Travaux*, 3-7) et, bien entendu, du Dictionnaire de P. Chantraine — Zeus, «par qui tous les mortels sont obscurs ou illustres, connus ou inconnus», traduit P. Mazon. Dans l'original, ὃν τε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε, / / ρητοί τ' ἄρρητοί τε..., Hésiode met en valeur le double sens de la famille de mots dont φατός et ἄφατος font partie. Le verbe φημί, donc également le substantif φήμη etc., sont sémantiquement apparentés à φάος. — Des l'indo-européen, cette base *bh(e)ǵ₂ — (qui est peut-être une pseudo-racine) signifie à la fois «briller, éclairer» et «déclarer, exposer, dire», pour le lien sémantique, cf. le parallèle de gr. ἀποδηλοῦν «rendre clair» et «expliquer, déclarer, lat. *declaro*»; le fait est presque le même pour l'une des racines *sekw «montrer» et «parler». L'ambivalence sémantique de *bh(e)ǵ₂ — apparaît en grec dans πορεύσκει «faire luire» et «expliquer» (Voir s.v. φάος), dans φάσις, etc. (voir φαῖνο, Et.) — Ἀφατοί τε φατοί τε est glosé, «les renommés et les anonymes». Ῥητοί τ' ἄρρητοί τε est une autre façon de dire la même chose: «ceux dont il n'est pas parlé et ceux dont tout le monde parle». Dans le vers 6, nous trouvons l'élément δηλ.-dans ἀρίζηλος, doublet de ἀρίδηλος «celui que tous reconnaissent et admirent» et dans ἄδηλος: ρεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει = «aisément il amondrit, réduit à l'état d'invisibilité le superbe et élève (ou: exhorte) l'humble, l'inaperçu». Vers 6: ρεῖα δ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει = «aisément il redresse le tors (l'injuste) et sèche l'orgueilleux». — En relisant, si possible dans l'original, les vers 149 à 169 du chant VI de l'*Odyssée*, on constatera que la grâce (délienne) d'un φοίνικος νέον ἔρνος a de quoi éblouir le père de Télémaque et lui dicte, des années plus tard, le σέβας, l'attitude de vénération à distance face au si «beau rejet de la famille» royale des Phéaciens.

Est-ce indépendamment de l'ambivalence sémantique mentionnée ci-dessus que dans certains textes se trouvent étroitement associés *logos* et *auxein*? Certes, le λόγος βοαθόος des morts est hymnique; Aimé Puech le traduit légitimement par «renommée»; mais c'est la divinité qui «fait croître» cette renommée, par l'intermédiaire de Pindare, c'est la divinité qui se prononce, qui αὔξει λόγον βοαθόον. Certes, Platon témoigne que «des beaux enfants à se voir célébrer et magnifier (ἐπειδάν τις αὐτοὺς ἐπαινεῖ καὶ αὔξει) prennent de l'orgueil et se rengorgent» (*Lysis* 206a, trad. A. Croiset); mais dans le *Protagoras* (327b-c), Platon affirme que qui ne mérite pas la louange reste sans gloire (ἀκλεής), qui la mérite ἐλλόγιμος ηὔξηθη: il est magnifié à juste titre. Parmi les contemporains de Platon, il y en avait qui croyaient τιμᾶν et αὔζειν leur âme au moyen d'offrandes et de certaines paroles (τισι λόγοις) et sans oeuvrer à la rendre meilleure; — ils s'illusionnent, dit Platon: car l'honneur est un bien divin et «aucun de nous, peut-on dire, n'honore correctement son âme» (*Lois* V, 727a,

Dans la Cité platonicienne, il y aura communauté des femmes et des enfants chez les guerriers. Aucun géniteur ne connaîtra son rejeton propre, aucun fils ne connaîtra son propre père. Les noms de père, mère, fils, fille, frère et soeur seront portés de manière collective définie et déterminant une formule adéquate de l'interdit de l'inceste. Des *phēmai* appropriées régleront toutes les autres relations entre générations parentales et filiales. Il n'y aura pas de propriété privée. Douleurs et plaisirs seront partagés par tous, ce qui assurera la cohésion communautaire. Les procès et accusations mutuels disparaîtront. Chacun n'aura en propre que son corps et en assurera la légitime protection; agressé par un camarade d'âge, il satisfera sa juste colère lui-même. Mais jamais personne ne frappera un aîné. (V 457c-d et 461b-465c). Le souci du corps propre et la satisfaction immédiate de l'agressivité juste font donc partie de l'éducation du *thymos*.

Les guerriers-gardiens vivront une vie encore plus bienheureuse que celle des vainqueurs d'Olympie, leur bonheur sera encore plus digne de louanges; car leur victoire sera encore plus belle, elle assurera la sauvegarde de la Cité tout entière et celle-ci récompensera leur victoire en assurant leur nourriture tout au long de leur vie et en leur accordant durant leur vie et à leur mort les honneurs dûs. Celui qui les méritera au combat, recevra des récompenses érotiques et sera honoré d'hymnes et autres distinctions. Celui qui mourra à la guerre sera honoré comme un *daemon*. (V 465d-e, 468b-469b).

Cette Cité n'est réalisable qu'à condition que les philosophes gouvernent. Ils sont seuls capables de fixer un but idéal, une visée qui détermine tous les actes. Ils savent détourner de l'éphémère l'organe de la connaissance, l'oeil de l'âme, et l'âme entière jusqu'à ce que l'âme supporte la vue de l'être en ce qu'il a de plus brillant: le Bien. (VII 518b-519c).

Le philosophe est une nature érotique; dès sa jeunesse, il s'élance de toutes ses forces pour atteindre la vérité entière. Tous ses désirs se portent impétueusement vers cet objet unique, plaisir de l'âme en soi. Le but agonistique du philosophe est l'être, son amour ne s'arrête pas aux multiples objets de la *doxa*, il se poursuit sans relâche jusqu'à ce que ce qui dans son âme est apparenté à l'essence la touche, s'unisse à elle et engendre l'intelligence et la vérité pour posséder la connaissance, vraiment vivre de la vraie nourriture et cesser enfin d'être en proie aux douleurs de l'enfantement. (VI 485c-e et 490a-b).

En chaque âme, la raison est le berger qui rappelle à soi et apaise le chien-

trad. E. des Places) «correctement» »= ὀρθῶς, comme dans l'expression «châtier *orthos*» ou comme «paidagogein *orthos*» (*Lois* X, 897b). L'écriture philosophique de Platon suppose le travail accompli par les présocratiques; cf. Héraclite, fragments D.K. 2, 39, 45, 101 et 115, 116, ainsi que Cl. Ramnoux, *Héraclite...*², pp. 114-5 et 116, 119-126 et 317.

*thymos*⁴⁹ excité par l'injustice subie, s'il estime qu'il ne convient pas de le laisser combattre jusqu'à la victoire ou la mort. Les philosophes (gardiens parfaits) sont les bergers de la Cité dont les guerriers sont les chiens (IV 440).

Par son refus de porter le regard de l'âme sur le périssable, indissociable chez lui de la volonté ferme d'éviter la décharge paroxystique, Platon a substitué à la représentation de la croissance une théorie de l'éducation civique fondée sur la vertu commune aux gouvernés et aux gouvernants, la tempérance, vertu agonistique au service de l'idéal «être supérieur à soi», se dépasser. (IV 430d-432b).

ΤΟ ΝΟΗΜΑ ΤΟΥ ΑΥΞΕΙΝ ΚΑΙ Η ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΗΣ ΠΑΤΡΙΚΗΣ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑΣ

Περίληψη.

Στο άρθρο του *Plato, Cratylus* IV ε («Mnemosyne» XXIX/1976) ο S. R. Slings κρίνει σκόπιμο, για να μπορεί το *αὔξειν* να είναι συνώνυμο του *ὀφείλλειν* και του *ὠφελεῖν*, να ξεχωρίσει δύο νοήματα του *αὔξειν*: το ένα ποσοτικό (τὸ γενικὰ ἀναγνωρισμένο) — τὸ ἄλλο ποιοτικό (*αὔξω* = κατὰ κάποιον τρόπο «βελτιώνω»). Ὁμοίως αὐτὸς ὁ διχασμὸς τοῦ νοήματος εἶναι περιττός. Στὴν ποίηση τὸ *αὔξειν* συχνὰ γεννάει μέσα μας τὴν εἰκόνα τῆς βλάστησης, ποὺ ὑψώνεται κατακόρυφα καὶ εἶναι θεϊκὸ καλὸ. Ὅταν ἡ ποιητικὴ εἰκόνα τῆς βλάστησης εἶναι ρητὴ, τὸ οὐρανόπεμπτο εὐεργέτημα (βροχὴ) ἐκφράζεται εἴτε μὲ τὸ ρ. *ὀφείλλειν* εἴτε μὲ τὸ ρ. *ὠφελεῖν*. Στὸν *Κρατύλο*, *ὀφείλλειν*, *ὠφελεῖν* καὶ *αὔξειν* εἶναι ἰσοδύναμα, γιατί τὸ *αὔξειν*, χωρὶς νὰ τὸ δηλώνει, συνδέεται μὲ τὴν εἰκόνα τῆς βλάστησης.

Τὸ *αὔξειν* καὶ τὸ λατ. *augeo* ἔχουν κοινὴ ἐτυμολογία. Ὁ E. Benveniste διδάσκει ὅτι ἀρχικὰ τὸ *augeo* ἐκφράζει τὴ θεϊκὴ δύναμη, ποὺ κάνει νὰ γεννιοῦνται τὰ φυτά. Τὸ ἴδιο ἀρχικὸ νόημα πρέπει νὰ ὑποθέσουμε καὶ γιὰ τὸ *αὔξειν*. Χάρη στὸ σ, τὸ ἐλλ. ρ. *ἀέξω-αὔξω* ἔχει ἕναν τόνο ἐπιθυμίας, εὐχῆς. Τὸ διαπιστώνουμε καθαρὰ στὴν ποίηση. Ἀπὸ τὴν ποίηση μαθαίνουμε ἀκόμη πὼς ὅ,τι εἶναι θυμικὸ στὸν ἄνθρωπο ἔχει μιὰ κίνηση ἀνοδική, ποὺ ἐκφράζεται φυσικὰ μὲ τὸ ρ. *ἀέξω-αὔξω*.

Στὴν καθιερωμένη ἀντίθεση *αὔξειν-φθίνειν*, δὲν αἰσθανόμαστε νὰ θυμίζει τὸ *αὔξειν* τὴν ἀνοδικὴ κίνηση τῆς βλάστησης. Ἀλλὰ οἱ ἀντιθετικὲς ἔννοιες *αὔξειν* καὶ *φθίνειν* εἶναι συγγενικὲς μὲ τὴν ἀντίληψη πὼς ὁ χρόνος εἶναι κίνηση κυκλική, περιοδική· κι αὐτὴ ἡ περιοδικὴ χρονικότητα εἶναι κοινὴ στὴ βλάστηση καὶ στὰ οὐράνια σώματα.

49. Cf. dans le *Politique* le problème de la juste mesure de l'énergie agressive.

Κατὰ τὸν Πλάτωνα (*Πολιτεία* Η, 546a-d) ἡ κυκλική χρονικότητα καὶ οἱ συνακόλουθές της περιοδικές φάσεις εὐφορίας καὶ στειρότητας εἶναι μιὰ νομοτέλεια ποὺ διέπει ὄχι μόνο τὴ βλάστηση μὰ καὶ ὅλα τὰ ζῶα τῆς γῆς — τὸ σῶμα τους καὶ τὴν ψυχὴ τους —, ἄρα καὶ τὶς γεννήσεις στὸν ἄνθρωπο.

Ὁ ἄνθρωπος ἄλλωστε εἶναι οὐράνιο φυτό. Στὴν κορφή του, τὸ κεφάλι ποὺ εἶναι ἡ ρίζα του, κατοικεῖ τὸ κυριώτατο εἶδος ψυχῆς του ποὺ κατάγεται ἀπὸ τὸν οὐρανό. Τὸ θεῖο ἐξάρτησε τὸ κεφάλι τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὸν οὐρανὸ κι ἔτσι ὀρθωσε τὸ ἀνθρώπινο σῶμα (*Τίμαιος* 90c-d). Τὸ ὀρθὸ ἀνάστημα τοῦ ἀνθρώπου ἐπιτρέπει στὸν Πλάτωνα τὴν παρομοίωσή του μὲ φυτό, χάρις στὸ χαρακτηριστικὸ τοῦ φυτοῦ νὰ ὑψώνεται κατακόρυφα. Ἡ εἰκόνα τοῦ φυτοῦ ταιριάζει στὴν πλατωνικὴ ἀντίληψη τοῦ ἀνθρώπου, γιατί ἐκφράζει τὴν ὀρθὴ ὁρμὴ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὅταν ὁ λόγος κυβερνᾷ τὸν ἀκάθεκτο θυμικὸ δυναμισμό του. Συστηματικὰ ὁ δυναμισμὸς τοῦ θυμοῦ (ποὺ ἂν δὲ διαφθαρεῖ, τῶχει φυσικὸ νὰ συμμαχεῖ μὲ τὸ λόγο καὶ νὰ δίνει στὴν ψυχὴ τὴν ἐξαρσὴ της πρὸς τὸ ἰδεατὸ) ἀποτελεῖ ἀντικείμενο μελέτης τοῦ Πλάτωνα. Μὲ τὴν πλατωνικὴ ἀντίληψη τοῦ θυμοῦ, μὲ τὴν πλατωνικὴ φροντίδα τοῦ γενναίου θυμοῦ ποὺ δέχεται τὴ δίκαιη τιμωρία, συνδέεται ἡ πλατωνικὴ ἀντίληψη τῆς πατρικῆς λειτουργίας.

Δὲν εἶναι ἀμελητέο ἐξ ἄλλου ὅτι δύο φορές στὸ πλατωνικὸ ἔργο ἀποδίδεται στὸ νοητὸ ἡ πατρότητα τοῦ αἰσθητοῦ (*Πολιτεία* Στ, 506d-e καὶ *Τίμαιος* 50c-d).

Ὁ ἥλιος ἔχει πατέρα τὸ ἀγαθὸν καὶ εἶναι ἀνάλογό του. Ὁ ἥλιος παρέχει στὰ ὁρατὰ τὴν τοῦ ὁραῖσθαι δύναμιν, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν (*Πολιτεία* Στ, 509b). Ἀφοῦ λοιπὸν ὁ ἄνθρωπος, ὅπως καὶ τὸ φυτό, ὀφείλει τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξην στὸν ἥλιο, ἡ ἀνθρώπινη πατρικὴ λειτουργία δὲν εἶναι ἡ ἀπόλυτη ἀρχὴ καὶ αἰτία τῆς γέννησης τοῦ κάθε ἀνθρώπου, οὔτε τὸ ἀπόλυτο παράδειγμά του.

Κι ὅμως, παρὰ τὴν σχετικότητά της αὐτὴν, ἡ πατρικὴ λειτουργία τοῦ ἀνθρώπου, ἄρρηκτα δεμένη μὲ τὴν καθολικὴ ἀπαγόρευση τῆς αἰμομιξίας (*Νόμοι* Η, 838a-d), μοιάζει νᾶχει μιὰ μοναδικὴ ἀξία στὸν Πλάτωνα: εἶναι τὸ σημεῖο ἀναφορᾶς, ἡ ἀφετηρία τῆς ἀνθρώπινης σκέψης γιὰ νὰ μπορεῖ νὰ στρέφεται πρὸς τὸ νοητό. Ὁ νεοελληνικὸς ὅρος «αἰμομιξία», περισσότερο ἀκόμη ἀπὸ τὸ γαλλικὸ *inceste*, στέκεται ἐμπόδιο στὴ σωστὴ ἀνάγνωση τοῦ χωρίου, ποὺ περιέχει τὴν πλατωνικὴ θεωρία τῆς παράνομης ἐπιθυμίας συνουσίας. Γιὰ νὰ φανεῖ ἡ χρησιμότητα τῆς σωστῆς ἀνάγνωσης τοῦ χωρίου αὐτοῦ τῶν *Νόμων*, πρέπει τὸ χωρίο, ἀφοῦ ἐπανασυνδεθεῖ μὲ τὰ συμφραζόμενά του (Ζ 793 a-c καὶ Η 836a-842a), νὰ συσχετιστεῖ μὲ τὰ ἐξῆς τῆς *Πολιτείας* : Ζ 537-539d, Η 555e-556a, ΣΤ 506d-507a, κ.ἄ.

Παρίσι

Ἑλένη Ἰωαννίδη

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ