

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

Secrétaire de la Rédaction : M. XAVIER LÉON

EXTRAIT

*E. Bouquet - sur la composition
du Phédon -*



Librairie Armand Colin

Boulevard Saint-Michel, Paris, 5^e

Bibliothèque Maison de l'Orient



134094

Revue
de
Métaphysique et de Morale

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

Secrétaire de la Rédaction : **XAVIER LÉON**

ABONNEMENT ANNUEL (de janvier)

FRANCE ET COLONIES..... 12 fr. | UNION POSTALE..... 15 fr.

Le numéro : 3 fr.

Chaque année de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (un fort volume in-8° raisin, broché) est mise en vente au prix de 18 fr., sous réserve des exceptions suivantes :

1° En raison des numéros exceptionnels qu'elles renferment : l'année 1900 est vendue 20 fr. ; l'année 1904 est vendue 24 fr. 50 ; l'année 1905 et l'année 1906, chacune 20 fr. ; l'année 1908, 23 fr. ; l'année 1910, 19 fr. ; l'année 1911, 22 fr. 50 ; l'année 1912, 20 fr. ; l'année 1913, 19 fr. ; l'année 1916, 23 fr. ;

2° L'année 1893 (*Première année*) est incomplète, les N^{os} 2 et 5 étant épuisés ;

3° L'année 1896 (prix 20 fr., en raison du numéro exceptionnel, *Descartes*, qu'elle contient), et l'année 1903, dont il ne reste qu'un très petit nombre d'exemplaires, ne peuvent être vendues qu'aux acheteurs de la collection.

Les N^{os} des années parues, non épuisés, peuvent être fournis au prix de 3 fr. chacun (sauf les N^{os} exceptionnels). — Sont épuisés : les N^{os} 2 et 5 de 1893 ; 2 de 1894 ; 4 et 5 de 1895 ; 4 de 1896 ; 1 de 1900 ; 3 de 1901 ; 4 de 1902 ; 1 de 1903.

NUMÉROS EXCEPTIONNELS

I^{er} Congrès international de Philosophie, Paris, 1^{er}—5 août 1900 (Numéro de septembre 1900 : 214 pages) 5 fr. »

Ce numéro contient le compte rendu des séances tenues par le Congrès les 1, 2, 3, 4, 5 août 1900 : séance d'ouverture avec l'allocution de M. Boutroux, séances générales, séances des 4 sections dans lesquelles le Congrès s'était partagé : Philosophie générale et Métaphysique, Morale, Logique et Histoire des Sciences, Histoire de la philosophie.

II^e Congrès international de Philosophie, Genève, 4—8 septembre 1904 (Numéro de novembre 1904 : 240 pages) 5 fr. »

H. BERGSON : Le paralogisme psycho-physiologique. — P. BOUTROUX : Sur la notion de correspondance dans l'analyse mathématique. — H. DELACROIX : Sur la structure logique du rêve. — Lieutenant-colonel HARTMANN : Définition physique de la force. — XAVIER LÉON : Fichte contre Schelling. — F. RAUH : Sur la position du problème du libre arbitre. — Comptes rendus critiques des séances.

III^e Congrès international de Philosophie, Heidelberg, 31 août—5 septembre 1908 (Numéro de novembre 1908 : 422 pages) 8 fr. »

E. BOUTROUX : La philosophie en France depuis 1867. — G. BELOT : Note sur la triple origine de l'idée de Dieu. — C. BOUGLÉ : Marxisme et sociologie. — L. BRUNSCHVICG : Sur l'implication et la dissociation des notions. — L. COUTURAT : D'une application de la logique au problème de la langue internationale. — H. DELACROIX : Note sur le christianisme et le mysticisme. — V. DELBOS : La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza. — G. DWELSHAUVENS : La philosophie de J. Lagneau. — A. LALANDE : Etat des travaux du vocabulaire philosophique. — P. LAPIE : Sur le rapport de causalité. — X. LÉON : Fessler, Fichte et la Loge Royale York à Berlin. — E. MEYERSON : La science et le réalisme naïf. — D. PARODI : La notion d'égalité sociale. — F. RAUH : L'idée d'expérience. — A. REY : L'à priori et l'expérience dans les méthodes scientifiques. — F. SIMAND : La méthode positive en science économique. — E. VAN BIEMA : Le germe de l'antinomie kantienne chez Leibniz. — M. WINTER : Du rôle de la philosophie dans la découverte scientifique. — M. WINTER : Note sur l'intuition en mathématiques. — Compte rendu des sections et des séances générales.

Voir suite page 3 de la couverture.

SUR LA COMPOSITION DU « PHÈDRE »

A la mémoire de mon neveu Marc Salmon,
engagé volontaire à dix-sept ans, tué à
l'ennemi.

Un critique qui a essayé de marquer avec fermeté l'évolution philosophique de Platon¹, M. Hans Raeder, n'hésite pas à écrire dans un chapitre d'ailleurs original et vigoureux : « Le *Phèdre* est mal composé. Ce défaut est d'autant plus surprenant que Socrate y définit l'œuvre d'art comme un être vivant, mais précisément l'impossibilité de réaliser ce qui est si bien conçu est une preuve de vieillesse². »

Il me paraît toujours très probable que le *Phèdre* n'a été écrit qu'après 380, mais on n'est pas obligé sans doute de descendre beaucoup au-dessous de cette date, et jusqu'à la vieillesse de Platon. Et surtout je me permets de penser que cette conclusion chronologique n'est en aucune manière amenée par la constatation d'un manque d'art choquant.

Si j'ose présenter ici quelques remarques en faveur de l'une des créations les plus belles que l'antiquité nous ait laissées, je sais l'objection que l'on peut soulever, d'avance, au nom de l'auteur. Pour marquer combien l'œuvre écrite est inférieure à l'enseignement oral et vivant, Platon a dit : « Si elle est traitée à contre-temps, mal comprise et injustement attaquée, c'est de son père qu'elle a toujours besoin comme défenseur³. » On s'exposerait donc à être accusé d'une

1. H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig, 1905.

2. Je crois que ce résumé ne trahit pas le paragraphe de la page 267 où la « schlechte Komposition » du *Phèdre* est précisée par les mots : « ... dass der Phaedros als ein Kunstwerk betrachtet an schweren Mängeln leidet », et le développement qui suit. La conclusion sur tous les défauts d'art dont souffrirait cette œuvre est ainsi présentée : « aber darin ist der Phaedros gerade auch dem Staate und mehreren der späteren Dialoge ähnlich ».

3. P. 275 E : πλημμελούμενος καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λαιβορῆθεις τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ.

présomption ridicule si l'on n'expliquait d'abord le sens de ces mots. C'est bien à Platon lui-même, au *Phèdre* et à ses autres œuvres, que nous devons demander ce qu'il a voulu et s'il l'a réalisé. C'est la théorie platonicienne de l'amour, telle que M. L. Robin a su la retrouver et l'exposer¹, qui seule nous permettra de ressaisir l'unité de plan, l'*ἀνάγκη λογογραφική* dont le *Phèdre* donne l'exemple en même temps que le précepte². Il est *a priori* invraisemblable, M. Kaeder lui-même en a eu le sentiment, que dans un livre où la nécessité de l'unité essentielle et des proportions harmoniques est affirmée plusieurs fois et avec tant de force, cette qualité de l'œuvre d'art soit absente. En fait elle ne manque pas, et même cette construction de l'ensemble qui a inspiré le choix et le groupement des parties composantes jusque dans le détail le plus minutieux de la forme doit, me semble-t-il, apparaître comme le caractère le plus original du *Phèdre*.

..

Trois discours sur l'amour, une discussion de rhétorique, tels sont les deux groupes de développements entre lesquels il est vraisemblable qu'un lien existe.

Au discours de Lysias, qui affirme que l'homme sans amour doit être préféré à celui qui aime, succède le premier discours de Socrate, où la thèse est acceptée, développée dans le même sens, mais avec plus d'ordre et, comme point de départ, une définition de l'amour-délire; enfin le second discours de Socrate renverse la thèse, salue le délire comme un bienfait de la divinité, présente sous la forme mythique une théorie de l'âme et de l'amour, explique la réminiscence, montre dans l'amour-délire la seule voie laissée à l'homme pour remonter du monde sensible à celui des Idées et termine par les conséquences que ces vues suggèrent sur les rapports de ceux qui aiment et de ceux qui sont aimés. — D'autre part, au cours de la discussion même, trois points principaux sont établis : la connaissance de la vérité est nécessaire à celui qui parle; les deux pro-

1. Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, thèse complémentaire, Paris, 1908.

2. C'est p. 264 B que se trouve l'expression empruntée ici. Socrate demande à Phèdre : σὺ δ'ἔχεις τινὰ ἀνάγκην λογογραφικὴν ἢ ταῦτα ἔχεινος (Lysias) οὕτως ἐπεξῆς παρ' ἄλληλα ἔθηνεν. C'est tout de suite après cette critique négative du discours de Lysias que Platon, voulant établir positivement les règles selon lesquelles l'œuvre d'art doit être composée, passe à la comparaison concrète avec un être vivant (264 C).

cédés de la dialectique, συναγωγή et διαίρεσις, sont les guides dont on ne peut se passer pour la pensée et la parole; enfin il est indispensable de connaître la nature de l'âme, ce qui est impossible sans l'étude de l'ensemble des choses, c'est-à-dire la vraie psychologie, c'est la métaphysique. Dans ce tout complexe, où est l'unité?

Bonitz l'avait vu clairement: « L'objet propre du *Phèdre*, dit-il¹, c'est la conception philosophique de l'art oratoire », et M. Elie Halévy a résumé en termes aussi nets² l'idée qu'il se fait de l'unité de l'œuvre: « Le *Phèdre* cherche à fonder la rhétorique comme science. » C'est exact, et il faut même ajouter que Platon condamne absolument toute rhétorique qui n'est pas la sienne. L'art du discours ne se sépare pas de la philosophie. Cette suite de travaux qui a été énumérée ne saurait être le fait de ceux qui cherchent un succès facile, et l'applaudissement de la foule ne s'achète pas d'ordinaire à un si haut prix. Même quand on a résumé l'intention de Platon, la question du rapport étroit qui sans doute relie les trois discours à la discussion n'est pas résolue.

Dans cette discussion, Socrate revient aussi bien sur les deux discours qu'il a prononcés lui-même que sur celui de Lysias, il les critique tous les trois, semble-t-il, avec une égale liberté de jugement. On peut se demander si nous n'avons pas dans la première partie trois modèles, inégaux en valeur, le meilleur le dernier, trois types d'art rhétorique qui donnent lieu aux remarques diverses sur lesquelles s'édifiera la théorie définitive. Socrate se sert à plusieurs reprises du mot παραδείγματα, « exemples ». L'originalité de la construction eût consisté ici à faire précéder la partie théorique d'une série d'applications, de la plus mauvaise à la plus perfectionnée³. Mais alors Platon aurait pu développer dans les trois exemples un sujet tout autre que l'amour.

1. *Platonische Studien (zur Erklärung des Dialogs Phaedros)*, 3^e éd., p. 278; cité par MM. Raeder et Robin.

2. Elie Halévy, *La théorie platonicienne des sciences*, Paris, 1896, p. xxxiii, 76-77.

3. C'est le point de vue où il semble que s'est tenu Ch. Baron, dans la note sur la composition du *Phèdre* qu'il a donnée à la *Revue des études grecques*, t. IV, p. 58-62. Je dis « il semble », parce que la conclusion n'est pas très nette. Après avoir dit, p. 61: « La théorie de l'amour n'est pas introduite à titre d'exemple dans une discussion sur la rhétorique, mais fait partie intégrante de l'œuvre », ce qui me paraît être la vérité même, l'auteur revient p. 62 à une idée assez différente: « Platon, avant d'expliquer théoriquement l'éloquence telle qu'il l'entend, la met en action en l'opposant à celle qu'il répudie.... La première partie est toute d'action, et l'artifice en consiste à révéler la théorie de la vraie éloquence en en faisant d'abord sentir les effets ». Ceci n'est plus

Deux faits ne permettent pas de s'en tenir là. D'abord il serait inexact de dire que la critique est réservée à la seconde partie. Après que Phèdre a lu l'œuvre de Lysias, Socrate ne tarde guère à exprimer la véritable impression que cette lecture lui a fait éprouver, il résume d'avance et avec force les divers reproches qu'il formulera dans la suite et sur la forme et sûr le fond, et quand il a substitué son propre discours à celui du rhéteur, il les rassemble l'un et l'autre dans un blâme commun et les condamne avec mépris : « Il n'y a en tous deux ni saine raison ni vérité¹. » En outre, le passage de la discussion où Socrate paraît traiter les discours de la première partie comme des exemples, vaut d'être examiné de très près : il faut tâcher d'en reconnaître l'intention véritable.

C'est p. 262 C, au moment où il vient d'être établi qu'il n'y a pas d'art sans vérité. Socrate demande à Phèdre : « Veux-tu que nous regardions dans les trois discours ce qui, d'après notre théorie, est conforme à l'art ou non? » — Phèdre répond : « Très volontiers, d'autant plus que pour le moment nous parlons un peu en l'air, faute d'exemples appropriés². » Ce n'est pas Socrate qui prononce le premier le mot *παραδείγματα*, et peut-être a-t-il ses raisons. Mais quand Phèdre a dit ce mot, Socrate s'écrie : « Ah oui, certes, c'est bien par hasard, ce semble, que mes deux discours contenaient un exemple de la manière dont l'homme qui sait la vérité peut séduire ses auditeurs et se faire un jeu de les tromper. Pour moi, j'en rends responsables les divinités de cet endroit; peut-être aussi les prophètes des Muses, ces cigales qui chantent sur nos têtes, nous ont-elles donné le privilège de cette inspiration, car je n'entends rien à l'art des discours. » — Que ce dernier mot ne doive pas être pris au sérieux, Platon l'indique tout de suite : en faisant répondre par Phèdre : *ἔστω ὡς λέγεις*, il laisse entendre ce qu'il faut que nous pensions de cette modestie excessive. Mais c'est tout le passage qui est ironique, et d'une ironie qui ne se dissimule pas plus que la compétence réelle de Socrate en rhétorique.

Comment Socrate pourrait-il dire sérieusement que ses deux discours étaient destinés à induire en erreur ceux qui les enten-

juste, la vraie raison pour laquelle la théorie de l'amour fait partie intégrante de l'œuvre » n'a pas été vue. D'ailleurs la distinction de la première partie (les trois discours) = pratique et de la seconde (discussion) = théorie est inexacte. Théorie et pratique sont étroitement mêlées d'un bout à l'autre de l'œuvre.

1. P. 242 E.

2. ὡς νῦν γε φιλοῦς πως λέγομεν, οὐκ ἔχοντες κανὰ παραδείγματα.

draient, et que tous deux ont été inspirés par les divinités locales? Quand il avait prononcé le premier, il s'était bien dit *νυμφόληπτος*¹, il avait bien attribué à une influence surnaturelle l'enthousiasme dithyrambique dont il se prétendait possédé. Mais depuis, sur l'avertissement de son démon, il a compris qu'il avait commis une impiété en outrageant l'amour (il s'en était douté, avouons-le, avant de la commettre puisqu'il s'était voilé la face), et c'est le second discours qui lui assurera, comme la palinodie jadis à Stésichore, son pardon et l'indulgence du Dieu. Il est impossible que Socrate rapporte vraiment à l'inspiration des divinités la critique blasphématoire de l'amour. Et de même il ne peut pas plus sérieusement soutenir que ses deux discours contradictoires ont trompé ses auditeurs : l'un sans doute était fait pour égarer, mais l'autre a dû, dans une certaine mesure, rétablir la vérité. Ces quelques lignes sont ironiques, comme la manière dont le mot de Phèdre *παραδείγματα* est repris, comme aussi l'insistance avec laquelle Socrate affirme que, s'il est venu à soutenir ces deux thèses opposées sur l'amour, c'est au hasard qu'on le doit : *καὶ μὴν κατὰ τύχην γέ τινα, ὡς ἔοικεν*.

Je ne dis pas que les discours de la première partie ne sont pas des exemples sur lesquels s'exercera la critique de la seconde : ils servent d'exemples, mais ils sont aussi et surtout autre chose, et les lignes traduites ci-dessus sont destinées à nous prévenir du piège qui nous est tendu.

Ce n'est pas « par hasard » que l'amour est le sujet des trois discours : supposez qu'ils développent un autre thème, l'unité de l'œuvre disparaît. Le symbole de cette unité est donné par quelques mots, à la fin de la prière qui termine le troisième discours : Socrate conseille à Lysias de suivre l'exemple de Polémarque et de faire, de l'amour et des discours philosophiques qui en sont inséparables, le but même de sa vie : *ἀπλῶς πρὸς τὸν Ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιᾷται*². A cette place — conclusion de la première partie et préparation de la seconde, — la transition a toute sa valeur.

Si l'on en comprend maintenant le vrai sens, c'est grâce à M. Robin. Il a été conduit par l'étude pénétrante des dialogues où Platon expose sa conception de l'amour, rapprochés de plusieurs passages de la *République*, tout particulièrement du mythe de la caverne, à

1. P. 238 B (θεῖον πάθος), C (νυμφόληπτος).

2. P. 257 B.

une théorie profonde et neuve¹ que je résume en quelques mots.

Rappelons-nous l'ascension du *Banquet* vers l'Idée du beau. L'amour est une initiation : dans le *Phèdre* comme dans le discours de Diotime, Platon emploie sans cesse le mot *τελούμενος*. La réminiscence n'est que le renouvellement de l'initiation primitive. Or toute connaissance est une réminiscence des réalités suprasensibles que l'âme a connues dans son existence antérieure. Il y a donc, entre l'amour et la connaissance, entre la méthode érotique et la méthode dialectique, les rapports les plus étroits, mais si l'amour est un *συνεργός* de la dialectique, il est impossible de les confondre. « Il y a ceci de commun entre la dialectique ascendante et l'amour que tous deux sont une *συναγωγή* et aboutissent à l'unité de l'Idée, et ceci de différent que la dialectique ascendante est toute rationnelle et logique, l'amour au contraire empirique dans son origine, rationnel par son but... l'amour, comme méthode philosophique, c'est en quelque sorte une dialectique ascendante empirique. »

La vérité de cette définition me paraît prouvée si l'on rapproche les mots par lesquels Socrate désigne dans son discours, quand il est, si on peut dire, au point de vue de l'amour², le procédé ascendant, la *συναγωγή* : *ἐκ πολλῶν αἰσθήσεων ἰὸν εἰς ἓν λογισμῷ συναρούμενον* — de ceux dont il use quand, dans la discussion, il parle du même procédé, mais du point de vue dialectique³ : *εἰς μίαν ἰδέαν συναρῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διασπαρμένα*. Il ne s'agit plus ici de sensations, c'est sur des notions qu'on opère, le point de départ comme le but sont rationnels.

Puisque l'amour et la dialectique sont, dans la théorie de la connaissance, l'un une étape nécessaire, l'autre l'aboutissement et la fin, les développements sur l'amour devaient venir avant l'établissement de la méthode dialectique : un tel ordre était naturel et obligatoire.

On ne peut pas même imaginer un instant que les trois discours du *Phèdre* aient traité un autre sujet que celui qu'ils traitent en fait, mais de plus la construction d'un ensemble ainsi compris amenait à cette disposition des parties composantes qui paraît d'abord si étrange.

1. Ce sont surtout les pages 179-201 de *La théorie platonicienne de l'amour* auxquelles je prie le lecteur de se reporter. Les quelques lignes citées ci-dessous sont empruntées à la page 200.

2. P. 249 B. M. E. Halévy avait déjà dit, *l. l.* p. 129 : « Le point de vue de l'amour est identique au point de vue du jugement, de la *δίκη* ».

3. P. 265 D.

Pour la recherche scientifique et l'exposé des résultats, la forme du dialogue n'est pas seulement préférable à toute autre, c'est la seule qui permette la transmission vivante de la vérité dans d'autres âmes. Elle féconde ces âmes et assure leurs progrès parce que, grâce à elle seule, on n'avance que quand les démarches antérieures sont prouvées et garanties. Or ce dialogue dialectique — idée double exprimée par le mot unique *διαλεκτική* —, Platon en trace les règles en même temps qu'il en donne le modèle.

Il fallait donc que l'entretien succédât à l'exposé d'idées personnelles sur l'âme et l'amour. Ces idées sont développées sous la forme du mythe, et Platon a pris soin de marquer lui-même avec force le rang qu'il assigne à chacun de ces deux modes d'exposition.

Quand Socrate dit que tous les ouvrages écrits ne sont que jeu, Phèdre lui répond : C'est un bel et noble amusement que de pouvoir, par jeu, développer des mythes sur la justice et les autres sujets dont tu parles (le beau, le bien, etc.). Socrate en convient et il ajoute : Mais c'est une plus noble occupation, et sérieuse celle-là, que d'employer la dialectique à semer les germes de vérité dans l'âme appropriée que l'on a pu rencontrer¹. Ces quelques mots jettent une vive lumière sur la composition de l'ensemble : mythe et dialogue doivent ici se suivre dans cet ordre pour montrer, réalisé en fait, le progrès dans l'exposition de la théorie. De plus, l'exacte interprétation du mythe platonicien s'en trouve, à mon avis, confirmée.

V. Brochard a indiqué² avec une admirable netteté le rôle que jouent les mythes dans cette philosophie : ils sont l'expression de l'opinion vraie, du probable. Ce n'est qu'une connaissance intermédiaire, l'esprit humain ne peut toujours atteindre à la science dont Platon a placé l'idéal si haut, mais c'est précisément « un des traits caractéristiques de sa méthode d'avoir partout multiplié les intermédiaires ». Quand il veut s'expliquer sur la nature, l'âme et les dieux, qui ne sont pas objets de science, c'est la forme du mythe qui s'impose à lui.

1. P. 276 E : aux mots que dit Phèdre : *παγκάλην λέγεις παιδιὰν τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν, δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις περὶ μυθολογοῦντα* — répondent ceux de Socrate : ... *πολύ ὀϊμαί καλλίων σπουδῆ περὶ αὐτὰ γίγνεται ὅταν τις τῆ διαλεκτικῆ τέχνη χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπείρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους* ...

2. *Les mythes dans la philosophie de Platon* (*Année philosophique*, XI, 1900, p. 5-8).

Le discours mythique de Socrate est donc l'exposé d'une opinion vraie¹, et c'est la troisième étape sur la route de la vérité. Remontons aux deux premières.

Pour faire ressortir l'immense différence qui séparait la méthode nouvelle, celle que Platon créait, de celle qu'il voyait, dans l'expérience quotidienne, appliquée autour de lui, il importait de marquer matériellement la distance du point de départ au point d'arrivée. A la discussion, où les caractères de la vraie science sont définis, il fallait opposer le type contraire d'enseignement, celui qu'offraient les rhéteurs, le discours-modèle, le « corrigé » que les élèves comme Phèdre apprennent et s'exercent à réciter. L'ἔρωτικός de Lysias et l'entretien dialectique sont les deux termes extrêmes, et aussi dissemblables qu'il est possible, mais Platon, on le sait, « multiplie partout les intermédiaires » ; aussi a-t-il relié les deux bouts de la chaîne : les anneaux intermédiaires, ce sont les deux discours de Socrate qui, en même temps qu'ils s'opposent l'un à l'autre, marquent des degrés de plus en plus élevés de la connaissance.

Il est probable que Platon a eu plusieurs raisons pour prêter à Socrate le premier discours qu'il lui fait prononcer, où l'amour-délire est défini et critiqué. De ces raisons, l'une des plus importantes est celle sur laquelle on reviendra, un désir d'harmonie et d'équilibre : Platon a voulu, par une transition, ménager l'effet du mythe. Mais qu'il y ait eu aussi une intention polémique dans le *Phèdre*, il semble après l'étude précise de M. Raeder² qu'on ne peut songer à le nier. Sûrement ceux qui se sentaient atteints par des

1. Il en existe encore une preuve indirecte, et j'y insiste parce que l'on peut revenir maintenant sur un passage dont le sens a été entrevu plus haut. Platon précise dans le *Politique*, p. 277 D, l'impossibilité où nous sommes d'atteindre directement, par la pensée pure, le beau, le juste, etc. Nous sommes bien forcés, un peu au hasard parfois, de recourir à certaines comparaisons ou ressemblances imparfaites, ce sont des « exemples », παραδείγματα : χαλεπὸν μὴ παραδείγμασι χρώμενον ἱκανῶς ἐνδείκνυσθαι τι τῶν μεζόνων. Quelques lignes plus loin, p. 278 C, il dit formellement que ces exemples produisent l'opinion droite. Mythe et paradigme, de ce point de vue, sont donc deux termes exactement équivalents. On le voit mieux à présent, quand Socrate dit que ses deux discours contenaient, bien par hasard, des « exemples » de la manière dont on peut tromper ses auditeurs ; s'il fallait prendre à la lettre ce qu'il dit, le mot παραδείγματα ne devrait, en toute rigueur, s'appliquer qu'au second discours, celui où le mythe est développé. Ces quelques lignes ne peuvent être entendues que comme un avertissement ironique du piège préparé, et c'est y tomber que de regarder les trois discours simplement comme des exemples.

2. Voir en particulier les p. 269-278 du livre cité. Il y est surtout question de la polémique contre Lysias et Isocrate. Je crois que l'on y peut ajouter un trait contre Aristophane qui vient compléter ce que V. Brochard a très justement noté (*Sur le Banquet de Platon*). Quand Platon, début de la p. 270, parle des

jugements sévères comme ceux du *Gorgias* sur la rhétorique, ont répondu à Platon par le γλυκὺς ἀγκών dont Socrate fait ici une mordante application¹. C'est un « doux détour », par antiphrase, au lieu de : un détour long et pénible, c'est-à-dire Platon donne de ses attaques une raison précieuse et qui ménage son amour-propre ; s'il condamne la rhétorique c'est qu'en fait il n'y entend rien ; nous dirions familièrement « les raisins sont trop verts ». Platon a voulu, ici comme dans le *Ménechène* par exemple, montrer que sa critique de la rhétorique n'était pas de l'impuissance, il a donné un ἐρωτικός² comme il avait donné un ἐπιτάφιος. Il s'est placé sur le même terrain que les rhéteurs, mais pour faire mieux ; il semble leur emprunter leurs armes, mais pour les battre. On dépassera ce point de vue où il a accepté de rester quelques instants, on se rendra compte que l'on ne pouvait y avoir qu'une idée mesquine et erronée de ce que l'on voulait regarder ; du moins la preuve est faite que Platon, s'enfermant provisoirement dans les étroites limites de leur art, applique les règles du jeu mieux qu'eux-mêmes, et il a le droit de juger sévèrement une forme d'activité littéraire où il serait, s'il daignait, un maître.

Reprenons maintenant les parties diverses qui composent le *Phèdre*. On voit que les développements en apparence si divergents s'y succèdent dans l'ordre même que l'idée créatrice de l'œuvre imposait. C'est, peut-on dire, la théorie de la connaissance étudiée du point de vue où l'art des discours invite à se placer. En effet, les

hautes spéculations sur la nature que l'on appelle vulgairement bavardages en l'air, ἀδολοσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσειως περί, il est impossible de ne pas penser au Socrate des *Nuées*, οὐπί τῆς κρεμάθρας, ἀεροβατῶν. Et ce n'est sans doute pas une simple coïncidence si cette même phrase de Socrate dans le *Phèdre*, πᾶσαι ὅσαι μεγάλοι τῶν τεχνῶν προσδέονται ἀδολοσχίας... rappelle le vers 762 des *Grenouilles* :

ἀπὸ τῶν τεχνῶν ὅσαι μεγάλοι καὶ δεξιοί.

1. P. 257 D.

2. Pour être exact, il faudrait dire qu'il en a donné deux : celui qu'il attribue à Lysias et celui qu'il fait prononcer par Socrate. C'est du second seul qu'il est question en ce moment, mais je ne peux pas me dispenser de dire encore un mot du premier, et des discussions qu'il a soulevées. Les arguments de Vahlen (*Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1903, p. 788 et suiv.), qui ont décidé M. Hudé à insérer le premier discours du *Phèdre* dans son édition de Lysias (Oxford, 1912), me touchent beaucoup moins aujourd'hui. La suite de ces remarques en laissera entrevoir la vraie raison : dans une œuvre où l'harmonie résulte de l'accord de tons différents, Platon n'aurait pas sans doute inséré un élément étranger. Je crois maintenant que nous avons affaire, ici comme dans le *Banquet* et ailleurs, à un pastiche parodique, « à la manière de... », et rien n'empêchait ensuite Platon d'exercer sur son pastiche la même critique de détail à laquelle il eût soumis une œuvre authentique de Lysias.

trois discours de la première partie ont pour objet l'amour, dont la vraie nature n'est d'abord pas du tout comprise, puis comprise très inexactement, et que le troisième discours présente enfin pour ce qu'il est sans doute dans sa valeur cognitive, un *συνεργός* de la dialectique. Le premier, l'έρωτικός de Lysias, faux en son fond et d'une forme très imparfaite, représente ce degré le plus bas de la connaissance, la conjecture vaine que Platon appelle ailleurs ¹ εἰκασία. Le second, c'est celui où Socrate soutient la même thèse, mais en partant d'une définition précise de l'objet dont il va parler; il correspond à l'opinion mal fondée, présentée sans doute sous une forme plus régulière, mais fausse, c'est la ψευδής δόξα. Le troisième, où Socrate développe sous la forme du mythe ses idées sur l'âme et sur l'amour, c'est l'ἀληθής δόξα. Et à ces trois degrés succède, comme il convient, le terme suprême, la νόησις ou l'ἐπιστήμη dont les règles et les conditions sont fixées dans le dialogue qui est en même temps un exemple achevé de la discussion dialectique ².

* *

Ce n'est pas la rigueur logique que l'on est habitué à admirer surtout dans le *Phèdre*. Aussi fallait-il indiquer d'abord ce qui fait l'unité profonde de l'œuvre et le progrès intérieur de l'idée qui y a été réalisée. On n'a pas à craindre, en insistant trop sur cette unité linéaire, de détruire l'impression que la lecture du *Phèdre* fait d'ordinaire éprouver. Ce sont bien plutôt, au contraire, ces ornements qui donnent à la pensée le vêtement le plus somptueux, c'est la richesse et la variété des détails, c'est le charme du paysage et des légendes qu'il évoque, c'est la poésie du mythe qui risque d'entraîner l'imagination au delà de ce que Platon a voulu. Mainte-

1. *République*, VI, 511 DE et VII, 533 E-534 A. Il peut sembler à première vue que la gradation ascendante proposée ici ne correspond pas tout à fait aux quatre termes que, dans ces passages de la *République*, Platon groupe deux à deux : εἰκασία et πίστις, toutes deux formant des degrés de la δόξα, διάνοια et ἐπιστήμη, toutes deux formant des degrés de la νόησις. Mais je renvoie le lecteur aux pages 129-132 du livre de M. E. Halévy, dont voici la conclusion : « On est autorisé à assimiler la διάνοια, telle qu'elle est définie dans le *Théétète* et la *République*, à la δόξα ἀληθής μετὰ λόγου, telle qu'elle est définie dans le *Théétète*. » Je crois que Platon n'eût pas refusé d'appeler le mythe du *Phèdre* δόξα ἀληθής μετὰ λόγου.

2. L'étendue donnée à chacun de ces éléments composants est proportionnée à l'importance que nous devons lui attribuer : le discours de Lysias, dans l'édition d'Henri Estienne, n'occupe pas tout à fait quatre pages, le premier discours de Socrate pas tout à fait cinq, le second treize pages, la discussion dialectique vingt-trois, c'est-à-dire à elle seule elle est un peu plus longue que les trois discours réunis.

nant que l'on est assuré qu'il n'y a là aucun mysticisme sensualiste, que c'est bien encore une œuvre de ce pur intellectualiste dont V. Brochard et M. Robin ont marqué avec force le trait essentiel, on peut examiner en toute liberté s'il existe entre les diverses parties cet équilibre et cette harmonie qu'exigeait la convergence des effets à produire.

Selon la définition même de Socrate¹, le *Phèdre* est, en effet, un tout vivant. Si on a essayé de le décomposer κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν², c'était pour constater avec quelle sûreté le choix, la succession et la combinaison des éléments composants par rapport à l'ensemble avaient été obtenus. Ce tout est un, et il est aussi complexe. Socrate, parlant d'œuvres de cette sorte³, veut qu'elles soient, non seulement variées, mais aussi disposées selon un accord parfait, ποικίλους καὶ παναρμονίους. Comment cette dernière condition a-t-elle été remplie? Je ne prétends pas l'expliquer entièrement, mais il n'est pas interdit d'indiquer quelques tentatives.

Peut-être a-t-on le droit de faire ici appel à d'autres arts pour essayer de mieux comprendre cette complexité d'impressions. Platon y engage lui-même : l'œuvre écrite et l'œuvre peinte, dit-il⁴, ont le même triste sort; interrogez les créations de l'art du peintre, ces figures qui semblent vivantes, elles font les fières et gardent le silence. Ne pourrait-on pas aller plus loin, et au lieu de n'accepter la comparaison que dans ce sens négatif, chercher à voir ce qu'un tel rapprochement a de positif et de fécond? La peinture est un art de rapports : un ton ne vaut que par ceux qui l'avoisinent; ce que l'œil se plaît à rechercher, quand il ne s'en tient pas à l'effet d'ensemble, obtenu tout de suite et où rien n'est analysé, c'est tantôt le passage presque insensible d'un ton à un autre tout différent, tantôt le contraste de tons juxtaposés qui se font valoir l'un l'autre. Ne retrouverait-on pas ces effets dans l'art avec lequel les diverses parties du *Phèdre* ont été disposées? Une analyse détaillée devrait mettre en lumière comment des morceaux aussi dissemblables que le début, le discours de Lysias, les deux discours de Socrate et l'entretien dialectique réussissent pourtant à se fondre dans l'impression d'ensemble une et variée.

1. P. 264 C.

2. P. 265 E.

3. P. 277 C.

4. P. 275 D.

Le mot de Socrate *παναρμονίους* inviterait plus encore à se servir de comparaisons musicales. Il n'est pas surprenant que l'homme qui affirme avec tant de force la supériorité de la parole animée, vivante, par rapport à l'écriture figée, ait voulu associer au développement de son idée des impressions auditives. On a vu par quelques exemples comment l'ironie et l'intention polémique, subordonnées à la pensée maîtresse, agissaient dans le même sens qu'elle et la fortifiaient. C'étaient autant de manières de varier et d'enrichir la théorie, mais c'étaient, peut-on dire, des enrichissements littéraires et intellectuels, du moins ne les avons-nous jusqu'ici considérés que comme tels. Cet art souverain semble avoir réussi à faire siens d'autres moyens de frapper l'esprit.

Déjà dans quelques détails il est permis de noter cette ressemblance avec un art tout différent. La discussion est à peine commencée que Socrate jette avec une apparente négligence, au détour d'une phrase, cette définition de la rhétorique¹ : comme elle est, en quelque sorte, une conductrice d'âmes... *ψυχαγωγία τις*. Ce mot paraît d'abord n'avoir été lancé que pour piquer l'attention en passant; mais, plusieurs pages après, il est repris². On a démontré dans l'intervalle que l'étude de l'âme était indispensable, alors l'idée ou le « motif » qui avait été ainsi annoncé par avance peut être développé avec toute l'ampleur qu'il a acquise; les quelques notes que l'on avait remarquées sans doute, mais qu'on avait pu oublier, deviennent l'un des larges thèmes de la discussion dialectique.

Une sèche énumération ne pourrait donner l'idée de la richesse de tous les motifs secondaires qui s'entre-croisent et se superposent, sans que jamais la prédominance de l'un d'eux nuise au développement du thème fondamental. L'un de ces motifs, particulièrement reconnaissable, celui des divinités locales, court d'un bout à l'autre de l'œuvre. Il est indiqué dès le début, et il annonce avec sûreté le caractère spécifique qui sera celui de l'ensemble, le ton, si l'on veut, dans lequel toute la symphonie sera écrite. Parfois il semble abandonné, quelques notes le rappellent. Il est partout, tantôt discrètement ramené, tantôt éclatant avec la puissance d'un chant religieux, et toujours avec l'appropriation la plus juste au moment où on en est arrivé dans le développement de l'idée mère, jusqu'à ce qu'il trouve

1. P. 261 A.

2. P. 271 C : ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὐσα...

sa conclusion à la fin, dans la courte prière à Pan et aux divinités qui ont présidé à l'entretien. Cette prière répond sans doute à l'autre, un peu plus longue, qui terminait le discours mythique de Socrate et toute la première partie. Mais là c'est l'amour qui était seul invoqué; ici, au terme de l'œuvre, quand les résultats de la recherche sont acquis, ce dernier rappel du thème que l'on a suivi depuis le commencement, mêlé aux autres, ne paraissant les dominer que quand il fallait attribuer aux nymphes l'inspiration d'un essor lyrique, achève l'harmonie du cadre où s'est poursuivi le développement du thème fondamental.

C'est bien l'unité d'une symphonie que l'on retrouve dans le *Phèdre* : chacune des parties composantes a son caractère propre, et en même temps elle contribue avec les autres, par des variations ménagées sans choc, par le groupement et la valeur réciproque des effets que les morceaux successifs produisent, à l'effet convergent de l'ensemble.

Il convient d'autant moins de s'abuser sur la valeur de ces comparaisons que ni la peinture, ni la musique n'avaient sans doute au temps de Platon la puissance d'effets que nous leur voyons. Aussi bien ne s'agit-il pas d'emprunts à d'autres arts. On m'accordera que cette œuvre, construite avec des mots, évoque pourtant l'idée d'une composition musicale par les sonorités profondes qu'elle sait grouper. Mais je n'y insiste pas : même en surchargeant le *Phèdre* d'un commentaire où tous les motifs seraient notés, je n'arriverais pas à faire sentir la merveille de cet art complexe qui les a tous réunis et orchestrés dans le mystère d'un ensemble vivant.

Il est plus aisé de montrer par quelques exemples très clairs l'insistance avec laquelle Platon, qui voulait que l'unité foncière du *Phèdre* ne fût pas méconnue, a su établir un certain équilibre de ton entre les diverses parties et répartir entre elles une proportion d'ornements qui, tout en laissant à chacune sa valeur, concourt à l'harmonie de l'effet total.

Si le voyage des âmes à la suite des dieux, dans l'espace au-dessus du ciel où elles contemplent les réalités transcendantes, s'accommodait fort bien du cadre où il est raconté, de ce sanctuaire consacré aux divinités des eaux douces dans un coin ombragé de la campagne d'Athènes, on pouvait craindre que le discours de Lysias et la discussion dialectique ne fissent un contraste trop heurté avec ces hymnes enthousiastes et ces éclatantes impressions d'une nature

toute pénétrée de mythologie. Il semble au contraire que l'ἔρωτικός fin, grêle et sec, produise précisément tout son effet, celui que l'auteur a cherché, parce qu'il vient après la large poésie du début, mais le contraste qui est voulu n'est pas violent. Le passage est ménagé par la discussion sur la légende d'Orithyie et la critique railleuse de ceux qui perdent leur temps à interpréter les mythes. C'est ici que nous trouvons, me semble-t-il, une raison qui explique, au moins aussi bien que l'intention polémique, que Socrate ait soutenu sur le même sujet la thèse de Lysias avant de la réfuter. Le saut eût été beaucoup trop brusque, si l'on avait passé sans préparation de cette maladroite argumentation terre à terre, de cette petite sagesse pratique, bornée et fautive, aux élans qui emportent l'âme du vrai philosophe vers ces hautes régions dont nous n'avons plus que la réminiscence. Le premier discours de Socrate, destiné à amener la palinodie, est une transition dont un artiste moins parfait ne se fût peut-être pas avisé et qui nous paraît maintenant indispensable.

Pour la discussion qui remplit la seconde partie du *Phèdre*, un relevé complet de toutes les allusions poétiques, de tous les souvenirs d'Homère, de toutes les expressions sortant de l'usage commun et choisies à dessein montrerait aisément que Platon a atténué, autant qu'il le jugeait conforme à son souci d'art, l'effet de disparate qu'un autre n'eût sans doute pas évité. Qu'il suffise de rappeler la manière inattendue dont il travestit Gorgias en Nestor, Thrasymaque en Ulysse, et le Palamède d'Élée, et cet « Adraste à la voix de miel » qu'on voit apparaître à côté de Périclès et en qui il est bien inutile de chercher à reconnaître Antiphon. A ces souvenirs des anciennes épopées, Platon mêle ses propres jeux dialectiques et ces étymologies fantaisistes qui ont toujours plu à l'esprit grec. Il y en a moins que dans le mythe, et l'on devait s'y attendre. On ne retrouve pas ici *μυθική-μυθική* ou *ἔρωτος-ἔρωμένως*, mais la phrase à double entente qui commence la palinodie¹ : « L'autre discours était de Phèdre, fils de Pythoclès, du dème de Myrrhinous, celui-ci est de Stésichore, fils d'Euphémios, d'Himère », a un écho dans celle de la discussion² : « Tu veux dire que les nymphes, filles d'Achéloos, et Pan, fils d'Hermès, ont plus de talent dans l'art des discours que Lysias, fils de Képhalos. » Avec le secours du *Cratyle* et les explications mi-

1. P. 244 A.

2. P. 263 D. — *Cratyle*, p. 407 E et 408 D, étymologie de Ἐρωτός et de Πάν.

plaisantes mi-sérieuses que Platon y donne pour les noms de Pan et d'Hermès, on pourrait trouver dans la seconde phrase ce que Stallbaum a vu dans la première, une série de jeux de mots qui, à travers les noms propres, fait entrevoir le sens philosophique des termes que Platon veut rappeler.

Il faudrait revenir encore sur les deux prières qui se répondent, l'une à la fin du mythe, l'autre à la fin de l'entretien, celle-ci achevant l'œuvre et ramenant une dernière fois l'idée des divinités locales qui n'a jamais été perdue de vue. Mais je voudrais insister davantage sur deux passages de la discussion, qu'on est toujours heureux mais parfois étonné d'y trouver, et dont il semble que l'importance pour la composition de l'ensemble n'ait pas été assez nettement précisée : je veux parler des deux morceaux mythiques assez courts qui marquent l'un le début, l'autre la fin de l'entretien dialectique. Platon, ici encore, a tenu à éviter un contraste trop brusque, il a encadré toute la seconde partie entre deux légendes qui, à la place où elles se trouvent, transposent son idée et la font saisir plus profondément. Il a voulu rappeler que la poésie n'était pas exclue par système de son œuvre scientifique, qu'elle devait y tenir une place moindre que dans le mythe, mais qu'elle y était admise à condition d'être conforme à la théorie même qui est au fond de l'œuvre, d'être tirée de cette théorie et appuyée sur elle.

La première de ces fables est celle des cigales¹. Ce qui l'amène et l'introduit, c'est l'épithète de serviles, ἀνδραποδώδεις, appliquée par Phèdre aux plaisirs des sens. Les cigales ont été jadis des mortels que leur passion pour les arts des Muses a arrachés aux soins du corps. Depuis, elles ont gardé un libre accès auprès des divinités qui président aux arts, aux sciences, à tout le travail intellectuel, et elles leur indiquent parmi les hommes ceux dont les efforts sont consacrés à pratiquer leur culte. Platon, insistant sur une hiérarchie qu'il a sans doute imaginée lui-même, met à part les mortels que les cigales recommandent à Calliope, la plus vénérable des Muses, et à celle qui vient immédiatement après elle, Uranie. Il note que ces noms ont un sens, que d'Uranie dépendent ceux qui s'occupent du ciel, de Calliope ceux qui s'occupent de discours, et il désigne ces deux groupes d'hommes par les mots : τοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ διάγοντάς τε καὶ τιμῶντας τὴν ἐκείνων μουσικὴν. Ce rapprochement de

1. P. 259 B-D.

l'art des discours et des études astronomiques ne prend tout son sens que plus tard, quand Socrate, au cours de l'entretien, est amené à parler de ce que l'on appelle vulgairement des bavardages, des spéculations en l'air sur la nature, et que nous nommerions plutôt une théorie de l'univers, ces idées générales de philosophie naturelle dont tous les grands arts ont besoin, et dont l'art oratoire, s'il en était un, ne pourrait se passer. Les deux Muses qui mènent le chœur accueillent donc avec une bienveillance particulière ceux des mortels qui savent, parce qu'ils se sont voués à ces travaux, qu'il y a quelque chose de supérieur à l'ordre du corps. La vraie définition du philosophe dialecticien ne sera donnée qu'à la fin, mais ce retour en arrière sur l'insuffisance et la moindre dignité des plaisirs du corps prépare les développements sur la dialectique et, comme transition de l'amour, *συνεργός* de la dialectique, à la dialectique elle-même, il était difficile de trouver une légende plus ingénieuse.

L'autre, c'est le récit¹ de la découverte de l'écriture et des illusions paternelles que s'était faites l'inventeur, Theuth, sur la valeur et les conséquences de ce qu'il avait trouvé. En fait le livre, chose morte, n'est rien auprès de l'enseignement dialectique, seul vivant. C'est le terme même de la discussion auquel Socrate et Phèdre sont arrivés, et les quelques mots qui suivent la légende de Theuth nous éclairent sur la réelle intention de Platon. Si l'on se demandait : Pourquoi un mythe égyptien ? pourquoi en particulier l'invention de l'écriture est-elle rapportée au pays des merveilles, alors que déjà Hérodote avait vu la vérité sur l'apport en Grèce de l'alphabet phénicien ? pourquoi cette imagination mythique et inexacte ? — on commettrait précisément la même erreur que Phèdre, on se laisserait prendre au même piège : « C'est avec aisance que tu fais des discours d'Égypte, Socrate, tu en ferais de tous les pays si tu voulais. » Socrate, qui a toujours guidé Phèdre jusqu'ici et rectifié ses idées ou ses expressions avec douceur, se montre cette fois assez vif dans sa réplique, et Phèdre reconnaît que la réprimande est méritée : *ὀρθῶς ἐπέπληξας*. Sur quoi donc porte-t-elle ? Les gens d'autrefois, ces naïfs anciens, pourvu qu'on leur dit la vérité, ne se souciaient pas de la manière dont elle leur était dite : ils avaient la simplicité de croire que les chênes de Dodone rendaient des oracles. Vous les jeunes, les habiles, bien plus encore que de savoir si c'est

1. P. 274 C-275 B.

la vérité qu'on vous dit, vous vous inquiétez de la personne et du pays de celui qui parle. En d'autres termes, j'ai le droit d'exprimer ce qui me paraît la vérité, même sous la forme d'une légende, pourvu qu'on ne s'attache pas avec trop de soin aux détails extérieurs, qu'on sache voir la pensée sous ce qui paraît pour un instant la limiter. La poésie vraiment fondée sur la théorie des Idées n'est pas astreinte à des conditions de temps ou d'espace.

Ainsi la libre fantaisie, qui pourrait se donner l'essor comme dans le mythe de l'âme, obéit ici à la règle essentielle que Platon a posée et n'est qu'une transposition de l'idée qu'il a voulu démontrer. Pour introduire et pour conclure l'entretien dialectique, il a trouvé des ornements sans lesquels cet entretien risquerait de paraître trop sec, surtout parce qu'il succède au second discours de Socrate. Et ces ornements, proportionnés au moment où on est arrivé dans le développement de l'idée fondamentale, sont de bons exemples de l'harmonie de ton, obtenue pour l'équilibre du tout, dans la variété des tons particuliers à chaque élément.

Cet ensemble, on pensera sans doute que M. Raeder a eu tort de le juger mal construit. Au lieu d'une imperfection d'assemblage, c'est le plan même que le sujet indiquait. Et peut-être est-il permis d'ajouter qu'on arrive ainsi à une autre idée de la composition, plus large et plus profonde, que celle qui est d'ordinaire acceptée, trop asservie à des canons d'école. Peut-être en est-il de même pour l'architecture : le plan et les dispositions générales de quelques monuments, temples ou bases, n'ont pas été complètement compris parce qu'on voulait de force leur appliquer les règles de symétrie, par exemple, que d'autres édifices avaient permis d'établir. L'art grec a plus de souplesse et de liberté que les formules ne le laissent entrevoir. M. Girard a prouvé¹ que souvent chez Euripide les trois pièces de la trilogie n'étaient pas empruntées à la même légende, que le lien par lequel l'unité de l'ensemble était assurée n'avait rien d'extérieur et de matériel, qu'une même idée ou un même sentiment était au fond du développement, présenté sous un triple aspect. Dans le *Phèdre*, l'unité de composition est vraiment parfaite, parce que le plan en est adapté de la manière la plus frappante au progrès même de la théorie à exposer.

ÉMILE BOURGUET.

1. *Rev. ét. gr.*, XVII (1904), p. 149 et suiv.

IV^e Congrès international de Philosophie, Bologne, 6-11 avril 1911 (Numéro de juillet 1911 : 306 pages) 7 fr. 50

E. BOUTROUX : Du rapport de la philosophie aux sciences. — E. DURKHEIM : Les jugements de valeur et les jugements de réalité. — H. BERGSON : L'intuition philosophique. — P. LANGEVIN : Le temps et la causalité. — M. DE KEYSERLING : La réalité métaphysique. — G. BELOT : Règle et motif. — J. BENRUBI : La renaissance de la philosophie en France. — P. BOUTROUX : En quel sens la recherche scientifique est-elle une analyse? — L. COUTURAT : Des rapports de la logique et de la linguistique dans le problème de la langue internationale. — E. DURRÉEL : Sur les rapports de la logique et de la sociologie ou théorie des idées confuses. — E. GOBLOR : Théorie nouvelle du raisonnement déductif. — A. LALANDE : Du parallélisme formel des sciences normatives. — XAVIER LÉON : Fichte et les décrets de 1788. — P. MASSON-OURSÉL : Objet et méthode de la philosophie comparée. — A. PADOA : D'où convient-il de commencer l'arithmétique? — D. PARODI : Intuition et raison. — A. REY : Pour le réalisme de la science et de la raison. — A. RYMOND : Le problème de l'infini et son rôle dans la décadence de la science grecque. — D. ROUSTAN : Déduction et induction. — P. SODRIAU : Les valeurs esthétiques de la lumière. — L. WEBER : La loi des trois états et la loi des deux états. — C. WERNER : Remarque sur la théorie kantienne de l'espace. — M. WINTER : Note sur l'infini en mathématiques. — Compte rendu général.

Troisième centenaire de la naissance de Descartes (1896). Épuisé.

Centenaire de la mort de Kant (Numéro de mai 1904 : 370 pages, avec un portrait de Kant en héliogravure) 7 fr. 50

P. NATORP : A la mémoire de Kant. — F. PAULSEN : Pour le centenaire de la mort de Kant. — C. CANTON : L'apriorité de l'espace. — L. COUTURAT : La philosophie des mathématiques de Kant. — G. MILHAUD : La connaissance mathématique et l'idéalisme transcendantal. — A. HANNEQUIN : Les principes de l'entendement pur, de leur fondement et de leur importance dans la « Critique de la Raison pure ». — V. BASCH : L'imagination dans la théorie kantienne de la connaissance. — R. EUCKEN : L'âme telle que Kant l'a dépeinte. — B. ERDMANN : La critique kantienne de la connaissance comme synthèse du rationalisme et de l'empirisme. — H. BLUNT : La réfutation kantienne de l'idéalisme. — A. FOULLÉE : Kant a-t-il établi l'existence du devoir? — E. BOUTROUX : La morale de Kant et le temps présent. — TH. RUYSSSEN : Kant est-il pessimiste? — V. DELBOS : Les harmonies de la pensée kantienne d'après la « Critique de la faculté de juger ». — H. DELACROIX : Kant et Swedenborg. — A. RUEHL : Helmholtz et Kant. — D. PARODI : La critique des catégories kantienne chez Charles Renouvier.

Cournot (Numéro de mai 1905 : 264 pages, avec une héliogravure). 5 fr. »

H. POINCARÉ : Cournot et les principes du calcul infinitésimal. — G. MILHAUD : Note sur la raison chez Cournot. — G. TARDE : L'accident et le rationnel en histoire d'après Cournot. — C. BOUGLÉ : Les rapports de l'histoire et de la science sociale d'après Cournot. — A. AUPÉTTIT : L'œuvre économique de Cournot. — F. FAURE : Les idées de Cournot sur la statistique. — A. DARLU : Quelques vues de Cournot sur la politique. — F. VIAL : Cournot et l'enseignement. — D. PARODI : Le criticisme de Cournot. — F. MENTRÉ : Les racines historiques du probabilisme rationnel de Cournot. — R. AUDIERNE : La classification des connaissances dans Comte et dans Cournot. — H.-L. MOORE : Antoine-Augustin Cournot.

Deuxième centenaire de la naissance de J.-J. Rousseau (Numéro de mai 1912 : 217 pages) 5 fr. »

E. BOUTROUX : Remarques sur la philosophie de Rousseau. — HARALD HÖFFDING : Rousseau et la religion. — D. PARODI : Les idées religieuses de Rousseau. — B. BOSANQUET : Les idées politiques de Rousseau. — C. BOUGLÉ : Rousseau et le socialisme. — M. BOURGUIN : Les deux tendances de Rousseau. — J. JAURÈS : Les idées politiques et sociales de J.-J. Rousseau. — R. STAMMLER : Notion et portée de la « Volonté générale » chez J.-J. Rousseau. — E. CLAPARÈDE : Rousseau et la conception fonctionnelle de l'enfance. — L. LÉVY-BRÜHL : Quelques mots sur la querelle de Hume et de Rousseau. — V. DELBOS : Rousseau et Kant. — J. BENRUBI : Rousseau, Goethe et Schiller. — G. DWELSHAUVERS : Rousseau et Tolstoï.

L'œuvre d'Henri Poincaré : 1854-1912 (Numéro de septembre 1913 : 170 pages, avec 2 portraits hors texte en phototypie) 4 fr. »

L. BRUNSCHVIG : Le philosophe. — J. HADAMARD : Le mathématicien. — A. LEBEUF : L'astronome. — P. LANGEVIN : Le physicien.

Deuxième centenaire de la mort de Malebranche (Numéro de janvier 1916 : 176 pages) 5 fr. »

M. BLOSDÉL : L'anticartésianisme de Malebranche. — E. BOUTROUX : L'intellectualisme

de Malebranche. — P. DUEM : L'optique de Malebranche. — R. THAMIN : Le traité de morale de Malebranche. — VAN BIEEMA : Comment Malebranche conçoit la psychologie. — V. DELBOS : Malebranche et Maine de Biran. — D. ROUSTAN : Pour une édition de Malebranche.

A propos du Quatrième centenaire de la Réforme (Numéro de septembre-décembre 1918 : 424 pages) 15 fr. »

C.-A. BIRNBOUM : La réforme de Luther et les problèmes de la culture présente. — IMBART DE LA TOUR : Pourquoi Luther n'a-t-il créé qu'un christianisme allemand? — E. EHRLHARDT : Le sens de la révolution religieuse et morale accomplie par Luther. — N. WEISS : Réforme et pré-réforme : Jacques Lefèvre d'Étaples. — H. BOIS : La prédestination d'après Calvin. — F. BUISSON : Note additionnelle sur la Réforme française. Les apôtres de la tolérance. — F. W. WATSON : Le protestantisme en Angleterre. — P. FARQUÈS : La marche du courant calviniste en Grande-Bretagne. — F. PALMER : Les anabaptistes. — E. DOUMERGUE : Calvin et l'Entente. — J. CHEVALIER : Les deux réformes. Le luthéranisme en Allemagne. Le calvinisme dans les pays de langue anglaise. — E. VERMEIL : Les aspects religieux de la guerre. — CH. ANDLER : L'esprit conservateur et l'esprit révolutionnaire dans le luthéranisme.

BIBLIOTHÈQUE DU CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

I. — Philosophie générale et Métaphysique. Épuisé.

II. — Morale générale. In-8° de 430 pages, broché. 12 fr. 50

BIRCH REICHENWALD AARS : La responsabilité morale. — BELOT : La véracité. — BOUGLÉ : Sociologie en action sociale. — BUISSON : L'idée de sanction en morale. — D^r CARUS : La religion de la science. — RAUH : Notes sur l'idée de justice. — M^{rs} RUSSELL : L'éducation des femmes. — RUYSSEN : De la méthode dans la philosophie de la paix. — MOCH : L'arbitrage universel. — BARGY : Les sociétés de culture morale en Amérique, etc., etc.

III. — Logique et Histoire des Sciences. In-8° de 690 p., br. 25 fr. »

CANTON : Origines du calcul infinitésimal. — MILHAUD : Note sur les origines du calcul infinitésimal. — BOUSSSE : Sur l'histoire des principes de la thermodynamique. — MAC COLL : La logique symbolique et ses applications. — JOHNSON : Sur la théorie des équations logiques. — SCHRÖDER : Sur une extension de l'idée d'ordre. — BERALI-FORTI : Sur les différentes méthodes logiques pour la définition du nombre réel. — PADOA : Essai d'une théorie algébrique des nombres entiers. — MACFARLANE : Les idées et principes du calcul géométrique. — LECHALAS : De la comparabilité des divers espaces. — HADAMARD : Note sur l'induction et la généralisation en mathématiques, etc.

IV. — Histoire de la Philosophie. In-8° de 530 pages, br. 12 fr. 50

BOUÏROUX : De l'objet et de la méthode dans l'histoire de la philosophie. — BERTHELOT : L'idée de physique-mathématique chez les philosophes grecs entre Pythagore et Platon. — BROCHARD et DAURIAK : Le devenir dans la philosophie de Platon. — F. C. S. SCHILLER : Sur la conception de l'ἐνέργεια ἀκίνητος. — TANNERY : Des principes de la science de la nature chez Aristote. — LYON : La logique inductive dans l'école épicurienne. — PICAVET : La valeur de la scolastique, etc.

Bulletin

de la

Société française de Philosophie

== HUIT NUMÉROS PAR AN ==

Administrateur
XAVIER LÉON

Secrétaire général
ANDRÉ LALANDE

ABONNEMENT ANNUEL (de janvier)

FRANCE ET COLONIES. 8 fr. | UNION POSTALE. 10 fr.
Le numéro : 4 fr. 50

Bibliographie de la Philosophie française 4 fr.

La première année (1901), commencée en mai, s'est terminée en août; le prix de cette première année (4 numéros) est de 6 fr. — Les 2^e, 3^e, 4^e, 5^e, 6^e, 7^e, 8^e, 9^e années (1902 à 1909) sont en vente au prix de 12 fr. par année. — La 10^e année (1910), qui contient la *Bibliographie*, est en vente au prix de 14 fr. 50. — La 11^e année (1911) est en vente au prix de 13 fr.; la 12^e année (1912), au prix de 14 fr. 50; la 13^e année (1913), au prix de 13 fr.; la 14^e année (1914-1915) au prix de 10 fr. 50.