

Les données auditives et le problème du langage dans l'allégorie de la caverne

Maurice Nédoncelle

Résumé

Les commentateurs de Platon se sont surtout attachés à l'examen des données visuelles dans l'allégorie de la caverne. Le présent article a pour but de repérer les données auditives, ordinairement négligées dans le récit, et d'en dégager divers problèmes linguistiques relatifs à la compréhension des voix, à la dénomination des ombres, à la communication des captifs entre eux et à leur éducation par le paideutos quand ils sortent de la caverne, enfin à leur rôle quand ils retournent auprès de leurs compagnons.

Citer ce document / Cite this document :

Nédoncelle Maurice. Les données auditives et le problème du langage dans l'allégorie de la caverne. In: Revue des Sciences Religieuses, tome 44, fascicule 1-2, 1970. Mémorial du cinquantenaire de la Faculté de théologie catholique 1919-1969 (II suite et fin) pp. 165-178;

doi : <https://doi.org/10.3406/rscir.1970.2585>

https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1970_num_44_1_2585

Fichier pdf généré le 05/04/2018

MAURICE NEDONCELLE
Professeur de théologie fondamentale

LES DONNEES AUDITIVES
ET LE PROBLEME DU LANGAGE
DANS L'ALLEGORIE DE LA CAVERNE •

I

Les données visuelles auxquelles Platon a recouru pour écrire l'allégorie de la caverne (*République*, VII 514-521c) sont, de toute évidence, plus importantes que les données auditives. Grâce à elles, le lecteur peut composer un tableau qui résume aisément et admirablement la plupart des idées essentielles du maître. Aussi les commentateurs se sont-ils surtout attachés à décrire les détails « pittoresques » du récit et à en dégager la signification. L'énumération de ces éléments visuels est toutefois présentée souvent de façon approximative et il n'est pas inutile d'en rappeler la liste que voici :

Dans la caverne : 1) les ombres des *σκευαστά* projetées sur la paroi et qui défilent ; 2) les captifs enchaînés, immobiles, et qui ne peuvent pas tourner la tête ; 3) les ombres des captifs projetées sur la paroi ; 4) la lumière qui vient du dehors par la brèche et qui provoque la formation des ombres.

Hors de la caverne (*ἄνω*) : 1) les *σκευαστά* ; 2) les porteurs de *σκευαστά* ; 3) le mur et la route ; 4) le feu sur un plan plus élevé et à une certaine distance ; 5) les autres être terrestres (et notamment les *φυτευτά*) ; 6) les ombres des êtres terrestres ; 7) les reflets de ces êtres dans l'eau ; 8) la lune et les étoiles sur la voûte du ciel nocturne ; 9) le reflet du soleil dans les eaux et les autres miroirs ; 10) la lumière du soleil ; 11) le soleil lui-même.

(*) Je remercie M. le Professeur C. GIACON de m'avoir autorisé à reproduire la communication que j'avais envoyée au *XXIII^e Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate* de 1968.

II

A côté de ces données visuelles, il y a dans ces pages célèbres de Platon des données auditives. En voici l'énumération brute :

Dans la caverne : 1) l'écho des paroles émanant des porteurs de *σχευαστά* ; 2) l'écho des paroles des captifs ; 3) les paroles des captifs entre eux ; 4) les paroles échangées entre un ex-captif et ses compagnons quand il revient dans la caverne.

Hors de la caverne : 1) les paroles échangées par les porteurs de *σχευαστά* ; 2) les paroles échangées entre un captif tiré de la caverne et un interlocuteur qui entreprend son éducation.

Pourquoi les commentateurs ne se sont-ils guère occupés de ces éléments du récit ? Sans doute — et nous l'avons dit — parce qu'ils sont moins essentiels à l'intelligence de l'allégorie que les éléments visuels. Mais il y a une autre raison : c'est que Platon ne donne explicitement de fonction symbolique dans l'allégorie qu'aux éléments visuels. Voici en effet comment on peut à cet égard résumer les indications disséminées dans le texte :

1) la caverne signifie le monde sensible ; 2) les captifs : les hommes a) plongés dans ce monde sensible par leur naissance ; b) mais doués tous d'une intelligence capable d'éducation ; 3) les êtres du monde au-dessus de la caverne : les idées du monde intelligible ; 4) le feu : la lumière du soleil ou le soleil ; 5) le soleil : l'idée du Bien ; 6) le captif qu'on libère : l'âme qui s'élève par la conversion (*περιαγωγή*) vers le monde intelligible ; 7) le captif libéré qui redescend dans la caverne : le philosophe qui doit instruire et gouverner les habitants de la cité.

On chercherait en vain semblables correspondances pour les données auditives (ou, *a fortiori*, tactiles, quand il est parlé d'une contrainte pour traîner le captif récalcitrant hors de l'ancre). Elles n'interviennent qu'à titre d'accompagnement.

Est-ce à dire qu'elles soient sans intérêt et que nous ne puissions méditer sur elles avec profit ? C'est ce que nous ne pensons pas et nous allons essayer de justifier notre réponse en montrant qu'elles obligent à poser le problème du langage et de son rapport avec le savoir dans la philosophie de Platon.

III

Nous pouvons les grouper en trois séries selon qu'elles se distribuent au cours des trois phases du récit : au début, dans la caverne ; puis lorsqu'un captif est tiré hors de la caverne ; enfin, lorsqu'il y retourne.

Examinons d'abord ce qui se passe dans la première phase. Les prisonniers voient défiler les ombres et croient qu'elles sont la réalité même. Platon fait intervenir aussitôt un acte linguistique qui manifeste cette croyance irrésistible des prisonniers : ils imposent aux ombres des noms. La phrase grecque nous a malheureusement été transmise par les manuscrits sous une forme assez insolite et nous devons nous y arrêter un peu à cause de sa portée pour notre propos. « Εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἷοι τ'εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταῦτά ἤγει ἄν τὰ παρόντα αὐτοὺς νομίζειν, ὀνομάζειν ἄπερ ὀρῶεν; » (*Rep. VII*, 515 b). J. Adam accepte le texte : οὐ ταῦτα mais adopte παριόντα au lieu de παρόντα et traduit : "Do you not suppose they could believe that they were naming these particular passing objects which they saw?" Et il commente : "For example, they call the shadow of a table 'a table' and in so doing they are, without knowing it, naming not, as they suppose, the shadow, but the substance... Plato means... that what the ἀπαιδευτος calls a substance is only a shadow". (1). Charpentier, qui adopte la même leçon (οὐ ταῦτα) et la même correction (παριόντα) explique ainsi le sens : Οὐχ ἤγει νομίζειν ne penses-tu pas qu'ils ont coutume, ὀνομάζειν τὰ παριόντα, de nommer les choses qui passent, ταῦτα du même nom, ἄπερ ὀρῶεν que les choses qu'ils voient (les ombres) ? Les captifs donnent aux ombres les noms des objets réels parce qu'ils les confondent avec eux » (2). La critique de Chambry est plus audacieuse : « La diversité des leçons dans cette question de Socrate fait voir que le texte en a été gâté dès l'antiquité. Le sens exigé par le contexte est : 'En nommant les ombres qu'ils voient, les prisonniers ne croient-ils pas nommer les objets mêmes?' Pour obtenir ce sens, j'ai changé avec Vermehren ταῦτά en αὐτά, adopté la leçon de Jamblique ὄντα pour παρόντα et ajouté ὀνομάζοντας, qui a très bien pu tomber après ὀνομάζειν. Sans cette addition, il me paraît impos-

(1) J. ADAM, *The Republic of Plato*, vol. II, Cambridge 1902, p. 90-91.

(2) *La République, VII^e livre*, édit. M. Charpentier, Paris, sd., p. 12-13.

sible de tirer du texte des manuscrits un sens plausible. » (3). On peut conclure avec Robin : « Texte incertain, mais le sens général n'est pas douteux. » (4) Nous sommes ici devant un cas intéressant : celui d'un accord parfait de tous les traducteurs sur la pensée de l'auteur, malgré un désaccord prononcé sur la façon de rétablir le texte.

Le sens est clair. Mais la phrase soulève un problème de fond : en quoi consiste l'erreur des captifs et à quoi est-elle due ? Elle ne consiste nullement dans l'acte linguistique par lequel ils affirment qu'il y a des réalités et qu'elles peuvent être désignées chaque fois par un nom. La création des substantifs est l'expression normale et légitime du réalisme de la pensée ; elle atteste la présence indélébile du *νοῦς* en toute condition humaine. Lorsque J. Adam employait tout à l'heure le terme de *substance*, on pouvait craindre qu'il n'imposât à Platon une conception aristotélicienne ; mais si la tendance à dénommer les choses par le moyen des substantifs est inévitable et saine pour Platon, son réalisme comporte à coup sûr une sorte de substantialisme et ce substantialisme est à la fois philosophique et linguistique, car la grammaire est une philosophie larvée. L'erreur des captifs consiste simplement en ce qu'ils appliquent mal leur activité mentale et linguistique : ils prennent l'ombre pour la réalité ; ils confondent les degrés ontiques, ils accrochent les substantifs non pas aux substances réelles mais à leurs copies les plus atténuées. Leur intellect exige une réalité que leurs yeux ne leur donnent pas ; à la faveur de ce décalage entre la capacité intérieure et l'aliment sensible qui leur est offert, ils magnifient l'apparence ; et n'ayant qu'elle devant les yeux, ils excluent tout autre monde que celui de la caverne. L'ignorance entraîne une négation ; pour les non-captifs, cette négation s'explique par la substitution du phénomène à la réalité ; pour les captifs, elle se déploie, sans qu'ils s'en rendent compte, dans un monde imaginaire qui rend possible la pensée mythique.

La dénomination n'en est pas moins un acte qui peut être fidèle aux articulations véritables du réel. C'est la doctrine que nous retrouvons dans le *Cratyle*. Platon semble avoir été naturellement porté à laver les noms (en particulier les noms primitifs) de tout

(3) PLATON, éditions des Belles-Lettres, t. VII, 1^{re} partie, trad. E. CHAMBRY, Paris 1933, p. 146-147.

(4) *Œuvres complètes de Platon*, collection de La Pléiade, vol. I, Paris 1940, p. 1359.

reproche d'inexactitude ; c'est par réflexion qu'il fait une place à la théorie inverse. Il réconcilie le plus possible le nom propre et le nom commun, comme si celui-ci n'était qu'un portrait des choses effectué par un acte d'imitation qui est la dénomination même. Certes, il reconnaît que si « le nom est... une imitation, tout comme une peinture » (*Cratyle*, 430 e), c'est une imitation d'un type spécial et elle peut être plus ou moins conforme au modèle, comme la peinture. Mais, encore une fois, c'est par une réflexion seconde qu'il s'en aperçoit, de la même manière qu'il superpose à la théorie du langage naturel une théorie de la convention (5). Dans le *Sophiste*, la tendance première de Platon se découvre avec moins de réticences que dans le *Cratyle*, car la vérité et l'erreur sont situées dans la liaison des noms au moyen des verbes plutôt que dans les noms mêmes. La dénomination n'est pas un discours, mais un présupposé du discours, ou, si l'on préfère, un élément du mélange qui fait le discours (259, 262 a-e).

Pour en revenir au VII^e Livre de la *République*, les captifs ne pourront tenir pour vrai que les ombres des *σχευαστά* (515 c). Et sur ce point, l'acte dénominateur, infléchi vers la fabulation mythique par les conditions existentielles de la captivité, préfigure paradoxalement ce que Bergson dira du langage. Car l'homme de la caverne exerce son activité linguistique sur les ombres d'objets manufacturés : ce sont ceux-ci qui dirigent, en définitive, sa pensée et son attente. Si donc déformation il y a, elle est en rapport avec le produit de nos mains. Ce point de contact est, il est vrai, fugitif entre le philosophe des essences et celui de la durée. Mais ce qui n'a peut-être pas été suffisamment remarqué, c'est l'importance de l'*homo faber* dans l'allégorie de la caverne. Platon aurait pu se dispenser des « marionnettes » ; il aurait pu rapporter directement les ombres aux personnages qui passent derrière les prisonniers. Il ne l'a pas fait. Il a donc voulu marquer le rôle prépondérant des copies dans la genèse de l'illusion ; et il a exténué au maximum la réalité dans les copies. Si en effet les hommes et les animaux sont des copies des idées, si les figures d'hommes et d'animaux qui paraissent au-dessus du petit mur sont des copies de ces copies, les captifs n'aperçoivent que les ombres des figurines, c'est-à-dire des simulacres au troisième degré.

(5) Je ne peux entrer ici dans le détail d'une exégèse qu'a mise au point avec beaucoup de nuances L. ROBIN, *La pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris, 1942, p. 268-303.

Mais lorsqu'ils donnent nom à l'ombre, ils parviennent à la fois à l'attribution la plus mensongère et à l'espoir immédiat d'une remontée ; car il n'y a attribution que s'il y a langage et il n'y a langage que s'il y a pensée. L'εἰκασία n'est pas intrinsèquement une fonction plus erronée que la πίστις ou croyance à la réalité des êtres terrestres ; elle en est, après tout, une forme dérivée ; toutes deux constituent une δόξα qui peut devenir ou redevenir une ὀρθή δόξα. Cette rectification se produit quand la dialectique a mis chaque chose dans sa vraie perspective : les semi-réalités et les croyances qui les accompagnent sont alors vues dans la réalité et dans la science qui lui correspond, régie par le Bien suprême.

Nous avons jusqu'à présent considéré les éléments auditifs dans la caverne à l'occasion de l'acte par lequel les prisonniers imposent un nom aux ombres et expriment ainsi d'emblée leur foi en une réalité qu'ils ont le tort de localiser dans les ombres mêmes. Les éléments auditifs interviennent ensuite sous une autre forme dans l'allégorie, à titre cette fois non plus de créations nominales mais de perceptions et c'est ainsi que nous les avons recueillies au début de cet article (au paragraphe II). Les prisonniers s'entendent parler et surtout ils entendent les paroles éventuelles des porteurs de σκευστά, qui se répercutent dans l'enceinte souterraine. Platon a soin d'insinuer que la perception des sons n'est pas plus directe que celle des objets visuels : on ne saisit que des échos. Voici le texte : « Εἰ καὶ ἡχῶ τὸ δεσμοτήριον ἐκ τοῦ καταντικρὺ ἔχοι, ὁπότε τις τῶν παριόντων φθέγγεται, οὔτε ἂν ἄλλο τι αὐτοῦς ἡγεῖσθαι τὸ φθεγγόμενον ἢ τὴν παριούσαν σκιάν ; » (515 b).

J. Adam en conclut : "The voices heard by the ἀπαιδευτος are as shadowy as the forms he sees" (6). Et pourtant ! Il se produit à ce propos deux faits remarquables : 1° les voix émanent des porteurs en chair et en os ; l'écho n'est pas l'écho d'un gramophone ; en revanche, l'ombre est l'ombre d'une statue et non pas d'un être vivant ; 2° les captifs établissent une association entre les voix et les ombres, c'est-à-dire entre des données hétérogènes, et même doublement hétérogènes : d'une part, en ce que les paroles émanent d'hommes réels et non de figurines ; d'autre part, en ce que les discours des porteurs n'ont probablement rien à voir avec les figurines. La phrase de J. Adam simplifie trop la situation.

(6) J. ADAM, *ouv. cité*, p. 91.

Nous avons dès lors à prévoir une nouvelle attribution linguistique, qui va compliquer l'erreur de celle que nous analysions plus haut : les prisonniers, après avoir dénommé les ombres, dénommeront les voix et croiront qu'elles appartiennent aux ombres (7). Ils rendent possible de la sorte une espèce inédite de pensée mythique : celle qui se nourrit de paroles étrangères aux apparences visibles et qui sont irrationnellement connectées avec elles. Mais nous constatons aussi la pureté native de la donnée auditive fourvoyée dans cet affreux mariage : l'écho des voix n'est pas mensonger en lui-même ; les voix des porteurs forment un discours sensé et cohérent dans son ordre. La perversion linguistique commence lorsque le tout est rapporté empiriquement au défilé des ombres dans le discours des captifs. A ce moment, à ce moment seulement, l'acte dénominateur est corrompu en profondeur, par une relation nouvelle qui s'ajoute à la fausse estimation du rapport entre la réalité et l'ombre.

IV

Voici maintenant que l'un des captifs est tiré violemment du souterrain. Que va-t-il lui arriver naturellement (φύσει), c'est-à-dire en raison du changement de décor et de l'innéité de l'intelligence ? Un immense désarroi, on le sait, suivi d'une éducation pénible qui le mènera par étapes jusqu'à la contemplation du soleil. Mais Platon introduit un nouvel aspect du langage dans son récit : non plus seulement la dénomination des ombres ni l'audition des voix, ni même la combinaison des deux, mais bien un dialogue constructif avec un interlocuteur d'en haut, qui entreprend de guérir l'ex-prisonnier de sa démence. Les extrêmes sont en présence : un ἀπαιδευτος total et un παιδευτός, disons même un παιδευτής idéal ; la brute et l'ange gardien, et non pas un cercle de personnes cultivées autour de Socrate, comme dans le cours du dialogue où s'insère l'allégorie. La technique de l'entretien sera toutefois analogue à ce qu'elle est dans les autres cas : le παιδευτός affirme et interroge ; il montre du doigt les objets terrestres et demande qu'on lui dise ce que c'est ; à force de questions, il ébranle la confiance de l'ex-captif dans les ombres, il le met dans l'embarras. Quand il le con-

(7) « Ainsi de nos jours, des ignorants croiraient que les images qu'ils voient et les propos qu'ils écoutent se forment pour eux sur l'écran de leur poste de télévision. » J. CHAIX-RUY, *La pensée de Platon*, Paris, 1946, p. 175.

traint à regarder le feu, puis le soleil, c'est bien pire encore. L'éducation dialectique, qui est un dressage de la pensée par la conversation, suppose quatre choses au moins : une présence radicale de l'aptitude au savoir, même chez l'élève récalcitrant ; une inégalité de niveau entre le maître et l'élève ; une accoutumance affective et perceptive aux objets de l'expérience ; une maturation ou épaisseur du temps, qui est inséparable du mouvement de l'esprit. Le langage n'est pas seulement intersubjectif, il est temporel.

Le dialogue du maître et de l'ex-captif a pour but de purifier le sens des mots et leur enchaînement jusqu'à ce que soit atteint un principe anhypothétique. Toutefois, dans l'allégorie de la caverne, ce qui compte avant tout, c'est que le vocabulaire soit employé à bon escient, sans que soient majorées les appellations : une ombre est une ombre, une réalité est une réalité ; il s'agit d'une juste application des termes aux êtres, selon leur degré d'être ou de non-être. Pour parvenir à cette parfaite convenance de la désignation et des choses, le maître impose une direction à l'esprit du disciple d'abord douloureux et rebelle. Il le harcèle de questions tant que le bon résultat n'est pas obtenu. Mais c'est tout de même au disciple de juger par lui-même, selon le schéma général de la méthode socratique. Le bon résultat ne sera pas obtenu tant que le disciple n'aura pas conscience de son aporie. Quand il aura compris et se sera élevé à la perspective salvatrice, il lui restera à récapituler rationnellement (συλλογίζεσθαι) ses acquisitions partielles et successives ; il devra découvrir la causalité universelle du soleil dans la nature ; il devra enfin s'expliquer l'erreur même des captifs restés dans la caverne (516c) ; car le savoir n'est véritable que s'il rend compte de l'existence de l'illusion et du caractère nécessaire de cette illusion dans les conditions où elle se produit.

Nous constatons de nouveau l'aptitude du langage à suivre l'être sans défaillance, s'il est bien employé. L'optimisme de l'intelligence chez Platon est aussi un optimisme du verbe. Cette conception semble liée à celle de la conversion totale. De même que la fonction visuelle ne peut s'exercer que si le corps se tourne dans la direction de la lumière, de même la faculté du savoir ne s'exerce-t-elle que si, avec l'âme tout entière (σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ , 518 c), nous nous tournons vers l'être immuable. Or l'organe de cette conversion, c'est sans doute la réminiscence ; mais la réminiscence n'est possible que par la méthode et celle-ci ne s'accomplit que par la dialectique, c'est-à-dire par le dialogue. C'est grâce au dialogue que les penchants mauvais

qui alourdisent l'âme auront une chance de la quitter, si du moins l'âme y consent (8).

V

L'étape terminale sera le retour de l'ex-captif dans la caverne (9). Pour la parcourir, l'esprit libéré aura encore à se vaincre. La perte de la sagesse ne provient pas seulement de l'immersion native dans la caverne ; elle peut aussi avoir pour cause l'ivresse spéculative à laquelle expose la libération. Ce serait un vice de fixer sa demeure dans les îles bienheureuses quand on doit la découverte de la vérité à un maître. L'éducation crée une dette et interdit de mépriser les ignorants, elle oblige même à leur porter secours. D'où une victoire à accomplir sur soi-même pour être digne de la vérité reçue.

Ensuite, quand on aura consenti à redescendre dans la caverne, ce sera pour lutter contre autrui. Etant aveuglé par le passage de la clarté à la pénombre, on agira avec maladresse. Et c'est alors que commencera le drame du dialogue avec autrui, analogue à celui qui avait eu lieu lors de l'ascension à la lumière, mais différent à certains égards. En effet, la maladresse du théoricien qui se met à agir confirmera les captifs dans la conviction que toute ascension est délétère, qu'elle rend ridicule et encombrant celui qui l'entreprend et qu'elle justifie la violence envers lui s'il prétend faire des disciples. L'ex-captif entrera donc en contestation avec ses interlocuteurs : il lui faudra non seulement se réaccoutumer au discernement des ombres, mais rendre raison de son aveuglement temporaire lors de sa descente ; ensuite seulement pourra-t-il espérer convaincre d'erreur, d'une erreur moins honorable que la sienne, les habitués du souterrain et leur expliquer les raisons de leur erreur. La dialectique, lors de la descente, sera donc plus onéreuse et dramatique qu'elle ne l'avait été lors de la montée.

(8) La conversion est donc tributaire d'une multitude de facteurs ; les uns sont transcendants, les autres sont humains et, parmi ceux-ci, il y a pour finir un consentement personnel que ne suppriment ni la contrainte sociale, ni la suggestion magistrale.

(9) Sur les motifs de cette redescente, R. SCHAEERER fait justement observer que le sage platonicien n'est pas, malgré sa générosité, un apôtre au sens évangélique. Il n'obéit pas à un précepte divin, mais joue « son rôle d'homme et de citoyen... La connaissance qu'il a de l'Être manquerait autrement de ce complément nécessaire, l'expérience du non-être. Car les contraires s'éclairent l'un l'autre ». *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*. Neuchâtel 1944, p. 79.

On remarquera que les produits rhétoriques et juridiques de la caverne sont rapprochés des *σχευαστά* en 517 *d-e*. L'allusion est au procès de Socrate : « le sage est contraint dans les tribunaux ou quelque part ailleurs, de disputer à propos des ombres de la justice, ou bien à propos des figurines dont ce sont les ombres, c'est-à-dire d'entrer en contestation sur le point de savoir de quelle sorte peut bien être là-dessus la conception des gens qui jamais n'ont vu la justice en elle-même » (trad. Robin). Dans ce passage un peu énigmatique, les lois semblent assimilées aux figurines et les procès à leurs ombres. Voilà qui rappelle l'assimilation des échos à des ombres en 515 *b*. Le parallèle audio-visuel reçoit une nouvelle application. D'autre part, l'importance des *σχευαστά* apparaît une fois de plus : la pensée humaine se dégrade parce qu'elle s'enferme trop volontiers dans les productions de l'*homo faber* et les prend pour critères du réel. Nous devenons esclaves de nos œuvres, c'est-à-dire d'une imitation utilitaire de la nature.

VI

« Si l'allégorie est convenablement construite, déclare Robin, il n'y a rien en elle, semble-t-il, qui ne doive avoir une signification » (10). Frutiger précise : dans l'allégorie de la caverne, « la comparaison peut se poursuivre jusque dans les moindres détails » (11). Il invoque un peu vite J. Adam à l'appui de son opinion ; celui-ci, en réalité, n'est pas du même avis, puisqu'il écrit : "We need not suppose that every detail is significant" (12). La réserve est plus nette encore chez J. N. Findlay : "...this great image was probably not meant to illustrate every winding of some complicated doctrine", comme l'ont soutenu les exégètes orphiques ou pythagoriciens (13). Mais cette façon de poser le problème et de répondre par oui ou par non n'est-elle pas artificielle ? Nous devrions distinguer deux sortes de signification. L'une est intentionnellement symbolique, l'autre est purement objective et philosophique. La première suppose des correspondances précises avec des thèmes que Platon a signalés lui-même : c'est le cas pour les données visuelles. Mais nous l'avons noté plus haut (paragraphe II), Platon n'a rien indiqué de semblable

(10) L. ROBIN, *Platon*, Paris 1938, p. 114.

(11) P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, Paris 1930, p. 103.

(12) J. ADAM, *ouv. cité*, vol. II, p. 90.

(13) J. N. FINDLAY, *The discipline of the cave*, London 1966, p. 23.

pour les éléments auditifs de son allégorie (14). Ces éléments n'en ont pas moins une signification philosophique : ils nous font saisir ce qu'il pensait du langage, même s'il ne nous le dit pas expressément (15). Seul un essayiste qui n'étudie pas de près le texte peut s'imaginer que cette signification est vague, ou *a fortiori* soutenir comme n'hésite pas à le faire M. N. Martin-Deslias, à propos des premières pages du VII^e livre de la *République* dans leur ensemble, qu'on peut leur faire dire « à peu près tout ce que l'on veut » et que « plusieurs clés sont possibles » qui « sont toutes, à leur manière, efficaces » (16).

VII

Du langage tel qu'il apparaît dans les épisodes de l'allégorie de la caverne, nous avons été amenés à constater qu'il accompagne la pensée comme un fidèle serviteur. Le *dictum* d'Esopé se vérifie : la langue est bien ce qu'il y a de pis et ce qu'il y a de mieux... Certes, cette vérité semble banale. Elle l'est beaucoup moins qu'elle ne le paraît. Que le langage soit capable de nous faire tomber et de nous fixer dans toutes les erreurs de l'esprit, ce n'est peut-être pas très surprenant. Mais qu'il le soit aussi de suivre l'esprit et de traduire l'être jusque dans leurs formes les plus hautes et les plus subtiles, c'est ce qui n'est pas évident ; une telle assertion fait horreur aux mystiques et à bon nombre de penseurs. Or elle semble acceptée par Platon. Dans la première partie du récit allégorique, la parole égare les captifs ; mais dans la seconde et la troisième, elle délivre de l'*ἀφροσύνη* elle est l'ouvrière de la dialectique qui produit le savoir et procure la sagesse. Même dans la première partie, Platon garde une secrète tendresse pour l'acte dénominateur : un

(14) Sauf peut-être et indirectement dans l'assimilation des échos (515 b) et des procès (517d-e) à des ombres, ainsi que nous venons de le montrer.

(15) Qu'il y ait lieu de distinguer la portée symbolique et la portée doctrinale d'un élément descriptif dans une allégorie, c'est ce que nous pouvons constater pour les descriptions visuelles aussi : par exemple, du point de vue symbolique, le soleil tient la place de l'idée du Bien ; mais, du point de vue doctrinal ou proprement philosophique, il est un produit du Bien dans le cosmos.

(16) N. MARTIN-DESLIAS, *Le mythe de la caverne*, Paris 1959, p. 23-24. L'auteur est mieux inspiré quand il soutient que « Si Platon, au lieu de discourir sur les rivages grecs avait médité aux bords du Gange, ce sont d'autres leçons que la caverne lui aurait enseignées. L'immobilité forcée des prisonniers ne l'aurait point gêné mais l'agitation des images sur le mur » (p. 35-36) ; il aurait dévalué encore davantage la réalité du monde sensible.

postulat court discrètement sous le texte, à savoir que les substantifs peuvent s'appliquer aux réalités essentielles sans les déformer et que l'illusion de la caverne n'est qu'une erreur d'application. Dans la suite de l'allégorie, la dénomination n'est pas davantage mise en cause par la dialectique ; celle-ci est affaire d'attribution et de liaison ; c'est une mise en ordre des paroles pour qu'elles coïncident avec l'ordre des êtres. Cette mise en ordre a pour premier résultat des définitions correctes.

De tous les faits qui s'inscrivent dans le monde sensible, le langage est donc le seul qui dépasse la semi-réalité et qui puisse faire repérer les idées mêmes. Rien n'interdit rationnellement de nommer les essences immuables et de disserter sur elles ; rien n'interdit, au-delà de l'essence, de désigner le Bien par des mots. C'est le non-être, dira le *Sophiste*, qui est « ἀδιανόητόν τε καὶ ἀρρητόν καὶ ἀφθερχτόν καὶ ἔλογον » (238 c).

VIII

Le διαλέγεσθαι est, il est vrai, conçu en deux directions distinctes. Je ne fais pas ainsi allusion à la division connue de la dialectique ascendante et de la dialectique descendante, qui est esquissée dans le texte, mais au fait que Platon conçoit l'enchaînement des raisons tantôt comme une exigence idéale de la conscience intellectuelle, tantôt comme un dialogue du maître et du disciple. La logique et la psychologie ne sont certes pas incompatibles. Mais la psychologie est au plan le plus apparent dans l'allégorie de la caverne, et c'est une psychologie interindividuelle. Elle vaut la peine que nous la considérions, en guise de conclusion.

Sous cet aspect, en effet, la dialectique, qui est le triomphe de la bonne parole au cours de la discussion, relève de trois axiomes. D'abord, il y a une égalité virtuelle entre les esprits, tous capables de parvenir au vrai. Ensuite, il y a une différence actuelle de niveau entre le maître et le disciple. Enfin, il est impossible que le captif sorte de l'erreur s'il n'a pas de maître et ne consent pas à devenir disciple. Par la première de ces affirmations, Platon entreprend de résoudre le problème de la compréhension et de la communion des esprits, à partir d'une ontologie réaliste. Par la seconde, il reconnaît le contraste expérimental du savoir et de l'ignorance ou de l'erreur. Par la troisième, il découvre ce qu'il y a de plus tragique dans la condition humaine. Ne pousse-t-il pas à l'extrême le rôle

de l'intersubjectivité, puisque personne ne peut se tirer d'affaire tout seul ? Il est vrai qu'en 520 b, il insinue que des hommes peuvent devenir philosophes sans devoir leur culture à l'Etat ; mais cette remarque ne concerne-t-elle pas les droits et les devoirs du citoyen dans la Cité et non pas la question présente ?

Si nous nous en tenons à l'allégorie de la caverne elle-même, il faut dire que le salut s'y opère dans une perspective interpsychologique spéciale : celle du rapport entre le maître et le disciple. Il y a d'autres rapports interpsychologiques possibles : les captifs ne sont pas des solitaires. Mais aucune communication et aucune communauté ne conduisent au savoir sans un dialogue méthodiquement mené par celui qui sait avec celui qui ne sait pas. Tel est le préalable de la *moral self-realization* où certains placent le but de l'éducation platonicienne (17).

Postérieur aux essences intelligibles, le langage est antérieur au salut de la pensée captive. Il se peut que la dénivellation entre le bon langage du dialecticien et le langage désordonné du captif nous laisse dans un certain embarras pour décider d'où vient en définitive la science du maître. Est-il lui aussi un ex-captif et l'intersubjectivité est-elle autre chose qu'un *deus ex machinâ* qui recule indéfiniment le problème de l'origine et de la valeur du savoir ? Nous ne croyons cependant pas que Platon ait insisté à tort sur la pédagogie dans la *République*. L'expérience en montre la nécessité, mais c'est une nécessité subordonnée : le vrai maître est inné en tous les esprits. Aussi y a-t-il en tout esprit un maître et un disciple ; tous les maîtres traînent au fond d'eux-mêmes un captif, de même que tous les captifs ont plus ou moins une vocation de maîtres. L'intersubjectivité étend simplement ce fait primitif et intérieur dans la communauté humaine, de sorte que le langage est parmi nous l'instrument mobile d'une communion pour le pire ou pour le meilleur dans la quête de l'idée. Si décisive que soit l'aide d'autrui, il n'y a en réalité, entre tous les hommes, qu'une différence de degré sur la voie du savoir. L'innéité de l'intelligence et la transcendance de l'être fondent et limitent à la fois la fonction du verbe.

(17) R. W. HALL, *Plato and the Individual*, The Hague 1963. Selon cet auteur, il y a « a latent theory of individualism » chez Platon. Outre la liberté et l'égalité, on y trouve « a concept of the individual and his fulfillment in some manner which sets him (the individual) apart from but not in opposition to society » (p. 216).

*Appendice**Psychologie du captif*

Dans la caverne : phase de ἡ ἀφροσύνη ou ἀπαιδευσία 1. croyance aux ombres comme à la réalité même ; 2. dénomination des ombres considérées comme la réalité même ; 3. attribution aux ombres des paroles prononcées par les porteurs de σκευαστά ; 4. observations et conjectures relatives à la simultanéité et à la succession des ombres ; 5. émulation et dignités relatives à l'art d'observer le passage des ombres ; de s'en souvenir, et de prédire leur retour ; 6. ironie à l'égard de tout messager d'en haut et certitude accrue qu'il a perdu l'intelligence ; 7. désir de tuer le messager s'il veut faire changer d'avis les captifs.

Hors de la caverne : les étapes de la παιδεία

1. souffrance physique de l'éblouissement ; 2. désir de retourner vers les ombres ; 3. aporie et jugements erronés sur le degré de clarté et de réalité qui convient respectivement aux ombres, aux σκευαστά aux φουτευστά ; 4. éducation progressive de la vue jusqu'à la perception et contemplation directes du soleil (en passant par les degrés énumérés en VII 516 et rappelés en 532 b-c) ; 5. réflexion synoptique sur la causalité du soleil dans la nature ; 6. explication des ombres et de l'erreur des captifs à leur sujet ; 7. satisfaction d'être tiré de la caverne ; 8. pitié pour les captifs et leurs estimations ou récompenses ; 9. disposition à tout souffrir plutôt que de vivre en captif.

De retour dans la caverne : phase de la καταβάσις

1. aveuglement provisoire par l'obscurité ; 2. dispute avec les captifs pour leur faire comprendre : a) les raisons de cet aveuglement ; b) les illusions de leur captivité ; 3) réaccoutumance au discernement des ombres, que le sage finit par pratiquer avec plus de succès que les captifs ; 4. participation (pour le bien commun et sans l'avoir désiré pour soi-même) aux travaux et même aux honneurs des captifs.