



HAL
open science

Dualisme et metaxu. Trois usages de l'intermédiaire chez Platon

Olivier Renault

► **To cite this version:**

Olivier Renault. Dualisme et metaxu. Trois usages de l'intermédiaire chez Platon. Methexis, 2014, 27 (1), pp.121-138. 10.1163/24680974-90000635 . hal-01319620

HAL Id: hal-01319620

<https://hal.science/hal-01319620>

Submitted on 21 May 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**DUALISME ET METAXU
TROIS USAGES DE L'INTERMEDIAIRE CHEZ PLATON**

OLIVIER RENAUT

ABSTRACT : This paper aims to offer a way of characterizing Plato's dualism through his use of the intermediate (*metaxu*). There are three distinct uses of the *metaxu* : a) as an interval between two limits, b) as a median position between two extremes, and c) as a step towards a distinct and positive pole. The intermediate is that according to which the value of an interval or of an opposition can be justified as such, in order to have a better intelligibility of the realm of becoming.

Plusieurs voies peuvent être empruntées pour caractériser le « dualisme » platonicien. Une première voie s'attache à énoncer quels sont les principes opposés qui composent ou structurent la réalité. Les prétendants sont nombreux : l'âme et le corps, le sensible et l'intelligible, les hommes et les dieux, la raison et le désir, le philosophe et ses fantômes. Malgré les effets d'échos et de correspondance, on ne saurait pourtant ramener tous ces dualismes à un couple fondamental sans tomber dans un esprit de système étranger aux dialogues de Platon. L'usage de ces oppositions a moins vocation à montrer comment les choses se distribuent au sein d'une réalité polarisée qu'à faire dépendre la réalité et la vérité de l'un des deux éléments de ces couples.

Une seconde voie pourrait décrire non les couples d'opposés formant un système dualiste, mais plutôt un schème de pensée selon lequel la réalité est polarisée à travers des oppositions, des dichotomies, des positions de dualités. Plutôt que de s'attacher au contenu des oppositions, on pourrait s'intéresser plus formellement au fonctionnement d'une pensée « duelle »¹. Il serait par exemple possible de montrer comment l'ensemble de la réalité, une couleur, un individu, une Forme, une mesure, ou encore un espace ou un temps, sont chez Platon saisis à travers une pensée duelle, qui polarise, assigne, divise, et découpe. Platon serait moins le philosophe du « dualisme » que le philosophe des « dualités ». Et cependant, les usages du « deux », du « couple », de la « dichotomie » ne sont pas homogènes dans les dialogues. Situer l'existence d'une réalité entre des contraires opposés (une certaine grandeur entre le grand et le petit) et cerner la partie d'un tout à partir d'un genre qu'on aura coupé en son milieu, laissant la partie gauche pour continuer la division sur la partie droite, ne sont pas des opérations [122] similaires². Que la pensée platonicienne soit « dualiste » en un sens formel ne préjuge pas de l'homogénéité des opérations intellectuelles qui structurent le réel envisagé.

Prenant acte de la pluralité des usages du « deux » dans les dialogues, une troisième voie pour caractériser le dualisme platonicien pourrait s'intéresser à la manière dont une dualité est constituée, dont deux pôles sont reliés entre eux. En ne partant pas de la dualité elle-même comme une donnée, mais en cherchant les

¹ On trouvera chez THESLEFF (1999) un bon aperçu des problèmes des « dualismes » fondamentaux chez Platon (en particulier ch. II et III), que l'auteur tente de comprendre à travers un schème de pensée de la duplicité de niveaux pour un domaine donné.

² DIXSAUT (2001) rappelle à juste titre pourquoi il n'est pas possible de s'en tenir à une « méthode » dialectique identique lorsqu'il s'agit de définir la division et le rassemblement dans le *Phédre* (ch. III).

opérations à la faveur desquelles elle est construite, c'est la notion d'intermédiaire que l'on redécouvre³. En effet, l'intermédiaire manifeste le type de liaison entre les deux pôles, selon qu'il est un milieu de transformation, un point médian, ou encore une entité qui donne une valeur à chacun des deux pôles qu'il relie. Sans prétendre systématiser la pensée duelle platonicienne, il s'agit d'essayer de reconnaître dans les usages de l'intermédiaire une certaine homogénéité. En ce sens, il ne s'agit pas d'établir une « pensée de la médialité »⁴ qui énumérerait les emplois et usages des intermédiaires pour eux-mêmes, mais simplement de prendre l'intermédiaire comme un outil de lecture de ce que Platon considère comme une dualité.

Cette piste de recherche, qui consiste à caractériser les dualismes platoniciens par l'usage des intermédiaires, n'est pas nouvelle. J. Souilhé⁵, reprenant le mot de V. Brochard selon lequel Platon avait multiplié les intermédiaires, a tenté de montrer comment la philosophie platonicienne, marquée certainement par une forme de dualisme, s'évertuait à minorer systématiquement les ruptures que tout dualisme impose afin de manifester l'importance de liens et de passages entre des opposés d'une part, et le sensible et l'intelligible d'autre part. En examinant « d'une façon *absolue* quelle place tient dans cette philosophie la notion d'intermédiaire »⁶, J. Souilhé avait l'intention de rendre compte de l'unité des dualismes platoniciens en montrant qu'ils procédaient d'une description des « passages » d'un pôle à l'autre, tant dans la psychologie et la connaissance, que dans la politique, ou enfin dans l'ontologie et la métaphysique platonicienne. En un mot, il s'agissait par cette notion d'intermédiaire de montrer que Platon ne [123] souscrivait à une forme de dualisme que dans la mesure où il élaborait *en même temps* les conditions de liaison entre des entités opposées : la philosophie de Platon est, pour reprendre les termes de J. Souilhé, « conciliante »⁷. La notion d'intermédiaire permet donc d'unifier ce qui se donne comme séparé, de relier ce que la dualité donne comme un espace de constitution des réalités mélangées. L'ouvrage de J. Souilhé demeure la seule étude qui énumère de manière exhaustive les emplois des intermédiaires, dans tous les dialogues, et constitue encore un outil précieux pour l'établissement d'une typologie des *metaxu*.

L'hypothèse de Souilhé se heurte pourtant à des difficultés liées à sa méthode d'investigation qui comporte deux présupposés. D'une part, J. Souilhé a ordonné son étude en considérant qu'il existait des domaines d'investigation déjà balisés : psychologie et connaissance, politique, physique et cosmologie, métaphysique et ontologie. D'autre part, les intermédiaires sont analysés à travers les pôles qu'ils relient, pôles que l'on suppose déjà établis. Du premier présupposé il s'ensuit que l'ouvrage de Souilhé reproduit, malgré lui, l'hypothèse de grands « dualismes » qui ordonnent les champs de la connaissance ; le second présupposé réduit l'intermédiaire à combler un vide entre les pôles, et minore ainsi sa fonction de médiation. Ainsi par exemple, la *doxa*, le *thumos*, la *dianoia* et *eros*, sont quatre intermédiaires dont on considère qu'ils relèvent de la psychologie⁸. Malgré les résonances et les échos entre ces termes, il paraît impossible, voire absurde,

³ THESLEFF (1999) semble se désintéresser de l'intermédiaire en tant que tel (p. 28). Pourtant THESLEFF, (2002) indique l'importance pour Platon de multiplier les ponts (« bridges ») entre les deux niveaux d'un même domaine.

⁴ ALLOA (2009) donne un exemple d'une typologie des usages de *metaxu* chez Aristote, usages qui traversent tous les domaines d'investigation du Stagirite, du « moyen » dans le syllogisme au « milieu » de la sensation. Nous suivons cette intuition qu'il existe des usages homogènes et non homonymiques de *metaxu* dans les dialogues de Platon, sans présupposer qu'il existe une « pensée de la médialité » chez Platon.

⁵ SOUILHÉ (1919)

⁶ *Ibid.*, p. 2.

⁷ « Le monde ne peut être un amalgame d'individualités éparses que rien ne relie et qui par nature devraient s'entre-détruire. De toute nécessité, il faut réunir ce qu'une vue superficielle laisse entrevoir comme dispersé au hasard des circonstances et ce rapprochement seul permettra une explication cohérente de tout être qui existe. C'est à résoudre ce problème que sont destinés les *intermédiaires*, c'est-à-dire des entités médiatrices qui, résumant en elles les caractéristiques des opposés, facilitent ainsi leur jonction. » *Ibid.*, p. 4.

⁸ *Ibid.*, p. 76 sq.

de les lier en une unité systématique, sinon à minorer l'importance des pôles que chacun de ces intermédiaires coordonne. C'est pourtant une forme de « système » des intermédiaires que J. Souilhé a recherché dans ce domaine⁹. En rapprochant et en comparant ainsi les intermédiaires, on ne fait plus alors que décliner les figures d'un dualisme fondamental, dont Souilhé ne cache pas qu'il le trouve dans le domaine de l'ontologie et de la métaphysique entre les Formes et le sensible, où les mathématiques jouent un rôle médiateur certain.

En suivant l'intuition de J. Souilhé, qui consiste à affirmer l'importance de l'intermédiaire dans la constitution du dualisme platonicien, mais en résistant à l'idée qu'il en existe un système du point de vue du contenu, nous tenterons de montrer ci-après que, pour chaque domaine considéré, pour chaque dualité po-[124]sée, il existe un usage homogène de l'intermédiaire qui se fonde sur une triple acception du *metaxu*. A) L'intermédiaire est d'abord un milieu dynamique entre deux limites. Il dessine ainsi un intervalle. B) L'intermédiaire est par ailleurs utilisé comme position médiane entre deux extrêmes. Les pôles ne sont pas des opposés par nature ; mais l'intermédiaire précisément a pour fonction de faire de deux éléments des opposés définissant alors un milieu, un moyen. C) Enfin, l'intermédiaire est utilisé au sens d'un milieu de polarisation de la dualité envisagée. Par polarisation, il faut entendre que l'intermédiaire n'est jamais ce « moyen » axiologiquement neutre entre deux éléments, mais il porte en lui l'orientation qui donne à chaque pôle sa valeur. Si cette hypothèse est recevable, alors le « dualisme » platonicien ne serait pas une donnée de son système philosophique, mais bien une procédure heuristique permettant de constituer des domaines de pensée, permettant d'assigner à des réalités singulières une position à partir de dualités dont il faut justifier la pertinence.

I. L'INTERMÉDIAIRE : UN MILIEU ENTRE DEUX LIMITES

Partons de l'usage commun adverbial de *metaxu* qui est celui de l'intervalle entre deux limites, s'appliquant le plus souvent à un intervalle de temps, d'espace, de forces. On parle ainsi du temps intermédiaire entre le procès de Socrate et sa mort dans lequel le *Phédon* a lieu (58c5), de l'espace intermédiaire entre le feu et les hommes enchaînés dans l'allégorie de la caverne (*République*, 514b3), entre deux ouvertures dans le Tartare (*République*, 614c4), ou plus simplement encore la place entre Socrate et Critias, que vient occuper Charmide dans le dialogue éponyme (*Charmide*, 155c4). Selon ce premier sens, le *metaxu* est un intervalle qu'on occupe ou qu'on remplit : c'est une « zone », assurant la continuité entre les deux pôles qui le cernent et qui constituent des limites, les bornes de cet espace déterminé.

La perception de cet intervalle n'est pourtant pas donnée. Pour qu'il y ait un intermédiaire, l'extension que bornent les deux limites doit être considérée comme un continu. Le *metaxu* est alors un espace où se mélangent potentiellement des caractéristiques des deux limites qui le cernent. C'est pourquoi le *metaxu* est un milieu où se produit une transformation et un devenir. Tel est le sens de l'intermédiaire au début du *Phédon* lorsqu'il s'agit de comprendre ce qu'est le « double devenir » qui s'effectue d'un contraire à l'autre.

⁹ Ainsi par exemple à propos du *thumos*, J. Souilhé écrit : « Du reste, nous l'avons déjà insinué, les rapports entre la δόξα et le θυμός sont si étroits qu'on se demande si Platon ne les confond pas parfois l'un avec l'autre. » (p. 97). De même, J. Souilhé cherche des liens entre *doxa* et *dianoia* (p. 101-102). Sur le lien entre *eros* et *thumos* par exemple, j'ai tenté de montrer que Platon jouait sur leur intermédialité sans pourtant les confondre ; RENAUT (2013).

« SOCRATE : Autre chose ; en ce qui les concerne, voici à peu près ce qui se passe : entre tous ces couples de termes contraires (μεταξὺ ἀμφοτέρων πάντων τῶν ἐναντίων) se produit, puisqu'il y a deux termes, un double devenir – d'un contraire vers l'autre, et, inversement, de cet autre vers le premier. Je veux dire : entre le fait pour une chose d'être plus grande et celui d'être plus petite, n'y a-t-il pas accroissement et [125] diminution (μείζονος μὲν πράγματος καὶ ἐλάττονος μεταξὺ αὐξήσις καὶ φθίσις) ? – c'est ainsi que nous nommons d'une part le « s'accroître », de l'autre le « diminuer » ? (...) Donc, ces états proviennent l'un de l'autre, si toutefois ils sont bien contraires, et les devenirs qui se trouvent entre eux (αὐτοῖν μεταξὺ) sont doubles eux aussi, puisqu'il y a deux termes¹⁰. »

Le *metaxu* est caractérisé trois fois : d'abord comme espace entre des opposés que l'on pose, ensuite comme lieu d'un devenir entre ces opposés, et enfin comme l'ensemble des actions qui constituent ce devenir. Il ressort de ce passage que le *metaxu* se mesure à travers les processus qui dessinent un espace entre une limite et l'autre, figurant ainsi le passage du plus grand au plus petit de manière continue, dans les deux sens. En d'autres termes, la reconnaissance du mouvement qui mène de l'une à l'autre limite est la condition d'intelligibilité de la séparation des deux limites. L'intermédiaire est ce à partir de quoi on parvient à tracer les limites à partir d'un mouvement double (l'aller et le retour). Cette caractéristique de l'intermédiaire se retrouve dans beaucoup de réalités mouvantes qui permettent en particulier les sensations. Ainsi, est appelé « intermédiaire » le milieu qui permet l'interaction entre le sentant et le senti dans le *Théétète* (154a, 156d, 182a), de même le milieu spatial entre des mobiles qui se heurtent et dont le choc forme, en permettant le mélange, l'avènement d'une nouvelle réalité sensible (*Lois*, X, 893e4), de même encore le sensible lui-même, intermédiaire entre les formes intelligibles et le réceptacle (*Timée*, 50d3). Nous prendrons ici l'exemple de la formation des odeurs dans le *Timée* qui rejoue, d'une autre manière encore, le parcours double décrit dans le *Phédon* :

« (...) Mais les odeurs naissent lorsque des corps sont en train de se liquéfier, de se décomposer, de se dissoudre ou de s'évaporer. En effet, c'est dans l'état intermédiaire où se trouve l'eau lorsqu'elle est en train de se changer en air, et l'air lorsqu'il est en train de se changer en eau (μεταβάλλοντος γὰρ ὕδατος εἰς ἀέρα ἀέρος τε εἰς ὕδωρ ἐν τῷ μεταξὺ τούτων γεγόνασιν), que naissent les odeurs. Toutes les odeurs sont vapeur ou brouillard, brouillard quand quelque chose passe d'un état gazeux à un état liquide, et vapeur quand quelque chose passe d'un état liquide à un état gazeux ; par suite, toutes les odeurs sont plus subtiles que l'eau et plus denses que l'air. Voilà ce que montre l'expérience suivante ; si quelqu'un applique quelque chose qui fasse obstacle à la respiration et inspire de force de l'air, alors en effet aucune odeur ne filtre, seul arrive un air privé de toute odeur. »¹¹ [126]

L'odeur ne se laisse percevoir que dans des états mixtes. Pour cerner l'intermédiaire, il faut mettre en œuvre le double mouvement du *Phédon* qui va d'un élément à l'autre : de l'eau à l'air, de l'air à l'eau, ce sont des évaporations et des liquéfactions qui produisent des vapeurs ou des brouillards, caractérisés par deux comparatifs : plus dense, plus subtil. L'intermédiaire, sans désigner ici une extension, renvoie à un

¹⁰ *Phédon* 71a12-b4 (trad. M. Dixsaut modifiée).

¹¹ *Timée*, 66d7-a1 (trad. L. Brisson).

ensemble de processus dont les limites externes sont posées, et en vertu desquelles une odeur est ou bien un « brouillard », ou bien une « vapeur ». La petite expérience, qui vise à supprimer dans un état mixte l'élément le plus dense, l'eau, afin de ne retenir que du brouillard odorant un air pur, est ce qui permet au physicien de déterminer le « lieu » de l'odeur en mettant au jour les limites indiscernables dans les odeurs elles-mêmes¹². Car le problème est bien celui du caractère illimité de l'intermédiaire, dont la dimension continue pour relier un pôle à l'autre rend difficile sa caractérisation et sa reconnaissance :

« C'est donc en deux groupes qui n'ont pas de noms (δύ' οὖν ταῦτα ἄνόνημα) que vient se ranger la diversité des odeurs (τὰ τούτων ποικίλιματα), car elles ne sont pas composées d'un nombre défini d'espèces simples (οὐκ ἐκ πολλῶν οὐδὲ ἀπλῶν εἰδῶν ὄντα). Mais on utilise deux appellations (ἀλλὰ διχῆ... λέγεσθον), l' « agréable » et le « désagréable », pour les deux seules espèces discernables (μόνω διαφανῆ) ici. »¹³

L'intermédiaire entre l'air et l'eau est ainsi cerné en parcourant le processus qui va de l'un à l'autre pôle, l'air et l'eau, dont chacune des directions pourrait recevoir un nom propre afin d'en limiter l'infinie diversité (ποικίλιματα). C'est ici que l'explication physique de la constitution des odeurs s'arrête : les deux types d'odeurs n'ont pas de noms parce que ces mêmes noms ne diraient rien qui puisse être aussi senti. Cela n'empêche pourtant pas Timée de préciser qu'une autre dualité, l'agréable et le désagréable, signifiant le double processus de traumatisme et de restauration de l'état physiologique du corps, est capable de caractériser l'odeur¹⁴. En un mot, l'intermédiaire que constitue l'odeur, entre l'eau et l'air, est mieux caractérisé par l'expérience vécue de l'agréable et du douloureux que dans la reconnaissance d'un mouvement physique imperceptible. Si les phénomènes d'évaporation et de condensation en sont l'explication physique adéquate, c'est à travers la perception qualifiée des odeurs agréables et désagréables que l'on peut encore mieux se figurer les « limites » valables. L'intermédiaire [127] construit donc des partages, sensibles, selon un type d'opération caractéristique qui relie, en l'arpentant, la distance qui sépare deux pôles opposés.

II. L'INTERMÉDIAIRE : POSITION MÉDIANE ENTRE DEUX EXTRÊMES

Comment, dans un espace continu et potentiellement indéterminé, peut-on saisir la valeur des pôles constitutifs de l'intermédiaire ? Parcourir le domaine qui relie une limite à l'autre, dans le double mouvement d'aller et de retour vers les deux pôles, ne permet que de combler un intervalle ; poser un point médian en revanche, qui constitue un point de passage entre les deux pôles, est une opération qui assigne une valeur aux pôles, et les fait exister comme opposés. Ce que montre l'exemple de l'odeur dans le *Timée*, c'est qu'une dualité ne rend intelligible un devenir que dans la mesure où elle renvoie à une réalité polarisée. Nous découvrons alors un second usage de l'intermédiaire, non comme espace que l'on parcourt,

¹² BRISSON (1994), p. 445 sur ce mécanisme dans l'ensemble de la description de la perception sensible. Voir également p. 217 où L. Brisson rappelle comment le parfumeur utilise l'excipient en le rendant tout d'abord inodorant avant de recevoir le parfum qu'il lui impose.

¹³ *Timée*, 67a1-3 (trad. L. Brisson).

¹⁴ DELCOMMINETTE (2006), p. 455-457 sur l'usage des catégories « agréable » et « désagréable » pour caractériser l'odeur comme un plaisir pur de première espèce dans le *Philèbe*.

mais comme position médiane, comme un point d'arrêt dans la course du double devenir, permettant de figurer l'opposition.

La plupart des *metaxu* dans les dialogues de Platon sont des intermédiaires entre des opposés, des contraires, des extrêmes, qu'il s'agisse de qualités sensibles (une couleur, une apparence), de quantités (une grandeur), d'actions (s'accroître et diminuer), de valeurs (bien et mal). La dualité considérée est constituée par un rapport de négation, d'opposition ou de contrariété. Ce n'est donc pas l'intermédiaire qui différencie, mais une relation dialectique entre des *ousiai*. La position d'une dualité serait alors une opération de pensée première par rapport à la reconnaissance de singularités qui dès lors peuvent être mieux saisies lorsqu'on sait dans quel continuum les situer, et à quel degré. L'intermédiaire n'est dès lors plus un espace continu qui sépare deux pôles, mais bien un ensemble de réalités mélangées qui ne tient son existence que des principes qui l'encadrent. La nécessité d'utiliser l'intermédiaire comme position médiane, et non comme espace indéterminé de singularités mélangées, est d'autant plus nécessaire qu'elle permet de nous prémunir contre les écueils d'une pensée trop « dualiste ». En effet, à la fin du *Phédon*, Socrate rappelle à l'occasion de la description de la naissance de la misanthropie, que les extrêmes sont « rares », tandis qu'il existe une foule innombrable d'individus entre le bon et le méchant, comme on pourrait croire qu'il n'existe, dans la réalité physique sensible, que des intermédiaires. Socrate raconte ainsi comment, à force d'expériences de la nature humaine, le misanthrope juge que les caractères mélangés ne « valent rien » :

« — Mais n'est-ce pas complètement disproportionné ? Car on ne prouve ainsi qu'une seule chose : que, sans avoir la moindre compétence en matière de réalité humaine, on prétendait cependant tirer profit du commerce des hommes. Si on l'avait eue, cette compétence, quand on traitait avec des hommes, on aurait jugé que — comme c'est le cas —, d'extrêmement [128] bons comme d'extrêmement mauvais il y en a très peu, et que la grande majorité se situe entre ces deux extrêmes (τοὺς μὲν χρηστοὺς καὶ πονηροὺς σφόδρα ὀλίγους εἶναι ἑκατέρους, τοὺς δὲ μεταξύ πλείστους). — Que veux-tu dire ? demandai-je. — Exactement la même chose que si je te parlais de l'extrêmement petit ou de l'extrêmement grand ; tu ne crois pas que rien n'est plus exceptionnel qu'un homme, ou qu'un chien, ou ce que tu voudras, qui soit extrêmement grand ou extrêmement petit ? Ou extrêmement rapide, lent, laid, beau, blanc, noir ?... Est-ce que tu ne t'es pas aperçu que, dans tous les exemples de ce genre, les extrêmes, d'un côté comme de l'autre, sont extrêmement rares, alors qu'au milieu il y a une foule innombrable (πάντων τῶν τοιούτων τὰ μὲν ἄκρα τῶν ἐσχάτων σπάνια καὶ ὀλίγα, τὰ δὲ μεταξύ ἄφθονα καὶ πολλά) ? — Là, oui, dis-je. — Et tu ne crois pas, dit-il, que si l'on organisait un concours de méchanceté, il y en aurait très peu, là aussi, pour se détacher du peloton et arriver en tête ? — C'est plus que vraisemblable, dis-je. — Vraisemblable certes, dit-il. Pourtant, en cela, il n'y a pas ressemblance entre les raisonnements et les hommes (c'est toi qui m'as entraîné, et je t'ai suivi !). Non, ils se ressemblent seulement sur ce point : lorsqu'on commence, sans avoir acquis aucune compétence en la matière, par accorder son entière confiance à un raisonnement et à le tenir pour vrai, on ne tarde pas à juger qu'il est faux : il peut l'être en effet, comme il peut ne pas l'être ; puis on recommence avec un autre, et encore avec un autre. Et, tu le sais bien, ce sont surtout ceux qui passent leur temps à mettre au point des discours contradictoires qui finissent par croire qu'ils sont arrivés au comble de la maîtrise et qu'ils sont les seuls à avoir compris qu'il n'y a rien de rien de sain ni d'assuré en aucune chose, ni en aucun raisonnement non plus (οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων) ; que tout ce qui existe se trouve tout bonnement emporté dans une sorte d'Euripe, ballotté par des

courants contraires, impuissant à se stabiliser pour quelque durée que ce soit, en quoi que ce soit (ἀλλὰ πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐν Εὐρίπω ἄνω κάτω στρέφεται καὶ χρόνον οὐδένα ἐν οὐδενὶ μένει). — C'est la pure vérité, dis-je. »¹⁵

Nous sommes confrontés la plupart du temps à un ensemble de singularités mélangées. Nous en venons donc à soupçonner que les qualités, les valeurs, les quantités qui constituent pour nous des dualités s'avèrent simplement être des noms qui assignent, qui catégorisent, mais qui n'ont aucune espèce de réalité dans le sensible. À la faveur d'une analogie entre le misanthrope et le misologue, Socrate conclut en montrant comment nous risquons de ne considérer nos dualités catégorisantes que comme de pures constructions de l'esprit. Or c'est bien [129] une mécompréhension du statut de l'intermédiaire qui est en cause dans l'apparition de la misologie. L'intermédiaire enfle vers l'indéterminé : il existe, à l'intérieur de l'opposition entre vice et vertu, entre beau et laid, grand et petit, blanc et noir, etc., une « grande majorité » d'intermédiaires (τοὺς δὲ μεταξὺ πλείστους). Ce grand nombre est plus encore « inépuisable » (τὰ δὲ μεταξὺ ἄφθονα καὶ πολλά). Dans l'intervalle, on pourra en effet toujours trouver l'occasion, dans le discours, de déjouer la catégorisation, notamment en recourant à une comparaison entre des contraires relatifs (on pourra toujours trouver plus vicieux dans une compétition pour le vice). Il n'existe donc, dans l'intervalle, qu'un différentiel infini et indéterminé qui ne donne aucune prise aux discours, ni aucun point stable qui permettrait à des catégories de dire une réalité sensible infinie (οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων). On peut considérer cette critique comme l'exposition du danger inhérent à tout dualisme comme schème de pensée : en inscrivant une dualité, en lui assurant un fondement ontologique dans des réalités supra-sensibles, on se heurte à une déréalisation de ce qui est dans l'intermédiaire sensible ; on n'aboutit alors qu'à une forme de relativisme incapable de cerner la mesure d'une quelconque qualité, quantité, action ou valeur.

Le double mouvement qui parcourait les dualités au début du *Phédon* n'est donc pas suffisant, on le voit, pour montrer comment des *logoi* peuvent expliciter des réalités mélangées. Contre cet usage insuffisant des dualités, il devient alors nécessaire de poser l'importance de l'intermédiaire comme un troisième terme, comme une position médiane, entre les deux pôles qui le déterminent, afin de justifier de la pertinence de la dualité elle-même. Un exemple apparemment anodin nous est donné dans la *République*, lorsque Socrate compare l'âme individuelle à une lyre que l'on accorde afin d'aboutir à une meilleure définition de la justice. L'exemple musical montre de manière tangible comme la corde intermédiaire, la mèse, située entre la nète et l'hypate, donne à l'intervalle musical ce qu'on appelle son mode ou son caractère, son ἦθος.

« La vérité est que la justice était apparemment quelque chose de ce genre, à la différence près qu'elle ne concerne pas la réalisation extérieure des tâches propres de l'homme, mais l'action intérieure, celle qui existe dans un rapport réel à lui-même et à ses tâches: que l'homme juste n'autorise aucune partie de lui-même à réaliser des tâches qui lui sont étrangères, qu'il ne laisse pas les classes qui existent dans son âme se disperser dans les tâches les unes des autres, mais qu'il établisse au contraire un ordre véritable des tâches propres, qu'il se dirige lui-même et s'ordonne lui-même, qu'il devienne un ami pour lui-même, qu'il harmonise les trois <principes> existant en lui exactement comme on le fait des trois termes d'une harmonie musicale — le plus élevé, le plus bas et le moyen, et d'autres s'il en existe dans l'intervalle (νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ

¹⁵ *Phédon*, 89d4-90c7 (trad. M. Dixsaut).

ἄλλα ἄττα μεταξύ τυγχάνει ὄντα)—, qu'il lie en-[130]semble tous ces <principes> de manière à devenir, lui qui a une constitution plurielle, un être entièrement unifié, modéré et en harmonie.¹⁶

L'intervalle musical qui, tout en étant déjà cerné par les limites de la nète et de l'hybate, sera donc qualifié en fonction du rapport de la mèse aux deux pôles, et également en fonction des « autres » cordes intermédiaires. L'intermédiaire, à partir d'un domaine constitué des deux extrêmes, donne à l'accord tout entier, l'harmonie, sa valeur. La fonction de l'intermédiaire est donc celle d'un intervalle différenciant. Tout en étant un point situé dans un intervalle musical préétabli, la mèse et les autres intermédiaires déterminent un degré de tension ou de relâchement de l'harmonie elle-même qui lui donne pour ainsi dire son sens. Cet usage de l'intermédiaire montre par ailleurs que deux domaines d'investigation, la psychologie tripartite et la musique, peuvent alors être reliés bien plus que par une simple « métaphore », la musique ayant une influence directe sur la qualité de l'âme que l'on veut éduquer¹⁷. Comme dans le cas des odeurs dans le *Timée*, la distinction de l'intermédiaire, ici par les points médians que sont la mèse pour l'accord musical, et le *thumos* pour l'âme, nécessite de faire se superposer des limites hétérogènes. Ainsi, au livre III de la *République*, Socrate examine sur les pas de Damon d'Oé les différentes harmonies qui pourront être utilisées pour éduquer le caractère des futurs gardiens. Seules les harmonies dorienne et phrygienne pourront être utilisées, en supprimant les lydienne mixte, lydienne aigue et la ionienne relâchée. Socrate en déduit donc qu'il faut supprimer les fabricants d'instruments polycordes complexes qui exigent l'harmonisation de plusieurs cordes et permettent les compositions panharmoniques (399c7-d2) dont on sait qu'elles amollissent le *thumos* de l'individu¹⁸.

Il faut donc chercher à déterminer une « position » médiane entre deux réalités qui sont, par le fait même que l'intermédiaire est une position médiane, opposés. Ces intermédiaires « médians » sont légions dans les dialogues : l'opinion entre l'être et le non-être (*République*, 477a-480a), les puissances mathématiques du *Théétète* (*Théétète* 147e-148b), les démons entre mortel et immortels ou entre les dieux et les hommes (*Banquet* 202d-e), les indifférents entre le bien et le mal (*Gorgias* 468a, *Lysis* 220d), l'état de repos que constitue l'absence de plaisir et de douleur (*République*, 583c-584e), les constitutions politiques qui sont dans l'intervalle entre les quatre constitutions dégénérées nommées au livre VIII de la *République* (*République* 544d), le *thumos* entre raison et désir à partir du principe des opposés (*République* IV), des lieux du corps comme le cou (*Timée* 70b), intermédiaire entre la tête et le thorax, ou encore le diaphragme entre les parties inférieure et supérieure du thorax (*Timée* 77b). La liste ne saurait être exhaustive. Mais dans tous les cas, il s'agit de fixer un « point » permettant le [131] passage d'un pôle à un autre sans menacer la polarité elle-même de n'être qu'un nom vague pour cerner un ensemble indéterminé¹⁹.

¹⁶ *République* 443c9-e2 (trad. G. Leroux)

¹⁷ Voir à ce propos les analyses de WERSINGER (2001), p. 172-179, ainsi que BRACCACCI (2005).

¹⁸ WERSINGER (2002).

¹⁹ Sur le type de raisonnement qui conduit à cerner la partie intermédiaire, voir RENAUT (2008) et (2014), *contra* PENNER (1971), ce dernier contestant l'autonomie conceptuelle de l'intermédiaire au livre IV de la *République*.

III. L'INTERMÉDIAIRE COMME MILIEU D'UNE POLARISATION

Poser qu'il existe un « milieu », même vague, entre deux pôles, ne suffit pas à percevoir ce vers quoi l'intermédiaire doit tendre. S'il est conçu comme domaine que l'on parcourt entre deux pôles, comme un terrain que l'on arpente dans les deux sens indifféremment, l'intermédiaire est bien un élément ambivalent : le criminel dont on ne sait pas s'il agit volontairement ou non au livre IX des *Lois* est celui qui précisément se situe dans une zone frontière que le droit pénal peine à départager²⁰. Si l'intermédiaire est conçu comme un point médian entre deux opposés, il n'indique pas non plus comment s'orienter entre ces deux pôles : se poser « au milieu », comme le fait le démocrate du livre VIII de la *République*, ce n'est jamais que prendre la position apparemment « égalitaire » entre différentes formes de caractères, et jouer le jeu des extrêmes d'un jour à l'autre en alternant les excès de conduite²¹. Il existe pourtant un dernier usage platonicien de l'intermédiaire qui consiste à indiquer, dans l'intermédiaire lui-même, une orientation de la polarisation ou de la dualité qu'il vient donc « médiatiser ». Ni un intervalle indifférencié, ni une position médiane « médiocre », l'intermédiaire est posé comme une étape déterminée vers un plus grand bien. En d'autres termes, il n'existe pas d'intermédiaire qui ne soit en même temps porteur d'un jugement de valeur qui indique comment la réalité doit se distribuer entre ces pôles.

Dans le *Banquet*, alors qu'il s'agit de caractériser Éros comme démon, Diotime mentionne l'opinion droite comme ce qui est intermédiaire entre le savoir et l'ignorance.

DIOTIME : Pas de blasphème reprit-elle. T'imagines-tu que ce qui n'est pas beau doive nécessairement être laid ? SOCRATE : Certainement. – T'imagines-tu de même que celui qui n'est pas un expert est stupide ? N'as-tu pas le sentiment que, entre science et ignorance, il y a un intermédiaire (ὄτι ἔστιν τι μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας) ? – Lequel ? [132] – Avoir une opinion droite, sans être à même d'en rendre raison (τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι). Ne sais-tu pas, poursuivit-elle, que ce n'est là ni savoir – car comment une activité dont on n'arrive pas à rendre raison, saurait-elle être une connaissance sûre ? – ni ignorance – car ce qui atteint la réalité ne saurait être ignorance. L'opinion droite est bien quelque chose de ce genre, quelque chose d'intermédiaire entre le savoir et l'ignorance (ἡ ὀρθὴ δόξα, μεταξύ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας). – Tu dis vrai, répondis-je. – Ne force donc ni ce qui n'est pas beau à être laid, ni non plus ce qui n'est pas bon à être mauvais. Éros est dans le même cas. Etant donné, disait-elle, que toi-même tu conviens qu'il n'est ni bon ni beau, tu dois de façon analogue estimer non pas qu'il est laid et mauvais, mais qu'il est quelque chose d'intermédiaire entre les deux (ἀλλὰ τι μεταξύ, ἔφη, τούτων).²²

L'intermédiaire présente ici les caractéristiques déjà mentionnées. L'opinion est d'abord un domaine défini par deux limites, le savoir et l'ignorance. L'intermédiaire participe ou ressemble aux deux réalités dont il est le milieu, ou du moins possède des qualités de chacune d'entre elles, et s'en distingue par une double négation. Il ne faut pas « forcer » les négations à être des contraires, et il convient plutôt de définir l'intermédiaire par sa position dans un domaine déjà localisé. La *République* et le *Sophiste* produiront une

²⁰ Voir 866d5-869e9 et les analyses de SAUNDERS (1973).

²¹ *République*, VIII, 572c6-d3. À propos du démocrate, Platon écrit : « Mais parce qu'il a un naturel meilleur à celui qui le corrompent, écartelé des deux côtés à la fois, (ἀγόμενος ἀμφοτέρωσε) il s'était figé au milieu des deux genres de vie (κατέστη εἰς μέσον ἀμφοῖν τῶν τρόπων) : et, de manière mesurée (μετρίως), du moins le croit-il, il emprunte à chacun des deux, il mène ainsi une vie qui n'est ni servile ni déréglée, et c'est de cette façon qu'il était devenu partisan du peuple, d'oligarchique qu'il était. »

²² *Le Banquet*, 201e10-202b5 (trad. L. Brisson).

analyse ontologique du statut de l'opinion qui n'est ici qu'esquissée. En ce sens, l'opinion est bien le domaine intermédiaire entre le savoir et l'ignorance, que l'on parcourt dans le *Phédon* ou dans le *Théétète* en montrant comment on *apprend* et comment on *oublie*.

Mais l'opinion est également ici une position médiane entre deux pôles, dans la mesure où on la caractérise comme « droite ». Spécifier ainsi la position de l'opinion dans le champ de la connaissance, c'est montrer dans quel type de mouvement elle doit s'inscrire entre la *sophia* et l'*amathia*. L'opinion constitue bien un point médian : elle marque l'acquisition partielle d'un savoir puisqu'elle est « droite ». Mais, en tant que *doxa*, elle manifeste aussi son manque de *logos* et son incapacité à rendre raison d'elle-même²³. Ce passage n'a pourtant pas vocation à produire une analyse de l'opinion droite que nous trouvons dans le *Théétète*. L'opinion droite n'est ici qu'un passage, un point qui justifie de continuer l'enquête vers le savoir. Au risque d'un rapprochement incongru, l'opinion droite est intermédiaire entre le savoir et l'ignorance de la même manière que le philosophe est intermédiaire entre le *sophos* dont le savoir n'interroge plus son objet, et l'ignorance inconsciente de son propre vice. [133]

« Par ailleurs, il se trouve à mi-chemin entre le savoir et l'ignorance (σοφίας τε αὐ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν). Voici en effet ce qu'il en est. Aucun dieu ne tend vers le savoir (φιλοσοφεῖ) ni ne désire devenir savant, car il l'est ; or, si l'on est savant, on n'a pas besoin de tendre vers le savoir. Les ignorants ne tendent pas davantage vers le savoir ni ne désirent devenir savants. Mais c'est justement ce qu'il y a de fâcheux dans l'ignorance : alors que l'on n'est ni beau, ni bon ni savant, on croit l'être suffisamment. Non, celui qui ne s'imagine pas en être dépourvu ne désire pas ce dont il ne croit pas devoir être pourvu. – Qui donc, Diotime, demandai-je, sont ceux qui tendent vers le savoir (οἱ φιλοσοφοῦντες), si ce ne sont ni les savants ni les ignorants ? – D'ores et déjà, répondit-elle, il est parfaitement clair même pour un enfant, que ce sont ceux qui se trouvent entre les deux (οἱ μεταξύ τούτων ἀμφοτέρων), et qu'Éros doit être du nombre. Il va de soi, en effet, que le savoir compte parmi les choses qui sont les plus belles ; or Éros est amour du beau. Par suite, Éros doit nécessairement tendre vers le savoir et, puisqu'il tend vers le savoir, il doit tenir le milieu entre celui qui sait et l'ignorant (φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξύ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς). »²⁴

L'érotique philosophique est cet intermédiaire qui vient enrichir la polarité ignorer/savoir d'une nouvelle dynamique. Il ne s'agit plus de caractériser le fait d'apprendre ou d'ignorer, intermédiaires entre le savoir et l'ignorance dans le *Phédon* ou dans le *Théétète*. Il ne s'agit plus non plus de montrer comment l'opinion est la position intermédiaire entre l'ignorance et le savoir. L'opinion droite n'est assurément pas ici le contenu de pensée du philosophe. L'existence même de l'opinion droite comme intermédiaire est ce qui permet l'appréhension d'un ensemble de réalités dont on pourra mesurer la proximité avec l'ignorance et le savoir dans une relation hiérarchisée et polarisée, où le savoir constitue bien le pôle positif de la relation duelle : « le savoir compte parmi les choses qui sont les plus belles ». L'érotique philosophique est cet intermédiaire polarisé qui justifie le bien-fondé de la dualité entre savoir et ignorer, tandis que tous les autres du philosophe errent dans cet intermédiaire sans pouvoir s'y orienter. L'intermédiaire est donc cette position tendue entre deux pôles, introduisant un sens dans la réalité que l'on parcourt.

L'intermédiaire apparaît alors comme un lieu à investir, à modeler, à orienter, car c'est à partir de lui que l'on peut donner forme et valeur aux pôles qu'il remplit. Il n'est donc pas étonnant que l'intermédiaire

²³ LAFRANCE (1981), p. 268-270.

²⁴ *Le Banquet*, 203e5-204b5 (trad. L. Brisson).

soit un lieu de contestation et de compétition. Un exemple particulièrement révélateur nous est donné à la fin de l'*Euthydème* où Socrate utilise et interprète la notion d'intermédiaire pour caractériser tous ceux qui se tiennent au milieu de la philosophie et de la politique d'une part, et pour défendre d'autre part la validité de la pratique exclusive [134] de la philosophie. La démonstration commence par la présentation d'une mauvaise compréhension de ce qui est intermédiaire entre la philosophie et la politique.

« SOCRATE : À présent je comprends. C'est précisément de ceux-là que de moi-même j'allais maintenant justement parler. Ce sont eux en effet, Criton, dont Prodicos disait qu'ils sont dans la zone frontière entre le philosophe et l'homme politique (μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ). Ils s'imaginent être les plus savants de tous les hommes et, en plus du fait qu'ils s'imaginent l'être, ils croient qu'ils en ont parfaitement acquis la réputation aux yeux de la plupart des gens. En sorte que, selon eux, ils auraient, aux yeux de tous, bonne réputation s'il n'y avait, pour y faire obstacle, ceux précisément qui se consacrent à la philosophie. Les hommes dont je parle considèrent donc que, s'ils parviennent à établir devant l'opinion que les philosophes ne valent rien, alors, sans contestation, c'est désormais auprès de tous qu'ils remporteront devant l'opinion les trophées dus à leur savoir. En effet, ils s'imaginent eux-mêmes être vraiment les plus savants, et chaque fois que, dans des entretiens privés, ils se font prendre au piège, la faute en est à Euthydème et à son école ! – Oui, donc, ils se considèrent comme absolument savants, et n'est-ce pas normal ? Ils font modérément de la philosophie, modérément de la politique (μετρίως μὲν γὰρ φιλοσοφίας ἔχειν, μετρίως δὲ πολιτικῶν), selon un raisonnement bien naturel : car ils se disent que si l'on prend de l'une et de l'autre juste ce qu'il faut, tout en restant à l'abri des risques et de la concurrence, c'est alors qu'on jouit des fruits de son savoir (μετέχειν γὰρ ἀμφοτέρων ὅσον ἔδει, ἐκτὸς δὲ ὄντες κινδύνων καὶ ἀγώνων καρποῦσθαι τὴν σοφίαν). »²⁵

Socrate commence par poser une « zone » intermédiaire, indéterminée, qui est constituée par la ressemblance entre le philosophe et l'homme politique. Cette « zone » (μεθόρια)²⁶ constitue donc un intermédiaire, un « milieu », qu'il faut analyser. [135]

Aux yeux de la foule et de l'opinion, l'intermédiaire est un milieu où se mélangent des pratiques ressemblantes : la distinction entre philosophe et homme politique est loin d'être nette, et pourrait bien, aux yeux de la foule, recouvrir une dualité purement nominale. Contrairement à l'opinion, les hommes dont parle Socrate considèrent qu'une position médiane entre ces deux pratiques, c'est-à-dire une égale participation aux pôles opposés, est une preuve de mesure et d'excellence. Cette (fausse) mesure leur permet de condamner ceux qui s'adonnent à la pratique exclusive de la philosophie ou de la politique. L'intermédiaire est alors ici conçu comme une position médiane entre deux excès (la pratique exclusive de la politique, ou la pratique exclusive de la philosophie), ou éventuellement entre deux opposés (à supposer que la pratique de l'une repose sur des fondements contradictoires avec la pratique de l'autre). C'est ce à

²⁵ *Euthydème*, 305c5-e2 (trad. M. Canto).

²⁶ Cette image de la zone frontière est employée dans les *Lois*, pour désigner l'ensemble des crimes dont il est difficile de dire s'ils sont commis de plein gré ou malgré soi. « Il ne semble pas vrai que dans tous les cas, une frontière touche une frontière (ὄρος ὄρω προσμειγνύς) ; il y a au contraire des cas où il existe une zone frontalière (μεθόριον) qui, entre deux frontières s'avance vers l'une et l'autre et qui se trouve dans une position intermédiaire entre les deux (τοῦτο ἐν μέσῳ ὄρων πρότερον ἑκατέρῳ προσβάλλον γίγνεται ἂν ἀμφοῖν μεταξύ). Et tout naturellement, c'est en ce sens aussi que nous avons parlé des crimes commis sous l'emprise de la colère (τὸ θυμῷ γιγνόμενον) comme de quelque chose d'intermédiaire entre les crimes commis de plein gré et ceux qui ne le sont pas (τῶν ἄκουσίων τε καὶ ἐκούσιων). » *Lois*, 878b4-8 (trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau modifiée).

quoi le philosophe se refuse, pour démontrer la différence non pas entre l'homme politique et le philosophe, mais entre le philosophe et son masque, le sophiste. Un dernier sens de l'intermédialité nous est donné par une opération de contestation sur la mesure employée par ces hommes, de la part du philosophe. Le raisonnement du prétendu « savant » ne repose que *sur la validité de la dualité qui oppose philosophie et politique*, qui en fait des contradictoires, qu'il se propose quant à lui de concilier dans une mesure excellente. C'est la raison pour laquelle le faux savant réduit la pratique de la philosophie à l'éristique sophistique d'Euthydème.

Il faut, selon Socrate, se départir d'une mauvaise interprétation de ce qui est intermédiaire. Une seconde étape de la démonstration consiste à mesurer le « milieu » en relation avec les fins, bonnes ou mauvaises, que représentent respectivement la philosophie et la politique.

« CRITON : Et quel est ton avis, Socrate ? Te semblent-ils avoir raison ? Car le raisonnement que font ces hommes a belle apparence. SOCRATE : En effet, Criton, c'est bien cela : belle apparence – plutôt que vérité. Car il n'est guère facile de les persuader qu'il en est des hommes comme de toutes les autres choses. Voici : les choses qui sont intermédiaires entre deux réalités (πάντα ὅσα μεταξύ τινῶν δυοῖν) qui sont un mal et un bien, sont meilleures que la première et pires que la seconde ; ensuite, si elles tiennent de deux biens dont la fin n'est pas la même, elles sont pires que l'un et l'autre, par rapport à ce qui, dans leur ordre spécifique, fait la valeur de deux biens dont elles se composent ; et si, enfin, elles tiennent de deux maux et sont composées de deux maux qui n'ont pas la même fin, mais entre lesquels elles tiennent le milieu, alors seulement elles sont meilleures que l'un et l'autre mal pris en soi, car à l'un et à l'autre elles ne participent que pour une part. Alors si la philosophie est une chose bonne, et l'activité politique aussi, mais si elles ont l'une et l'autre une fin différente et que ces hommes participent aux deux et tiennent le milieu entre ces deux réalités, ils ne disent rien qui vaille, car ils sont inférieurs à l'une [136] et à l'autre. Mais si l'une de ces réalités est un bien et l'autre un mal, ces hommes, eux, sont meilleurs que ceux qui s'adonnent à la première, et pires que ceux qui pratiquent la seconde. Si, enfin, toutes deux étaient choses mauvaises, alors ils diraient la vérité : mais impossible autrement. Or eux-mêmes ne reconnaîtraient pas, je pense, que philosophie et politique sont en elles-mêmes l'une et l'autre un mal, ni non plus que l'une soit un mal et l'autre un bien. Mais la réalité est que ces gens-là puisqu'ils participent à l'une et à l'autre, demeurent inférieurs aux deux, par rapport à la fin pour laquelle politique et philosophie sont toutes deux dignes de considération. Aussi, étant dans la réalité à la troisième place, ils cherchent à paraître les premiers. Il faut donc leur pardonner ce désir et ne pas s'en irriter, mais les prendre pour ce qu'ils sont. Car il faut chérir l'homme, quel qu'il soit, quoi qu'il dise, qui fait de la pensée son domaine de recherche et qui s'applique, courageusement (ἀνδρείως), par ses efforts à exprimer jusqu'au bout ce qu'il pense. »²⁷

L'intermédiaire est d'abord localisé à travers une dualité (bien/mal) où il s'agit de mesurer son degré de proximité avec l'un des deux pôles. Il s'agit, ni plus ni moins, de procéder à un calcul des biens et des maux afin de comparer les mérites respectifs de la philosophie et de la politique. Des contraires relatifs (meilleur/pire) sont donc envisagés pour révéler les mérites de la philosophie, de la politique, et de leur « mélange ». Trois solutions sont alors envisagées par Socrate :

²⁷ Euthydème, 305e3-307a2 (trad. M. Canto).

1) La philosophie et la politique sont toutes deux de bonnes pratiques, et en ce cas, ceux qui pratiquent une partie des deux (l'intermédiaire) sont moins bons que ceux qui s'efforcent de pratiquer l'une ou l'autre de manière exclusive.

2) Il existe une bonne pratique, et une mauvaise. En ce cas, celui qui tient le milieu entre les deux est à la fois meilleur que celui qui pratique la mauvaise et pire que celui qui pratique la bonne. En d'autres termes, il vaudrait sans doute mieux un homme politique qui fasse aussi de la philosophie mais mieux vaudrait ne pratiquer que la philosophie.

3) Philosophie et politique sont deux pratiques mauvaises, et en ce cas seulement, celui qui pratique les deux réalise le moins pire des maux.

Une dernière étape de la réfutation consiste pour Socrate à assurer qu'il n'est pas possible de reconnaître que philosophie et politique ou bien sont toutes deux des maux, ou bien l'autre un bien et l'autre un mal. La raison en est aisée et repose précisément sur une interprétation de la notion d'intermédiaire : si l'on veut participer à l'une et à l'autre de ces pratiques, c'est qu'elles sont considérées comme bonnes, non pas dans leur mélange, mais indépendamment, comme deux pôles hétérogènes. L'intermédiaire ne peut donc pas être une position médiocre entre deux opposés, mais appelle à un choix vers l'un des deux pôles. Ce qui a [137] de la valeur, ce qui donne à la zone frontalière entre politique et philosophie son sens et sa polarité, c'est bien la philosophie. Il ne s'agit pas d'un choix arbitraire, il est l'effet d'un effort courageux (ἀνδρείως) qui consiste à affronter, dans la contestation, la discussion et la réfutation. Ce passage de l'*Euthydème* montre ainsi quels sont les enjeux des opérations réalisées à partir de ce qui est intermédiaire. Parce que l'intermédiaire définit la « zone » à partir de laquelle se déploient des différences, ou au contraire s'y confondent, il est nécessaire de parvenir à un point médian qui puisse constituer une dualité comme telle, non pas seulement comme une catégorisation dualiste de réalités qui sont confondues, mais comme une opération de justification d'une bonne dualité. Sans la résistance qu'offre le philosophe à la confusion du politique et du philosophe, l'empire des rhéteurs et des sophistes s'agrandit. L'intermédiaire est une fonction opératoire qui produit de l'homogène à partir de réalités distinctes, singulières et éparses. L'usage de l'intermédiaire chez Platon vise moins à expliquer ou à résoudre les difficultés d'une pensée qui fonctionne de manière duelle, qu'un outil pour organiser, par la position d'opposés, ce qui se donne *alors* comme un domaine différencié et éventuellement polarisé. L'intermédiaire est donc ce à partir de quoi on pourra justifier la pertinence d'une dualité. L'intermédiaire est donc d'abord l'intervalle qui signifie ou révèle un domaine différencié ; il est ensuite ce qui est cerné par une dualité d'opposés ; il est enfin le lieu d'une division, d'une détermination, d'une polarisation, qui permet le cas échéant de justifier de la validité d'une dualité.

Olivier Renaut
Université Paris Ouest – Nanterre-La Défense
olivier.renaut@u-paris10.fr

BIBLIOGRAPHIE

- ALLOA, E. (2009). *Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote*, “Revue de Métaphysique et de morale” 62, 2, 2009, 247-262.
- BRANCACCI, A. (2005). *Musique et philosophie en République II-IV*, dans M. Dixsaut (éd.), *Études sur la République de Platon. I, De la justice : éducation, psychologie et politique*, Paris, Vrin, 89–106.
- BRISSON, L. (1994). *Le Même et l’autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- DELCOMMINETTE, S. (2006). *Le Philèbe de Platon : Introduction à l’agathologie platonicienne*, Leiden, Brill.
- DIXSAUT, M. (2001). *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin.
- LAFRANCE, Y. (1981). *La Théorie platonicienne de la doxa*, Montréal, Bellarmin.
- PENNER, T. (1971). *Thought and desire in Plato*, dans G. Vlastos, *Plato*, New York, Anchor Books, 96–118.
- RENAUT, O. (2008). *Le rôle de la partie intermédiaire (thumós) dans la tripartition de l’âme*, “Plato, The Internet Journal of the International Plato Society” 8 [online : <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article24>].
- (2013), *Challenging Platonic Erôs: The Role of Thumos and Philotimia in Love*, dans E. Sanders, C. Thumiger, and N. J. Lowe (éds.), *Erôs in Ancient Greece*, Oxford, Oxford University Press, 95–110.
- (2014), *Platon : La Médiation des émotions*, Paris, Vrin.
- SAUNDERS, T. J. (1973). *Plato on Killing in Anger: A Reply to Professor Woozley*, “The Philosophical Quarterly” 23, 93, 350–356.
- SOUILHÉ, J. (1919). *La Notion platonicienne d’intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, Paris, Félix Alcan.
- THESLEFF, H. (1999). *Studies in Plato’s two-level-model*, Helsinki, Societas scientiarum fennica.
- (2002), *An Introduction to Studies in Plato’s Two-Level Model* in “Plato, The Internet Journal of the International Plato Society” 2 [online : <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article33>]
- WERSINGER, A.-G. (2001). *Platon et la dysharmonie : Recherches sur la forme musicale*, Paris, Vrin.
- (2002), *Platon et les figures de l’harmonie*, dans F. Malhomme, (éd) *Musica Rhetoricans*, Paris, Presses de l’Université de Paris Sorbonne, 9–20.