N.C.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
FONDÉE PAR FÉLIX ALCAN

SOCRATE
ET
LA LÉGENDE PLATONICIENNE

PAR

V. DE MAGALHÃES-VILHENA

ATTACHÉ AU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
DOCTEUR ÈS LETTRES



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

SOCRATE
ET LA LÉGENDE PLATONICIENNE

37257

8° R
56078

mfc S 100680

DL 29 10 1952 - 12451

DU MÊME AUTEUR

Le problème de Socrate : le Socrate historique et le Socrate de Platon, un vol. in-8° de la « Bibliothèque de Philosophie Contemporaine » P. U. F., Paris, 1952.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE
HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE GÉNÉRALE
Section dirigée par Émile BRÉHIER

SOCRATE
ET
LA LÉGENDE PLATONICIENNE

PAR

V. DE MAGALHÃES-VILHENA

Attaché au Centre National de la Recherche Scientifique
Docteur ès Lettres

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, Boulevard Saint-Germain, Paris

1952

DÉPOT LÉGAL
1re édition . . . . . 4e trimestre 1952

TOUS DROITS
de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

COPYRIGHT
by *Presses Universitaires de France*, 1952



A Monsieur RAYMOND BAYER,

en témoignage d'affection et de profonde reconnaissance.

« De ce qu'on possède plusieurs versions différentes d'un même fait, de ce que la crédulité a mêlé à toutes ces versions des circonstances fabuleuses, l'historien ne doit pas conclure que le fait soit faux; mais il doit en pareil cas se tenir en garde, discuter les textes [...] Chercher à expliquer ces récits ou à les réduire à des légendes, ce n'est pas mutiler les faits au nom de la théorie; c'est partir de l'observation même des faits. »

Ernest RENAN (1).

« Ainsi, cette grande figure de Socrate [...] nous apparaît comme celle d'un héros de légende, dont l'histoire est encore à écrire. »

Léon ROBIN (2).

(1) *Vie de Jésus*, Paris, 1863, p. L.
(2) *La Pensée hellénique, des origines à Épicure*, Paris, 1942, p. 136.

AVANT-PROPOS

Ce n'est certes pas dans la lecture du présent ouvrage qu'il faut rechercher l'épuisement des problèmes relevant de la « légende » socratique qui a son origine en Platon. Notre but est plus modeste et vise seulement à déblayer le terrain, à amorcer un premier apport à une analyse détaillée de l'exposition platonicienne du socratisme. Un deuxième apport sera fourni, en un certain sens, par une étude à paraître prochainement sur la signification et la portée de la représentation aristophanesque de Socrate.

Ce livre, complémentaire de celui que nous consacrons au problème du Socrate historique et du Socrate de Platon, a un dessein précis : en examinant le caractère et quelques particularités de l'apologie et de l'idéalisation platoniciennes de Socrate et en s'efforçant d'en dégager les raisons, il essaye de montrer le *sens de la déviation constitutive* du Socrate qui est vrai pour Platon. Car il nous a paru que s'imposait la conjecture selon laquelle ce ne sera qu'à la condition de faire dépendre la restitution de la pensée socratique des véritables ressorts des querelles partisanes qui se sont produites à cette date que l'historien de Socrate aura des chances raisonnables d'en sortir. Or, il est évident que de toute la littérature socratique se détache sans équivoque celle qui est l'œuvre de Platon. Le problème est donc au départ essentiellement une question platonicienne. Mais il ne s'agit pas seulement de cela. Il reste qu'à l'arrière-plan c'est bien de l'orientation générale des fins de la culture athénienne depuis l'âge de Périclès qu'il s'agit. C'est pourquoi le sens profond du socratisme ne se dégagera qu'à partir de l'immense fresque platonicienne qui, à bien la prendre, reste de toute manière notre source la plus détaillée pour l'histoire intellectuelle de la période envisagée. Or, là est le problème; à savoir l'historicité des Dialogues platoniciens. Le dilemme : trouver un moyen de mettre à profit les matériaux dont nous disposons ou renoncer, se pose devant l'historien avec toutes les

conséquences que comporte une décision. Qui, en effet, s'il se donne la peine de s'y attarder, ne s'aperçoit que c'est à ce point même que les vraies difficultés se font jour? Où finit le vrai? Où commence la fiction? Jusqu'où la réalité a-t-elle fourni la trame, à partir d'où l'imagination a-t-elle brodé? Et la question demeure tout de même fondamentale : comment trouver Socrate à la trace? Il est parfois difficile de séparer l'histoire de la légende : c'est précisément le cas pour Socrate, et c'est à quoi répond, à la rigueur, la présente enquête. L'esprit de cette étude est, à vrai dire, de replacer les problèmes sur leur plan réel qui n'est autre évidemment que celui de l'histoire. On ne manquera donc pas au cours de l'analyse d'évoquer le fond du problème : ce qui fait en somme l'unité et la diversité des témoignages — ou ce qu'on prend pour tels — ayant trait à l'affaire socratique. Il y a tout lieu de croire que la prise en considération des multiples réverbérations de l'image de Socrate, qui furent le ressort de la pensée antique dès les ἑταῖροι du sage jusqu'aux derniers socratiques que sont les stoïco-cyniques romains dont les reflets traversent les temps modernes presque jusqu'à notre âge, ouvrirait la voie à une discussion ultérieure qui devrait conduire à une vaste enquête où le cas de Socrate serait replacé dans la perspective du socratisme. Cette constatation indique déjà dans quel sens le débat pourra être abordé.

Si cette contribution ne se révèle pas infructueuse, nous devons en remercier particulièrement M. Raymond Bayer pour le chaleureux encouragement de sa haute et obligeante direction. Qu'il nous soit de même permis d'exprimer ici notre vive gratitude à MM. Henri Gouhier, Alexandre Koyré, Pierre-Maxime Schuhl et Jean Wahl qui nous ont toujours apporté de précieuses marques de leur bienveillance.

Nous tenons aussi à remercier Mme Georgette Lévy et M. Daniel Lacroix pour la faveur de leur amicale complaisance, qui nous a obligeamment fait profiter de leurs judicieux conseils.

Enfin, nous devons exprimer toute notre reconnaissance à MM. Victor Goldschmidt, E. Lablénie et Jean-Pierre Vernant à qui nous sommes redevables de nous avoir amicalement aidé dans la correction des épreuves.

INTRODUCTION

LE « CAS SOCRATE »

Οὐκ ἁπλοῦν ἐστιν.

PLATON (1).

Une histoire qui prétendrait nous rendre contemporains du Socrate vivant « réel », sans aucune addition étrangère, est impossible dans les conditions ordinaires, faute d'œuvres émanant de lui-même. Le caractère particulier, et la difficulté de son cas, tient à ce que sa pensée nous est parvenue à travers des œuvres qui non seulement ne se donnaient en aucune manière pour historiques, mais appartenaient au genre bien défini de la mimétique, les λόγοι Σωκρατικοί. Or, ces témoignages eux-mêmes se trouvent intégrés, comme éléments constituants, dans plusieurs « constructions » systématiques, dans plusieurs créations originales et d'abord dans celle de Platon.

Ces témoignages, qui n'ont pas directement une signification ni une valeur *historiques*, ne peuvent jamais être confrontés avec des fragments authentiquement socratiques, qui serviraient en l'occurrence de critères (voir le cas des présocratiques). Par conséquent, tout effort de reconstitution du socratisme doit reposer sur une critique préalable de ces témoignages, divergeant les uns des autres suivant le point de vue que chacun a su y découvrir. On est donc toujours contraint de se tenir dans une perspective tout à fait particulière : il n'est pas possible de retrouver directement le socratisme *tel qu'il fut* du vivant même de Socrate, en éliminant non seulement l'épaisseur historique qui nous sépare de lui, mais celle-là même qui sépare ce Socrate « réel », des Socrate intégrés aux reconstructions des philosophes, ses successeurs. Chacune de ces constructions est située en son temps, chacune d'elles obéit aux préoccupations

(1) *Banquet*, 183 d.

propres de son auteur : d'où la nécessité d'une double analyse, s'exerçant sur deux plans différents, quoique connexes :

1° Il faut d'abord s'efforcer de retrouver un certain nombre des *matériaux* qui étaient à la disposition des auteurs considérés, essayer de fixer un certain nombre de faits historiques (ou au moins très vraisemblables) qui permettront de déterminer le caractère des divers témoignages selon les dates, la durée et la nature de leurs rapports avec Socrate, la possibilité qu'ils ont eue de le connaître directement, ou indirectement, etc. (ainsi Aristophane, Eschine de Sphettos, Platon, Xénophon, Antisthène, Polycrate, Aristote, Libanius, Diogène Laërce...), tout cela en fonction des données historiques que l'on peut posséder par ailleurs sur l'époque. Dès maintenant on pourra distinguer divers degrés dans la vraisemblance.

2° Mais ces matériaux ne pourront être à proprement parler séparés de leur *mise en œuvre*, qui est ici l'essentiel : et celle-ci dépend alors des *intentions* propres des auteurs de la littérature socratique, de leur conception de la philosophie, de la manière dont ils se situent eux-mêmes dans l'évolution de la pensée grecque, et même du caractère propre de leur intelligence et de leur position sociale. De ces conceptions générales dépendra la *signification* qu'a prise pour eux la figure de Socrate et la pensée socratique (sans préjuger pour autant du caractère systématique, doctrinal de celle-ci). Encore faut-il ne pas oublier que si les différentes constructions du socratisme ne peuvent s'éclairer qu'à la lumière de principes propres à leurs auteurs, ces principes eux-mêmes se sont formés, partiellement tout au moins, sous l'influence de l'enseignement socratique lui-même.

Or, il est bien évident que nous n'avons aucun moyen de reconstituer par ailleurs cet enseignement, que nous ne pouvons décider en connaissance de cause laquelle de la tradition cynique et de la tradition platonicienne par exemple reflète le mieux la pensée de notre *hypothétique* Socrate. La seule solution (si c'est vraiment là une solution) consiste *d'abord* à étudier les témoignages comme représentant chacun, non pas le Socrate « réel » pour nous, mais le Socrate « vrai » pour le témoin considéré. C'est qu'en effet chacun de nos témoignages principaux (la tradition antisocratique d'Aristophane, de Polycrate et d'Aristoxène mise à part) prend sa signification apologétique dans le cadre d'une pensée qui prétend *prolonger* le socratisme authentique, contre d'autres disciples réputés infidèles : Xénophon contre Platon, Platon contre Antisthène, Antisthène contre Platon, et peut-être même Platon contre Socrate. Il ne s'agira

pas alors de briser cette cohérence donnée après coup et *sous un certain point de vue* à la figure et à la pensée de Socrate, pour essayer de faire la part de l'histoire et celle de la légende, il ne s'agira pas davantage de décider, sur des « preuves » souvent (et nécessairement) fragiles et aventureuses (à la manière de Burnet et Taylor, de Maier et de Jaeger) qu'une certaine « tranche » de la pensée platonicienne par exemple revient au Socrate « réel », en un mot que le Socrate « vrai » (pour Platon) mis en scène dans certains dialogues se résorbe ici dans le Socrate « réel ». L'assimilation est un peu hâtive, car à ce compte, comment ne pourrait-on pas être embarrassé par des questions de chronologie et de vraisemblance psychologique (1)? Il convient, au contraire, de pousser plus loin l'analyse de chacun de ces Socrate « vrais » à la lumière des circonstances contemporaines et des implications polémiques de chaque témoignage. Ce qui suppose connus les caractères distinctifs de l'expression littéraire de ces polémiques elles-mêmes, à savoir les compositions socratiques des disciples immédiats (Platon, Xénophon, Antisthène, Eschine, Phédon, etc...), les « apologies » de Lysias, Théodecte, Démétrius, Libanius, l' « accusation » de Polycrate, la « vie » d'Aristoxène. C'est alors seulement qu'il sera possible de reprendre le problème du degré de *vraisemblance* respectif des témoignages : il ne s'agira plus simplement d'une *indépendance* matérielle (sources, moyens d'information) mais d'une *valeur* plus ou moins considérable en vue de la reconstruction éventuelle du Socrate « réel », c'est-à-dire du Socrate « historique » d'où sont sortis les différents Socrate « vrais » proposés par les disciples. Alors seulement on sera en possession d'une règle assez sûre permettant de hiérarchiser ces témoignages au lieu de prendre arbitrairement tel ou tel d'entre eux comme critère de la véracité des autres, ou, ce qui est pire, de les confondre en un vague syncrétisme parfaitement inacceptable, parce que dépourvu de tout fondement.

Ainsi seront remises à leur juste place les données fournies respectivement par chaque témoin prétendu; ce ne seront plus des témoignages au sens propre, et sur lesquels nous pourrions légitimement miser pour confirmer ou infirmer les dires de l'un

(1) C'est ce que, après tant de critiques, Paul SHOREY a bien résumé en disant qu'un point de vue pareil comporte un paradoxe monstrueux : le penseur le plus fécond et le plus précis n'a jamais rien écrit, et l'écrivain qui sut trouver une forme essentiellement achevée pour exprimer cette pensée n'eut aucune idée personnelle avant d'avoir dépassé la cinquantaine. *What Plato Said*, Chicago, 1933, p. 21. Comp. A.-K. ROGERS, *The Socratic Problem*, New-Haven, 1933.

d'entre eux sur tel ou tel point, mais bien plutôt des images déformées sous l'empire de préoccupations bien définies. Peut-on détacher par exemple les caricatures rapidement esquissées dans les tableautins des comiques des règles et conventions du genre? Est-il permis d'oublier que l'apologie socratique de Libanius s'insère dans l'entreprise de restauration théologique et philosophique de l'empereur Julien? Trouvera-t-on convenable de sous-estimer la part d'agencements que les desseins doctrinaux et polémiques d'Aristote ont dû imposer à son évocation des opinions antérieures? Et ce qui est vrai pour Aristote, pour Libanius et pour les comiques, ne l'est-il pas pour Xénophon et pour Antisthène, ainsi que pour Platon?

Chaque auteur, qu'il soit le témoin ancien ou l'interprète moderne, nous donne un Socrate qui est pour lui le Socrate « vrai ». Mais ce « vrai » Socrate n'est pas celui de l'histoire. Il est ce que le Socrate qui a existé historiquement, et que l'on peut appeler « réel », est devenu du fait d'être assimilé par chacun suivant son génie propre, d'être transposé en un système d'idées qui est sorti de lui, mais qui le dépasse, parce que les points de repère intellectuels et sociaux par rapport auxquels il va désormais se définir ne sont plus les mêmes. Et il y a autant de décalages que d'interprètes au premier, au deuxième ou au nième degré.

Chaque interprétation, dans la mesure où elle devient une tradition, est une légende. Chaque personnage historique en a plusieurs. Et depuis que ces légendes se sont créées on ne saurait dire ce qui agit le plus sur l'histoire : si c'est l'individu réel auquel elles se rapportent ou ces légendes elles-mêmes. Dans le cas de Socrate cela ne fait pas de doute. Ce sont les légendes seules qui agissent depuis que la personnalité « réelle » de Socrate s'est doublée d'une personnalité littéraire qui est la seule à avoir une existence matérielle pour toute la postérité. Cette personnalité littéraire a donc un intérêt double : en elle-même, avec la multitude des formes sous lesquelles elle s'est travestie, ainsi que par rapport au « modèle » original.

Si de tous les travestissements littéraires de Socrate celui de Platon n'a pas explicitement le plus retenu l'attention, il est pourtant difficile, à quelques exceptions près, de concevoir une autre justification ou une autre origine de la réputation qui est faite à Socrate dans l'histoire. Socrate ne serait pas ce qu'il est pour nous sans l'adhésion donnée d'avance, depuis des siècles, au « mythe » tiré de Platon (1).

(1) Cf. *Le Problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris, 1952.

* * *

Certes, « défendre la mémoire de son maître est une des fins de l'activité littéraire de Platon (1) ». Mais, il y a plus que cela. Si l'on a beau jeu à le souligner, on ne pourra que trouver profit à mettre en pleine lumière la manière dont Platon se sert de Socrate plutôt qu'il ne le sert. Et, pour ce faire, en l'absence d'un exposé du socratisme qui puisse être tenu pour historique, et permette ainsi de démêler ce qui dans le Socrate des Dialogues, fut retranché ou ajouté à la figure véritable, en tenant compte cependant de ce fait qu'il est le moins disqualifié des « témoignages » sur Socrate, il n'y aura peut-être pas d'autre moyen que de s'en tenir à la « légende » platonicienne. Non, certes, pour l'élever au rang de l'histoire, mais pour apprécier son apport.

L'étude de la transfiguration que la « légende » platonicienne a fait subir au personnage réel ne peut être étudiée qu'à partir du dessein d'ensemble, des intentions profondes et des procédés mêmes de la transfiguration. Il est hors de doute qu'un des premiers caractères de cette transfiguration tient à la manière générale sous laquelle elle s'est exprimée littérairement. Il ne peut être cependant question de séparer la forme du contenu, car la première, selon la formule saisissante du Polonski, « c'est le fond lui-même mis au jour par la puissance de l'art ». Elles se conditionnent et se déterminent réciproquement.

On a pu relever tout ce que le λόγος Σωκρατικός emprunte aux différents genres littéraires : le décor, les personnages, certaines situations comiques ou tragiques ainsi que les formes de l'hymne et de l'épopée, du drame et du mime, des plaidoiries judiciaires, et des arguments sophistiques, des apologies de Prométhée ou de Palamède (d'Euripide et Eschyle à Gorgias), des récits de vocations (d'Hésiode, d'Epiménide ou de Parménide) et enfin des discours fictifs des historiens. Quoi qu'il en soit, les « compositions socratiques » qui ont Platon pour auteur ont été conçues et réalisées en fonction d'un idéal esthétique personnel que, par un choc en retour, elles ont contribué à créer en élevant au niveau de la conscience théorique, et qui possède une signification sociale précise. Mais elles l'ont été aussi en fonction de l'image que Platon se faisait de Socrate et du sens qu'il accordait au legs reçu du maître, donc du rôle que Platon lui-même voulait jouer. On aurait tort de n'envisager la transfi-

(1) L. Robin, *Introduction* au « *Banquet* », Budé, Paris, 1941, p. xi.

guration platonicienne que sous l'angle de la critique littéraire. C'est seulement la connaissance de la perspective dans laquelle se place Platon qui peut permettre de décider, sinon des limites de sa liberté à l'égard de la parole historique de Socrate, du moins de l'utilisation qu'il est permis d'en faire pour fixer la nature possible des rapports qui les lient l'un à l'autre.

Première constatation : les Dialogues comportent une expérience, un enseignement. Mais avancer qu'ils ont le propos de nous inculquer un enseignement doctrinal précis ou tout simplement une leçon de méthode, c'est peut-être trop dire, du moins de prime abord. Que leur but soit de nous présenter une image exemplaire d'un héros et de nous apporter ainsi son message, apparaît toutefois comme plus probable. Ce message, pourtant, n'est pas nécessairement philosophique, du moins au sens moderne, technique, du mot. Par contre, si on envisage la philosophie comme un genre de vie, comme une modalité (peut-être la plus haute) du θεωρητικὸς βίος (1), il nous paraît certain, en effet, que le Socrate personnage-dramatique de Platon est mis en scène pour proposer (sûrement pas à nous, lecteurs modernes, mais au public de lecteurs-auditeurs (2) pour qui Platon écrivait) un idéal de philosophie, un certain accomplissement de l'homme individuel. Bref, un φιλόσοφος βίος (3). On serait même tenté d'écrire : une παιδεία, songeant à Jaeger, si le mot ne comportait

(1) Le problème du θεωρητικὸς βίος a donné lieu à deux importants mémoires : celui de Franz BOLL, Vita contemplativa, in *Sitz. Heid. Akad.*, VIII, 1920 (1922[2], avec un appendice de M. WUNDT, *Philos. als Lebensform*) et celui de W. JAEGER, Ueber Ursprung u. Kreislauf d. philos. Lebensideal, in *Sitz. P. Akad Wissens.*, 1928, p. 390-421. Plus récemment la thèse du P. A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, (1950[2]), et, en dernier lieu, l'étude de R. MONDOLFO, El origen del ideal filosófico de la vida, in *Rev. de Estudios Clásicos*, I, Mendoza, 1944, p. 22 et suiv. Cf. aussi John BURNET, Philosophy, in *The Legacy of Greece*, ed. by R. Linvingstone, Oxford, 1921 (1942[7]), p. 57 et suiv. En particulier sur l'idéal du θεωρητικὸς βίος dans le *Protreptices* d'Aristote : W. JAEGER, *Aristotle*, Oxford, 1934, p. 54-101; pour ce qui est de l'expression de cet idéal dans l'*Éth. nic.*, voir L. H. GREENWOOD, *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VI*, Cambridge, 1909, p. 82 et suiv. Les fragments du *Protrepticos*, on le sait, se trouvent aussi bien dans V. ROSE, *Aristoteles quae ferebantur librorum fragmenta*, Lipsiae, 1886, p. 56-73, que dans *Ar. dialogorum frag.* de R. WALZER, Firenze, 1934.

(2) Voir à ce sujet des vues très suggestives de M. Alexandre KOYRÉ dans sa belle *Introduction à la lecture de Platon*, New-York, 1945, sp. p. 26-29. Rappelons que, d'après Plutarque (*Symposion*, VII, 1), on jouait à Rome, dans les banquets, des dialogues de Platon. Cf. E. BRÉHIER, *Plotin. Ennéades*, I, Budé, Paris, 1924, p. XXVI.

(3) Cf. Erwin WOLF, *Platos Apologie*, Berlin, 1929, p. 84.

pas trop de risques (1). Mais qu'est-ce au fond que le message apporté par le Socrate platonicien sinon la plaidoirie pour un idéal d'humanité, pour une *Erziehung zur Gemeinschaft* (2)? Quel est en effet le but visé par Socrate? Et quel est celui de Platon lorsqu'il propose au lecteur de réfléchir sur l'expérience socratique?

Jaeger, assez enclin à tenir les dialogues de Platon pour conformes à la vérité historique et à penser même qu'ils en constituent le témoignage le plus autorisé, fonde sa préférence sur la conviction que la grandeur du disciple est de l'avoir été tout en sachant qu'il prolongeait la pensée de Socrate et la dépassait. « C'est une conviction préjugée qui fournit la solution », dit M. Robin avec raison (3). Ce faisant, Jaeger n'est pas le premier, mais il est peut-être le dernier en date à encourir le reproche de paralogisme qui persiste à travers toute l'histoire de la question socratique : on accorde sa préférence à un témoin en raison de l'image de Socrate telle qu'il se l'est faite en lisant à sa manière le témoignage préféré (celui de Platon, en l'occurrence). Sans insister

(1) Nous ne pouvons que rappeler ici les excellentes remarques de M. Léon Robin dans un texte qui est peut-être son testament philosophique : Fins de la culture grecque, in *Critique*, III, nos 15-16, Paris, 1947, sp. p. 199-201. Citons notamment : « Aucun mot, en effet, de nos langues n'en rend complètement tout le sens : ni *civilisation*, ni *culture*, ni *éducation*, ni *tradition*, ni *littérature*. C'est que les Anciens étaient convaincus qu'éducation et culture ne font qu'un avec la structure historique objective de la vie spirituelle d'un peuple, vie spirituelle de laquelle la littérature est la plus haute expression. Il arrive cependant parfois ([*Paideia*], I, p. 303 et p. 313) que M. Jaeger hiérarchise ces équivalents de la « paideïa » : *éducation* de l'enfant et du jeune homme, *culture* personnelle de l'homme fait, enfin *civilisation*, où s'achève, sous les formes les plus diverses, tout un effort progressif d'enrichissement individuel et national à la fois [...] M. Jaeger distingue dans la « paideïa » d'une part, l'*éducation*, fonction naturelle de toute société quelle qu'elle soit, et qui transmet son type propre de génération en génération, et, d'autre part, la *culture*, dont le but est de dépasser la tradition éducative, en vue de réaliser les conditions suivant lesquelles l'homme deviendrait ce qu'il doit être; un idéal d'humanité, voilà donc le but visé, et, en ce sens-là, la « paideïa » est un *humanisme* » (p. 199-200). Cf. Werner Jaeger, *Humanismus und Jugenbildung*, 1921 ; *Antike und Humanismus*, 1925; Kulturideе und Griechentum, in *Platos Stellung in Aufbau der griechischen Bildung*, Berlin, 1929; Die platon. Philos. als Paideia, *ibid.*; *Paideia. Die Formung des griechischen Mensch*, Leipzig, 1934; *Humanistischen Reden und Aufsätze*, Berlin, 1937; *Paideia* : *The Ideals of Greek Culture*. I. *The Archaic Greece. The Mind of Athens* (nouv. éd., revue et augmentée, New-York, 1946). II. *In Search of the Divine Center* et III. *The Conflit of Cultural Ideas in the Age of Plato*, New-York, 1943 et 1944.

(2) Titre d'un chapitre de l'ouvrage de J. Stenzel, *Platon der Erzieher*, Leipzig, 1928, p. 103.

(3) Robin, *op. cit.*, p. 209.

sur ce fait que nous analysons par ailleurs (1), il convient de préciser que la conviction de Jaeger est encore un préjugé dans un autre sens : elle suppose que tout Socrate est contenu dans Platon, ce qui est une façon de rejoindre, avec peut-être quelques précautions, la thèse de Taylor-Burnet (ainsi que le lui reproche M. Robin (2), mais sans en avoir l'air. Or, le difficile en ce qui concerne le socratisme platonicien est de s'accorder sur les rapports qu'entretiennent le socratisme et le platonisme, sinon dans la pensée de Platon du moins dans l'exposé ésotérique que constituent les Dialogues.

Quelques mois à peine avant sa mort, exprimant sa dernière pensée sur la question, M. Robin écrivait : « Ne parlons donc plus de « témoignages », ne cherchons plus des « documents », nous sommes en face d'interprétations (3). » Mais, Platon est un interprète duquel il y a beaucoup à attendre. Et cela même si l'on s'arrête sur ce que M. Robin appela la « preuve décisive » du caractère non purement historique du « témoignage » de Platon sur le Socrate « réel », à savoir le fait qu'il n'est pas le seul (avec Xénophon) à composer des λόγοι Σωκρατικοί (4). Nous n'insisterons pas ici sur la nature de ces « compositions ». « discours » ou « paroles » socratiques (5). Il suffit de rappeler qu'on aurait tort de les élever au rang de textes historiques. C'est comme une interprétation du socratisme parmi beaucoup d'autres que l'on doit envisager les « discours » de Platon dont Socrate est le protagoniste. Le fait de n'être pas la seule lui accorde précisément une signification plus nette : il y a eu un vaste mouvement autour de Socrate dont la littérature socratique (composée surtout de dialogues aujourd'hui perdus) est l'expression apologétique et sur laquelle se greffent des écrits hostiles. Or, cela donne à ce mouvement une ampleur qui dépasse le cadre des simples querelles d'écoles rhétoriques ou philosophiques au sens étroit. De ce fait, on est bien obligé de situer les diverses compositions socratiques à différents niveaux; c'est-à-dire qu'on ne pourra pas légitimement mettre sur le même plan les écrits qui traduisent une prise de position historique, concrète, sur la bataille idéologique entamée au sujet du socratisme en tant que mouvement social et philosophique, et les

(1) Voir notre *Problème de Socrate*, Paris, 1952.
(2) Robin, *op. cit.*, p. 209.
(3) *Ibid.*, p. 211.
(4) *Ibid.*, p. 211-212.
(5) Voir notre analyse dans *Le Problème de Socrate*, p. 321-353 et dans le ch. 3 du présent ouvrage.

écrits pour lesquels Socrate n'est qu'un thème rhétorique cher aux Anciens (au nombre desquels il faut compter, parmi les plus caractéristiques, sept lettres supposées de Socrate et dix-neuf attribuées à différents socratiques qui se rattachent plus particulièrement à la pensée cynique), ou enfin des écrits pour lesquels Socrate n'est qu'un prétexte, disons d'une apologie de la philosophie grecque au moment du plein épanouissement de la pensée chrétienne (Libanius). Et c'est aussi ce qui nous oblige à mettre au premier plan de nos réflexions le caractère polémique de toute la littérature qui est engagée d'abord sur le sens et le sort du socratisme historique.

En effet, c'est avec une attention toute particulière qu'il faut essayer de démêler les ressorts des polémiques, généralement cachées sous les mouvements internes de la pensée, et qui ne se trahissent le plus souvent que par quelques phrases où perce incidemment soit une pointe malicieuse soit de l'animosité sourde ou de la haine franche et hâtive. On aura là, outre un appui précieux pour retrouver des points de repère permettant de situer l'auteur dans le jeu des alliances et des divergences qui se forment au cours des luttes intellectuelles du moment, un moyen d'accès à un aspect assez souvent négligé de l'histoire culturelle : la discontinuité dans la suite des idées (1); plus précisément, l'influence qui est le rayonnement de la *présence ennemie*, la réaction à une position prise par un devancier. Ce n'est pas l'influence signe d'une continuité qui explique ce qu'il y a de vraiment nouveau, de *créateur* dans la pensée d'Aristote, de Descartes, Spinoza, Kant ou Hegel. L'influence en ce sens n'a de signification que dans la mesure où elle est jugée en fonction de ce qui sépare et oppose plutôt que de ce qui se lie et continue. C'est en dépassant Socrate que Platon devient platonicien, de même qu'en dépassant Platon Aristote est devenu aristotélicien. On a tellement expliqué le disciple par le maître en effaçant presque les différences que l'on est aujourd'hui tenté de vouloir comprendre le maître par le disciple, en étudiant la réaction du second au premier. Jaurès disait : « C'est en allant vers la mer que le fleuve reste fidèle à sa source. » Ajoutons aussitôt : on a trop remonté le courant pour que l'on n'essaye pas à présent de le suivre. Le fleuve n'est fleuve que parce qu'il s'éloigne de la source et

(1) Voir à ce sujet de très pertinents propos de M. Henri Gouhier, « Évolution » et « création » dans l'histoire des idées, in *Psyché*, nº 15, Paris, 1948. Il n'est pas sans intérêt de rapprocher de ces remarques celles d'A. A Jdanov, Sur l'histoire de la philosophie, in *Europe*, nº 56, Paris, 1947, sp. p. 43-46; réimp. dans *Sur la littérature, la philosophie et la musique*[2], Paris, 1951.

grossit en s'acheminant vers la côte. En histoire des idées il n'y a d'autre fidélité que celle qui s'épanouit dans la création. La fidélité ne peut être qu'un dépassement — « cette détermination fondamentale qui se retrouve partout ».

Le problème des rapports de Platon à Socrate pose donc une des questions capitales de la théorie des idéologies : celle de l'appropriation critique d'un héritage. Toutefois, l'attitude méthodologique essentielle de Platon à cet égard ne peut être exactement comprise que si l'on envisage la question sous l'angle général d'une prise de position de Platon envers ses devanciers, Socrate étant seulement l'un d'eux, bien qu'à coup sûr le plus significatif.

Le mot *transposition*, auquel M. Diès a donné une si riche signification (1), est peut-être celui qui exprime le mieux le procédé platonicien. Il y a en effet, en premier lieu, une *transposition littéraire* dans la constitution de l'espèce λόγος Σωκρατικός du genre « poétique ». C'est elle qui a rendu possible le saut imposant qui sépare chacune des formes artistiques que la critique littéraire désignerait volontiers comme des sources, de celle que Platon a vraiment créée par un « mélange savant de violence et de séduction sur d'aveugles et fatales préexistences (2) ». Il y a aussi une *transposition doctrinale*. C'est elle qui fonde le platonisme, si toutefois un pareil langage, séparant de manière factice ce qui ne vit que de multiples interconnexions, ne risque pas de faire naître de malencontreuses équivoques.

Transposer, c'est reprendre sur un plan nouveau. La transposition relève de l'approfondissement plurilatéral des données qu'elle saisit et qu'elle remanie profondément, en les délivrant de leurs conditions immédiates, ainsi que du changement de tonalité d'éléments isolés qui, par sa médiation, deviennent complémentaires. Le dépassement relève d'une attitude féconde de défiance, de l'élargissement des rapports mal démêlés, de l'unité d'éléments dissociés et dispersés, amenés à son accomplissement. Dépasser, c'est élargir, affiner et garder (3).

Avant Aristote et surtout avant Hegel, Platon a compris

(1) A. Diès, La Transposition platonicienne, in *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*, II, p. 267-308; réimp. in *Autour de Platon*, II, Paris, 1927, p. 400-449. Cf. aussi les recherches d'Erwin Wolf sur la signification de l'*Umbildung* platonicienne : *Platos Apologie*. Berlin, 1929.

(2) A. Diès, *Autour de Platon*, II, p. 481.

(3) Sur l'idée de « dépassement » et sur le rôle de la « négativité » dans le dépassement il y a de très beaux textes de Hegel. Parmi eux, citons : *Wissenschaft der Logik*, I (*Hegels Werke*[1], III, 1833), p. 110-111; III (*Heg. Werke*[1], V, 1834), p. 343.

toutes les démarches de la pensée antérieure comme des « moments » historiques à dépasser. Chaque « moment » a des limites, mais en même temps ouvre des perspectives qu'il faut transposer. Mais cette transposition même suppose l'abandon d'une partie de ce qu'on transpose et l'intégration de ce que l'on retient dans une perspective nouvelle. Celle-ci est à la fois effet et cause de la transposition; car il y a une interpénétration du tout au tout. Le mouvement qui prolonge est aussi celui qui dépasse. Les limites deviennent ainsi des « moments » lorsqu'on les surmonte; eux aussi sont des points de dépassement. La transposition est donc un passage au-delà des limites. Mais de toutes les limites, car elles le sont à un double sens : aussi bien en ce qui ne s'accorde point au mouvement de pensée qui les rejette, qu'en ce qui est absorbé, perdant ainsi son caractère exclusif.

Il semble que nous soyons de la sorte amenés à conclure que l'on devra s'efforcer de connaître comment Platon a compris Socrate, et en suivant son inspiration l'a dépassé, et comment il a voulu que nous comprenions Socrate et son dépassement, pour peu que l'on soit à même d'atteindre à la fois le mouvement de pensée platonicien et le contenu vraisemblable de la pensée socratique, que le premier « détruit » et « conserve ». Platon — et ce n'est sûrement pas trop avancer — s'est lucidement proposé de conserver et de surmonter l'héritage socratique (parmi tant d'autres héritages moins « ouverts » sur l'avenir). C'est là la signification la plus large de la transposition platonicienne. Et par là aussi se définit son importance pour le problème socratique.

Platon s'oppose à Socrate dans la mesure où les solutions qu'il a esquissées ne répondent plus à ses yeux aux besoins de l'heure, et ont été débordées par les événements.

En s'opposant à celui qui, de son point de vue, avait su le mieux exprimer une situation, très proche encore, mais qui s'était déjà transformée, et afin de poursuivre son expérience au sein d'une situation nouvelle, Platon devait soit lâcher tout le rebut provenant de préoccupations périmées, soit renverser les données de certains problèmes pour obtenir des résultats actuellement valables, soit encore traduire, dans le seul langage intelligible à ce stade nouveau du processus historique, les idées socratiques susceptibles de se prêter à pareille transmutation. Son opposition cessait ainsi d'être purement négative. Le fond historique sur lequel se détachait le Socrate vivant ne se caractérisait pas encore par le heurt violent de toutes les contradictions déchaînées, quoique les perspectives d'avenir pour la Cité ne fussent guère réjouissantes. Au temps de Platon, par contre,

il ne s'agit plus seulement d'essayer d'enrayer la crise menaçante. L'empire de la Cité se défaisant, l'homme accompli ne peut désormais se tenir en dehors des affaires publiques comme la plupart des grands sages de jadis, ainsi que le disait Socrate (1). A en croire Hippias, les progrès récents avaient vaincu l'incapacité des Anciens d'atteindre à la fois la double fin de leur activité, les choses publiques et les choses privées (2). Dans l'*Apologie*, Socrate est censé n'avoir pas eu l'audace d'associer la vie d'un homme politique à celle d'un simple particulier (3). Il faut peut-être voir le sens de son abstention *officielle* de la politique dans l'opposition qu'il est supposé établir entre l'imprécision propre des capacités politiques générales et la précision des capacités techniques individuelles. La technique politique qu'il est censé réclamer faisait encore défaut. La position de Platon, telle que la révèlent ses écrits, ne dissimule pas qu'il se propose d'y parvenir. Pour ce faire, les grands thèmes de la pensée sophistique doivent être et sont repris et remaniés à la lumière des développements récents. Les anciens thèmes s'intègrent dans un contexte différent, d'autres surgissent. Et l'ensemble se charge d'un sens nouveau.

Ce n'est que la confrontation de la *réalité historique réflétée dans les Dialogues* avec *la réalité historique*, vue successivement *au moment de Platon et à celui de Socrate, à travers l'ensemble des sources* de toute sorte qui nous sont parvenues (4), qui nous permettra de situer à leur juste place le maître et le disciple, chacun dans le monde qui est le leur.

Il y a, en fait, un écart entre Platon et Socrate : et il dérive du décalage historique qui les sépare. Le problème que pose ici la question socratique consiste à retrouver dans le reflet de la réalité objective qui définit la valeur d'expression des Dialogues

(1) PLATON, *Le Grand Hippias*, 281 *c*.
(2) *Grand Hipp.*, 281 *c-d*.
(3) *Apologie*, 31 *b*-32 *e*.
(4) A condition toutefois que cette analyse ne soit jamais réduite au schématisme idéologique de Taine ou inspiré de lui (le « sociologisme vulgaire » e. g.) qui ne tient assez compte de la complexité des faits. Une création idéologique n'est jamais l'expression automatique d'une époque, l'effet fatal de la corrélation des forces de classe, des rapports qui existent entre les représentants idéologiques d'une classe et la classe qu'ils représentent. L'insuffisance des principes critiques de Taine n'est plus contestable. En ce qui concerne le « sociologisme vulgaire » en plus des études mentionnées dans notre thèse *Le Problème de Socrate*, p. 352-353, voir J. FRIED, Contre le sociologisme vulgaire dans la théorie de la littérature, in *Littérature internationale*, n° 6, Moscou, 1937, p. 100-103, ainsi que de nombreuses études du théoricien de la littérature et philosophe hongrois György Lukács.

la situation historique que, comme toute œuvre littéraire d'une valeur exceptionnelle, les compositions platoniciennes sont bien forcées de transposer avec une netteté toute particulière, soit dans les opinions, soit dans les actes des *dramatis personae*, soit encore dans les situations où elles sont censées agir. Si nous examinons la question sous cet éclairage, il est évident que Socrate est bien une figure de transition entre deux conjonctures historiques. C'est là un fait essentiel — et ce n'est guère contestable. Bien plus : C'est en fonction de ce fait que l'on doit lire l'exposition platonicienne du socratisme qui, elle, ne se situe plus (ou pas encore, si l'on songe à Aristote) entre deux âges. Le moment historique de Platon n'est pas de ceux où le climat familier du penseur ne subit aucune tension qui oblige celui-ci à une réadaptation aux difficultés contemporaines et à une révision sévère des jugements reçus. C'est dire que, entre l'auteur des « compositions socratiques » et son héros, il y a un écran. Ce qui ne pouvait être qu'ébauches et pressentiments pour Socrate devient, pour Platon, à la suite du renversement de la puissance athénienne (dont il subit le choc et la poussée), problème précis et pressant qui exige des solutions concrètes. Car c'est au moment le plus aigu de la crise, lorsque les contradictions s'exaspèrent et ne sont plus contenues, que la conscience devient plus lucide. Hegel disait déjà : la chouette de Minerve ne se lève qu'à la tombée de la nuit (1). La conscience retarde — même quand elle prospecte. C'est pourquoi, on ne le répétera jamais trop, une époque pose seulement les problèmes qu'elle est en mesure de résoudre. Car, il n'y a pour l'homme une prise de conscience pleinement lucide d'un problème que les contradictions de son temps soulèvent que lorsque ces contradictions sont parvenues à un degré de tension tel qu'elles imposent le cheminement vers l'issue nécessaire (2).

Le fait est donc celui-ci : à toute époque, les problèmes dominants sont ceux qui expriment les difficultés que soulèvent des rapports réels dominants. Les pensées prépondérantes sont celles qui, compte tenu du retard inévitable de la conscience sur la réalité qui, dans l'unité de ses aspects différents et contradictoires la déborde, traduisent sur le plan de l'intelligence les rapports entre les idéologues actifs du groupe social prédominant

(1) « Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug » (*Grundlinien der Philos. des Rechts*, hrsg. v. G. Lasson (*Sämtl. Werke*, VI), Leipzig, 1930, préface.

(2) Cf. K. Marx, Zür Kritik der politischen Ökonomie (Vorwort), in *Ausgewählte Schriften*, besorgt von A. Adoratskij, I, Moskau, 1934, p. 360.

et la conjoncture concrète qui définit le processus historique au même moment.

L'analyse de l'exposé platonicien du socratisme en vue de l'étude de son historicité oblige le chercheur à un effort pour atteindre, à travers les textes des Dialogues, les faits sociaux et humains qui y sont élevés à cette forme supérieure de la conscience qu'est l'expression littéraire. La recherche, dans la mesure où on peut y parvenir, doit atteindre à la fois ce qu'il est convenu d'appeler le *contenu objectif* du produit idéologique et la *volonté de conscience* de l'idéologue, tout en portant un jugement sur sa *signification objective*. Car, ne l'oublions pas, une production idéologique est ce que son auteur a voulu qu'elle soit — et autre chose encore : ce que les conditions accidentelles de l'histoire ont fait d'elle, au moment de sa création, et, ensuite, lorsqu'elle a commencé sa vie indépendante. Tout créateur intellectuel, qu'il le veuille ou non, se meut dans un *champ d'objectivité* : la réalité totale dans laquelle il travaille, à laquelle il pense et qu'il ne peut pas ne pas traduire en écrivant (fût-ce en s'y opposant), puisque c'est par rapport à elle que se définit sa « fonction du réel ». C'est en ce sens qu'une production littéraire, lorsqu'elle est vraiment une œuvre de premier ordre, ne peut pas ne pas être un document d'un intérêt historique indéniable, même si elle n'a pas l'histoire pour but, même si elle n'est pas un document historique. Est-il besoin de rappeler que Shakespeare garde pour nous le meilleur souvenir de l'époque élisabethaine; que, dans « le » siècle de l'histoire, les romans de Balzac sont aussi des documents essentiels sur la vie bourgeoise et sur la paysannerie sous l'Empire; que Tolstoï, en dépit du « tolstoïsme », est le plus fidèle miroir de la révolution russe durant le dernier tiers du XIX^e^ siècle?

Fils d'une époque d'instabilité sociale (au contraire de Socrate dont la vie se déroule pour sa plus grande part dans une période d'équilibre apparent qui est celle de l'acmé démocratique), Platon ne pouvait pas méconnaître le besoin d'une refonte totale de l'organisation matérielle et de la vie spirituelle. Il ne peut plus être question d'un « non-savoir ». Celui qui sait qu'il ne sait rien ne peut pas agir. Ceux qui agissent sont ceux qui savent. Une vie sans examen n'est pas une vie, Socrate l'avait compris. Mais à condition toutefois que cet examen s'achève par un résultat positif. Il est bien de poser des problèmes, encore faut-il les résoudre. Mais bien les poser n'est-ce pas déjà faire plus qu'en indiquer la voie? Platon rejoint ainsi Socrate et le dépasse. En cela, il est fidèle à la source.

Platon observe déjà les faits dans leurs résultats. Socrate, même le Socrate sexagénaire (le seul que Platon connut pendant huit ans environ, et à partir duquel il brossa les portraits du Socrate moins âgé ou même du Socrate jeune qui sont ceux de la plupart des dialogues) n'aurait jamais pu apprécier la gravité de l'enjeu, car il ne pouvait pas transcrire dans la pensée ce qui n'était pas encore écrit dans les faits eux-mêmes. Si nous admettons cela, le problème socratique s'éclaire sur plusieurs points. Après la mort de Socrate, le changement de sens de la courbe historique apparaît dans toute sa netteté : le conflit qui se réalise objectivement dans la vie tend vers sa manifestation dans la conscience. Platon ne peut pas se tenir en dehors de la conjoncture nouvelle qu'il trouve toute faite dans le monde et que forcément il transcrit d'une façon nouvelle sur le plan de la pensée. Pour l'un comme pour l'autre, la pratique sociale doit être une pratique consciente. Mais ce niveau de la prise de conscience ne pouvait pas être le même. C'est Balzac qui a écrit : « Les révolutions ont commencé par être dans les choses et dans les intérêts avant de passer dans les idées et de devenir des principes. » C'est seulement après la défaite athénienne que l'ébranlement de la Cité s'est consommé matériellement. Platon, et non plus Socrate, pouvait faire la révolution dans les idées pour qu'elle devienne consciente dans les esprits. Et pour cela, il est naturel qu'en se mêlant à la tourmente de son temps, Platon ait recours à Socrate et prolonge ses intuitions divinatoires et ses pensées jusqu'à ce qu'elles traduisent le sens des remous qu'il perçoit. Faire naître de Socrate une période nouvelle de l'histoire de la pensée, c'est encore un aspect — et non le moins important ni le moins significatif — de l'idéalisation platonicienne.

On est ici au cœur du débat, mais peut-être aussi bien de sa solution. Parmi les problèmes qui se formulent dans les Dialogues, et les positions qui sont prises sur chacun d'eux, quels sont ceux et celles qui ne pouvaient être énoncés qu'au moment historique où vécut Platon? Qu'est-ce qui ne pouvait plus être socratique que d'inspiration? Quel intérêt Platon aurait-il pu avoir à prêter à Socrate certaines préoccupations et certaines idées? Dans quelle mesure ces intérêts sont-ils en rapport avec la conjoncture qui se dessinait autour de Platon et avec les buts généraux qu'il se proposait? Sans entrer dans le détail, car cela nous mènerait très loin des limites dans lesquelles cette thèse se cantonne, et ce serait aussi anticiper les résultats d'une recherche indépendante, on doit souligner la nécessité qu'il y a à situer Platon

dans le jeu des forces sociales, à le replacer dans la situation objective du pays en son temps, de façon à déterminer la signification et la portée sociales du platonisme, en partant de l'analyse du rapport entre l'œuvre et la situation et de la manière selon laquelle la réalité, dans ses divers aspects, y est « reflétée ». A cette fin, il convient de faire entrer en ligne de compte aussi bien la complexité des rapports entre l'idéologie et la réalité objective qu'elle exprime, que les contradictions dans les rapports entre le penseur et la classe à laquelle il appartient par naissance et par formation ou par adhésion consciente, auprès de laquelle son œuvre trouve une résonance et d'où elle tire une valeur d'expression.

Parmi les problèmes essentiels du temps de Platon, par rapport auxquels il définit sa position, se trouvent ceux qui concernent l'esclavage, les techniques, la démocratie, l'aristocratie, l'impérialisme, la question de l'État dans toute sa généralité. Est-ce qu'on trouve toujours dans les Dialogues la même prise de position à l'égard de ces problèmes? Une question plus précise : la théorie des Formes, par exemple, intervient-elle toujours dans un cadre qui dépasse celui dans lequel Socrate aurait pu historiquement se mouvoir? Sinon, quelles modifications induisent à signaler certains « moments » et quels rapports peut-il y avoir entre ces « moments » et une évolution de Platon, ainsi qu'entre un possible développement de la pensée de Platon et une hypothétique position de Socrate? Mais voici encore un autre point : la conception même de la dialectique. Peut-être y aurait-il lieu d'élargir et d'approfondir tant de vues neuves et suggestives, bien qu'outrées parfois, que Maier et Stenzel ont avancées sur les différents plans du développement de la pensée dialectique, depuis le sens primitif de dialogue qu'elle garde chez Socrate et dont le but ne peut pas être de produire un concept figé, *ne varietur*, d'une quelconque vertu (puisqu'il s'agit précisément de vertus), jusqu'aux formules précises, techniques, de la dialectique que l'on trouve chez Platon ou chez Aristote (1). Mais

(1) Rappelons ici seulement ces quelques travaux de Julius Stenzel : Sokrates als Philosophen in Pauly-Wissowa, *RE*, Stuttgart, 1927, col. 811-890 (cf. l'article Logik de ladite encyclopédie, III, 1, 1926, col. 991-1011); *Platon der Erzieher*, Leipzig, 1928; *Studien zur Entwicklung der platon. Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*[2], Leipzig, 1931; *Die Metaphysik des Altertums*, München, 1931; *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*[2], Leipzig-Berlin, 1933; Zur Entstehung des wissenschaftlichen Begriffes i. d. griech. Philos., in *Scientia*, 1934. Les travaux de Heinrich Maier auxquels référence doit être faite sont évidemment : *Die Syllogistik des Aristoteles*,