

## Figures du sommeil et du rêve chez Platon

---

Et cependant quelle différence entre moi et moi, dans cet instant de passage au sommeil, de retour à la veille ! Où est cette raison vigilante contre de telles séductions ? Supérieure aux atteintes des réalités mêmes, se ferme-t-elle avec les yeux ? s'assoupit-elle avec les sens ?

Augustin, *Confessions* X, 30, 41

Dans la philosophie présocratique, le sommeil est généralement expliqué ou décrit en termes exclusivement physiologiques : il est une faiblesse temporaire du corps (Xénophane 21A51 DK), un reflux du sang (Alcméon 23A18 DK, Diogène d'Apollonie 64A29 DK) ou même une raréfaction du souffle (Démocrite 68A136 DK) et est couramment associé à la sensation de froid<sup>1</sup>. L'assoupissement est comparé à une petite mort et la mort à un long sommeil<sup>2</sup>. Les analyses ou descriptions du phénomène, bien que parfois intégrées à un cadre religieux ou mythologique, se limitent souvent à ses aspects physiques. À la période archaïque, Héraclite fut sans doute le premier à utiliser de façon constante *l'image* du sommeil et plus encore celle du rêve pour désigner un état de non-conscience ou de non-éveil de l'âme. Cet usage métaphorique, et ses conséquences sur les thèses épistémologiques ou psychologiques du philosophe d'Éphèse, ont donné lieu à une vaste littérature<sup>3</sup>. Et c'est souvent à travers Héraclite – à travers notre compréhension moderne d'Héraclite – que l'exégète contemporain appréhende les occurrences du sommeil et du phénomène onirique chez Platon.

Ce dernier mentionne fréquemment le rêve<sup>4</sup>. Souvent, il est une simple métaphore pour penser, comme chez Héraclite, les rapports du

<sup>1</sup> Parménide 28A46b DK, Anaxagore 59A103 DK, Empédocle 31A85 DK.

<sup>2</sup> Empédocle 31A85 DK, Leucippe 67A34 DK, Gorgias 32A15 DK, Anaxagore 59A34 DK. Cf. Hésiode, *Théogonie* 756 : « L'autre ayant dans les mains Sommeil, le frère de Mort » et Homère, *Iliade* XIV, 231.

<sup>3</sup> Sur l'usage héraclitéen du rêve et de la mort, voir principalement Mansfeld J., 1967 ; Rankin H. D., 1995 ; Granger H., 2000.

<sup>4</sup> Il recourt indifféremment, semble-t-il, à une variété d'expressions, préférant parfois simplement ὕπνος (νυστάζειν, καθεύδειν... etc.) à ὄναρ, sans véritable distinction (*Apologie* 31a, *République* VII, 534c-d), à l'exception d'*Apologie* 40c-e. Pour un début de typologie du rêve chez Platon, voir Tigner S. S., 1970. Il est possible qu'au contraire la

philosophe à l'insensé. L'analogie se confond parfois avec le sens littéral<sup>5</sup>, quand le philosophe compare le sommeil du juste à celui du pervers. Ces divers usages, dans un contexte épistémologique ou éthique, n'excluent pas des descriptions biologiques ou somatiques du phénomène onirique et de ses causes.

Mais si Platon fut certainement influencé dans son langage par le penseur d'Éphèse, sa pensée du songe et du sommeil en général ne saurait se réduire à la vision strictement négative d'un mirage onirique où tout ne serait qu'illusion et mensonge. Cette première lecture, qui se justifie par certains textes du philosophe, soulève, en effet, une question délicate pour toute philosophie d'inspiration socratique : elle implique que la sagesse de l'homme, et avec elle sa vertu, prendraient congé de lui chaque nuit dans le sommeil pour ne revenir qu'au réveil<sup>6</sup>. La difficulté est d'autant plus grande que Platon semble faire porter la responsabilité pleine et entière du rêve au dormeur.

Sans renier l'héritage héraclitéen de la métaphore onirique, certains indices suggèrent que la pensée platonicienne fait part à une toute autre tradition, qui donnait au rêve une valeur positive, et que Platon y percevait même le lieu d'une possible inspiration surnaturelle. La sur-rationalisation de la pensée platonicienne du rêve passe sous silence le sentiment religieux qui l'anime bien souvent et est impuissante à rendre compte de l'intuition divine qui se manifesterait parfois dans le rêve<sup>7</sup>.

## RÊVE ET IGNORANCE

Chez Héraclite, la métaphore du rêve illustre l'état d'ignorance du commun des hommes à l'état de veille. Cette condition cognitive du vulgaire est mentionnée dans divers fragments où le Présocratique

différence soit marquée chez Héraclite (Mansfeld J., 1967, p. 6). Sauf indication contraire, les traductions de Platon sont celles de L. Robin.

<sup>5</sup> *République* III, 404a : les athlètes, qui font trop d'exercice et se nourrissent trop richement *καθεύδων πάντα τὸν βίον* (même expression dans Ps.-Platon *Erastai* 132c), cf. *Philèbe* 36e, 65e.

<sup>6</sup> Ce qu'Héraclite lui, semble-t-il, acceptait (21A16 DK=Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VII, 127-134) : « tandis que dans le sommeil nous oublions, dans la veille nous redevenons sensés » (traduction 9R59 LM).

<sup>7</sup> Par exemple, il est intéressant de relever que deux importantes, et fort différentes, études relatives à diverses figures du rêve chez Platon ne mentionnent nulle part le « divin » ou le « dieu » et traitent de sa valeur épistémologique sans en mentionner la portée religieuse : Burnyeat M. F., 1970 (excepté brièvement p. 104) ou Tigner S. S., 1970.

oppose, à l'aide d'images variées, et en premier lieu de celles de la mort et du sommeil, la masse ignorante aux rares sages. Ces derniers sont «éveillés», véritablement «vivants»; la multitude est «assoupie» ou «morte»<sup>8</sup>. Héraclite fait plus particulièrement appel au rêve et au sommeil quand il distingue différents niveaux de conscience de soi et du monde (Rankin H. D., 1995, p. 77-80): le dormeur, dit-il dans un fragment célèbre, s'enferme dans un «monde privé» (*idios kosmos*), lors même qu'il devrait s'éveiller à ce qui est commun (*koinos*).

Platon considère de même que ce que l'homme nomme en général connaissance n'est qu'une opinion, *semblable à un rêve*. Cette idée s'exprime dans les dialogues par diverses formules, dont on ne peut savoir si elles reflètent une inspiration héraclitéenne<sup>9</sup> ou simplement un lieu commun: «nous risquons de nous être enrichis seulement en rêve», «sous l'empire de cette rêverie» (*Lysis* 218c; *Timée* 52b-c) etc.

Comme l'opinion, l'impression onirique, ou sa mémoire, semble incertaine, instable et changeante. Le rêve se voit paré de qualificatifs tels que «maigre», «douteux» ou «contestable», par opposition au savoir qui, lui, serait «riche» et «certain»<sup>10</sup>. Dans de telles occurrences, le rêve est aussi dit une «semblance» (*République* V, 476c-d), une «imitation» ou «simulacre» – telle la peinture de l'objet sensible – (*Sophiste* 266c). Il paraît même, par inférence selon certains commentateurs (Tigner S. S., 1970, p. 205), une «ombre» en tout point comparable à celles portées sur les parois de la caverne (*République* VII, 515b-c; cf. *Timée* 52a-c). Rêver, en effet, c'est précisément prendre pour réalité ce qui n'en est qu'une image déformée (*République* V, 476c-d, cf. VII, 518c; *Théétète* 158a-c):

rêver ne consiste-t-il point en ceci, que, soit dans le sommeil, soit à l'état de veille, on tient ce qui ressemble à quelque chose, non pour ressemblant à ce dont il a l'air, mais pour identique à lui?

Or, celui qui rêve se croit éveillé et Héraclite déjà mettait en garde ses contemporains contre le fait d'«agir et parler comme des dormeurs»;

<sup>8</sup> 21B1, B2, B17, B19, B27, B34, B51, B70, B71, B72, B73, B74, B78, B79, B83, B87, B89, B97, B104 et B107 DK.

<sup>9</sup> Héraclite pourrait avoir été sur ce point une source de Platon, cf. Havelock E. A., 1963, p. 190 et p. 193 n. 32. Il y eut sans doute une influence héraclitéenne sur Platon, comme l'indiquent certaines références dans les dialogues (*Hippias Majeur* 289a; *Banquet* 187a; *Cratyle* et *Théétète*, *passim*) ainsi que le témoignage d'Aristote (*Métaphysique* A, 6, 987a31-35).

<sup>10</sup> Platon, *Banquet* 175e; voir cependant le contexte de ce passage, *infra* p. 19.

car là aussi, nous nous croyons agir et parler»<sup>11</sup>. Platon souligne cette même idée (*Théétète* 158d)<sup>12</sup>:

Le temps où nous dormons étant égal à celui où nous sommes éveillés, notre âme veut à toute force, dans chacun de ces deux temps, que les idées tour à tour présentes en elle soient on ne peut plus vraies; si bien qu'égal est le temps où nous affirmons la réalité de celles-ci, égal, d'autre part, le temps pendant lequel nous affirmons la réalité de celles-là, et dans les deux cas avec un pareil acharnement.

Dans le *Théétète*, Platon avance, comme argument contre la thèse selon laquelle la sensation est la mesure de chaque chose, la fausseté du rêve, de la folie et des illusions des sens: «les sensations qui s'y produisent sont d'une fausseté sans égale et [qu']il s'en faut de beaucoup que ce qui apparaît alors à chacune existe pour autant» (157e-158a).

Théétète lui-même ne peut que s'incliner devant cette réfutation implicite de l'homme-mesure de Protagoras (158b):

Il me serait impossible de contester que ceux qui sont en proie au délire (μαινόμενοι), ou qui rêvent (όνειρώττοντες), fassent de faux jugements quand les uns se figurent être des dieux que les autres, dans leur sommeil, pensent avoir des ailes et être en train de voler.

Si les visions de rêves sont donc parfois mises sur le même plan que les *illusions* des sens, l'opposition du sommeil et de la veille ne correspond pas simplement à celle du sensible et de l'intelligible. L'Étranger d'Élée, dans le *Sophiste*, distingue ainsi clairement l'œuvre de l'architecte de celle du peintre, en associant cette dernière à «une sorte de rêve humain à l'usage des gens éveillés» (266c; cf. *République* X, 597d). L'opposition est ici d'un autre ordre: la maison de l'architecte est un objet sensible, mais elle n'est pas une simple image – elle renvoie et participe à l'Idée. L'apparence de la maison, dans le tableau (ou dans le rêve), est, elle, sans rapport avec l'essence, avec l'unité de fonction de la maison et l'on serait bien en peine de s'y abriter. Prendre l'une pour l'autre, revient donc à se couper de tout rapport à l'Idée. D'un point de vue ontologique, le rêve peut donc se définir comme «oubli de la différence entre le modèle et la copie» (Laurent J., 2002, p. 125), voire par

<sup>11</sup> 21B73 DK=Marc-Aurèle, *Pensées* IV, 46: οὐ δεῖ ὡς περ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν· καὶ γὰρ καὶ τότε δοκοῦμεν ποιεῖν καὶ λέγειν. Voir 21B1 DK: τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

<sup>12</sup> Qu'Aristote, lui, écarte comme un faux problème (*Topiques* I, 11, 105a): personne ne doute qu'il est éveillé (*Métaphysique* Γ, 6, 1011a).

l'oubli du modèle lui-même : celui qui considère des objets beaux sans admettre la Beauté même, sa vie « est un rêve » et non « une vie réelle » (*République* V, 476c).

Le rapport onirique au monde perçoit ainsi une multiplicité toujours changeante où chaque chose ne renvoie jamais qu'à elle-même<sup>13</sup> et, dans une moindre mesure, à celui qui la perçoit – c'est le regard de l'homme qui fait de « la maison en peinture » une maison. L'homme qui rêve sa vie se complaît ainsi, comme chez Héraclite<sup>14</sup>, dans un monde « privé » ; l'éveil serait dans la recherche du Beau lui-même, de l'Idée, et des essences qui constituent le *koinos kosmos* unique auquel participe le sensible. On le voit encore dans la huitième hypothèse du *Parménide* où la multiplicité radicale est illustrée par les seuls exemples du rêve et du tableau en trompe-l'œil (164d et 165c).

Pour Platon, comme pour Héraclite, la plus grande partie de l'humanité, ces « gens sans éducation » qu'Antisthène – autre disciple de Socrate – nommait lui aussi des « rêves éveillés »<sup>15</sup>, séjourne dans un monde d'illusion et d'opinion. Aussi, celui qui entreprend de se tourner vers la vérité doit d'abord s'éveiller : se libérer des préjugés de la *doxa*, dans lesquels il se complaisait jusqu'alors, voir les phénomènes pour ce qu'ils sont – des apparences et non la réalité –, comprendre, enfin, qu'il est plongé dans la plus pernicieuse des ignorances, celle qui s'ignore elle-même – car le rêveur souvent ignore qu'il rêve.

Mais les songes sont souvent plaisants et celui qui y est plongé y trouve un certain confort. L'éveil – c'est-à-dire la sortie du monde de l'illusion – est un choc, auquel on répugne à s'exposer, voire une blessure qui ne saurait être reçue sans réaction. Le philosophe, lorsqu'il endosse le rôle ingrat du bourdon qui, par son vol bruyant et sa morsure, éveille du sommeil doxique (*Apologie* 20e), se met en danger par son questionnement incessant. C'est même là une des explications que Platon donne de la colère des Athéniens à l'encontre de son maître : « il est possible », affirme Socrate face à ses juges, « que, à la façon des gens que l'on réveille au moment où ils sont assoupis, vous vous fâchiez » (*Apologie* 30e-31a).

<sup>13</sup> « Un sensible à l'état pur » écrit encore Laurent J., 2002, p. 126, c'est-à-dire sans relation aucune avec l'intelligible.

<sup>14</sup> On notera cependant que c'est précisément lorsqu'il discute et critique des thèses protagoréennes, qu'il lie dans une certaine mesure à celles d'Héraclite, que Platon introduit l'image du rêve éveillé.

<sup>15</sup> *SSR* VA164=68DC. Pour Platon et Héraclite : *République* VII, 520b-c (cf. *Apologie* 31a) ; Héraclite 21B89, cf. 21B1, 2, 73 DK. Sur Héraclite et Antisthène : Kindstrand J. F., 1984, p. 149-178.

## RÊVE IMPUR ET INAMISSIBILITÉ DE LA VERTU

On comprend dès lors le jugement radical que portait G. Vlastos (1965, p. 9) sur la signification du rêve chez Platon : celui-ci, écrit-il, « utilise la métaphore du rêve pour rapprocher l'état d'esprit de celui qui n'est pas éclairé par la philosophie à celui du rêveur sur un seul point : tous deux sont *systématiquement* trompés et amenés à prendre ce qui n'est pas réellement (ou véritablement) F pour le réel (ou véritable) F »<sup>16</sup>.

Certes, Vlastos n'envisage ici que la métaphore du rêve, mais pour que celle-ci fasse sens dans l'œuvre de Platon, cet usage dépréciatif devrait s'appuyer sur une conception, tout aussi négative, du phénomène onirique. Or, si rêver est, comme le pensait Héraclite et comme le confirme un certain usage platonicien, nécessairement et toujours sombrer dans un monde d'illusion, on peut se demander quelle différence subsiste, dans le sommeil, entre le sage et l'ignorant. Le savoir lui-même, s'évanouissant et renaissant chaque jour selon la course du soleil, n'aurait guère plus de stabilité que l'opinion. Le problème, apparemment naïf, devrait être crucial pour toute pensée d'inspiration socratique. Il est même l'épreuve ultime de son intellectualisme qui identifie vertu et savoir : car si le sage assoupi n'est plus sage, mais confiné à un *idios kosmos* d'ombres mensongères, il ne saurait non plus, la moitié de sa vie, être juste ou bon, ni, donc, être heureux. Ne traiter du rêve chez Platon que dans sa dimension épistémologique ou cognitive, et en prolongement des réflexions héraclitéennes, c'est oublier, que la question du rêve se pose, dans une grande partie de la tradition classique<sup>17</sup>, avant tout en termes éthiques : le sommeil abolit-il la distinction entre le sage et l'ignorant, entre le vertueux et le pervers ? Quelles relations entretiennent l'être éveillé de l'homme et son être endormi ? L'homme est-il d'une façon ou d'une autre responsable de ses rêves ? Ces questions ne pouvaient manquer de se poser à Platon.

Même Aristote qui, dans différents textes, et particulièrement dans son *Traité du rêve*, trouve au phénomène onirique une origine entièrement physique – un type de causalité qui semble donc, par avance, écarter un quelconque questionnement éthique – ne manque pas de revenir sur la

<sup>16</sup> J'ajoute les italiques. « Plato uses the dream metaphor to liken the state of mind of the philosophically unenlightened to that of the dreamer in only one respect: both are systematically deceived in taking things which are not really (or truly) F for the real (and true) F ».

<sup>17</sup> Voir Chrétien J.-L., 1990 et Matthews G. B., 1981.

question dans ses *Éthiques*. Il l'expose d'abord, dans l'*Éthique à Eudème*, comme une *aporie*: «Pourquoi les gens vertueux ne valent-ils pas mieux que les médiocres pendant la moitié de leur vie? C'est qu'ils sont tous semblables dans le sommeil»<sup>18</sup>. Il présente ensuite, dans l'*Éthique à Nicomaque*, le problème comme un proverbe: «l'homme bon et l'homme vicieux ne se distinguent en rien pendant leur sommeil, et c'est même de là que vient le dicton qu'il n'y a aucune différence durant la moitié de leur vie entre les gens heureux et les misérables»<sup>19</sup>. Dans les deux textes, et bien qu'attribuant, dans un premier temps, le phénomène du rêve à l'activité de la partie végétative de l'âme<sup>20</sup>, il ne peut se résoudre à admettre sa propre solution et se voit comme contraint d'accorder finalement que «dans une faible mesure, certaines impressions parviennent à la conscience, et ainsi les rêves des gens de bien sont meilleurs que ceux du premier venu» (*Éthique à Nicomaque* I, 13, 1102b10-11).

Une telle réponse, à la fois modérée et imprécise, ne pouvait satisfaire ceux qui, comme les Stoïciens plus tard ou déjà Antisthène, clamaient que «la vertu, une fois acquise ne saurait être perdue» (*SSR* VA99=23DC=D.L. VI, 105). Elle ne pouvait non plus, sans d'extrêmes difficultés vis-à-vis des thèses de Socrate, être celle de Platon. Celui-ci, à propos du «rêve éveillé», mais étendant son raisonnement au rêve à proprement parler, donne une réponse claire et directe à la question de la responsabilité du rêve:

éveillé ou bien en songe, l'ignorance du juste et de l'injuste, du mal et du bien, est chose qui en vérité n'échappe pas au blâme, même si la foule entière l'acclame<sup>21</sup>.

Il n'est certes pas difficile de comprendre pourquoi les errements du «rêve-éveillé», c'est-à-dire l'ignorance et le repli dans le monde particulier, peuvent être imputés à l'homme. Héraclite, d'ailleurs, portait un jugement similaire sur ses «dormeurs» (21B73 DK). Mais comme pris au piège de sa propre métaphore, Platon fait ici porter à l'homme la responsabilité pleine et entière de son «rêve-endormi», dont il doit répondre au même titre que d'un acte volontaire. Or, s'il ne fait aucun doute que

<sup>18</sup> Aristote, *Éthique à Eudème* II, 1, 1219b18-20 (trad. de C. Dalimier, Paris, 2013).

<sup>19</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque* I, 13, 1102b5-8 (trad. de J. Tricot, Paris, 1967).

<sup>20</sup> Ce qui, de fait, puisque le rêve ne saurait alors relever d'un choix délibéré, devrait libérer l'homme de toute responsabilité vis-à-vis de son rêve. Le problème (pour la respiration et les battements du cœur) est explicitement traité: *Éthique à Nicomaque* V, 8, 1135a-b.

<sup>21</sup> Platon, *Phèdre* 277d-e (je traduis); comparer *Timée* 42d et Héraclite 22B73 DK.

l'on est bien soi-même lorsqu'on est ignorant – dans le «rêve-éveillé» –, comment ne pas reconnaître que, lorsqu'on se souvient du rêve qu'on a eu assoupi, on est souvent autre que celui auquel le rêve est advenu? Comment ne pas voir, avec Augustin, «une telle différence de moi-même à moi-même, durant que je passe de la veille au sommeil ou repasse du sommeil à la veille?»<sup>22</sup>.

Cette difficulté est accrue par la description que Platon, dans des contextes éthiques, fait du rêve, en l'associant aux plus bas désirs humains. Bien qu'il n'en donne jamais une analyse détaillée – Aristote sera le premier à en faire l'étude philosophique – Platon y consacre quelques brèves, mais importantes, pages du livre IX de la *République*. Ce n'est pas un hasard si cette digression s'insère dans l'étude du régime tyrannique, c'est-à-dire dans l'analyse de l'âme du tyran. Ce dernier, en effet, est le cas extrême de l'homme qui dans les heures de veille est semblable à ce qu'il est dans son sommeil<sup>23</sup>. L'image du «rêve éveillé» ou de «l'homme qui rêve sa vie» n'est pas ici métaphorique mais pleinement littérale; elle n'a pas non plus pour objet premier de souligner l'ignorance du tyran, mais plutôt sa soumission complète aux désirs dérégés de l'*epithumèton*. La veille du tyran, «quand la nature ou les habitudes ou les deux ensemble l'ont fait ivrogne, libidineux et fou» (572c), manifeste aux yeux de tous les songes les plus terribles de l'homme: rêve de «parricide» (569b), de meurtre, d'inceste et de zoophilie (prêt à «s'unir à sa mère, ou à n'importe qui, homme, divinité, bête, à se souiller de n'importe quel meurtre» [571c-d]), voire d'anthropophagie (VIII, 565d «l'homme transformé en loup»<sup>24</sup>).

La comparaison entre l'ignorant, ici le pervers, et l'homme assoupi, devient réalité et prend alors toute sa portée: l'homme qui vit «un rêve éveillé» ne s'enferme pas seulement dans un monde d'opinions et d'illusions, il est d'abord et surtout, soumis au despotisme de la partie désirante, du principe de plaisir. Le sommeil est certes un assoupissement, mais, semble-t-il, uniquement d'une partie de l'âme – le *logistikon* –; il est aussi l'éveil d'une autre, l'*epithumèton* (571c):

Ce sont ceux [les désirs], répondis-je, qui s'éveillent à l'occasion du sommeil, toutes les fois que dort la partie de l'âme dont le rôle est de raisonner et de commander par la douceur à l'autre, tandis que la partie bestiale et

<sup>22</sup> Augustin, *Confessions* X, 30, 41-2. Sur le rêve chez Augustin (et ses rapports à la tradition antique): Dulaey M., 1973 et König-Pralong C., 2011.

<sup>23</sup> Platon, *République* IX, 576b: ἔστιν δὲ που, οἷον ὄναρ διήλομεν, ὃς ἂν ὕπαρ τοιοῦτος ᾗ; cf. 574e-575a.

<sup>24</sup> Sur cette analogie, cf. Meulder M., 1999.



sauvage, s'étant emplie de nourriture ou de boisson, se trémousse et, en repoussant le sommeil, cherche à aller de l'avant et à assouvir son penchant propre. Tu sais fort bien qu'en une telle occurrence, il n'est point d'audace devant quoi elle recule, comme déliée, débarrassée de toute honte et de toute réflexion.

Or, s'ils se manifestent «aux heures de veille» chez le tyran – qui ramène, sans honte ni limite, son *idios kosmos* dans le monde commun – c'est bien *en tout homme* que se trouvent ces «désirs terribles, sauvages, dérégés»<sup>25</sup> et l'excurus du livre IX relève d'une psychologie toute générale. Le rêve ne fait que révéler ces désirs dérégés à la conscience humaine, il ne les crée pas, et le monstre, le «loup», la «partie bestiale et sauvage» existe en chaque homme.

Mais si le rêve est nécessairement l'endormissement d'une partie, la rationnelle, et l'éveil d'une autre, la désirante, ce qui, dans le cas du plus pervers des hommes, le tyran, ne manifesterait qu'une continuité, devrait, s'agissant du sage, exprimer une dichotomie stricte entre son être éveillé et son être endormi. Et il faudrait alors admettre que le sommeil efface la distinction du sage et de l'insensé.

La description presque terrifiante du rêve au livre IX s'achève paradoxalement sur l'espoir de s'en rendre maître (571d-572b). Celui qui, avant le sommeil, a su éveiller la partie rationnelle de son âme, qui n'a ni cédé aux excès, ni privé abusivement ses désirs, qui donc a «réduit à la tranquillité» *thumos* et *epithumos*, peut espérer «qu'aient le moindre possible de dérèglement les visions qui apparaissent dans [l]es rêves» (572b). Le sage pourrait ainsi échapper à la corruption du rêve impur – car il ne s'agit jamais bien entendu de simples «cauchemars» – par un exercice de purification de l'âme dans les heures précédant le sommeil. Le texte est allusif, mais on ne saurait réduire cette pratique à une hygiène ou un simple exercice physiologique : le dérèglement des rêves que mentionne Platon ne peut être compris, ainsi que le fait Kessels (1969, p. 415), comme une simple allusion aux théories médicales grecques qui en attribuaient l'origine aux perturbations causées par le processus de digestion<sup>26</sup>. Les désirs et passions décrits par Platon, qui naissent non

<sup>25</sup> Platon, *République IX*, 572b : «Mais notre propos est de bien comprendre que, décidément, il existe *en chacun de nous* une espèce de désirs terribles [...] et il en est ainsi de même pour les quelques gens qui, parmi nous, sont tout à fait mesurés. La considération des rêves a rendu cela manifeste».

<sup>26</sup> Voir particulièrement le traité hippocratique *Du régime IV*, 86-93, antérieur à la *République*.

seulement de l'*epithumètikon*, mais aussi du *thumoeides*, ne peuvent avoir de simples causes somatiques<sup>27</sup>. Les pythagoriciens semblent avoir eu des pratiques similaires et les rituels auxquels ils s'adonnaient avant le sommeil doivent sans doute être compris par référence à leurs croyances sur l'âme plutôt qu'être mis en relation avec leur régime alimentaire<sup>28</sup>.

Par une activité préparatoire au sommeil, l'homme peut donc espérer apaiser la partie désirante et maintenir l'activité de la rationnelle. L'homme injuste au plus haut point, dont la vie tout entière est (dé)réglée par ses *epithumiai*, tel le tyran (IX, 576b : le « parfait scélérat, injuste au dernier degré »), en est incapable. Celui qui, sans être d'un naturel tyrannique, n'est pas pour autant sous l'empire de la raison, ne trouvera pas non plus un sommeil paisible (I, 330e [Céphale]) : « découvre-t-il dans sa propre vie nombre d'actions injustes ? son sommeil, comme celui des enfants, est souvent coupé de réveils terrifiés, une attente désespérée est la compagne de sa vie »<sup>29</sup>. La comparaison au sommeil des enfants est riche d'enseignement : ceux-ci ne sont pas, bien entendu, injustes, mais simplement pas (encore) des êtres rationnels, et sont donc sous l'emprise constante de leurs peurs et de leurs désirs. D'où sans doute, à défaut, puisqu'ils sont dans l'impossibilité de s'astreindre à une ascèse rationnelle, la méthode d'endormissement des jeunes enfants par balancement et mélodie des comptines – cette « cure de branlement qui unit de la musique à un rythme de danse » (*Lois* VII, 790d-e) en vue d'apaiser leur âme – que le philosophe conseille, en la comparant à la pratique des Corybantes.

<sup>27</sup> Malgré le témoignage, tardif, de Tertullien *De anima* 48 Waszink (qui pense peut-être plus à *Timée* 32c, *infra*) : « On assure que les songes les plus certains et les plus raisonnables sont ceux qui surviennent vers la fin de la nuit, parce qu'alors la vigueur de l'âme se dégage, et que le sommeil se retire. Quant aux saisons de l'année, c'est au printemps qu'ils sont plus paisibles ; la raison en est que l'été relâche les âmes ; l'hiver les enduret en quelque façon ; l'automne, qui d'ailleurs met en péril la santé, les amollit par le suc de ses fruits. Il en est de même de la position du corps pendant le sommeil. Il ne faut dormir ni sur le dos, ni sur le côté droit, ni l'intérieur du corps renversé, parce que le lieu des sens est troublé quand les cavités de la poitrine sont dérangées, et que la compression du foie met l'esprit à la gêne. Mais ce sont là, j'imagine, d'ingénieuses conjectures plutôt que des preuves certaines, quoique Platon en soit l'auteur » (trad. Genoud, 1852).

<sup>28</sup> Pour les Pythagoriciens, voir la suite du texte de Tertullien (*supra* n. 27), ainsi que Jamblique, *Vie de Pythagore* 65 et 114-115 ou encore 18R35a LM (abs. DK) = *Carmina aur.* 40-42. Cf. Boyancé P., 1936, p. 110-111 ou Detienne M., 1963, p. 43-44 sur les pratiques du rêve divinatoire.

<sup>29</sup> Idée sans doute commune à l'époque de Platon, et qu'on trouve aussi chez l'Anonyme de Jamblique 89DK 7.5.

On comprend, dès lors, pourquoi Platon pouvait faire porter à l'homme (adulte) la responsabilité de ses rêves puisque ceux-ci se rattachent aux actions et pensées diurnes<sup>30</sup>. Et ainsi le philosophe peut affirmer sans se contredire que «les intrigues des partis pour s'emparer des magistratures, les réunions, les soupers, les bamboches avec des joueuses de flûte, la pratique ne s'en présente pas, *fût-ce même en songe (onar)*, à leur esprit [celui des sages]» (*Théétète* 173d).

Dans la *République*, l'ascèse pré-nocturne du sage semble de prime abord exclusivement négative : en apaisant les parties irrationnelles dans les heures qui précèdent le sommeil, elle espère les réduire au silence, autant que faire se peut<sup>31</sup>, dans le rêve. Est-ce à dire que le sage ne rêve simplement pas<sup>32</sup> – qu'il dort, comme on dit du «sommeil du juste» – et que cette absence de rêve est le signe même de sa vertu<sup>33</sup>? Ou cette ascèse peut-elle aussi avoir un rôle positif, qui donnerait au rêve une fonction propre dans le processus de découverte de la vérité?

#### «RÊVES BREFS» ET ONIROMANCIE

La physiologie du *Timée* explique la vision par la rencontre du «feu extérieur» et de celui «intérieur» de l'œil. À la nuit tombée, en l'absence du «feu extérieur», le feu intérieur, qui rencontre alors un milieu différent, se trouve altéré et s'éteint : l'œil cesse de voir et le sommeil arrive (45d-e). Dans ce texte, le sommeil ne paraît pas mener aux déchaînements des passions, il est au contraire un moment de repos et de tranquillité :

La protection en effet que les dieux ont ménagée pour la vue, ce sont les paupières ; (e) or, quand celles-ci se sont closes, elles tiennent renfermée l'action du feu intérieur, qui alors relâche et aplanit les mouvements internes ; une fois aplanis, le calme s'ensuit.

<sup>30</sup> L'idée que les rêves dépendent des pensées diurnes apparaît déjà chez Hérodote (VII, 16b, Atarbanus à Xerxès) ou Empédocle (adB108 DK=D244b LM=Philopon, *In Aristotelis de anima libros commentaria*, p. 486.13-15) : «Empédocle, parlant des différences entre les rêves, dit que les représentations nocturnes naissent des activités diurnes», mais, du moins chez Hérodote, et au contraire de Platon, cette affirmation vise plutôt à dénier toute valeur à la divination : ἀλλ' οὐδὲ ταῦτα ἐστὶ, ὃ παῖ, θεῖα (Hérodote VII, 16b, 2).

<sup>31</sup> Il n'est pas certain, en effet, que cette ascèse soit pleinement efficace (*République* IX, 572a-b) : ἥκιστα παράνομοι τότε αἱ ὄψεις φαντάζονται τῶν ἐνυπνίων.

<sup>32</sup> Solution, par exemple, de Malebranche pour Adam – avant la chute – voir Chrétiens J.-L., 1990, p. 120-123.

<sup>33</sup> Voir «l'éloge» du sommeil sans rêve dans l'*Apologie* (40c-e).

C'est par le même terme d'ἡσυχία (calme, tranquillité) que Platon décrit, dans la *République*, le sommeil de celui dont les parties irrationnelles sont apaisées (*République* IX, 572a). On sait que Plotin en fera une caractéristique même de l'intelligible (*Ennéades* V, 3, 49). L'ἡσυχία n'a certes pas cette importance chez Platon, mais le sommeil pourrait déjà par celle-ci être apparenté à la philosophie; on échappe, en fermant les paupières, à la multiplicité du sensible, comme on échappe dans le silence (ou le dialogue) au brouhaha du monde et des sophistes. Le silence de l'écoute et la tranquillité du sommeil ont d'ailleurs sans doute quelque chose de commun et, à la *brachulogia* du dialogue (le « discours bref »: *Protagoras* 334e-335a, 343b), répond le *brachuoneiros* du sommeil du sage (*Timée* 45e-46a): « S'il [le calme du sommeil] va jusqu'au calme parfait, alors survient un sommeil aux songes brefs (βραχυόνειρος) »<sup>34</sup>.

Le passage du *Timée* est à nouveau allusif, mais Platon revient sur les causes et processus du rêve lorsqu'il s'intéresse à la fonction du foie dans l'organisme (*Timée* 71a-72d) qui joue le rôle de barrière et d'intermédiaire entre la partie haute, rationnelle, et la partie basse, désirante. La partie mortelle de l'âme – ici *thumoeides* et *epithumètikon* sont réunis – ne peut « jamais entendre raison »: « c'est par des images et fantômes que, la nuit comme le jour, elle se laisserait surtout fasciner ». C'est la raison pour laquelle le dieu a mis entre elle et la raison le foie, « lisse et dense » qui fait office de miroir. Dans le meilleur des cas, c'est-à-dire celui du rêve « tranquille » (71d), il reflète les images de la partie intellectuelle vers l'inférieure (71a):

Tantôt, au contraire, des mirages tout opposés viennent se peindre sur le foie, par une inspiration paisible issue de la pensée; elle met en repos l'amertume ne daignant point l'agiter ni avoir contact avec ce qui est de nature opposée à la sienne; [...] ainsi elle rend docile et apprivoise la partie de l'âme établie au voisinage du foie; celle-ci passe alors des nuits bien réglées, et jouit, dans le sommeil, de la divination, du moment qu'à la raison et à la prudence elle ne saurait avoir part.

Dans le *Timée*, Platon fait de la partie inférieure de l'âme, le réceptacle exclusif des visions de la divination<sup>35</sup> et lui donne ainsi un rôle

<sup>34</sup> Laurent J., 2002, p. 112, établit le même parallèle, sans le *brachuoneiros*: « De même que le temps de la parole peut être investi par la rhétorique des sophistes aussi bien que par l'interrogation philosophique, de même le temps du sommeil est le temps des cauchemars comme celui des rêves iréniques ».

<sup>35</sup> Il ne s'agit pas ici d'étudier le sujet complexe de la mantique chez Platon, voir à ce propos Vicaire P., 1970 dont je reprends ici certaines analyses.

limité dans le processus d'acquisition du savoir. Ce bénéfice est tout relatif, puisqu'il s'agit bien plutôt d'une compensation de la nature imparfaite de l'homme : c'est « à l'infirmité de la raison humaine que Dieu a fait don de la divination » (71d-e). La vision qui se reflète sur le foie ne change en effet nullement la nature de la partie inférieure de l'âme : celle-ci la perçoit, la « voit », mais est incapable de l'exprimer clairement et encore moins d'en comprendre le sens. Dès lors, Platon distingue les « interprètes-prophètes » (προφήται) de ceux qu'on nomme « devins » (μάντιες) : les premiers ne sont pas comme les seconds sous l'emprise du délire mantique ou du rêve, mais sont des ὑπο-κριταί<sup>36</sup>, qui portent jugement (κριταί), interprètent et permettent de comprendre ce qui fut donné à voir dans la transe mantique ou le rêve. Ils sont, autrement dit, la raison qui interprète les images transmises aux seules parties irrationnelles. Dans le cas spécifique du rêve, peut-être n'est-il pas besoin de ces spécialistes de l'interprétation, contrairement aux autres parts de la mantique, mais les visions oniriques doivent de même être soumises à l'examen de l'esprit éveillé et lucide, c'est-à-dire de la partie rationnelle. Le *Timée*, contrairement au *Phèdre* (244a : « les plus grands biens viennent de la folie »), laisse peu de place à l'irrationnel et si celui-ci est bien le seul destinataire de la vision divine, il est incapable d'en reconnaître de lui-même l'origine (*Timée* 71e-72a) :

nul homme, dans son bon sens n'atteint à une divination inspirée et véridique, mais il faut que l'activité de son jugement soit entravée par le sommeil ou par la maladie, ou dévie par quelque espèce d'enthousiasme. Au contraire, c'est à l'homme en pleine raison de rassembler dans son esprit, après se les être rappelées, les paroles prononcées dans le rêve ou dans la veille par la puissance divinatoire qui remplit d'enthousiasme, ainsi que les visions qu'elle a fait voir ; de les discuter toutes par le raisonnement pour en dégager ce qu'elles peuvent signifier et pour qui, dans l'avenir, le passé, ou le présent, de mauvais ou de bon.

C'est pourquoi, chez Platon, le rêve doit toujours être soumis à l'examen, et ainsi seulement le rêveur peut-il espérer voir son songe « se réaliser » ou encore « s'achever en une réalité » (*République* IV, 443b ; *Lois* XII, 969b). La nécessité de distinguer, par une argumentation rationnelle, entre rêve « faux » et rêve « vrai » s'exprime déjà dans le *Charmide* (173a), où Socrate annonce l'exposé qu'il va faire de son « rêve », en citant les vers de l'*Odyssée* (XIX, 564) : « Écoute mon rêve, qu'il soit

<sup>36</sup> Usage unique chez Platon en ce sens, sans doute pour le jeu de mots : voir Zucchelli B., 1963, p. 16, cité par Vicaire P., 1970, p. 338, n. 32.

venu par la porte de corne ou la porte d'ivoire». On sait, en effet, que dans la tradition homérique, les songes véridiques passaient par la première porte et les faux par la seconde<sup>37</sup>.

L'idée même de divination onirique ou de rêve inspiré, repose évidemment sur l'idée que les dieux peuvent communiquer avec les mortels par la médiation du rêve<sup>38</sup>. Dans ces conditions, puisqu'il provient d'une instance extérieure à l'homme, le rêve paraît entièrement passif ou subi<sup>39</sup> – ce qui poserait à nouveau la question de la responsabilité du rêveur. Mais, pour Platon, à l'opposé d'Homère (cf. *Illiade* II, 1-84), la fausseté d'un rêve ne saurait être attribuée au divin (*République* III, 389e): «Dieu ne change pas de lui-même et il ne trompe pas les autres, ni par des fantômes ni par des discours, ni par des signes envoyés dans la veille ou dans les rêves». Deux conclusions s'imposent: (a) à partir du moment où le divin y intervient, le rêve ne peut plus être uniquement un lieu d'illusion et d'erreur; (b) l'origine divine du rêve n'enlève rien à la responsabilité de l'homme à l'égard de son sommeil. Le dieu n'est jamais responsable des errements des mortels<sup>40</sup>: le rêve est la conséquence de choix faits à l'état de veille; son interprétation dépend de la signification que l'homme lui attribue au réveil. Ainsi, le sage sera susceptible de recevoir dans son sommeil une parole divine et il sera seul capable, à la veille, de la reconnaître comme telle et d'en comprendre le sens.

Platon attribue d'ailleurs à Socrate ce type de rêves, explicitement présentés comme réels ou historiques, et qui auraient aidé, averti ou guidé le philosophe. Dans l'*Apologie* (33c), c'est «par oracle, par songe» que le dieu lui prescrit sa mission de philosopher et de soumettre à l'examen ceux qui prétendent savoir. Dans le *Criton* (44a), un rêve instruit Socrate

<sup>37</sup> Sur le sens de cette image chez Homère, voir Haller B., 2009 et Anghelina C., 2010.

<sup>38</sup> Platon, *Banquet* 203a: «soit pendant la veille, soit pendant le sommeil». Dans le *Banquet*, c'est par l'intermédiaire d'Éros que le dieu s'adresse aux hommes dans leur sommeil. On remarquera d'ailleurs que Platon décrit la naissance d'Éros (et on connaît toute l'importance de l'*éros* dans le processus philosophique) comme une rencontre et alternance du sommeil et de la veille (*Banquet* 203-4), voir à ce sujet les belles pages de Laurent J., 2002, p. 119-125.

<sup>39</sup> La langue grecque elle-même se prête à une telle interprétation, cf. Dodds E. R., 1977, p. 110: «Les Grecs ne disaient jamais, comme nous le faisons, qu'ils avaient eu un rêve, mais qu'ils avaient vu un rêve – *onar idein, enupnion idein*. La tournure ne convient qu'aux rêves du genre passif, mais nous la trouvons employée même quand le rêveur est lui-même le personnage central de l'action rêvée»; cf. Björck R. S., 1946.

<sup>40</sup> Platon, *République* X, 617e: αἰτία ἐλομένου, θεός ἀναίτιος; cf. *Apologie* 21a-b: οὐ γὰρ δῆπου ψεύδεται γε: οὐ γὰρ θέμις αὐτῷ.

que sa mort sera retardée d'un jour : «J'ai cru voir venir à moi, dit-il, une femme grande et belle, vêtue de blanc, qui m'appela par mon nom et me dit : Socrate, tu arriveras après-demain dans les champs fertiles de la Phthie»<sup>41</sup>. Dans le *Phédon* (60e-61c), enfin, un rêve récurrent, qu'il faut sans doute identifier avec celui de l'*Apologie*, exhorte Socrate à «pratiquer l'art des muses» (μουσικὴν ποιεῖν). Le passage est un peu plus qu'une allusion et on y voit Socrate se faire l'interprète (dans le sens du *Timée*) de ses propres rêves et même douter de sa propre interprétation : ce qu'il avait jusqu'à présent compris comme une incitation à la philosophie, doit peut-être être pris littéralement – il lui faut maintenant, avant de mourir, écrire un poème<sup>42</sup>.

#### INSPIRATION ONIRIQUE ET PHILOSOPHIE

Le rêve, tel que le décrit le *Timée*, peut donc être source d'une inspiration véridique par la médiation d'un examen rationnel. Le texte de la *République*, bien que plus allusif, laisse, au contraire, entrevoir la possibilité d'un accès direct de la raison aux visions d'origine divine : Platon y affirme, sans plus de précision, que celui capable d'apaiser ses désirs au coucher sera, dans son sommeil «*au plus haut degré, en contact avec la vérité*» (*République* IX, 572a : τῆς τ' ἀληθείας ἐν τῷ τοιοῦτῳ μάλιστα ἄπτεται). De déchéance de l'âme à son niveau le plus bestial, le rêve devient soudain possibilité de son élévation. Ces brèves allusions du livre IX, parfois ignorées ou minorées dans les études contemporaines consacrées aux rêves chez Platon, font écho aux célèbres développements du *Phédon* (67a-b) :

Pendant que nous vivons, le moyen, semble-t-il, d'être le plus près de la connaissance, c'est d'avoir le moins possible commerce avec le corps, pas davantage de nous associer à lui à moins de radicale nécessité, pas davantage de nous laisser contaminer par la nature de celui-ci, mais au contraire de nous en purifier, jusqu'au jour où la Divinité en personne nous en aura

<sup>41</sup> Cf. Homère, *Iliade* IX, 36; il y a sans doute ici un jeu de mots entre Φθίη et φθίνω, mourir.

<sup>42</sup> Bouché-Leclercq A., 1879, vol. I, p. 45 y voit le signe de pratique divinatoire traditionnelle chez Socrate : «Socrate pratiquait ainsi la divination pour son compte et même pour celui des autres; il était prophète en répétant les avertissements de son génie, devin en interprétant les songes [...] La foi en la mantique n'a reçu de Socrate aucune atteinte; elle a même été introduite par lui dans la philosophie avec son caractère surnaturel et mise à la place d'honneur».

déliés. Ainsi nous voilà purs (καθαροί), séparés de la folie du corps, appelés alors, c'est probable, à être en société avec des réalités analogues, et c'est par nous tout seuls que nous connaissons ce qui est sans mélange.

Platon use, dans la *République*, d'un vocabulaire similaire à propos du sommeil : dans le *Phédon*, l'âme, pure et libérée du corps, «aspire à ce qui est» (65c : ὀρέγεται τοῦ ὄντος)<sup>43</sup> ; dans la *République*, l'âme, dans sa «pureté isolée» (IX, 571a : μόνον καθαρὸν), peut, dans le rêve, «aspirer à la perception de quelque chose qu'elle ne connaît pas» (IX, 572a : ὀρέγεσθαι τοῦ αἰσθάνεσθαι ὃ μὴ οἶδεν).

Le lien de parenté que la poésie archaïque, comme la pensée présocratique, établissait entre sommeil et mort se maintient donc dans l'œuvre de Platon. Mais, de même que la mort y devient une «libération», et peut-être même la condition nécessaire d'une perception pleine et entière des réalités intelligibles, de même le sommeil en pourrait donner un aperçu, en délivrant, ne serait-ce que temporairement, l'âme de ses attaches corporelles. Si le corps est tout à la fois «habit» et «tombeau» de l'âme, «un obstacle à la recherche de la vérité» (*Phédon* 65e), et que le sommeil n'est rien d'autre qu'une mort provisoire, alors l'assoupissement de l'enveloppe charnelle<sup>44</sup> pourrait libérer, provisoirement, la partie rationnelle et autoriser l'âme harmonieuse (sous l'empire de la raison) à accéder à un niveau supérieur de réalité. Xénophon – dans un passage qui peut certes s'expliquer plus par l'intérêt habituel de l'historien pour la divination que par l'enseignement socratique – exprime clairement cette idée qui, bien que contraire à l'image héraclitéenne, n'est pas étrangère à l'esprit grec :

Considère, dit-il [Cyrus], que rien pour l'homme n'est plus proche parent de la mort que le sommeil ; et que l'âme de l'homme, en ces instants, y est révélée dans son aspect le plus divin, et qu'elle regarde alors vers l'avenir ; car c'est là, semble-t-il, qu'elle est le mieux libérée [du corps].<sup>45</sup>

<sup>43</sup> L'objet à atteindre quand Platon utilise ὀρέγεσθαι est généralement positif : *Protagoras* 325e ; *Phédon* 64e, 72a, 75b ; *République* VI, 485d ; *Lois* VIII, 807c (cependant IV, 714a) ; cf. Empédocle 31B129 DK.

<sup>44</sup> Qui «n'est pas l'homme mais seulement ce qui lui appartient» (*Alcibiade I* 129c-131a).

<sup>45</sup> Xénophon, *Cyropédie* VIII, 7, 21-22 (je traduis). Cf. Cicéron, *De Divinatione* I, 115 : *Viget enim animus in somnis, liberque est sensibus et omni impeditioe curarum, iacente et mortuo corpore*. Ce point de vue ne semble cependant pas présent chez Homère ou même avant le V<sup>e</sup> siècle (cf. Pindare frag. 131b Snell), voir Dodds E. R., 1977, p. 109. Sur le rêve dans l'œuvre de Xénophon : Pontier P., 2008.



Pour Platon, ceux qui, par la philosophie, se sont purifiés dans leur vie, seront, dans la mort, des âmes pures, capables d'appréhender les réalités intelligibles. On pourrait comprendre, dans la *République*, que, de la même manière, ceux purifiés dans l'ascèse de cette petite vie qu'est la journée, le seront dans la petite mort du sommeil<sup>46</sup>.

Mais Platon, hélas, n'est jamais explicite quant au contenu du rêve du sage, comme il l'est dans le cas de celui du pervers. Le développement de la *République* s'arrête brusquement : il visait surtout, nous informe Socrate (IX, 572b), à distinguer, jusque dans le sommeil, le bon du pervers et à illustrer ainsi le dérèglement extrême du tyran.

Il est pourtant d'autres usages du rêve, parfois même métaphoriques, qui permettent de l'appréhender. Dans différents textes, le rêve est associé à la réminiscence, c'est-à-dire au ressouvenir de l'Être, plutôt qu'à l'illusion ; il est, en d'autres occasions, mentionné comme étant à l'origine de thèses essentielles de la philosophie platonicienne.

Dans le *Ménon*, après avoir questionné un jeune esclave, qui, de lui-même, découvre avec l'aide du philosophe, une application du théo-

<sup>46</sup> Sommeil et mort sont étroitement associés, dans un passage difficile de la *République* (VII, 534c-d) : οὕτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὕτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν, ἀλλ' εἴ πῃ εἰδῶλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξη, οὐκ ἐπιστήμη ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν νῦν βίον ὄνειροπολοῦντα καὶ ὑπνῶτοντα, πρὶν ἐνθάδ' ἐξεγρέσθαι, εἰς Ἄϊδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθεῖν. La plupart des traducteurs choisissent d'associer mort et sommeil, qui décriraient tous deux la vie de l'insensé. Ainsi, Shorey P., 1969 : «[...] and dreaming and dozing through his present life, before he awakens here he will arrive at the house of Hades and fall asleep for ever?», mais aussi Jowett B., 1888 ; Bloom A., 1968 ; Cousin V., 1833 ; Caccia C., 1997 ; déjà Ficin : *hac in vita insoniis dormitantem illudi, & antequam expergiscatur, ad infernos descendente, extremo tandem occupari sopore*. L. Robin, qui mentionne en note la tradition du *Phédon* comme justification de sa traduction choisit de rendre : «[...] ne diras-tu pas plutôt que, s'il atteint un simulacre, c'est par l'opinion, non par la science, et que passant la vie présente à rêvasser et à sommeiller, il a commencé par dormir là-dessus complètement jusqu'au jour où, parvenu chez Hadès, il se réveillera en ce lieu même?» Le Grec est ambigu, mais la construction de Fowler semble plus évidente, même si on comprend, en effet, difficilement pourquoi chez Platon la libération de l'âme du corps (la mort) serait un endormissement, plutôt qu'un éveil. Dans ce texte cependant, Platon décrit l'âme de l'insensé : peut-être faut-il le lire en relation avec un autre passage du *Phédon* (69c) : «[...] celui qui arrivera dans l'autre monde sans être initié et purifié, demeurera dans la fange ; mais que celui qui y arrivera après avoir accompli les expiations sera reçu parmi les dieux» et à l'aide d'un extrait de Plotin qui semble avoir ces deux textes à l'esprit (*Ennéades* I, 8, 13) : «L'homme vicieux meurt donc autant que l'âme peut mourir. Or mourir pour l'âme, c'est, quand elle est plongée dans le corps, s'enfoncer dans la matière et s'en remplir ; puis, quand elle a quitté le corps, retomber encore dans la même boue jusqu'à ce qu'elle opère son retour dans le monde intelligible et qu'elle détache ses regards de ce bourbier. Tant qu'elle y reste, on dit qu'elle est descendue aux enfers et qu'elle y sommeille» (καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ ἐν Ἄϊδου ἐλθόντα ἐπικαταδαρθεῖν).

rème de Pythagore lors même qu'il n'avait jamais appris les mathématiques, Socrate cherche avec Ménon une explication à l'acquisition de ce savoir nouveau, sans enseignement extérieur (*Ménon* 85c-86d). Ces idées, affirme Socrate, «viennent de [l'esclave] lui-même», et donc «existaient en lui» avant même qu'il n'en prenne conscience. Il existe ainsi en chaque homme «des pensées vraies concernant ces choses mêmes qu'il ne sait pas». Le procès de réminiscence est alors exprimé par Socrate en ces termes : «à présent, ces pensées, elles viennent de se lever en lui, à la façon d'un rêve (*ὡσπερ ὄναρ*)» (85c). Il faudrait certes, ajoute Socrate, répéter à plusieurs reprises, sur ce même sujet, le questionnement pour que le jeune garçon en acquière finalement «une connaissance aussi exacte que personne». Ce passage a pu être interprété, comme une critique du rêve, qui, comme l'opinion, serait instable et incapable d'emporter la conviction<sup>47</sup>. Or, s'il ne fait pas de doute que ce qui est vu dans le rêve ne constitue pas une connaissance certaine, cette vision en constitue pourtant le point de départ. C'est l'Idée même, qui, dans le procès de la réminiscence, apparaît semblable à l'objet du rêve dont il faut se souvenir. S. S. Tigner (1970, p. 206, n. 6) avait donc raison de souligner, contre d'autres commentateurs, que l'image du rêve sert ici à illustrer «l'étrange familiarité» de ce savoir, plutôt que son caractère illusoire : sa présence à la conscience a quelque chose d'étrange mais jamais de complètement étranger. Bien qu'incertain, il paraît, au contraire, familier, car déjà en nous, et est en cela comparable au songe que le veilleur tente de se remémorer<sup>48</sup>. Le rêve n'est pas nécessairement mensonger ; il est nébuleux, et il faut tout l'effort de la mémoire pour le rendre à nouveau clair et vivace. L'image est donc utilisée pour comparer l'incapacité à se rappeler le jour ce dont on a rêvé la veille à la difficulté de se remémorer, durant la vie (d'ici-bas) ce que l'on a contemplé comme âme pure. Il apparaît même comme l'inspiration inexplicable d'une idée à laquelle on ne parvient pas à l'aide d'une démonstration rationnelle,

<sup>47</sup> Bluck R. S., 1961, p. 132 : «not clear enough to carry conviction, and so are insecure [...]»; Gould J., 1972, p. 136 : «the reference is of course partly to the instability of dreams and newly acquired opinions, partly to their apparent strangeness»; Burnyeat M. F., 1970, p. 101 : «a dreamlike state by contrast with the firm, wide-awake grasp that proper knowledge gives».

<sup>48</sup> On peut d'ailleurs relever que contre la thèse «sophistique» selon laquelle on ne peut rien apprendre, Socrate dit répondre par «le langage des prêtres et prêtresses», «des poètes», «de tous ceux qui sont divins» (81a-b), par une forme révélée donc, pour introduire la réminiscence.

mais plutôt par une intuition, d'origine inconnue (cf. *Phèdre* 235d), et qu'il convient d'examiner avant de la tenir pour vraie.

C'est d'ailleurs le type même de sagesse que Socrate se dit modestement posséder. Cette analogie est explicite dans le *Banquet* (175d-e), où Socrate compare son savoir à celui d'Agathon :

Quelle bonne affaire ce serait Agathon, dit Socrate en s'asseyant, si la sagesse était chose de telle sorte que de celui de nous qui est le plus plein, elle coulât dans celui qui est plus vide, à condition que nous soyons en contact l'un avec l'autre : comme l'eau que contiennent les coupes coule, par moyen du brin de laine, de celle qui est plus pleine dans celle qui est plus vide ! Si, en effet, il en est ainsi de la sagesse, je mets à très haut prix, en ce qui me concerne, l'honneur d'être assis sur ce lit à ton côté ; car, venant de toi, beaucoup de belle sagesse viendra, je crois, m'emplir ! La mienne en effet est une sagesse de rien du tout, ou, bien plus, une sagesse de qualité contestable, une manière de rêve ; tandis que la tienne est aussi brillante que riche de progrès...

À nouveau, certains commentateurs<sup>49</sup> ont insisté sur les adjectifs qualifiant d'un côté la «sagesse onirique» de Socrate – «contestable», «de rien du tout» –, de l'autre la «sagesse» (σοφία) d'Agathon – «brillante», «riche de progrès». Mais ces qualificatifs ne sauraient être interprétés hors de leur contexte, évidemment ironique. C'est la prétendue sagesse d'Agathon qui est réellement opinion ici : une opinion d'autant plus erronée qu'elle s'ignore comme telle et se croit une connaissance certaine. L'objet de ce développement est d'ailleurs de critiquer une certaine conception de la sagesse et de sa transmission – comme d'une amphore à la coupe – et d'y opposer la «connaissance onirique» de Socrate qu'il faut mettre à l'épreuve.

Enfin, si Platon ne donne pas d'analyse du rêve du sage à proprement parler, il en donne des exemples multiples, et non des moindres, qu'il met à l'épreuve dans le cours des dialogues : le *Cratyle* présente une théorie aussi fondamentale (et indémontrable) que celle des Idées comme «quelque chose dont Socrate a souvent rêvé» (*Cratyle* 439c, 440c-d). Les *Lois* s'achèvent sur l'espoir de faire advenir réellement la cité idéale «rêvée», c'est-à-dire la totalité des développements précédents (*Lois* XII, 969b) ; au livre IV de la *République*, Socrate se réjouit de voir réaliser

<sup>49</sup> Par exemple, Burnyeat M. F., 1970, p. 104-105, qui cite ce passage comme preuve que «a dream is something to look back as dim and doubtful» ; Tigner S. S., 1970, p. 205 et surtout p. 206, n. 6, inverse même les personnages et, ainsi, le sens du texte : «where Agathon says that his own wisdom, compared with that of Socrates, is φαύλη και ἀμφοσθητήσιμος ὡσπερ ὄναρ οὔσα».

« ce rêve » (sans doute en II, 369a) de « s'être [avec son interlocuteur], sur les traces d'un Dieu élevés jusqu'à un principe et à un modèle de justice » (*République* IV, 443b). Le caractère onirique des utopies politiques de Platon pourrait servir d'excuse à ceux qui espèrent défendre le philosophe de l'accusation de totalitarisme. Bien mauvaise excuse puisque si la mention du rêve atténue certes le caractère incontestable et définitif de ses constructions, elle pourrait tout aussi bien être le signe de l'origine divine que Platon espérait leur attribuer, fidèle en cela à la tradition des grands législateurs de la Grèce<sup>50</sup>. Le rêve du *Théétète*, malgré toutes ses ambiguïtés, présente<sup>51</sup> aussi une conception de la vie philosophique (en rêve) et d'un savoir total du monde. Cette intuition onirique d'un savoir complet, c'est-à-dire un savoir de l'intelligible, fait écho au rêve de l'Étranger d'Élée dans le *Politique*<sup>52</sup>. D'autres cas de révélations, d'intuitions mystérieuses, « en rêve ou éveillé »<sup>53</sup>, qu'on ne saurait toutes relever ici, parcourent l'œuvre du philosophe.

## CONCLUSION

Les rêves pour Platon, à l'inverse d'Héraclite pour qui les spécialistes s'accordent à penser qu'ils n'ont aucune valeur cognitive, ne sont donc pas toujours de pures illusions. La mission même de Socrate, ainsi qu'un certain nombre de thèses platoniciennes, quelquefois aussi cru-

<sup>50</sup> Une inspiration divine, voire une certaine révélation, semble, dans les sources, être à l'origine des réformes ou inventions législatives de tous les grands nomothètes de la Grèce : Solon, Lycurgue, Pittacos, Zaleucos, etc. ; par exemple : Plutarque, *Numa* 4, 7 ; 4, 11-12 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 26, 170 ; Platon lui-même : *Lois* I, 624a. Dans cette tradition historique, il n'y a donc pas de raison de considérer *a priori* ces allusions au rêve chez Platon, dans un contexte politique, comme de simples artifices stylistiques ou expressions communes.

<sup>51</sup> Platon, *Théétète* 201d-e. On ne peut étudier ici la question complexe du rêve du *Théétète*, voir Burnyeat M. F., 1970 ; plus récemment (avec bibliographie) : German A., 2017.

<sup>52</sup> 277d, 278e. Cf. German A., 2017, p. 639-40 : « ordinary experience would dictate that clear knowledge is something we have when awake, whilst obscure content and illusion is the province of dreams. Yet the Stranger reserves the word knowledge for the dream state and ignorance for our waking condition » ; voir aussi un autre usage du rêve par l'Étranger : *Sophiste* 266c.

<sup>53</sup> *Philèbe* 20b : le dieu lui « a rappelé à la mémoire », une thèse qu'il faut mettre à l'épreuve (« si nous découvrons avec évidence que cela est ainsi... »), cf. 16c-d : révélation pour les formes transmises aux anciens ou encore la grâce divine à la fin du *Ménon* (99b-100c). Il n'y a pas de raison de voir en *Philèbe* 20b, pas plus qu'en *Théétète* 201d-e, de simples « dramatic devices » (Tigner S. S., 1970, p. 204 n. 1) de Platon.

ciales que la théorie des Idées elle-même, sont présentées comme des « songes » à examiner. Dans bien des cas, il est difficile d'ailleurs de distinguer l'usage métaphorique de celui littéral et Platon semble aussi bien souligner le caractère incertain ou vague de la thèse qu'il veut mettre en avant ou qu'il a présentée, que son origine mystérieuse, voire divine. L'ambiguïté du rêve chez Platon, « cette alternative de confiance et de défiance que Platon manifeste à l'égard du rêve » (Vicaire P., 1970, p. 339), provient sans doute du fait que le philosophe l'utilise à la fois pour désigner et faire comprendre le songe d'un objet sensible et celui d'un objet intelligible<sup>54</sup>. C'est pour cette raison même que le rêve doit être mis à l'épreuve, et ainsi seulement se vérifier comme vrai et devenir, d'opinion inspirée qu'il était, une véritable connaissance<sup>55</sup>.

Cette amphibologie du rêve se comprend au regard de ce qui arrive à l'âme dans le sommeil.

Pour Platon, le rêve porte l'homme hors de l'immédiat sensible : vers le bas, où il est moins qu'un homme, dominé par ses désirs et ses peurs, vers le monde de l'opinion et de l'illusion pure sans participation aucune à l'Idée ; vers le haut, où s'il n'atteint pas encore à la contemplation « yeux grand ouverts » de l'Idée, il s'élève hors du corps, hors du monde sensible et de ses désirs.

La présentation platonicienne varie certes d'un dialogue à l'autre. Ainsi, la psychologie de la *République* est plus complexe que celle du *Phédon* où Platon se contentait d'une simple dualité âme-corps. Elle n'en rend les choses que plus claires. Si deux possibilités contradictoires, l'une de déchéance l'autre d'élévation, cohabitent dans le temps onirique, c'est

<sup>54</sup> Dans les termes de l'analogie de la ligne de la *République* (ainsi qu'a déjà tenté de le présenter Tigner, 1970) : *eikasia* et *dianoia*. Le rêve n'est sans doute pas la *noesis*, mais il en est l'image, c'est à dire la *dianoia*, et pas l'ombre pure. C'est sans doute pourquoi Socrate se compare parfois aux « mathématiciens rêveurs » (*République* VII, 533b-c) qui « mettent la main sur quelque chose de l'ordre du réel », bien qu'ils n'en puissent, à proprement parler, pas en donner raison : l'art mathématique donne une image de rêve, alors que la vision de la veille, philosophique, donne raison des hypothèses. Le rêve, en effet, semble devoir faire usage d'images sensibles, du moins dans le *Timée*. On peut cependant se demander si, puisque, dans la *République*, c'est la partie rationnelle même qui « voit le rêve » (et non l'irrationnelle comme dans le *Timée*), n'existerait pas la possibilité d'une pure intuition intellectuelle.

<sup>55</sup> Platon, *Théétète* 208b-c. L'inspiration, quand elle est d'origine divine, est certes vraie mais elle ne rend pas raison et elle ne saurait donc constituer une véritable connaissance (*Ménon* 99c) : « Ceux-ci [hommes politiques inspirés, poètes et devins] en effet disent, souvent même, la vérité, mais sur ce qu'ils disent ils ne savent rien de vrai savoir ». C'est, semble-t-il, la situation même de Socrate dans certains dialogues lorsqu'il cherche à rendre raison de ses intuitions d'origine inconnue.

précisément parce que, dans le sommeil, les parties de l'âme, séparées du corps, acquièrent leur autonomie propre et déploient, sans se limiter l'une l'autre, leur plein pouvoir (la « pureté isolée » de la raison en *République* IX, 571a; l'irrationnel « délié, débarrassé de toute honte et de toute réflexion » en IX, 571c). Dans ce moment de séparation, le pervers (ou l'homme sans ascèse) verra dans ses rêves les désirs sauvages qu'il ne peut réaliser, ou qui lui sont interdits à l'état de veille par sa partie rationnelle, si défaillante soit-elle<sup>56</sup>. Pour le sage, au contraire, peut alors se révéler la partie la plus divine de son âme, libérée de son corps, et des désirs impurs de l'*epithumèton* auquel elle est inéluctablement attachée à l'état de veille. Seule, nue, elle est enfin capable de percevoir son semblable : la pureté de l'intelligible. Si Platon insiste d'abord, et principalement dans son analyse de la tyrannie, sur le fait que dans le sommeil s'exhibe l'irrationnel présent en tout homme, il envisage pourtant la possibilité d'un rêve rationnel, où l'âme, libérée du corps, approche la réalité<sup>57</sup>. Cette éventualité est d'autant plus présente dans la *République* que le rêve n'y a aucun besoin d'interprète : c'est, en effet, la partie supérieure de l'âme qui a *directement* la vision onirique, alors que le *Timée* fait de la partie de l'âme « naturellement infirme », irrationnelle, le réceptacle exclusif du rêve.

Héraclite, écrivait Dodds (1977, p. 123), fut « le premier homme à mettre le rêve explicitement à sa place », il semblerait que Platon ne l'ait pas suivi sur cette voie. Car, en mentionnant au livre IX de la *République* cette vérité que le sage peut atteindre dans son sommeil, Platon s'inscrit dans une tradition plus ancienne encore : le sage, écrit-il, connaîtra dans son sommeil « des choses qui lui sont inconnues, passées, présentes ou futures »<sup>58</sup>. Savoir des Idées peut-être, savoir éternel des muses d'Hésiode

<sup>56</sup> Sauf bien sûr dans le cas extrême du tyran.

<sup>57</sup> Ce raisonnement ne trouvera son aboutissement et son développement véritable chez Plotin qui renverse définitivement l'équation héraclitéenne (*Ennéades* I, 4, 9-10; III, 6, 65-75 : « être dans le corps, pour l'âme, c'est dormir »). Pour l'Obscur, le *kosmos* est un et commun pour ceux éveillés (21B2 DK, *logos*), lorsque le dormeur se meut dans son propre univers. Sans contact avec la réalité, la majorité des hommes vivent comme s'ils avaient une *idia* φρόνησις. Au contraire, ainsi que l'écrit J.-L. Chrétien (1990, p. 133-134) : « À pousser dans ses ultimes conséquences la compréhension plotinienne du sommeil, il faut dire qu'elle renverse l'opposition héraclitéenne de l'*idios* et du *koinos kosmos*. Car la communauté des âmes est d'autant plus forte qu'elles sont proches de leur source et rassemblées autour de l'esprit qui les fonde ».

<sup>58</sup> Platon, *Timée* 72a (μέλλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος) ou *République* IX, 572a (ἢ τι τῶν γεγονότων ἢ ὄντων ἢ καὶ μελλόντων) qu'on pourrait peut-être différencier des passages sur les devins à proprement parler où Platon insiste sur la valeur exclusivement prospective de leur art : *Charmide* 173c (ἐπιστήμην τοῦ μέλλοντος) et *Euthyphron* 3b (προλέγων αὐτοῖς τὰ μέλλοντα).

ou d'Homère<sup>59</sup>, savoir immuable des dieux, que les anciens sages de la Grèce, tel Épiménide<sup>60</sup>, Phérécyde ou Pythagore<sup>61</sup> acquéraient justement dans leur sommeil.

Universidad Panamericana  
Facultad de Filosofía  
Augusto Rodin, 498  
Benito Juárez, Ciudad de México  
03920, México.  
dlevystone@up.edu.mx

David X. LÉVYSTONE  
Profesor Investigador

#### BIBLIOGRAPHIE

- ACCAME, Silvio (1963). «L'invocazione alla Musa e la Verità in Omero e in Esiodo», *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 91 (1963), p. 257-281 et p. 385-415.
- ANGHELINA, Catalin (2010). «The Homeric Gates of Horn and Ivory», *Museum Helveticum*, 67/2 (2010), p. 65-72.
- BJÔRCK, Gudmund (1946). «ONAP ΙΔΕΙΝ: De la perception de rêve chez les anciens», *Eranos*, 44 (1946), p. 306-314.
- BLOOM, Allan (éd.) (1968). *The Republic of Plato*, New York, Basic Books.
- BLUCK, Richard Stanley (1961). *Plato's Meno*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste (1879). *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, É. Leroux, 4 vol.
- BOYANCÉ, Pierre (1936). *Le culte des muses chez les philosophes*, Paris, de Boccard.
- BURNYEAT, Myles F. (1970). «The Material and Sources of Plato's Dream», *Phronesis*, 15 (1970), p. 101-122.
- CACCIA, Giovanni (éd.) (1997). *Platone Repubblica*, Roma, Newton & Compton.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis (1990). «Rêve et Responsabilité», in Id. *La voix nue*, Paris, Éd. de Minuit, 1990, p. 117-142.

<sup>59</sup> Homère, *Iliade* II, 484-486: ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι / ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα, / ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν; cf. I, 70; Hésiode, *Théogonie* 31-32: ἐνέπνευσαν δέ μοι αἰδῆν / θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα; 38: εἰρεῖσαι τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα. Cf. Accame S., 1963 et Leclerc M.-C., 2000. La divination en ce sens ne concerne pas seulement l'avenir: Épiménide, par exemple, pratiquait ses talents «seulement sur le passé» (Aristote, *Rhétorique* III, 1481a21).

<sup>60</sup> Qui, dans son long sommeil de plusieurs années, s'entretient avec Aletheia (Vérité) et Dike (Justice), et s'éveilla possesseur d'un savoir divin. Pausanias I, 14, 4; Diogène Laërce I, 109.

<sup>61</sup> 7A1 DK=Diogène Laërce I, 117; cf. Olympiodore, *In Platonis Alcibiadem* 164 (=F24 Schlibli); *supra* n. 28.

- COUSIN, Victor (éd.) (1833). *Œuvres de Platon, t. IX et X: La République*, Paris, Pichon.
- DECLEVA CAIZZI, Fernanda (éd.) (1966). *Antisthenis Fragmenta* [DC]. Milan, Instituto editoriale cisalpino.
- DETIENNE, Marcel (1963). *La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, Les Belles Lettres.
- DIELS, Hermann – KRANZ, Walther (éds) (1951). *Die Fragmente der Vorsokratiker* [DK]. Berlin, Wiedmann.
- DODDS, Eric Robertson (1977). «Structure onirique et structure culturelle», in Id. *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977, p. 107-126 (trad. par M. GIBSON).
- DULAËY, Martine (1973). *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, Études Augustiniennes.
- GERMAN, Andy (2017). «Is Socrates free? The Theaetetus as case study», *British Journal for the History of Philosophy*, 25 (2017), p. 621-641.
- GIANNANTONI, Gabriele (éd.) (1990). *Socratis et Socraticorum reliquae* [SSR]. Naples, Bibliopolis, 4 vol.
- GOULD, John (1972). *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge, New York, Russell & Russel.
- GRANGER, Herbert (2000). «Death's Other Kingdom: Heraclitus on the Life of the Foolish and the Wise», *Classical Philology*, 95/3 (2000), p. 260-281.
- HALLER, Benjamin (2009). «The Gates of Horn and Ivory in Odyssey 19: Penelope's Call for Deeds, Not Words», *Classical Philology*, 104/4 (2009), p. 397-417.
- HAVELOCK, Eric A. (1963). *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.), Londres, Belknap Press of Harvard University Press.
- JOWETT, Benjamin (éd.) (1888). *The Republic of Plato*, Oxford, Clarendon Press.
- KESSELS, A. H. M. (1969). «Ancient Systems of Dream-Classification», *Mnemosyne*, 22/4 (1969), p. 389-424.
- KINDSTRAND, Jan Fredrik (1984). «The Cynics and Heraclitus», *Eranos*, 82 (1984), p. 149-178.
- KÖNIG-PRALONG, Catherine (2011). «Corps rêvés et corps infernaux, le sommeil d'Augustin», *Revue de théologie et de philosophie*, 143 (2011), p. 145-160.
- LAKS, André et Glenn W. MOST (éds) (2016). *Les débuts de la philosophie grecque* [LM]. Paris, Fayard.
- LAURENT, Jérôme (2002). *La mesure de l'humain dans l'œuvre de Platon*, Paris, J. Vrin.
- LECLERC, Marie-Christine (2000). «Tout ce qui est n'est pas bon à dire. Hésiode *Théogonie*, 32, 38», *Noesis*, 4 (2000), p. 55-72.
- MANSFELD, Jaap (1967). «Heraclitus on the Psychology and Physiology of Sleep and on Rivers», *Mnemosyne*, 20/1 (1967), p. 1-29.
- MATTHEWS, Gareth B. (1981). «On Being Immoral in a Dream», *Philosophy*, 56 (1981), p. 47-54.
- MEULDER, Marcel (1999). «Le tyran platonicien et les divinités noires», *Revue de philosophie ancienne*, 17/1 (1999), p. 43-74.



- PLATON. *Œuvres complètes*. Trad. par L. ROBIN, Paris, Gallimard (2 vol.), 1950.
- PONTIER, Pierre (2008). «Xénophon et le récit onirique», *Cahier des Études Anciennes*, 45 (2008), p. 129-149.
- RANKIN, Herbert David (1995). «Heraclitus on Conscious and Unconscious States», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 50/2 (1995), p. 73-86.
- SHOREY, Paul (éd.) (1969). *Plato's Republic*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- TIGNER, Steven S. (1970). «Plato's Philosophical Uses of the Dream Metaphor», *The American Journal of Philology*, 91/2 (1970), p. 204-212.
- VICAIRE, Paul (1970). «Platon et la divination», *Revue des études grecques*, 83 (1970), p. 333-350.
- VLASTOS, Gregory (1965). «Degrees of Reality in Plato», *New Essays on Plato and Aristotle*. Éd. par R. BAMBROUGH, New York, Humanities Press, 1965, p. 1-19.
- ZUCHELLI, Bruno (1963). *ΥΠΟΚΡΙΤΗΣ, Origine e storia del termine*, Genova, Paideia.

RÉSUMÉ – Dans l'œuvre de Platon, l'image du rêve semble d'abord servir à désigner l'état d'ignorance du commun des mortels qui «rêvent» leur vie. Cet usage métaphorique ne saurait correspondre parfaitement à la pensée platonicienne du phénomène onirique, particulièrement lorsqu'on l'envisage d'un point de vue éthique (qu'advient-il de la vertu de l'homme dans son sommeil?), plutôt qu'épistémologique ou ontologique. Dans la *République*, le sommeil apparaît essentiellement comme l'endormissement d'une partie de l'âme – la rationnelle – au profit d'une autre – la désirante. Platon laisse pourtant entendre que, sous certaines conditions, les visions qui s'y manifestent ne sont pas nécessairement mensongères et pourraient même, pour certaines, avoir une origine divine. Le rêve doit donc être compris non seulement comme un moment de séparation de l'âme et du corps, mais aussi de différenciation des facultés ou parties de l'âme elles-mêmes qui acquièrent là leur autonomie propre et déploient, sans se limiter l'une l'autre, leur plein pouvoir.

ABSTRACT – In Plato's works the image of a dream at first seems to serve the purpose of indicating the state of ignorance of ordinary humans who «dream» their way through life. This metaphorical usage does not reflect perfectly Plato's thought on the phenomenon of dreams, especially when it is considered from an ethical point of view (what happens to human virtue during sleep?) rather than an epistemological or ontological one. In the *Republic* sleep appears to be essentially where a part of the soul goes asleep – namely the rational part – to the advantage of the desiring part. However, Plato implies that under certain conditions the visions that occur in sleep are not necessarily false and could even, in some cases, have a divine origin. Dreams must therefore be understood not merely as a moment of separation of soul and body, but also of differentiation of the faculties or parts of the soul themselves, which acquire their own autonomy in dreams and deploy their full power without limiting one another (transl. J. Dudley).