

Les expériences de pensée chez Platon

Preprint – author’s version (not typeset by the publisher).

Deposited in UVaDOC : <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/81020>.

Please cite the published version: DOI : [10.19272/202330201001](https://doi.org/10.19272/202330201001)

Luca Pitteloud

Universidad Autónoma de Madrid / Universidade Federal do ABC, São Paulo

luca.pitteloud@ik.me

Mots-clés :

Expériences de pensée, Platon, imagination, Anneau de Gyges, mythe

Abstract :

In this contribution, we would like to look at the presence of thought experiments in Plato, as well as their relationship to image production in general and myths in particular. To this end, and to circumscribe a very broad field of investigation, we will suggest some answers to the following questions: (i) What is a philosophical thought experiment? Since the debate on this subject is still very lively today, it will be useful to present a brief description of the issues and difficulties surrounding the notion of thought experiment in the history of philosophy; (ii) Is it possible to identify a common pattern that would indicate the presence of thought experiments in ancient philosophy? ; (iii) Are there Platonic thought experiments? After having answered to the first two questions, it will be possible to introduce three criteria that should be satisfied to in order to characterize a narrative based on the use of the imagination as a thought experiment. By applying these criteria to two Platonic pieces of fiction, we will first come up with an analysis of the most well-known Platonic thought experience, Gyges' ring, and then relativize the identification of the image of the Cave with such a category; (iv) Is it possible to associate the notion of thought experiment with some Platonic myths? Without entering into a specific analysis, we will suggest, by way of conclusion, that some Platonic myths could also constitute thought experiments. This contribution will seek to offer a basis for what might be a more general study of thought experiments in Plato's philosophy.

Dans cette contribution, nous aimerions interroger la présence des expériences de pensée chez Platon, ainsi que son rapport avec la production d'image en général et les mythes en particulier. Pour ce faire, et afin de circonscrire un domaine d'investigation très vaste, nous proposerons des éléments de réponses aux questions suivantes : (i) Qu'est-ce qu'une expérience de pensée philosophique ? Puisque le débat à ce sujet est toujours très vif, il n'apparaîtra pas inutile de présenter une brève description des enjeux et difficultés qui entourent la notion d'expérience de pensée en histoire de la philosophie. En particulier, il sera important caractériser les différentes positions défendues à propos du potentiel succès argumentatif des expériences de pensée ; (ii) Est-il possible d'identifier un motif commun qui permettrait l'évocation d'expériences de pensée en philosophie antique ? L'absence d'un vocabulaire unifié rend, en effet, nécessaire de poser une telle question, même si l'existence d'expériences de pensée chez les philosophes grecs est indéniable ; (iii) Que sont les expériences de pensée chez Platon ? A la suite des réponses apportées aux deux premières questions (i et ii), il sera possible d'introduire trois critères qui devront être satisfaits afin qu'un récit basé sur l'usage de l'imagination puisse être caractérisé d'expérience de pensée. En appliquant ces critères à deux fictions platoniciennes, nous proposerons une analyse de l'expérience de pensée platonicienne par excellence, l'anneau de Gygès, pour ensuite relativiser l'identification de l'image de la Caverne à une telle catégorie ; (iv) Est-il possible d'associer la notion d'expérience de pensée à certains mythes platoniciens ? Sans entrer dans une analyse spécifique, nous suggérerons, en guise de conclusion, que certains mythes platoniciens pourraient aussi constituer des expériences de pensée. Les trois critères introduits en (iii) possédant une résonance avec certaines des caractéristiques qui pourraient permettre de différencier le *logos* du *muthos*, il sera possible d'évoquer brièvement la possibilité que certains mythes permettraient un gain cognitif grâce à la manipulation d'images mentales. Sans proposer un examen exhaustif de l'usage des expériences de pensée chez Platon, cette contribution cherchera à offrir les bases de ce que pourrait être l'étude des expériences de pensée platoniciennes.

(i) Les expériences de pensée en philosophie

Depuis Galilée, l'usage des expériences de pensée s'est largement imposé en sciences comme une manière de résoudre un problème en se servant de l'imagination dans des circonstances

dans lesquelles le recours à l'expérimentation empirique n'est pas réalisable. En philosophie, l'emploi de l'imagination est tout aussi répandu pour enquêter sur la nature des choses. Néanmoins, il existe de nombreuses techniques qui utilisent l'imagination et qui ne sont pas, en tous cas explicitement, appelées des expériences de pensée, telles que, par exemple, la métaphore, l'allégorie, l'analogie et le mythe. Une expérience de pensée est un outil conceptuel qui implique d'imaginer une situation contrefactuelle afin de résoudre une aporie philosophique particulière (qu'elle soit métaphysique, politique, éthique, etc.)¹. Concernant l'appel à l'imagination dans le contexte de l'histoire des sciences, Ernst Mach propose cette définition des expériences de pensée :

*En dehors de l'expérimentation physique, l'homme arrivé à un développement intellectuel avancé recourt souvent à l'expérimentation mentale. Ceux qui font des projets, ceux qui bâtissent des châteaux en Espagne, romanciers et poètes, qui se laissent aller à des utopies sociales ou techniques, font de l'expérimentation mentale ; d'ailleurs le marchand sérieux, l'inventeur réfléchi et le savant en font aussi. Tous se représentent des circonstances diverses, et rattachent à ces représentations certaines conjectures.*²

Mach reconnaît ici une tendance humaine à l'usage de l'imagination, tout en distinguant deux types d'expériences de pensée : les premières combinent des faits qui ne se rencontrent pas dans la réalité, et les secondes demeurent au plus près de la réalité³. Il s'agit d'une distinction entre les expériences de pensée associées à des œuvres artistiques, comme la fiction, et celles qui possèdent une dimension scientifique. La notion de contrefactualité est essentielle afin de délimiter la nature d'une expérience de pensée en philosophie. Même si une définition précise de la notion d'expérience de pensée serait souhaitable, il faut noter la vivacité du débat à cet égard, en particulier depuis la seconde moitié du XX^{ème} siècle. Aucun consensus ne semble avoir été trouvé, si bien qu'un double risque doit être mentionné : en l'absence d'une définition précise de la notion d'expérience de pensée, un écueil, qui tend à rapprocher cette notion de toutes sortes de procédés ayant recours à l'imagination, existe, dissolvant ainsi la spécificité de

¹ Pour une étude complète de la notion d'expérience de pensée en histoire de la philosophie, voir (Ierodiakonou and Roux 2011). L'introduction de cet ouvrage examine quels sont les critères nécessaires afin de définir une expérience de pensée ; cette définition préalable est proposée en p. 4 : « Thought experiments are counterfactual, they involve a concrete scenario and they have a well-delimited cognitive intention. »

² (Mach 1908), pp. 198-199.

³ (Mach 1908), p. 199 : « Mais les premiers combinent dans leur imagination des circonstances qui ne se rencontreront pas dans la réalité, ou bien, ils se représentent ces circonstances comme suivies de conséquences qui n'ont pas de liens avec elles, tandis que le marchand, l'inventeur et le savant ont comme représentations de bonnes images des faits, et restent dans leurs pensées très près de la réalité. »

ce procédé argumentatif tout à fait particulier. Une définition trop technique pourrait, au contraire, délimiter le champ d'action des expériences de pensée de façon si réduite qu'elle risquerait d'exclure de nombreux exemples classiques de ce procédé. En effet, qu'y a-t-il de commun entre imaginer la possibilité de sonder, avec un bâton, les limites de l'univers, envisager que nous ayons été attachés, en pleine nuit, à un violoniste célèbre dans le but de le sauver d'une mort inévitable, ou se représenter un individu, enfermé dans une chambre, qui, bien qu'il n'ait aucune connaissance du chinois, se retrouve avec un répertoire de règles lui permettant de feindre une connaissance de cette langue ? Non seulement les domaines d'action sont différents (cosmologie, éthique, philosophie de l'esprit), mais la possibilité même de la réalisation concrète de ces expériences n'est évidemment pas la même.

Une question fondamentale liée aux expériences de pensée concerne la possibilité d'obtenir de nouvelles connaissances dans le cadre d'un procédé qui ne repose pas sur l'introduction de nouvelles données : le contenu d'une expérience de pensée est déterminé par l'usage de l'imagination, et aucune donnée empirique ne semble y être impliquée. Toutefois, cette restriction ne signifie évidemment pas qu'une expérience de pensée repose sur des prémisses qui ne sont pas admises implicitement. Il n'est pas aisé de justifier la manière dont il est possible d'acquérir de nouvelles connaissances sur la nature uniquement par un acte impliquant l'usage de l'imagination. Les plus sceptiques⁴ à propos de l'efficacité d'un tel procédé affirment qu'une expérience de pensée n'est rien d'autre qu'un argument déguisé. Selon cette vision critique, le modèle de l'expérience scientifique, qui teste une hypothèse selon des paramètres spécifiques, ne pourrait aucunement être transféré à la pensée abstraite qui œuvre en dehors de toute donnée empirique.

Si le but d'une expérience de pensée philosophique est de clarifier une thèse ou une théorie, et que celle-ci s'opère par l'usage de l'imagination, sans effectuer de vérification au moyen d'une expérience dans le monde factuel (en raison d'une impossibilité technique, morale ou financière, par exemple), alors il semble qu'une expérience de pensée doive reposer sur des prémisses hypothétisées. Or, en dernière analyse, quelle est l'origine de ces prémisses et de quelle manière sont-elles intégrées à l'expérience de pensée ? Tout argument déductif repose sur des prémisses qui peuvent être, ou non, expressément admises dans sa formulation. Quelle est donc la différence entre une déduction et une expérience de pensée ? Cette interrogation appelle deux commentaires : d'abord, il semble important d'examiner comment une expérience de pensée a recours à l'*intuition* de la personne qui l'effectue. Ensuite, une difficulté semble

⁴ Pour une présentation des différentes positions concernant les expériences de pensée, voir (Brown et Fehige 2019).

être provoquée par le fait qu'un tel procédé argumentatif n'introduit aucune nouvelle donnée empirique. Le premier aspect concerne la dimension manipulatoire que l'usage de l'imagination peut entraîner. Cette considération a amené Daniel Dennett⁵ à forger le concept d'*intuition pump* afin de caractériser les expériences de pensée en tant que telles : en présentant une situation *spécifique* à examiner, elles incitent celui qui en fait l'expérience à utiliser son intuition de façon pas toujours légitime. En présentant la situation imaginaire d'une certaine façon, en mettant en avant certains aspects et en occultant d'autres, les expériences de pensée peuvent s'avérer être des procédés pernicieux et manipulateurs. L'usage de la « pompe à intuition » n'est pas condamnable en soi pour Dennett. Cependant, il est essentiel de décortiquer les expériences de pensée afin d'analyser quelles sont les prémisses sur lesquelles elles reposent et de quelle façon ces prémisses sont présentées.

La deuxième interrogation concerne la manière dont l'intuition agit en tant que fondement même des expériences de pensée. A ce propos, deux conceptions antagonistes ont été défendues : la conception basée sur l'intuition (*intuition based account*) s'oppose à celle qui réduit les expériences de pensée à des arguments déguisés (*argument view*). La première conception (*intuition based account*) a été défendue par Brown. Elle repose sur une épistémologie de l'*a priori* associée aux lois de la nature ; l'auteur qualifie d'ailleurs cette conception de *Platonic account*⁶. L'expérience de pensée de Galilée, dite de la Tour de Pise⁷, qui vise à établir que la vitesse de la chute des corps dans le vide est constante, en est un exemple parlant. En effet, celle-ci permettrait d'obtenir une connaissance *a priori* de la nature : l'expérience n'implique pas l'introduction de données empiriques et peut être réalisée simplement en imaginant deux objets de poids différents tombant dans le vide. La deuxième conception (*argument view*) a été défendue par Norton⁸. Selon lui, les expériences ne seraient que des arguments déguisés, lesquels, en se fondant sur des prémisses empiriques, mèneraient à une conclusion qui suivrait des règles d'inférences déductives et non déductives. L'usage de l'imagination et l'aspect pittoresque des expériences de pensée n'auraient, à strictement parler, qu'un effet didactique qui, au-delà de son efficacité indéniable, n'en serait pas moins redondant.

⁵ D'abord introduit dans le contexte critique de l'expérience de pensée de la « chambre chinoise » de Searle (voir (Searle 1980)), Dennett en propose cette définition plus générale, dans (Dennett 1984), en page 12 : « A popular strategy in philosophy is to construct a certain sort of thought experiment I call an intuition pump (...) Intuition pumps are cunningly designed to focus the reader's attention on "the important" features, and to deflect the reader from bogging down in hard-to-follow details. There is nothing wrong with this in principle. Indeed one of philosophy's highest callings is finding ways of helping people see the forest and not just the trees. But intuition pumps are often abused, though seldom deliberately. »

⁶ Voir (Brown 1991).

⁷ Voir (Adler and Coulter 1978).

⁸ Voir (Norton 2002).

Incontestablement, ces deux visions antagonistes sont basées sur deux épistémologies opposées (un certain Platonisme de l'*a priori* s'opposant à un empirisme radical) ; des conceptions moins extrêmes des expériences de pensée peuvent aussi être défendues. En effet, les expériences de pensée pourraient représenter des procédés, qui, en suscitant une interrogation à propos d'une théorie largement admise, permettraient de défendre un changement de paradigme⁹. Elles pourraient également contribuer à l'élaboration d'expériences qui permettraient de préparer, par la suite, de nouvelles expériences dans le monde actuel¹⁰. Finalement, la dimension didactique des expériences de pensée semble aussi contribuer à mettre en évidence les limites de la pensée humaine.

Il existe, en outre, deux autres conceptions des expériences de pensée qu'il n'est pas inutile de mentionner, à savoir i) celle qui consiste à identifier ces dernières à des manipulations de modèles mentaux (*mental model account*¹¹), et ii) celle qui associe les expériences de pensée à des fictions¹². La première conception repose sur l'idée que, pour atteindre certaines connaissances, l'apport d'arguments n'est pas suffisant. Il est aussi nécessaire de *combiner* ces arguments et leurs conclusions en produisant ainsi des modèles mentaux, un peu à la façon dont différents meubles sont agencés au sein d'une même pièce. Un résultat cognitif nouveau apparaîtra par la perception, quasi visuelle, des arguments combinés, au sein d'un modèle unifié. La deuxième conception permet d'associer les expériences de pensée et les scénarios contrefactuels proposés à des œuvres de fiction telles que des romans comme *Présence de la mort* ou *The Leftovers*. En effet, les œuvres de fiction décrivent des situations contrefactuelles créées au moyen de l'imagination. Comme le note Davenport :

*[The] various ways in which an author's ideas are tested as a result of being translated into fiction make fiction a form of thought experiment with reference to such ideas. Fiction is an experiment because in order to understand and appreciate it we test the truth of the ideas and the lifelikeness of the methods of the author. Fiction is a thought experiment because this testing takes place in the imagination.*¹³

S'il peut paraître prometteur d'associer les œuvres de fiction à des expériences de pensée, une objection pourrait toutefois surgir : si le critère déterminant semble être l'usage de l'imagination, alors ce rapprochement ne mène-t-il pas à une définition trop générale des

⁹ Cette vision s'associe à la théorie de la révolution scientifique défendue par (Kuhn 1964).

¹⁰ Voir (Mach 1908), p. 198.

¹¹ Voir (Mišević 1992).

¹² Idée défendue par (Swirski 2006).

¹³ (Davenport 1983), p. 301.

expériences de pensée, engendrant le risque de la dilution de ce procédé et de la perte de tout mécanisme spécifique ? En réalité, il convient d'opérer une distinction entre une expérience de pensée et la narration de celle-ci. En général, une expérience de pensée est évoquée à travers une narration, une histoire ou un scénario. Or, cette narration constitue une part intégrante de l'expérience de pensée et non un simple ornement futile servant à l'embellir. Est-il donc nécessairement problématique d'inclure, dans la même catégorie, les expériences de pensée philosophiques et, par exemple, les œuvres de science-fiction ? L'expérience du « cerveau dans une cuve¹⁴ » est fréquemment associée au film *Matrix*, car tous deux visent à introduire un scénario qui suggère que le monde que nous considérons comme actuel serait, en fait, une illusion. La longueur et le support de la narration ne semblent donc pas être des caractéristiques déterminantes. En outre, il est possible d'établir un critère spécifique permettant de distinguer les expériences de pensée des œuvres de fiction. En effet, il semble nécessaire de supposer que, dans le cas d'une expérience de pensée, un apport cognitif doit être atteint. Il doit y avoir *un avant* et *un après* l'exécution de l'expérience, exactement comme dans le cas des expériences scientifiques¹⁵. Il faut cependant noter que l'éventuelle nécessité d'un apport cognitif, lorsqu'une expérience de pensée est menée, n'exclut pas, de fait, qu'une œuvre de fiction puisse être considérée comme une authentique expérience de pensée. Il apparaît néanmoins essentiel de mettre en évidence l'objectif cognitif et les éléments narratifs strictement indispensables à tout candidat qui pourrait appartenir à la catégorie des expériences de pensée.

(ii) Les expériences de pensée en philosophie antique

Les philosophes grecs ne se sont pas montrés économes quant à l'usage d'expériences de pensée ; les plus connues sont, par exemple, *la limite de l'univers*¹⁶, *l'anneau de Gygès*¹⁷ ou *le bateau de Thésée*¹⁸. Il faut, cependant, se demander s'il existait un vocabulaire commun utilisé

¹⁴ (Putnam 1999).

¹⁵ (Ierodiakonou and Roux 2011), pp. 24-25 : « Hence the need for a final characteristic, namely that thought experiments are designed for framing a specific, preconceived thought goal, or that they have a well-determined cognitive intention. (...) What confers the specificity to thought experiments when compared with any other fiction is that, just as crucial experiments are supposed to do, they clearly delimit a before and an after in what we know and what we think. Whether the point is about answering a question, raising a problem, testing a declaration by highlighting some paradoxes, or even giving proof of a previously unknown result, thought experiments have well-delimited cognitive intentions. »

¹⁶ La première version, celle d'Archytas de Tarente, est exposée par Simplicius, dans *In Phys.* 467.26-35. Pour une analyse détaillée de l'histoire de cette expérience de pensée, voir (Ierodiakonou 2011).

¹⁷ *République*, 360b3-c8.

¹⁸ Présentée par Plutarque dans ses *Vies Parallèles* (*Thésée*, 23.1).

par les philosophes grecs afin de référer à ce que nous appelons, de nos jours, des expériences de pensée. Apparemment, aucun terme technique¹⁹ ne fait référence aux expériences de pensée introduites par les philosophes grecs. En outre, il n'est pas certain que la notion d'expérience, qui implique de *tester* une hypothèse scientifique au moyen d'une procédure déterminée, trouve une correspondance immédiate dans la pensée grecque. Comment traiter donc ces scénarios hypothétiques qui nécessitent d'imaginer une situation contrefactuelle ? S'agit-il d'exemples, d'histoires, de fables, de mythes ou, plus simplement, d'arguments hypothétiques²⁰ ? Un exemple polémique est l'emploi par Plutarque de l'expression « *amphidoxoumenon paradeigma* » lorsqu'il évoque le *bateau de Thésée*. La notion de *paradeigma* implique l'usage d'une représentation (un exemplaire concret, un prototype, un échantillon ou encore un croquis) destinée à illustrer un certain objet (une théorie, une idée ou une réalisation future, en architecture, par exemple²¹). A ce titre, la notion d'imagination ne semble pas complètement étrangère au concept de *paradeigma*, puisque la *création* d'un exemple implique d'imaginer et de construire un prototype, qui servira de modèle à une réalisation future. Les expériences de pensée pourraient-elles être débusquées, chez les philosophes grecs, dans des exemples²² imaginaires qui mettent en scène des situations hypothétiques ? En effet, certains de ces exemples imaginés ne sont pas réalisables (comme l'expérience d'Archytas), alors que d'autres le sont (comme celle du *bateau de Thésée*).

Quelle fonction faut-il donner à de tels exemples ? Détruire une conception adverse ou plonger le lecteur dans un état de doute²³ ? Il est probable que plusieurs fonctions peuvent être mises en évidence dans les expériences de pensée proposées par les philosophes grecs : parfois, elles servent à défendre une position (l'infinité de l'univers pour Archytas) ; parfois, elles permettent d'apporter de l'eau à plusieurs moulins argumentatifs (comme dans le cas du *bateau de Thésée*),

¹⁹ Pour un examen approfondi des différents candidats qui pourraient remplir cette fonction, voir (Notomi 2019).

²⁰ (Ierodiakonou 2017), p. 33, écrit, à propos de la manière dont les expériences de pensée sont introduites par les philosophes grecs : « They often start by the phrase “let it be the case that” (*estô, hupokeisthō*), or they use conditional sentences of the form “if this were the case, then it would make sense to think that.” Also, phrases such as “for the sake of the argument” (*theorias heneka*, e.g., Philo, *De aeternitate mundi* 48), “in theory” (*logô*, e.g., Philoponus, *In Phys.* 575.6), “in thought” (*kat'epinoian*, e.g., Philoponus, *In Phys.* 574.14, 575.8, 575.10, 575.18), and “if we were to conceive” (*ei noêsaimen*, e.g., Sextus Empiricus M. 3.78, 8.456, 9.431, 11.52), which are sometimes used by our ancient sources in order to introduce or characterize such examples, are clearly indicative of their hypothetical status. »

²¹ Voir (Ierodiakonou 2005), p. 135.

²² Aristote (*Rhétorique*, 1393a26-1394a18) distingue deux types d'exemples : ceux qui concernent des événements du passé et ceux qui sont purement inventés (eux-mêmes différenciés entre les fables (celles d'Ésope par exemple), et mythes (*logoi*), et les comparaisons (*parabolai*) comme celles que fait Socrate comparant le choix des dirigeants politiques à la sélection d'athlètes pour une compétition sportive).

²³ (Ierodiakonou 2017), en p. 31, défend un triple usage des expériences de pensée en philosophie ancienne : « Thus, thought experiments were used by ancient philosophers: first, to support philosophical theories ; second, to rebut philosophical theories; and third, to induce suspension of judgement. »

en étant introduites par des philosophes défendant des conceptions concurrentes à propos de la permanence temporelle des objets²⁴. Dans certains cas, l'expérience en question semble évoquer une alternative entre deux possibilités²⁵ (*l'anneau de Gygès* : une fois invisible, l'homme juste commettra-t-il l'injustice (Glaucón) ou la justice (Socrate) ?). Elle repose alors sur certaines intuitions et sympathies doctrinales. Si l'hétérogénéité de l'emploi de ce que nous appelons « expériences de pensée », dans la philosophie antique, ne fait nul doute, il sera utile de garder à l'esprit les trois questions suivantes : 1) à quel(s) procédé(s) narratif(s) est-il possible de rapprocher les expériences de pensée (mythe, analogie, exemple paradigmatique, etc.) ? 2) Quel est l'objectif de l'introduction d'une expérience de pensée (défendre une thèse, attaquer une conception admise, proposer une alternative entre deux possibilités, voire un mélange de tous ces éléments) ? 3) Si une expérience de pensée implique non seulement l'usage de l'imagination afin de décrire une situation contrefactuelle, mais qu'elle recèle aussi l'objectif d'aboutir à une certaine conclusion qui n'était pas établie avant de procéder à cette expérience, quel sera le rôle de l'intuition dans ce procédé ? Plus particulièrement, faut-il faire appel à des éléments intuitifs *a priori* ou empiriques ? Afin de tenter d'esquisser des éléments de réponse à ces trois questions, examinons ce que pourraient être les expériences de pensée chez Platon.

(iii) Les expériences de pensée chez Platon : Gygès et la Caverne

Puisqu'il n'existe pas de terme technique pour référer à la notion d'expérience de pensée, il semble nécessaire de se poser la question du type de discours qui pourrait être associé, dans l'œuvre de Platon, à de tels procédés. *L'anneau de Gygès* est fréquemment cité comme un exemple d'expérience de pensée²⁶. Qu'en est-il de l'allégorie de la Caverne, s'agit-il aussi d'une expérience de pensée ? Est-il, en outre, possible de considérer un dialogue platonicien, dans son ensemble comme une expérience de pensée²⁷ ? Plus généralement, comment définir les expériences de pensée platoniciennes ? De plus, deux interrogations supplémentaires peuvent être formulées : premièrement, quels sont les critères qui permettent de différencier un discours fictionnel, comme un mythe ou une allégorie, d'une expérience de pensée ? Deuxièmement,

²⁴ Voir (Ierodiakonou 2011).

²⁵ L'usage important des expériences de pensée dans la philosophie hellénistique permet à Ierodiakonou de proposer un rapprochement entre ces dernières et les modes sceptiques qui doivent mener à la suspension du jugement. Voir (Ierodiakonou 2011), pp. 37-39.

²⁶ Voir (Becker 2017), pour une analyse des expériences de pensée dans la *République*.

²⁷ Cette idée est défendue par (Mišević 2012) qui distingue, dans la *République*, entre des « micro » (*l'anneau de Gygès*) et des « macro » (la *République* dans son ensemble) expériences de pensée. La *République* serait ainsi une accumulation de micro-expériences de pensée qui servirait à *tester* la possibilité d'une société juste idéalisée.

comment évaluer l'usage d'un procédé basé sur l'imagination dans une philosophie résolument critique envers cette notion, puisque l'*eikasia* est considérée comme une faculté inférieure de l'âme dans l'analogie de la ligne²⁸.

Afin de délimiter la nature et le champ d'action des expériences de pensée, trois critères²⁹ pourraient être initialement suggérés :

- a) Une expérience de pensée implique la formulation d'un scénario contrefactuel. Le degré de contrefactualité est un critère essentiel : il ne doit pas être égal à zéro, car, dans ce cas, il ne s'agirait plus d'une expérience de pensée, mais de la description du monde factuel³⁰ ; cependant, il ne doit pas être excessif, car décrire une situation trop éloignée de la réalité factuelle pourrait s'avérer contreproductif. En effet, si la modification des paramètres de l'expérience proposée s'avère trop importante, alors l'expérience et ses résultats ne seront plus crédibles. Une expérience de pensée doit toujours pouvoir être associée à une situation *plausible*, sous peine de perdre son efficacité. Ce critère rapproche l'expérience de pensée de l'expérience scientifique, à savoir une procédure par laquelle une hypothèse est testée. Après avoir observé la récurrence d'un phénomène, une hypothèse sera formulée afin de tester une théorie. Le but de l'expérience est de tester la véracité de l'hypothèse en la reproduisant artificiellement en laboratoire. Pour ce faire, un certain nombre de paramètres doit être modifié afin de mener l'expérience à un résultat probant. La modification de ces derniers doit assurer à l'expérience une certaine idéalité afin d'obtenir le résultat le plus solide possible qui soit : il faut déterminer quelles variables doivent être adoptées et contrôlées pour que le déroulement de l'expérience puisse s'opérer, dans le but de simuler ce qui devrait se passer naturellement. L'expérience doit donc s'exercer dans des conditions *idéales*³¹. En termes techniques, une expérience contrôlée implique qu'une variable indépendante (la cause ou la raison de l'effet désiré, par exemple, la modification de la température afin d'en examiner les conséquences en termes de pigmentation sur un organisme) soit

²⁸ *République*, 509d–511e.

²⁹ Pour un choix de différents critères, voir (Becker 2017), p. 48.

³⁰ Certaines expériences de pensée, comme la chambre chinoise, sont réalisables, dans le monde actuel. La réalisation de l'expérience, dans la pensée, est un raccourci par rapport à son exécution factuelle. D'autres expériences sont irréalisables, comme l'expérience proposée par Archytas, puisqu'elle impliquerait une procédure impossible, à savoir la répétition d'une procédure *ad infinitum*. L'imagination entre toujours en jeu dans les expériences de pensée, mais à des degrés divers. Une question intéressante concerne, dans le cas des situations contrefactuelles irréalisables, leur contribution à une connaissance inédite à propos d'une hypothèse.

³¹ Il est intéressant de remarquer qu'Aristote, lorsqu'il critique le projet politique *idéalisé* de Platon dans la *République*, accepte qu'il faille faire usage d'une dose limitée d'idéalité (*Politique*, II, 1165a18).

modifiée pour observer les effets que ces changements produisent sur une variable dépendante (la variable testée et dont l'état change en fonction des modifications de la variable indépendante). L'effet sur la variable dépendante est testé lors d'une expérience (par exemple, les différents degrés de pigmentation d'un organisme causés par un changement de température). Toutes les autres variables, qui doivent rester inchangées, sont dites constantes. Dans le cas d'une expérience de pensée, une procédure similaire devrait se dérouler dans le laboratoire de la pensée.

- b) Une expérience de pensée ne doit pas constituer une substitution à un argument, ou une représentation pittoresque et imagée d'un argument déductif ou non déductif, mais doit en être un complément *nécessaire*. Dans le cas contraire, les défenseurs de l'*argument view* auraient raison. Ce deuxième critère est le plus délicat. Il importe en effet de relever que tout exemple ou illustration imagée n'appartient pas forcément à la catégorie de l'expérience de pensée. Une expérience de pensée, si elle complète réellement un argument, est introduite afin de permettre d'atteindre une conclusion qu'aucun argument (déductif ou non déductif) ne parviendrait pas à établir à lui seul. En somme, pour que ce deuxième critère soit satisfait, une expérience de pensée ne doit pas pouvoir être remplacée ou traduite en argument(s). Une vision optimiste du pouvoir de l'imagination implique que l'introduction d'un scénario contrefactuel est *nécessaire* afin d'atteindre une conclusion ou d'en rejeter une autre. Si ce critère est admis, alors l'expérience de pensée permettra de tester, dans le laboratoire de l'esprit, une hypothèse qui n'aurait pas pu être éprouvée dans le monde factuel. Dans ce cas, le procédé imaginatif semble bien nécessaire pour atteindre une nouvelle connaissance.
- c) Une expérience de pensée doit permettre d'atteindre une conclusion inédite et d'accomplir un progrès cognitif, quel que soit le domaine auquel elle s'applique (éthique, politique, métaphysique, etc.). Cependant, la conclusion peut être différente en fonction des intuitions de la personne qui entreprend l'expérience. En outre, l'expérience peut avoir comme objectif d'amener cette personne à une certaine conclusion en orientant ses intuitions (*intuition pump*), que ce soit en faveur, contre, ou en induisant une suspension du jugement à propos d'une thèse. Parfois, la thèse examinée prendra la forme d'une alternative (l'univers est fini ou infini), parfois elle ne sera pas explicitement formulée et la finalité de l'expérience (en faveur ou non d'une thèse) devra être déterminée par la personne qui entreprend l'expérience dans son esprit. Dans tous les cas, il existe un *avant* et un *après* l'expérience de pensée. Si la conclusion

d'une expérience de pensée semble indéterminée, il faudra alors examiner sur quelle(s) intuition(s) l'expérience repose, et tenter de *déconstruire* son mécanisme afin de déterminer les prémisses sur lesquelles elle se fonde, ainsi que les raisons données d'accepter ou non ces prémisses.

L'*anneau de Gygès* représente un cas d'école d'expérience de pensée qui semble satisfaire les trois critères mentionnés. Le livre II de la *République* s'ouvre sur une distinction initiale proposée par Glaucon : une personne agira de façon juste, soit i) car la justice est un bien désirable en soi, ii) soit car la justice entraîne des conséquences désirables, ou soit iii) car la justice est un bien désirable qui entraîne des conséquences désirables (357b-d). Socrate défendra la troisième possibilité. Il cherchera précisément à démontrer, dans l'argument de la *République*, que la justice est un bien qui est à la fois désirable en soi et pour les conséquences qu'elle entraîne. Pourtant, relève Glaucon, il semble que la plupart des personnes agissent de façon à éviter les châtements engendrés par une conduite injuste. Puisque les êtres humains ont tendance à faire ce qui leur est profitable, ils n'hésiteront pas à commettre des injustices dans la mesure où ces dernières leur seraient profitables. Néanmoins, ils seront, parfois, les victimes des injustices commises par d'autres personnes qui possèdent les mêmes motifs. Ainsi, la communauté humaine s'accorde sur des conventions et des lois afin que les actions injustes soient punies et refrénées. Les êtres humains agissent de façon juste, affirme Glaucon, non pas parce que la justice est désirable en elle-même, mais afin d'éviter les châtements indésirables qui sanctionnent les actes injustes (358e-359b). Encore faut-il prouver la véracité de cette thèse. Glaucon propose, dans ce but, une représentation en pensée³² de la situation suivante :

*Accordons à l'homme juste et à l'homme injuste un même pouvoir de faire ce qu'ils souhaitent ; ensuite, suivons-les de près et regardons où le désir de chacun va les amener.*³³

Appelons cette situation S1. La variable indépendante (VI) de S1 est constituée par *le pouvoir de faire ce qu'ils désirent, donné à deux hommes, l'un juste (j) et l'un injuste (i), dans un monde normal*³⁴. La variable dépendante (VD) correspond aux *comportements de ces deux hommes*. Dans la situation S1, étant donné (VI), le résultat observé (VD) est que (j) et (i) respecteront les

³² 359b7-c1 : « εἰ τοιόνδε ποιήσαιμεν τῇ διανοίᾳ. »

³³ 359c1-c3 : « δόντες ἑξουσίαν ἑκατέρῳ ποιεῖν ὅτι ἂν βούληται, τῷ τε δίκαιῳ καὶ τῷ ἀδίκῳ, εἴτ' ἐπακολουθήσαιμεν θεώμενοι ποῖ ἢ ἐπιθυμία ἑκάτερον ἄξει. » Les traductions sont empruntées à (Platon 2011b), avec parfois de légères modifications.

³⁴ C'est-à-dire dans le monde actuel dans lequel un châtement sanctionne tout acte injuste.

lois conventionnelles et ne commettront pas d'actes injustes par peur du châtement, quand bien même ils sont, tous deux, mus par leur appétit du gain (*pleonexia*) (359c5). S1 représente donc une situation qui examinerait deux individus représentant les types de l'homme juste et de l'injuste. La (VD) est identifiée à la thèse que Glaucon cherche à établir : la justice est pratiquée, en raison de ses conséquences (éviter un châtement). Afin de montrer la véracité de cette idée, Glaucon propose de modifier la (VI), dans une deuxième situation, S2. Il s'agit d'augmenter le pouvoir donné à ces deux hommes à son maximum (*malista*). Pour ce faire, Glaucon évoque l'histoire³⁵ de (l'ancêtre de³⁶) Gygès le Lydien. A la suite d'une catastrophe naturelle, ce simple berger aurait trouvé, dans les entrailles de la Terre, une bague qui lui aurait conféré le pouvoir de se rendre invisible lorsqu'il le désirait. Dans ces circonstances, le berger n'aurait pas hésité à pénétrer dans le palais du roi, pour y séduire la reine et tuer le roi. Les nombreux détails narratifs qui dépeignent cette histoire lui confèrent un caractère visuel très intense : à la lecture des quelques lignes qui la composent, le lecteur est amené à imaginer le scénario décrit presque comme celui d'un film à rebondissements. Glaucon poursuit : « *Supposons maintenant qu'il existe deux anneaux de ce genre, l'un au doigt du juste, l'autre au doigt de l'injuste (...)* »³⁷, il est probable que les deux individus en profiteraient pour se laisser dominer par leur *pleonexia*. Ils mèneraient ainsi toutes sortes d'actes répréhensibles (meurtres, vols, etc.), condamnables par la justice conventionnelle, lesquels n'auraient pas été entrepris si le risque du châtement avait existé. Ainsi, Glaucon conclut que, dans la situation S2, chacun des deux hommes serait l'égal d'un dieu (*isotheos*) ; il ajoute :

*On pourrait alors affirmer qu'on tient là une preuve de poids que personne n'est juste de son plein gré, mais en y étant contraint (...).*³⁸

Cette histoire, qui est assimilée à une preuve (*tekmêrion*) et à un argument (*logos*), a procédé à la modification de l'hypothèse admise en S1 de la façon suivante : La (VI) est ajustée : *le pouvoir de faire ce qu'ils désirent se trouve porté à son maximum, puisque (j) et (i) possèdent le pouvoir d'être invisibles*. Les autres variables demeurent inchangées, ce qui signifie que le

³⁵ L'origine du mythe vient, sans doute, d'Hérodote, *Histoires*, I, 7-14. A propos de la composition et de la fonction émotionnelle de cette histoire recomposée par Platon et qui a été racontée par d'autres (359d), voir (Destrée 2012), pp. 112-116.

³⁶ Concernant le problème de discordance entre 359d1-2 (« τῷ Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ ») et 612b3 (« τὸν Γύγου δακτύλιον »), voir (Notomi 2019), n. 17, p. 6.

³⁷ 360b3-4 : « εἰ οὖν δύο τοιούτῳ δακτυλίῳ γενοίσσῃν, καὶ τὸν μὲν ὁ δίκαιος περιθεῖτο, τὸν δὲ ὁ ἄδικος (...). » (Williams 2009), en pp. 100-101, distingue, dans l'histoire de Gygès, deux différentes expériences de pensée. Notre analyse cherche à défendre une certaine unité au sein de ces lignes en mettant en évidence la continuité de la même expérience de pensée.

³⁸ 360c5-6 : « καίτοι μέγα τοῦτο τεκμήριον ἂν φαίη τις ὅτι οὐδεὶς ἐκὼν δίκαιος ἀλλ' ἀναγκασζόμενος (...). »

naturel humain reste toujours dominé par la *pleonexia*. Le résultat de l'expérience constitue une preuve suffisante afin de montrer que la (VD), c'est-à-dire *le comportement des individus (j) et (i)* aurait alors nécessairement changé en S2, puisque, la crainte d'un châtiment ayant disparu, *(j)* et *(i)* se livreraient, tous deux, aux mêmes actes injustes envers leurs semblables.

Il semble possible d'admettre que l'argument proposé par Glaucon, qui consiste à transformer S1 en S2 en se servant de l'histoire de l'anneau de Gygès, satisfasse les trois critères caractérisant une expérience de pensée. Nous avons, en effet, affaire à la réalisation d'une expérience imaginaire (A) qui, au moyen de l'introduction d'une situation contrefactuelle S2, permet d'aboutir à un progrès cognitif (C), à savoir la pratique de la justice dépend de la peur du châtiment. Cependant, il faut se demander si la représentation de la situation contrefactuelle S2, qui ne peut être réalisée que dans le laboratoire de la pensée, permet réellement de parvenir à une conclusion qui n'aurait pas été atteinte par l'observation du monde actuel (B). En effet, pour les défenseurs de l'*argument view*, il serait possible de traduire l'*anneau de Gygès* en un argument. Comme cette expérience repose sur une situation contrefactuelle impossible (être invisible)³⁹, il semble néanmoins que la possibilité d'*imaginer* S2 soit nécessaire afin d'atteindre une conclusion. Autrement dit, même traduit sous la forme d'un argument, l'usage de l'imagination est requis. Plus précisément, le gain cognitif de cette expérience ne peut s'opérer qu'à travers l'introduction d'une situation limite qui est impossible dans notre monde actuel. Or l'usage même de ce cas limite permet de *manipuler* nos intuitions à propos de la nature de la justice, d'une manière différente que dans le contexte d'une stricte déduction. En effet, une déduction dont la première prémisse serait « Si j'étais invisible » implique nécessairement, selon nous, que l'usage même de cette situation contrefactuelle soit déjà supposé.

Pour conclure, formulons encore deux remarques. Premièrement, l'*histoire* de l'anneau de Gygès ne doit pas être assimilée à une expérience de pensée : cette histoire, qui pourrait être raccourcie ou rallongée, sert, en réalité, à encourager celui qui entreprend l'expérience, dans son esprit, à procéder à la transition de S1 à S2. Cependant, l'expérience de pensée est entreprise par la narration d'une *petite histoire*, qui ne peut pas, semble-t-il, être réduite à la simple illustration d'un argument, mais permet, au contraire, la réalisation d'une expérience inédite puisqu'elle examine, dans le laboratoire de l'esprit, la transition de S1 à S2. Deuxièmement, l'expérience de pensée proposée est utilisée afin de prouver une thèse : la justice est entreprise uniquement par crainte du châtiment. Cependant, il faut relever que la conclusion de Glaucon

³⁹ De nombreuses fictions nous informent qu'un crime commis en l'absence même de témoin finira toujours par être élucidé. Le crime parfait, nous le savons bien, n'existe pas.

ne s'imposera pas nécessairement à tous⁴⁰. Socrate, par exemple, aura recours à cette expérience comme point de départ, afin de démontrer que la justice doit être pratiquée, car elle est désirable en soi et que seul l'homme juste sera réellement heureux. Le parcours sera certes long, mais finalement, au livre X, Socrate parviendra à convaincre Glaucon :

N'avons-nous pas trouvé que la justice constitue par elle-même le bien suprême de l'âme elle-même, que l'âme doit accomplir ce qui est juste, qu'elle ait ou non en sa possession l'anneau de Gygès, et qu'elle ait ou non en plus de cet anneau le casque d'Hadès ?

— *Tu dis tout à fait vrai, dit-il.*⁴¹

L'expérience de pensée repose sur des intuitions diverses : Glaucon semble initialement admettre qu'il est toujours préférable de satisfaire son appétit du gain, alors que Socrate montrera que cette tendance ne peut pas mener à un bonheur véritable. Chacun est amené à questionner ses propres intuitions à propos l'expérience entreprise : la satisfaction illimitée des désirs, sans crainte de châtements, pourrait-elle vraiment contribuer au bonheur ? N'est-il pas concevable d'imaginer la possibilité qu'une personne juste ne commette pas d'injustices, même si elle possédait le pouvoir d'être invisible ? Qu'en est-il de nos propres choix ? Nous nous sommes assurément déjà retrouvés dans une situation dans laquelle le risque d'être pris la main dans le sac était presque réduit à néant. Avons-nous éprouvé la volonté de nous comporter de manière juste ou injuste ? Celle de céder à notre appétit du gain ou de résister à ce penchant, même s'il n'y avait presque aucun risque d'être puni ? Cette expérience de pensée nous interroge donc sur nos propres dispositions intérieures⁴² ; elle permet de nous questionner sur nos intuitions, et ce, au moyen de l'usage de situations hypothétisées qui requièrent la fabrication et la manipulation d'*images*. Mais cette fabrication d'images n'est-elle pas un procédé suspicieux, voire condamnable, pour Platon ?

L'allégorie de la Caverne est parfois identifiée à une expérience de pensée. Cette image (*eikôn*) (514a-518b) est la conclusion d'un triptyque qui inclut l'analogie du soleil (507b-509b) et le

⁴⁰ Ce dernier admet d'ailleurs cette éventualité, en 360b4, au moyen de l'emploi de l'expression « ὥς δόξειεν ».

⁴¹ *République*, X, 612b2-6 : « (...) ἀλλ' αὐτὸ δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον ἤβρομεν, καὶ ποιητέον εἶναι αὐτῇ τὰ δίκαια, ἐάντ' ἔχῃ τὸν Γύγου δακτύλιον, ἐάντε μὴ, καὶ πρὸς τοιοῦτ' αὐτῇ δακτυλίῳ τὴν Αἴδος κυνῆν; Ἀληθέστατα, ἔφη, λέγεις. »

⁴² En ce sens, (Notomi 2019) affirme, en p. 8, que « Thus, the thought-experiment of Gyges' ring was a test for our own inner state and at the same time a device for the transformation of the soul. This imagination, performed with many images, awakens our soul and makes us realise what our real nature is. Thus, speaking in images is a philosophical way of transcending our present situation into true nature and reality. »

schéma de la ligne (509d-511e). Chacune des trois images possède sa fonction propre (ontologique, pour le soleil, épistémologique, pour la ligne, et didactique, pour la Caverne) et est insérée dans un raisonnement qui cherche à fonder l'éducation des philosophes qui seront amenés à diriger la cité. Cependant, il semble délicat d'identifier le scénario introduit dans le récit de la Caverne à une expérience de pensée. Peut-être est-il utile de comparer cette allégorie avec l'expérience de pensée du « cerveau dans la cuve » ? Telle qu'elle est présentée par Putnam, elle est parfois rapprochée de l'allégorie platonicienne :

Supposons qu'un être humain (vous pouvez supposer qu'il s'agit de vous-même) a été soumis à une opération par un savant fou. Le cerveau de la personne en question (votre cerveau) a été séparé de son corps et placé dans une cuve contenant une solution nutritive qui le maintient en vie. Les terminaisons nerveuses ont été reliées à un super-ordinateur scientifique qui procure à la personne cerveau l'illusion que tout est normal. Il semble y avoir des gens, des objets, un ciel, etc. Mais en fait tout ce que la personne (vous-même) perçoit est le résultat d'impulsions électroniques que l'ordinateur envoie aux terminaisons nerveuses.⁴³

Un rapport avec l'allégorie de la Caverne peut être effectué : ce que nous percevons, à travers l'usage de nos sens, serait, en réalité, une sorte d'illusion. Cependant, il existe une différence importante entre les deux images : celle de Platon comporte une finalité *éthique*, elle vise à exprimer le parcours du *retournement* de l'âme et la sortie de la caverne que les futurs gouvernants doivent entreprendre afin de chercher à contempler les vraies réalités, à savoir les Formes intelligibles en général, et la Forme du bien en particulier, ces réalités-mêmes que les images du soleil et de la ligne décrivent. La fonction de l'expérience de Putnam est *épistémologique*, puisqu'elle veut provoquer un certain scepticisme quant à l'existence du monde que nous considérons comme factuel. Malgré cette différence programmatique, les deux expériences reposent sur une idée commune : ce que nous croyons être factuel est, d'une certaine façon, une tromperie. Du point de vue de la contrefactualité, les deux expériences examinent *un cas limite*, dans lequel le factuel serait contrefactuel, et le contrefactuel factuel. Les deux expériences sont réalisées au moyen d'un scénario qui incite donc à imaginer une inversion complète entre le factuel et le contrefactuel ; à ce titre, les deux expériences semblent ainsi constituer un *cas particulier* de (A).

⁴³ (Putnam 1984), pp. 15-16. Platon, dans le *Théétète* se demande comment pouvons-nous être certains que notre état de veille n'est pas, en réalité, un rêve (158b-d).

Une expérience de pensée implique, nous l'avons dit, un *avant* et un *après*. Or, avant et après l'exercice imaginaire proposé par Socrate dans la Caverne, la vision du monde de Glaucon change. En ce sens, les images du soleil et de la ligne contribuent aussi à cette nouvelle vision du monde. Leur but n'est donc pas seulement théorique, puisque la finalité de l'expérience est de convaincre de la nécessité, pour le philosophe, i) de s'engager dans un effort (*hormê* : 506e2) de contemplation du Bien et ii) de retourner dans la caverne afin d'y exercer des responsabilités politiques (519d-e). L'apport cognitif est donc évident (C). Mais le progrès cognitif atteint ne pourrait-il pas être substitué par un argument (B) ? Cette question s'avère très délicate. Est-il possible de remplacer l'image de la Caverne par un argument qui ne serait pas basé sur l'imagination ? Ici, les objectifs ontologiques et éthiques de l'expérience doivent être distingués. Il semble que l'histoire proposée soit nécessaire pour convaincre Glaucon de la nécessité morale de la conversion de l'âme. Cette conversion est basée sur une ontologie qui est développée dans les images de la ligne et du soleil. Constituent-elles aussi des expériences de pensée épistémologiques et ontologiques ? Peuvent-elles être remplacées par des arguments déductifs ? Le fait que Socrate propose d'expliquer les détails de ces deux images à Glaucon (517a-c) ne signifie pas nécessairement qu'il soit possible de remplacer ces images par des arguments. D'abord, Socrate admet qu'une connaissance du Bien en soi est au-delà de ses espérances⁴⁴, raison pour laquelle il en propose une image. Ainsi, il n'est dans les cas pas certain qu'il soit possible de constituer une *science* du Bien. En effet, Socrate ne mentionne pas comme objectif de développer une telle science lorsqu'il introduit ces trois images. Ensuite, il s'agit probablement de la seule évocation explicite de la nature du Bien dans l'œuvre de Platon, qui choisit d'ailleurs fréquemment des *images* lorsqu'il décrit la nature des Formes intelligibles⁴⁵. De ce fait, il est peut-être possible de suggérer qu'il lui apparaît nécessaire de décrire le sensible, en tant qu'image de l'intelligible précisément au moyen d'*images*. Le statut de l'image de la Caverne dépasse donc le cadre strict de la discussion à propos des critères que doivent satisfaire les expériences de pensée : il est lié au rôle de la production d'images dans l'œuvre de Platon. Il semble en effet plausible que toute expérience de pensée implique l'usage de l'imagination.

⁴⁴ 506d8-e3 : « Mais, bienheureux amis, laissons de côté, pour l'instant, la question du bien tel qu'il est en lui-même, car il me semble supérieur à ce que notre effort présent peut espérer atteindre, en tout cas selon l'estimation que j'en fais pour le moment (...) » (« ἀλλ', ὦ μακάριοι, αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι – πλεόν γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παρούσαν ὀρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν (...) »).

⁴⁵ Voir (Pitteloud 2017), pp. 87-141, pour une liste des différents passages, ainsi qu'une analyse de l'emploi du vocabulaire de l'image et du modèle dans la *République*, le *Phèdre* et le *Phédon*.

Comment, dès lors, concilier cette puissance créatrice avec les critiques virulentes que Platon formule à l'encontre de l'imagination⁴⁶ ?

Platon se montre en effet critique envers l'imagination qu'il conçoit comme la capacité de fabrication d'images. L'analogie de la ligne, dont la finalité est, avant tout, épistémologique, situe le pouvoir de l'imagination (*eikasia*) au degré le plus bas de la hiérarchie des puissances de l'âme (509d9-510a3, 511e et 533e-534a). Cette idée semble d'autant plus extrême qu'elle apparaît au cœur de trois images qui exemplifient précisément la capacité créatrice de l'imagination de Platon lui-même. Autrement dit, Platon condamne le pouvoir de l'image au moyen d'images qu'il crée lui-même. Est-ce contradictoire ? Ne faudrait-il pas exclure de la pensée platonicienne la production d'images au sein du cadre proprement argumentatif ? Si tel est le cas, la valeur heuristique des expériences de pensée n'est-elle pas réduite à un pis-aller ? Ou pire, n'y a-t-il pas un danger à introduire toute expérience de pensée ? Platon critique constamment l'usage d'images dans les arts. Le livre X (595b-597a) indique que les artistes comme le peintre (*zôgraphos*) se trouvent dans une position d'éloignement du réel par rapport aux artisans. Un artisan copie l'original (en l'occurrence le lit sensible est une copie de la Forme du lit), alors qu'un peintre ne réalisera qu'une copie de la copie : il proposera ainsi une imitation éloignée d'un degré supplémentaire de l'intelligible par rapport à l'imitation artisanale. En somme, nous avons affaire à deux types d'imitateur (*mimêtês*), l'un imite l'objet tel qu'il est, l'autre tel qu'il apparaît (597a4-5). La critique proposée repose donc sur un éloignement ontologique, allant de ce qui est (la Forme) à ce qui apparaît (le sensible). L'artiste imitant le sensible choisit comme objet non pas l'être, mais l'apparence. Cette distinction entre l'être et l'apparence se retrouve également au cœur des critiques que Platon adresse à la création d'images à dessein philosophique. Il s'agit, dans ce cas, de distinguer une preuve, à strictement parler, et des arguments reposant sur l'introduction d'images qui ne seront, au mieux, que probables. A propos de la *comparaison* de l'âme à une harmonie (*harmonia*), Socrate affirme dans le *Phédon* :

⁴⁶ Une éventuelle théorie unifiée de l'imagination ne semble pas être proposée par Platon. Voir, à ce propos, (Bundy 1922). Dans cette contribution, nous ferons référence à l'imagination platonicienne dans le cadre de l'introduction d'outils argumentatifs (images, mythes, expériences de pensée) qui impliquent principalement la production d'images visuelles.

*Mais moi, je sais bien que les raisonnements qui élaborent leurs démonstrations en s'appuyant seulement sur des vraisemblances sont de la poudre aux yeux, et que, si l'on n'est pas sur ses gardes, ils réussissent parfaitement à faire illusion.*⁴⁷

Une image n'est certes pas une démonstration (*apodeixis*), néanmoins, il serait erroné de penser qu'elle ne possède aucune valeur aux yeux de Platon, et ce, pour deux raisons. D'abord, dans le *Sophiste*, Platon pose explicitement la question de la nature de la production d'images et du statut de cette dernière. Il y propose la définition suivante :

*Voilà donc les deux formes de la technique de production d'images dont je parlais : celle de la copie et celle de l'apparence.*⁴⁸

L'image (*eidôlon*) peut être divisée en deux espèces : la copie (*eikôn*) et l'apparence (*phantasma*)⁴⁹. En effet, une image peut être produite soit dans le but de manifester fidèlement une autre réalité et de renvoyer à cette dernière, soit afin de manipuler celui qui la perçoit en la faisant paraître pour ce qu'elle n'est pas. Platon se montre critique envers l'artiste qui cherche à faire passer une copie pour l'original, l'image pour son modèle, car il s'agit d'une dangereuse manipulation. L'image, lorsqu'elle manipule, devient une illusion. Cette critique, qui peut aussi être associée aux effets dangereux de la pompe à intuition, se trouve au centre de l'allégorie de la Caverne. Les prisonniers contemplent des images qu'ils croient être les originaux :

*Chaque fois que l'un d'entre eux serait détaché et contraint de se lever subitement, de retourner la tête, de marcher et de regarder vers la lumière, à chacun de ces mouvements il souffrirait, et l'éblouissement le rendrait incapable de distinguer ces choses dont il voyait auparavant les ombres. Que crois-tu qu'il répondrait si quelqu'un lui disait que tout à l'heure il ne voyait que des lubies, alors que maintenant, dans une plus grande proximité de ce qui est réellement, et tourné davantage vers ce qui est réellement, il voit plus correctement ?*⁵⁰

⁴⁷ *Phédon* 92d2-5 : « ἐγὼ δὲ τοῖς διὰ τῶν εἰκότων τὰς ἀποδείξεις ποιουμένοις λόγοις σύνοιδα οὓσιν ἀλαζόσιν, καὶ ἂν τις αὐτοὺς μὴ φυλάττηται, εὖ μάλα ἐξαπατῶσι (...) ». Voir aussi *Théétète*, 162d5-163a1, pour des considérations similaires.

⁴⁸ *Sophiste* 236c6-7 : « Τοῦτ'ὡ τοίνυν τὸ δύο ἔλεγον εἶδη τῆς εἰδωλοποιικῆς, εἰκαστικὴν καὶ φανταστικὴν ». Voir aussi 265a10-266e6. Sur la question du statut de l'image dans le *Sophiste* et son rapport avec l'hypothèse des Formes, voir (Pitteloud 2017), pp. 180-189.

⁴⁹ Pour un examen des occurrences de *eikôn*, *eidôlon*, *mimēma*, *phantasma* et *homoiōma* chez Platon, voir (Pitteloud 2017), pp. 250-252.

⁵⁰ *République* 515c6-d4 : « ὅποτε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαι τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιάς ἐώρα, τί ἂν οἶει αὐτὸν εἰπεῖν, εἴ τις αὐτῷ λέγοι ὅτι τότε μὲν ἐώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέπει, (...) ». Sur l'emploi de

Il semble ainsi fondamental de distinguer le statut de l'image de la manière dont cette dernière apparaît. Ce n'est que dans le cas où elle est trompeuse, si une image se fait passer pour ce qu'elle n'est pas, qu'elle devient dangereuse et condamnable. Autrement dit, la production d'images (celles produites par les sophistes et certains artistes), dont le but est la manipulation trompeuse, ne doit pas être tolérée, car il s'agit d'un procédé qui éloigne de la vérité, alors que la création d'images *fidèles* apparaît comme un outil argumentatif important pour Platon. C'est, en effet, au moyen de l'introduction d'images que nous devons chercher à comprendre l'intelligible. En effet, la connaissance de l'intelligible, constituée comme une *anamnesis* des Formes, ne peut se déclencher qu'au moyen d'une perception du sensible représentant une image de l'intelligible⁵¹. Or, pour atteindre l'intelligible, ce catalyseur nécessaire qu'est le sensible joue un rôle indispensable, précisément parce qu'il est la plus belle image possible de l'intelligible comme l'affirme le *Timée*⁵², une image qualifiée même de *dieu sensible* (*theos aisthêtos* : 92c7). Dès lors, la raison de l'ambivalence entourant la notion d'image dans l'œuvre de Platon se comprend mieux. Elle est non seulement une menace et un danger, puisqu'elle peut manipuler celui la perçoit, mais aussi un procédé, semble-t-il, nécessaire, dans la quête de l'intelligible. De même que nous percevons le sensible en tant qu'il est une belle image de l'intelligible, un discours *imagé* est aussi indispensable à toute progression philosophique vers ce dernier. Platon introduit de nombreux outils argumentatifs reposant sur la création d'images, tels que les analogies et les mythes. Sans doute, les expériences de pensée doivent aussi être rejetées si elles cherchent à manipuler le lecteur. Dans le cas contraire, rien n'empêche qu'elles contribuent au progrès philosophique en direction de ce qui est *réellement*. Platon critique d'ailleurs l'ambivalence de la notion d'image *au sein même* de l'image de la Caverne.

Les questions abordées dans les considérations précédentes concernant la définition des expériences de pensée (i, ii et iii) comportent des résonnances indéniables avec l'usage des images dans la philosophie de Platon : la distinction entre un argument rationnel et une expérience de pensée pourrait être rapprochée de celle entre le *logos* et le *muthos*. La question de l'apport de l'imagination dans un procédé qui vise à fomentier une intuition plutôt qu'une autre pourrait apparaître pertinente lorsqu'il s'agirait d'analyser l'usage extensif des images et des analogies présentes dans les œuvres de Platon. D'ailleurs, selon Dennett, l'image de la

skia, dans l'image de la Caverne, ainsi que sur la question de son rapport avec le faux, voir (Notomi 2019), pp.1-3, en particulier, n. 7, p. 2.

⁵¹ Voir *Phédon* 72e-77a, en particulier 72e3-73a3, 74c7-9, 74c7-9 et 74d9-e4.

⁵² *Timée* 27c-30d.

caverne est un exemple de pompe à intuition. De plus, le rapprochement entre littérature et expérience de pensée semble ouvrir une brèche conceptuelle qui pourrait suggérer la possibilité d'une certaine proximité entre certains récits platoniciens et une expérience de pensée, en gardant à l'esprit toutes les précautions relevées dans les lignes précédentes.

(iv) Mythes et expériences de pensée

Parmi les images, le cas du mythe est particulier. Est-il légitime d'associer *certain*⁵³ mythes platoniciens à des expériences de pensée ? S'il apparaît que toute expérience de pensée doit être menée dans le cadre d'un scénario contrefactuel, il semble néanmoins qu'il soit important de distinguer cette dernière non seulement des simples analogies et images, mais aussi des œuvres de fiction tels que les romans ou les films. Autrement dit, il est important de distinguer, dans une expérience de pensée, ce qui tient strictement de l'introduction de l'hypothèse contrefactuelle, et ce qui relève du décorum et des ornements narratifs. Qu'y a-t-il, dans une expérience de pensée, de réellement indispensable à la bonne réalisation de l'expérience en question ? En quoi se distingue-t-elle d'une simple métaphore ou d'une image ? Ces questions qui, comme nous l'avons vu, sont toujours d'actualité dans les débats contemporains sur les expériences de pensée, trouvent un véritable écho dans la discussion sur la fonction des mythes⁵⁴ chez Platon.

La fameuse critique du mythe, proposée au livre II de la *République*, concerne sa valeur de vérité. Puisqu'un mythe traite de sujets qui dépassent les possibilités de la connaissance humaine (des faits qui se seraient déroulés dans un passé immémorial, les dieux, les héros, le sort des âmes après la mort, etc.) et que, de ce fait, il ne peut être *vérifié* empiriquement, alors il devra être généralement qualifié de discours faux, même s'il peut parfois contenir du vrai (377a5-6). Le problème est également pédagogique : en général, les mythes sont racontés par des vieillards et des femmes dans le but d'éduquer les plus jeunes. A ce titre, le mythe est un

⁵³ La description du chaos pré-cosmique dans le mythe du *Timée* est communément associée à un tel procédé. Voir (Pitteloud 2023). Jean Philopon est, sans doute, le premier qui a considéré la description du chaos pré-cosmique comme l'introduction d'un scénario contrefactuel impossible, dépeignant l'état dans lequel se trouverait l'univers, sans dieu (*In Phys.* 575.2-11). Sans qu'il soit possible d'entrer dans les détails, nous avons défendu, ailleurs, que les mythes du *Timée* et du *Politique* (268d5-277c8) étaient tous deux des expériences de pensée. Voir (Pitteloud 2024), en particulier les chapitres 2.3.3 et 2.4. Voir aussi (Burnyeat 2005), p. 163 : « Remember that Timaeus is trying to engage us in the almost ungraspable thought experiment of imagining what it would be like to craft *everything*. »

⁵⁴ De nombreuses études abordent la question des mythes platoniciens. Au-delà des critiques que fait Platon aux mythes traditionnels, il semble bien falloir distinguer le bon (*kalos*) mythe du mauvais (*République*, 377c1). Cela explique comment Platon peut à la fois rejeter les mythes traditionnels, tout en proposant ses propres mythes. Voir (Brisson 1982), (Partenie 2009), (Morgan 2000) et (Collobert, Destrée et Gonzalez 2012).

puissant moyen de conviction : non seulement il séduit, procure du plaisir et convainc ses destinataires, mais il peut aussi les manipuler. Le mythe devra donc être *encadré* dans l'éducation des gardiens ; un mensonge utile s'imposera alors comme acceptable (382d), par exemple, pour convaincre les citoyens de leur origine commune (mythe de l'autochtonie, 377b-e), au-delà des différences innées (mythe des races, 414e-415c), et ce, afin de garantir une cité harmonieuse. Cet exemple suggère l'ambiguïté de Platon concernant les mythes : en tant que discours invérifiables, ils se situent, pour ainsi dire, au-delà du vrai et du faux ; ils ne peuvent donc pas être jugés à l'aune du vrai et du factuel. Si, ontologiquement, ils peuvent certainement être rapprochés des images et des illusions produites dans la caverne, les mythes possèdent, toutefois, une utilité pratique : en tant que fictions dérivant souvent d'une autorité antique et se situant non seulement au-delà d'une vérification empirique, mais aussi d'une contre-expertise rationnelle, les mythes constituent un outil, notamment pour les personnes qui ne possèdent pas d'éducation ni de disposition philosophique suffisante, capable de surpasser un argument rationnel (*logos*), et ce, en raison des effets psychologiques et cognitifs⁵⁵ (plaisir et conviction) qu'ils génèrent.

A ce titre, considéré principalement comme un outil de communication, il semble bien qu'il faille reconnaître l'infériorité du mythe (*muthos*) par rapport au discours rationnel (*logos*). Toutefois, il serait sans doute excessif de reléguer *tous les* mythes à de simples outils de communication, remplaçant l'argument philosophique, *en raison* des limites intellectuelles de ses destinataires. La meilleure preuve en est que Platon lui-même crée ses propres mythes : tout en se servant parfois d'éléments de la mythologie classique, il n'hésite pas à les modifier et à y apporter sa propre contribution. Les mythes qui sont proposés par Platon, dans ses dialogues, comportent certaines caractéristiques générales : ce sont i) des récits fictionnels, ii) de longueurs variables, qui iii) mettent en scène des personnages dans une réalité contrefactuelle (dans un autre monde, l'Hadès, le lieu du jugement des âmes après la mort, etc., ou encore dans un passé si lointain qu'il ne correspond en rien avec la réalité de l'époque classique). Ils comportent également iv) un début et une fin, et v) un objectif clairement défini. Ce dernier point est important : les mythes introduits par Platon possèdent leur utilité propre dans le cadre de l'argument développé auquel ils sont associés. Il est ainsi plausible que les mythes platoniciens ne soient pas de simples outils de communication destinés à convaincre ses lecteurs d'une thèse exprimée différemment que dans un argument philosophique, mais qu'ils constituent un *complément* au discours proprement argumentatif. Toute la question est de déterminer quel type

⁵⁵ (Brisson 2005), en pp. 32-33, affirme que le mythe s'adresse ainsi à la partie désirante (*epithumia*) de l'âme humaine. Voir *République*, 606a-b.

de complément le mythe peut constituer. Un argument rationnel s'interrompt-il, dans un dialogue, parce que la démonstration, parfois abstraite et austère, a besoin d'un bol d'air fictionnel ? Dans ce cas, le mythe serait une image qui servirait à illustrer le *logos* philosophique, et *muthos* et *logos* seraient donc convertibles. S'agit-il plutôt d'un outil permettant d'aller au-delà du *logos*, d'atteindre une réalité qui n'est pas atteignable par la raison pure ? Autrement dit, un mythe peut-il être traduit en langage non fictionnel (*démythologisé* et réduit à un argument) ou est-il un procédé *cognitif* alternatif au discours argumentatif ?

Cette dernière éventualité peut être précisée au moyen d'une alternative dont les deux possibilités ne sont évidemment pas exclusives⁵⁶ : soit le mythe réfère à une réalité (*l'objet* du mythe) qui n'est pas atteignable par la raison (l'âme et ses voyages après la mort), soit il se rapporte au monde factuel, mais de façon *différente*. Dans ce dernier cas, le mythe pourrait mettre en évidence nos (à nous, les *sujets* auxquels le mythe est destiné) limites cognitives. Par son usage, Platon reconnaîtrait qu'un certain genre de récits fictifs, non argumentatif, basé sur la production d'images et l'usage de l'imagination, serait une condition nécessaire au progrès de la pensée. Si raison et fiction peuvent être complémentaires, alors il faut se demander pourquoi la raison ne peut-elle pas *faire tout le travail*. Qu'apporte le recours à la production d'images à la philosophie dans son ensemble ? Il n'est évidemment pas possible de trancher, de manière abstraite, cette question : il faudrait examiner chaque mythe, au cas par cas, et évaluer sa fonction et son apport à l'argument développé dans son contexte immédiat. Un tel examen permettrait, peut-être, de répondre à la question suivante : le mythe est-il destiné uniquement aux non-philosophes, ou alors permet-il d'atteindre certaines connaissances que le *logos* humain limité et imparfait ne peut atteindre à lui seul⁵⁷ ?

Dans le contexte de cette contribution, il est intéressant de relever que les trois critères adoptés afin de délimiter la nature des expériences de pensée se retrouvent également présents dans l'examen des mythes platoniciens : i) il s'agit de récits imaginaires basés sur une situation contrefactuelle, ii) le mythe pourrait être une *alternative* au discours argumentatif (exactement

⁵⁶ Un *sujet* non limité cognitivement (un dieu par exemple) pourrait avoir pleinement accès à tous les *objets* qui composent le monde.

⁵⁷ (Rowe 1999), en p. 265, rappelle que les dialogues platoniciens sont eux-mêmes des œuvres de fiction, ce qui constitue une alternative supplémentaire : 1) « On the less radical version, the idea will be that the telling of stories is a necessary adjunct to, or extension of, philosophical argument, one which recognizes our human limitations, and—perhaps—the fact that our natures combine irrational elements with the rational » et 2) « the distinction between “the philosophical” and “the mythical” will—at one level—virtually disappear (...) the use of a fictional narrative form (the dialogue) will mean that any conclusions reached, by whatever method (including “rational argument”), may themselves be treated as having the status of a kind of “myth”, (...) a sense of the ‘fictionality’ of human utterance, as provisional, inadequate, and at best approximating to the truth, will infect Platonic writing at its deepest level, below other and more ordinary applications of the distinction between mythical and nonmythical forms of discourse. »

comme dans le cas des expériences de pensée : il est possible de défendre que le mythe est une illustration fictionnelle d'un argument philosophique ; ou alors, au contraire, qu'il permette, au moyen de la production d'images et de l'usage de l'imagination, d'atteindre un degré de connaissance que la raison seule ne peut pas atteindre), et iii) le mythe possède toujours une fonction cognitive explicitement stipulée.

Nous ne pouvons pas proposer ici l'examen d'un mythe spécifique de Platon, et, en outre, il serait erroné de chercher à démontrer que tous ses mythes sont des expériences de pensée⁵⁸. Peut-être, est-il possible, plus modestement, d'indiquer, en guise de conclusion, que les trois critères retenus qui doivent être satisfaits par une expérience de pensée ((A) la description d'une situation contrefactuelle ; (B) la non-réduction d'une expérience de pensée à un argument déductif ou non déductif ; et (C) un apport cognitif), doivent être appliqués de manière suffisamment large afin d'inclure dans la catégorie des expériences certains récits qui les satisfont. Dans la philosophie de Platon, il est possible de trouver à la fois ce qui pourrait être qualifié d'expériences de pensée *explicites* (l'anneau de Gyges : un bref scénario reproduisant les codes d'une expérience scientifique ou l'expérience de la pesanteur dans le *Timée* (63a-c)⁵⁹), mais il semble nécessaire d'être ouvert aussi à l'existence de ce que nous pourrions appeler des expériences de pensée *implicites* (le mythe du *Politique* : une fiction introduisant une ou plusieurs⁶⁰ situations contrefactuelles dont le déploiement permet de contribuer à une progression cognitive à propos de la définition du politique ou même le mythe du *Timée* qui représenterait l'expérience de pensée suivante : Imaginons que nous soyons à la place de l'artisan divin? Comment aurions-nous procédé pour créer l'ensemble du *cosmos* en ordonnant un chaos primordial ?⁶¹), dans la mesure où toutes ces expériences cherchent à défendre ou à rejeter une thèse au moyen de l'introduction de situations contrefactuelles. Ces dernières doivent aussi permettre un progrès cognitif qui n'est possible qu'au moyen de la description d'un *lieu imaginaire* dans lequel différents modèles mentaux (des combinaisons de prémisses

⁵⁸ Sur la question du rapport entre le mythe et les expériences de pensée, voir (Becker 2017), pp. 45-46 et 50-54.

⁵⁹ Pour une analyse de cette expérience de pensée, voir (Pitteloud 2024), chapitre 2.4.3.

⁶⁰ Brisson (de façon constante, dans (Brisson 1974), pp. 478-509 et (Brisson 2014)) plaide pour une division du mythe en trois périodes : le règne de Kronos (271c3-272d6), le monde laissé à lui-même (272d6-273e4) et le règne de Zeus (273e4-274d7). (Carone 2004) propose un examen des difficultés et des arguments, en faveur des divisions en deux et trois périodes. Cette dernière défend une interprétation du mythe qui évoque au moins cinq cycles cosmiques (n. 41, p. 100). Voir aussi les commentaires de la traduction de Brisson et Pradeau, (Platon 2011a), ainsi que les contributions dans (Rowe 1995). Des arguments pour une lecture littérale se trouvent dans les deux études de Verlinsky (2008) et (2009). Enfin, la récente traduction collective, ainsi que le commentaire qui l'accompagne, supervisés par Dixsaut, (Platon 2018), propose une analyse détaillée du mythe et de la question du nombre de périodes.

⁶¹ Voir (Pitteloud 2024) et (Pitteloud 2022).

et d'intuitions) pourront être manipulés. Dans cette optique, les expériences de pensée platoniciennes n'appartiennent pas simplement à la catégorie de l'image (*eikôn*), qui peut être comprise, plus généralement, comme incluant toutes les exemplifications analogiques de concepts, mais elles doivent plutôt être associées, dans certains cas, au genre de la fiction et du mythe. Tout mythe ne constitue pas une expérience de pensée, mais certains d'entre eux, en satisfaisant les critères (A), (B) et (C), semblent bien appartenir à cette catégorie. Le cas de la *République* est intéressant, puisqu'il contient une expérience de pensée explicite (Gygès) et qu'il est aussi possible de comprendre la tentative de décrire un paradigme idéal et utopique de la cité (592b2 : *en ouranôi paradeigma*), appelé d'ailleurs un mythe (26c8 : *en muthôi*⁶² au début du *Timée*), comme une expérience de pensée implicite.

Références

- Adler, Gerhard, and Byron Coulter. 1978. 'Galileo and the Tower of Pisa Experiment'. *American Journal of Physics* 46 (3): 199–201.
- Becker, Alexander. 2017. 'Thought Experiments in Plato'. In *The Routledge Companion to Thought Experiments*, edited by Michael Stuart, Yiftach Fehige, and James Robert Brown, 44–56. London: Routledge.
- Brisson, Luc. 1974. *Le Même Et l'Autre Dans La Structure Ontologique Du Timée de Platon Un Commentaire Systématique Du Timée de Platon*. Quatrième édition 2015. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- . 1982. *Platon, Les Mots et Les Mythes*. Paris: F. Maspero.
- . 2005. *Sauver les mythes*. Paris: Vrin.
- . 2014. 'Le Mythe Du Politique à La Lumière Des Lois : Un Argument Supplémentaire En Faveur Des Trois Phases'. *Polis* 31 (1): 122–50.
- Brown, James Robert. 1991. *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*. London: Routledge.
- Brown, James Robert, Yiftach Fehige, and Yiftach Fehige. 2019. 'Thought Experiments'. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/hought-experiment/>.

⁶² Voir (Brisson 2005), p. 43. Dans la *République*, Socrate qualifiait sa recherche de cité idéale de *logos* (376d1) et de *muthos* (376d9 : *en muthôi muthologountes*).

- Bundy, Murray W. 1922. 'Plato's View of the Imagination'. *Studies in Philology* 19 (4): 362–403.
- Burnyeat, Myles. 2005. 'ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ'. *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 2: 143–65.
- Carone, Gabriela Roxana. 2004. 'Reversing the Myth of the Politicus'. *Classical Quarterly* 54 (1): 88–108.
- Collobert, Catherine, Pierre Destrée, and Francisco Gonzalez, eds. 2012. *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden; Boston: Brill.
- Davenport, Edward. 1983. 'Literature as Thought Experiment (on Aiding and Abetting the Muse)'. *Philosophy of the Social Sciences* 13 (3): 279–306.
- Dennett, Daniel. 1984. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Vol. 36. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Destrée, Pierre. 2012. 'Spectacles from Hades. On Plato's Myths and Allegories in the Republic'. In *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, edited by Catherine Collobert, Pierre Destrée, and Francisco Gonzalez. Leiden; Boston: Brill.
- Ierodiakonou, Katerina. 2005. 'Ancient Thought Experiments: A First Approach'. *Ancient Philosophy* 25 (1): 125–40.
- . 2011. 'Remarks on the History of an Ancient Thought Experiment'. In *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*, edited by Katerina Ierodiakonou and Sophie Roux. Leiden; Boston: Brill.
- . 2017. 'The Triple Life of Ancient Thought Experiments'. In *The Routledge Companion to Thought Experiments*, edited by Michael Stuart, Yiftach Fehige, and James Robert Brown, 31–43. London: Routledge.
- Ierodiakonou, Katerina, and Sophie Roux. 2011. *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*. Leiden; Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004201767.i-233>.
- Kuhn, Thomas. 1964. 'A Function for Thought Experiments'. In *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, 240–65. University of Chicago Press.
- Mach, Ernst. 1908. *La connaissance et l'erreur*. Translated by Marcel Dufour. Bibliothèque de philosophie scientifique. Paris: Flammarion.
- Miščević, Nenad. 1992. 'Mental Models and Thought Experiments'. *International Studies in the Philosophy of Science* 6 (3): 215–26.
- . 2012. 'Plato's Republic as a Political Thought Experiment'. *Croatian Journal of Philosophy* 12 (2): 153–65.
- Morgan, Kathryn. 2000. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge:

Cambridge University Press.

Norton, John. 2002. 'On Thought Experiments: Is There More to the Argument?' *Philosophy of Science* 71 (5): 1139–51.

Notomi, Noburu. 2019. 'Imagination for Philosophical Exercise in Plato's Republic: The Story of Gyges' Ring and the Simile of the Sun'. In *Psychology and Ontology in Plato*, edited by Evan Keeling and Luca Pitteloud. Cham: Springer.

Partenie, Catalin. 2009. *Plato's Myths*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pitteloud, Luca. 2017. *La Séparation Dans La Métaphysique de Platon: Enquête Systématique Sur Le Rapport de Distinction Entre Les Formes et Les Particuliers Dans Les Dialogues*. 1. Auflage. International Plato Studies, volume 37. Sankt Augustin: Academia Verlag.

———. 2022. 'Goodbye to the Demiurge? Timaeus' Discourse as a Thought Experiment'. In *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*, edited by Daniel Vazquez and Ross, 103–45. Leiden, The Netherlands: Brill.

———. 2023. 'Le Chaos Pré-Cosmique Dans Le Timée'. *Méthexis* 35 (1): 74–107. <https://doi.org/10.1163/24680974-35010005>.

———. 2024. *Ordre et Désordre Dans l'univers : Une Étude Sur l'expérience de Pensée Du 'Timée'*. Plato Studies Series. Leiden; Boston: Brill.

Platon. 2011a. *Le Politique*. Translated by Luc Brisson and Jean-François Pradeau. Paris: Garnier Flammarion.

———. 2011b. *Oeuvres complètes*. Edited by Luc Brisson. Paris: Flammarion.

———. 2018. *Le Politique*. Translated by Monique Dixsaut, Marc-Antoine Gavray, Alexandre Hasnaoui, Étienne Helmer, Annie Larivée, Antoine de La Taille, and Fulcran Teisserenc. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

Putnam, Hilary. 1984. *Raison, vérité et histoire*. Translated by Abel Gerschenfeld. Paris: Les Ed. de Minuit.

———. 1999. 'Brains in a Vat'. In *Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology*, edited by Sven Bernecker and Fred Dretske, 1–21. Oxford University Press.

Rowe, Christopher, ed. 1995. *Reading the Statesman: Proceedings of the III. Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

———. 1999. 'Myth, History and Dialectic in Plato's Republic and Timaeus-Critias'. In *From Myth to Reason : Studies in the Development of Greek Thought*, edited by Richard Buxton, 263–78. Oxford: Oxford University Press.

Searle, John. 1980. 'Minds, Brains, and Programs'. *Behavioral and Brain Sciences* 3 (3): 417–57.

Swirski, Peter. 2006. *Of Literature and Knowledge: Explorations in Narrative Thought Experiments, Evolution and Game Theory*. London: Routledge.

Williams, Bernard. 2009. *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*. Edited by Myles Burnyeat. Princeton University Press.