

LE DIVIN CHEZ PLATON

Chez Pythagore (pour autant qu'il est possible de reconstituer sa doctrine sur les témoignages postérieurs), il y a identité entre l'Un, le Bien et Dieu. C'est ce que rapporte nettement Aétius (in Plutarque, *Epitomé*, I, 7): la Cause première de toutes choses est «la Monade, Dieu et Bien». Il en va différemment chez Platon, où les trois notions sont beaucoup moins homogènes. Pythagore est certes la seule source où Platon pourrait puiser pour y trouver une notion métaphysique de Dieu. Car la théologie traditionnelle qui sévit alors en Grèce traite la Divinité avec un tel anthropomorphisme et une telle vulgarité qu'il est impossible à un sage de s'y rallier. Dira-t-on que ces mystères sacrés peuvent donner lieu à interprétation? Ce serait, estime Platon, une grave erreur pédagogique: «Un enfant n'est pas capable de discerner entre ce qui est allégorique et ce qui ne l'est pas, et les impressions qu'il reçoit dès ses premières années sont, pour l'ordinaire, ineffaçables et inchangeables» (*Rép.*, II, 378 d-e). Or, dans ce domaine, les poètes offensent la vérité et faussent le jugement.

Cet enseignement résolument contraire à la religion établie et à la poésie nationale, qu'on inculquait l'une et l'autre aux bambins comme propédeutique à toute science, est courageux. Platon savait qu'on avait condamné à mort son maître Socrate sous l'accusation vague d'offense aux dieux de la Cité, et que, peu avant lui, Anaxagore avait failli subir le même sort pour avoir prodigué un enseignement hétérodoxe sur la nature des astres (*D.L.*, II, 12-13). Xénophane (580-480), plus à l'aise sur le sol de la Grande Grèce, avait donné l'exemple en raillant impunément, dans ses *Satires*, Homère et Hésiode, qui avaient méconnu la Divinité et semé l'impiété parmi les hommes; aussi, en arriva-t-il par des voies toutes rationnelles, à un monothéisme spiritualiste: «Il y a un seul Dieu, ... qui n'est semblable aux hommes ni par la forme, ni par la pensée. Il voit tout entier, pense tout entier. Et sans peine il gouverne toutes choses par la force de son esprit.» (*in D.-K.*¹⁶, fr. 23, 24, 25). On a tenté, à plusieurs reprises, de faire de ce texte une affirmation panthéistique; mais il est plus probable que cette unité qui ne peut se diviser, déjà toute parménidienne, est celle de l'Esprit; et que ce gouvernement du monde n'est pas immanent, mais transcendant.

Orienté dans cette voie, Platon aurait pu développer à loisir la notion du Dieu unique, comme il l'avait fait pour l'Être et l'Un. Pourtant, il ne lui accorde qu'une place parcimonieuse et occasionnelle. C'est essentiellement au II^e livre de la *République* qu'elle apparaît. Passant soudainement des dieux à Dieu

ὁ Θεός (avec l'article), il commence par exiger de ne dire de lui que ce qui est vrai. Mais encore? L'éclaircissement, de la part du métaphysicien qui dissertera avec tant d'habileté sur l'Être et les Essences, a lieu de surprendre un Grec du ive siècle: Dieu est essentiellement bon (379 a-b). Et la première conséquence qu'en tire Platon va encore contre la fable, qui montrait une agressivité divine acharnée contre Prométhée et Œdipe: Dieu n'est pas cause de tout, mais seulement de ce qui, à son image, est bon. «En ce qui concerne les biens, aucun autre n'en est l'auteur; en ce qui concerne les maux, il convient d'en chercher la cause ailleurs qu'en Dieu» (379 c)¹.

Cette fois, Platon va insister. Et, réunissant en un seul personnage la Divinité de la fable et le Dieu métaphysique, il défend qu'on voit dans les malheurs de Niobé ou les Pélopidés, comme le faisaient les tragiques, une œuvre de la malédiction divine: «Dieu n'a fait en cela que quelque chose de juste et de bon, et le châtement a été propice aux coupables. Mais que les mortels punis en aient été malheureux et que Dieu ait été l'auteur de leurs maux, il n'est pas possible de le laisser dire au poète» (380 a-b). En outre, «Dieu, comme tout ce qui est de Dieu, est absolument parfait» (*ibid.*, 381 b). De sorte qu'il lui est impossible de recevoir plusieurs formes. Mais il ne pourrait pas non plus se transformer lui-même; car, nécessairement, ce serait déchoir: puisqu'il est parfait, il ne pourrait que devenir moins bon ou plus laid. Et il faut affirmer qu'il ne lui manque aucun degré de beauté ni de vertu (381 b-c). Il convient d'ajouter que Dieu ne peut nous tromper; car le vrai mensonge provient de l'ignorance, et Dieu sait tout (382b). Quant au mensonge pernicieux, celui qui s'exerce en paroles, c'est un acte odieux, dont Dieu est également incapable; car il ne pourrait le commettre que par utilité, crainte de ses ennemis ou égarement: trois hypothèses également irrecevables (382 c-e).

De ces conclusions morales qui découlent de la bonté intrinsèque de Dieu, on revient aux propriétés métaphysiques. Dieu est un être absolument simple: κομιδῇ ὁ Θεὸς ἀπλοῦν (*ibid.*, 382 e). Mais, ici encore, cette propriété métaphysique est la source d'effets moraux; car s'il est simple dans sa nature, il ne peut être double en paroles, et ne peut ainsi mentir (383 a-c). Platon reprend ce thème dans le *Théétète*: «Dieu, de toute façon et sans aucune réserve (οὐδαμῇ οὐδαμῶς), n'est injuste; il est même absolument juste». Aussi peut-on dire de l'homme souverainement juste qu'il est semblable à Dieu (176 b-c). Ici cependant, le mot *theos* est employé sans l'article. S'agit-il alors d'un dieu –non pas d'un certain dieu caractérisé, mais de n'importe quel dieu? Il n'est pas défendu de l'interpréter ainsi. Mais ce dieu absolument juste correspond si bien à la définition du Dieu unique de la *République* qu'il semble plus évident de voir dans l'un et l'autre le même être.

1. Thème à la fois pythagoricien (JAMBLIQUE, *Vit. Pyth.*, 218) et stoïcien (ÉPICTÈTE, *Dissert.* III, XXIV, 2).

Cependant, un autre texte de Platon, plus tardif encore, ravive notre perplexité: c'est le passage, fameux du IV^e livre des *Lois*. «Dieu doit être, au plus haut degré (μάλιστα), la mesure de toutes choses» (IV, 716 c). C'est la réplique à la célèbre déclaration de Protagoras: «L'homme est la mesure de toutes choses»; c'est pourquoi Platon ajoute que Dieu doit l'être «beaucoup plus que ne l'est l'homme, à ce qu'on prétend». Une lecture de cette phrase dans un contexte biblique serait claire. Or, si l'on remonte au début du discours de l'Athénien, nous l'entendons dire: «Dieu, qui détient, selon l'antique parole, le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres, va droit à son but parmi les métamorphoses de la nature; il ne cesse d'être suivi de la Justice, qui venge les violations de la Loi divine» (715 e-716 a). Rien de moins métaphysique que ce double texte. Platon y fait allusion en passant à une antique tradition. Il lui est inutile de s'expliquer là-dessus; car l'attribut divin qu'il invoque, «qui détient le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres», est en réalité un vers qu'il emprunte à un poème orphique². Et ce dieu, loin d'être le Dieu métaphysique de l'éternité, est un simple personnage mythologique: Zeus, qui dans l'hymne orphique, recrée l'univers une première fois créé par Phanès. Aussi, l'idée de *mesure*, attribuée à Dieu dans les *Lois* devient-elle claire: il est l'architecte de l'Univers, qui compose toutes choses selon l'Harmonie. Cette mesure est d'ailleurs un souvenir de l'Harmonie pythagoricienne, qui préside à la création du monde, laquelle eût été impossible, selon l'explication de Stobée, si l'harmonie n'était pas intervenue (*Introduction aux Eclogues*).

Nous comprenons donc mieux, à la lumière du texte des *Lois*, celui du *Théétète*: Dieu ne peut être qu'absolument *juste*. La justice est en effet autant une qualité mathématique qu'une vertu morale, et c'est pourquoi Zeus, maître de la Justice, est figuré tenant une balance. Le dieu des *Lois* est donc celui du *Théétète*, c'est-à-dire un certain dieu légué par la tradition religieuse, et faisant nombre avec d'autres. Du même coup, il est celui du *Timée*: il est le Démon. Peu importe d'ailleurs que cette appellation soit attribuée à Phanès ou à Zeus: leurs caractères et leur action sont les mêmes. Platon commence par se demander si le monde sensible est né dans le temps, ou s'il est éternel. Or, constate-t-il, il est sensible, il a un corps, donc il est né, car tout ce qui est l'objet de l'opinion ou de la sensation est soumis au devenir ou à la naissance (28 b-c). Il faut donc, conclut-il, découvrir l'Auteur, Père de cet univers; or, avoue-t-il, c'est là un grand exploit et, «quand on l'a découvert, il est impossible de le divulguer à tous» (28 c). Nous voici donc en pleine tradition orphique. Et si Platon ne donne aucun nom mythologique à cet Auteur, s'il l'affuble d'une appellation nouvelle, c'est précisément pour ne pas violer le silence qui est imposé aux initiés.

Le Démon est d'ailleurs mentionné au livre V de la *République* (507 b): il

2. Poème reproduit par KERN, *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922, p.168.

est cet ouvrier divin qui nous a donné l'ouïe et la vue. Il est mentionné dans le *Sophiste* (265 c-d): il est l'auteur de cette opération divine par laquelle les vivants viennent du non-être à l'être; et cette action, qui s'accomplit «selon la raison» (μετὰ λόγον), est affirmée comme étant causée par un dieu (ἀπὸ Θεοῦ). Il est désigné, sans qu'on lui accorde cette fois son appellation de Démon, dans le *Philèbe* (28 d-e): c'est une Intelligence, ou une certaine Sagesse (νοῦς καὶ φρόνησις τις) qui ordonne et gouverne l'univers. Il est encore désigné dans le *Politique* (269 c) comme le dieu qui règle la marche de l'univers et donne le branle à ses révolutions. Quelles sont les qualités propres au Démon? Elles nous sont révélées par le monde, puisque celui-ci est à son image: ce monde est beau et le Démon est bon (*Timée*, 29 a). Puis, Platon trouve utile de renchérir: «Le monde est le plus beau de tous les êtres qui sont nés, et le Démon est le plus parfait de tous les auteurs» (*ibid.*). Et encore: «Disons pour quelle cause celui qui a fait le devenir et le monde les a faits. Il était bon, et, pour ce qui est bon, aucune envie ne vient jamais à personne. Étant sans envie, il a voulu que toutes choses naquissent, autant que possible, semblables à lui» (29 d-e). Et encore: «Le dieu, en voulant que toutes choses fussent bonnes, les a garanties de toute imperfection» (30 a).

Cette fois, nous sommes revenus au livre II de la *République*. Ce Dieu qui est bon dans son être même (ἀγαθὸς τῷ ὄντι) (379 a), et qui ne peut faire du mal à qui que ce soit, c'est évidemment ce même dieu qui ne peut s'empêcher de faire un monde beau et bon. Et ce dieu aussi est juste (380 a). En fait, Platon n'interdit nullement de dire que ce dieu est Zeus; mais c'est un Zeus autre que celui de la fable, qui n'a pas de corps ni de malice: un dieu métaphysique. Et pourtant, sa perfection est toute relative. Ce n'est pas celle du Dieu aristotélicien, isolé dans son absolue transcendance, et dont la pensée est d'une telle pureté qu'il ignore tout le sensible. Ce dieu est un dieu semblable à ceux que nous voyons dans le *Phèdre* (246 d - 247 e). Heureuse race qui, contrairement à celle des hommes, ne connaît pas le risque de la chute, et qui est éternellement nombreuse et bienheureuse. D'ailleurs, leur chef de file est Zeus lui-même, suivi d'une armée de dieux-guides, divisée en onze sections. Ils se nourrissent de science et de contemplation. À n'en pas douter, cette abondance d'esprits divins est une réminiscence mésopotamienne: Pythagore avait résidé plusieurs années à Babylone, et, sans adopter cette imposante théogonie, en avait gardé les éléments³; et Platon à son tour, les avait reçus de ses maîtres pythagoriciens.

On trouve d'ailleurs cette influence dès le *Phédon*, écrit au retour du séjour en Italie. Le philosophe qui aura mérité la réintégration dans le Monde intelligible

3. cf. A. DEIMEL, *Panthéon Babylonicum* (Rome, 1914); E. DHORME, *La Religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910; G. FURLANI, *La religione babilonese-assira*, Bologna, 1928. DEIMEL ne compte pas moins de 3300 noms de dieux à Babylone. La grande liste des dieux retrouvée dans la bibliothèque d'Assurbanipal en fournit 2500.

passera son temps dans la compagnie des dieux (81 a). Platon établit d'ailleurs une différence entre deux catégories de dieux: ceux du Ciel, que nous venons de désigner, et ceux de la terre, qui sont les gardiens des hommes, et dans lesquels nous reconnaissons le démon de Socrate (62 b). Le jeune Cébès semble ignorer les premiers, car il s'étonne que Socrate se réjouisse de bientôt mourir, alors qu'il va quitter les dieux protecteurs, les meilleurs guides que nous puissions avoir (62 d), et que l'on peut désigner, comme dans le *Phèdre* (247 a) sous le nom de chefs: ἄρχοντες (*Phédon*, 63 a) mais Socrate le rassure: s'il quitte ces conducteurs bienfaisants, c'est pour se rendre «auprès d'autres dieux, sages et bons» (63 b), qui sont des maîtres parfaits (63 c). C'est d'ailleurs un dieu qui délivre l'âme du corps (67 b); et sans doute est-ce le même que cet ange gardien, appelé cette fois *démon*, qui accompagnera chaque âme, à la fin des temps, au tribunal suprême (113 d). D'ailleurs, dans le *Politique* (274 b), l'être surnaturel qui nous a en sa garde est appelé *démon*; et c'est lorsque les hommes en étaient privés qu'ils devenaient la proie des bêtes sauvages.

Dans le *Timée*, Platon fait des dieux du ciel des créatures du démiurge (40 a), ce qui dénote une hiérarchie divine. Cependant, il persiste à en faire, là encore, des «vivants divins et éternels, qui toujours demeurent identiques» (40 b). Mais, détail important, il ajoute que ce sont «les astres qui n'errent pas» (ἀπλανῆ τῶν ἄστρων), c'est-à-dire des étoiles. Était-ce déjà cette conception qu'en avait Platon lorsque, dans le *Phèdre* (246 d), il définissait un dieu comme «un vivant immortel qui a une âme, qui a aussi un corps, mais naturellement pour une éternelle durée»?

Dans les *Lois* (VII, 821 b-c), Platon va plus loin encore: il confère la divinité au soleil et à la lune. En effet, si les Grecs ont cru jusqu'à lui que ces astres n'étaient pas divins, c'était parce qu'ils les croyaient errants. «J'ai vu moi-même, avoue Clinias, bien souvent dans ma vie, que l'étoile du matin et l'étoile du soir, ainsi que quelques autres, ne suivent jamais la même piste, mais errent un peu partout. Quant au soleil et à la lune, nous le savons, c'est ce qu'ils font habituellement». Mais l'Athénien va corriger cette erreur, afin de ne pas laisser blasphémer la jeunesse à laquelle on l'enseigne. Et il énonce solennellement (822 a): «Cette croyance selon laquelle la lune, le soleil et les autres astres sont parfois errants, est fausse: ce qui est vrai, c'est le contraire. Chacun d'entre eux, en effet, suit la même course, non pas variable, mais unique et circulaire». Que faut-il en conclure? C'est que les Grecs profèrent «des mensonges à l'égard de ces grands dieux: le Soleil et la Lune» (821 b)⁴.

Mais déjà, incidemment, Platon fait du soleil, dans la *République* (VI, 508 a), un dieu véritable. «Quel est, questionne-t-il, celui des dieux du ciel qui est

4. Méléτος accuse Socrate, devant le tribunal, de ne pas reconnaître, comme les autres hommes, que la Lune et le Soleil sont des dieux. Et Socrate se rebiffe: jamais il n'a proféré une telle impiété; c'est à Anaxagore qu'il faut l'imputer (PLATON, *Apol.*, 26 d).

maître de l'unité de la vision et de la faculté d'être vu?». La réponse vient aussitôt: «C'est le soleil». Et l'on insiste en répétant que c'est là l'œuvre d'un dieu. Or, comme on vient aussi de nous dire que ce dieu faisait partie des dieux du ciel, il est évident que cette catégorie n'est pas elle-même purement spirituelle, qu'elle peut faire l'objet d'une connaissance sensorielle. Platon accuse les Grecs de blasphémer. En effet, il a résidé au moins un an à Héliopolis d'Égypte, où il a pu se convaincre de la grandeur de la religion de ses hôtes. Dans le *Timée*, qui est contemporain des *Lois*, un vieux prêtre égyptien déclare à Solon: «Vous autres, Grecs, vous êtes toujours des enfants. ... Vous n'avez aucune opinion ancienne, issue d'une vieille tradition, ni aucune science blanchie par le temps» (22 b). Il a beau expliquer ensuite, pour flatter ses interlocuteurs, qu'Athènes était antérieure de mille ans à l'Égypte, et que les Égyptiens ont copié les lois athéniennes; il ajoute que la civilisation grecque a été ensevelie par un déluge alors que l'Égypte est restée intacte; de sorte que les Athéniens peuvent retrouver leurs traditions, qu'ils avaient perdues, sur la terre d'Égypte (23 d-e, 23 b-c). Or, que nous apprennent les traditions égyptiennes? Qu'il y a un dieu de la lune, Thoth (parfois appelé Khons, «le voyageur»), et un dieu du soleil, Rê—qui au cours de leurs révolutions, meurent et renaissent constamment. On trouve aussi dans cette mythologie un dieu supérieur, qui est tantôt Ptah et tantôt Amon, qui a, selon une inscription du Shabaka, «créé les dieux», ou qui, selon un papyrus de l'époque de Ramsès, est «l'unique qui a créé les dieux, et les hommes»⁵. Et d'autre part, ce dieu primitif, comme le démiurge, a tiré le cosmos du chaos.

Mais il faut aussi, en ce qui concerne la religion astrale, retourner à la Mésopotamie. On trouve dans ce panthéon grouillant les distinctions introduites dans le *Phédon*: d'une part l'opposition des dieux et des démons, d'autre part celle des dieux du ciel et des dieux de la terre. Il y avait d'ailleurs un grand dieu du ciel, «Anu le Suprême, Père des dieux»⁶ (An, chez les Sumériens), mais aussi Istar, dieu de Vénus (la Nin des Sumériens); Sin, dieu de la lune (l'Enzu des Sumériens); Samas, dieu du soleil (l'Utu des Sumériens). Un élément capital de la théologie babylonienne, c'est Marduk, qu'on peut identifier au Démiurge: «Il est le Seigneur des dieux du ciel et de la terre», il tire toutes choses du chaos; il organise d'abord la voûte du ciel et le mouvement astral, puis crée l'homme, les animaux, les forêts, et enfin les villes⁷.

Platon n'est pas allé à Babylone; mais il n'est pas sans avoir eu une connaissance détaillée de sa civilisation par pythagoriciens interposés. Pythagore avait bien profité des leçons de Babylone; il avait apporté un

5. S. MORENZ, *La religion égyptienne*, Paris, 1962.

6. Cf. J. BOTTÉRO, *La religion babylonienne*, Paris, 1952, p. 35.

7. L'œuvre de Marduk est racontée et célébrée dans l'*Enuma Elis*, publié en français par R. LABAT, *Le Poème babylonien de la Création*, Paris, 1935.

perfectionnement à la distinction des dieux du ciel et de la terre; les êtres surnaturels supérieurs aux hommes forment trois ordres: les dieux immortels, qui habitent les astres; les héros glorifiés (c'est-à-dire les âmes humaines désincarnées et rendues au bonheur éternel) qui habitent l'éther; les démons qui habitent la terre⁸. C'est cette triple division qu'on trouve déjà en Mésopotamie à l'époque assyrienne⁹. Cependant, Pythagore, par un effort de la pensée qui surpasse incomparablement les théogonies de l'Égypte et de la Mésopotamie, place au suprême degré de la hiérarchie divine un Être absolument spirituel et originel: la Monade, ou l'Un. Il est le Principe absolu et éternel de toutes les réalités; aussi, unissant la métaphysique et la religion, l'Un est-il aussi Dieu¹⁰. Il s'agit pour la première fois d'un Dieu sans origine autre que lui-même, et sans aucune apparence de sensibilité, auteur et recteur du monde comme celui de la Bible hébraïque. On peut donc dire que cet Un est unique, car les dieux qui s'y ajoutent ne sont que des créatures. Et c'est pourquoi, dit Hiéroclès, c'est un devoir, «pour ceux qui veulent suivre la Loi divine, de connaître et d'honorer les dieux selon le rang où les a placés leur Père, l'ordonnateur du monde»¹¹. Ce monde global, c'est de toute évidence, l'ensemble des créatures, matérielles, humaines et divines.

On peut constater, dans ce domaine de la théologie rationnelle, le recul de Platon par rapport à Pythagore. Celui-ci en effet ne dit nulle part que les astres sont divins: la terre et les sept autres planètes (parmi lesquelles le soleil)¹², qui tournent toutes avec régularité en cercles concentriques autour d'un point central igné, manifestent l'harmonie du monde, qui est l'effet de la perfection du Créateur. On distingue donc nettement: l'Auteur absolu, éternel et parfait; les dieux, esprits seconds et bienheureux¹³; les astres, réalités matérielles qui reçoivent leur mouvement du Principe spirituel. Platon va mêler les trois: il va abaisser la transcendance du Principe originel en dispersant sa divinité dans les dieux secondaires, dont la hiérarchie est problématique; il va hausser les astres au niveau de la divinité; de sorte que, de la Divinité, il ne reste qu'une multiplicité personnelle sans unité ni source identifiables, dans une sorte de parallèle avec la multiplicité impersonnelle des Essences; mais elle est moins pure, puisqu'elle en arrive même à apparaître à nos sens: les dieux ont, nous est-il dit une fois, un corps; et les astres brillent dans le ciel.

Il faut même aller plus loin: le recul de Platon s'effectue même, à un certain

8. Cf. *Paroles d'Or*, v.1-3; PORPHYRE, *Vita Pythag.*, 38; HIÉROCLÈS, *In aureum Pythag.*, *carmen*, 2.

9. BOTTÉRO, *op.cit.*, p. 56.

10. PHILOLAOS, in PHILON, (*De creatione mundi*, 23); ALEXANDRE POLYHISTOR, in DIOGÈNE LAËRCE VIII, 24; AÉTIUS, in PLUTARQUE, *Epitome*, I, 7.

11. *In aureum Pythag.*, *carmen*, 1.

12. Dans l'ordre, à partir du centre: Terre, Lune, Mercure, Vénus, Soleil, Mars, Jupiter, Saturne.

13. «Jamais ils ne meurent à la béatitude divine ; jamais ils n'oublient leur propre essence, ni la bonté du Père qui les a créés (HIÉROCLES, *ibid.*).

point de vue, par rapport à la théologie babylonienne. En effet, l'*Enuma Elis* nous apprend que «les étoiles sont les images des dieux». Elles ne sont pas elles-mêmes divines. Les prêtres de Babylone pourraient en rester aux généralités, en disant, comme le Psalmiste, que «les cieux racontent la gloire de Dieu»; mais leur souci du détail les entraîne à un symbolisme très exigeant: Anu a pour symbole l'étoile Urbara (a du Triangle), Enlil l'étoile Margidda (de la Grande Ourse), etc. Et, poussant l'allégorisme jusqu'au niveau mathématique (de sorte qu'on peut supposer que l'inspiration arithmologique de Pythagore est issue de cette influence¹⁴, ils figurent Anu par le nombre 60 (le chiffre parfait dans le système sexagésimal), Enlil par 50, Ea par 40, Sin par 30, Samas par 20 – selon la hiérarchie des personnages divins¹⁵. Ce qui fait que la théorie platonicienne prend place dans la philosophie, et non plus dans la religion, c'est qu'elle a perdu la notion d'adoration, qui est partout présente dans la théologie suméro-babylonienne; celle-ci abonde en hymnes qui traduisent un profond sentiment religieux. Platon affirme bien que les démons nous protègent, mais il ne nous réclame pas la révérence à leur égard; il nous montre Socrate écrivant une hymne dans sa prison, mais elle est le fait d'un poète, qui d'ailleurs reçoit cette inspiration pour la première fois à l'heure de sa mort, et qui ne nous incite nullement à l'imiter.

Aristote gardera la théorie platonicienne: les astres sont des dieux; mais il tentera de la justifier plus rationnellement. Reprenant la coupure pythagoricienne entre un monde sublunaire, lieu de la sensibilité et de l'imperfection, et un monde supralunaire, celui de l'éther ou quintessence, où règne la perfection, il accorde aux astres situés dans ce monde, et cependant sensibles, le privilège de l'éternité (*De Caelo*, II, 2). Car le premier Moteur, étant éternel, a donné à ces êtres mus un mouvement éternel (*Phys.*, VIII, 6). Par contre Aristote fera de ce premier Moteur un Acte pur, absolument transcendant à toutes les réalités sensibles, ce terme d'Acte ne contenant pas seulement la notion d'une absence complète de puissance passive, mais aussi et surtout l'acte par lequel la parfaite Intelligence se pense elle-même, sans penser rien d'autre (*Met.*, D 7). Ainsi, Aristote, fidèle à Pythagore par delà Platon, parviendra-t-il à une notion rationnelle de Dieu plus rigoureuse et plus unitaire que celle de la *République*, et même que celle de la Monade originelle.

Ainsi donc, il n'y a pas de Dieu chez Platon. Il y a des dieux, en quantité, mais aucune Personne absolue et première qui serait le Principe unique de l'existence. Mais Dieu ne serait-il pas le Bien ? Cette interprétation a été posée mainte fois comme une évidence, en l'inférant triomphalement de ce

14. Et même certains éléments de la théorie astronomique, puisque l'*Enuma Elis* enseigne la sphéricité du monde.

15. BOTTÉRO, *op. cit.*, p.60.

syllogisme: la notion de Dieu est celle d'un Principe absolu et éternel; or, le Bien est un principe absolu et éternel; donc le Bien est Dieu, Dieu est identique au Bien.

Malheureusement, la majeure est incorrecte, et il s'ensuit que la conclusion l'est à son tour. Dieu n'est pas seulement Principe; il est aussi, et essentiellement, Personne; or, nulle part, Platon ne nous dit que le Bien est une personne. Silence d'autant plus déterminant que, lorsque il s'agit du Démon, il s'empresse de préciser que ce dieu *a voulu* que le monde fût bon. Un autre silence, tout aussi probant, est celui d'Aristote. Celui-ci a écouté Platon à l'Académie pendant dix-neuf ans; il connaît les détails de sa doctrine, et les interprétations qu'il faut donner aux mots; il ne manque pas, chaque fois qu'il en a l'occasion, de discuter les thèses de son maître. Or, Aristote consacre un chapitre entier de la *Métaphysique* (N 4) au Bien platonicien: pas une seule fois il ne fait allusion à une quelconque identité de ce Bien et de Dieu; et le débat, qui semble pour lui très important, ne porte jamais sur ce problème. De même, au livre L 7, où Aristote pose une identité entre Premier Moteur, Être nécessaire, Principe et Bien, puis entre ces quatre concepts avec Dieu et béatitude, nous ne voyons apparaître aucune référence à Platon.

Pas une fois, quand Platon parle du Bien, il ne lui accorde la personnalité. Il est le Bien (au neutre), mais il n'est pas bon, comme il est dit du démon ou des dieux du ciel; et quand il est dit qu'il est le meilleur des êtres, c'est un caractère de perfection métaphysique, mais non de bonté qui s'exerce dans l'action; c'est le caractère même des Essences. Et c'est d'ailleurs comme une certaine Essence qu'il est montré aux confins du monde intelligible (*Rép.*, VII, 517 b). On parle des dieux, et notamment de Démon, toujours au masculin. On parle du Bien toujours au neutre. Il est absolument parfait, certes, mais c'est un superlatif neutre: *τελεώτατον* (*Phil.*, 20 d); il est plénitude, mais c'est impersonnel: *ἰχνόν* (*ibid.*); il est la partie la plus brillante (au neutre: *τὸ φανότατον*) de l'Être, et cet Être vient d'être exprimé au neutre: *τὸ ὄν* (*Rép.* VII, 518 c). C'est un en soi *αὐτὸ ὃ ἔστι*, ce qui n'est jamais dit d'aucun dieu. Jamais on ne lui accorde la pensée, jamais on ne dit qu'il possède la raison. Le Bien contient en lui toute la notion de Valeur suprême impersonnelle, telle que nous la trouvons dans les philosophies contemporaines.

L'interprétation Bien = Dieu ne vient pas du contexte platonicien, mais de l'interférence d'une autre doctrine. C'est, notamment, le cas d'Aristote. Mais, comme nous l'avons vu, son Dieu est d'abord défini comme la parfaite Pensée; et c'est ensuite qu'il peut effectuer l'identité avec le Bien. Il ne dit pas: «Le Bien est parfait, donc il est Dieu»; mais: «Dieu est parfait, donc il est le Bien». C'est une tout autre démarche de l'esprit. Helléniquement, un être peut être parfait sans être Dieu: c'est le cas des Essences platoniciennes, c'est le cas de l'Être de Parménide, c'est le cas du Logos d'Héraclite; par contre, si un Être personnel est parfait, on peut en déduire qu'il est en outre le Bien; car si les

dieux relatifs de Platon sont bons, *a fortiori* un Dieu absolu est absolument bon.

Il n'est pas possible de procéder ici à la critique des interprétations émises par les commentateurs de Platon, tant elles sont nombreuses. On peut prendre, à titre emblématique, pour se livrer à cette opération, la thèse de René Mugnier, *Le sens du mot théios chez Platon*, parue en 1930; car d'une part, elle résume tous les contresens qu'on peut commettre en pareille matière, et d'autre part, elle reproduit tous les textes platoniciens en question. L'auteur n'y va pas par quatre chemins: «Il est d'abord un point qui ne paraît guère contestable: implicitement ou explicitement, Platon identifie à plusieurs reprises Dieu et le Démonstrateur» (pp. 118-119). Cette phrase est non seulement d'une certitude désarmante, mais encore inintelligible. Nous connaissons, certes, par les textes, le *Démonstrateur*; mais, où voyons-nous ce Dieu qu'on veut lui donner comme équivalence? Alors que le Démonstrateur figure dans tous les textes, ce Dieu, sans qualificatif, n'est tiré d'aucun passage des œuvres de Platon; il est donc un concept dans la pensée de l'auteur. Mais d'où l'auteur tire-t-il ce concept? Probablement de la Bible, puisque la démonstration précise: «Platon identifie... Dieu et le Démonstrateur, c'est-à-dire l'artisan du monde». Il devrait donc nous dire: «Platon identifie le Dieu de la Bible (ou le Dieu du christianisme) et le Démonstrateur». Or, d'abord, Platon n'a connu ni la Bible, ni le christianisme, et cette comparaison est scabreuse dès le départ; mais en outre, et surtout, le Dieu du Christianisme est tout autre chose qu'un Dieu artisan du monde. Son concept philosophique, qu'on trouve dans la *Somme théologique* de saint Thomas, n'a rien de commun avec celui du Démonstrateur platonicien: il est Être nécessaire, Cause première, Un, immuable. Aucun de ces caractères ne convient au Démonstrateur.

C'est surtout l'Un qui ne peut convenir au Démonstrateur; entendez par là: l'unicité qui fait de Dieu (du Dieu chrétien, ou encore aristotélicien) un Être incomparable. Mugnier pose en identité: le Démonstrateur est Dieu. C'est mettre indûment une majuscule au deuxième terme; le Démonstrateur est un dieu, un dieu parmi d'autres. La proposition revient donc à celle-ci: un dieu est Dieu. Donc Zeus est Dieu, le soleil est Dieu, chacun des dieux du ciel est Dieu, chacun des dieux de la terre est Dieu. L'auteur se condamne lui-même en tirant des textes des propos contradictoires. «Grâce à l'inspiration divine, un amour sincère de la philosophie s'empare de ceux qui, etc» (*Rép.*, V, 449 b). Explication de l'auteur: «Dieu, on vient de le voir, peut intervenir dans les affaires humaines... Dès lors, il est permis de penser que cette inspiration divine... est divine parce qu'elle vient d'en haut, des dieux» (p.61). Ici, le commentateur ne s'embarrasse même plus de précautions: la cause est Dieu, puisqu'il est dit que ce sont les dieux». Que dit d'ailleurs le texte précédent («On vient de le voir») «Tout ce qui, dans un État ainsi constitué, se sauve, doit son salut à la faveur d'un dieu» (492 c). Certes, dans l'édition bilingue des Belles Lettres, Chambry traduit: «Une faveur spéciale de Dieu». Mais ce n'est pas là une traduction, c'est une

interprétation. Le texte dit: Θεοῦ sans l'article, et non pas τοῦ Θεοῦ, avec l'article. Chambry pense alors, comme Mugnier, au Dieu de saint Augustin, et non à l'un de ces multiples dieux de la terre que Platon nous montre comme accordant leurs secours aux mortels, un dieu anonyme parmi d'autres.

Où l'auteur donne encore des verges pour se faire fouetter, c'est quand, voulant illustrer sa thèse, il écrit: «Le démiurge... est l'ouvrier qui dispose des matériaux, non créés par lui, d'après un plan ou un modèle qui est le modèle éternel» (p.128). C'est avouer fort candidement qu'il y a ici trois réalités fort différentes: l'ouvrier, le chaos qui n'a pas été créé par lui, et le Modèle éternel des Essences qui n'a pas été créé par lui. Le Démiurge n'est donc pas créateur: il est second, il est tributaire. Mugnier ajoute, sans voir combien il retire tout argument en faveur de sa malheureuse hypothèse: «Ce modèle du monde (sensible)... c'est le monde intelligible couronné par l'Idée du Bien» (p.129). Cela veut dire que le démiurge, qui contemple ce Monde intelligible, est un être tout autre que lui. Or, à la page suivante, ce même auteur, avec une assurance qui n'a d'égal que son illogisme, déclare que le Modèle et l'Artisan sont une seule et même chose, que l'Idée de Bien et le Démiurge sont un seul et même Dieu; et il s'insurge contre Victor Brochard en lui réclamant les textes où Platon subordonne le Démiurge aux Idées. Mais ces textes, il vient de les citer lui-même. Cependant, il persiste à les ignorer en vertu de ce postulat: Dieu (concept chrétien) est unique; donc, chaque fois que Platon parle d'un être divin, ou d'un être absolu, ou d'un être parfait, ou d'un esprit ordonnateur, que Platon lui accorde ou non l'appellation de dieu, il est Dieu: il est le Dieu unique et Principe premier. De là, cette extravagante application du raisonnement mathématique $A=B$, $A=C$, donc $B=C$: le Démiurge est dieu, le Bien est dieu (ce que Platon ne dit nulle part), donc le Démiurge et le Bien sont un seul et même Dieu.

Pour sa défense, cet étonnant commentateur invoque la causalité du Bien et du Démiurge, appliquant une nouvelle fois le raisonnement mathématique: le Bien est cause, le Démiurge est cause, donc le Démiurge est le Bien. Mais de quoi sont-ils cause l'un et l'autre? Le Bien, dit Platon, est la cause de tout ce qu'il y a de bien et de beau: dans le monde sensible, la lumière et le pourvoyeur de la lumière; dans le monde intelligible, la Vérité et l'Intelligence; et il ajoute: «Qu'il faut voir pour se conduire avec sagesse» (*Rép.*, VII, 517 c). Le Bien est donc le Créateur de *toutes choses*, tant dans le monde sensible que dans le monde intelligible. Tous les objets connaissables «tiennent du Bien non seulement la faculté d'être connu, mais au surplus l'existence et l'essence» (*Rép.* VI, 509 b). Le Démiurge est l'ordonnateur du monde sensible; il prend modèle sur le Monde intelligible déjà créé; il le contemple pour se conduire avec sagesse car «il est absolument nécessaire que ce monde soit l'image de l'Autre» (*Timée*, 29 b). Et cela va plus loin encore: «Si ce monde (sensible) est beau, et si l'ouvrier est bon, il est clair qu'il fixe son regard sur le Modèle

éternel» (*Timée*, 29a). Aussi, le Démiurge n'est pas bon spontanément: il est bon par le Monde intelligible qui le bonifie. Lui-même tient son existence, sa valeur et sa puissance du Bien.

S'il y a une certaine identité à chercher, c'est entre le Démiurge et le soleil. En effet, le dieu-démiurge ordonne le monde par bonté, en imitant le Monde  ternel, «en conformité avec la Raison et la Pensée» qui président à ce monde (*Timée*, 29 a, 31 a); et le monde sensible, fruit de cette activité, est semblable non pas au démiurge, mais au Monde intelligible (29 a-b, 30 d); le dieu-soleil, lui, est fils du Bien, engendré à sa propre ressemblance (*Rép.*, VI, 508 c); il est dans le monde visible, ... ce qu'est le Bien dans le monde intelligible» (*ibid.*). Et, de même que, dans ce monde visible, la lumière et la vision ont pour cause le soleil, de même, dans le Monde intelligible, la science et la vérité ont pour cause le Bien (*ibid.*, 508 e-509 a). Mais nous n'avons pas  puis  les invraisemblances métaphysiques de cette thèse. L'auteur continue en affirmant que l' me du monde est Dieu. «Aucun doute n'est possible à cet égard». Or, Platon affirme nettement que l' me du monde (sensible) est l'œuvre du Démiurge (*Timée*, 30 c, 34 c), et immanente au corps sensible du monde. Il y a donc une distinction métaphysique radicale entre le Bien, source de toute existence, le Démiurge, dont l'être et la puissance découlent du Bien, et l' me du Monde, dont l'être découle du Démiurge. Ce qui n'empêche pas R. Mugnier de conclure triomphalement que le Bien est Dieu, que le Démiurge est Dieu, et que l' me du monde est Dieu. Ce n'est même pas un panthéisme: c'est une pulvérisation de la notion de Dieu.

En réalité, Platon ne donne aucune place, dans sa philosophie, à un Dieu qui répondrait à la définition donnée par la tradition chrétienne de la philosophie; car il sépare le métaphysique du religieux. On trouve d'une part les dieux, êtres personnels, mais seconds, et le Bien, valeur impersonnelle mais originelle et absolue; et en outre: le Divin – (τὸ θεῖον), être à la fois impersonnel et relatif, mais qui tient une grande importance dans toute la philosophie platonicienne. «Le Divin, c'est ce qui est beau, sage et bon, et tout ce qui est du même ordre» (*Phèdre*, 246 e).

Il y a deux degrés au divin. Le premier est celui de l'âme humaine. En effet, «ce qui est éternellement semblable à soi-même et qui reste constamment soi-même, cela concerne ce qui est tout à fait divin, et la nature du corps n'est pas de cet ordre» (*Pol.*, 269 d). Issue du monde intelligible (*Phèdre*, 248 a-b), l' me est faite «pour vivre en compagnie de ce qui est divin», c'est-à-dire «ce qui est immortel, intelligible... indissoluble». Et ce sont d'ailleurs ces propriétés qui nous assurent de l'indissolubilité de l' me (*Phédon*, 80 b). Mais le divin n'est pas seulement métaphysique, dans la nature de l'âme; il est aussi un secours que reçoit l' me pour être plus divine. La vertu, dont on cherche dans le *Ménon* l'origine, «n'est ni un don de la nature, ni le fruit de l'enseignement, mais...

résulte d'une faveur divine (θεία μοῖρα)» (*Ménon*, 99 e; 100 b). Et c'est pourquoi ceux qui pratiquent l'action non sous l'effet de la science, mais sous la motion de l'opinion droite, sont appelés divins (*ibid.*, 95 c). Et le divin n'est pas seulement l'inspirateur de la vertu; il est aussi, pour ceux qui ne sont pas parvenus à la science, la clé de la politique, de la prophétie et de la divination (*Ménon*, 99 b-c); c'est aussi lui qui provoque le délire chez les poètes, et c'est pourquoi ceux-ci sont dénommés *divins* (*ibid.*, 99 c). Dans le *Phèdre*, ce secours s'appelle un *don divin* (θεία δόσις), et il est provoqué par un délire (μανία). Aussi Platon peut-il affirmer que «nos plus grands biens sont ceux qui nous viennent par le truchement du délire» (244 a). Et ces dons sont cette fois: la prophétie, la prière, la poésie (244 a, 245 a) et l'amour (249 d-c).

Or, dans tous ces cas, Platon ne réfère l'origine de ce don merveilleux ni à un dieu du ciel ou de la terre, ni à un démon personnel. Le Divin, c'est ici quelque chose d'impersonnel, de beaucoup plus large que les dieux, puisqu'il fait à la fois la nature des dieux et la nature de l'âme humaine, quelque chose qui les dépasse et dont ils participent. Ce ne sont pas les dieux qui nous accordent ce qu'il y a de divin en nous, c'est au contraire le Divin qui donne aux dieux d'être tels, et aux hommes de leur être semblables. Aussi faut-il chercher ce divin, immanent aux dieux et aux hommes, mais sans doute aussi transcendant à eux puisqu'ils le reçoivent, dans le Monde intelligible. C'est aussi à une force divine (δαμονία ἰσχύς) que Platon attribue l'ordonnance du monde sensible (*Phédon*, 99 c); mais il emploie cette fois l'adjectif *démonia*, et non plus *théia*. C'est en effet à ce deuxième degré de réalité que nous trouverons le Divin. «L'Être absolument réel» (τὸ ὄν ὄντως) est défini comme «ce par quoi un dieu est divin» (*Phèdre*, 249 c). Serait-ce une Essence? Non, c'est le Monde des Essences lui-même. Et c'est pourquoi le Demiurge ne peut faire sortir le monde divin du chaos qu'en prenant modèle sur les Essences (*Phédon*, 80 a-b, 81 a; *Rép.*, VII, 611 e; *Timée*, 73 c). L'âme possède la plénitude du divin tant qu'elle le contemple dans la préexistence; et si les dieux ont une divinité constante, c'est précisément parce qu'ils sont jetés dans le Monde intelligible. L'âme, arrachée au Divin par la chute, ne cesse pourtant, dans sa nature, d'être «semblable au Divin» (*Phédon*, 80 d); et c'est pourquoi elle est attirée vers lui de façon irrépessible. Elle va «vers ce qui est invisible, divin, immortel et sage» et elle trouvera le bonheur (*ibid.*, 81 a). Le moyen d'y parvenir, c'est la philosophie. C'est pourquoi le philosophe est défini comme «celui qui contemple le Divin» (*Sophiste*, 254 b). Ce qui est à la fois objet de l'inspiration et la source du délire, c'est l'Essence (*Phèdre*, 249 b). En effet, «toute âme humaine a, par sa nature, contemplé les Réalités absolues (τὰ ὄντα)... Quand il arrive à ces âmes d'apercevoir une image des Réalités qui sont Là-haut, elles sont hors d'elles-mêmes et ne se possèdent plus» (*ibid.*, 250 a).

Le Divin, c'est l'ensemble des Essences. Et c'est pourquoi son nom est au neutre: c'est une Réalité impersonnelle. Et le Bien? Est-il lui-même divin?

Jamais Platon ne le dit. Il faut en conclure que la Valeur absolue, étant au-delà de la Réalité (*Rép.*, VI, 609 b), est par là-même au-delà du Divin. Le Bien est la raison d'être de l'Être, puisqu'il lui confère cet Être, avec l'Essence et l'intelligibilité. C'est donc lui la Source de la divinité, c'est par lui que le Divin est divin. Du même coup, il ne peut l'être, puisque ce serait lui donner une qualification, et qu'il est essentiellement inqualifiable. C'est pourquoi le Bien n'est pas Dieu: il est l'origine des dieux, et l'origine du Divin qui est leur nature, mais aussi qui fait la perfection de tout le Monde intelligible. Le divin est plus que les dieux, qu'il constitue; il est moins que le Bien, dont il procède.

Ainsi, chez Platon, non seulement le métaphysique et le religieux sont disjoints, mais le métaphysique est inversement proportionnel au religieux. Le premier degré du divin a toute son importance dans le monde le moins métaphysique, celui de la diversité et de l'apparence, de l'initiation et de l'opinion; et c'est celui où la religion prend tout son sens. L'homme y est en effet inférieur aux dieux, et c'est à cette seule condition qu'il peut les prier et leur rendre hommage pour obtenir leur secours; en cela, Platon est tout proche de Socrate. Le monde intelligible, au contraire, celui de l'absoluité et du bonheur, n'est plus religieux. L'homme n'a plus rien à demander aux dieux: il est devenu leur égal; et de toute façon, il dispose de la plénitude de sa nature et a accompli ses désirs les plus légitimes. Il n'a pas non plus à prier les Essences, qui sont impersonnelles, sans volonté et sans pouvoir de décision. Enfin, le Bien, à plus forte raison, est incapable d'accorder quoi que ce soit à l'homme, ni d'agréer sa vénération: non seulement, il est d'un autre ordre que celui du monde où se tiennent les dieux, mais encore il est au-delà de l'entendement et de toute communication avec les hommes. Ce qu'il y a de bon dans l'univers, c'est lui qui en est la source, mais c'est l'homme qui le conquiert, d'abord avec l'aide des dieux, puis avec ses propres forces.

Ivan GOBRY
(Paris)

ΤΟ ΘΕΙΟΝ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΑ

Κατὰ τὸν Πλάτωνα τὸ μεταφυσικὸ δὲν διαφέρει ἀπλῶς τοῦ θρησκευτικοῦ· εἶναι καὶ ἀντιστρόφως ἀνάλογον ὡς πρὸς αὐτό. Ἡ πρώτη βαθμίδα τοῦ θείου δὲν ἐμφανίζει σπουδαιότητα γιὰ τὸν κόσμον τῆς ἐναλλαγῆς, τῶν φαινομένων καὶ τῆς δόξης, ἐνῶ, ἀντίθετα, γιὰ τὸν κόσμον αὐτόν, ἡ θρησκεία ἔχει τεράστιαν σημασία. Στὸ ἐπίπεδο αὐτὸ ὁ ἄνθρωπος διατελεῖ πράγματι κατώτερος τῶν θεῶν, καὶ μόνον ὑπὸ τὸν ὄρο αὐτόν ὁ ἴδιος δύναται νὰ τοὺς ἐπικαλεῖται καὶ νὰ θυσιάζει σ' αὐτοὺς μὲ σκοπὸν ν' ἀποσπάσει τὴν εὐνοϊάν τους. Ἐδῶ ὁ Πλάτων ἀκολουθεῖ τὸν Σωκράτη: ὁ ἰδεατὸς κόσμος τοῦ ἀπολύτου καὶ τῆς εὐδαιμονίας δὲν εἶναι θρησκευτικὸς. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι τώρα σὲ θέση νὰ ἐκπληρώσει τὶς ἐπιθυμίες του, καὶ ὅπωςδήποτε διαθέτει πλήρως ἐπαρκῆ πρὸς τοῦτο φύσιν, καθ' ὃ μέτρον ἔχει πλεον ἀποβῆ ὁμοιος πρὸς τοὺς θεοὺς. Ὅν ἐξ ὁλοκλήρου ἐπαρκές, ὡς ἐκ τῆς φύσεώς του, εἶναι καθ' ὅλα θεμιτὸν νὰ ἐπικαλεῖται τ' ἀπρόσωπα θεῖα ὅσα εὐρίσκονται ὑπεράνω βουλήσεως καὶ δυνατότητος ἀποφάσεως. Ἀκόμη περισσότερο, τὸ Ἄγαθόν, τελικῶς, οὔτε παρέχει, στὸν ἄνθρωπον οὔτε καὶ δέχεται τὴν θεοσεβειάν του, ἀφοῦ ἀνήκει σὲ τάξιν διαφορετικὴν τῆς κοσμικῆς, ἐκείνης δηλαδὴ στὴν ὁποίαν ἀνήκουν οἱ θεοί. Ἐπὶ πλεον ὅμως εὐρίσκεται πέραν τῶν ἀντιληπτικῶν δυνατοτήτων, καὶ συνεπῶς, ὅποιοςδήποτε ἐπικοινωνίας πρὸς τοὺς ἄνθρώπους. Ὅποιο πάντως ἄγαθόν καὶ ἂν ὑφίσταται στὸν κόσμον, ἐξ ἐκείνου πηγάζει, ἐνῶ ὁ ἄνθρωπος τὸ κατακτᾷ ἀρχικῶς μὲν χάρις στὴν βοήθεια τῶν θεῶν, ἀργότερα ὅμως διὰ τῶν ἰδικῶν του δυνάμεων.

Ivan GOBRY

(Μετάφραση Μαρίας Πρωτοπαπᾶ - Μαρινέλη)

