

Dr. ANNA KÉLESSIDOU - GALANOS  
Assistante de Philosophie

## LA CONCEPTION PLATONICIENNE DU DIVIN DANS LES LOIS ET LE TIMÉE ET SON RAPPORT AVEC LE BIEN DE LA RÉPUBLIQUE

Le lecteur de Platon retrouve dans Les «Lois», non seulement l'idée chère de justice, qui, au moment du «Bien» de la «République», exprimait l'idéal du penseur politique, et le thème de la ressemblance avec le divin<sup>1</sup>, qui constitue l'idéal du contemplatif du «Théétète» (176b), mais, en plus, une autre idée, référée manifestement au service des dieux (716d - 717a), celle de la purification, procédé que la métaphysique platonicienne considère comme absolument indispensable pour l'entrée de l'âme au monde idéal.

Peut-être, objecterait-on que l'exposé de Platon dans les «Lois» se rapporte à une hiérarchie de dieux sociaux, les Olympiens en tête, suivis par les protecteurs de la cité et les divinités chtoniennes, les démons et les héros locaux. Mais, il faut bien se rendre compte que ce polythéisme prouve le rapport de la religion avec la cité. La religion a partie liée avec la société : «qu'on interprète la religion d'une manière ou d'une autre», écrit Bergson dans «Les deux sources de la Morale et de la Religion»<sup>2</sup>, «qu'elle soit sociale par essence ou par accident, un point est certain, c'est qu'elle a toujours joué un rôle social». Platon, lui-même, déclare dans les «Lois» que la meilleure organisation politique est due à l'intervention divine (710d)<sup>3</sup>, dieu et la perfection étant la mesure de toutes choses (716c).

Dans les «Lois», la «République»<sup>4</sup> et la Lettre VII on trouve la même affirmation : que le salut de la cité est en liaison étroite avec le respect de la volonté divine; point de fin aux maux pour la cité, tant que l'hégémonie

1. Cf. 715e : Dieu est à l'origine, au milieu et au terme de toutes nos démarches.

2. Oeuvres, P.U.F. 1963, p. 984.

3. Cf. «Critias» 109bc; «Politique» 272ac. V. aussi Luccioni J., La pensée politique de Platon, P.U.F. 1958, pp. 214 - 215.

4. 504c.

n'est pas divine ou semblable à celle des dieux («Lois» 713e - 714a); point de perfection dans la cité, sans un profond sentiment érotique, inspiré aux chefs par Dieu à l'égard de la vraie philosophie («République» 499b; Lettre VII 326b).

Tout homme de bon sens doit, selon Platon<sup>1</sup>, être de ceux qui imitent la divinité. Sur cette croyance il est nécessaire de fonder un culte du divin. C'est ainsi qu'à la philosophie, qui est l'idéal de Platon dans la «République», correspond dans les «Lois» une théocratie<sup>2</sup>; qu'au sentiment intérieur de religiosité de la cité idéale, dans le dernier dialogue de Platon fait place le culte (717ab).

Le culte, on le sait, consiste essentiellement dans la vénération d'une multitude de «saints», d'intermédiaires. Le sentiment religieux a besoin de concrétiser son objet pour l'atteindre. La cité exige ainsi une «église», un cortège de représentations concrètes, des personnes divines auxquelles les gens doivent rendre hommage par des rites et des cérémonies. Si la «République» est la cité idéale, la cité des «Lois» est celle des citoyens réels : «c'est à des hommes que nous avons affaire», déclare Platon lui-même (732e), «non à des dieux».

Les «Lois», ne l'oublions pas, sont une oeuvre de vulgarisation en matière de philosophie et de politique; comme il apparaît par les personnages, le dialogue s'adresse surtout aux gens communs, à la masse. Or, la masse vise toujours le visible et le concret : dans le «Protagoras» la religion est présentée comme un phénomène anthropologique : «L'homme, participant au divin, fut, par la suite de sa parenté avec la divinité, le seul de tous les êtres vivants à croire aux dieux et se mit à dresser des autels et des images divines» (322a). Les corps célestes («Cratyle» 397cd) sont les dieux auxquels croyaient les premiers habitants de la Grèce et auxquels croit tout le monde jusqu'à Socrate («Apologie» 26d). L'Athénien des «Lois» soutient que les citoyens et les jeunes gens doivent honorer les grands dieux (821bd), ne pas blasphémer à leur sujet, en parler religieusement «à chaque fois qu'ils sacrifient ou que, dans leurs prières, ils les implorent avec piété». Pour l'homme de bien, sacrifier aux dieux et être toujours en relation avec eux par des prières, des offrandes et tout ce qui constitue le culte du divin,

1. «Lois» 716cd.

2. Cf. 908e sqq. C'est l'analogie établie entre le Bien et le Soleil («République» 540a) qui permet le rapprochement entre le Principe de la «République» et le dieu apollinien des «Lois» (821bd). Cependant, alors que le Bien est contemplé par l'élite des philosophes, le dieu-Soleil des «Lois» attache à son culte un grand Prêtre et des officiers d'État (946b; 947a). V. aussi D o d d s E. R., *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Aubier, 1965, p. 213; F e s t u g i è r e A. J., *Le Dieu Cosmique. La révélation d'Hermès, II*, Paris, 1949.

c'est ce qu'il y a de plus beau, de meilleur, de plus efficace pour aller vers la vie heureuse et c'est aussi «ce qui lui convient particulièrement» (716d). Dans les «Lois» toujours, Platon, traitant de la providence divine, dit que ceux qui vont fonder une cité prient et sollicitent la bienveillance de la divinité (712b).

La conclusion qui se dégage des considérations précédentes est que le polythéisme des «Lois» répond aux besoins de la masse, de la cité, qu'il est adéquat à la multitude; Platon pourrait, nous semble-t-il, croire à l'utilité d'un «compromis» entre sa foi personnelle à l'Un-Absolu, le Bien, Dieu d'une élite<sup>1</sup>, et la nécessité d'accorder, en quelque sorte, une certaine place à la croyance au polythéisme traditionnel pour la majeure partie de la population.

Nous devons voir un pareil «compromis» avec la plupart des gens dans la description de la génération spontanée des dieux que l'on trouve dans le «Timée». Platon y avoue que la démonstration scientifique lui échappe; que déclarer l'origine des dieux dépasse ses moyens; c'est pourquoi il se remet à l'autorité des anciens (40de).

Le «compromis» des «Lois» n'est pas une adhésion de Platon à la tradition, mais une concession, qui, puisqu'elle est accompagnée d'une «purification» théologique fondée sur les catégories de la raison et qu'elle dénonce les inconséquences des certaines traditions, aide et n'entrave point la réforme politique<sup>2</sup>. Une certaine preuve de ce «compromis» nécessaire avec les croyances populaires nous voyons également dans le renoncement du Socrate platonicien<sup>3</sup> à passer au crible de la raison les mythes traditionnels dans le «Phèdre»: «si j'étais», déclare le philosophe, «...un incrédule, je ne suis pas un extravagant» (229c). Socrate n'est pas de ceux qui ne suivent pas les sentiers battus (ἄτοπος); une interprétation rationaliste — très en faveur auprès des Sophistes — des mythes de la tradition ne le séduit point. Il est vrai, d'autre part, que ce n'est pas là la propre occupation de Socrate, très pris par ailleurs à sonder les profondeurs de son être. Toutefois, on doit

1. Cf. Goldschmidt V., Les dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique<sup>2</sup>, P.U.F. 1963, p. 293; Scherer R., Dieu, l'homme et la vie, d'après Platon, Cahiers de Philosophie, éd. de la Baconnière, Neuchâtel, 1944, p. 15. La question a été particulièrement traitée dans notre thèse inédite: La notion de l'Un Absolu chez Platon et Plotin, Grenoble 1968.

2. On sait que Socrate, lui même, «n'était pas convaincu de l'inanité du culte officiel» et qu'il avait accepté «la liturgie traditionnelle» Rodier G., Études de Philosophie grecque, Paris, J. Vrin 1957, p. 20.

3. V. aussi notre étude 'Η κάθαρση τῆς θεότητος στὴ Φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη, Ἀθήνα 1969, p. 82.

en plus voir ici l'expression de prudence envers la religion établie de la part d'un réformateur politique : celui qui cherche à dresser l'autel d'une nouvelle foi ne risque pas ses chances de persuader le vulgaire en jetant au bûcher de la réforme les anciennes idoles. Il préfère ne plus leur porter d'encens sans devenir iconoclaste.

L'influence du Socrate historique est ici double : le blâme de l'athéisme, poussant très facilement sur le sol de cette époque, parce que les statuts de la cité ne sont plus aussi solides comme auparavant, a fait périr le maître de Platon. Or, l'exemple de Socrate, condamné comme novateur en matière religieuse, n'est pas protreptique, il est plutôt apotreptique. En second lieu, la fameuse méthode d'accouchement, la maïeutique socratique, inspire à Platon, au pédagogue et au penseur politique, une nouvelle méthode éducative : celle qui consiste à suggérer plutôt qu'à imposer, à insinuer plutôt qu'à montrer; ce procédé s'adresse surtout à un certain nombre, à cette aristocratie intellectuelle qui se prête à réfléchir, qui s'efforce de s'élever à l'abstraction. C'est du reste une raison pour laquelle le Platon de la «République» n'a pas voulu identifier en termes nets le Bien Absolu avec le Dieu Absolu.

#### La problématique du Démiurge.

De même que le culte du divin («Lois»), le statut du mythe est celui du concret; souvent le mythe tient du jeu<sup>1</sup> («Politique» 268d) et exige «une attention extrême, comme font les enfants» (268e). Cela signifie que le mythe transpose la réalité en la simplifiant, en proposant des paradigmes (277d) et cache dans son jeu — *παιδιά* — une leçon éducative — *παιδεία* —<sup>2</sup> que l'on doit saisir en interprétant le contenu mythique<sup>3</sup>. Ce qui oppose le mythe philosophique à la poésie traditionnelle est que le premier est une tentative pour représenter l'invisible, décrire l'indéchiffrable, fixer par des symboles concrets ce qui est abstrait ou inaccessible à la pensée et à la parole<sup>4</sup>. C'est ainsi que le mythe eschatologique du «Phédon», p.ex., n'a pas d'effet démonstratif, mais incantatoire (114d) : l'au-delà ne peut être ni prouvé ni démontré, mais représenté<sup>5</sup>.

Dans le «Phédon» Platon justifie ainsi l'usage du mythe concernant le divin : «en ce qui concerne la dénomination d'immortel, il n'est rien qui

1. Car il y mêle de larges proportions de légende. Cf. Schaefer, o.c., p. 18.

2. Cf. «République» 537a; «Lois» 643cd.

3. Cf. Robin L., Platon, P.U.F. 1968, p. 140 sqq.

4. V. à ce sujet Θεοδωρακοπούλου I. N., Εισαγωγή στὸν Πλάτωνα, Ἀθήνα 1964<sup>4</sup>, p. 261 sqq.

5. Cf. le mythe d'Er («République» X 614c sqq.).

permette d'en rendre raison d'une façon raisonnable, mais nous nous forçons, sans en avoir ni expérience ni suffisante intellection, une idée du dieu» (246cd). Le cas des dieux, qui ne sont objet ni de sensation ni d'intellection, est le même que celui de l'âme. C'est pourquoi on aura recouru au mythe qui, seul, donne des probabilités sur sa nature. Ainsi s'explique le fait que, dans le «Phèdre», Platon décrit l'incarnation des âmes dans les animaux (249b) tantôt comme directe, tantôt comme précédée d'un passage dans les hommes, tandis que dans le «Timée» (90e) il présente les animaux inférieurs comme venant tous des âmes humaines déchues. Le «Timée» propose un mythe qui puise ses matériaux dans les catégories du vraisemblable.

Dans le domaine où la spéculation platonicienne est une enquête sur l'être nous rencontrons, au sommet des êtres éternels, l'Idée du Bien, causalité efficiente des intelligibles — πάντων... ὁρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία («République» 517c) — unité toute puissante, transcendance pure (509b), dont la nature n'est pas compréhensible. Dans le «Timée», Platon entreprend de décrire l'être du monde, ce qui naît toujours et n'existe vraiment jamais<sup>1</sup>, et qui est appréhendé par l'opinion et la sensation (28c). Au sommet de cet être du monde subalterne Platon pose la causalité organisatrice d'un dieu personnel, du Démiurge<sup>2</sup>. Comme les Formes doivent leur existence au Bien («République» 507b), l'âme doit son mouvement au Démiurge («Timée» 28a). La *dia cosmésis* du monde — activité attribuée à l'intellect dans le «Cratyle», le «Phédon», le «Phèdre», le «Sophiste» et surtout le «Philèbe» et les «Lois»<sup>3</sup> — le langage mythique du «Timée» l'accorde au Démiurge. «Le Démiurge fait régner l'ordre dans la matière de la même manière que, sur le plan intelligible, l'Unité suprême engendre les Idées. Il est le bras de Dieu, un bras qui entre dans le temps»<sup>4</sup>.

Dans le mythe du «Politique» aussi Platon déclare que l'ordre actuel est l'oeuvre de Dieu (269a). Le monde n'est pas l'auteur continu de sa propre rotation; il est tantôt conduit par l'action divine et reçoit ainsi de son auteur une immortalité restaurée, tantôt mû de son propre mouvement (270a). En mythologisant Platon recourt à l'image du gouvernail et désigne dieu comme pilote de l'univers (τοῦ παντός ὁ κυβερνήτης 272e); ceci s'enregistre dans le langage du commandement et précède l'idée de l'intelligence royale du «Philèbe» (30d). En outre, dans le «Politique», dieu est appelé

1. Cf. «Politique» 269de.

2. Cf. Schaerer, o.c., p. 20 : «le principe exigé ne sera plus la cause logique de ce qui est né, mais la cause historique de ce qui devient».

3. «Cratyle» 400a; «Phédon» 97c; «Phèdre» 246e; «Sophiste» 265c; «Philèbe» 28d; 30cd; «Lois» 967b.

4. Schaerer, *ibid.*

démiurge, père (273b), organisateur du monde (*κοσμήσας* 273d); cette dernière dénomination est reprise dans la terminologie du «Philèbe».

Dans la mythologie scientifique du «Timée» on rencontre aussi l'identification de l'intellect et du Démiurge, de la cause ordonnatrice et de la pensée divine. Platon, après avoir établi, par un procédé dichotomique, la distinction entre l'être éternel — *ἀεὶ ὄν* — et le devenir — *γινόμενον ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε* — recourt au principe de causalité : «tout ce qui naît, naît nécessairement par l'action d'une cause, car il est impossible que quoi que ce soit puisse naître sans cause» (28a)<sup>1</sup>. Sur ce point Platon forge la personne du Démiurge, de l'ouvrier qui se trouve devant deux modèles possibles, l'un invisible, l'autre sensible. Tel un Phidias, comme le dirait Proclus<sup>2</sup>, qui sculpte la statue de Zeus sans modèle sensible, le Démiurge, contemplateur doublé d'un géomètre, organise le monde, l'univers sensible, à la ressemblance de l'idée, du modèle identique et uniforme, du paradigme éternel (37c), de l'être parfait en tout (30d). Il fait ainsi du monde un vivant unique, un Dieu sensible à la ressemblance du Dieu intelligible. Ceci est déduit de la beauté de l'oeuvre et de la bonté qu'enveloppe nécessairement l'essence de l'ouvrier (29e).

La contemplation étant toujours en rapport avec l'idée d'une présence, Platon semble indiquer que les Idées sont séparées non seulement du sensible, mais aussi de Dieu. Dieu, dans cette démiurgie, est présenté comme un intermédiaire. Il est l'artisan, le praticien, au sens étymologique du terme, celui qui travaille pour le public — *δημιουργός* — et qui modèle le monde d'après un modèle existant a priori. Alors que dans la «République» Dieu se distingue du fabriquant — *τέκτων* — et de l'imitateur, peintre ou poète, en tant que naturateur de la Forme (597c), de l'objet idéal, le Démiurge du «Timée» est pareil à l'artisan qui produit le monde les yeux fixés sur un idéal, pour en exécuter une copie (*πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων* «République» 596b), et au législateur qui imite un modèle (*βλέπων... πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος* «Cratyle» 389b). L'être du sensible est reçu par imitation à l'être; le monde visible est image — *εἰκὼν* — du monde intelligible («Timée» 28 sqq.). Ailleurs, Platon parle de principe, d'objet imité (49a), réduisant ainsi la notion de participation à la notion pythagoricienne d'imitation.

Cette conception montre que, selon Platon, le sensible n'est pas essentiellement subjectif; que le phénomène n'existe pas par la pensée, mais qu'il a un aspect objectif. Du même coup, par cette thèse, la production est présentée comme une création qui ne se fait pas «ex nihilo».

1. Cf. 28c; 29e. Cf. aussi «Philèbe» 26e; «Banquet» 205b.

2. 84d (Diehl); 265, 18).

Déjà, dans le mythe de la caverne et la ligne segmentée de la «République» (509a sqq.), les choses n'ont pas été prises dans une existence propre, mais dans leur rapport à la technique; les choses, pour Platon, sont des objets fabriqués — *σκέυη* — des produits techniques.

Or, le Démiurge n'est pas cette causalité que le «Sophiste» considère comme puissance productrice, causalité qui n'a rien d'antérieur à elle (265b); l'intelligence - Démiurge est un reproducteur. Aussi, au dualisme de l'être et du devenir, à la dichotomie du réel en être intelligible et en être corporel («Politique» 269d), s'ajoute-t-il, dans le «Timée», un dualisme du divin : le divin y est accordé à l'intelligible identique et impersonnel (92c) et à la pensée qui l'appréhende, l'intellection et le raisonnement (28a), que Platon symbolise par le Démiurge.

J. Moreau<sup>1</sup> voit, dans ce qui concerne la contemplation, une métaphore artificialiste à laquelle on doit substituer une métaphore vitaliste, comme il résulterait des considérations contenues dans les passages 31b et 34 sqq. du «Timée», d'où il ressort que les idées sont immanentes à l'intelligence divine.

En effet, d'une part Platon dit que le Démiurge modèle le monde sensible à la ressemblance du monde intelligible, d'autre part (29e) il soutient que Dieu veut que toutes choses soient le plus possibles semblables à lui-même. Le modèle serait donc dans le créateur, comme image non de l'intelligible (*νοητοῦ*)<sup>2</sup>, mais, ainsi que l'on lit dans le meilleur manuscrit<sup>3</sup>, *εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ* (92c).

Aussi le Démiurge serait-il en même temps sujet, en tant qu'organisateur, Dieu par excellence, existant toujours (34a), intelligence qui contemple les intelligibles, Cause, Père<sup>4</sup> créateur (37c) et auteur des œuvres des dieux (41a), et objet, en tant que modelant le monde à sa ressemblance.

Le Démiurge est au sommet d'un ordre hiérarchique du divin : au dessous de lui sont les dieux dont il est le père et qui, tant que celui-ci le voudra, resteront indissolubles : les étoiles fixes, les planètes, la terre, les dieux de la tradition mythologique (40 sqq.); au dessous de tous ces dieux il y a trois espèces mortelles, créées par les dieux; le Démiurge ne façonne pas

1. Réalisme et idéalisme chez Platon, Paris, P.U.F. 1951, p. 90.

2. La lecture *νοητοῦ* s'étend jusqu'à Proclus inclusivement; cf. Festugière A. J., Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris, J. Vrin 1936, appendice VI (l'auteur considère l'écriture *ποιητοῦ* comme chrétienne).

3. Parisinus graecus 1807; Palatinus 173, Stobée. V. aussi Diès A., Autour de Platon, Les Dialogues, Esquisses doctrinales, Paris, Bauchesne, 1927, p. 550, où l'écriture *ποιητοῦ* est considérée comme fautive, mais vraisemblable.

4. 41 : *δημιουργός πατήρ τε ἔργων*.



lui-même ces vivants, parce que rien d'imparfait ne peut sortir de sa capacité créatrice <sup>1</sup>.

En tant que sujet, le Démiurge, dit Platon, est la meilleure des causes (*ἄριστος τῶν αἰτῶν* 29a). Mais, puisqu'il se prend lui-même comme objet, il est aussi le meilleur des êtres intelligibles et éternels (37a).

Ici s'établit une première ressemblance entre le principe métaphysique du platonisme, la causalité parfaite des intelligibles, l'Un-Bien, et l'organisateur parfait de l'univers, le Démiurge. Il s'agit là de deux principes parfaits dont chacun détermine un monde différent <sup>2</sup>.

En outre, dans le «Timée» le principe divin apparaît comme cause nécessaire «qu'on doit rechercher partout, afin d'acquérir une vie heureuse» pour autant que le comporte la nature humaine (69). Ce langage, qui fait consister la supériorité dans le divin, considéré en même temps comme objet causal que l'on doit surtout rechercher, rapproche également le Démiurge du Bien-Un de la «République» : Le Bien est le principe suprême de tous nos actes (505e) <sup>3</sup>. Causalité et finalité coïncident en lui. Il est l'impératif de l'être; toute âme le recherche à titre de fin, afin d'être.

A côté de cette parenté d'ordre ontologique entre le principe de la «République» et celui du «Timée», on enregistre également une autre ressemblance d'ordre méthodologique : à l'inconnaissabilité et l'indicibilité du Bien de la «République» (506de - 517b) correspond, dans le «Timée», la difficulté de connaître le père de l'univers : «découvrir l'auteur et le père de cet univers est un grand exploit — *ἔργον* — et quand on l'a découvert il est impossible de le divulguer à tous» (28c).

Outre l'assertion sur le caractère hermétique de cette cause organisatrice, le thème de la finitude humaine <sup>4</sup> — et de l'ésotérisme en matière de connaissance — fait aussi relier le Principe de la démiurgie avec l'Unité absolue de l'ordre métaphysique.

Néanmoins, cette difficulté gnoséologique ne saurait pas prouver l'identité <sup>5</sup> du Bien et du Démiurge. Platon emploie des mythes à propos de l'âme ou déclare que son immortalité est un espoir («Phédon» 67b - 68b); d'autre

1. Cf. 41cd.

2. Du reste, dans la «République» (504c), Platon soutient que rien d'imparfait n'est la mesure de quoi que ce soit; et l'on sait que dans les «Lois» (716c) c'est Dieu qui est considéré comme la mesure de toutes choses. C'est donc dans le divin que réside, selon Platon, l'ordre et la perfection.

3. Cf. «Banquet» 205a; «Gorgias» 499e; 500; 507d.

4. Cf. p. ex. «Phédon» 253a; «Apologie» 23a; «Timée» 68d; «Lois» 644d.

5. Cette identité a été soutenue par Werner Ch., La Philosophie grecque, Paris, Payot 1966, p. 98, n. 2; cf. p. 96.

part, dans le «Timée», il avoue l'impossibilité de concevoir par un raisonnement et d'exprimer la nature de ce qui reçoit tous les corps (50c).

Du reste, à côté des convergences entre le Bien et le Démon, on relève certaines différences qui ne sauraient pas permettre l'identification de ces deux Principes. Le Démon, dit Platon, forme le devenir (*γένεσθαι*) et le tout (*πάν* 29de) semblable à lui-même par bonté<sup>1</sup>. La création est un acte de générosité divine. D'autre part, Platon dit que lorsque le Démon, qui avait engendré le monde, le vit, il se réjouit et dans sa joie il réfléchit de le rendre encore plus semblable à son modèle (37c). Cette conception «sentimentale» témoigne d'une optique humaine. La causalité réside dans la nature bienfaisante de Dieu; Dieu, en tant que parfait, ne nourrit d'envie pour personne (30a)<sup>2</sup> : c'est en vertu de sa bonté qu'il a voulu que toutes les choses fussent bonnes.

L'organisation est ici prévue et elle consiste dans la ressemblance : le semblable crée le semblable. Ce Dieu ordonnateur (53b) est un spéculateur généreux : Dieu estime que l'ordre a plus de valeur que le désordre (30a); ayant réfléchi (*λογισάμενος* 30b), Dieu «s'est aperçu que, des choses visibles par leur nature, ne pourrait jamais sortir un tout dépourvu d'intelligence qui fût plus beau qu'un tout intelligent... En vertu de ces réflexions, c'est après avoir mis l'intellect dans l'âme et l'âme dans le corps, qu'il a façonné le monde afin de faire une œuvre qui fût, par nature, la plus belle et la meilleure» (30c). Le Démon, résume Platon, est la providence divine et une providence libre<sup>3</sup>.

Or, ce Dieu essentiellement bon ressemble plutôt aux dieux du «Phèdre». En effet, dans ce dialogue, Platon attribue au divin la beauté, la sagesse et la bonté (246e). Il y bannit l'envie du chœur des dieux (247a). Cette purification doit être comprise dans le cadre de la critique à laquelle est soumise par Platon la conception vulgaire du divin<sup>4</sup>. C'est toujours une tentative de purifier l'idée de Dieu des attributs d'une religion anthropocentrique,

1. Sur la nature de cette bonté et son rapport avec les idées de salut et de grâce, et la divergence entre le christianisme et le platonisme v. S c h a e r e r, o. c., pp. 26; 30; 31.

2. Selon T o u r n i e r (Némésis et la jalousie des dieux, p. 216), cité par S c h a e r e r, o. c., p. 23, Platon est le premier auteur grec qui nie en propres termes la jalousie des dieux.

3. Selon Plotin, au contraire, cette providence n'est pas entièrement libre; dieu dépend nécessairement du monde, puis qu'il ne peut s'empêcher de le produire. Cf. G u i t t o n J., Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin, Paris, 1903, p. 151.

4. Cf. aussi la critique de la mythologie dans la théodicée rationnelle de la «République» 377e; 378ad; 379a; 380d - 383a; 390d; 391e.

des croyances à un dieu vengeur, tel que nous le voyons p.ex. dans les tragédies d'Eschyle.

Nous savons, en outre, que l'amour<sup>1</sup> chez Platon n'est pas un dieu, mais un démon, un intermédiaire entre le divin et l'homme. Le Dieu de Platon, le Bien-Un<sup>2</sup>, n'a pas besoin d'amour, comme le Dieu de Spinoza. La qualité de bonté se situe au niveau des relations des créatures avec la divinité, ou au niveau de l'activité divine à l'égard des créatures : dans la «République», Platon affirme que la divinité est bonne, qu'elle est cause de tous les biens, et non des maux (379c - 380b). En somme, c'est au niveau de la moralité que l'on rencontre la bonté; et la moralité est une optique humaine.

D'autre part, puisque Platon, lui-même, avoue que le divin en soi n'est objet ni d'intellection ni d'expérience sensible — ce qui veut dire qu'on ne peut guère le définir par des définitions raisonnées — et qu'il déclare se voir par là obligé de se forger une image sur le divin, de recourir au mythe pour en parler, on comprend que son langage sur les dieux s'inscrit au statut de la représentation du divin par l'humain. Dans le «Timée» il s'agit d'un Dieu qui prend soin de ce qui devient, d'un Dieu personnel, conçu dans une perspective humaine.

La ressemblance entre le Démiurge et les dieux du «Phèdre» consiste en outre dans la contemplation : le dieu praticien du «Timée» est un contemplateur (29a) : «l'intelligence voit les idées qui sont dans le vivant en soi» (39e). En tant qu'il ne se confond donc pas avec les intelligibles, comme la *Νόησις Νοήσεως* d'Aristote, le Démiurge rappelle les dieux du «Phèdre» qui se repaissent de réalités absolues dont la résidence transcendante (247c) est la plaine de la vérité (248b). Le divin définit dans le «Phèdre» les dieux et les idées : les dieux doivent leur divinité à la réalité intelligible, à l'essence qui est divine (246d). Les dieux traditionnels se subordonnent ainsi aux dieux de la philosophie. Le «Phèdre» est une phase de la critique à laquelle la spéculation philosophique soumet la religion; Platon y vise la théologie anthropomorphe et substitue au mythe théologique de la tradition le mythe philosophique sur le divin, de même que dans le «Timée» il substitue aux cosmogonies le mythe rationnel sur la création du cosmos.

1. V. Robin L., *Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, P.U.F. 1964.

2. Cf. Zeller Ed., *Die Philosophie der Griechen*, I, 712; Shorey P., *The idea of God in Plato's Republic*, Stud. in Class. Philology I, 1895, 188 - 239; Robin L., *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*. Cours professés en Sorbonne, ann. 32 - 33, publiés par P.-M. Schuhl, 155 - 156; Diès A., *Autour de Platon II*, p. 523; Festugière, *Cont.*, p. 204; 455; Moreau J., *La construction de l'idéalisme platonicien*, p. 477; Goldschmidt V., *La religion de Platon*, Paris, P.U.F. 1949, p. 61; *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier 1970, pp. 60 - 61.

Dans le «Timée», le modèle du Démiurge est essentiellement divin<sup>1</sup>. De la leçon identique qui est contenue dans le mythe du «Phèdre»<sup>2</sup> et dans celui du «Timée» on pourrait déduire que le divin chez Platon est au-dessus des dieux personnels. Or, le divin, le réel intelligible qui fait la substance du divin, est présidé dans le platonisme par le Bien. Il s'ensuit, de ces considérations, que c'est le Bien qui occupe le sommet de la divinité, comme il est le sommet de l'intelligibilité et de l'être, le Bien qui transcende toute opposition, qui est supérieur à toute alternative et qui est essentiellement un, exempt de tout attribut humain, comme la prévoyance, la générosité, l'attachement, la conscience, attributs qu'un créationisme voulu, comme celui du «Timée», renferme nécessairement<sup>3</sup>.

En outre, entre le Bien et le Démiurge on peut constater deux différences capitales : c'est sur le Bien, en tant qu'objet de contemplation, d'intuition et d'intellect, que débouchent l'effort du savant et les aspirations de l'âme religieuse : «c'est à cet objet», déclare Platon, «que tend tout ce qui force l'âme à se tourner vers l'endroit où est cet être le plus heureux de tous les êtres, qu'elle doit contempler à tout prix» (52e). Mais, on ne contemple pas le Démiurge, la force organisatrice de l'univers.

D'autre part, cette cause parfaite du «Timée» n'est pas présentée comme un Dieu tout puissant. Malgré l'assertion de Platon selon laquelle il y a, entre la nature divine et la nature humaine, une différence radicale de puissance concernant le mélange et la dissociation des éléments, le maniement de l'un et du multiple (68d) — apanage uniquement d'un savoir surhumain<sup>4</sup> — le résultat de l'activité efficiente du Démiurge est considéré comme bon dans la mesure du possible : ce Dieu calculateur (34a) ordonne le monde par la raison du meilleur possible (46c). D'autre part, Platon précise que le Démiurge collabore avec la nécessité (47e - 48a)<sup>5</sup>, avec un principe extrinsèque : l'action de l'intelligence s'exerce, pour réaliser l'ordre — comme persuasion orientant l'action — sur une matière

1. Cf. 37c : «Ὡς δὲ κινήθην αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἀγαθὰ... ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι». Cf. Festugière, o.c., Appendice VI; sur les difficultés soulevées dans le passage v. Taylor A., A commentary on Plato's Timaeus, Oxford, Clarendon, 1928, p. 184 sqq.

2. La différence entre le Démiurge et les dieux du «Phèdre» consiste dans le fait que ces dieux ne sont pas seulement subalternes aux réalités qu'ils contemplent, mais aussi au monde qui les enveloppe.

3. Cf. Plotin, Enn. VI 7 1; VI 7 3.

4. Cf. «Philèbe» 30c.

5. Cf. 46de; 68e; 69a.

préexistante<sup>1</sup>, aveugle de toute intelligibilité et coéternelle à dieu, la *χώρα* (52b)<sup>2</sup>. Le monde naît donc à partir de deux éléments inengendrés : le modèle intelligible et immuable et le réceptacle, «support et nourrice du devenir» (48e - 49). Le Démonstrateur superpose en face de la causalité de la matière la causalité finaliste de la pensée : il persuade la nécessité de conduire au bien — *ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν* (48a) — la plupart des choses qui deviennent ; son but est justement ce «βέλτιστον» et «ἄριστον».

Outre ces divergences entre l'Un-Bien et le Démonstrateur c'est Platon, lui-même, qui nous guide pour déchiffrer le sens particulier de son mythe. Comme à propos du produit du Bien de la «République» Platon attire l'attention sur quelque *κίβδηλον* (507a), qui peut y être sous-jacent, dans le «Timée» le philosophe nous invite à plusieurs reprises à prendre garde au sens de son mythe : conformément au principe de similitude entre les raisonnements et les objets que ceux-ci expliquent, Platon reproduit dans l'ordre du connaître la scission qu'il reconnaît dans l'ordre du réel : à ce qui demeure fixe, translucide pour l'intellect, correspondent des raisonnements fixes, inébranlables et irréfutables ; aux raisonnements qui se rapportent à la copie de l'être, à son image — *τοὺς . . . πρὸς ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνοσ* — correspondent des opinions vraisemblables — *εἰκότας ἀνὰ λόγον* —, des conjectures (29bc). Le rapport de l'être et du devenir est celui du vrai et de la croyance ; Platon établit ainsi un parallélisme entre l'être et le connaître.

Or, le «Timée» traite de la copie de l'être ; c'est pourquoi, selon Platon,

1. Le maître de Plotin, Ammonios Sakkas, transformera la doctrine platonicienne du Démonstrateur et en fera de ce dieu le principe suprême, créateur de tout, de l'esprit comme de la matière ; cf. Trouillard J., *La purification plotinienne*, Paris, P.U.F. 1955, p. 184 ; Schaefer, o.c., p. 33 ; sur le thème de la combinaison des choses et des idées chez Platon v. Schaefer, o.c., pp. 35 - 36.

2. Cette matière Platon l'appelle aussi *πάσης γενέσεως ὑποδοχήν . . . οἷον τιθήνην* (49a). Zeller E d. (*Die Philosophie der Griechen*, t. II, 1<sup>re</sup> Section, 5<sup>e</sup> éd., 1922, p. 740, cf. Rivaud A., *Le problème du devenir et la notion de la matière*, Paris, Alcan 1906, p. 298 sqq.), Milhaud G. (*Platon et les Philosophes Géomètres de la Grèce*, Paris, 3<sup>e</sup> éd., 1934, p. 292) et Robin L. (*Études sur la signification et la place de la Physique dans la Philosophie de Platon*, Paris, 1919, p. 29 sqq.) rapprochent cette matière de l'étendue cartésienne. Brochard V. (*Études de Philosophie ancienne et de Philosophie Moderne*, Paris, Alcan, 1921, pp. 106, 110) s'oppose à cette interprétation. Pour la discussion des interprétations de Zeller et de Brochard v. Rivaud, o.c., p. 292 sqq., et surtout p. 303 sqq. Cf. aussi Moreau J., *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris 1951, Appendice, p. 125 sqq. ; Schuhl P. - M., *L'œuvre de Platon*, Paris, J. Vrin, 1967, p. 156, en note ; Lachière - Rey P., *La théorie platonicienne de l'idée*. *Rév. Philos. de la France et de l'Étranger*, 61, CXXII 1936, pp. 5 ; 6 ; 20 ; 22.

il suffit — ἀγαπᾶν χροῖ — d'accepter en cette matière un mythe vraisemblable — εἰς ἄλλο — (29d)<sup>1</sup>. On ne doit pas, précise Platon, «chercher plus loin».

Cette déclaration contient une ressemblance, d'ordre stylistique — car le statut de l'objet n'est pas le même — avec l'affirmation de Socrate dans la «République» selon laquelle le philosophe se sentirait content s'il arrivait à traiter suffisamment des effets du Bien (506d).

En outre, puisque Platon propose son mythe comme une probabilité, qu'il considère comme satisfaisante en ce qui concerne le sujet en question, on n'est pas autorisé à chercher derrière son mythe une allégorie, voir la causalité des idées présentées de façon symbolique<sup>2</sup>. Le philosophe est catégorique : «Si donc, Socrate... sur beaucoup de questions concernant les dieux et la naissance du monde, nous ne parvenons point à nous rendre capables d'apporter des raisonnements cohérents... ne vous en étonnez pas. Mais, si nous vous en apportons qui ne le cèdent à aucun autre en vraisemblance, il faut nous en féliciter, nous rappelant que moi qui vous parle, et vous qui jugez, nous ne sommes que des hommes<sup>3</sup>, en sorte qu'il nous suffit d'accepter en ces matières un conte vraisemblable...» («Timée» 29cd).

Le sensible n'est exprimable que par l'intelligible; l'être participant n'est compréhensible que par l'être participé. L'être totalement être est totalement connaissable; la vérité réside dans l'intelligible, l'être inengendré. Et c'est le Bien qui est explicatif de l'être. Cependant la dialectique, la science de l'être<sup>4</sup>, ne peut pas être menée, dans sa perfection, par l'esprit humain<sup>5</sup>. Et le Bien reste invérifiable, dans la transcendance de sa substance.

Or, la probabilité s'enregistre du côté du devenir, où l'optique est humaine, comme c'est le cas de la moralité dans la religion platonicienne des «Lois». Pour expliquer le monde, on doit recourir à un autre principe que le Bien. Le fabricant du «Timée» est ainsi fabriqué pour expliquer ce qui n'est pas, aux yeux de Platon, la réalité même, mais le reflet de la réalité, l'objet engendré.

1. Cf. 59c; 68d.

2. V. R o b i n L., La théorie platonicienne des Idées et des Nombres, Paris, 1908, p. 289; La Pensée grecque, Paris, La Renaissance du livre 1932, p. 272 sqq. G u e r o u l t M., Le dixième livre des Lois et la dernière forme de la physique platonicienne, R.E.G. 1924, p. 66 sqq.; S c h u h l, o.c., p. 161.

3. Pour le thème de la finitude humaine cf. p.ex. «Phèdre», 253a; «République» 500d; «Phédon» 107b; «Timée» 69; 90bc; «Théétète» 176b; «Apologie» 23a; «Lois» 644d; 804bc.

4. Cf. «République» 534bc.

5. Cf. «Philèbe» 16b.

### La perfection sous deux aspects.

Il est évident qu'on ne peut isoler par des barrières la cause efficiente et finale du platonisme de la cause organisatrice. Les quelques ressemblances entre le Bien et le Démiurge prouvent que, en tant qu'idées abstraites, c'est vers une seule conception du divin que les deux causes tendent à converger. Il est vrai cependant qu'on n'est pas tout à fait autorisé à considérer le Dieu personnel du «Timée» comme une autre expression du Bien-Un et universel. Comme nous l'avons déjà montré dans l'étude comparée, chacun des principes entre dans un contexte d'ordre différent : Le statut de l'Un est philosophique, celui du Démiurge est mythique; l'ordre du premier est ontologique, puisque le domaine de son activité est l'être, les vivants intelligibles («Timée» 30cd), voire que son efficacité est la formalité des Idées; l'autre appartient à une conception technologique de l'ontologie, au niveau qui comprend les vivants visibles (*ζῶα ὄρατά*).

L'action efficiente du Démiurge s'opère sur le monde sensible<sup>1</sup>, pour le légitimer, certes, puisqu'elle le convertit en cosmos, mais sans lever pour cela le dualisme de l'être et du devenir. Le rapport entre l'ontologique et le cosmique — *δν-γγνόμενον* — est, pour Platon, le même qui, au niveau du connaître, existe entre la vérité et la croyance («Timée» 29b). Le Bien se distingue du Démiurge comme la dialectique se distingue de la vraisemblance. Le Bien est à la fois principe d'existence et principe de mesure et d'ordre. C'est la valeur qui est chez Platon cause première. Mais, ce principe créateur, générateur d'intelligence et de vérité («République» 517c), est un Absolu, transcendance pure, limite inaccessible à notre intelligence finie. Le Dieu du mythe du «Timée» est plus proportionné à notre entendement, sans qu'il soit, bien entendu, en tant que principe divin, entièrement compréhensible.

ANNA KÉLESSIDOU - GALANOS

1. Cf. Rodier G., *Études de Philosophie grecque*, Paris, J. Vrin, 1957, p. 73. 2; Brochard, o.c., *Les mythes dans la philosophie de Platon*.