

ANNA KÉLESSIDOU-GALANOS, Athènes

## A LA RECHERCHE DE LA VALEUR SUPRÊME

### PLATON ET L'UN ABSOLU

*Καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τῇ ζητήσει ἐπι-  
μείνωμέν τε καὶ καρτερήσωμεν.*

Platon, *Lachès* 194 a.

#### 1. Preuves de l'existence de l'Unité absolue.

##### 1. Les sources de Platon.

Si Malebranche a pu dire que pour parler de Dieu on peut partir de n'importe où, et s'il est possible, comme le remarque Goldschmidt, à propos de l'Unité absolue chez Platon, d'y tenter l'ascension à partir de n'importe quel objet<sup>1</sup>, car tout peut y ramener, il est cependant nécessaire, pour des raisons de méthode, de passer en revue les circonstances dans lesquelles fleurit le platonisme, avant de s'interroger sur l'existence de cette Unité.

Socrate, on le sait<sup>2</sup>, s'est interrogé le premier sur ce qu'étaient la vertu et la justice et a cherché à en donner des définitions. Croyant qu'une *vie sans examen n'est pas une vie digne d'un homme* (*Apologie* 38 a), le maître de Platon a adopté l'esprit sophocléen<sup>3</sup> dont l'idéal est de ne pas se laisser flétrir par le désir, mais d'obéir à des valeurs imposées par les postulats de la raison ; il a ainsi défendu l'homme et les concepts contre

1. *Les Dialogues de Platon*, Structure et méthode dialectique, Paris, 1963<sup>2</sup>, 340.

2. Cf. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Εἰσαγωγή στὸν Πλάτωνα*, Ἀθήναι 1970<sup>5</sup>, 55.

3. C'est justement à la lumière de cette règle, selon laquelle Platon, engagé dans la voie de son maître, substitue l'idéal — ce qui est fondé philosophiquement — au réel neutre, que nous pouvons, à notre avis, déchiffrer la problématique de certains dialogues où l'on a cru voir une certaine prédilection de Platon pour l'ironie: dans le *Ménechène* p. ex. et le *Phèdre* le philosophe donne successivement une oraison funèbre exemplaire et le portrait d'un Isocrate-modèle. Schaerer (*La Question platonicienne*, Paris, Vrin 1969, 181. 1) remarque très judicieusement qu'il faut voir dans de pareilles substitutions *la rédemption dialectique, qui réorganise le réel en substituant à l'être conventionnel son correspondant ontologique.*



l'exotérisme des philosophes physiciens et contre l'asservissement des passions. D'autre part, le pythagorisme a fait du savoir un instrument de purification de l'âme, les nombres n'étant plutôt des moyens de calcul que des objets idéaux, saisis par la contemplation religieuse. Platon puise dans ces deux sources, et, du même coup, sa pensée, conditionnée par le cadre historique, se donne pour mission la substitution au dynamisme de l'individu du dynamisme de l'objet, la réaction contre la sophistique qui accaparait la vérité dans un individualisme antinomique et qui causait une régression morale en sapant les croyances traditionnelles.

En outre, on sait que Platon ne s'inspire pas de la pensée socratique et pythagoricienne comme un «exégète» passif et qu'il convertit la logique de Socrate en la théorie des idées polyvalentes, intellectuelles, esthétiques et morales; qu'il transforme la dialectique éléatique en un art consistant en un double mouvement d'extension et de compréhension: il s'agit de déduire de l'un le multiple et de monter de la multiplicité des idées-unités à l'Unité-principe, à un inconditionné, un anhypothétique (*République* 511 b), un Principe absolument unique. C'est justement la référence à cet Absolu qui distingue la dialectique platonicienne du pythagorisme.

Du même coup, l'ontologie platonicienne, soumettant la pluralité sensible — incohérente et antinomique (*Phédon* 96 a-100 a) — à la causalité et à la finalité d'une multiplicité d'unités intelligibles — modèles situés au royaume de l'être (*Théétète* 176 e) — rompt avec l'unicité de l'être parménidien, avec la doctrine de l'être un et intransigeant de l'éléatisme<sup>4</sup>.

La rupture s'achève lorsque l'éidétique platonicienne du *Phédon* (78 c-d; 79 d; 80 b), de la *République* (611 b), du *Banquet* (211 b), la thèse de l'unité de l'essence de l'être est réexaminée et remplacée, au moyen de la catégorie du non-être, par la thèse de l'union indissoluble de l'un et du multiple dans l'être, par la synéidétique du *Parménide*, du *Sophiste* et du *Philèbe*<sup>5</sup>.

## 2. Raisons de poser l'existence de l'Un.

Le multiple intelligible ne reste pas éparpillé. Le sensible ne pouvant pas — en tant que multiple, simultanément ou par changement dans le temps — être sa propre cause, le multiple ordonné des essences éternelles doit — en tant que tel et en tant que composé — afin d'être ordonnateur du sensible,

4. Cf. P. Lachize-Rey, *La Théorie platonicienne de l'idée*, RPhilos 61 (1936), 8.

5. Cf. à ce sujet notre article *Ἡ προβληματική τῆς ἐννοίας τοῦ ἑνὸς ἐν τῇ ἀρχαίᾳ Ἑλληνικῇ Φιλοσοφίᾳ*, ΕΕΦΣΠΑ 20 (1970) 215.



dépendre de l'action causale d'une unité transcendante. Le monde idéal doit avoir comme source une Cause Unique, un être qui est le plus un et qui est fondement sans fondement. *Les autres*, conclut Platon dans le *Parménide* (166 b), *ne sont ni n'apparaissent rien de tout cela, si l'un n'est pas.*

La thèse d'unité—causalité formelle du monde intelligible— est la leçon de la *République*: Le Bien y est considéré comme Principe qui assure l'unité de l'être et l'objectivité de la science (508 e; 509 b).

Dans le *Philèbe*, Platon considère l'unité comme principe unifiant les unités composées et relatives que sont les intelligibles en tant que formes constituées de fini et d'indétermination et en tant qu'êtres qui participent les uns aux autres (26 d).

A la dernière période du platonisme — où la pensée de Platon tend de plus en plus à se mathématiser, l'Un joue le rôle du Bien<sup>6</sup>, et accapare entièrement le multiple.

C'est par la position d'un Principe absolu que le platonisme échappe au relativisme: les idées—unités isolées, telles les monades chez Leibniz— tirent de l'Un leur puissance d'unifier; considérées comme mixtes, elles ont l'unité par l'Un qui leur confère l'essence immuable, la limite dans laquelle consiste leur identité en elles-mêmes.

D'autre part l'Un, en tant que cause efficiente—raison suprême d'existence (*Rép.* 509 b)— est défini dans une tonalité éthique: ce qui est indépendant par rapport à la création, ce qui est ἐπέκεινα, est la perfection absolue. Le Bien (ἀγαθόν) si grand en puissance et en beauté, a en lui-même sa propre valeur et il est la Valeur, la mesure suprême: il est le modèle universel, étant au sommet des idées, des exemplaires divins et bienheureux (*Théét.* 176 e). La perfection régit tout (*Rép.* 504 c); elle est raison d'être de l'univers entier: l'âme invisible, *participant au calcul et à l'harmonie, est la plus belle des réalités engendrées par le meilleur des êtres intelligibles qui sont éternellement* (*Timée* 37 a). Le Bien relie tout dans la cité par des lois d'harmonie (*Rép.* 540 a-b).

En même temps le Bien est au sommet de la hiérarchie des êtres; la preuve ontologique<sup>7</sup> suit chez Platon le chemin inverse de celui qu'elle

6. Cf. Aristoxène de Tarente, *Περὶ ἀρμονικῶν στοιχείων* 2, 30 (Meibom). Cf. aussi L. Robin, *La Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris 1908 (Hildesheim 1963) 506; P.-M. Schuhl, *L'œuvre de Platon*, Paris, Vrin 1967, 195, 207.

7. Cf. Kant, *Critique de la Raison pure*, Dialectique Transcendentale, 2, 3, 6, dernier alinéa (trad. Tremesaygues-Pagaud, Paris, Alcan 1920, 514); G. Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris, NRF 1968 (1927), 225.

prendra chez Spinoza : chez Spinoza l'idée de perfection est l'armature des preuves de l'existence divine. La perfection pose l'existence, elle en est la raison. L'affirmation spinoziste est essentialiste : la puissance est, dans le *Court Traité*, à l'essence ; l'existence de Dieu est essence. Platon, lui, va de l'être à la perfection ; la valeur, c'est l'être considéré comme Principe<sup>7a</sup>. Les Idées ne sont pas constituées par l'activité intellectuelle. Le *Parménide* rejette la thèse des idées-voήματα (132 b). L'esprit, étant en mouvement, est incapable de produire ces réels. Les idées sont des êtres que nous redécouvrons par la réflexion<sup>8</sup>. Elles sont à la fois normes d'intelligence et mesures de choses, identités que les choses différentes et contradictoires ne représentent pas entièrement. Elles sont en permanence dans la réalité à titre de paradigmes (*Parm.* 132 d) : les choses leur ressemblent comme les copies aux images.

Or, ces idées, ces normes d'objectivation et ces sources d'actes ordonnateurs dans le sensible, dans l'âme et la cité, dérivent d'un acte unique, qui est au dessus de la justice et des autres vertus (*Rép.* 504 d-e). Le Bien est à la fois la source d'où découlent les êtres et la source des règles qui unissent les êtres, le régulateur suprême. Dans le *Gorgias*, Platon transpose de l'anthropologique et du social le principe de justice et en fait l'ordre qui transforme l'univers en cosmos (507 b-508 b) ; l'univers est dieu, mais ce n'est pas un Atlas qui supporte l'ensemble des choses (*Phédon* 99 c). Le *Timée* identifie le bon et le beau et soutient que rien de beau n'est sans proportion (87 c). Le *Philèbe* fait consister le bien dans le vrai, dans la mesure et la proportion (64 e). Dans la *République* le Bien est désigné comme cause de tout ce qui est juste et beau (517 b-c) et comme modèle de la conduite idéale (540 a-b).

La conception du Bien comme principe d'évaluation a deux conséquences fondamentales : l'optique axiologique, la solidarité de la valeur et du Principe, sépare la pensée philosophique de la pensée mathématique ; l'obligation inconditionnée appartient en propre aux philosophes, elle n'est point l'apanage du mathématicien. D'autre part ce que Platon dit du Bien dans la *République*—de sa fonction axiologique—les *Lois* le rapportent à Dieu : c'est Dieu qui est critère de tout, non les hommes (716 c)<sup>9</sup>. L'oppo-

7a. Voir aussi I. N. Θεοδωρακόπουλος, 'Η θεωρία τῶν ιδεῶν τοῦ Πλάτωνος, ΠΑΑ 35 (1960) 225.

8. Cf. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin 1967<sup>3</sup>, 214, 353 ; G. Rodier, *Études de Philosophie Grecque*, Paris, Vrin 1957, 54 sqq. ; J. Moreau, *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris, P.U.F. 1951, 3, 4, 12, 25, 29, 33.

9. Cf. *Cratyle* 385 e-386 a ; *Rép.* 379 c ; *Théét.* 152 a ; *Lois* 906 a.

sition entre l'anthropologie et la théologie est l'opposition entre une source de diversité et un principe d'unité : le divin et le Principe convergent ici par l'alliance de la valeur.

L'Un-Bien, Valeur ou Dieu, est une réalité suprêmement agissante. En tant qu'acte, l'Un est souverainement existant. Comme le dirait Aristote —et Leibniz plus tard— les actions réclament des sujets ; on est dans la mesure où l'on agit. L'activité du Bien est la preuve de son existence. Selon la preuve a priori l'agir est inséparable de l'être.

## 2. 1. La preuve par la finalité.

En outre, Platon dit que cet agir suprême est le principe de tous nos actes (*Rép.* 505 e)<sup>10</sup>. Causalité et finalité coïncident donc en l'Un. L'âme recherche l'unité et l'action à titre de fin, afin d'être. On dégage de cette idée celle d'une «téléologie» toute capable d'orienter et de former l'«axiologie» platonicienne : le Bien est l'impératif de l'être<sup>11</sup>, il est le οὐ ἔνεκα, l'exigence de tout l'univers (*Phédon* 99 c). Principe désiré, il faut qu'il existe. Le désir est à la fois manque et tension vers un objet ; c'est ce dernier trait du désir qui prouve l'objectivité du principe désiré. Ceci ne veut pas dire que le Bien est parce qu'il est désiré ; il est désiré parce qu'il est, car, seul il se suffit complètement à lui-même, seul il peut être valeur absolue : «L'aspiration vers la valeur enveloppe l'idée d'une valeur absolue, concrète et transcendante. Refuser l'existence d'une telle valeur égale à dire que notre esprit est si parfait qu'il peut la créer»<sup>12</sup>. *Quand il s'agit du Bien, écrit Platon, personne ne se contente des apparences, mais tout le monde en recherche la réalité* (*Rép.* 505 d). C'est donc l'aspect objet, final, du Principe qui fournit une preuve de son existence.

L'amour du Principe est abordé dans l'analyse de l'amitié du *Lysis* : *Si ce qui est aimé est aimé en vue d'autre chose, ainsi la médecine en vue de la santé, à son tour la santé doit être aimée en vue de quelque chose, et de quelque chose que nous aimons, et ainsi de suite. Mais, il faudra bien s'arrêter à un principe, lorsque, au lieu de remonter ainsi sans fin de chose aimée en chose aimée, nous aurons atteint ce qui est aimable par excellence et en vue de quoi tout le reste est aimé. Or ce*

10. Cf. *Banquet* 205 a ; *Gorgias* 499 e ; 500 ; 507 d.

11. C'est de la cause finale que dérivent les causes formelles, les idées, limites constituant des unités. Exister est donc réaliser la forme du Bien.

12. J. Jalabert, *L'Un et le multiple. De la critique à l'ontologie*, Paris, P.U.F., 1955, 162.



*principe est méritablement aimable; toutes les autres choses ne sont aimées que comme images de ce dernier aimable (219 a-d)*<sup>13</sup>.

La preuve finaliste est également la leçon du *Philèbe*: Platon commence par y affirmer que le Bien est le principe téléologique des êtres rationnels: *Tout être conscient le poursuit, tend vers lui, fait effort pour le posséder et le capter* (20 d). Par la suite le philosophe remarque que le Bien est digne de choix de tout ce qui pousse et vit (22 b) et il conclut que c'est le Principe qui est *le bien dans l'homme et dans le tout* (64 a). C'est donc à titre de fin que le Bien est Principe. La sagesse, ayant plus de parenté avec le Bien suprême, est recherchée par toutes les choses. Le Bien—règle de la composition du mixte, *symétrie* et principe d'unité—est ce qu'il y a de plus précieux chez les hommes et les dieux (65 b). Pourrait-on se demander s'il s'agit du Bien absolu ou du bien des hommes? La seconde thèse semble pouvoir être soutenue par l'appui d'un passage du *Philèbe* (11 d), où il est question de la condition de l'âme qui soit capable d'assurer à tous les hommes la vie heureuse. Mais, dans ce cas là on devrait d'une part rejeter les passages, cités plus haut, qui universalisent<sup>14</sup> le Bien, d'autre part ne pas faire attention à la liaison qui existe entre le Bien et l'idée de l'autarcie (60 c)<sup>15</sup>; dans le *Philèbe* Platon s'efforce de saisir le Bien par les caractères qui en approchent le plus, et non pas en lui-même.

La preuve par l'amour et par la finalité nous instruit sur la réalité du Principe, ainsi que sur la religiosité que Platon témoigne à son égard. Le premier point a été remarquablement signalé par Festugière<sup>16</sup>. «On n'aime pas, un concept, un universel. Pour qu'un objet attire l'âme, il faut qu'elle puisse tendre comme à un principe, qui, par lui-même unique et singulier, ait de quelque manière le caractère d'une personne». Quant au caractère religieux, nous en réservons l'analyse à la fin de ce chapitre, où nous examinons la méthode érotique qui amène au Principe. Pour l'instant, signalons la parenté entre la thèse du *Gorgias* et celle de la *République*, où, par l'analyse de la conduite, nous est fournie une preuve a posteriori de l'existence du Principe—le Bien étant conçu comme fin de tout acte humain—et la leçon des *Lois* (803 c), selon laquelle c'est Dieu qui mérite tout notre bienheureux zèle: à la constatation de la finalité de l'action correspond un «devoir-faire» selon le divin. D'autre part la justice

13. L. Robin, *La Théorie platonicienne de l'amour*, Paris, P.U.F. 1964, 6.

14. Cf. 22 b; 33 b. V. aussi infra n. 93.

15. Cf. les considérations méthodologiques du *Phédon* 101 e.

16. *Contemplation* 254.



et la tempérance—considérées dans le *Gorgias* (507 c) comme but de la conduite sociale—sont—selon le contemplatif du *Théétète*—ce qui assure la ressemblance avec le divin.

### 3. Considérations théologiques à propos de la preuve finaliste.

3.1. Il nous faut maintenant examiner de plus près cette preuve finaliste dans une perspective théologique. La conception finaliste du monde et de la vie enveloppe un caractère religieux. Cette preuve figure déjà dans la réflexion socratique : Socrate, dans Xénophon, (*Mém.* 1, 4, 5-8), avance à son interlocuteur l'argument de la finalité évidente de l'organisme humain; la nature humaine—corps et esprit—révèle la sollicitude d'une sagesse divine à l'égard des hommes. Cet argument téléologique de l'existence de Dieu à partir de ses œuvres apparaît chez Platon dans le *Philèbe* (28 d; 29 a; 30 cd). Par inférence à l'intelligence ordonnatrice de notre pensée et de notre vie nous remontons à l'intelligence royale (28 c), régulatrice de l'univers. L'analogie est fondée sur l'idée de la défaillance de notre intelligence à l'égard de celle qui doit régler le macrocosme. L'organisation cosmique ne peut pas être l'effet de l'activité finie de l'homme somatique. La parenté de l'argumentation avec l'idée exprimée dans Xénophon permet de déduire le caractère divin du facteur causal et organisateur proposé par Platon.

Une idée parallèle est soutenue par Aristote<sup>17</sup> : la perfection de la nature conduit Aristote à admettre l'existence d'un être parfait que le philosophe appelle divin.

Le texte platonicien, lui-même, nous offre le fil d'Ariane pour le déchiffrement de l'existence d'un Principe divin : dans le *Philèbe*, Platon fait dire à Protarque, par bouche de Socrate, que la cause véritable de tout est la réalité spirituelle : *Est-ce que l'ensemble des choses, Protarque, et ce que nous appelons l'univers sont pour nous régis par la puissance de l'irrationnel, du hasard, de l'aveugle rencontre, ou dirons-nous, tout au contraire, comme l'ont dit nos prédécesseurs, que l'intellect et quelque admirable sagesse l'ordonnent et le gouvernent ?* (28 d).

Ce style interrogatif<sup>18</sup> renferme une forte affirmation pour le second terme de l'alternative ; la réponse (28 e; 30 c) pose comme principe de la *diacosmésis* l'intellect. Ce qui est à souligner aussi dans ce

17. Simplicius, dans son commentaire sur le *De caelo* 289, 2 Heiberg (Arist. fr. 16 Rose).

18. Cf. *Crat.* 400 a.



passage est la référence aux prédécesseurs. Platon recourt aux anciens pour appuyer sa thèse sur leur autorité, les anciens étant ceux qui *valaient mieux que nous et vivaient plus près des dieux* (16 c). Le divin apparaît donc dans cette conviction de Platon selon laquelle le mérite des anciens est qu'ils étaient proches des dieux. Or, on n'a qu'à identifier ces anciens avec certains penseurs présocratiques pour se rendre compte que c'est le concept du divin que renferme le principe d'ordre admis par eux : Héraclite voyait dans la sagesse l'unité, l'harmonie, l'Un-divin, car il disait de cet Un qu'il veut et ne veut pas le nom de Zeus (VS B 32). Anaxagore a doté le principe final —l'intelligence— des prédicats qui satisfont toute exigence religieuse. Diogène d'Apollonie a vu dans le νοῦς le divin qui gouverne tout (B 5). Ayant retrouvé dans le monde un ordre qui ne peut pas être l'effet d'un mécanisme aveugle, il a admis l'existence d'une intelligence, dont tout est oeuvre (B 3). C'est ainsi que la spéculation finaliste du monde et Diogène d'Apollonie posent le problème de l'existence de Dieu, en cherchant une preuve rationnelle<sup>19</sup>, alors que pour les tout premiers penseurs cette existence paraissait comme une évidence, la foi religieuse n'étant pas en général soumise à la censure de la raison et le problème théologique consistant uniquement dans la forme du divin.

En outre, chez Platon le divin est dissimulé dans la réponse de Protarque à la remarque de Socrate : Protarque voit dans le premier terme de l'alternative une impiété : *L'idée que tu mentionnes n'est rien moins qu'impie* (28 e); il déclare ensuite que le fait que l'Intellect soit l'ordonnateur universel, voilà qui est digne de l'aspect offert par le monde, le soleil, la lune, les astres et toute la révolution céleste.

Dieu, l'Intellect et le Bien ont donc une fonction identique. En 22 c Socrate déclare que le Bien est l'Intellect véritable et divin. Dans le langage figuratif du *Phèdre* l'ordonnateur est identifié à l'hégémon Zeus (246 e). L'affirmation est reprise dans le *Philèbe* (30 d) : il y a dans la nature de Zeus une âme royale et un intellect royal. Le *Sophiste* est encore plus catégorique : Platon, après avoir défini la faculté productrice par la capacité *qui devient cause que ce qui, antérieurement, n'était point, ultérieurement commence d'être* (265 b), s'interroge —à la manière du *Philèbe*— sous la forme d'une alternative qui comprend deux thèses : celle d'une

19. Socrate, dans Xenophon (*Mém.* 4, 3, 13) soutient qu'on ne connaît pas Dieu directement comme on ne connaît pas son âme, et pourtant l'âme, bien qu'invisible, guide l'homme. Il est difficile de se poser la question sur la forme de Dieu ; Il faut partir de ses œuvres pour connaître la puissance au moyen de laquelle Dieu gouverne toute chose.



conception mécaniste — d'une causalité automatique, spontanée, dépourvue de pensée, dont il sera aussi question dans le *Timée* — et celle du secours de la raison, de la *science divine émanée de Dieu* (265 c); la croyance — dont se font partisans Théétète et l'Étranger — est celle de la causalité divine (265 d). *Nous mêmes et le reste des vivants et leurs principes composants, feu, eau et substances congénères, ce sont autant de choses dont la réalité fut . . . la production et l'œuvre de Dieu* (266 b).

La réfutation de la thèse qui fait procéder l'univers d'une cause irraisonnable est reprise dans les *Lois* (888 a-c), où Platon, traitant de l'incrédulité, enregistre trois genres d'impiété : l'athéisme en est le premier. Cette impiété est enracinée dans la jeunesse, car *jamais aucun de ceux à qui l'on a, dans leur jeunesse, inculqué que les dieux n'existent pas, n'est parvenu à la vieillesse en demeurant dans une telle pensée* (888 c).

On aperçoit, dans l'arrière plan de cette affirmation, que ces considérations s'apparentent à la φρόνησις — apanage de l'âge mûr ou de l'éducation — dont le *Théétète* faisait le moyen de s'assimiler au divin. Dans les *Lois* toujours, Platon appelle expressément divine cette cause organisatrice (967 b sqq.), l'Intellect, et déclare que toutes les fois que l'âme s'adjoint le divin, est, elle-même, vraiment divine et guide toutes choses à leur propre rectitude et leur félicité. Ailleurs (966 e), Platon propose comme preuve de l'existence des dieux l'ordre qui règne dans la révolution des astres et dans celle de tous ces corps que gouverne l'Intellect. D'autre part, lorsque Platon statue sur l'antériorité ontologique de l'Intellect, il souligne que les coupables du point de vue métaphysique d'un ὑστερον-πρότερον — ceux qui soutiennent l'inversion en posant second ce qui est premier, l'âme par rapport aux éléments — commettent une erreur concernant la véritable essence du divin. Le façonnement des âmes ainsi rangées est une impiété (891 e)<sup>20</sup>; la Cause Première, en tant qu'Intellect, enveloppe donc une connotation de divin.

Il nous faut maintenant examiner le rapport de cette cause organisatrice avec l'Unité, la cause efficiente des Formes : l'observation du ciel et l'ensemble d'ordre offert par les mouvements célestes, invitent à conclure (*Lois* 897 b-898 c) que c'est l'âme la meilleure qui prend soin de l'univers entier et le guide au long d'une route parfaite comme elle (897 c). Or dans la *République* (532 c), Platon attribue au Principe suprême l'excellence (*le plus excellent de tous les êtres*).

D'autre part, dans les *Lois* (897 d-e), le philosophe souligne qu'il faut se garder de faire comme ceux qui regardent le soleil en face et en plein

20. Cf. 967 b; d; *Timée* 34 c.



midi se plongent dans la nuit, c'est-à-dire de croire que les hommes sont capables de voir l'intellect de leurs *yeux mortels et de le connaître en son fond. Se fixer sur l'image de l'objet en question, voilà ce qui est plus sûr pour nos regards.* Dans la *République*, il est question de l'aveuglement par la réverbération de la lumière du Bien (516 e) et du détour proposé par Socrate entamant la question sur la nature du Bien. Le symbolisme solaire dans la *République* est un biais à propos de la détermination de la cause efficiente; dans les *Lois*, ce symbolisme est référé à la cause finale<sup>21</sup>.

Dans le livre XII des *Lois*, Platon recourt encore une fois à l'argument physico-théologique : il y est question de la connaissance des dieux —de *l'une des plus belles connaissances* (966 c)— *touchant l'existence et l'ampleur manifeste de leur pouvoir.* Le philosophe précise qu'on doit posséder cette science *dans la mesure où cela est possible à l'homme*; ceci renvoie au thème de la finitude de humaine —idée de caractère essentiellement religieux<sup>22</sup>. *S'il est pardonnable aux habitants de la cité de s'en tenir à fidèlement observer ce que leur disent les lois à propos des dieux, pour les futurs gardiens on refusera d'admettre quiconque ne s'est pas approprié, à force de travail, toutes les preuves possibles en ce qui concerne les dieux. Ce refus d'admission signifie qu'on ne choisira jamais comme gardien des lois celui qui ne serait pas à la fois divin et laborieusement instruit des choses divines, pas plus qu'on ne le laissera placer parmi les élus aux prix de vertu* (966 d). On retrouve ici l'idée selon laquelle le divin est attribué à celui qui s'occupe des choses divines, thèse que nous avons déjà rencontrée à propos de l'âme et de l'intellect. Quant au labeur et l'impératif de posséder la science des preuves, on n'a qu'à se référer à la cité idéale, où le Bien est conçu comme la science la plus haute (505 a), comme l'Idée que les gardiens doivent surtout connaître parfaitement (506 a) et qu'ils atteignent après une recherche laborieuse (540 a-b).

Les preuves des *Lois* consistent, d'une part dans la supériorité *en âge et en divinité* de l'âme sur tous les autres êtres à qui *le mouvement a procuré leur flux... d'existence* (966 e), d'autre part dans la translation ordonnée des astres et de tous les corps que gouverne l'intellect, l'organisateur de l'univers: *Pour peu qu'il l'observe autrement qu'avec un regard super-*

21. Cf. *Phédon* 99 b.

22. Cf. p. ex. G. Marcel, *L'Homme Problématique*, Paris, Aubier-Montaigne 1955, 134. V. aussi notre article *Τὸ πεπερασμένον τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἡ ἀριστοκρατία τῆς γνώσεως κατὰ Πλάτωνα*, *ΕΕΦΣΠΑ* 22 (1972).

*ficiel et inexercé, jamais homme ne fut assez nativement privé du sens du divin pour ne pas éprouver le contraire de ce qu'en augure la foule (ibid.). Ce qui est dit ici au sujet de la supériorité de l'Intellect rappelle la République, où le Bien est présenté comme ce qui est πρεσβεία καὶ δυνάμει «ὑπερέχον».*

D'autre part, l'idée de l'observation du ciel est une reprise du thème déjà rencontré dans le livre X (897 b-898 c). Le passage dans le livre XII reprend l'allusion aux anciens et on devine Anaxagore dans les imprécisions et l'éloge (967 b) de Platon : *Tous ceux qui étudiaient (les astres) de façon rigoureuse soupçonnaient la vérité aujourd'hui reconnue, que, dépourvus d'âme, ils n'eussent jamais obéi avec tant de précision à de si merveilleux calculs, puisqu'il leur eût manqué l'Intellect; aussi quelques-uns osèrent-ils se risquer dès ce moment à affirmer . . . que l'Intellect était le véritable organisateur de tout l'ordre existant dans l'Univers.*

### 3. 2. La preuve par la contemplation

Il nous reste à citer encore une preuve de l'existence de l'Unité, celle qui montre la solidarité de la Métaphysique et de la méthode chez Platon. Cette preuve consiste, selon Platon, dans la contemplation : l'âme contemplative a un sentiment de présence, de contact, la vision d'une existence (*Banquet* 212 a). Mais, alors que par l'intelligence on saisit des essences, il y a, entre la θεωρία et l'existence de l'objet contemplé une liaison étroite; pour contempler quelque chose il faut préalablement que cette chose soit. La contemplation est la saisie intuitive d'une existence absolue, indicible et unificatrice, du Beau (211 a) ou du Bien indéfinissable. L'intuition d'une présence, la description d'une expérience de présence ressemblent à la preuve de la vision de Dieu chez Malebranche. Chez Platon, c'est le contact qui fait sentir que le Bien est.

Or la contemplation est un acte spirituel en rapport étroit avec la religiosité; transposée de l'ethnologique<sup>23</sup> (*Lois* 950 c; 951 a), au théologique, elle s'inscrit, conçue comme surveillance, au langage du culte. L'objet de contemplation, les Idées, sont divines. Leur sommet ou leur source est le Bien, selon qu'il est considéré comme Idée ou comme principe formel des intelligibles. Le plus être étant pour Platon le plus divin — les Idées par rapport aux sensibles — leur Principe est aussi le plus divin.

23. Cf. Hérodote 1, 30.



## 2. La Nature de l'Un absolu.

### 1. L'appel à l'espoir.

La plupart des fois que Platon aborde le thème du Principe absolu, à sa problématique s'associe un appel à l'espoir ; La *République* (517 b) présente l'Idée du Bien, ainsi que toute la montée dans le monde intelligible, comme un espoir : Θεός δέ που οἶδεν εἰ ἀληθῆς οὔσα τυγχάνει. *En tout cas*, ajoute Socrate, *c'est mon opinion, qu'aux dernières limites du monde intelligible est l'Idée du Bien*. Le passage est très instructif ; il permet de voir en filigrane deux points essentiels : il est ici question d'un invérifiable et seul Dieu, lui-même, a la clé de l'énigme. Souvent chez Platon le nom de Dieu est associé à l'idée d'un pouvoir spécial et suprême : le *Parménide* (134 c) reconnaît qu'à Dieu, plus qu'à tout autre, si tant est que d'autres participent à la science en soi, on doit attribuer l'exactitude absolue de la science. Dans le *Timée* (68 d), Platon soutient que Dieu seul sait allier et désallier l'un et le multiple. Dans les *Lois* (716 c), Dieu est considéré comme mesure et critère de vérité pour toutes choses.

C'est ce triptyque du Bien, de l'espoir et du divin qui est enveloppé dans la conception platonicienne de l'Absolu. L'espoir ne pousse que sur un sol inhospitalier à tout germe dogmatique : il est le compagnon fidèle de la recherche<sup>24</sup>. Il apparaît chez Platon — tel un personnage qui introduit le sujet dans une pièce de théâtre — pour faire entrer le lecteur dans la problématique de grands thèmes : dans le *Cratyle*, Platon commence à exposer la théorie des Idées par ces mots : *Examine... Cratyle la rêverie qui m'occupe souvent. Devons-nous dire ou non qu'il existe une chose belle et bonne en soi et qu'il en est de même pour chacun des êtres en particulier?* (439 c). Comment pourrait-on ne voir ici qu'une «ironie» socratique, et ne pas sentir l'attachement particulier à des vérités que l'âme, dans son intimité, espère réelles ?

Devant l'invisible, Platon tend la main à l'espoir. La théologie des *Lois* prend son point de départ dans la conviction que nous sommes incapables d'atteindre seuls la certitude sur l'existence des dieux : *Implorons de toutes nos forces le secours des dieux pour en démontrer l'existence* (893 b)<sup>25</sup>. Abordant le problème de la saisie de l'âme, Platon remarque : *Il y a grand espoir que ce genre d'être (l'âme) nous soit naturellement*

24. Le processus dialectique est chez Platon entrecoupé d'appels à l'aide et de prières (*Phil.* 25 b ; 61 b ; *Phèdre* 279 b-c ; *Rép.* 432 c).

25. Cf. *Critias* 106 b.

*insaisissable par quelque sensation corporelle que ce soit et ne se révèle qu'à l'intellect* (898 d-e). Dans l'*Apologie*, le philosophe soutient qu'il y a grand espoir que la mort soit un bien ; il avoue que le mystère, impénétrable à tous, est connu par Dieu seul (42 a). Aussi clôt-il le dialogue sur *un acte de confiance, sinon de foi*<sup>25a</sup>.

Le *Phédon* —où les Idées sont présentées comme des hypothèses—<sup>26</sup> attache l'espoir à l'idée de l'immortalité de l'âme. Pour qui participe en cette vie à la vertu constituée par la pensée, *la récompense est belle et grande est l'espérance* (114 c). Le mot espoir apparaît trois fois dans le passage où la philosophie est définie comme un apprentissage de la mort et où l'idée de la mort est considérée comme quelque chose qui n'inspire aucune crainte à ceux qui se mêlent de philosopher ; car, il serait le comble de la déraison que *de ne pas s'en aller avec joie vers ce lieu où... ce dont pendant la vie ils étaient amoureux, ils ont espoir de le trouver;... Quoi! des amours humaines, mignons, épouses, fils, ont pu morts inspirer à plusieurs le dessein d'aller volontairement aux demeures d'Hadès les y rejoindre, conduits par l'espoir qu'ils reverraient là-bas l'objet de leur désir et seraient avec lui! et la pensée par contre, un homme qui en serait amoureux, qui aurait embrassé avec ardeur ce même espoir de ne la rencontrer... nulle part ailleurs que chez Hadès, cet homme-là s'irriterait de mourir, il ne se repaîtrait pas d'aller en ces lieux-mêmes?* (*Phédon* 67 e-68 b). Dans un autre passage, Socrate, après avoir décrit la mort philosophique qui apporte à l'âme la délivrance, ajoute qu'il n'est qu'après la mort qu'on aura la-bas *s'il plaît à Dieu*, la certitude sur l'immortalité (80 d)<sup>27</sup>. Quant au Principe suprême, il n'y pas d'indice absolu afin de reconnaître qu'on l'atteint. Le critère en est la clarté suffisante: *Une fois atteinte cette vision précise, vous ne pousserez pas plus loin votre recherche* (107 b).

La liaison de l'espoir et du divin avec les grands thèmes du platonisme doit nous servir de fil conducteur pour pénétrer les méandres de la pensée platonicienne. Si l'on prenait —en la transposant au cas du platonisme— une idée kantienne, on dirait que l'espoir introduit ou clôt un long travail d'argumentation rationnelle, comme si Platon voulait limiter le despotisme

25a. G. Rodis-Lewis, *Platon*, Paris, Seghers 1965, 25.

26. Cf. *Rép.* 533 c. Pour le rapport de la structure hypothéticodéductive avec l'éidétique platonicienne v. *Phédon* 101 d; *Ménon* 86 e; 87 b.

27. Tout le discours du *Phédon* est une παραμυθία, un essai pour justifier la croyance en l'immortalité (70 b) et un encouragement à l'admettre et à y puiser consolation (115 d).



des raisonnements pour préserver l'âme de la rigidité et pour faire place au sentiment, à la foi réconfortante, à une sorte d'attitude religieuse.

## 2. Représentations de l'Unité absolue.

### 2. 1. Être et Bien.

A propos de l'essence de l'être, de tout objet de la pensée, Platon dit qu'on doit poser trois questions : quelle est la réalité de la chose, son essence, sa définition (Logos), quel doit être le nom qui l'exprime, et quelle est son image (*Lettre VII* 342 a-b).

Puisque l'être est toujours un et multiple, on peut dire qu'il est autant de fois que l'on peut affirmer qu'il n'est pas (*Soph.* 257 a). L'amour, la vertu, la poésie, «tous les objets dialectiques, en qui se révèle toujours une symétrie bilatérale (*Phèdre* 266 a), obligent l'esprit à porter sur eux deux jugements contradictoires. Seul le Bien est absolument ce qu'il est, par conséquent, ne souffre aucune dualité. Seul le Bien, pris comme objet de discussion, nous dispenserait de l'alternative. Mais le Bien est extra-dialectique»<sup>28</sup>. Le Bien est exclusivement ce qu'il est; il transcende l'être, l'essence en tant que cause efficiente, en tant que cause de l'existence de l'être. C'est le Bien qui confère à l'être la nécessité qui fait sa réalité et sa vérité. Le lieu classique est le passage de la *République* 509 b : le Bien est la source et le pourquoi de l'être, mais il a en lui-même sa propre cause. D'autre part le Bien, en tant que Principe du connaître, est générateur du mouvement, la connaissance étant essentiellement mouvement. Toutes les considérations concernant les émanations du Bien—idée, être, vérité—révèlent la transcendance du Principe, l'impossibilité de le circonscrire, de le vérifier, la vérification supposant — comme le dira Gabriel Marcel<sup>29</sup>— *la suppression du (Principe) divin comme tel*, et la définition étant une essence. Toute détermination participe dans un certain sens au Bien, elle n'en est qu'un exemple. Le Bien ne souffre ni Logos ni nom (*Rép.* 508 e-509 b). C'est pourquoi aucun dialogue platonicien ne tente pas la définition du Bien, qui *illumine toute recherche dialectique sans être visé directement par aucune*<sup>30</sup>.

Dans le *Lysis* Platon entreprend de définir l'amitié : procédant par négation, il arrive à poser l'existence du principe véritable de l'amitié (219 c).

28. Schaerer, *La Question* 108.

29. *Journal Métaphysique* 223.

30. Goldschmidt, *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, Aubier-Montaigne 1970, 44; Cf. Schaerer, *Dieu* 191.



C'est le Bien qui est ami (220 b) ; le Bien-terme est aimé par lui-même. Mais, ce Bien Platon ne le définit pas<sup>31</sup>.

On dégage des considérations précédentes l'idée que l'Un, en tant qu'indéfinissable, tranche avec l'identification de la somme de l'être à la somme de l'intelligibilité, avec l'identification parménidienne du penser et de l'être. L'Un n'est pas ce qui peut être totalement connu (cf. *Rép.* 477 a) —comme l'être totalement être, l'être qui est à la fois intelligible et intellect—puisque c'est une Unité radicale.

Il est vrai que dans la *République* Platon considère le Bien au niveau ontologique sous deux aspects : comme sujet —Principe transcendant l'être, ainsi que la cause est supérieure à son effet— et comme immanent à l'être (518 c ; 526 e ; 532 c). L'immanence doit être comprise par référence à l'idée de la ressemblance du produit à son producteur. Le Bien étant conçu comme idée, l'immanence est celle du modèle à son image, de l'intelligible à l'ordre du sensible. Au niveau même du connaître, le Bien est envisagé également sous deux aspects. La transcendance concerne ici sa conception comme Principe gnoséologique. Le Bien engendre l'intelligence et la vérité (517 c) ; comme producteur de la science et de la vérité, il est encore plus beau qu'elles (509 a). Principe suprême, le Bien n'est donc pas l'intelligible constituant, il n'est point une idée.

Cependant, Platon dit : *Ce qui communique la vérité aux objets connaissables et à l'esprit la faculté de connaître tiens pour assuré que c'est l'idée du Bien* (508 e). Pour voir clair dans ce problème il faut faire sa part à la nécessité de poser un Principe suprême de l'explication rationnelle des choses, un fondement de la réalité objective. D'autre part, le Bien est Idée, en tant qu'irréductible aux autres Formes, dont il est le sommet. C'est lorsque Platon pousse son antipragmatisme<sup>32</sup> très loin, dans le cadre de la cité idéale (592 a-b) —où il expose un *modèle situé dans le ciel dont il importe peu de savoir s'il existe ou non*— que le Bien est connaissable par excellence. Mais, ici le Bien est postulé plutôt que connu (505 a ; 517 b). Dans la *République* toujours, Platon soutient que la science en soi est science de l'objet en soi, telle science déterminée étant science de tel objet déterminé (438 c-e). Ce qui est donc Principe de toute détermination et de toute science ne peut pas être atteint par la science humaine toujours essentiellement déterminée. L'Absolu ne peut être com-

31. Cf. L. Robin, *La Théorie platonicienne de l'amour* 7.

32. Cf. N. Hartmann, *Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie*, Sitzungsber. der Preuss. Akad. d. Wiss. 1935, 223-260.



préhensible que par soi et c'est ainsi qu'on doit comprendre l'affirmation dans le *Parménide* selon laquelle le privilège de Dieu est l'exactitude absolue de la science (134 c).

En outre, en tant que Principe, le Bien revêt toutes les Idées au degré suprême. C'est dans ce sens que l'on doit comprendre son rapport avec le Beau. Dans la *République* (505 b), Platon désigne le Bien comme *καλὸν καὶ ἀγαθόν*. Le *Philèbe* le définit par *la beauté, la mesure, la vérité*. Il est vrai que dans la *République* Platon appelle le Bien *καλῶν αἰτία* (517 c). Cependant, dans le *Phèdre*, le Beau est considéré comme Idée qui, seule, parmi *tout ce qu'il y a de précieux dans les âmes* (250 b), ait *le privilège de pouvoir être ce qui est le plus en évidence et ce dont le charme soit le plus aimable* (250 d). Et c'est du Bien que Platon dit qu'il est la partie la plus brillante dans l'être. Le Bien, en tant que Beau, en tant qu'harmonie, est donc immanent dans l'être<sup>33</sup>.

### 3. L'optique oblique.

Dans la *République* Platon dit qu'à la question : qu'est-ce que le Bien? l'âme ne peut répondre en se reposant sur une solide croyance (505 e). Par la suite, il s'interroge sur le Bien dans une alternative constituée par des opinions courantes: Le Bien est-il l'intelligence ou le plaisir? (506 b). Cette alternative, qui oppose la vérité ontologique au doxique, indique que l'on se place sur le plan de l'homme et non pas sur le plan du Principe en soi<sup>34</sup>. D'ailleurs, en 505 b Socrate remarque que, tandis que le vulgaire fait consister le bien dans le plaisir, les raffinés considèrent comme bien l'intelligence. Socrate ne cache pas son doute au sujet de la possibilité d'atteindre le Bien. Le doute va de pair avec la crainte de méconnaître l'Un en cherchant à en faire un objet de connaissance (506 d). Une autre phrase est aussi significative : *De parler (du Bien) comme si on le savait, non, fit-il, mais, comme ayant une opinion, vouloir exposer son opinion* (506 c)<sup>35</sup>. Socrate, après avoir avoué qu'on sait confusément ce que le Bien est, montre qu'il essaie d'esquisser à propos dun Principe sa pensée personnelle. Ceci est plus qu'un habituel point de départ de la méthode socratique ; il doit être rattaché d'une part à l'idée de l'espoir, d'autre part au caractère hypothétique qu'enveloppe la théorie des Idées dans le *Phédon* (100 a) et au vraisemblable accordé à la thèse selon laquelle les Formes sont incomposées (78 c).

33. Cf. Goldschmidt, *Platonisme* 27.

34. Cf. Rodier, *Études de Philosophie Grecque* 16.

35. Cf. Goldschmidt, *Les Dialogues* 123.



La réplique de l'interlocuteur de Socrate est aussi importante : celui-ci précise à Socrate qu'il sera satisfait si le maître lui explique le Bien comme il a fait à propos de la justice, de la tempérance et des autres vertus (506 d). Ceci pourrait nous guider afin d'expliquer la dénomination du Bien comme *νοητόν* (508 c). Platon indique qu'on essaie de pénétrer le Bien d'un point de vue intelligible, au niveau d'une certaine intelligibilité (505 b). Socrate se hâte de montrer que cette façon d'envisager le Bien le satisfait. C'est donc par nécessité de l'entendement humain que l'on convertit ce qui est condition de tout savoir et source des essences —ce qu'aucune détermination de l'entendement n'épuise— en objet connu par l'entendement. En termes modernes nous dirions que c'est là un besoin de notre conscience qui phénoménalise tout ce qu'elle essaie de saisir.

Il y a dans la *République* une phrase qui éclaire cette position : *Bienheureux amis, il faut laisser quant à présent la recherche du Bien tel qu'il est en lui-même; il me paraît trop haut pour que l'élan que nous avons nous porte à présent jusqu'à la conception que je m'en forme* (506 d-e). En 517 c Platon —après avoir déclaré que Dieu seul sait la vérité sur la réalité du monde intelligible— précise que l'Idée du Bien est à peine aperçue. Le Bien, tel qu'il est en lui-même, n'est pas compréhensible ; le monde que du pays métaphysique est un Absolu, car c'est de l'Absolu qu'on n'a pas de connaissance adéquate. L'Absolu, en tant que tel, n'entre pas dans la relation que la connaissance est par essence. Socrate, sur le point de traiter du Bien, recule devant sa nature absolue et inconditionnée; il se charge d'une dette à l'égard de ses interlocuteurs, au dire de l'un d'entre eux. Cet acquittement, Socrate doit le régler une autre fois. Le fait que l'on remet à l'avenir l'explication sur l'Un doit être rapproché de l'idée de l'espoir. En outre, Socrate répond à l'invitation de son interlocuteur en ce qui concerne le futur acquittement par le moyen d'un souhait : *Plût aux dieux que nous pussions, moi, payer, vous, recevoir cette explication que je vous dois, au lieu de nous borner, comme nous le faisons, aux intérêts* (506 e-507 a).

A p o r i e (505 e), é l a n (506 e), e s p o i r, souhait, attente, tout cela est d'une tonalité sentimentale et, par conséquent, plus proche d'une attitude religieuse que d'une attitude gnoséologique; tout cela nous met en présence d'un mystère, d'une existence suprême et inaccessible.

### 3. 1. Image et analogie.

Comment peut-on se représenter le Bien ? Dans la *République* le Socrate platonicien a recours à un procédé identique à celui dont se sert le Socrate des *Mémorables* à propos de l'âme : reprenant le fil du problème, après



avoir avoué l'impossibilité de lever le voile du Bien pour le déterminer en lui-même, il procède par le biais d'une métaphore ; il prend son nouveau point de départ dans les effets du Bien et propose d'abord une image, puis une analogie.

L'image est une vision latérale du Principe ; c'est le procédé d'une optique oblique. Socrate se réfère au rejeton du Bien (506 e), sa production et son image la plus ressemblante, car celle-ci est plus accessible à l'esprit, plus visible que le Bien lui-même. Ainsi s'opère un renversement méthodologique, dû à une technique pour faciliter la compréhension<sup>36</sup> ; alors que le visible n'est explicable que par son principe causal, l'intelligible, on essaie ici de définir l'invisible en termes de visibilité. Dans ce sensualisme de l'image il y a la même technique qui donnera par la suite les images augustiniennes, ou encore —mais cette fois avec une préférence manifeste pour les métaphores dynamiques— les images plotiniennes et bergsoniennes<sup>37</sup>.

Dans la *République*, c'est donc le visible qui peut rendre compréhensible le Principe suprême des Idées. Les termes appliqués aux sens<sup>38</sup> prêtent à la connaissance son langage métaphorique. Cet usage méthodique, valorisant ainsi le sensible, lève le dualisme du sensible et de l'hyperphysique<sup>39</sup>.

D'ailleurs, dans l'allégorie de la caverne Platon valorise également cette méthode qui consiste à recourir à l'image, en indiquant la nécessité de la médiation du reflet, de l'image<sup>40</sup>, pour capter la réalité : Celui qui

36. L'image chez Platon n'est pas un ornement ; ainsi que le paradigme, elle a un rôle technique : cf. *Politique* 279 a. V. à ce sujet : A. Diès, *Le Politique* xli-xliv ; Goldschmidt, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris 1947 ; *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne, de l'action*, REG 58 (1945) 118 - 145 ; *Questions platoniciennes* 79-103. Pour l'image et la mise en garde de la prendre au sérieux V. *Rép.* 529 b ; *Phèdre* 275 d ; *Polit.* 277 c. V. aussi Schaerer, *Dieu* 51 ; *La Question* 64 ; Άννα Κελεσιδου-Γαλανού, *Η κάθαρση της θεότητας στη φιλοσοφία του Ξενοφάνη*, Αθήνα 1969, Conclusion.

37. Cf. E. Bréhier, *Images plotiniennes, Images bergsoniennes*. Les Études bergsoniennes 2, Paris, P.U.F. 1949, 113 ; M. Mossé-Bastide, *Image discours et raisonnement*, in *Bergson et Plotin*, Paris, P.U.F. 1959, 127-135.

38. Cf. *Timée* 47 b, où Platon dit de la vision : *Nul bien plus grand ne fut jamais accordé et ne le sera jamais par les dieux à la race des mortels*.

39. Cf. aussi la transposition du somatique au psychique, l'usage de l'accouchement à la dialectique (maieutique) dans le *Théétète* 149 sqq.

40. Les images forment une section du monde visible dans la ligne segmentée où Platon met en parallèle les degrés de l'être et du connaître (V. aussi Goldschmidt, *La Ligne de la République*, RPhilos 1955, 237). Le détour, comme procédé par image,



essaierait de voir directement *la lumière risquerait l'aveuglement par son éclat et ne pourrait voir aucun des objets que nous appelons maintenant véritables* (516 a)<sup>41</sup>.

Ce qui est à souligner ici, c'est que la décision de se représenter le Bien non par lui-même, mais par son produit, ne va pas sans difficulté; Socrate dit à ses interlocuteurs : *Mais gardez que je ne vous trompe sans le vouloir, en vous remettant un compte erroné des intérêts* (507 a). Comment faut-il entendre cette tromperie involontaire? Le livre X, où il est question du mal de l'ignorance, nous met sur le chemin de comprendre. Nous devons nous référer également, aux aveux de Platon sur sa conviction de ne pas savoir avec certitude ce qu'est le Bien, fin de l'âme et aporie de l'âme (505 d-e): *Ce Bien que toute âme poursuit et dont elle fait la fin de tous ses actes, dont elle devine l'importance sans pouvoir atteindre à la certitude et définir au juste ce qu'il est, ni s'en reposer sur une solide croyance, comme elle le fait à l'égard des autres choses...*

Le précepte de Socrate: *je ne crois pas savoir ce que je ne sais pas* (*Apol.* 21d), l'expression d'un doute antidogmatique, se transpose en certitude de la défaillance de notre âme<sup>42</sup> à posséder une connaissance exhaustive du Bien. Socrate met en garde ses disciples: *μη κίβδηλον*. Puisqu'il s'agit de l'Absolu le langage sur le fils ne doit pas être interprété comme adéquat à la nature du père; en d'autres termes, entre de Bien et son produit il n'y a pas univocité, mais analogie<sup>43</sup>. C'est en ayant recours à l'analogie que Platon essaie de décrire le Bien dans la *République*. L'analogie met en rapport le domaine visible présidé par le soleil—dont la lumière rend possible la vue des objets visibles—et le domaine intelligible, présidé par le Bien, dont l'émanation, la vérité ou l'être, guide l'intelligence à saisir les intelligibles. Or, ici le paradigme solaire sert à circonscrire le domaine de l'efficacité du Principe et à rendre évidente en termes de visibilité la nature invisible

---

apparaît aussi dans le *Phèdre* (246); Platon fait dire à Socrate que, faute de posséder une science divine pour décrire la nature réelle de l'âme, il a donné une image de l'âme, ce qui est l'affaire d'un exposé humain et de moindres proportions.

41. À la peinture de l'âme montant de l'ignorance à la vérité contenue dans ce passage de la *Rép.* cf. *Phédon* 82 e-83; *Banquet* 210-211; *Théét.* 175 b-e.

42. Dans le *Phédon* (107 a) Simmias justifie sa défiance à l'égard de la thèse des Idées par *la grandeur du sujet* et le mépris qu'il a pour *l'humaine faiblesse*. Socrate l'invite à suivre son raisonnement dans la plus large mesure où l'homme est capable de suivre (107 b). Dans le *Timée* (29 c-d) Platon montre qu'à cause de la finitude de notre entendement nous devons nous contenter d'une probabilité dans ce que nous prétendons soutenir au sujet de notre connaissance.

43. Cf. un exemple d'analogie dans le *Cratyle* (424 d-e), énoncé par les adverbes οὕτω-ὥσπερ; *Gorgias* 464-465. V. aussi Schuhl, *L'Oeuvre de Platon* 77, n. 2.

de sa supériorité. La souveraineté est ici celle de la cause à l'effet. Le soleil est à la fois principe de fécondité et organe de clarté: Platon dit que ce qu'est le soleil à la vue et à la lumière, le Bien l'est à la science et à la vérité (509 b): *le soleil donne aux objets visibles non seulement la faculté d'être vus, mais encore la genèse, l'accroissement et la nourriture, bien qu'il ne soit pas lui-même naissance... De même, les objets connaissables... tiennent du Bien l'intelligibilité, mais ils lui doivent par surcroît l'existence de l'essence, quoique le Bien ne soit point essence, mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence en dignité et en puissance.*

L'analogie, l'image, le paradigme, étant des représentations inférieures du modèle, ne rendent pas évidente la majesté de l'Un. C'est pourquoi Platon dit qu'il faut porter plus haut encore la nature du Bien (509 a). C'est également la souveraineté du Principe qui est suggérée dans l'analogie avec le *fils* dans la *Lettre VI* (323 d)<sup>44</sup>; le *fils* joue ici le rôle conféré par Platon au soleil dans la *République*. La supériorité du fils montre a fortiori la dignité du père: *Prenant à témoin le dieu qui dirige toutes choses présentes et à venir et de ce dieu chef et cause, le Père, souverain maître...*

### 3. 2. Bien et Dieu Apollinien.

L'usage parallèle de l'analogie dans la *Lettre VI* et la *République* nous guide à procéder au déchiffrement théologique du Principe platonicien. Dans la *Lettre VI* le fils est appelé Dieu, ce qui montre que le père, le souverain maître, doit, magis proprie, être considéré comme tel. Du même coup, la ressemblance du Bien avec le soleil révèle son rapport avec le divin. La divinité du Principe suprême peut être dégagée de la ressemblance établie entre le Bien et le dieu Apollinien<sup>44a</sup>. Platon n'appelle-t-il pas dans la *République* (540 a) le Bien *être qui donne la lumière à toutes choses*? Et les *Lois*—où l'expérience l'emporte sur l'abstraction, où la religion des intellectuels, celle des Idées est remplacée par le culte—par la religion concrète et accessible aux masses<sup>45</sup>—ne réservent-elles pas une place privilégiée à l'adoration du grand Dieu—Soleil (821 b-d)<sup>46</sup>? L'activité centrale de la nouvelle église devient le culte conjoint d'Apollon et d'Hélios,

44. Pour l'authenticité de la Lettre et l'interprétation du passage v. Festugière, *Contemplation* 360, n. 3.

44a. Cf. *Rép.* 509 c: "Ἀπολλων... δαιμονίας ὑπερβολῆς.

45. Cf. aussi notre article *La conception platonicienne du divin dans les Lois et le Timée et son rapport avec le Bien de la République*, ΕΕΦΣΠΑ 21 (1971) 303-317.

46. Cf. *Banquet* 220 d.



le Dieu-Soleil. A ce culte, le grand prêtre est attaché et les plus hauts officiers de l'État sont solennellement voués (946 b-c; 947 a).

Ce culte conjoint prend la place de celui de Zeus, auquel on s'attendait, et exprime ainsi l'union de l'ancien et du nouveau, Apollon représentant le traditionalisme des masses, et Hélios la nouvelle *religion naturelle des philosophes*<sup>47</sup>. Il faudrait ajouter ici qu'il n'y a pas seulement du traditionnel mais aussi du rationnel; Apollon est le dieu de l'intelligence: le Socrate platonicien le déclare expressément dans l'*Apologie*: le témoin qui atteste sa science est le dieu qui est à Delphes (20 e)<sup>48</sup>.

### 3. 3. Excellence et divin.

En outre, dans la souveraineté du Principe —révélée par le paradigme solaire— réside son essence divine: cette idée de supériorité (*Rép.* 509 a), d'excellence (509 b) —la nature si précieuse et si considérable de l'Un (505 e) —est d'une tonalité théologique. Nous y reviendrons dans un instant, lorsque nous étudierons le sens de la hiérarchie chez Platon. Mais, nous voudrions signaler, dès maintenant, que cette excellence rejoint la supériorité axiologique, la conception du Bien comme *ἀγαθόν*, c'est à dire comme cause finale. Nous avons déjà vu que l'excellence du Principe consiste aussi dans sa présence supérieure dans l'être (518 c). Le langage religieux du *Théétète* éclaire la nature de cette supériorité: seul le divin est *εὐδαιμονέστατον*, ce qui est privé de dieu est misérable (176 e).

C'est donc l'Un que Platon considère comme excellent, c'est dans l'Unité que réside toute sorte de supériorité.

### 3. 4. Indéfinissable et divin.

Avant d'aborder le thème de la supériorité de l'Un, en vue de procéder à un déchiffrement théologique, réexaminons les représentations du Bien afin de rétablir en clair cette même question. Dans le *Phèdre* Platon avoue que l'invisibilité de Dieu nous dérobe l'essence divine (246 c). Comme le dira Malebranche<sup>49</sup>, Dieu est l'incompréhensible. Chez Platon, pour accéder

47. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, tr. M. Gibson, Paris, Aubier 1965, 213; 70, 71; cf. Festugière, *Le Dieu cosmique*, Paris 1949 (La Révélation d'Hermès II).

48. Cf. *Rép.* 427 b-c; 461 e; 470 a; *Lois* 947 d. V. aussi J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique* 276; L. Moulinier, *Le Pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris 1952, 357.

49. *Entret. sur la Mét.* 8, 8; 10, 17; 11, 1.

au divin on a recours au mythe philosophique ou on se sert d'images et d'analogies ; toutefois, ces détours ne révèlent pas le Principe dans sa substantialité ; ils indiquent, suggèrent, insinuent — comme le langage du dieu héraclitéen — *donnent à penser*<sup>50</sup>, ils ne dévoilent pas tout le secret de l'Un. A propos de cet Absolu — que les Anciens considéraient comme quelque chose d'obscur<sup>51</sup> — on pourrait employer la phrase du philosophe d'Éphèse auquel l'antiquité a attribué le même surnom : *La nature aime à se cacher* (VS B 123). Chez Platon, c'est la nature de l'Un qui aime à se cacher (*Rép.* 505 e).

Ce caractère hermétique du Bien refuse la vérité à une hypothèse selon laquelle, si Platon n'a pas traité du Bien de manière exhaustive dans ses Dialogues, il lui a cependant consacré des leçons dans son enseignement oral. Il est vrai que cette hypothèse peut être fondée d'une part sur certains témoignages<sup>52</sup>, d'autre part sur le caractère aristocratique de l'enseignement platonicien (*Lettre VII* 344 c), en corrélation avec la prédilection du philosophe pour le discours parlé (*Phèdre* 276 e). Toutefois l'idée bute contre la conviction de Platon sur l'impossibilité de déclarer l'Absolu, tel qu'il est dans ses profondeurs sublimes. La vérité philosophique n'est-elle pas, pour Platon, ce qui ne se trouve ni dans une leçon écrite, ni dans un discours oral, mais ce qui consiste dans une soudaine illumination<sup>53</sup>, survenue dans l'âme après une longue symbiose avec l'objet de sa recherche? (*Lettre VII* 344 c-d).

La vérité absolue est donc, chez Platon, une énigme. Le thème de l'énigme est un thème religieux. Comme l'héraclitéisme, le platonisme est traversé d'un souffle religieux, d'une puissance mystérieuse qui l'incite à faire signe ou à aider à se remémorer (*Phèdre* 276 d), plutôt qu'à dire ou à cacher entièrement.

Comment interpréter ces signes ? Les devins, les spécialistes<sup>54</sup>, font une transcription de la réalité, ils transmettent les messages énigmatiques en les déchiffrant. Mais, l'Absolu est ce qui barre le chemin à la parole, à la parole ésotérique ou exotérique, aussi bien qu'à la parole exégétique, car il est lui-même le générateur de la parole. La meilleure manière de parler

50. P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, Paris, éd. du Seuil 1969, 284-285 ; 292.

51. Cf. A. Diès, *La République* 506.

52. Cf. L. Robin, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres* 505-506 et la note 453.

53. Cf. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Λόγος και Μῦθος κατά Πλάτωνα*, ΠΑΑ 46 (1971) 150.

54. Cf. Ricœur 8.



de Dieu, c'est d'avouer que nous n'en savons rien (*Cratyle* 400 d)<sup>55</sup>. C'est ici que nous devons chercher le sens des réticences platoniciennes à propos du Bien.

Peut-être objecterait-on que ces réticences de n'ont pas empêché la doctrine platonicienne de tomber à l'ambiguïté, de s'exposer à de multiples commentaires *auprès de ceux qui s'y connaissent et, pareillement, auprès de ceux dont ce n'est point l'affaire* (*Phèdre* 275 e). Du même coup, on serait d'accord avec Platon en ce qui concerne l'idée que tout écrit a besoin de l'assistance de son père (ibid.). Cependant, on ne saurait qu'apprécier la valeur des réserves et la position antidogmatique du philosophe. Et bien que le père, Platon, soit absent, et que le fils, son œuvre, joue un rôle *hypomnématique* de ce qu'a été la pensée vivante de son père, il est légitime de rechercher la part possible de réalité que constitue à travers les Dialogues cette recherche continuelle dont l'impératif est l'adhésion à la vérité (*Phédon* 91 c)<sup>56</sup>.

#### 4. La hiérarchie du divin et l'Un-Bien.

Après les considérations sur la nature absolue du Principe, reprenons le déchiffrement théologique que nous croyons possible à partir du caractère principal du Bien, la supériorité.

##### 4. 1. Excellence et divin chez les présocratiques.

L'excellence, après s'être référée chez les Grecs à la noblesse, à leur idéal aristocratique — dont le monde homérique est un écho — s'est convertie en arété, revêtant ainsi un caractère éthique; mais elle a toujours été conçue, depuis l'antiquité, jusqu'au christianisme, dans un contexte théologique, comme un prédicat du divin. L'excellence réside dans l'omniprésence, l'autarcie, l'éternité et l'incorruptibilité. Le principe du devenir, la matière primordiale, a été considérée comme divine chez les Milésiens. Dieu est appelé μέγιστος chez Xénophane<sup>57</sup>, et, d'après une source doxographique, son essence consiste dans l'autosuffisance. De l'idée de la toute puissance de l'air Diogène d'Apollonie déduit le caractère divin de son principe (B 5); Héra-

55. Seules l'ignorance et l'incapacité totales des auditeurs à vérifier l'exactitude des récits sur les dieux rendent la tâche grandement aisée à qui leur en doit parler (*Critias* 107 b).

56. Cf. Schaerer, *La Question* 267.

57. Cf. notre thèse *Ἡ κάθαρση τῆς θεότητας στὴ φιλοσοφία τοῦ Ξενοφάνη* 76 sqq. Pour la divinité du principe d'Anaximandre cf. A 15, Aristote, *Phys.* Γ 4, 203 b 6.



clite attribue l'hégémonie du tout à la Loi divine (B 114). Même s'il n'y a pas d'identification explicite du principe avec le divin dans le cas de l'Être chez Parménide, et du Νοῦς chez Anaxagore, nous sommes autorisés à conclure qu'il s'agit bien de leur conception de la divinité, puisque, d'une part le langage hymnique concernant le Νοῦς (B 12) et les prédicats qu'Anaxagore lui attribue, d'autre part les prédicats de l'être et la déclaration sur la distance entre la vérité de l'un et le sentier des mortels chez Parménide (B 1, 27), satisfont toute exigence religieuse et rappellent la conception explicite du divin chez les philosophes antérieurs.

#### 4. 2. Ἄρχειν et θεῖον chez Platon.

Chez Platon ce qui est divin est fait par sa nature pour commander et pour diriger (*Phédon* 80 a). L'élément divin de l'homme (*Rép.* 589 e) doit avoir la primauté. L'idée du commandement confère à l'âme sa parenté au divin. Quant au Bien, le fait que Platon le considère comme πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχον (*Rép.* 509 b) nous amènerait à admettre qu'il est aussi l'expression suprême de la divinité. Mais pour que la conclusion soit exempte de tout élément arbitraire, nous n'allons pas nous borner au parallélisme pour déduire le caractère divin du Bien. A deux reprises, Platon, lui-même, nous offre la possibilité de lier l'idée de la supériorité à celle de la divinité. Dans la *République* (509e), Glaucon s'écrie, à propos de la transcendance du Bien, qu'il s'agit là d'une souveraineté divine. L'idée de la transcendance doit être considérée — toujours dans un contexte religieux — par opposition à la théologie mythique et traditionnelle selon laquelle les dieux se situent à l'intérieur du monde<sup>58</sup>. Le Bien est ainsi le point culminant de la purification à laquelle Platon soumet la religion au livre II de la *République*. La critique, à la fois rationnelle, sociale et morale qu'exerce le philosophe contre l'anthropomorphisme des croyances religieuses traditionnelles hérite de la réforme théologique de Xénophane<sup>59</sup>.

En outre, dans le *Phédon*, Socrate s'attaque au vulgaire (99 b), aux gens qui confondent les causes secondaires — ce sans quoi la cause ne serait jamais cause — avec la cause réelle<sup>60</sup> et déclare que c'est par l'action du Bien que les choses sont le mieux disposées (99 c); le philosophe accuse le vulgaire de ne pas voir que dans cette puissance il y a une force divine et de penser

58. Cf. Schaerer, *Dieu* 13-14.

59. Cf. *Rép.* 377 a-d; 379 c; 380 d-383 c; *Phèdre* 247 a; *Banquet* 203 a; *Timée* 41 a-42 d; *Lois* 801 d; 885 b. Pour la réforme théologique de Xénophane v. notre thèse citée ci-dessus 58 sqq.

60. Cf. *Timée* 46 d; *Lois* 897 a-b.



*pouvoir découvrir un jour quelque Atlas plus fort que celle-là, plus immortel et par qui soit davantage supporté l'ensemble des choses.* Dans le *Philèbe* (53 d), Platon distingue ce qui est indépendant de ce qui est dépendant; il montre que tout l'univers recherche le bien, que tout dépend de lui. Le Bien est donc doué d'autarcie. Dans le *Phèdre*, il est dit que les dieux ne désirent rien (247). Le Bien, comme transcendance pure, comme Ἄγαθόν — non pas dans le sens restrictif de la bonté morale, mais dans le sens de l'excellence<sup>61</sup> et de l'autosuffisance— est donc suprêmement divin.

#### 4. 3. La hiérarchie du divin.

Dès l'origine de la civilisation grecque, l'idée de l'excellence présuppose la constatation d'une hiérarchie. Cette hiérarchie est au début enregistrée en termes sociaux: à l'époque homérique c'est une hiérarchie d'âge, liée à la noblesse de la race; le plus ancien est ici le supérieur. La notion de la hiérarchie perd sa connexion avec celle de la temporalité et son statut social lorsque la gamme des valeurs socratiques lui ouvre une perspective axiologique.

Mais, si l'on peut parler de la hiérarchie du divin, ceci n'est possible que parce que le mot Dieu — que nous sommes habitués par le christianisme à considérer comme désignant le dieu personnel— n'a pas le même usage chez les Grecs. «Dieu» y est un prédicat<sup>62</sup>. Chez Xénophane le terme «dieu» n'est pas univoque: le poète-philosophe parle du dieu unique et des dieux de la croyance populaire, des dieux fictifs<sup>63</sup>. Dans un fragment d'Héraclite nous lisons: *la guerre est le principe qui fait les uns dieux, les autres hommes* (B 53). Ailleurs, Héraclite appelle la guerre père et roi de l'univers, ou il dit que dieu est l'unité des contraires. Le même terme a donc le sens de la supériorité, il est sous-entendu dans la définition de la guerre conçue comme principe, ou il désigne l'unité du tout.

Chez Platon, également, le terme «dieu» est frappé de polyvalence. C'est là la raison pour laquelle la question: «quel est le dieu de Platon» est une question qui témoigne de notre esprit des modernes. L'univers platonicien est un univers gradué: Platon pose des degrés dans le domaine ontologique et gnoséologique (*Rép.* 509 d sqq.); il propose une échelle d'amour, une gradation dans l'âme, les statuts politiques, dans les sciences, les techniques de production, d'acquisition, d'usage, par rapport à la science

61. Pour le sens du terme ἄγαθός, dès l'origine et chez Platon, v. Festugière, *Contemplation* 46; Jaeger, *Paideia. La Formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard 1964, 62.

62. Cf. Jaeger, *A la naissance de la théologie*, Paris, éd. du Cerf 1966, 186.

63. Cf. Notre thèse *Ἡ χάθαρση* 87.



royale<sup>64</sup>, un ordre hiérarchique, ontologique et causal comprenant le démiurge, le monde, les étoiles, les démons, les mortels (*Timée*); une hiérarchie dans les parties du corps humain — la tête ayant la prééminence sur le corps qui lui est *uni, soumi et donné pour serviteur* (*Timée* 44 d); une anatomie hiérarchisée dans un sens à la fois spatial et moral (69 e sqq.); des degrés dans le divin<sup>65</sup>. Cette position d'intermédiaires s'accorde avec l'esprit synthétique et ennemi du monolithisme du philosophe qui exprime sa pensée dans le dialogue et substitue au système l'idéal de la recherche.

L'idée de la hiérarchie du divin n'est pas si étrange à Platon qu'elle l'est aux yeux des modernes: on sait que la pensée grecque, à la période préphilosophique, plaçait entre la Moira, les dieux et les hommes, des démons, des divinités intermédiaires attachées à un homme ou à une cité. Chez les présocratiques il est aisé de constater l'acceptation d'une hiérarchie de divin sous-jacente: chez Anaximandre, p.ex., il y a, à côté du divin Apeiron, des mondes innombrables, appelés «dieux»<sup>66</sup>; chez Empédocle le divin est accordé aux racines qualitatives des choses, aux puissances du mouvement, à l'état de perfection établi par l'amour, à Sphairos, le dieu spirituel qui exprime l'unité (B 6, B 21, B 22, B 26, B 28, B 29, B 35).

La tentative platonicienne se présente comme une tentative dialectique qui n'exclut rien, mais qui hiérarchise tout<sup>67</sup>. On s'est souvent plu à attaquer ou à interpréter de diverses manières la «méthexis» platonicienne. Or on ne doit pas perdre de vue que la participation est un procédé qui vise à ordonner en hiérarchisant et en intégrant. S'il est vrai que chez Platon la réalité est transportée dans l'intelligible, il n'est pas moins vrai que le philosophe, grâce à l'alliance en lui du politique et du penseur, essaie de tout sauver soit par l'amour, soit par la participation, soit par l'établissement des degrés dans une échelle ontologique qui comprend, par ordre de valeur croissante: les images, les choses sensibles, les figures géométriques et les nombres arithmétiques, les Idées<sup>68</sup>. C'est à la lumière de cette règle que l'on essaiera de comprendre le polythéisme ontologique, cosmologique et social de Platon ainsi

64. *Euthydème* 291 b; *Cratyle* 390 b; *Rép.* 601 c; *Polit.* 305 d.

65. Cf. Jaeger, *A la naissance* 41; P. Δήμος, *Τὸ θεῖον κατὰ τὸν Πλάτωνα*, ΑΦΘΕ 9 (1938) 416; Άννα Κελεσιδου-Γαλανου, *Ὁ Πλάτων καὶ τὸ παρά-λογο*, «Φιλοσοφία» 1 (1971) 272.

66. Cf. Saint Augustin, *Civ. dei* 8, 2: *innumerabiles mundos*, Cicéron, *De nat. deorum* 1, 10, 25.

67. Cf. Schaerer, *La Question* 80. Schaerer a signalé les plus grandes contradictions chez Platon et a montré qu'il s'agit là des différences d'attitude hiérarchique et des dualités de point de vue (o. c. p. 67 sqq.).

68. Cf. Robin, *La Théorie platonicienne des Idées* 591 sqq.



que le sens de son monothéisme. C'est une constante chez Platon que le supérieur revêt essentiellement trois prédicats : l'être, l'unité, le divin. La dialectique du parfait, de l'unité et de l'être correspond à la dialectique du divin.

L'univers est, comme être vivant — *pourvu d'une âme et d'un intellect* (*Timée* 30 b-c) — divin et éternel ; c'est un dieu bienheureux (34 b), perceptible, image du dieu intelligible (92 c) et des dieux éternels (37 c). Ce qui préside dans l'univers pris comme un tout c'est l'âme à laquelle est subordonnée la matière (*Lois* 891 e ; 896 c ; cf. *Phèdre* 245 e ; *Timée* 34 c).

Apparentée au divin (*Phédon* 80 a-b), l'âme humaine devient en dépassant le corps plus simple et plus vraie. La fécondité selon l'âme est marque de divinité (*Banquet* 209 b). L'âme est un génie divin que Dieu a donné comme cadeau à chacun de nous (*Timée* 90 a)<sup>69</sup>.

Même dans l'idée de l'immortalité Platon distingue des degrés (*Timée* 90 b-d). L'homme-philosophe s'immortalise tant que son enquête vise l'atteinte de la vérité. Se nourrir d'idées c'est se faire une essence divine (*Phèdre* 249 c ; 273 e).

En général l'homme est appelé *ζῷον θεϊότερον* en tant qu'être supérieur aux animaux (*Polit.* 271 e). Cependant, dans les *Lois*, Platon, parlant des chefs de la cité, remarque que l'homme n'étant pas capable de régler en maître absolu les affaires humaines sans se gonfler de mesure et d'injustice, Cronos préposa pour rois et chefs dans les cités *des êtres d'une race supérieure et plus divine, des démons, ainsi que nous faisons aujourd'hui nous-mêmes pour le petit bétail et tous les animaux qui vont par troupeau* (713 c-d).

#### 4.4. Les idées.

Notre exposé sur l'âme et le philosophe montre qu'au niveau ontologique le divin est lié avec l'intelligible. L'esprit est divin par participation, par reflet, la divinité étant principalement proportionnelle à l'être. Les idées, en tant que principes, sont marquées par la constance, l'inengendré et l'incorruptibilité. Dans la métaphysique platonicienne ces principes, qui ont plus d'unité, en tant qu'ordonnateurs immuables de la multiplicité sensible, et, par là, plus d'être, sont qualifiés de divin. L'identité de l'être intelligible et du divin foisonne dans les Dialogues (*Phèdre* 246 e ; *Polit.* 269 d, *Rép.* 611 e ; 309 c ; surtout le *Phédon* 80 b ; 83 e ; 84 a). Un souffle religieux traverse le *Phédon*, la *République*, le *Phèdre* et le *Théétète*. La théorie des idées y

69. Cf. *Protagoras* 313 a ; *Gorgias* 512 a ; *Lois* 644 e ; 645 a ; 662 ; 696 b ; 870 a ; 913 b.

est présentée comme l'acheminement vers l'être divin. L'étude des degrés du divin dans l'âme montre que l'objet du philosophe n'est pas surtout un objet scientifique, mais —grâce à la purification dialectique— un objet religieux. Dans le *Banquet*, où Platon identifie le beau avec le divin (211 e), la vénération du Beau égale celle du divin et rejoint l'attitude du philosophe dans le *Phèdre* (251), ou l'initié vénère tout beau visage à l'égal d'un dieu. Et dans le *Timée*, où Platon identifie les réalités immortelles avec la divinité, le culte de l'intelligible est considéré comme coïncidant avec le culte de la divinité (90 c).

L'esprit de la science épouse dans le platonisme l'esprit religieux, car l'idée, dont ces deux esprits se nourrissent, est ambivalente: elle enveloppe intelligibilité et divin, elle est recherchée au moyen de la dialectique et est atteinte par la contemplation. Ainsi l'homme qui sait devient chez Platon identique au croyant.

Cette divinité de l'être intelligible, communiquée par la participation à tout ce qui a de l'être —donc à tout ce qui existe— si toute chose existe véritablement par participation à une idée (*Parm.* 130 c-d) — éclaire l'assertion de Platon dans les *Lois* selon laquelle tout est plein de dieux (899 b): cela veut dire que tout est hiérarchisé; le divin est partout dans l'univers platonicien, comme une présence non spatiale, mais spirituelle.

#### 4.5. Bien et divin.

Le divin étant proportionnel à la réalité intelligible, il s'ensuit que le sommet du divin, le divin le plus divin, appartient nécessairement à cette supériorité dans la hiérarchie du réel, à l'Un-Bien dans lequel culminent les idées, à ce Premier dans l'ordre métaphysique d'où découlent les idées éternelles et divines. Si Platon ne nomme pas expressément Dieu ce Principe de toute existence, s'il ne le fixe pas dans une appellation, cela tient en quelque sorte à une attitude de prudence à l'égard de l'Absolu et à une méfiance pour un terme désignant une personne en relation avec le sensible.

A côté de la dénomination *ἀγαθόν*, la *République* (597 c) et le *Sophiste* (265 c) optent pour celle du naturateur et du Dieu-démiurge. Étant donné que c'est le Bien qui est considéré comme acte réalisateur et ordonnateur, comme Principe ultime de puissance et d'ordre, comme plénitude et perfection de l'être, c'est lui qui est le plus divin<sup>70</sup>. Toute exigence de pensée religieuse est, de cette façon de concevoir le réel, satisfaite. Nos esprits, on

70. L'identification du Dieu platonicien avec le Bien a été soutenue par Zeller, Shorey, Robin, Diès, Festugière, Moreau, Goldschmidt, Brochard, Bovet: v. à ce sujet notre article, *La Conception platonicienne du divin* 312, n. 2.



l'a déjà dit, façonnés par le christianisme, s'obstinent à considérer le divin comme un dieu nécessairement personnel; or, il est connu que la religion philosophique en Grèce conçoit le divin comme une puissance essentiellement parfaite, supérieure à l'humain, éternelle et impersonnelle: telle a été p.ex. la conception parménidienne du divin-être (B 8). Quant à la position platonicienne, il faut biensûr se garder d'y voir le divin privé de toute personnalité. D'une part le fait que cet Un-Bien est sujet, cause de l'être, créateur des intelligibles, et d'autre part le fait qu'il est objet, point d'arrivée de tout, nous obligent à reconnaître que le Bien est un Intellect, à qui on ne peut refuser la personnalité. Mais, cet Intellect est générateur de l'intelligence. C'est donc un Intellect pur, transcendant tout et c'est cette supériorité aux notions communes du Bien que l'on veut signaler en le désignant comme divin suprême. Tout le polythéisme platonicien s'absorbe dans ce Principe souverain où converge la pluralité ontologique des idées. Du même coup, la position de l'Absolu, ainsi que l'idée de la hiérarchie du divin, éliminent, dans la théologie platonicienne, toute sorte de panthéisme.

#### 5.1. Suite à l'investigation de la divinité du Bien.

L'identification du Bien et du divin chez Platon nous est, en outre, suggérée par les considérations suivantes: dans *la République* Dieu est présenté comme un artisan (597 b), auteur d'un modèle idéal, d'une forme naturelle que le menuisier imite pour fabriquer un lit, alors que le peintre imite à son tour cette production sensible du menuisier. Selon ce langage figuratif il y a trois «présidents» à trois espèces de lit; ceux-ci sont des ouvriers (596 b), distingués non pas par l'objet qu'ils fabriquent, mais par l'objet qui leur sert de modèle: l'artisan de l'objet sensible a les yeux fixés sur l'idée. *Pour l'idée, elle-même, il n'est aucun ouvrier humain qui la façonne* (596 c). Le créateur de cette forme idéale se dit par là n a t u r a t e u r. Les imitateurs, peintres ou poètes tragiques sont de trois rangs après le roi et la vérité (597 e)<sup>71</sup>. Or, puisque Platon soutient que c'est le Bien qui est la source des essences, l'échelon le plus élevé de la réalité, on est invité à dégager l'idée de l'adéquation du Bien et de Dieu en tant que principes présidant la «demiurgie» des formes éternelles.

C'est à la même conclusion que nous aboutissons après avoir rapproché quatre autres passages: le lieu classique de la *République*, où Platon déclare que c'est le Bien qui engendre la vérité et la connaissance, à un passage du *Sophiste*, où le philosophe, traitant de Dieu, dit en termes nets: (la nature

71. Cf. J. Adam, *The Republic of Plato* 2, Cambridge, University Press 1965, 392.



engendre) *avec raison, avec science divine émanée de Dieu* (265 c), et le passage 517 b-c: *L'idée du Bien... est la cause universelle de tout ce qu'il y a de bien est de beau*, au passage 379 c, où Platon dit expressément: *Dieu, puisqu'il est bon, n'est pas... la cause de tout...; il n'est cause que d'une petite partie des choses qui arrivent aux hommes, et il n'est pour rien dans la plus grande partie, car nos biens sont en fort petit nombre en comparaison de nos maux; pour les biens, nul autre que lui n'en est l'auteur; pour les maux, il faut en chercher la cause ailleurs qu'en Dieu.*

La connexion de la théologie rationnelle de Platon avec sa philosophie de l'intelligible amène enfin à rapprocher le premier facteur —la condition suprême de la représentation scientifique de l'univers, l'axe autour duquel gravitent tous les thèmes de la *République* et la mesure parfaite (504 c)— de ce Dieu *mesure de toutes choses à beaucoup plus juste titre que le premier venu des Lois* (716 c), où Platon fait le procès du prométhéisme de Protagoras. L'anthropologie de la sophistique, on le sait, est essentiellement sociale. Cependant, par déviationnisme de commentaire —substituant à la cité l'homme subjectif— Platon l'entend comme un individualisme (*Théét.* 151 e-152 c; *Crat.* 386 a-e) qui tranche avec sa réforme politique. La préoccupation anthropocentrique exige une critique qui aboutit à la destitution de l'homme et à l'institution du vrai maître de l'univers. La foi dans le divin n'est-elle pas la meilleure protection de la cité? (*Lois* 885 b). Le chef du royaume métaphysique est considéré dans la *République* comme l'objet d'un savoir très élevé, auquel on aboutit après une longue série d'études. Dans les *Lois*, Dieu est conçu comme celui qui *mérite tout notre bienheureux zèle* (803 c). Recourant au symbolisme des marionnettes (804 b), Platon présente l'homme comme un jouet aux mains de Dieu. Et lorsque Mégillos fait remarquer à l'Étranger que son anthropologie est trop pessimiste, l'Athénien donne cette réponse qui éclaire l'attitude platonicienne: *C'est le regard fixé sur Dieu, et l'esprit plein de lui, que j'ai dit tout ce que je viens de dire* (804 b). La contemplation du divin persuade le philosophe de la finitude de l'esprit humain. Du même coup, on retrouve ici le contemplatif de la caverne qui fonde son savoir sur l'atteinte de la vérité suprême et le contemplatif du *Théétète* dont l'âme s'épanouit par son contact avec le divin et qui dédaigne les affaires humaines (173 e-174 a)<sup>72</sup>. Le contemplatif du *Théétète* est détaché de la terre à la poursuite de son idéal, l'imitation de Dieu (176 b) dans la mesure du possible. Puisque le divin ne se mêle pas à l'homme (*Banquet* 203 a), ce «possible» consiste non pas dans la condescendance de Dieu, mais dans l'effort de l'homme, dans sa volonté énergique de res-

72. Cf. *Gorgias* 484 d sqq.

sembler à la divinité. Or, dans le passage de la *République*, où il est question du philosophe qui se divinise au contact des Formes, Platon entend l'assimilation comme imitation des idées immuables et divines *autant que cela est possible à l'homme* (500 c-d).

### 5. 2. L'imitation du divin.

La dialectique de l'être et du divin invite à rechercher des degrés dans le thème de l'imitation: puisque c'est le Bien qui confère aux intelligibles l'essence et l'existence, et qu'il est la perfection suprême, l'assimilation professée par le contemplatif du *Théétète* s'oriente en définitive vers cet exemplaire suprême, cette «Idée» absolue qui est antérieure aux intelligibles, vers cette transcendance pure qui dépasse l'essence en dignité et en puissance.

Le *Théétète* fait consister l'imitation dans l'idéal de la *République*, la justice et la sagesse. Dans le *Philèbe*, la sagesse est reconnue comme condition préalable du bonheur, comme présumée à l'acheminement vers le Bien à qui elle est le plus apparentée (65 a-b). Dans le *Phèdre*, elle est attribuée —ainsi que la beauté et la bonté— à l'essence divine (246 e). L'idée fait pendant à l'assertion du *Politique*, où l'Étranger enchaîne athéisme, démesure et injustice, dont la science royale se débarrasse par *des sentences de mort ou d'exil et par les peines les plus infamantes* (308 e-309 a). Dans les *Lois*, Platon rapproche l'idée de Dieu de l'idée de la justice (716 a). La justice est vengeresse des infractions à la loi divine. L'homme se gonfle d'orgueil, s'exalte par la richesse, les honneurs ou la beauté physique: il enflamme son âme de démesure et se trouve par là abandonné de Dieu, comme le monde en désordre, dont il est question dans le *Timée* (53 b). La conduite qui plaît à Dieu est conforme à cette conception de l'antiquité, à cette norme selon laquelle *au semblable, s'il garde la mesure, le semblable sera un ami* (*Lois* 716 c). La divinité est la mesure au degré suprême: *Pour se rendre cher à un tel être, il faut soi-même, de toutes ses forces et autant qu'on le peut, devenir tel à son tour*. Le tempérant et le juste sont amis de Dieu, *l'intempérant ou l'injuste lui sont dissemblables et hostiles* (716 d).

### 3. L'accès à l'Un-Bien.

#### 1. L'expérience sensible et le Bien.

En Métaphysique on ne peut isoler la problématique de la nature du Principe suprême de l'étude qui concerne la méthode pour y accéder. Or, si nous appliquons le parallélisme ontologico-gnoséologique, nous sommes tout de suite amenés à exclure le rapport entre l'Un et l'expérience sensible; celle-ci renseigne sur ce qui est mixte, ce qui possède déjà telle ou telle

détermination ; elle informe sur des faits, des produits du Bien. Le Bien, en tant que source de toute détermination (*Rép.* 508 e), ne peut pas être défini, et, par conséquent, il n'est pas atteint par l'expérience<sup>73</sup>.

En outre, l'expérience sensible cerne ce qui est visible ; or le Bien est invisible, en tant que racine des intelligibles et en tant que divin (cf. *Phèdre* 246 c). Platon ne démontre pas Dieu par inférence, comme Aristote dont la science a recours à l'expérience. Le code du voyage de l'âme vers les essences et le Bien réfute le passage par le chemin du sensible (*Rép.* 532 a-b). L'Un, identique à lui-même, ne se bloquant jamais au flux continu des phénomènes et à leur multiplicité, échappe à l'expérience.

## 2. Logos et Bien.

A propos de l'Un nous avons cependant vu un usage méthodologique du sensible, secouru par la réflexion, dans l'exemplarisme solaire de la *République* : l'analogie avec le sensible est un adjuvant qui permet de rendre compréhensible, en termes de visibilité, l'efficacité et la nature de l'Un invisible.

Le recours au Logos exprime dans le platonisme le besoin d'objectivité dans le domaine gnoséologique. Le réalisme empirique, identifiant l'être au paraître (*Théét.* 162 c sqq.) entrave l'objectivité de la connaissance (*Crat.* 440 a sqq.). Selon la leçon d'*Euthydème* (288 d), il faut rechercher le savoir, l'acquisition de la science. Or, la science est toujours science de l'objet stable et universel (*Timée* 29 b-c), de la nature de l'être (*Rép.* 508 d) et elle se fonde sur la raison (*Phédon* 65 c ; 76 b ; 79 a ; *Rép.* 524 c ; 602 d ; *Théét.* 187 a ; *Polit.* 284 d ; *Timée* 52 a) qui délivre l'âme de l'aporie dans laquelle la plongent les perceptions contrastées et les illusions du sensible. En outre, si l'expérience sensorielle n'apporte pas de connaissance véritable, c'est parce qu'elle entrave le Logos en tant que langage : si l'on sent sans pouvoir dire ce que l'on sent il n'y a point de connaissance. Dans le *Cratyle* (408 c), le *Phèdre* (264 c), le *Théétète* (161 a), le *Parménide* (130 a-b ; 135 c), le *Sophiste* (263 e) et le *Politique* (285 d) l'ontologie platonicienne se construit à partir du Logos.

Cependant, à côté de la thématique de l'être, du Logos, du discours, il y a une contrethématique, celle du divin, de l'immortel, dont *il n'est rien qui permette de rendre raison d'une façon raisonnée* (*Phèdre* 246 c) et du Bien qui transcende l'être, la connaissance et le discours.

Il est vrai que dans le *Protagoras* (356 e) le *Charmide* (174 b-c), le *Gorgias* (459 d ; 461 b), l'*Euthydème* (292 b) Platon parle de la science du

73. Cf. *Timée* 49 a ; 50 où Platon traite de l'indétermination pure, du réceptacle.

bien ou de la science comme bien. Cependant cette science est toujours recherchée, elle n'est jamais acquise entièrement: *La science royale doit nous livrer, non un bien quelconque, mais le Bien, c'est à dire une science. Mais alors on est amené de nouveau à se demander laquelle; la recherche revient ainsi sur ses pas*<sup>74</sup>. Dans la *République*, Platon envisage la science comme une connaissance intellectuelle d'une gradation ascendante des êtres et il reconnaît comme dernier échelon de cette ascension la saisie du Bien. Le Principe est ici donné par induction. La dialectique, regardant les hypothèses, dont elle se sert, comme telles et non comme principes, s'élève jusqu'au point anhypothétique (511 b). Le dernier point de l'ascension intellectuelle n'est pas un point à dépasser, car ce point n'est plus une image du soleil, mais le soleil lui-même, tel qu'il est, dans son propre séjour (516 b). Et, pourtant, Platon dit: Ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι (517 b). L'adverbe μόγις indique qu'il s'agit d'une connaissance relative du Principe. Du reste, Platon avoue que seul Dieu sait si la montée de l'âme dans le monde intelligible — la contemplation des réalités supérieures — est vraie. Dans la *République*, le Bien est postulé plutôt que connu; l'âme devine son importance, mais elle est incapable d'atteindre la certitude et de définir au juste ce qu'il est. Le Bien est une Unité inaccessible. A propos de cette problématique, Platon reconnaît qu'il est difficile à admettre... difficile à rejeter (532 d). Ailleurs (505 a), il déclare expressément que nous ne connaissons pas exactement cette idée: αὐτὴν οὐχ ἰκανῶς ἴσμεν.

La restriction établie par la confrontation du verbe voir et du verbe savoir (ὁρᾶσθαι - εἰδέναι), possible grâce à l'ambivalence du verbe voir dans la langue grecque, oblige à rejeter l'idée d'une connaissance intellectuelle exhaustive. Le Bien, que l'intelligence atteint lorsque l'âme toute entière lui obéit comme à un chef, n'est pas le Principe en soi, qui transcende l'être, la réalité effective qui est sujet, mais l'idée du Bien qui est immanente à l'être. Dans la métaphore de l'œil, l'atteinte est présentée comme la rencontre de deux excellences, de deux sortes de luminosité: de l'œil lumineux — qui est la meilleure partie de l'âme — et de la partie la plus brillante dans l'être (518 c-d).

Du reste, même en tant que Beau (517 c), le Principe est atteint par intuition, dans une révélation soudaine qui achève la longue initiation graduelle, le mouvement dialectique; car le Beau, ainsi que le Bien, transcende la connaissance et le discours. L'aboutissement de l'initiation consiste à contempler seulement le Beau et à être en sa compagnie (*Banquet* 211 d).

74. Goldschmidt, *Les Dialogues* 79.

### 3. L'éidétique comme noétique.

Dans la *République*, l'ascension dialectique jusqu'au Bien est avant tout une obligation. L'allégorie de la caverne symbolise le rôle de l'éducation<sup>75</sup>. Le Bien est ici considéré comme l'Idée la plus indispensable à connaître et la plus appropriée aux fonctions des gardiens. Moins qu'une méthode entièrement réalisable, l'ascension à l'Un est un appel à s'efforcer d'atteindre le plus d'objectivité possible.

La problématique du Bien-Un conçu comme μέγιστον μάθημα doit être examinée par rapport au caractère noétique<sup>76</sup> que revêt dans la *République* l'éidétique platonicienne. Le platonisme vise la connaissance des intelligibles. L'objet de la connaissance est un νοητόν, il existe par la connaissance que l'on en prend. J. Moreau a montré que l'objet est en même temps un objectif et que la connaissance est une connaissance idéale<sup>77</sup>. Le rapport de l'âme à l'idée est un rapport logique. L'idée est un autre que l'âme, mais à cet autre l'âme est connaturelle. L'être est appréhendé par l'intelligence ; c'est donc un intelligible. Celui qui connaît connaît quelque chose qui est (*Rép.* 476 e-477 a) ; l'analyse gnoséologique montre ici que la science n'est possible que dans la mesure où elle se réfère à quelque chose d'étant. Être et connaissance, logique et ontologique sont en relation étroite. Ce qui est absolument est absolument connaissable (477 a) : l'être dans sa totalité est l'être dans la totalité de la connaissance. Le dialogue cherche à rendre raison. L'être est donc dans la dépendance du Logos. Ce n'est pas l'auteur de la cité idéale qui cherche à dépasser l'intelligibilité, mais son exégète, l'apolitique Plotin, dont l'idéal est la rentrée de l'âme à l'Un<sup>78</sup>. La connaissance étant l'affaire de l'intellect, l'Un-Bien est, de ce point de vue, chez Platon, au terme de la dialectique du connaître.

Dans le cadre donc de la cité idéale l'Un est connaissable par excellence (504 d ; 508 e). Or, un μάθημα suppose toujours l'intentionnalité de la pensée, la dualité de l'objet et du sujet. En se plaçant ainsi au niveau du connaître on considère le Bien par rapport à notre entendement.

La raison est un acte de détermination, le moyen par lequel on rend

75. Cf. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα* 173 sqq.

76. Cf. É. Brehier, *La Philosophie de Plotin*, Paris, Vrin 1961, 147. V. aussi P. Lachize-Rey, *Les Idées morales, sociales et politiques de Platon*, Paris s.d., ch. 2 et 3.

77. *Réalisme et idéalisme*, ch. 2, p. 23 sqq.

78. V. à ce sujet notre article *L'Extase plotinienne et la problématique de la personne humaine*, REG 84 (1971) 395-396.



une idée à un objet. Mais le Principe de toute détermination ne peut être donné ni par l'expérience ni par la raison. Essayer de le connaître par analogie—par des qualités attribuées magis propre au Principe qu'à ses produits—cela en donnerait en réalité une connaissance partielle, puisque toute attribution est une essence et que le Bien est la source de toutes les essences. L'Un, en tant que transcendant l'être et en tant que source du connaître, ne peut être atteint par les procédés par lesquels il rend la connaissance possible.

La connaissance rationnelle de l'Un est indirecte, approximative; elle passe par son produit. Si l'on s'interroge sur le plan de l'Un, de celui qui confère l'unité aux unités relatives, on est obligé d'avouer que c'est la Vérité, qu'il est Sujet, et qu'en tant que tel il n'est pas un savoir, mais un indéchiffrable. Le démontrer, ce serait une pétition de principe.

Même dans la *République*, la science et la vérité sont considérées comme semblables au Bien; elles ne sont pas le Bien, comme la vue et la lumière s'apparentent avec le soleil, mais elles ne sont pas le soleil : La vérité et l'intellect sont les effets du Bien. Cela prouve que connaître les normes de la vérité ce n'est pas connaître la Vérité, c'est fonder la science objective, reconnaître que c'est le vrai Bien et la sagesse qui donnent aux «biens» leur valeur, et que l'intellect et la science sont ce qu'il y a de plus mesuré.

#### 4. L'Un - Bien et le discours

Le Principe —Bien, Beau, Vrai, Anypothétique— dans sa substantialité n'est ni une certaine parole ni une certaine science. Du reste, l'expression verbale fait obstacle à la pensée pure. Le langage est un instrument impuisant (*Lettre VII* 342 e). Défendant toute sa philosophie, Platon soutient qu'elle n'est pas comme d'autres objets du savoir (341 c). Il est vrai que les Dialogues ne fondent aucune théorie de l'ineffable ; une telle théorie se contredirait elle-même, parce qu'elle aurait nécessairement recours à la parole.

Cependant, le germe de l'indicibilité de l'Un est platonicien. Déjà, dans la contemplation, dans le contact de l'âme avec l'idée et dans l'expérience de fait il n'y a pas place pour le langage. L'Absolu n'est pas une construction de l'esprit comme le langage. L'Un est sans être dit. Cette thèse rejette la thèse sophistique de l'homme mesure : la parole, les récits mythiques et les discours doubles sont imprégnés d'éléments anthropomorphiques. C'est pourquoi la parole cesse d'être souveraine. Il en est de même de la parole philosophique, de la parole vraie, mais déficiente, en tant qu'instrument humain. La parole philosophique, ap-



propriée aux genres de l'âme et de l'être, est un discours rationnel: *Le Bien n'est pas intelligible; il est l'intelligibilité même. Sans être irrationnel comme la φύσις d'Isocrate, il est cependant, comme elle irréductible à toute définition; car il transcende l'être. On ne l'explique pas, on le désire et le subit. L'ancienne dualité des savoirs transmissibles et intransmissibles se retrouve chez Platon, mais elle n'implique pas l'opposition de deux termes dont l'un est purement dynamique et l'autre purement rationnel; elle implique deux degrés d'intelligibilité; la définition, terme logique et rationnel, le Bien, terme métaphysique et supra-rationnel*<sup>79</sup>.

Le langage philosophique a une portée ontologique : c'est par le dire que l'être apparaît (*Théét.* 152 a). Si l'on ne dit plus, on n'a plus accès à ce qui est. Et cependant, bien que l'être soit d'une universelle extension (186 a), l'Un le dépasse en valeur et en puissance. L'être permet le discours parce qu'il est un et multiple, qu'il est limité, et qu'il exclut d'autres idées-êtres ou qu'il est en relation avec elles. L'être est autant de fois que l'on peut dire qu'il n'est pas. L'Un est le générateur de l'être — qui lui est ainsi subordonné et hétérogène — c'est donc lui qui engendre le non-être. Mais l'Un n'est jamais être et non-être; il n'entre jamais en relation. Et le Logos est toujours relation d'un sujet à un objet. Même lorsque l'âme devient elle-même en elle-même, son discours intérieur est dialogue. D'autre part, par le dire on considère une chose dans un système de ressemblances et de différences par rapport à d'autres objets. Le Logos se déploie ainsi afin de saisir les effets de l'Un. L'Un, en tant qu'Absolu, n'entre pas dans un rapport avec d'autres choses.

Dans le *Cratyle* (439 b), Platon soutient qu'on doit abandonner les mots pour aller directement à la réalité; et pourtant, là encore on pourrait dire qu'il ne s'agit pas de rejeter le langage, mais de nier les paroles exprimées, d'aller, non pas à l'Absolu, mais aux idées. La fonction du nom consiste dans la désignation de l'essence. L'Un, supérieur à l'essence, est, par conséquent, indicible.

Ceci dit, si l'on s'interroge sur les deux modes de connaissance proposés dans la *Lettre VII*, on doit reconnaître que le premier, le nom, ne peut pas être appliqué à l'Absolu, étant donné qu'il y a une grande part d'arbitraire dans l'établissement des noms (343 a-b) et que le nom est forcément un énoncé verbal. Comme le nom, la définition n'est jamais définitive, car elle consiste dans le composé de noms et de verbes.

Dans l'arrière plan de cette ineffabilité de l'Un nous croirions voir

79. Schaerer, *La Question* 104-105.



un certain rapport avec l'idée de l'hybris qui —pour tout penseur religieux— consiste dans l'audacieux discours sur le divin<sup>80</sup>. Le rapport du Principe avec le divin engendre, depuis Héraclite, l'antagonisme<sup>81</sup> de la langue avec le sens métaphysique de l'Un : le Dieu de Delphes, qui veut et ne veut pas le nom de Zeus, ne parle pas, il fait signe (B 93). La lumière du Bien est l'expression platonicienne du Dieu apollinien. Cette lumière n'est pas circonscrite par le langage. Elle impose le silence religieux.

### 5. Les voies préparatoires.

5.1. La connexion du Principe avec le divin, de la Philosophie avec la religiosité apparaît aussi dans le processus proposé par Platon pour accéder à l'Un. Car, il faut dire que si ce n'est ni l'expérience sensorielle, ni la voie de l'intelligibilité ni le mythe, qui permettent de saisir l'Un-Bien dans toute sa vérité, le platonisme n'aboutit pas à l'agnosticisme théologique de Protagoras, ni à l'inconnaissable qui rappellerait avant la lettre le l'en-soi kantien, l'objectif du dialogue platonicien étant le salut de la cité, et la connaissance étant conçue comme recherche «dialectique» (*Phédon* 78 d). Le platonisme est «philomathie» (504 d), ascèse, gymnastique spirituelle. Je dirais même, en empruntant au langage de la *République*, que c'est un long et pénible travail qui vise l'atteinte du vrai<sup>82</sup>. C'est là la raison pour laquelle Platon n'est ni le philosophe cloîtré dans l'étude et la méditation —comme le sera le penseur de Königsberg— ni le sophiste virtuose de la parole et négateur qui abolit sans rien semer, qui soutient la fluctuation de tout et de tous et qui se nie ainsi par ses propres théories. La mission platonicienne étant essentiellement constructive, réorganisatrice du réel, la recherche du Bien est un stimulant pour l'âme. Malgré la transcendance du Principe, le platonisme est poursuite continue, chasse (*Phédon* 66 a), méthode, graduée et inlassable, de vérité.

L'atteinte de l'Un —si soudaine qu'elle soit— est, selon Platon, l'aboutissement d'un πάμπολυ έργον (*Rép.* 531 d). Elle s'effectue après une très

80. Cf. Empédocle B 3, 6-8.

81. Cf. Θεοδωρακόπουλος, *Εισαγωγή στον Πλάτωνα* 15.

82. Cf. Schaerer, *La Question* 267: La philosophie platonicienne est une chasse merveilleuse. . . dont on ne saurait dire si ce qui l'emporte en elle c'est le désir de trouver l'objet qu'on cherche ou d'entretenir, de renouveler, d'objet en objet, l'élan de la recherche elle-même. . . Il y a plus de vérité dans la poursuite du vrai que dans la découverte d'aucune chose vraie.

longue marche propédeutique (532 b), constituée de trois procédés méthodiques qui sont ceux-ci : moral, intellectuel et sentimental.

### 5.2. La mort philosophique.

L'homme platonicien est l'homme de son âme (*Alcibiade* 129 e ; 130 c-131 e ; cf. *Rép.* 431 d ; 589 a-b ; *Lois* 959 b-c). L'âme est le principe logique du connaître, principe hégémonique, dont le corps est organe dans la recherche du vrai (*Théét.* 184 d) et dont l'essence est d'être unie à l'idée divine (*Phédon* 79 d-80 a) et de saisir par elle-même le vrai (65 c-d ; 66 d ; 67 a-c ; *Théét.* 186 a ; 187 a) ; le critère du vrai est intrinsèque (*Rép.* 518 b-c ; *Théét.* 186 b-d). La connaissance est ici basée sur le principe de similitude, le rapport de sympathie entre le sujet et l'objet, qui se réalise lorsque l'âme devient elle-même en elle-même. Dans ce soliloque, le pilote de l'âme, l'intelligence (*Phèdre* 247 c), étant connaturelle à l'idée et ayant la forme du Bien, est censée déployer son activité. Or, pour que l'œil de l'âme puisse la réorienter vers la vérité, il faut que celle-ci soit purifiée ; la purification consiste dans une série d'abstractions, dans un renoncement progressif au sensible. Cette désorientation, ce détournement *du jour ténébreux au vrai jour* (*Rép.* 521 c), est commandé par le principe de l'antériorité de l'intelligible, de la réalité pure, sans mélange (*Phédon* 67 a) et immortelle à laquelle l'âme s'apparente (76 e ; 78 b-79 c). C'est dans cette perspective intellectuelle et morale, dans cette transposition spiritualiste que consiste chez Platon la notion de purification. La κάθαρσις est la rencontre des deux puretés (65 e sqq ; 81 a)<sup>83</sup> : de l'âme libérée de la démence, de *mille sornettes humaines* (66 b), et de l'objet qui est absolument pur. D'autre part, on sait que cette purification ne se réalise pas comme un acte de violence à l'égard du corps, comme un ostracisme du corps en tant que tel, le dualisme platonicien n'étant pas une théorie de deux substances opposées, de l'âme et du corps, du bien et du mal et du rejet du mal<sup>84</sup> (62 b ; *Lois* 873 d). La mortification corporelle, si l'on peut ainsi parler, consiste dans l'affranchissement (*Phédon* 66 a) de la vérité illusoire (83 d), des antinomies phénoménales, des affections ou croyances corporelles qui entravent la connaissance véritable. Pour reprendre une image cartésienne<sup>85</sup>, à propos de la purification

83. Pour la notion de purification dans l'antiquité v. Festugière, *Contemplation* 123 sqq. ; R. Bordet, *Religion et mysticisme*, Paris, P.U.F. 1959, 42 ; Diès, *Autour de Platon*, 2 443 sqq.

84. V. à ce sujet I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Τὸ πρόβλημα τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου στὸν Φαίδωνα τοῦ Πλάτωνος*, ΑΦΘΕ 9 (1938) 24-45.

85. Goldschmidt, *Platonisme* 70, n. 5 ; Cf. Rodis-Lewis, *Platon* 57.



platonicienne, l'intériorité —nécessaire à toute formation et possible lorsqu'on ferme les yeux à l'extérieur— est le seul moyen qui libère l'âme et rend possible l'atteinte du vrai. La vision du Bien, précise Platon dans la *République*, est réservée à ceux qui, sans le secours de leurs yeux ni des autres sciences, peuvent s'élever jusqu'à la connaissance de l'être par la seule force de la vérité (537 d). Dans le *Timée* (47 b), Platon, après avoir fait l'éloge de la vision, traite de son utilité pratique : il soutient alors qu'il faudrait *n'être point philosophe pour verser sur la perte de ses yeux des larmes inutiles*; la vision est un moyen offert par Dieu à l'homme, afin que celui-ci contemple *les mouvements périodiques de l'intelligence dans le ciel et que les utilise, en les transportant aux mouvements de notre propre pensée, lesquels sont de même nature, mais troublés. Ce qui importe donc, ce n'est pas de voir, mais d'avoir vu. La vraie mission du philosophe commence au moment où, fermant les yeux sur sa vision, et refusant de se complaire en elle, il utilise la vue d'une fin invisible*<sup>86</sup>.

Selon la théorie des idées innées, l'âme pure connaît l'idée du Bien ; elle s'en éloigne et l'oublie lorsqu'elle dialogue avec le corps. La purification est donc l'acheminement au vrai à l'ἀλήθεια au sens étymologique du terme, à la récupération des normes de la vérité. La mort philosophique est chassée à l'oubli. Le philosophe platonicien cherche à se préserver des perturbations corporelles, afin de vivre le «bios» de la «théoria», de la concentration mentale. C'est par l'idée de la retraite philosophique, d'une mort active et libératrice (*Phédon* 83 a ; 84 c-d), conforme à l'impératif socratique du recueillement, que Platon transpose la transe du chaman, la séparation du soi occulte et du corps. L'impératif d'unité morale transforme une science occulte en métaphysique<sup>87</sup>. D'autre part, on sait que chez Platon le voyage théorique est converti en ascèse dont l'impératif est la recherche de ce qui est supérieur et divin. Cet exercice philosophique réalise la vertu qui est la santé, le bon état de l'âme (*Rép.* 444 d-e ; *Lois* 906 b). La vertu en vue de laquelle est professée le désir de la mort, est accompagnée de sagesse (*Phédon* 69 a ; *Gorgias* 504 b-d). La connaissance est le remède universel (*Critias* 106 b) et l'universelle monnaie pour acheter la vertu (*Charmide* 166 c). Tel est aussi le mot d'ordre et l'hypothèque que Socrate lègue à l'humanité au moment où il affronte la la mort et, ce qui est le même, l'injustice humaine. La théodicée platonicienne, on le sait, discuple Dieu du mal et inculpe l'homme d'ignorance (*Rép.* 379 c ; *Timée* 42 d-e). La vertu n'a pas de maître, chacun est respon-

<sup>86</sup> Schaerer, *Dieu* 52.

<sup>87</sup> Cf. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel* 203 ; 217. 6.



sable de son choix (*Rép.* 617 e). La volonté, selon Socrate et Platon, s'incline au bien (*Prot.* 358 c-d ; *Rép.* 535 e ; *Timée* 86 d-e)<sup>88</sup>. Le mal résulte de la conjonction de deux facteurs : la liberté de faillir, qui est imposée à l'homme du dehors, et le mauvais emploi de cette liberté, qui est le fait de l'homme lui-même. L'homme crée le mal en abusant d'une occasion qui lui est donnée<sup>89</sup>. Le mal est une erreur de perspective, une distraction au Bien. La sagesse étant une valeur de connaissance<sup>90</sup>, le mal a méconnaissance des valeurs et la science la vertu de l'âme, la catharsis morale n'est qu'entraînement spirituel.

La fuite d'ici-bas vers là-haut (*Théét.* 176 b), qui est équivalente à la poursuite de la ressemblance avec le divin—et conforme à l'intention de Dieu (*Timée* 29 e)—fait consister le volontarisme moral dans la justice et la sainteté accompagnées de sagesse. La justice—la notion *le plus anciennement et plus universellement accolée à l'être divin*<sup>91</sup>—est, selon Platon, la vertu qui, avec la modération et la sagesse, habitent dans l'âme de Dieu et sauvent l'âme humaine. Ceux qui procréent selon l'âme (*Banquet* 209 a) cherchent le Beau pour produire la sagesse, dont deux expressions, la justice et la tempérance, règlent la vie des cités et des familles.

L'âme étant conçue dans la *République* comme tripartite, la purification est la réalisation de la juste proportion de ses parties (443 d) : la justice réussit l'harmonieuse organisation des parties en postulant le primat de la sagesse et l'exercice de la fonction propre à chacune.

La sagesse<sup>92</sup> est la transmutation de la vie nue en vie de l'intellect ; d'où toute l'importance que Platon accorde à l'éducation de l'âme. Dans la *République*, l'éducation consiste à aider quelqu'un à se détacher des attaches dans la caverne (515 e) et à suivre la voie de la sagesse (621 c). Or, dans le *Philèbe*, le philosophe soutient que la sagesse a de la parenté avec l'ἄριστον, le Bien<sup>93</sup>. Dans le *Timée*, l'homme est par définition le vivant le plus capable parmi les vivants d'honorer Dieu (42 a). Dans les *Lois*,

88. Cf. *Rép.* 354 b ; *Lois* 860 d. V. aussi J. Trouillard, *La Purification plotinienne*, Paris, P.U.F. 1955, 169 ; Moreau 74.

89. Schaerer, *Dieu* 45.

90. V. aussi notre article, *Le Platonisme sub specie aeternitatis*, Πλάτων 23 (1971) 185.

91. A.-J. Festugière, *De l'essence de la tragédie grecque*, Paris, Aubier-Montaigne 1969, 13.

92. V. *Ménon* 88 c-89 a ; *Phédon* 82 b ; *Rép.* 505 b ; *Phèdre* 279 c.

93. Goldschmidt remarque à propos du rapport qu'il y a entre la problématique du *Philèbe* et le Bien : *Personne ne soutiendra aujourd'hui que la vie bonne définie dans le Philèbe soit identique à la Forme du Bien absolu, défini dans la Rép. Nous verrons d'ailleurs que la Forme du Bien absolu apparaît dans notre dialogue (64 e) et, d'une manière générale, Socrate indique plusieurs fois qu'il est des valeurs plus*



Platon reprend le thème de la dévalorisation des occupations humaines par rapport à l'importance qu'on doit accorder au divin et revient à l'antique principe de similitude pour le faire assortir au divin (715 c-d). La vertu de l'esprit est par conséquent une vertu divine.

### 5.3. Les sciences purificatrices.

Dans la *République*, Platon montre qu'il y a des occupations nobles qui conduisent à la vertu et des occupations avilissantes qui mènent au vice (444 e). Dans le *Banquet* l'esthétique est considérée comme propédeutique à la philosophie. En outre, on sait qu'il y a chez Platon des sciences jouant le rôle que les religions à mystères accordent à l'initiation : au préambule de l'éducation la gymnastique et les sciences mathématiques visent à susciter dans l'âme l'intervention de la réflexion (*Rép.* 521 d sqq.). La musique a aussi sa place dans cet exorde, car le rythme et l'harmonie sont aptes à pénétrer l'âme et la toucher fortement (401 d). Par ailleurs, la géométrie, la stéréométrie, la vraie astronomie (527 b; 528 d; 529 b-530 c-d) exercent l'âme à se détourner de ce qui naît et à se retourner à ce qui est, à la vérité de l'immuable, des rapports non sensibles, de la proportion.

A la gamme des moyens de purification toutes ces sciences ne sont, en réalité, que prélude (531 d), car la science par excellence, la seule démarche capable de révéler la réalité essentielle est chez Platon la dialectique (534 e)<sup>94</sup>. La dialectique, non pas celle qui est sans objet — qui n'est qu'exercice logique — mais la vraie, opère le discernement du faux et du vrai, du non-être et de l'être, de l'autre et du même. L'âme, procédant à des jugements de valeur, répudiant toute image sensible (511 c), monte à travers les idées tous les échelons du connaître<sup>95</sup>, jusqu'à l'Unité suprême, au principe d'intelligibilité qui se suffit à lui-même (*Phédon* 101 e), à l'inconditionné (*Rép.* 510 b; 511 b).

### 5.4. Dialectique et Bien.

La dialectique est le procédé de référence du relatif à l'Absolu, ainsi que le moyen de démonstration de la dépendance de toutes choses de cet Absolu (534 b-c).

---

*hautes que cette vie heureuse dont on cherche la formule... Mais, dans un autre sens, on peut dire qu'il n'y a, entre le Bien et la vie bonne, qu'une différence de degré et de niveau; la vie bonne procède du Bien ou encore la vie bonne est une étape dans la montée vers le bien (Questions platoniciennes, Paris, Vrin 1970, 42). Cf. aussi Schaerer, La Question 105, n. 1.*

94. Pour la fonction purgative de la dialectique et son rapport à la psychanalyse v. Schaerer, *La Question* 50-51.

95. Cf. Rodier, *Études* 49-73.

Le long circuit de la dialectique du connaître a comme terme la vision synoptique du Bien (532 b). La partie la plus noble de l'âme (518 c; 533 c-d) s'élève jusqu'à la contemplation du meilleur de tous les êtres, comme le plus perçant des organes du corps s'élève jusqu'à la contemplation de l'objet le plus lumineux dans le monde matériel et visible. Ainsi, le rôle de la dialectique consiste-t-il dans une double purification qui est adéquate à l'unification : la purification du sujet dépouillé de tout ce qui est visible et la purification de l'objet déchargé de tout ce qui est multiple et sensible. De ce point de vue, la dialectique intellectuelle est à la fois une dialectique religieuse<sup>96</sup>.

Si l'on s'interrogeait, dans une perspective méthodologique, sur la problématique de cette connaissance raisonnée, la réponse puiserait ses matériaux dans les remarques faites sur la nature du Bien et le caractère noétique de l'éidétique platonicienne qui commande la conversion de l'Un en Idée suprême : L'Un, inaccessible à l'homme, dans sa nature transcendante, se présente à lui comme le désir primordial de son âme pour ce qui est pur par excellence. L'atteinte intellectuelle du Bien doit s'entendre comme un appel à refaire l'ascension philosophique, comme un désir d'apprendre et un impératif de rechercher la Valeur suprême, une exhortation à *ne faire aucune concession, afin qu'apparaisse à toute évidence la vérité* (*Gorgias* 492 d), et à continuer les efforts pour s'élever à la source de la pensée, au modèle le plus pur, au plus divin. *Le Dieu de Platon*, remarque Schaerer (*Dieu* 191), *ne se pose pas, il est; on ne se tromperait guère en le définissant comme relativement incompréhensible, car, si la raison ne peut l'enfermer dans une formule, elle s'efforce cependant d'y parvenir et en approche plus ou moins. C'est justement dans cet élan de curiosité spirituelle et démonique—qui constitue la moelle du platonisme—que Schaerer voit le point commun entre Platon, Descartes et Kant : Chez Descartes il y a un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, désir qui trouve son complément dans l'admiration, qui est la première de toutes les passions et la seule qui n'ait point de contraire* (*Disc. de la méth.* 1ère partie. Passions de l'âme LIII); *chez Kant... c'est un sentiment de respect qui, proche de l'étonnement et de l'admiration, nous incline devant le mérite, que nous le voulions ou non* (*Crit. rais. prat.* 1ère part. livre I, chap. 3). *L'absolu nous est ainsi donné, dans le mouvement qui nous pousse à l'atteindre* (*La Question* 331).

On sait ce que Platon, lui-même, avoue dans le *Philèbe* : La dialectique

96. Cf. L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la Philosophie Occidentale* 1, Paris, Alcan 1927, 26 ; cf. du même auteur, *La Raison et la Religion*, Paris, Alcan 1939, 88.



est un art qu'on peut définir, mais extrêmement difficile à pratiquer (16 c)<sup>97</sup>. C'est une méthode unique visant à soumettre l'initiation philosophique *au rythme de la vie*<sup>98</sup>. Comme la vie, la dialectique se renouvelle sans cesse et ne s'achève jamais : *le repos et le terme de la course* (cf. *Rép.* 532 e) ne sont jamais réalisés par les êtres finis que nous sommes (cf. *Polit.* 277 d), car, il y a, ainsi que le remarque Socrate à Glaucon, un point où l'on ne pourrait plus suivre réellement le maître idéal (*Rép.* 533 a). Le sens de l'analogie entre la faculté de voir et la dialectique ascendante dans la *République* (532 a) renforce ce point de vue : Si l'on ne peut parvenir au terme du visible qu'avec peine, n'en est-il pas de même du terme de l'intelligible? Dans les *Lois*, Platon remarque que nous sommes incapables de voir l'Intellect de nos yeux mortels et de le connaître en son fond (897 d-e). S'il est ainsi de l'intellect, ne peut-on pas dire qu'il en est de même de la source de l'intelligence, de la lumière du Bien? *La vie humaine*, écrit Goldschmidt, *ne suffit pas pour accomplir ce détour* (jusqu'au Bien); *et le Bien échappe à toute formule orale ou écrite. Aucun dialogue ne définit le Bien, mais presque tous le suggèrent*<sup>99</sup>.

#### 6. La sagesse érotique.

Dans la *République* (506 e), Platon, traitant du Bien, parle d'un élan. Ailleurs, il déclare possible le rapprochement de l'être véritable par la médiation érotique : *Celui qui a le véritable amour de la science... le poursuit sans faiblir et ne se relâche point dans son amour... qu'enfin s'approchant de l'être véritable et s'unissant à lui, il engendre l'intelligence et la vérité, et dès lors, jouissant de la connaissance, de la vraie vie et de la vraie nourriture, cesse enfin, mais pas avant, d'être en butte aux douleurs de l'enfement* (490 a-b). Le passage est très instructif; il montre la fonction cognitive et motrice de l'amour : la sagesse humaine est une sagesse érotique, une philosophie. Le principe bergsonnien, selon lequel toute invention a une émotion pour substance, préfigure chez Platon dans une perspective gnoséologique : pour connaître, il faut aimer (cf. *Phédon* 65 c, *Phil.* 58 d). L'amour courageux et encourageant n'est pas chez Platon un moyen secondaire, une méthode incomplète, comme l'ont soutenu certains critiques<sup>100</sup>. La folie érotique, nous dit Platon dans un langage religieux, est la meilleure de toutes les formes de possession divine (*Phè-*

97. Cf. *Théét.* 187 a-b; *Phil.* 60 a; *Lettre VII* 341 c-d.

98. Schaerer, *La Question* 23 ; cf. 59 ; 89-90 ; 216.

99. *Les Dialogues* 339. Cf. *Platonisme* 44.

100. V. p.ex. Robin, *La Théorie platonicienne de l'amour* 155-156 ; 166-167.

*dre* 249 e). L'Éros est le démon qui relie l'humain au divin (*Banquet* 202 e). Le langage impératif de l'ascension érotique dans la *République* est identique à celui de la dialectique rationnelle qui doit conduire au Bien. Platon dit que l'union s'achève par la génération de l'intellect et de la vérité. Par «être véritable» il entend donc le Bien-Un, générateur d'intelligence et de vérité. L'idée de contact de la partie de l'âme, connaturelle à l'être véritable, avec cet être, retient le principe gnoséologique de l'affinité du sujet avec l'objet (cf. *Lettre VII* 344 a). En outre, Platon dit que l'union de la partie amoureuse de l'âme avec le Principe suprême est féconde, qu'elle n'est pas un état passif, une résorption qui suffoque l'activité, puisqu'elle engendre l'intelligence et la vérité.

La vraie atteinte n'est donc pas un savoir; c'est une coexistence du connaissant et du connu. Ce contact psychique est l'intuition d'une évidence, la révélation non pas de l'essence de l'Un, mais de son existence; il n'est pas un moment intellectuel, puisque l'intellection dérive de la communion et que la connaissance intellectuelle tient au produit de l'Un. Ce qui est premier est cet inexplicable sentiment de présence, ce fait, cette expérience immédiate<sup>101</sup>. *La preuve qui comporte quelque chose d'essentiel*, écrira Gabriel Marcel<sup>102</sup>, *n'est pas de l'ordre logique, mais de l'ordre de l'expérience*. Chez Platon, tout ce qui précède l'expérience de la communion effectuée par l'amour prépare en somme cette immédiation du sentiment, l'identité entre la conscience et la réalité. Dans la *Lettre VII* Platon, traitant de la vérité philosophique, parle d'une inondation de lumière qui suit le long commerce avec l'objet recherché. Toute vérité vécue ne peut pas être conceptualisée. C'est l'inexprimable (cf. 344 c) qui n'est que senti, saisi par un acte essentiel, par une émotion dynamique et supraintellective<sup>103</sup>.

La fin de la recherche dans la *République* (490 b), en tant qu'acte hypernoétique, prouve que la problématique de la méthode est proportionnelle à la nature supraintellective de la Vérité suprême: *Par son incapacité même à se satisfaire, cet effort, sans cesse renouvelé, ramènera le chercheur en face du Sujet transcendant, d'où il était parti; Sujet objectivé dans la mesure du possible, non plus irrationnel, mais supra-rationnel*<sup>104</sup>.

101. Cf. H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F. 1934, 246.

102. *Du Refus à l'Invocation*, Paris, Gallimard 1940, 216; pour le caractère inaccessible à l'intellection du sentiment religieux v. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* 6,2, Leipzig/Berlin 1924, 301.

103. Cf. Goldschmidt, *Platonisme* 27; pour l'intrusion de l'irrationnel dans le platonisme v. notre article 'Ο Πλάτων και τὸ παρά-λογο.

104. Schaerer, *Dieu* 178.



#### 4. La fonction de l'Unité absolue.

##### 1. La fonction gnoséologique.

L'activité qui précède le moment extatique dans la *République* n'abandonne pas définitivement l'âme lorsque celle-ci arrive soudain à s'absorber dans la lumière unifiante de l'Un. A la montée rationnelle qui prépare l'union, correspond, après le pathos de l'expérience, une redescente rationnelle qui montre que l'union est féconde et efficace : l'énergie de la raison encadre l'union. Dans l'allégorie de la caverne, le libéré de ses fers et de la démence redescend à la prison pour prêcher la vérité aux prisonniers, il se fait pédagogue pour instruire les captifs. A l'opposé de l'idéal apolitique des mystiques, le fruit de l'extase est, selon Platon, l'acquisition d'un système notionnel que le philosophe-initié applique pour enseigner les non-initiés, en vue de fonder la vie politique. La vision du Bien donne au dialecticien le moyen de fonder la science selon les principes d'objectivité. Tel est le sens de la célèbre thèse de la *République* selon laquelle le Bien est fondement de toute connaissance, science, art et utilité. Cette fonction gnoséologique du Bien permet à Platon de faire le procès du subjectivisme et du réalisme empirique.

L'atteinte du Bien se convertit donc en rectification de l'intelligence, en restauration de la vraie nature de l'âme. Si ce n'est pas la Vérité elle-même que l'on possède et que l'on peut transmettre — la vérité étant, comme le dirait Malebranche, coéternelle à la substance divine — l'atteinte de l'Un — entendons l'effort pour atteindre l'Un — fonde l'instruction objective. Même si l'on n'atteint jamais le Bien en soi, la recherche du Bien dote l'âme de *cette faculté faite pour aimer le vrai et disposée à tout entreprendre pour le connaître* (*Phil.* 58 d ; cf. *Ménon* 86 b).

##### 2. La fonction axiologique.

*L'effort dialectique consiste... à conquérir de haute lutte un critère de valeur, en haussant autant que possible vers le Bien la réalité considérée, puis à redescendre sur le palier du début pour connaître cette réalité en tant qu'intermédiaire, avec sa part légitime d'être et de non-être, et la situer à sa vraie place. Ainsi s'effectue cette réorganisation du réel, qui est le terme humain et logique de la recherche*<sup>105</sup>.

La fonction gnoséologique de l'Un va de pair, ainsi que l'indique la redescente paideutique dans la caverne, avec une fonction axiologique. L'idéal

105. Schaerer, *La Question* 134.



éducatif de Platon s'oriente vers l'organisation —ou plutôt la réorganisation— de la vie, l'unification de l'agir. C'est l'unité de la cause et de l'action qui domine la conception platonicienne du Premier. L'Un est à la fois cause de toute existence et de toute action, objet de Métaphysique et objet de Morale. Comme le dirait G. Marcel *l'universalité des valeurs résulte de l'universalité de l'être et il faut avoir un Modèle*<sup>106</sup>.

La contemplation platonicienne n'est pas un adieu à la vie, un renoncement de soi, mais une préparation à la vie droite: *L'existence présente du philosophe est une vie, où se succèdent constamment et même se côtoient contemplation et action*<sup>107</sup>. Le lieu classique est le passage des *Lois* (732 d-e) où Platon valorise la vie et ses jouissances. L'aspiration à l'immortalité n'entrave point la vie, ou, comme le dirait Pindare<sup>108</sup>, l'homme platonicien, tout en visant l'Absolu, exhorte son âme à épuiser le champ du possible. D'autre part, on pourrait dire que Platon hérite d'une leçon que Socrate, selon une anecdote<sup>109</sup> aurait reçue d'un sage indien: *On ne peut contempler les choses humaines si l'on ignore les choses divines*. Dans le platonisme on s'initie pour éclairer —comme chez Pascal<sup>110</sup>— la conduite ici-bas, on acquiert le savoir pour mieux vivre et mieux faire (*Charm.* 173 c-d), dans la cité toute entière (*Rép.* 519 e), on monte vers la Valeur pour se refaire. A la coutume, professée par la morale sophistique, et à la conduite de type euripidien, Platon oppose le canon des valeurs, une ontologie axiologique dont le Bien est l'objectif suprême et sa recherche est ce sans quoi il n'y aurait ni cohérence de la pensée ni cohérence de l'action<sup>111</sup>. La valeur normative du Bien fait que la connaissance chez Platon est une obligation. L'Un est appelé dans la *République* *objet de la science la plus haute*. C'est du Bien que la justice et les autres vertus tirent leur utilité et leurs avantages (505 a). Tous les Dialogues en quête d'une Valeur, remarque Goldschmidt, *tendaient obscurément vers la vertu une... Et c'est le Bien qui contient toutes les vertus et les enveloppe dans son unité. La science du Bien vers laquelle tendaient les Dialogues à la recherche des Valeurs, Socrate en montrera la voie et en indiquera le programme*

106. *Les Hommes contre l'humain*, Colombe 1951, 12.

107. Goldschmidt, *Les Dialogues* 341; cf. *Platonisme* 123-125; Rivaud, *Notice au Timée* 38. É. Bréhier, *Histoire de la Philosophie* 1, Paris 1938, 143.

108. *Pyth.* 3, 61-62. Cf. notre essai *Ἀπὸ τὴν Ἀναγκαιότητα στὴν Ἐλευθερία* (Ὁ Albert Camus καὶ τὸ Παράλογο), Athènes 1972, 55-58.

109. Racontée par Aristoxène de Tarente, dans Aristoclès, in Euseb., *Praep. evang.* XI 3, 28.

110. *Pensées* 194 (éd. Brunschvicg 416).

111. Cf. Schuhl, *L'Oeuvre de Platon* 114.



*d'études*<sup>112</sup>. Le dégagement des entraves du sensible dans le *Phédon* a pour but de donner à l'âme la liberté indispensable pour son engagement dans la vie selon la valeur. Le *Phèdre* montre cette position selon laquelle l'idéal assure à la vie l'ordre et la félicité (256 b). Dans la *République* (517 c ; 540 a-b), le Bien est désigné *comme modèle pour régler la cité*. Le libéré de la caverne devient missionnaire du Bien en substituant aux servitudes du sensible les obligations des idées. La différence entre le prisonnier évadé, devenu philosophe par la dépendance des lois, et le captif des apparences se trouve dans la qualité des liens : l'union avec le sensible est une mésalliance pour l'âme, le «culte» du Bien est heureuse alliance de l'âme et source de salut. Les liens du Bien sont beaucoup plus forts que tout Atlas, toute attache mythique, corporelle ou neutre pour l'univers aussi bien que pour l'âme humaine. C'est pourquoi la philosophie chez Platon est consécration.

C'est l'appel à la recherche de la valeur qui constitue l'éternelle valeur du platonisme. Cet appel est l'exhortation à l'unité qui n'est pas identité, mais *l'ordre, l'harmonie des volontés et des activités*<sup>113</sup>, la perfection vers laquelle convergent les actions en évitant l'incohérence et l'arbitraire. Plotin sera dans la ligne de Platon lorsqu'il exprimera l'idée dans sa thèse sur l'agir : Une volonté qui tend au parfait, n'est point arbitraire (*Enn. VI 8, 1 et 6*). Dans ce sens nous pourrions dire, en recourant à Lagneau<sup>114</sup> que, chez Platon, ce qui existe réellement n'est ni l'existence ni l'être, ni le contingent ni le nécessaire, mais la valeur. Aujourd'hui, où les valeurs sont menacées par l'incohérence et l'irrationnel, la leçon platonicienne revêt une importance considérable. *Notre génération est placée devant une option redoutable... Va-t-elle demander son salut à la recherche de l'unité et au respect des valeurs? Préférera-t-elle la voie de l'égoïsme sacré qui menace de la guider vers la mort et l'anéantissement universel*<sup>115</sup>? Il semble que nous ne pouvons plus soutenir —comme l'a fait Jaspers<sup>116</sup>— que nous avons rattrapé Platon, même à peine sur ce qui est recherche philosophique<sup>116a</sup>, tant que nous ne le suivons pas dans sa course vers les valeurs, tant que l'impératif de

112. *Les Dialogues* 292.

113. J. Jalabert, *L'Un est le multiple* 156.

114. *Leçons célèbres*, Paris, P.U.F. 1950. Cf. E. Μουτσόπουλος, 'Η εξαντικειμνισις τῆς συνειδησιακῆς προθετικότητος. Πρὸς μίαν Φαινομενολογίαν τῶν ἀξιῶν, ΕΕΦΣΠΑ 17 (1966-67) 539.

115. Jalabert 158.

116. *Introduction à la Philosophie*, trad. Hersch 2.

116a. Cf. Diès, *Autour de Platon* 2, 299 ; Rodis-Lewis 92.





ση και ἐπιστημονική μέθοδο σκέψης· τοῦ διαλεκτικοῦ δασκάλου γιά ψυχαγωγία —ἀγωγή τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ παρέπεσθαί τε καὶ συσκοπεῖν τὸν λόγον (Φαίδων 89 a)— πρὸς τὴ ζωὴ τῆς φιλοσοφίας καὶ τῆς αὐτοεξέτασης (Ἀπολογία 28 e), τῆς καρτερικῆς καὶ ἐπίμονης ἔρευνας (Λάχης 194 a)· τὴ λαχτάρα τοῦ δεοντολόγου γιά τὸ ἀγαθὸ· τοῦ πιστοῦ γιά διάνοιξη στὸ Ἐπέκεινα. Παντοπόρος ἄπορος ὁ Πλάτων κατορθώνει πάντως νὰ βρῆ καὶ νὰ δωρίση τὸ μήνυμα τῆς ἐλπίδας ποὺ ἀπελευθερώνει καὶ λυτρώνει μὲ τὴν ἴδια τὴ διηνεκὴ ἀναζήτηση τῆς ἐλευθερίας καὶ τῆς σωτηρίας: *Καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τῇ ζητήσει ἐπιμείνωμέν τε καὶ καρτερήσωμεν. Εἶναι πάντα καλόν . . . τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη* (Φαίδων 114 c) γιά κείνον ποὺ μοχθεῖ γιά τὴν Ἄξια.

Ἡ μελέτη, ποὺ ἀποτελεῖ τὸ πρῶτο μέρος μιᾶς τριλογίας (τὰ ἄλλα δύο ἀναφέρονται στὴν πλωτινικὴ ἔννοια τοῦ Ἀπολύτου καὶ στὴ σχέση τῶν δύο διδασκαλιῶν) χωρίζεται σὲ τέσσερα τμήματα :

Στὸ πρῶτο (σελ. 152-163) ἀνιχνεύονται οἱ πλατωνικὲς ἀποδείξεις γιά τὴν ὕπαρξη τοῦ Ἀπολύτου. Ἀναζητοῦνται στὴν ἀρχὴ οἱ λόγοι τῆς ἀναφορᾶς σὲ μιὰ Πρωταρχή. Ὁ Πλάτων νοηματοδοτεῖ τὸ πραγματικὸ μὲ λόγους ποὺ ἀντλεῖ ἀπὸ τὴ λογικὴ, ἠθικὴ καὶ θρησκευτικὴ του συνείδηση. Τὴν ὕπαρξη τῆς Πρωταρχῆς ἀποδείχνει παίρνοντας διάφορους δρόμους (τὸν τελολογικὸ, ἐρωτικὸ, ἐνορασιακὸ).

Στὸ δεῦτερο τμήμα (σελ. 163-182) ἐρευνᾶται ἡ φύση τοῦ Ἀπολύτου: ἡ διερεύνηση τῆς φύσης αὐτῆς ξεκινᾶ ἀπὸ τὴν ἰδιαίτερη σημασία ποὺ ἔχει στὸν Πλάτωνα τὸ συναίσθημα τῆς ἐλπίδας. Ὅρίζονται στὴ συνέχεια οἱ ἀναπαραστάσεις καὶ τὰ κατηγορήματα τῆς ἀπροσδιόριστης Ἀρχῆς. Ἀναλύεται ἡ σημασία τῆς ἱεράρχησης τῶν ἐπιπέδων τοῦ πραγματικοῦ. Ἰδιαίτερη διερεύνηση γίνεται πάνω σ' ὅ,τι σχετίζεται μὲ τὴ θεϊκὴ φύση τοῦ Ἐνός.

Στὸ τρίτο τμήμα (σελ. 182-196) ἐρευνᾶται ἡ μέθοδος ποὺ ὀδηγεῖ στὸ Ἐνα. Ἡ ἔρευνα περνᾶ τὰ στάδια τῶν σχέσεων : αἰσθητῆς ἐμπειρίας, λόγου, γλώσσας, φιλοσοφίας (θανάτου καὶ διαλεκτικῆς), ἔρωτος καὶ Ἐνός γιά νὰ δείξη πὼς τελικὰ πρόσβαση στὸ Ἀγαθὸ ἀποτελεῖ μόνο τὸ βίωμα τῆς ὑπαρκτικότητάς του, ἡ ὑπερλογικὴ συνουσία μὲ Αὐτό.

Στὸ τέταρτο τμήμα (σελ. 196-199) παρουσιάζεται ἡ συναρτησιακὴ σχέση τῶν μορφῶν τῆς λειτουργικότητος τοῦ Ἐνός. Ἡ ἀναζήτηση ἐνός σταθερὰ ὄντικοῦ καὶ δεοντικοῦ ἀποτελεῖ τὸν ὑπερχρονικὸ χαρακτήρα τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφίας. Γιά μιὰ ἀνθρωπότητα ποὺ κινδυνεύει ἀπὸ τὸν ἐγωισμό, τὴν ἐξειδίκευση, τὴ μονομερῆ σημασιολόγηση τοῦ πραγματικοῦ, τὴν ἀσυνέπεια, τὴν περιοριστικὴ, ἀβασάνιστη θεώρηση τῶν σκοπῶν, ὁ πλατωνικὸς λόγος γιά τὴν Πρωταρχὴ εἶναι **μέγιστον μάθημα**.

Ἄθηναι

Ἄννα Κελεσίδου-Γαλανοῦ