La dialectique ou théorie des idées de Platon

Autor(en): **Zeller, E.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger**

Band (Jahr): **3 (1870)**

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-379103

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LA DIALECTIQUE

OU THÉORIE DES IDÉES DE PLATON

PAR

E. ZELLER[1].

Le contenu propre de la philosophie, c'est pour Platon, comme nous le savons déjà, les *Idées*[2], puisqu'elles seules constituent le véritable être, l'essence des choses. Aussi, dans la construction du système, l'étude des Idées, la dialectique dans le sens étroit de ce mot, doit occuper la première place, et ce n'est que sur ce fondement que peut reposer une considération philosophique de la nature et de la vie humaines. Cette étude comprend trois objets: La dérivation des idées, leur notion générale, et leur développement.

I. Fondements de la théorie des Idées.

Les Idées se rattachent d'abord à la théorie socratique platonicienne de la nature du savoir. Le savoir rationnel procure seul une vraie connaissance. Autant il y a de vérité dans les représentations, autant il y a de réalité dans leur objet, et réciproquement. Tout ce qu'on peut connaître est; tout ce qu'on ne peut connaître n'est pas; une chose est connaissable dans

[1] *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, dargestellt von Ed. Zeller. IIe Theil. 2 Auf. 1859.

[2] Ne pas entendre ce mot au sens ordinaire.

le même degré où elle est; l'être pur est par conséquent absolument connaissable, le non-être pur absolument inconnaissable; ce qui, enfin, unissant en soi l'être et le non-être participe à la fois à la réalité et à la non-réalité est susceptible d'une connaissance qui participe à la fois du savoir et du non-savoir, c'est-à-dire d'une connaissance qui n'est pas un savoir, mais une représentation. Aussi certainement que le savoir est quelque chose d'autre que la représentation, aussi certainement l'objet du savoir est autre chose que l'objet de la représentation; celui-là est une réalité absolue, celui-ci est quelque chose en quoi l'être et le non-être subsistent ensemble. Si la représentation se rapporte à ce qui est sensible, nos idées se rapportent seulement à ce qui n'est pas sensible et c'est justement à cela que nous devons attribuer un être réel et vrai. Platon désigne donc la différence entre le savoir et la représentation vraie comme le point dont dépend la décision sur la réalité des Idées. Si le savoir et la représentation sont une seule et même chose, nous ne devons rien admettre que de corporel; si elles sont deux choses différentes, nous devons attribuer aux Idées, qui, éternelles, immuables et impérissables, ne peuvent être saisies que par la raison et non par les sens, une existence indépendante et substantielle. La réalité des Idées paraît à Platon la suite inévitable et immédiate de la philosophie rationnelle de Socrate. Le savoir ne s'occupe que de ce qui est vraiment réel, de l'essence (des choses) sans couleur, sans forme et sans matière, que l'esprit seul peut saisir. S'il y a un savoir, il y a aussi un objet fixe et immuable du savoir, un objet qui n'est pas simplement *pour nous et par nous*, mais *en soi et pour soi*. L'immuable seul peut être connu; nous ne pouvons au contraire attribuer aucune propriété à ce qui est soumis à un changement continuel. Nier la réalité des Idées, c'est donc anéantir absolument toute possibilité d'une recherche scientifique.

La thèse que Platon déduit de l'idée du savoir, résulte aussi pour lui de la considération de l'être, et comme la théorie des Idées procède de la philosophie socratique sous le premier de ces rapports, elle procède sous le second de la philosophie héraclitique et éléate.

Ce qui est pour le savoir l'opposition entre la notion et la représentation est pour l'être l'opposition entre l'essence et le phénomène, entre le non-sensible et le sensible. Tout ce qui est sensible est un devenir, mais le but du devenir est l'être. Tout ce qui est sensible est multiple et divisible, mais toutes les choses multiples deviennent ce qu'elles sont seulement par ce qui leur est commun à toutes ; cet élément commun doit être différent des choses multiples elles-mêmes et la représentation de cet élément ne peut pas être tirée par l'abstraction des intuitions particulières, puisque celles-ci ne nous montrent jamais celui-là, mais toujours seulement son image imparfaite. Aucun objet particulier ne représente purement son essence, mais chacun possède des qualités contraires : le juste multiple est en même temps injuste, le beau multiple est en même temps laid. Toutes les choses particulières ne doivent être considérées que comme un intermédiaire entre l'être et le non-être ; la pure et pleine réalité, au contraire, nous ne pouvons l'attribuer qu'au beau *en soi et pour soi*, toujours identique à lui-même, élevé au-dessus de toute limite et de toute opposition.

Il faut distinguer, comme le *Timée* le dit encore, ce qui *est* toujours et ne devient jamais, de ce qui est toujours *en devenir* et n'arrive jamais à être. Le premier toujours identique à lui-même se laisse saisir par la pensée rationelle ; le second, qui naît et meurt sans jamais être véritablement, ne peut être représenté que par la perception et l'opinion, à l'exclusion de la raison ; celui-là est l'original, celui-ci est la copie. Le *Sophiste* tente une exposition dialectique de ces pensées, mais le *Parménide* les expose plus complétement. Le premier de ces dialogues rejette la théorie d'une pluralité primitive de l'être et prouve, par la notion de l'être même, que tout ce qui a l'être est un ; il réfute le matérialisme en établissant par le fait de l'existence de qualités morales et spirituelles, qu'il y a encore une autre réalité que la réalité sensible. Le *Parménide* prend la question au point de vue logique, en développant dans ses conséquences l'opinion que l'Un est et qu'il n'est pas, et comme il résulte de cet examen que, si l'on admet l'existence de l'Un, il n'en découle que des contradictions relatives, tandis que si on ne l'admet pas, il en découle des contradictions absolues, il faut admettre

que, sans l'être Un, ni la conception de l'Un, ni celle du multiple ne serait possible, que par conséquent la conception éléatique de l'Un ne peut suffire et qu'il faut nécessairement abandonner cette notion abstraite et la remplacer par l'Idée. Mais l'enchaînement de la théorie platonicienne apparaît assurément plus claire dans le *Timée* et la *République*.

En résumé, la théorie platonicienne des idées se fonde sur la double thèse que sans la réalité des idées ni un véritable *être* ni un véritable *savoir* n'est possible ; l'être et le savoir se confondent en réalité comme ils se mêlent intimement dans l'exposition de Platon ; car le savoir n'est pas possible sans les Idées, puisque, d'une part, l'existence sensible manque de la continuité et de l'absence de contradiction sans lesquelles aucun savoir n'est possible, et que, d'une autre part, les phénomènes sensibles n'ont pas une véritable existence, comme nous le voyons par l'impossibilité où nous sommes de les fixer en idées. Les preuves platoniciennes de la théorie des Idées qu'Aristote avait exposées dans l'ouvrage sur les Idées, ramènent à la même conclusion pour autant que nous connaissons encore ces preuves. La première, les λόγοι ἐκ τῶν ἐπιστημῶν, s'accorde avec ce qui a été dit : que tout savoir se rapporte à des idées qui restent identiques à elles-mêmes ; la seconde, τὸ ἕν ἐπὶ πολλῶν, repose sur la proposition que le général qui est dans tous les objets particuliers d'un même genre, doit être différent de ceux-ci ; la troisième, très analogue à la seconde, prouve la réalité essentielle des idées par la considération que l'idée générale reste dans l'âme alors même que le phénomène a disparu. Ainsi encore, deux preuves, mentionnées ultérieurement par Alexandre, s'accordent avec ce que nous avons cité plus haut du *Parménide* et du *Phédon*, à savoir que les choses auxquelles conviennent les mêmes prédicats doivent être des copies du même type, et que les choses qui sont semblables ne peuvent l'être que par leur participation à un type commun. La raison dernière de la théorie des Idées gît par conséquent dans la conviction qu'il y a une véritable réalité, non dans le phénomène contradictoire, complexe et mobile, mais seulement dans l'essence une et permanente des choses ; non dans ce que les sens *représentent*, mais dans ce que la raison *pense*.

On voit maintenant comment la théorie des Idées se rattache à la place que Platon occupe dans l'histoire. Déjà Aristote, tout en rapportant cette théorie à l'influence de Socrate, l'attribuait aussi à l'influence soit de la philosophie héraclitique, soit de la philosophie éléate et pythagoricienne. « A ces systèmes, dit-il, succédèrent les recherches de Platon, qui, à la vérité, se rattachaient dans la plupart des points aux pythagoriciens, mais en quelque point aussi s'écartaient de la philosophie italique. Car, familier dès sa jeunesse avec Cratyle et la théorie héraclitique qui enseigne que toute existence sensible change continuellement et qu'aucun savoir du sensible n'est possible, Platon resta dans la suite fidèle à cette manière de voir; mais en même temps il s'appropria la philosophie de Socrate, qui, tout en s'occupant d'études morales à l'exclusion des questions de philosophie naturelle, cherchait toutefois en celles-ci le général, et s'appliquait avant tout à définir les idées. Platon en vint par là à penser que ce procédé se rapporte à quelque chose d'autre que le sensible, car la détermination du général ne peut avoir pour objet quelqu'une des existences sensibles, puisque celles-ci changent toujours. Il nomme cet autre ordre de l'être, *Idées;* il affirme des choses sensibles qu'elles subsistent, qu'elles existent en dehors de ces idées et tirent leur nom de celles-ci, car ce qu'il y a dans le multiple d'analogue aux Idées ne peut tenir cette analogie que de sa participation à celles-ci. Ce point de vue n'est du reste qu'une expression différente de la théorie des pythagoriciens, qui enseignent que les choses sont des copies dont les nombres sont les originaux. » « En outre, ajoutait encore Aristote à la fin du même chapitre, Platon attribuait à l'un des deux éléments qu'il nommait l'Un, la Matière, l'origine du bien et du mal; en quoi il ne faisait que suivre quelques-uns de ses prédécesseurs comme Empédocle et Anaxagore. » En fait ce passage résume les éléments dont se forma la théorie des Idées platoniciennes; seulement les éléates et les mégariens auraient dû être plus expressément mentionnés. Le postulat socratique d'un savoir rationnel forme indubitablement le point de départ le plus immédiat de cette théorie, mais Platon a développé ce point de vue en profitant de tout ce que

l'ancienne philosophie lui offrait, en suivant la direction qu'elle lui traçait, et sa grandeur consiste justement à avoir tiré la conclusion de tout le développement antérieur, et à avoir su par son esprit créateur former un système tout nouveau avec des éléments déjà existants. Socrate avait dit que tout vrai savoir revient à des notions justes; il avait reconnu dans ce savoir rationnel la règle de toute action, il avait montré que la nature ne s'explique que par des idées finales. Platon hérita de lui cette conviction et lui associa ce que ses prédécesseurs avaient enseigné d'analogue: — Parménide et Héraclite, Empédocle et Démocrite, sur l'incertitude des sens et sur la différence qu'il y a entre la connaissance rationnelle et l'opinion; — Anaxagore, sur l'esprit formateur du monde et l'ordonnance rationnelle de toutes choses. — Mais tandis que l'opinion de ces philosophes sur la connaissance n'était que la suite de leur métaphysique, Platon inversement ramena les principes de Socrate sur la méthode scientifique à leurs postulats métaphysiques; il se demanda comment nous devons concevoir la réalité si la pensée rationnelle est seule assurée d'obtenir une connaissance vraie de cette réalité. A cette question, Parménide avait déjà répondu en disant que toute réalité ne peut être considérée que comme l'essence une, éternelle et immuable; et Euclide, condisciple de Platon, faisait une réponse semblable; — il est vrai que nous ne pouvons savoir avec certitude jusqu'à quel point son système précéda celui de Platon. Platon fut poussé de plusieurs côtés à admettre une opinion analogue. Il lui semblait qu'il résultait directement de la théorie socratique du savoir rationnel: d'abord, que quelque chose de réel correspond à nos idées, et que ce réel doit l'emporter en réalité sur toute chose dans la même mesure que le savoir l'emporte en réalité sur toute autre représentation. Par la même voie, on pouvait montrer ensuite que l'objet de notre pensée ne doit pas être cherché dans le phénomène. Cela résultait encore plus nettement de l'opinion héraclitique sur le flux de toutes choses, car le permanent, auquel se rapportent nos notions, ne peut pas se trouver dans la sphère du changement absolu. Aussi les objections des éléates contre la pluralité et le changement furent bien

senties par Platon, en ce sens du moins qu'il exclut du véritable être ce mouvement sans règle, et cette multiplicité sans bornes que le monde des sens lui semblait présenter. Et comme déjà Parménide, à cause de ces difficultés, avait refusé à l'être toute qualité sensible, comme les pythagoriciens aussi avaient vu l'essence des choses dans les nombres qui ne sont pas percevables par les sens, Platon dut être d'autant plus porté à n'accorder l'être qu'au non-sensible qui est l'objet de nos idées. Enfin nous ne devons pas non plus nier l'influence que l'esprit esthétique de Platon dut exercer sur sa conception du monde. Comme la Grèce aime en tout les contours bien circonscrits, les formes nettement arrêtées, précises, et qui se dessinent bien sous le regard, comme dans sa mythologie elle pose devant nos sens, incarnée dans des formes plastiques, toute la vie physique et morale, ainsi notre philosophe sent le besoin de faire passer le contenu de sa pensée de la forme abstraite de la notion dans la forme concrète de l'intuition; il ne lui suffit pas que notre entendement distingue les déterminations entremêlées dans les choses, que nous les dégagions de tout ce qui les entoure quand nous les percevons : elles doivent exister aussi indépendamment de cette association, elles se condensent en quelque sorte en êtres indépendants ; les notions deviennent des *Idées*. La théorie des *Idées* est donc une pure création grecque, et, en particulier, un fruit de cette fusion de la philosophie socratique qui s'opéra dans le vaste esprit de Platon. Les *Idées* ne sont autre chose que les *notions* socratiques, devenues principes métaphysiques de normes de la connaissance qu'elles étaient auparavant, et appliquées aux questions spéculatives de philosophie de la nature sur l'essence et les fondements de la l'être.

II. Notion des Idées.

Si nous voulons maintenant élucider la notion et l'essence des Idées, il résulte de l'étude précédente que *les Idées représentent ce qui ne change pas au milieu du changement des phénomènes, ce qui est toujours un et identique à soi-même au sein des diversités*

et des oppositions de l'existence. Platon entend par cet élément *permanent* et identique à soi-même, comme il l'exprime déjà par le terme d'*Idées*, le *général* ou l'*espèce*, ce qui nous est représenté dans les notions collectives. C'est là seulement que le *Théétète* trouve l'essence des choses et l'objet de la science; c'est avec la recherche qui s'applique à cet ordre que commence toute science d'après le *Phèdre ;* c'est là ce que le *Parménide* désigne comme le vrai être. Platon définit donc expressément l'Idée : *ce qu'il y a de commun dans les choses qui portent le même nom*, et Aristote la définit pareillement le « ἕν ἐπὶ πολλῶν. » Si maintenant, dans une récente exposition de cette doctrine[1], on affirme que ce n'est pas seulement le général dans le sens que nous attachons à ce mot, mais aussi l'individuel qui forme le contenu des Idées, c'est une assertion qui est non-seulement sans preuves, mais en contradiction avec les plus claires déclarations de Platon.

Ce général, qui constitue l'Idée, Platon le sépare du monde des phénomènes, et le considère comme une substance qui est pour soi. C'est le lieu transcendant, dans lequel seul se trouve le domaine de la vérité, dans lequel les dieux et les âmes pures contemplent les essences sans forme et sans corps, la justice, la providence et la science, élevées au-dessus de tout devenir, existant, non dans quelque chose d'autre, mais dans leur pure essence ; c'est là que la beauté primitive est, non dans quelque autre chose qui existe sur la terre, dans le ciel, ou ailleurs, mais en soi et pour soi, éternellement la même, inaccessible aux changements des objets qui participent d'elle ; c'est là que l'essence des choses toujours uniforme, soustraite à tout changement, est absolument *pour soi.* Les Idées sont comme les éternels prototypes de l'être, et toutes les autres choses ne sont que des copies faites d'après elles. Pures et existant pour elles-mêmes, séparées de tout ce qui participe d'elles, les Idées sont donc un lieu intelligible qu'on ne peut voir avec les yeux, mais seulement avec la pensée; les choses visibles ne sont que leurs ombres. Les Idées sont, en un mot, et selon une désignation

[1] Ritter. *Geschichte der Philosophie.* II, 306. Comp. 303.

d'Aristote, des χωρισταί, c'est-à-dire qu'elles jouissent d'une existence distincte de l'existence des autres choses; absolument indépendantes de ces choses, elles sont des essences qui *subsistent par elles-mêmes*. Si donc on a confondu les Idées platoniciennes tantôt avec des substances sensibles, des hypostases de l'imagination, des *idéaux*, tantôt avec des notions subjectives, ni l'une ni l'autre de ces manières de voir n'est juste.

La première est aujourd'hui assez généralement mise de côté; elle trouve sa réfutation déjà dans le *Phèdre*, le *Banquet* et la *République*, puis dans un passage du *Timée*, où il est dit qu'il n'y a que la copie de l'Idée, ce qui *devient*, qui existe dans l'espace. Cette réfutation est confirmée par le témoignage d'Aristote. Si l'on voulait objecter que Platon parle d'un lieu extramondain et que son disciple désigne les Idées comme αἰσθητὰ ἀΐδια, la première de ces expressions est trop évidemment figurée pour pouvoir rien prouver contre nous; et quant à la seconde, il est bien manifeste qu'Aristote ne veut pas rapporter ici l'opinion de Platon, mais cherche à la réfuter par ses conséquences.

La seconde opinion, d'après laquelle les Idées de Platon ne seraient que des pensées *subjectives*, est plus répandue, car si l'on ne trouve guère personne qui les identifie avec les notions de la raison *humaine*, en revanche il a été récemment affirmé de nouveau qu'elles ne sont pas des êtres indépendants, mais des *pensées de la divinité*.

Cette affirmation est cependant aussi inexacte que l'autre. Elle manque absolument de preuves positives; car, que Platon ait été conduit par ses recherches sur l'essence du savoir, à la théorie des Idées, cela ne prouve rien d'abord; de plus, à côté de ce fait, il faut placer celui de la dérivation objective des Idées, telle que nous l'avons exposée plus haut; enfin, que les Idées soient désignées comme les prototypes d'après lesquels l'entendement divin a formé le monde, ou même comme les objets de la contemplation de la raison humaine, cela n'en fait pas de simples créations de la raison divine ou de la raison humaine. Les Idées pourraient être dans cette hypothèse les objets de l'activité de la raison comme les choses extérieures

sont l'objet de l'activité des sens qui les perçoivent. On ne peut non plus conclure l'opinion que nous combattons de ce que, dans le *Philèbe*, l'intelligence royale de Zeus est la puissance qui ordonne et gouverne tout, car Zeus ne désigne ici que l'âme du monde, et sa raison procède, comme il est expressément remarqué, d'une cause supérieure à lui, de l'*Idée*, qui d'après cela n'est donc pas le produit, mais la condition de la raison qui la pense.

Si enfin la *République* nomme Dieu le producteur qui a produit le *lit-en-soi*, c'est-à-dire l'*Idée* du lit, il faut considérer d'une part que c'est plutôt une manière de s'exprimer populaire qu'une expression rigoureusement philosophique, et d'autre part que Dieu pour Platon, comme il sera montré plus bas, se confond avec la plus haute Idée, dont les créations peuvent toujours être nommées les Idées dérivées sans que pour cela l'Idée n'existe que dans la pensée d'une personnalité différente de l'Idée. En revanche la substantialité des Idées est, indépendamment du témoignage précis d'Aristote, prouvée par les passages de Platon qui viennent d'être cités. Les Idées, qui ne sont absolument pas dans quelque autre chose, mais existent purement et pour soi, indestructibles et impérissables comme les types éternels des choses d'après lesquels se dirige l'entendement divin lui-même, ne peuvent pas être en même temps des produits de cet entendement et lui être redevables de leur existence. L'éternité des Idées est accentuée par Platon de la manière la plus forte, et considérée comme le plus essentiel des caractères par lesquels elles se distinguent des phénomènes : comment pourraient-elles donc être en même temps des pensées, qui sont toujours le produit de l'âme qui les pense ? Au surplus, Platon lui-même fait mention de la supposition que les Idées pourraient n'être que de simples pensées qui n'auraient d'existence que dans l'âme, mais il la rejette par cette réflexion que si les Idées n'étaient que des pensées, tout ce qui participe aux Idées devrait être un être pensant; et, dans un autre endroit, il prémunit expressément contre l'opinion que l'Idée du beau ne serait qu'un *mot* ou un *savoir*. Aristote même n'a jamais imaginé que les Idées ne fussent que les *pensées* de l'essence

des choses, au lieu d'être cette essence même. Nous pouvons donc affirmer en toute sécurité que Platon n'a pas eu cette manière de voir.

Mais si la réalité qui est l'objet de la pensée doit être une substance, il n'est pas besoin pour cela de la concevoir à la manière des éléates comme une unité sans pluralité, permanente, et sans mouvement. Si tout est un, on ne peut rien affirmer, car aussitôt que nous lions un prédicat avec un sujet, un nom avec une chose, nous posons déjà une pluralité. Si nous disons : *L'un est*, nous parlons de l'un et de l'être comme de *deux choses* ; si nous nommons l'un ou l'être, nous distinguons cette dénomination de l'objet nommé. En second lieu, l'être ne peut pas être un tout, car, dans la notion du tout, est aussi celle des parties ; le tout n'est pas une pure unité, mais une pluralité, dans laquelle les parties sont en rapport avec l'unité. Puis si l'unité ou la totalité sont attribuées à l'être comme des prédicats, elles sont par là même distinguées de l'être ; si elles n'étaient pas de simples prédicats de l'être, mais l'être lui-même, l'être ne serait plus l'être. Si l'on disait enfin qu'il n'y a point de tout, alors non-seulement l'être ne pourrait avoir aucune grandeur, mais il ne pourrait rien être, ni devenir. Mais on peut encore moins admettre que tout soit une simple pluralité. Le vrai serait plutôt que nous devons admettre également l'unité et la pluralité. Mais comment l'unité et la pluralité peuvent-elles coexister? elles ne peuvent coexister que par la théorie de la communauté des notions. Si aucune association des notions n'était possible, on ne pourrait attribuer à aucune chose un prédicat différent d'elle-même ; nous ne pourrions par conséquent pas seulement dire de l'être *qu'il est*, et sous aucun rapport en revanche nous ne pourrions dire qu'il n'est pas ; d'où alors il faudrait nécessairement conclure l'unité de tout être. Mais cette assertion est fausse et elle doit l'être pour qu'un jugement ou une connaissance quelconque soit possible. Une plus exacte recherche nous convainc que certaines notions s'excluent, que d'autres se conviennent et même s'impliquent ; à la notion de l'être, par exemple, peuvent s'unir toutes ces notions qui expriment une manière d'être de l'être, alors même qu'elles s'ex-

cluent l'une l'autre comme celles du repos et du mouvement. Mais en tant que des notions se lient entre elles, elles sont une et la même ; c'est-à-dire que l'être de l'une est aussi l'être de l'autre ; en tant qu'elles ne se laissent pas lier, l'être de l'une est le non-être de l'autre. Et comme toute notion peut être associée à beaucoup d'autres, et en même temps aussi refuse de s'associer à un beaucoup plus grand nombre d'autres, il en résulte qu'à chacune l'être convient à beaucoup d'égards, et à beaucoup d'égards aussi le non-être. Le non-être *est* donc aussi bien que l'être, car le non-être est lui-même un être, à savoir *l'être-autrement* (c'est-à-dire non pas le non-être absolu, mais le non-être *relatif*, la négation d'un être *déterminé*), et ainsi dans tout être il y a aussi un non-être, à savoir *la différence*. Ce qui revient à dire : Le vrai être n'est pas un être pur, mais un être déterminé; il n'y a donc pas simplement *un* être, mais *beaucoup* d'êtres ; et ces êtres nombreux sont les uns avec les autres dans les rapports les plus divers de l'identité et de la différence, de l'exclusion et de la communauté.

Le *Parménide* arrive au même résultat avec un appareil dialectique plus abstrait et plus profond. Les deux propositions dont part la seconde partie de ce dialogue : « l'un est et l'un n'est pas » énoncent la même chose que les deux thèses réfutées dans le *Sophiste* que « tout est un» et que « tout est multiple ; » et en tant que ces deux propositions sont toutes deux réduites à l'absurde par la déduction de leurs conséquences contradictoires, on démontre la nécessité de déterminer le véritable être comme *une unité qui embrasse en soi la pluralité*. Mais, en même temps, par la manière dont la notion de l'être est saisie dans cette démonstration apagogique et par les contradictions qui résultent de cette manière de la saisir, on établit que cet être véritable doit être reconnu pour essentiellement différent de l'unité empirique qui est limitée dans le temps et dans l'espace.

A cette exposition se rattache celle du *Philèbe*, à laquelle elle renvoie évidemment. Le résultat des précédentes recherches y est résumé brièvement dans ces deux propositions que *l'un est multiple* et que *le multiple est un*, et que cela n'est pas simplement vrai de ce qui est devenu et de ce qui passe, mais encore

des pures notions, qui sont aussi composées de l'un et du multiple, et sont en soi limitées et illimitées. Une seule et même chose apparaît à la pensée tantôt comme une, tantôt comme multiple. Platon déclare donc d'un côté que ce qui est éternel, toujours égal à soi-même, sans espace et indivisible, est seul un véritable être ; mais d'un autre côté il n'entend pas par là comme les éléates *une* substance universelle, mais une pluralité de substances, dont chacune sans préjudice de son unité renferme en soi une pluralité de déterminations et de rapports. C'était déjà là une conséquence de l'origine de la théorie des Idées, car les notions de Socrate qui forment le fond logique des Idées de Platon naissent précisément de ce que les différents côtés et attributs des choses sont dialectiquement réunis en une unité. Cette détermination était indispensable à Platon, parce qu'il ne pouvait être question pour lui ni d'une participation des choses aux Idées, ni d'une synthèse des notions, si celles-ci étaient conçues comme une unité abstraite. C'est donc ici le point où la métaphysique de Platon se sépare le plus nettement de la métaphysique éléate, et montre qu'elle ne se propose pas de nier les faits, mais de les expliquer.

Cette synthèse de l'unité et de la pluralité dans les Idées, Platon l'exprimait aussi en désignant les Idées comme des *nombres*. Cependant cette expression semble appartenir à sa vieillesse. On ne la trouve pas dans ses écrits. On y voit bien la distinction entre le nombre pur et le nombre empirique, comme la distinction entre les mathématiques pures et les mathématiques empiriques ; mais ces mathématiques pures sont une préparation à la dialectique, les nombres dont on s'y occupe ne sont pas des nombres idéels, mais mathématiques; ils ne se confondent pas avec les Idées, mais sont intermédiaires entre elles et les choses sensibles. Puis, à côté des nombres, sont indiquées les Idées de ces nombres, mais seulement dans le même sens où les Idées sont opposées aux choses, en tant que dans l'ensemble des Idées se trouvent *aussi* celles des nombres, et non en ce sens que toutes les Idées comme telles y soient désignées en même temps comme des nombres. Aristote aussi

affirme que la théorie des Idées dériva à l'origine de la théorie des nombres. Mais les germes de la forme que Platon donna plus tard à sa philosophie se trouvent déjà dans quelques passages des Dialogues. Le *Philèbe* déclare que la théorie pythagoricienne de la synthèse universelle de l'unité et de la pluralité, du fini et de l'infini, est un des points de la dialectique ; il transporte donc aux notions ces déterminations que les pythagoriciens avaient montrées dans les nombres. Ensuite Platon reconnaît dans les nombres et les rapports mathématiques le lien entre l'Idée et le phénomène ; les nombres nous représentent les Idées comme ce qui détermine les corps et ce qui est dans l'espace ; ils sont essentiellement propres selon lui à être les schémas des Idées.

Et si, à la place d'une expression purement rationnelle, il était permis de mettre une expression symbolique, on ne pourrait mieux faire que d'exprimer les Idées et leurs déterminations en formules arithmétiques. Mais nous n'apprenons que d'Aristote la réelle fusion de l'Idée et du nombre chez Platon. Selon la déclaration d'Aristote, les Idées platoniciennes ne sont rien autre que les nombres, et lorsque Platon disait que les choses sont ce qu'elles sont par leur participation aux Idées, il s'écartait de la théorie pythagoricienne seulement en ceci qu'il distinguait entre les nombres mathématiques et les nombres idéels, et séparait ces derniers, quant à leur existence, des choses perceptibles par les sens. La différence, à y regarder de plus près, réside en ce que ses nombres mathématiques se composent d'unités purement homogènes, et qu'à cause de cela chacun d'eux se combine dans le calcul avec tout autre, tandis que ce n'est pas le cas des nombres idéels ; qu'ainsi ces simples déterminations de grandeurs, ces déterminations rationnelles des nombres mathématiques, expriment que tout nombre mathématique est identique par *l'espèce* à tout autre et n'est différent de lui que par la *grandeur*, tandis que tout nombre idéel se distingue de tout autre par l'*espèce*. La différence rationnelle des nombres entraîne une conséquence : c'est que, comme les notions inférieures sont conditionnées par les supérieures, ainsi les nombres qui leur correspondent doivent être conditionnés les uns par les autres ; les

nombres qui expriment les notions les plus générales et les plus fondamentales doivent avoir la priorité sur tous les autres; les nombres idéels ont donc, à la différence des nombres mathématiques, ceci de particulier qu'en eux il y a un *avant* et un *après*, c'est-à-dire qu'il y a parmi eux une succession fixe. Mais quelle que fût la vogue de cette manière d'exposer la philosophie platonicienne dans l'ancienne Académie, et quoiqu'on y subtilisât beaucoup avec un formalisme scolastique sur les rapports des nombres avec les Idées, elle n'eut, sans doute, aucune importance, ou qu'une importance bien secondaire, pour le système primitif de Platon, car, dans le cas contraire, on en trouverait incontestablement quelques traces certaines dans ses écrits. L'essentiel, pour nous, est seulement l'idée qui se trouve au fond de cette théorie des nombres, à savoir que, dans les choses réelles, l'unité et la pluralité sont liées organiquement.

Comme Platon se déclare contre l'unité sans différence de la substance éléate et aussi contre son immuabilité, il a ici à combattre en même temps son ami Euclide, qui admettait la pluralité de l'être, mais lui refusait tout mouvement et toute activité. Cette opinion, remarque Platon, rendrait l'être inconnaissable pour nous, irrationnel et sans vie. Si nous participons à l'être, nous devons exercer une action sur lui, et lui sur nous ; si nous pouvons connaître, à notre faculté de connaître doit correspondre une connaissance, *quelque chose de connu*, c'est-à-dire quelque chose de passif, une passibilité ; or une passibilité n'est pas possible sans mouvement. Si la réalité ne doit pas être sans esprit ni raison, il faut lui accorder la vie, l'âme et le mouvement. Si donc nous ne devons pas refuser à l'être toute persistance, afin que le savoir soit possible, nous ne devons pas davantage le poser comme absolument immobile, nous devons lui reconnaître plutôt la raison, la vie et l'activité, nous devons ramener la notion de l'être à celle de la force. Aussi Platon représente-t-il, dans le *Phédon*, les Idées comme actives, et il déclare qu'elles sont les propres et seules causes véritablement actives des choses. Cette thèse est encore plus nettement exprimée dans le *Philèbe*,

où il attribue la raison et la sagesse à la plus haute cause (et par cette cause nous ne pouvons entendre que les Idées) et fait procéder d'elle le plan du monde approprié à un but. Nous verrons aussi que, pour lui, l'Idée du bien est en même temps la plus haute cause agissante, l'infinie raison. Nous apprendrons d'Aristote que son maître Platon ne lui enseigna jamais l'existence d'une cause agissante à côté et en dehors des Idées. Que ce fût donc bien l'intention de Platon de faire voir dans les Idées non-seulement les prototypes et l'essence de toutes les choses réelles, mais aussi les forces agissantes, de les concevoir comme quelque chose de vivant et d'actif, c'est ce dont on ne peut douter ; et si, ailleurs, dans une exposition mythique et populaire, il distingue les causes agissantes des Idées, cela n'y saurait rien changer. Cette manière de voir a son fondement dans son système, car si les idées seules sont la vraie et primitive réalité, il est impossible qu'il y ait à côté et hors d'elles une cause agissante également primitive; les Idées elles-mêmes sont le principe actif qui confère aux choses leur être, et puisque cet être est de telle nature qu'il ne se laisse expliquer que par une activité rationnelle qui se propose un but, la raison doit être attribuée aux Idées.

D'un autre côté, cependant, cette théorie avait aussi beaucoup de difficultés ; car s'il était déjà difficile de concevoir les espèces (ou formes) comme des substances qui existent pour soi, c'était bien autre chose encore de leur attribuer le mouvement, la vie et la pensée, de les considérer malgré cela comme immuables et soustraites au devenir, et de reconnaître en elles, en dépit de leur être essentiel, les forces qui agissent dans les choses. L'âme d'ailleurs que Platon attribue dans le *Sophiste* à l'être absolu, il l'a distinguée plus tard des Idées comme une essence particulière. Mais du moment que ces deux points de vue entrèrent en lutte, le point de vue dynamique dut chez Platon céder le pas au point de vue ontologique. La philosophie ne se propose pas l'explication du devenir, mais la contemplation de l'être ; les notions, qui y sont hypostasiées en Idées, nous représentent seulement ce qui est permanent dans le changement des phénomènes, non la cause de ce changement;

et si Platon les comprend en outre comme des forces vivantes, c'est là seulement une concession à laquelle les faits de la vie naturelle et spirituelle l'ont contraint. Nous ne pouvons donc pas nous étonner que Platon fasse rarement usage de cette dernière détermination touchant les Idées, et que pour l'explication du monde phénoménal, il recoure à ces représentations mythiques qui toutefois ne suppléent que faiblement aux lacunes du développement scientifique. En revanche l'autre détermination, à savoir que, dans les Idées, l'unité et la pluralité sont fondues ensemble, est féconde pour le système platonicien. Ce n'est que par cette détermination qu'il est possible à Platon de substituer à l'unité abstraite des éléates l'unité concrète de la notion socratique, d'enchaîner dialectiquement les notions et de les montrer ainsi entre elles non-seulement dans un rapport négatif, mais dans un rapport affirmatif, de manière que le multiple du phénomène soit porté et embrassé par la notion *une*. Seulement, parce qu'il aurait reconnu la pluralité dans l'unité de la notion, il a eu le droit d'admettre non-seulement une Idée, mais une pluralité d'Idées logiquement enchaînées, un monde d'Idées.

III. Le monde des Idées.

Platon ne parle presque jamais de l'*Idée*, mais presque toujours des *Idées* au pluriel. Les Idées, nées des notions de Socrate, sont en réalité comme celles-ci déduites de l'expérience, quoique Platon n'en dise rien ; elles nous représentent d'abord le particulier, et ce n'est que graduellement que la pensée peut s'élever de ce particulier au général, des notions inférieures aux supérieures. Mais puisque les notions sont hypostasiées en Idées, le particulier n'y peut être supprimé dans le général de cette façon que toutes les notions soient enfin ramenées à quelques principes supérieurs ou à un seul principe, et soient quant à leur contenu déduites de ce principe comme des moments de son développement logique. Chaque notion est quelque chose qui existe pour soi, et l'enchaînement des phénomènes avec les Idées ne revêt que la forme de la communauté,

de la participation. L'intention de Platon n'est pas de faire une construction *à priori*, mais seulement de ranger toutes les Idées dans un ordre logique que l'induction, ou, si nous l'aimons mieux, le souvenir que réveille dans l'esprit l'impression des choses sensibles, lui fait trouver.

De ces Idées beaucoup sont indéterminées. Comme toute notion de genre ou d'espèce est selon Platon quelque chose de substantiel, une *idée*, il doit y avoir autant d'Idées qu'il y a de genres ou d'espèces. Et comme les Idées seules sont *le réel* par lequel tout ce qui est est ce qu'il est, aucune chose ne peut être, ni être représentée dont il n'y ait point d'Idée. Car une telle chose ne serait absolument pas, et l'absolu non-être ne peut pas être représenté. Platon blâme donc comme un manque de maturité philosophique qu'on se scandalise d'admettre l'Idée de quoi que ce soit, fût-ce la chose la plus insignifiante, et lui-même ramène à leurs Idées non-seulement les objets naturels, mais les produits de l'art; non-seulement les substances, mais les propriétés et les rapports, les activités et les modes de vivre, les figures mathématiques et les formes grammaticales. Il admet des Idées des chevaux et des ordures, de la table et du lit; des Idées de la grandeur et de la petitesse, du semblable et du dissemblable, du double, etc., une Idée du substantif, même des Idées du non-être, et de ce qui n'est dans son essence que le contraire de l'Idée; il admet une Idée de la bassesse et du vice. Il n'y a en un mot absolument rien qui n'ait son Idée; le domaine des Idées s'étend partout où l'on peut découvrir un caractère commun dans un certain nombre de phénomènes; il ne s'arrête que là où l'on ne peut plus découvrir de caractère commun dans les phénomènes, où l'unité et la permanence de la notion se dissolvent dans la multiplicité irrationnelle et dans l'absolue instabilité du devenir.

Plus tard, Platon semble sans doute s'être embarrassé dans les conséquences de sa théorie, et on le comprend sans peine. Selon Aristote, il n'aurait pas admis des Idées des choses créées par l'art, pas plus que des notions purement relatives et négatives; mais le point de vue primitif de la théorie des Idées était abandonné par cette restriction, et si par là elle échappait

à maint embarras, il s'élevait d'autres difficultés qui ne menaçaient pas moins le système.

Les Idées se rapportent les unes aux autres, nous le savons, non-seulement comme une pluralité, mais plus exactement comme les parties d'un tout. Ce qu'on peut dire des Idées, on doit pouvoir le dire des essences, qui sont pensées dans les Idées; elles forment une hiérarchie, une chaîne non interrompue, qui descend, par une suite d'anneaux intermédiaires, des genres suprêmes aux espèces les plus inférieures, et du plus général au plus particulier ; un système dans lequel ces essences s'entrecroisent et se lient de mille manières, s'excluent ou participent les unes des autres. C'est la tâche de la science d'exposer complétement ce système, de s'élever du particulier aux principes les plus généraux, et de descendre de ceux-ci à celui-là, de déterminer toutes les notions intermédiaires, de découvrir tous les rapports qu'il y a entre les Idées. Et si Platon ne s'est pas proposé en cela, comme on l'a remarqué, une construction purement dialectique, si plutôt il compte toujours avec une pluralité d'Idées déjà données, il veut toutefois que, par une énumération complète et par une comparaison réciproque de toutes les Idées, on parvienne à une science embrassant le monde entier qu'elles composent.

Mais il n'a fait lui-même que poser les premiers fondements d'une telle construction. Il indique comme exemples des notions générales l'être et le non-être, la ressemblance et la dissemblance, le même et le différent, l'un et le nombre, le pair et l'impair. Il fait usage des catégories de qualité, de quantité, de relation ; il y a plus : la distinction entre le relatif et ce qui est en soi et pour soi forme le fondement logique de son système, car l'Idée a son être en soi et pour soi, tandis que le phénomène et surtout la matière ont toujours l'être seulement en rapport à quelque chose d'autre. Platon remarque ensuite que dans toute réalité l'unité et la pluralité, le fini et l'infini, l'être et le non-être sont fondus ensemble. Il détermine la notion de l'être par les deux caractères de l'activité et de la passivité. Il insiste dans le *Sophiste* sur les Idées de l'être, du repos et du mouvement, puis encore sur celle de la diversité, comme

quelques-unes des Idées de genre les plus importantes : il détermine en même temps celles d'entre elles qui s'associent et celles qui s'excluent. Il distingue dans la *République* le sujet et l'objet de la connaissance, la connaissance et la réalité, le savoir et l'être. On ne peut sans doute, dans ces déterminations et d'autres semblables, méconnaître les germes de la théorie des catégories d'Aristote; mais notre philosophe ne vise dans aucun des passages cités à ébaucher un inventaire complet des notions suprêmes, ni à les ordonner selon leurs rapports internes. Et si plus tard, lorsqu'il eut entrepris d'identifier les Idées avec les nombres de Pythagore, il chercha une théorie des nombres en dérivant ceux-ci de l'unité et de la dualité indéterminée, il n'eût point par là suppléé à la lacune signalée, alors même que cette dérivation eût été poussée plus loin que cela n'a été réellement le cas.

Platon a marqué plus nettement le point où finit la série ascendante de l'être. La plus haute de toutes les Idées est l'Idée du bien. Comme dans le monde visible le soleil produit la vie et la connaissance, éclaire tout, rend les choses visibles et donne en même temps la croissance à tout, ainsi dans le monde supra-sensible le bien est la source de l'être et du savoir, de la cognoscibilité et de la connaissance; et comme le soleil est plus élevé que la lumière et l'œil, ainsi le bien est supérieur à l'être et au savoir.

Cette détermination n'est cependant pas sans difficulté. Dans le *Philèbe*, la question de l'Idée du bien est traitée de telle sorte que nous devons entendre par le bien tout d'abord le but de l'activité humaine, c'est-à-dire ce qui est pour l'homme le souverain bien. C'est à cette explication que nous renvoie expressément le passage de la *République* que nous avons cité plus haut. D'après cela il semblerait que l'Idée du bien ne doit encore ici désigner que le but d'une activité, qui, dans ce cas, il est vrai, ne pourrait pas être simplement l'activité humaine, mais désignerait la fin dernière du monde ou l'idée modèle que l'entendement divin contemple, et sur laquelle il se dirige dans la formation du monde. Dans cette manière de voir, l'Idée du bien est considérée comme quelque chose de réel ou de substantiel,

mais elle ne pourrait être une cause, et elle se distinguerait de la divinité en ce qu'elle serait avec celle-ci, ou la divinité avec elle, dans le rapport de la condition au conditionné. L'Idée du bien serait la condition si elle était l'espèce dans laquelle la divinité serait comprise. L'Idée du bien serait le conditionné si elle était un ouvrage ou une pensée de la divinité, ou même si elle exprimait une détermination d'essence qui lui serait inhérente. Mais les propres déclarations de Platon nous interdisent ces suppositions. Si c'est l'Idée du bien qui communique aux choses leur être, et à l'entendement qui connaît la capacité de connaître, si elle est nommée la cause de tout ce qui est bien et beau, la productrice de la lumière, la source première de la réalité et de la raison, alors elle nous est donnée, non simplement comme le but, mais comme le fondement, comme la cause efficiente de tout ce qui est; elle devient la cause absolue; et Platon ne peut avoir eu dans l'esprit une cause différente, car il aurait dû nécessairement la mentionner ici, où il fait connaître le dernier fondement des choses et l'objet le plus élevé du savoir. Mais en outre il dit assez clairement, dans le *Philèbe*, que la raison divine n'est rien autre que le bien, et dans le *Timée*, il parle de l'ordonnateur du monde en termes tels que, pour pouvoir nous le représenter sans contradictions, il faut que nous renonçions à le concevoir comme distinct des Idées d'après lesquelles il a formé le monde. L'enchaînement intérieur de la théorie platonicienne semble aussi exiger qu'on admette cette interprétation. Car, de quelque manière qu'on puisse concevoir le rapport de la divinité avec un monde d'Idées différent d'elle même, on se heurte toujours à d'insolubles difficultés. Les Idées sont-elles des pensées ou des créations de Dieu ou bien d'immanentes déterminations de l'essence divine? La première opinion contredirait l'éternité et la substantialité des Idées; la seconde, leur indépendance essentielle; et les deux affirmations feraient de l'Idée du bien, qui selon Platon est la plus haute des pensées, quelque chose de dérivé, et qui ne serait plus elle; ce serait la divinité à laquelle elle serait inhérente et dont elle serait engendrée, qui serait la première et la plus haute des Idées. Mais Platon n'a pu donner

le nom d'Idée, ni à une pensée, ni à un attribut, ni à une création de Dieu, puisque toute pensée n'est possible que par l'intuition, toute création que par une imitation de l'Idée, tout attribut que par la participation à l'Idée. Au contraire, Dieu serait-il un produit des Idées, un être individuel qui participerait de l'Idée du bien? Alors Dieu ne serait pas le Dieu absolu, éternel, mais seulement un « des dieux contingents; » il serait avec les Idées dans un rapport analogue à celui où sont le ses-prits des astres relativement aux âmes des hommes. Veut-on enfin admettre que Dieu existe à côté des Idées comme un principe particulier et indépendant d'elles, qu'il n'a pas à la vérité produit les Idées, mais n'a pas non plus été produit par elles, et que son activité consiste essentiellement à opérer la liaison des Idées avec les phénomènes et former le monde d'après les Idées? Cette opinion peut sans doute invoquer en sa faveur le fait que non-seulement Platon représente les choses ainsi dans le *Timée*, mais que, même dans son système, on trouve d'importants motifs pour admettre cette interprétation. Car quoique Platon n'en convienne pas, les Idées manquent indubitablement d'un principe moteur qui les pousse à se manifester dans les phénomènes. La notion de la divinité semble combler cette lacune, car, enfin, si le *Timée* veut un ordonnateur du monde, c'est que le monde sans lui n'aurait aucune cause efficiente. En ce sens on pourrait s'imaginer peut-être qu'on éviterait de graves difficultés en admettant un Dieu indépendant des Idées. Mais on s'en préparerait d'autres. Comment, en effet, Platon aurait-il pu enseigner un dualisme qui mettrait ainsi ses deux principes les plus élevés l'un à côté de l'autre, sans tenter de les rattacher l'un à l'autre par des liens intérieurs? Un être, primordial comme les Idées, mais différent d'elles, peut-il trouver place à côté d'elles, si seules elles sont la vraie réalité? Ne faudrait-il pas plutôt dire de la divinité ce qu'on dit de toute chose excepté des Idées, qu'elle n'est ce qu'elle est que par la participation aux Idées? Ce qui ne s'accorde en aucune manière avec la notion de la divinité. Quoi que nous fassions, l'unité du système platonicien ne peut être rétablie que si l'on admet que Platon n'a pas séparé la cause motrice de la cause rationnelle,

la divinité de l'Idée suprême, le bien. Mais nous nous sommes déjà convaincus que c'est réellement son intention, et qu'il attribue la force agissante et la raison qui forme toutes choses pour une fin, à la fois aux Idées en général, à la plus haute d'entre elles en particulier. Et cela est confirmé par ce qu'on nous rapporte qu'il a dans les expositions orales de ses dernières années désigné la plus haute unité comme le bien : car cette unité suprême devait se confondre pour lui avec la divinité, et l'on cite en effet que Speusippe s'écartait de son maître en ce qu'il distinguait la raison divine de l'un et du bien. Maintenant, il peut à la vérité sembler incompréhensible qu'une notion qui exprime seulement un rapport de but, comme la notion du bien, soit non-seulement hypostasiée, mais proclamée comme la force active et la raison suprême ; nous sommes habitués à ne concevoir la raison que sous la forme de la personnalité, laquelle on ne peut, semble-t-il, accorder à l'Idée. Mais on se demande si tout cela paraissait aussi inconcevable à Platon qu'à nous, quand nous en jugeons d'après nos Idées. Un philosophe qui croyait que des déterminations de rapport, comme l'égal, le grand, le petit, etc., sont des êtres idéels qui préexistent aux choses dans lesquelles nous les constatons, pouvait bien faire de la détermination de but une réalité substantielle, et du but absolu ou du bien une cause absolue et un être absolu. Ce pas une fois fait, on ne peut pas s'étonner de voir attribuer au même être les autres attributs sans lesquels cet être infini ne pouvait être infini, la force, l'activité et la raison.

Mais qu'en est-il de cette personnalité de l'Idée du bien ? C'est une question que Platon a dû avoir bien de la peine à se proposer nettement, puisque la notion précise de la personnalité manque à l'antiquité en général, et que la raison n'y est pas rarement conçue comme la raison universelle vacillant entre la personnalité et l'impersonnalité. Platon dit bien que la raison ne peut être communiquée à aucun être sans une âme, et, conformément à cette manière de voir, il accorde une âme au monde en même temps qu'il lui accorde la raison. Mais d'abord on ne pourrait pas conclure de là que la raison divine en soi a une vie

comme toute âme, car, si inséparablement qu'elle soit liée à l'âme du monde, celle-ci est toutefois un principe différent d'elle et subordonné à elle, avec lequel la raison divine n'entre en relation que pour se communiquer au monde. En second lieu, la personnalité, dans le sens propre du mot, peut aussi difficilement être attribuée à l'âme du monde. C'est encore moins possible si l'on veut appliquer logiquement les hypothèses platoniciennes relatives à la divinité ; car si une existence primordiale n'est accordée qu'à l'universel, il faudra faire de la divinité, comme de l'être primordial, l'universel. Mais si les êtres individuels ne sont ce qu'ils sont que par leur participation à quelque chose de plus élevé qu'eux, l'être qui n'a rien au-dessus de lui, Dieu, ne pourra être individuel. Et si l'âme se distingue de l'Idée par son rapport au monde corporel, par la part que l'indéterminé a en elle, aucune âme ne peut être attribuée à l'Idée comme telle, et par conséquent à la divinité, identique avec l'Idée suprême. Platon, à la vérité, n'a nulle part exprimé formellement ces conséquences, mais il n'a rien fait non plus pour les prévenir. Il parle assez souvent de la divinité d'un être personnel, et nous n'avons pas le droit de ne voir en cela qu'une accommodation à des idées religieuses; nous avons même déjà remarqué qu'il lui fallait admettre un Dieu pour l'explication des phénomènes, puisque les Idées sont immobiles : et nous devons ajouter que tout ce qu'il dit sur la perfection de Dieu, sur la providence divine, sur la sollicitude des dieux pour les hommes ne fait pas l'impression d'être une traduction intentionnelle d'idées philosophiques dans une langue qui lui était devenue étrangère, mais fait plutôt l'impression qu'il partageait cette foi religieuse, et la tenait pour bien fondée dans l'essentiel. Mais il n'a nulle part fait la tentative de concilier ces idées religieuses avec ses conceptions scientifiques, et de montrer la *compatibilité* des unes avec les autres. Nous pouvons donc seulement conclure qu'il n'eut pas une conscience claire de ce problème. Dans sa recherche scientifique sur les principes suprêmes, il se borna aux Idées et plaça à côté d'elles la divinité sous une forme mythique comme dans le *Timée;* il maintint pour son besoin personnel et pour l'application pratique la foi

aux dieux et s'efforça de l'épurer dans l'esprit de sa philosophie ; il ne chercha pas autrement son rapport avec la théorie des Idées, mais se reposa dans la pensée que la philosophie et la religion disent la même chose, que les Idées sont divines et que la plus haute Idée revient au Dieu suprême. Les difficultés qu'il y a à assimiler des choses si différentes, il ne semble pas les avoir remarquées, comme cela est arrivé à maint philosophe avant et après lui.

En déterminant l'être suprême comme le bien et la raison qui se propose un but, Platon comprit la divinité comme le principe créateur qui se manifeste dans le monde : « Puisque Dieu est bon, il a formé le monde. » A la théorie des Idées se rattache la contemplation du monde, à la dialectique la physique.