Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 46 (1999)

Heft: 3

Artikel: Kosmios kai theios : la justice divine de l'âme selon Platon

Autor: Alekniene, Tatjana

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761229

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

TATJANA ALEKNIENE

Kosmios kai theios

La justice divine de l'âme selon Platon

Le but de cet article est d'attirer l'attention sur un aspect important de la notion des parties de l'âme humaine, notion abondamment développée dans les dialogues platoniciens. Malgré le nombre impressionnant d'études qui ont été consacrées à ce sujet[1], on n'a jamais, à ma connaissance, souligné la signification particulière de la notion des parties de l'âme pour la célèbre formule de l'assimilation au dieu, laquelle constitue, dans la philosophie platonicienne, le but visé par le véritable philosophe. D'une part, on n'a jamais clairement vu que cette assimilation à la divinité se trouve intimement liée au caractère complexe de l'âme humaine et, qui plus est, que c'est justement dans cette nature composée et complexe, dans cet ordre intérieur des parties ou des formes différentes d'une âme, que la divinité peut se révéler comme accessible aux créatures habitant le cosmos. D'autre part, il faut tout de même noter que ce rapport n'a pas complètement échappé à l'attention des générations platoniciennes postérieures, qui s'interrogeaient sur la signification de la définition, devenue classique, du but de la vie philosophique: à quel dieu un homme d'ici-bas peut-il ressembler, et comment peut-il le faire? Les auteurs chrétiens, méditant à leur tour sur les questions de l'image et de la ressemblance divines de l'âme humaine, se sont montrés particulièrement sensibles à l'idée authentiquement platonicienne, selon laquelle la nature composée de l'âme, sa complexité, comporte en elle-même l'image de son créateur et ainsi la possibilité de retrouver, autant que possible, la ressemblance divine.

Au début du *Phèdre* (229b–230a), dialogue où l'on trouve l'une des plus célèbres images de l'âme humaine composée, celle de l'attelage ailé, Socrate explique à son jeune ami plein de curiosité qu'il n'a ja-

[1] La plupart de ces études ont été centrées sur le problème de la cohérence de la doctrine des parties de l'âme dans les dialogues platoniciens.

mais le loisir de s'amuser avec les explications naturalistes des mythes, et qu'il a une chose beaucoup plus importante à étudier, n'ayant pas encore réussi, comme le dit l'inscription de Delphes, à «se connaître soi-même». Or «il serait ridicule d'étudier les choses étrangères, sans savoir cela». «C'est pourquoi, ayant dit adieu à ces créatures, <...> je ne les scrute pas elles, mais moi-même: suis-je une bête plus compliquée et plus gonflée d'orgueil (ἐπιτεθυμμένον) que Typhon, ou bien un animal plus doux et plus simple, qui par la nature a une part divine et non gonflée (sincère: ἀτύφου)?»[2]. Ces paroles de Socrate constituent un point de départ opportun pour notre propos, car elles reflètent, habillés par des images mythologiques, les principaux problèmes des dialogues platoniciennes concernant la ressemblance divine de la créature complexe qu'est l'homme.

La connaissance de soi, thème privilégié du Socrate platonicien, rappelle l'invitation traditionnelle à la prudence et à la modestie, tout en incitant à s'étudier, avant tout, soi-même. De son côté, la sagesse traditionnelle appelle l'homme à ne pas surestimer sa valeur et sa puissance, à connaître sa place et les limites de sa nature purement humaine. Dans la bouche de Socrate, fidèle explorateur de la volonté divine, ces mots deviennent un appel à la réflexion. Le regard de celui qui est prêt à suivre l'ordre divin se dirige en effet vers l'intérieur de lui-même: c'est là, dans la nature complexe de son âme, qu'il se décide en un choix radical: deviendra-t-il le plus divin possible ou se laissera-t-il envahir par le chaos typhonien? Le «connais-toi toi-même» des dialogues platoniciens est donc ambivalent, et c'est dans cette ambivalence, entre l'incitation traditionnelle à la prudence et la nouvelle certitude atteinte à l'intérieur de soi-même, que se constitue la notion platonicienne des parties de l'âme composée.

A la fois traditionnelle et restrictive, la formule delphique de la connaissance de soi exige une obéissance inconditionnelle aux lois et à la morale sociale: elle impose en effet le respect de l'ordre établi, des parents et des autorités, de la justice (δικαιοσύνη) et de la tempérance (σωφροσύνη). Toutes ces valeurs sont d'ailleurs fort menacées par les théories des nouveaux enseignants de la pensée libre et de la conduite affranchie que sont les Sophistes, principaux opposants du Socrate platonicien, lui-même soucieux de découvrir et de faire reconnaître le

[2] *Phèdre* 229b–230a: ... εἴτε τι θηρίον ὂν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερόν τε καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῷον θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον.

caractère incontournable des vertus réputées de la vie communautaire (de la tempérance et de la justice avant tout).

La connaissance de la nature et de la véritable portée des vertus fondamentales de la vie sociale bien organisée, de la justice (δικαιοσύνη) et de la tempérance (σωφροσύνη), vertus auxquelles incite le «connais-toi toi-même» et auxquelles s'oppose le Typhon mythique, cette connaissance constitue, pour Platon, une propriété précieuse et exclusive de l'esprit philosophique. A la différence du sophiste qui ne possède qu'un savoir imaginaire sur toutes les choses[3], le véritable philosophe sait en quoi, vraiment et profondément, consiste la vertu humaine la plus importante[4].

Compris comme une invitation à s'étudier soi-même, l'oracle de Delphes oblige ainsi chacun à scruter sa propre nature. La question absorbant le temps et l'énergie de Socrate: «Suis-je un être plus compliqué ou plus simple?» peut rappeler la règle générale de la connaissance d'un être, répétée à plusieurs reprises dans le même dialogue[5]: si l'on veut connaître un être, on est obligé, d'abord, de déterminer s'il est simple (ἁπλοῦν) ou bien composé de plusieurs formes (πολυειδές) et, ensuite, quelles sont les capacités de ces formes (τῷ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ τῷ τί παθεῖν ὑπὸ τοῦ)[6]. Personne, dans aucun métier, ne peut avancer avec sûreté vers son but s'il n'a pas appliqué cette méthode[7]. Cette règle de la connaissance fait partie de la capacité fondamentale et caractéristique de l'esprit philosophique, celle de distinguer les différences des formes (εἴδη, γένη, ἰδέαι), tout en les saisissant dans une idée englobante qui unifie la pluralité des formes et permette de discerner les rapports par lesquels ces formes sont liées entre elles[8]. Socrate avoue sa propre passion pour cette méthode de raisonnement[9]. S'il l'applique fidèlement afin de se connaître soi-

[3] *Sophiste* 233c ss.

[4] Cf. *Alcibiade* 106c ss., 109b ss., où les questions du savoir propre du philosophe et de l'utilité de la philosophie sont discutées.

[5] C'est ce qu'a remarqué J. MOLINE (Plato on the Complexity of the Psyche, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60 [1978], p. 1–26), dont l'article a attiré mon attention sur le lien qui existe entre ce passage débutant le *Phèdre* et la question des parties de l'âme.

[6] *Phèdre* 270c–d. Cf. ibid. 265d 2–e.

[7] Ibid. 270b, 270d–e, 271a, 271d–272a, 277b–c.

[8] *Sophiste* 252b ss., 253b 8–e, *Politique* 285a–b, *Philèbe* 16c 5–17a 5.

[9] *Phèdre* 266b 3–7, *Philèbe* 16b 4–7.

même, il sera obligé de découvrir les parties (μέρη), les espèces (εἴδη) ou bien les genres (γένη) différents de sa propre âme[10]!

Le même résultat est obtenu au cours de la recherche sur la nature des vertus humaines les plus réputées, à savoir la justice et la tempérance. L'étude de la tempérance (σωφροσύνη), définie comme «maîtrise» et «connaissance» de soi[11], aboutit à des questions déroutantes: quel est l'objet de cette connaissance de soi-même[12], et comment peut-on être maître de soi-même (κρείττων αὑτοῦ)[13]? Ces interrogations semblent par ailleurs être bien familières aux Grecs des Vème et IVème siècles[14]. Tout en montrant leur caractère paradoxal, Platon insiste pourtant sur la nécessité d'une étude approfondie à leur sujet. Dans la *République*, on arrive à résoudre ces questions en appliquant la méthode de la connaissance dialectique et en supposant qu'il y a, dans l'âme, une partie meilleure et une autre qui est mauvaise[15]. On en trouvera encore une troisième, qui, prenant le parti de l'une ou de l'autre, décide la victoire de l'une d'elles. Cette composition tripartite de l'âme (τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές, τὸ ἐπιθυμητικόν, sc. εἶδος, γένος ou μέρος) se précise dans le livre IV de la *République*[16], au cours de l'examen d'une autre question que le Socrate de Platon étudie toute sa vie[17], et qui porte sur la nature de la justice (δικαιοσύνη), vertu très proche et souvent synonyme de la tempérance et de la maîtrise de soi (σωφροσύνη).

«Juste» (δικαία) est donc l'âme dont chaque partie est juste, c'est-à-dire qu'elle «se connaît elle-même», qu'elle connaît sa place et accomplit le devoir correspondant à sa valeur naturelle. La justice de

[10] Dans le livre IV de la *République*, Platon appelle les parties de l'âme tantôt μέρη (IV, 442b 11, c 5, 444b 3), tantôt γένη (435b 5, 441c 6, 443d 3), ou encore εἴδη (435b 10, c 5, e 1).

[11] *Charmide* 164c 5–165a 1. Cf. *Alcibiade* 133c 18 ss. et *Les Rivaux* 138a 5–11.

[12] *Charmide* 165c–166c, 166e ss., 170b ss.

[13] *République* IV, 430e 7–431a 1.

[14] Cf. *Protagoras* 353a 1, 5, 358c 1–3, 359d 6.

[15] *République* IV, 430e, 431a 7–b 2.

[16] Quant au nombre des «parties» ou des «formes» de l'âme, cette dernière pourrait en avoir plus que trois (cf. *République* IV, 443d 6 ss. et *Timée* 42a 3–b 1, 69c 5–d 6), mais ces trois n'en demeurent pas moins les principales, car elles constituent les «centres» des désirs et des activités de l'âme.

[17] Cf. *République* I, 367d. Mentionnons ici que le *Gorgias* et le livre I de la *République* remontent vraisemblablement tous les deux au début de la carrière du philosophe. Associées au témoignage de la *Lettre VII* autobiographique (cf. 325e–326b), ces deux œuvres attestent que Platon commença très tôt à penser et à écrire au sujet la nature de la justice.

chaque partie contribue ainsi à créer la justice, c'est-à-dire le bon et juste ordre, de toute l'âme composée. C'est à partir de l'ordre s'établissant dans une âme qu'on discerne dans le comportement des hommes ce qui est bon et ce qui est mauvais (τὰ καλὰ καὶ αἰσχρὰ νόμιμα)[18]. Celui qui a une âme bien ordonnée (κόσμιος, δίκαιος, σώφρων) est juste dans toutes ses actions, car il veille toujours à ce que rien n'endommage son précieux ordre intérieur[19]. L'âme juste est en bonne santé comme un corps bien équilibré, tandis que l'âme injuste est malade, comme l'est un corps dans lequel les éléments malsains dominent sur les bons[20]. L'âme injuste est défigurée comme le corps enlaidi par les maladies[21].

Typhon, ce monstre hybride rappelé ironiquement au début de *Phèdre*, mérite bien l'attention de celui qui désire «se connaître soi-même», tant dans le sens de l'obéissance aux autorités qu'en s'étudiant soi-même pour examiner le fondement intérieur de la conduite pieuse. Aux yeux de l'explorateur dialectique qu'est le philosophe platonicien, Typhon, monstre hybride ailé, moitié bête, moitié humain, avec cent têtes de serpent, est un bon exemple d'un être extrêmement compliqué et «multiforme», c'est-à-dire composé de plusieurs formes disparates. Pour un moraliste «conservateur», Typhon représente un exemple repoussant et instructif d'une insolence punie de façon spectaculaire par les êtres supérieurs[22].

Ce personnage évoque un sujet encore plus vaste de l'histoire mythique: celui de l'opposition entre les vieilles forces chthoniennes et les dieux olympiens protecteurs de la raison et de l'harmonie. Typhon est de plus le géniteur de nombreuses bêtes monstrueuses, alliées d'Héra contre Héraclès, Zeus et Apollon[23]. Apollon lui-même, avant de fonder son oracle à Delphes, a dû tuer un dragon qui, à la demande d'Héra cherchant à se venger de Zeus[24], avait élevé son fils chthonien Typhon[25]. Ces images monstrueuses nous rappellent ces hommes gonflés et pleins de typhos («plus que Typhon lui-même») que sont, pour le Socrate platonicien, ces savants (σοφοί) prétentieux

[18] *République* IX, 589c 7 ss.
[19] *République* IV, 443e, IX, 591c. Cf. *Gorgias* 506e ss., et ailleurs.
[20] *République* IV, 444c 5–445b 4.
[21] *Gorgias* 524b 4–525a 6.
[22] Cf. HESIODE *Théogonie* 824 ss., Apollodore, *Bibliothèque* I, IV, 3.
[23] *Théogonie* 306 ss.
[24] A cause de la naissance d'Athéna!
[25] *Hymne à Apollon* 180 ss.

et irrévérencieux, qui s'imaginent pouvoir tout expliquer et tout éclairer grâce à leur habilité sophistique. La comparaison avec Typhon est donc à la fois une exagération ironique et une illustration pédagogique des dangers de l'insolence. En même temps, elle accorde une dimension religieuse et paradigmatique à toutes les manifestations de l'assurance aveugle et orgueilleuse: le typhos, comme la fumée[26], obscurcit la vue de l'être humain en le faisant se révolter contre la raison et le bon ordre.

Pour le Socrate platonicien, Typhon est plus qu'un exemple didactique extérieur. Comme dans le cas de l'acquisition d'une justice véritable, c'est en effet à l'intérieur de sa propre âme que l'homme devient un émule du Typhon mythique. Typhoniennes par leur caractère sont, dans une âme, ses parties avides de richesses matérielles et de pouvoir mondain, plus ou moins rebelles à la direction de la partie raisonnable et au juste ordre de l'ensemble. C'est à peine un hasard si les noms eux-mêmes des parties «irascible» et «concupiscible» de l'âme (τὸ θυμοειδές, τὸ ἐπιθυμητικόν), rappellent elles aussi le rebelle Typhon. Ces coïncidences ne devraient pas en fait nous étonner de la part d'un auteur écrivant, à peu près à la même époque de sa vie, un ouvrage rempli d'étymologies plus ou moins fantaisistes au sujet des mots et des noms. Un jeu de mots au début du *Phèdre* lie le nom du Typhon avec le verbe (ἐπι-) τύφομαι (ἐπιτεθυμμένος) et le mot de la même racine τῦφος (ἀ-τύφου). Cette étymologie se retrouve souvent chez les auteurs postérieurs à Platon. Au même groupe appartiennent les mots θυμός et ἐπιθυμία, que le *Cratyle* fait remonter (à juste titre, selon Liddle-Scott-Jones, *Greek English Lexicon*, s.v.), à θύω, dont le sens se résume à «bouillir» et «ravager»[27]. En somme, l'attitude orgueilleuse révèle le désordre intérieur d'une âme dont les parties «typhoniennes» refusent de reconnaître leur place et de respecter le juste ordre de l'ensemble.

[26] C'est un mot que les traducteurs français (L. ROBIN, P. VICAIRE et L. BRISSON) utilisent pour garder le jeu de mots du texte grec.

[27] *Cratyle* 419d 8–e 2: θυμὸς δὲ ἀπὸ τῆς θύσεως τῆς ψυχῆς καὶ ζέσεως ἔχοι ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα ... οὐδ' ἐπιθυμία χαλεπόν· τῇ γὰρ ἐπὶ τὸν θυμὸν ἰούσῃ δυνάμει δῆλον. ὅτι τοῦτο ἐκλήθη τὸ ὄνομα. Il est digne d'être noté ici que, dans la *Théogonie* d'HESIODE, (869 ss.) Typhon (Τυφωεύς) et θύω sont aussi voisins. Étant donné le contexte, cela peut être intentionnel: tous les mauvais vents, dit le poète, sont nés de Typhon ('Εκ δὲ Τυφωέος ἔστ' ἀνέμων μένος ὑγρὸν ἀέντων, etc.); ils sévissent sur la mer en soulevant une terrible tempête (κακῇ θυίουσι ἀέλλῃ). Sur la parenté entre τῦφος et θύω, cf. LSJ s.v. θύω A: *offrir un sacrifice* et B: *bouillir, bondir*, CHANTRAINE s.v. τύφομαι, τῦφος, τυφλός.

Pour être reconnu par le dieu de Delphes comme l'homme le plus sage, il suffit donc, contrairement à ce que fait la majorité des hommes, d'être modeste et de ne pas se tromper à propos de son savoir et de ses qualités[28]. Mais le Socrate des dialogues platoniciens va plus loin, en scrutant la nature de cette modestie, celle de la maîtrise et de la connaissance de soi, jusqu'à leurs racines dans l'âme de l'homme modeste, juste et véritable ami de la sagesse (φιλόσοφος). Le vrai fondement de la morale est en effet le bon et juste ordre institué à l'intérieur d'une âme juste. Le meilleur guide de cette entreprise est le véritable philosophe, possédant la technique dialectique du discernement des espèces et le vrai savoir sur la nature de la vertu humaine.

En découvrant les différentes espèces de sa propre âme ainsi que le fondement intérieur des principales vertus communautaires, on «se connaît soi-même», à la fois dans l'esprit de la sagesse ancienne et conformément à l'art dialectique de la philosophie. La justice et la tempérance ne peuvent guère être ébranlées par l'habilité sophistique sans scrupule moral ni religieux, car ces vertus ne sont pas imposées par des règles extérieures, formelles et imaginaires. Elles sont au contraire extrêmement «profondes», parce qu'enracinées dans l'ordre naturel et inévitable de l'âme «multiforme». Ainsi, la notion des parties de l'âme, éclairant la nature et l'origine des vertus humaines principales, est-elle une arme très efficace contre le relativisme et le scepticisme sophistiques, qui agacent particulièrement Platon dès le début de sa carrière philosophique[29].

La justice, la morale et les lois de la société ne sont donc guère relativisées; elles exigent plutôt une participation consciente de la part de chaque âme individuelle. Dans les mythes platoniciens, l'âme possédant les vertus sans connaître à fond leur essence (ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας) ne mérite pas une meilleure destinée dans sa prochaine incarnation[30]. Seule une vue claire de la réalité des choses (φρόνησις) fait des vertus «courantes», que sont le courage, la modération et la justice, des valeurs véritables[31]. C'est ainsi que Platon adopte et élargit

[28] *Apologie* 20d ss.

[29] Cf. note 17.

[30] Cf. *Phédon* 82a 10–c 1, *République* X, 619c 7 ss. Le meilleur choix reste toujours celui d'une âme qui choisit sa prochaine vie de façon raisonnable (ξὺν νῷ), même si elle n'est pas la première à faire son choix (*République* X, 619b 3–6).

[31] Cf. *Ménon* 88b–d et *Phédon* 69a–b. Tel est aussi, paraît-il, le sens des mots célèbres du *Théétète* 176b: c'est en devenant juste et pieux *avec la raison* (μετὰ τῆς φρονήσεως, cf. *République* X, 621c 5) que l'on devient semblable au divin autant qu'il est possible, en échappant aux maux inévitables de la nature mortelle.

les découvertes psychologiques de ses devanciers, poètes, historiens et rhéteurs, qui ont depuis longtemps perçu le conflit entre la raison et les mouvements de colère ou de désir pouvant scinder l'âme. Il formalise et en même temps intériorise nettement ces conflits en étudiant la nature idéale d'une âme «divine» ou celle, corrompue, qui mérite le nom de «typhonienne». C'est en effet dans l'âme elle-même que se manifeste la volonté divine qui prescrit les règles d'une conduite pieuse et révérencieuse. Au lieu – comme cela se passe dans les poèmes homériques – de la mettre dans l'âme des personnages (Désir, Courage ou une autre «émotion» personnifiée), la volonté du dieu agit, selon Platon, dans la profondeur d'une âme humaine essentiellement complexe.

On voit donc que la justice de l'âme est une qualité divine, car elle a «hérité» du pouvoir et de l'autorité propres aux dieux, dont la présence se révèle en quelque sorte par le bon ordre et par l'harmonie. L'âme possède «une destinée divine et non typhonienne»[32], si chacune de ses parties occupe la place qui lui convient: c'est alors à proprement parler une âme juste. Le bon ordre est une marque divine accordée aux créatures aspirant à suivre et à imiter la divinité. C'est pourquoi, comme il est affirmé plus d'une fois dans la *République*, oeuvre entièrement consacrée à l'étude de la nature de la justice, et comme il est répété aussi dans le fameux passage du *Théétète*, «l'être le plus semblable à la divinité est l'homme juste»[33]. Dans cette dernière œuvre tout comme au début de la discussion de la *République*, il est ajouté encore que ce n'est pas dans le but de paraître bon que l'homme doit aspirer à la vertu; la vraie motivation pour qu'il pratique cette dernière doit être au contraire un désir personnel et intérieur de ressembler le plus à dieu, ce dernier étant lui-même toujours on ne peut plus juste[34].

On sait bien que, pour Platon, la participation consciente à la réalité divine est la valeur la plus importante de la vie humaine. Or, pour lui, la pensée est l'activité la plus divine de l'homme. Par conséquent, l'intellect est la faculté la plus précieuse de son âme (selon le *Phédon*, elle est l'unique faculté de l'âme elle-même). Mais on ne distingue pas assez une autre qualité, que Platon exalte aussi comme une vertu divine et divinisante, la considérant comme un moyen privilégié pour s'approcher de la divinité: celle de l'harmonie et du juste ordre, qui,

[32] Cf. *Phèdre* 230a 5–6: θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον.

[33] *République* VI, 500b 8–d 1, X, 613a–b, 621c–d, *Théétète* 176a–b.

[34] *Théétète* 176b–c.

dans une âme, dépendent surtout de l'accord harmonieux entre les différentes parties. En d'autres mots, on ne prête pas assez attention à ce que Platon dit sur la ressemblance divine d'un homme juste. Pourquoi un homme juste ressemble-t-il plus que tous les autres à la divinité? Quels changements opère cette justice pour qu'un homme s'assimile au dieu autant que possible?

Dans les *Lois*, Platon affirme que c'est dieu, et non pas un homme quelconque, qui constitue pour nous la mesure de toutes choses (πάντων χρημάτων μέτρον). Pour lui plaire, il faut s'ordonner selon cette mesure: c'est bien naturel, si celui qui est mesuré (μέτριος, ἐμμέτρος) aime un être qui lui ressemble. C'est pour cette raison aussi qu'un homme humble, modeste (ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος) et tempérant (σώφρων) est toujours cher à dieu[35]. Obéissance et soumission ne sont précieuses pour l'homme que dans la mesure où elles révèlent le juste accord intérieur de son âme.

Que l'excellence de chaque chose, qu'on appelle aussi sa «vertu» (ἀρετή), consiste dans l'ordre et la mesure qu'elle possède, cela est expliqué avec beaucoup d'insistance déjà dans le *Gorgias*. Chaque chose, que ce soit un vase, une maison, un navire, un corps ou bien une âme humaine, ne devient bonne que grâce à l'ordre et à la bonne disposition de ses éléments (κόσμος, τάξις)[36]. Les peintres, les bâtisseurs de maisons, les constructeurs de navires, et de façon générale tout artisan (δημιουργοί) dispose chaque élément de son ouvrage «en fonction d'un certain ordre et <...> force tous les éléments, avec lesquels il travaille, à s'adapter les uns aux autres et à s'harmoniser entre eux, jusqu'à ce que leur totalité constitue une réalité ordonnée et bien disposée (τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον πράγμα)»[37]. Le travail des médecins et des entraîneurs du corps, visant à lui conférer une bonne organisation et une saine disposition (κοσμοῦσιν ... καὶ συντάττουσιν), est exactement comparable à celui des artisans[38]. En effet, ce que la santé est à un corps bien disposé, la vertu l'est à l'âme bien ordonnée, c'est-à-dire juste et tempérante[39].

On peut donc remarquer que tous les artisans, qui sont à proprement parler des «démiurges», imitent le travail du souverain démiurge, artisan de l'ensemble du cosmos. De plus, ce dernier ne porte ce nom

[35] *Lois* VI, 716a–d.
[36] *Gorgias* 504a–d, 506d–e.
[37] *Gorgias* 503e–504a, trad. M. CANTO.
[38] Ibid. 504a.
[39] Ibid. 504b–d.

que parce qu'il a été bien organisé par son père et artisan[40]. L'harmonie et l'ordre constituent l'essence même de l'œuvre créatrice du démiurge, lequel désire par là rendre son ouvrage le plus semblable possible à son modèle parfait et éternel[41]. Il crée ce monde en arrangeant et adaptant les uns aux autres des éléments chaotiques et déséquilibrés[42], «typhoniens» en quelque sorte, désordre inévitable en l'absence de dieu[43]. L'artisan cosmique rend le monde harmonieux, le fait «cosmos», univers dans lequel les évolutions périodiques et régulières des astres constituent une image mobile du modèle éternel[44].

Selon le mythe cosmogonique du *Politique*, l'harmonie et l'équilibre qu'on trouve dans l'univers résultent du travail de dieu le père de l'univers, qui l'a bien disposé au début de son existence (ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ' ἀρχάς)[45]. Tout ce qu'il y a de pénible et d'injuste dans ce monde (ὅσα χαλεπὰ καὶ ἄδικα ἐν ορανῷ γίγνεται) est en fait constitué et causé par les traces subsistant de son état antérieur, «précosmique»[46]. Le danger est que, laissé à lui-même, ce monde aille de nouveau s'abîmer dans un gouffre de désordre (τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος) et de dissemblance sans limites (εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον)[47]. Pour continuer à exister et à exister heureusement, l'univers tout comme chaque être doivent s'approprier autant que possible cette harmonie[48], qui fait ressembler au dieu et être aimé de lui. L'homme politique, à son tour, imite l'œuvre de ce dernier en harmonisant les différents penchants des âmes de ses ci-

[40] *Gorgias* 507e–508a.

[41] *Timée* 28a–31b 3, 37c 6–d 2, 38b 6–9, 39e 2–9.

[42] *Timée* 52d–53b: διὰ δὲ τὸ μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορρόπων ἐμπίπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν. 69b: ... ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἑκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὑτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπῃ δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι. Je souligne le mot ἰσόρροπος qui, à mon avis, est très révélateur pour la notion de *l'assimilation à la divinité* et pour le sens de la *justice d'une âme «multiforme»*.

[43] Cf. ibid. 53b.

[44] *Timée* 37c 6 ss., 38b 6 ss.

[45] *Politique* 269 d 1–2. L'univers, arrangé par dieu, est parfaitement équilibré (ἰσορροπώτατος, *Politique* 270a 8). Dans le *Phédon*, le même mot est appliqué à la Terre: plaçée dans l'air, elle garde son équilibre (ἰσορροπίαν, 109a 4), en étant une chose équilibrée (ἰσόρροπον πράγμα, ibid.)

[46] *Politique* 273 b–c.

[47] Ibid. 273 c–d.

[48] Cf. ibid. 274d: après avoir reçu de grands bienfaits des dieux, les hommes sont délaissés, condamnés à s'occuper d'eux-mêmes en imitant et en suivant le *cosmos*.

toyens[49], à partir desquels il crée un tissu superbe en mélangeant la tempérance modeste avec l'esprit guerrier[50]. Semblable était, selon le *Timée*, l'intention de la déesse aimant la guerre et la science (φιλοπόλεμος καὶ φιλόσοφος) qui, pour fonder la première cité, a choisi la terre attique à cause de son climat (ἡ εὐκρασία τῶν ὀρῶν) favorable pour porter les hommes «les plus faits à sa ressemblance» (προσφερεστάτους αὐτῇ)[51].

Dans le livre VI de la *République*, ouvrage principal pour la conception platonicienne de la justice politique et individuelle, Socrate explique que les philosophes n'ont ni le temps ni l'envie de se mêler aux querelles humaines: les yeux toujours tournés vers le haut, ils contemplent l'ordre parfait de «là-bas», ordre toujours identique et parfaitement juste. Pleins d'admiration, ils se mettent à imiter cet ordre et s'assimilent à lui autant que possible (μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι). Parce qu'il «n'existe aucun moyen» de ne pas imiter ce qu'on «fréquente avec admiration», le philosophe ayant constamment commerce avec ce qui est divin et ordonné (θείῳ καὶ κοσμίῳ ὁμιλῶν) devient lui-même harmonieux et divin (κόσμιος καὶ θεῖος), autant que cela est possible pour un homme[52]. Les meilleurs hommes sont admirateurs et imitateurs de l'ordre divin. Le philosophe ne se façonnera pas seulement lui-même (μὴ μόνον ἑαυτὸν πλάττειν) à l'image de cet ordre, mais, s'il est nécessaire, il deviendra l'artisan (δημιουργός) des vertus principales dans les âmes de ses concitoyens. En les dessinant, comme le démiurge du *Timée*, selon le modèle divin (θείῳ παραδείγματι χρώμενοι), les philosophes sauront mélanger les éléments nécessaires de sorte à obtenir «un coloris humain» fait selon l'exemple de la nature divine[53].

«Tout ce qui est bon est beau, et rien n'est beau sans la mesure»[54]: ce principe directeur de l'œuvre du démiurge garde toute sa valeur pour la vie humaine. Un être humain doit toujours, à l'image de l'uni-

[49] *Politique* 308a 4: οἱ πρὸς τὴν ἀνδρείαν μᾶλλον ῥέποντες ..., 309b 6: ἐναντία τείνοντας ἀλλήλοις ..., 310a 4: ἀρετῆς μερῶν φύσεως ἀνομοίων καὶ ἐπὶ τὰ ἐναντία φερομένων. Cf. encore les *Lois* VII, 802e 5–11: la nature virile se distingue par une inclination au courage, tandis que celle des femmes s'incline plutôt à la modestie et la tempérance (πρὸς τὸ κόσμιον καὶ σῶφρον μᾶλλον ἀποκλῖνον).

[50] *Politique* 305e–311c.

[51] La traduction de ce passage tiré du *Timée* 24c–d est de A. RIVAUD.

[52] *République* VI, 500b 7–d 1.

[53] Ibid. 500d 4–501c 2.

[54] *Timée* 87c 4 ss.

vers harmonieux, chercher à établir l'équilibre entre toutes ses parties constitutives. Pour l'homme, l'exigence la plus vitale est donc l'équilibre entre son âme et son corps. L'âme trop forte nuit tout autant qu'un corps obèse, qui rend l'homme laid et malade. Il faut partager les soins entre le corps et l'âme pour qu'ils deviennent, tous les deux, sains et équilibrés (ἰσορρόπω)[55]. Le même principe doit régler les relations entre les membres du corps et les différentes parties de l'âme. Aux qualités et aux membres du corps qui se trouvent en désordre (πλανώμενα), on accordera, en suivant l'exemple de l'univers[56], l'ordre naturel (κατὰ συγγενείας εἰς τάξιν κατακοσμῇ) en les agitant avec mesure (μετρίως σείων) à l'aide d'exercices rythmiques, et on les fera, une fois qu'ils seront devenus amis, produire la santé[57].

Quant à l'âme, il faut veiller toujours à ce qu'aucune de ses trois parties principales ne devienne trop forte et ne trouble son harmonie[58]. Même la partie raisonnable est soumise à cette exigence; on ne peut pas se consacrer à l'activité de sa partie la plus noble, sans avoir accordé le soin dû aux deux autres. Platon l'affirme avec insistance juste avant le fameux passage sur le démon divin, notre intellect; en le soignant, on s'assimile à la divinité autant que possible. Et, tout en invitant à prendre le meilleur soin de cette racine céleste de son âme, Platon rappelle, une fois de plus, que le meilleur soin est celui qui accorde à chacun[59] les «mouvements» convenables[60].

Ainsi avons-nous pu constater que, parmi les moyens d'assimilation au divin, c'est l'harmonie et le bon équilibre entre les différents penchants de l'âme qui sont de loin les plus efficaces, puisqu'ils rendent cette dernière le plus possible semblable à la divinité, la plus aimée par les dieux, et aussi la plus heureuse, dans cette vie déjà, ainsi que dans son avenir, où elle le sera davantage encore[61]. Or, selon les dialogues de Platon, cette oeuvre d'«ajustement» de l'âme dure plus qu'une vie terrestre et détermine finalement le moment de sa délivrance définitive des incarnations consécutives. Ainsi, chaque homme

[55] Ibid. 87c–88c 6.

[56] Ibid. 88c 7 ss.: κατὰ δὲ ταὐτὰ καὶ τὰ μέρη θεραπευτέον, τὸ τοῦ παντὸς ἀπομιμούμενον εἶδος et 88d 6 ss., e 3–5.

[57] Ibid. 88d–89a.

[58] Ibid. 89e–90a 2: ... ὅπως ἂν ἔχωσιν τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμμέτρους.

[59] A. RIVAUD traduit «à chaque partie», et qui sait s'il n'a pas raison.

[60] *Timée* 89c 6–7.

[61] Pour la destinée des hommes justes après leur mort cf. *Gorgias* 523a–527a, *République* X, 613b–621d, *Théétète* 176e–177a, *Timée* 42a–d.

travaille pour perfectionner une âme dont la survie dépasse la durée de sa propre vie terrestre. Chacun est responsable de la destinée d'une essence beaucoup plus précieuse qu'une seule vie. La responsabilité de chaque «copropriétaire» d'une âme, dans un tel cas, ne rend pas pour autant inutiles les efforts humains déployés pour améliorer et purifier une âme «anonyme» et «dépersonnalisée»[62]; au contraire, cette responsabilité n'en est que plus grande encore, puisque l'ajustement de l'âme est un but de l'existence philosophique tandis que la justice en constitue la perfection finale, assimilant l'homme à la divinité.

Mieux que toute âme, celle de l'homme juste réussit plus facilement à suivre les chars des dieux. Ceux-là évoluent aisément dans les régions culminantes de la voûte céleste où se déploie la pure contemplation, car ils sont bien équilibrés (n'ayant que de nobles chevaux) et faciles à conduire (ἰσορρόπως εὐήνια ὄντα ῥαδίως πορεύεται). Par contre, les chars des âmes humaines souffrent beaucoup et cela à cause du mauvais cheval, qui, s'il n'a pas été bien éduqué par le cocher raisonnable, se penche vers le bas (βρίθει γὰρ ὁ τῆς κάκης ἵππος μετέχων ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων τε καὶ βαρύνων ᾧ μὴ καλῶς ᾖ τεθραμμένος τῶν ἡνιόχων) en entraînant tout le char de l'âme, même si elle désire contempler la justice en soi et la sagesse en soi[63].

L'âme se penche (ῥέπω) en effet là où l'entraîne le désir de sa partie la plus forte[64]. L'âme juste, comme chaque chose bonne et belle, a des penchants bien équilibrés, elle est ἰσόρροπος, comme la Terre, habitée par les hommes, comme le cosmos arrangé par le démiurge[65], ou comme les équipages des âmes divines au plus haut point de la contemplation[66]. D'autres passages tirés de la littérature grecque renforcent l'impression que la signification de l'adjectif δίκαιος peut, effectivement, pencher vers le sens «ajusté», «(bien) équilibré» (ἰσόρροπος). Dans les traités hippocratiques par exemple, on parle de la nature juste d'un membre du corps, ce qui signifie en même temps sa

[62] Comme le suggère, à propos du mythe final de *La République,* J. ANNAS («Plato's Myths of Judgement», *Phronesis* XXVII, 1982, p. 131–139): « ... The result of placing the afterlife judgement within a circle of reincarnations has been to reveal them as part of a fated cycle of happenings within which it is hard for the individual to retain much sense of responsability for his or her own life», op. cit. p. 134.

[63] *Phèdre* 247b.

[64] Cf. *République* VI, 485d 6–8, VIII, 544d 6–e 2, 550e 4 ss., *Politique* 308a 4 ss., *Lois* VII, 802e 6 ss.

[65] Voir notes 41 et 44.

[66] *Phèdre* 247b.

position bonne et naturelle[67], et l'on affirme que le meilleur moyen pour redresser une luxation est celui qui le fait de la façon la plus équilibrée (δικαιότατα μὲν μοχλεύει ... δικαιόταται δὲ ἀντιρροπαί ...)[68]. Le dictionnaire de la langue grecque de Liddle-Scott-Jones indique aussi le sens de «bien équilibré» pour le mot δίκαιος dans *l'Éducation de Cyrus* de Xénophon (*Cyr.* II, 2, 26)[69]: un char (ἅρμα) ne peut être ni rapide, ni juste (c'est-à-dire se tenir droit), si les chevaux attelés sont injustes (ne conviennent pas, sont mal choisis ou bien tirent dans des sens opposés, comme les chevaux de l'âme humaine dans le mythe du *Phèdre*)[70]. Le contexte renforce davantage cette signification, car toute la partie du discours de Cyrus devant ses généraux, d'où est tirée la comparaison avec un attelage juste (II, 2, 23–26), insiste sur l'importance du bon choix des membres pour l'équilibre et l'efficacité du tout qu'ils constituent. Semblable, en ce que concerne la signification particulière de «la justice», est sans doute l'impression du commentateur néoplatonicien du *Phèdre*, lequel suppose que l'adverbe ἰσορρόπως rattaché aux attelages divins (247b 2) est probablement dit au lieu de δικαίως[71].

Cette idée sous-jacente à la fameuse théorie platonicienne de l'équilibre divin et divinisant de l'âme composée, n'est pas suffisamment mise en relief par les savants modernes, même par ceux d'entre eux qui étudient d'une façon approfondie la notion de l'assimilation à Dieu chez Platon et dans la tradition platonicienne[72]. Or il est important, me semble-t-il, de voir dans la notion de la δικαιοσύνη divinisante des dialogues platoniciens l'image de l'âme recelant en elle-même une bête énorme ou, du moins, un cheval effarouché, difficile à éduquer; précisément, la tâche de cette âme est d'apprivoiser cet animal sauvage, pour bien (κοσμίως, δικαίως) ordonner toutes ses parties[73] selon l'exemple du juste ordre divin[74]. L'image de la justice di-

[67] *De fractionibus* I: αὕτη γὰρ ἡ δικαιοτάτη φύσις, ... ὑπὸ δικαίης φύσιος ἀναγκαζόμενος.

[68] *De membris* VII.

[69] LSJ s.v δίκαιος B : *equal, even, well balanced* – ἅρμα δίκαιον: *evengoing chariot.*

[70] Peut-être est-ce le mot ἅρμα lui-même (cf. ἁρμόζω, ἁρμονία) qui, dans cette phrase, «affecte» le sens de δίκαιον.

[71] HERMIAS D'ALEXANDRIE, *Sur le Phèdre* p. 144, 20–24 COUVREUR.

[72] Cf. H. MERKI, 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa,* Freiburg/Schweiz, 1952, p. 1–7 ss., et l'article *Ebenbildlichkeit* dans le *Reallexikon für Antike und Christentum* (Bd. IV, col. 459 ss.) du même auteur.

[73] Cf. *République* IX, 588e–589b.

vine, souvent exaltée par les Anciens[75], se précise et s'enrichit donc chez Platon, qui voit dans le nom de la «justice» une notion d'équilibre et d'harmonie, qualités caractéristiques de la divinité.

Dans cette perspective, l'explication du mot δικαιοσύνη proposée dans le *Cratyle* (412c–413c) est révélatrice. On s'accorde généralement, dit Socrate, pour reconnaître que «δικαιοσύνη» est dérivé du «δικαίου σύνεσις» et que le nom «δίκαιον» a été donné à ce qui ordonne, en les traversant (διαϊόν), toutes les choses existantes, le *kappa* ayant été rajouté pour faciliter la prononciation[76]. Il se peut, et telle est l'opinion d'un interlocuteur imaginaire de Socrate, que δίκαιον représente le soleil, qui seul gouverne toutes les choses en les traversant (διαϊόντα) et en les brûlant (κάοντα) par sa chaleur[77]. D'autres disent encore que c'est le feu, ou plutôt sa chaleur, ou bien ce qu'Anaxagore appelle le νοῦς, car «celui-ci est un souverain absolu qui ne se mélangeant avec quoi que ce soit, arrange toutes les choses (πάντα κοσμεῖν τὰ πράγματα) en les traversant toutes (διὰ πάντων ἰόντα)»[78]. Cette explication reste unique dans la riche collection des étymologies des mots δίκη et δικαιοσύνη recueillies par les lexicographes anciens. C'est la notion de la «division», de la «séparation», du «partage en deux» (en partant de δίχα, διχάζειν) et de l'«hésitation» (de δίζω), que font ressortir leurs *Etymologies*[79], aucune ne suggérant par contre la notion de

[74] Cf. ibid. X, 621c–d.

[75] Cf. HOMERE, *Iliade* XVI, 386–392, *Odyssée* XIV, 83 ss., HESIODE, *Théogonie* 902, *Les travaux et les jours* 213–285. Selon certains historiens de la notion grecque de justice, δίκη devait être, primitivement, un objet par lequel, au cours d'un procès judiciaire confié au dieu, on visait une cible (cf. δικεῖν) afin de connaître la volonté divine (cf. V. EHRENBERG, *Rechtsidee im frühen Griechentum* ..., Leipzig, 1921, p. 70–81. Cf. *Lois* VI, 757b–c 6 où Platon appelle la bonne égalité géométrique «le jugement de Zeus»).

[76] *Cratyle* 412c 6–e 1: ἐπεὶ δ' οὖν ἐπιτροπεύει τὰ ἄλλα πάντα διαϊόν, τοῦτο τὸ ὄνομα ἐκλήθη ὀρθῶς «δίκαιον», εὐστομίας ἕνεκα τὴν τοῦ κάππα δύναμιν προσλαβόν.

[77] Ibid. 413b 2–5.

[78] Ibid. 413c.

[79] Cf. *Etym. Gud.* II, s.v. δίκη, p. 365 (=*Orionis Thebani Etymologicum* 47, 24 Fr. G. STURZ), où δίκη est dérivé du δίζω, «hésiter», «car son terme n'est pas clair» (ἀμφίβολον αὐτῆς τὸ πέρας); *Etym. Magn.* s.v. δίκη (de δίζω, τὸ ζητῶ, ἡ ζητοῦσα τὸ ἀληθές); ibid. II, p. 364, s.v. δικαιοσύνη (de διχάζειν, «séparer», car la justice sépare les choses justes des injustes et nous éloigne nous-mêmes de l'injustice), etc. Toute différente, aussi, est l'étymologie proposée par Aristote, qui ne veut pas reconnaître avec Platon le caractère divin et divinisant de la *justice* (*Ethique à Nicomaque* X, 1178b 7–32, et ailleurs): «juste» (δίκαιον) a ce nom, parce qu'il s'agit de la division en deux parties égales (δίχα); c'est comme si on disait

justice, qui «traverse et arrange toutes les choses»[80]. Nous percevons ainsi mieux l'apport original de Platon pour le sens de la δικαιοσύνη: cette dernière lie, plus qu'elle ne les sépare, les éléments disparates dans une unité harmonieuse.

La justice de l'ordre céleste, issue du travail du démiurge créant l'univers harmonieux à la ressemblance du modèle (παράδειγμα) intelligible, est donc une image visible d'ordre juste divin que doit imiter l'âme désirant devenir juste, pieuse et semblable au dieu le plus possible. Le *Timée* nous dit que la vue est le plus précieux de tous nos sens: le démiurge nous a donné cette faculté pour que nous contemplions dans le ciel et imitions les mouvements périodiques et parfaitement réguliers du cosmos divin, pour les imiter, en rectifiant selon leur modèle, les mouvements de notre pensée troublée par son incarnation[81]. La voix, l'audition et l'harmonie de la musique nous ont été accordées «pour la même cause et en vue de la même fin», c'est-à-dire pour nous aider à ordonner les mouvements déréglés de notre propre âme (ἐπὶ τὴν γεγονυίαν ἐν ἡμῖν ἀνάρμοστον τῆς ψυχῆς περίοδον εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῇ)[82].

L'importance de l'ordre céleste, arrangement visible surtout aux yeux de l'intellect, mais aussi aux yeux du corps, s'accroît progressivement dans les œuvres tardives de Platon. Selon la vision cosmique du *Phèdre*, c'est dans les régions surplombant le ciel que les équipages

δίχαιον, et le «juge» (δικαστής) est celui qui partage en deux (διχαστής), *Ethique à Nicomaque* V, 1132a 29–32. Cf. encore les étymologies semblables à celle de l'*Ethique à Nicomaque* dans *l'Etym. Magn.* s.v. δίκαιος· παρὰ τὸ δίχω, διχάζω, ἐτυμολογεῖται δὲ παρὰ τὸ δύο ἔχειν· ἡ γὰρ δίκη τὰ δύο μέρη διΐστησιν, s.v. Δίκη (ἡ θεός)· παρὰ τὸ διχάζειν καὶ διαλύειν τοὺς φιλονεικοῦντας καὶ δικαζομένους, δίχη καὶ δίκη. Ἢ παρὰ τὸ διχάζειν καὶ χωρίζειν τὸ ἄδικον ἐκ τοῦ δικαίου, διχαιοσύνη τις οὖσα, etc. *Etym. Gud.* II, p. 364: δίκαιος παρὰ τὸ δίκη, τὸ δὲ δίκη παρὰ τὸ δύο διχ(άζω)· ἡ γὰρ δίκη τὰ δύο μέρη δι(ΐστησι) (= *Georgii Choerobosci Epimerismi in Psalmos* 103, 17 GAISFORD).

[80] Les linguistes modernes lient le mot δίκη avec δείκνυμι (et δικεῖν) – en sanskrit *diša, dišati, didesti,* «direction», «région du ciel», en latin *index*, en lituanien *daiktas, diegti, dygti*–et considèrent le sens «direction» comme le sens original du mot. PALMER (*Trans. Phil. Soc.* 1950, p. 149 ss.; cf. FRISK s.v.) croit que c'était une marque indiquant les frontières de la propriété.

[81] *Timée* 47a–c. Pour celui qui est philosophe, aucune déficience corporelle n'est aussi déplorable que la perte de la vue: τἆλλα (*sc.* τἀγαθά) δὲ ὅσα ἐλάττω τί ἂν ὑμνοῖμεν, ὧν ὁ μὴ φιλόσοφος τυφλωθεὶς ὀδυρόμενος ἂν θρηνοῖ μάτην. La sonorité du nom de *Typhon* évoquant l'aveuglement et la cécité (τυφλός, τυφλωθείς), mentale aussi bien que corporelle, devait lui paraître particulièrement repoussante. Cf. aussi note 27.

[82] *Timée* 47c 4–e 2.

des âmes bien équilibrées se tournent en contemplant les idées pures[83]. Dans le *Timée*, après avoir raconté la fabrication par le démiurge de l'âme de l'univers, Platon décrit la création des âmes humaines, qui sont destinées à imiter, dans leurs parties principales, les mouvements harmonieux circulaires des deux cercles de l'âme de l'univers, ceux des sept planètes et des astres fixes. Les âmes humaines qui vivront dans la justice et réussiront à bien ordonner leurs mouvements intérieurs troublés par suite de l'incarnation, reviendront finalement dans les astres fixés dans le cercle intelligent de l'âme universelle[84]. Ainsi, en guise de récompense pour ces âmes justes et pieuses, il leur est promis d'accéder au rang des divinités astrales, se mouvant alors de la façon la plus parfaitement équilibrée.

Quant aux *Lois* et à l'*Épinomis*, ces deux ouvrages insistent davantage sur la valeur éducative et religieuse des corps célestes visibles et sur la ressemblance originale des mouvements de l'âme humaine à leurs mouvements harmonieux. Ainsi, on comprend bien pourquoi, dans le *Timée*, en parlant d'activités des parties principales de l'âme, Platon leur applique le mot «mouvements»[85]. Il est clair que l'intellect, à lui seul, arrive à contempler les mouvements parfaitement circulaires des divinités, mais une âme pieuse et raisonnable doit cependant équilibrer toutes ses parties, tout comme le père de l'univers lui-même a bien ordonné les deux cercles de sa créature la plus parfaite, qui est l'âme de l'univers, mélangée, elle aussi, à partir de deux substances différentes[86]. Platon met clairement en relation les révolutions des deux cercles de l'âme universelle avec les mouvements des parties de l'âme, qu'un homme devra équilibrer à l'image de l'âme céleste après sa naissance corporelle[87]. Quant à la correspondance précise entre les sept sphères planétaires et les parties de l'âme humaine, nous n'en apprenons rien dans les dialogues de Platon. Cependant, les Platoniciens des siècles postérieurs n'ont pas négligé cette possibilité en étudiant les détails de la descente de l'âme sur la terre[88].

[83] Sur l'exégèse astrologique de ce passage dans la tradition platonicienne cf. HERMIAS, *Sur le Phèdre* p. 135, 26–136,1 COUVREUR.

[84] *Timée* 41d 4–42d 2, e 6–44c 4.

[85] κινήσεις, ibid. 89e–90a, c.

[86] Ibid. 35a–36d.

[87] Idid. 43a–44b.

[88] Dans le *Timée* 42e, le démiurge explique aux âmes montées dans les astres immobiles qu'elles devront être semées dans les «instruments du temps» que sont les planètes, «chacune dans celui qui lui convient». Proclus explique dans son *Commentaire sur le Timée*, qu'après avoir vécu en haut une vie d'intellect et de Kronos

Aucune chose créée, à cause de son statut de créature, ne peut être éternelle (αἰώνιος)[89]. C'est pour cette raison que, cherchant à rendre son œuvre le plus semblable possible au modèle éternel, le démiurge a créé les planètes, afin que leurs révolutions marquent le temps, image mobile du modèle éternel[90]. D'autre part, les divinités créées après les planètes, les astres immobiles, sont si parfaites, qu' elles méritent, bien que créées, l'attribut d'immortelles (ἀίδια)[91]. Enfin, le démiurge promit à toutes les divinités créées de les lier par les liens puissants de sa volonté car «il est mauvais de vouloir détruire ce qui est bien arrangé» (καλῶς ἁρμοσθέν)[92]. Aucune créature ne peut posséder l'éternité; cependant, dans le sens que nous venons de considérer, plus elle est harmonieuse et bien ordonnée, plus elle peut espérer avoir une destinée immortelle[93].

Envisagée dans cette perspective, la notion de justice développée dans les dialogues platoniciens se présente comme un lien essentiel entre les domaines éthique, politique, cosmologique et théologique. Tous les êtres, tous les organismes créés, se comportent de la meilleure façon lorsqu'ils imitent l'ordre intelligible et divin, dont le ciel physique est le modèle le plus parfait. Seuls les hommes peuvent adopter ce comportement de façon consciente (μετὰ φρονήσεως), cela grâce à la capacité divine de leur intellect. Ainsi, le «connais-toi toi-même» et l'étude de la nature humaine concluent logiquement à l'impérieuse nécessité de la justice, et à sa valeur suprême. Cet impératif de la justice est intérieur, conscient, absolu et universel. Il fait res-

(νοερῶς ἄνω καὶ Κρονίως), l'âme descend d'abord dans la vie politique, qui est celle de Zeus, puis elle fait marcher la colère (κινεῖ τὸν θυμόν) d'Arès et vit une vie d'ambitions (φιλοτίμως). Après cela, l'âme entre dans la concupiscence de la «vie d'Aphrodite», et enfin «lance les principes naturels» (τοὺς φυσικοὺς προβάλλει λόγους), qui sont ceux d'Hermès (*Commentaire sur le Timée* p. 147, 29–148, 6 DIEHL. Cf. MACROBE, *Sur le Songe de Scipion* I, 12, 13–14). Cette théorie doit probablement beaucoup à Posidonius, stoïcien admirateur de Platon, qui a réveillé l'intérêt pour la cosmologie du *Timée* et réanimé, en les modifiant et en les développant, plusieurs idées de ce dialogue (cf. M. POHLENZ, *Die Stoa* I[5], p. 229). On attribue à Posidonius une théorie très répandue dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, selon laquelle l'âme, feu par son essence, se refroidit et reçoit des additions étrangères à sa nature primitive pendant sa descente sur la Terre.

[89] Ibid. 37d.

[90] 37c 6–d 7, 38b–c.

[91] 40a 2–b 6. Platon ne leur concède cependant pas l'attribut d'«éternelles» (αἰώνια).

[92] Ibid. 41a 6–b 6.

[93] Cf. 41b: ... οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας.

sembler à la divinité, parce qu'il se forme et s'édicte sur le modèle de la réalité divine intelligible.

Les âmes humaines choisissent elles-mêmes leurs demeures pour la prochaine incarnation. Elles s'incarnent dans les créatures dont le mode de la vie et le caractère rappelle le plus l'ordre qu'elles ont établi entre leurs différents penchants[94]. Les hommes n'ont pas seulement leur demeure, c'est-à-dire une place délimitée dans la hiérarchie de l'univers (ἦθος dans son sens primitif), ils ont encore la possibilité unique de choisir et d'ordonner leurs mœurs (ἦθος qui donne le sens au terme moderne «éthique») selon le meilleur mode, qui est le mode divin. Les plus conscients et les plus avancés dans ce travail d'ajustement de l'âme «multiforme» peuvent espérer atteindre la ressemblance la plus parfaite avec la divinité, ainsi qu'une demeure divine pour l'éternité[95].

[94] Cf. *Phédon* 81e: ἐνδοῦνται δέ, ὥσπερ εἰκός, εἰς τοιαῦτα τὰ ἤθη ὁποῖ' ἄττ' ἂν καὶ μεμελετηκυῖαι τύχωσιν ἐν τῷ βίῳ.

[95] Cf. *Phédon* 82b 10–c 1, 114c, *Phèdre* 248e–249a, *Théétète* 175d–177a, *Timée* 42b: καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἕξει.