

L'aspect religieux de la pensée de Platon

Autor(en): **Bosshard, Ernest**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **21 (1933)**

Heft 87

PDF erstellt am: **18.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380235>

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.

L'ASPECT RELIGIEUX DE LA PENSÉE DE PLATON *

O cher Pan, et vous, divinités de ces lieux,
Donnez-moi la beauté intérieure...

Phèdre.

Blessé dans son honneur et sa conscience de penseur par la publication d'une maladroite exégèse de sa philosophie, le vieillard de soixante-quatorze ans élève autour de sa pensée, dans un passage fameux de la septième lettre, une barrière protectrice qui doit en interdire l'accès au profane.

« Il y a pourtant une chose que je puis déclarer, en ce qui regarde tous ceux qui ont écrit ou écriront en prétendant savoir l'objet de mon effort..., c'est qu'il leur est impossible, à mon humble avis, d'y entendre rien. De moi, en tous cas, il n'y a sur la matière aucun écrit, et il n'est pas à prévoir qu'il y en ait jamais. Elle ne se laisse pas exprimer par des mots, comme d'autres connaissances ; c'est seulement après un commerce prolongé voué à l'objet, une véritable vie commune, que subitement — comme au jaillissement de la flamme une clarté s'allume — il apparaît dans l'âme et va désormais s'y nourrir tout seul. »⁽¹⁾

Ce défi jeté par Platon à de trop téméraires commentateurs est bien fait pour intimider quiconque n'a pas voué toute sa vie à la philosophie.

* Cette étude a été présentée au Colloque de langues anciennes de la Société des « Etudes de Lettres ». Elle a été remaniée en vue de l'impression.

(1) Lettre VII, 341 C. Nous avons adopté la traduction que M. Mazon a donnée de ce passage dans sa communication à l'Institut (1930). Ce texte, hors commerce, nous a été obligeamment prêté par M. Méautis. Nous ne résistons pas à la tentation de citer encore la suite : « La seule chose pourtant que je sache, c'est que, dit ou écrit, c'est encore par moi que cela serait dit le mieux — et aussi, ma foi, que, inexactement écrit, c'est encore moi que cela chagrinerait le plus. S'il m'apparaissait qu'il fallût l'écrire ou le dire sous une forme explicite pour le public, quel plus noble objet

Que l'on ajoute à cela la diversité d'opinions de ses interprètes. Après vingt siècles, et plus, de commentaires, on est loin de s'accorder sur nombre de points essentiels. « Voyez démener et agiter Platon », disait déjà Montaigne. « Chacun, s'honorant de l'appliquer à soi, le couche du costé qu'il le veut. » Ces paroles sont vraies encore à l'heure qu'il est.

Je n'en veux que deux exemples. En ce qui concerne l'immortalité de l'âme, les critiques sont loin d'affirmer tous que Platon ait présenté cette doctrine comme une vérité certaine. Teichmüller nie même que Platon y ait jamais cru. Dans son histoire de la *Pensée grecque*, M. Robin soutient que le *Phédon* « mythologise, et donne seulement des raisons en faveur d'une vraisemblance » (1). Nombre de critiques estiment au contraire que sinon dans les traités antérieurs, du moins dans le *Phédon*, Platon a fondé cette doctrine sur la dialectique, en d'autres termes qu'il la considère comme rationnellement démontrée.

On est encore moins près de s'accorder sur la définition du mythe platonicien, si essentielle à l'interprétation de tant de passages qui concernent l'au-delà et, en général, les idées religieuses de Platon. Que l'on entr'ouvre seulement l'ouvrage de M. Frutiger intitulé : *Les mythes de Platon*. On constatera qu'à propos du *Timée* les savants se partagent en deux camps, et cela dès l'antiquité, les uns soutenant que la cosmologie du *Timée* est un mythe, les autres affirmant qu'il n'en est rien. (2) On comprend ce cri de découragement d'un commentateur contemporain : « Il est évident qu'aucun autre grand homme n'a chargé le monde d'une tâche plus ardue en lui imposant le devoir de le comprendre » (3).

eût-ce été là pour ma vie que d'accorder aux hommes avec un simple écrit un immense bienfait et d'amener la vérité sous les yeux de tous? Mais, pour les hommes mêmes, je suis convaincu que telle entreprise n'est point un bien — hormis pour le petit peuple de ceux à qui une légère indication suffit pour qu'ils découvrent seuls le reste. Les autres, on les remplirait ainsi, bien mal à propos, soit d'une superbe peu justifiée, soit d'une altière et vaine science, comme gens instruits d'augustes mystères ».

(1) Dans la préface de son édition du *Phédon*, il semble être revenu à l'opinion d'une démonstration rationnelle. — (2) La prennent au pied de la lettre : Aristote, Plutarque et, chez les modernes, Ueberweg, Brochard, P. Bovet, Rivaud, Gomperz. La considèrent comme un mythe ou une allégorie : Xénocrate, Cranter, l'Académie, Zeller, Susemihl, Wilamowitz, Ritter, Archer-Hind, Burnet, Taylor ; FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, p. 200 n. 2. — (3) F. C. S. SCHILLER, *Studies in humanism*, London 1907, p. 40 ; cité par FRUTIGER, *op. cit.*, p. 6.

Mais la difficulté de l'entreprise est peut-être un attrait de plus. On serait porté à le croire, à constater le nombre de ceux qu'elle a séduits, ces dernières années notamment ⁽¹⁾. Cet attrait de la difficulté sera notre seule excuse d'avoir, dans l'esquisse que nous tentons de la pensée religieuse de Platon, abordé un sujet que nous avons des raisons de considérer comme réservé à de plus compétents.

* * *

On se plaît parfois à distinguer, quand il s'agit de religion, deux périodes nettement tranchées dans la pensée platonicienne. Dans la première, que l'on étend jusqu'au *Phèdre* ou au *Parménide*, on constate que Platon ne fait que rarement mention de l'idée de Dieu, tandis que les préoccupations religieuses seraient beaucoup plus marquées à partir du groupe de dialogues comprenant le *Sophiste*, le *Politique* et le *Timée*, et iraient persistant, peut-être s'accroissant, jusqu'à la fin.

Il faudrait donc, si l'on admet cette manière de voir, distinguer dans la vie même de Platon aussi bien que dans sa pensée une période purement philosophique et une période religieuse. Livrons-nous à une analyse rigoureuse de l'attitude de Platon dans les deux parties de sa vie. Constatons que dans la première période Platon ne rapporte jamais à Dieu la création ou l'ordonnance du monde, que rien ne fait encore pressentir le divin ouvrier du *Timée*. Reconnaissons qu'il serait difficile d'assimiler absolument les Idées, et même l'Idée suprême ⁽²⁾, à ce que nous appelons des dieux. Peut-être, dans cette première phase de sa pensée, Platon aurait-il dit volontiers, comme Laplace : « Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse ». Et nous pourrions citer encore ce mot du *Cratyle* : Περὶ θεῶν οὐδὲν ἴσμεν ⁽³⁾.

Reconnaissons-le : l'idée de Dieu ne tient pas une grande place dans les dialogues qui précèdent le *Sophiste*. Mais sont-ils pour cela d'inspi-

(1) Sans parler des ouvrages généraux, contentons-nous de citer, en ce qui concerne l'aspect religieux de la pensée de Platon, les études de M. Diès intitulées : *Autour de Platon*, les remarquables introductions du même auteur à ses éditions de la collection des Belles-Lettres, la thèse de M. Robin sur *L'amour platonicien*, ses introductions au *Phèdre* et au *Banquet*, la thèse de M. Pierre Bovet, intitulée : *Le Dieu de Platon*, l'ouvrage de M. Paul Elmer More : *The religion of Plato*, la thèse de M. René Schærer : Ἐπιστήμη et τέχνη et enfin la très intéressante préface de M. Howald à son édition des lettres de Platon. — (2) BROCHARD, *Etudes de phil. anc.*, p. 96 s. — (3) *Cratyle*, 400 D.

ration moins religieuse? C'est ce que nous nous proposons d'examiner.

S'il est vrai que le souci des problèmes théologiques est beaucoup plus net dans la seconde partie de l'œuvre de Platon, si ses idées religieuses s'y précisent et y prennent un tour particulier, nous croyons pouvoir affirmer que l'inspiration religieuse est présente partout, si essentielle même dès le début que sans elle la pensée de Platon en devient inintelligible.

Après tout, c'est peut-être simple affaire de définition. Nous le croyons, et voilà précisément le reproche que nous ferons aux partisans d'une division trop nette : leur définition étroite du mot « religion » les oblige à des distinctions qui ne vont pas au fond des choses ; elle a le tort de voiler à nos yeux des continuités profondes dans l'œuvre du philosophe. Etre religieux — s'il nous est permis de tenter une définition — ce n'est pas nécessairement donner son adhésion à un système théologique, ni croire à un Dieu dit « personnel »⁽¹⁾ ni même à une ou plusieurs divinités ; c'est, à notre sens, une attitude de l'âme qui ne comporte pas nécessairement une traduction intellectuelle aussi précise. Pour nous, un homme est religieux quand il se sent en rapport avec une réalité d'ordre spirituel. Dans ses premières années, l'enfant n'établit guère de distinction entre l'univers et son moi. Tout ce qui l'entoure, tout ce que ses sens atteignent n'est en quelque sorte qu'un prolongement de son moi. Dans l'ordre spirituel, l'adulte fait de même le plus souvent ; qu'il s'agisse de musique, de philosophie, de poésie ou de science, de la vie du sentiment ou de la pensée, il considère tous ces champs où s'exerce son activité comme une extension de son moi. Mais que se dresse un jour en face de lui l'univers spirituel, et qu'il le sente comme un *autre*, qu'il éprouve pour lui respect, peur ou amour, à partir de ce moment-là il est homme religieux.

Or si jamais un penseur réalisa cette attitude, ce fut Platon. Tout l'élan de sa pensée le porte à affirmer l'existence d'une réalité spirituelle dont l'homme dépend étroitement, à laquelle il est lié par le tréfonds de son être, et qui n'est pas simple création de son intelligence : n'est-ce pas la définition même de sa doctrine des Idées?

Dans un charmant petit dialogue de sa jeunesse (Platon n'avait, croyons-nous, pas beaucoup plus de trente ans quand il composa

(1) L'imprécision de ce concept nous paraît être une cause fréquente de confusion dans les idées.

Eutyphron), il met dans la bouche de Socrate des déclarations si nouvelles sur la piété qu'elles renferment déjà en germe tout le développement que va prendre sa pensée. Identifier l'essence de la divinité avec l'idée de Justice, n'est-ce pas, en effet, proclamer, bien avant la naissance de la doctrine des Idées, la réalité de l'Idée de Justice? Or, la réalité vivante des Idées, et de l'Idée de Justice en particulier, voilà l'axe véritable de toute la pensée platonicienne durant cette période qui va jusqu'au *Parménide*. Et ce n'est pas là, chacun le sait, une doctrine purement intellectuelle; c'est, en même temps qu'une doctrine fondée en raison, un élan vers une réalité supérieure, un rapport vital établi entre l'essence de notre être et l'essence de la réalité, une vie que Platon nous propose, une lutte dont l'enjeu est notre sort ici-même et plus loin qu'ici, une « évasion »⁽¹⁾ lors de la condition dangereuse et paradoxale où, par l'effet d'une mystérieuse destinée, nos âmes sont plongées, évasion que rend seule possible cette recherche passionnée de la sagesse que renferme le mot encore tout regorgeant de vie, un peu froid aujourd'hui, de philosophie.

De là, la haine de Platon pour tout ce qui fait obstacle à la poursuite du vrai, condition nécessaire de la recherche de la sagesse, pour la rhétorique, la sophistique, la poésie même, pour le laisser-aller intellectuel et moral, pour tout ce qui flatte l'âme, l'endort, la trompe sur elle-même et lui cache son véritable état d'ignorance et de maladie. Ni la finesse de son ironie, ni la grâce de ses dialogues ne doivent nous faire illusion sur le profond sérieux de celui qui, sur l'autel de la recherche philosophique, avait sacrifié et ses rêves de jeune poète et ses ambitions politiques, et que la condamnation de son maître avait singulièrement mûri: creuset d'où s'était dégagée, plus pure que jusqu'alors, sa foi dans la haute mission de la philosophie.

On n'en saurait douter: elle est nettement religieuse, cette doctrine qui non seulement met l'homme en relation avec le monde spirituel des Idées, mais le lie à lui par tant de fils qu'il en vient à commander toute sa vie; cette doctrine philosophique génératrice non seulement d'une doctrine morale, mais d'un renouveau de l'être spirituel. Les Idées, qui trônent dans le monde si lointain de la Perfection, voici que, par la magie du verbe platonicien, nous les découvrons en nous, au centre même de notre être: elles vivent en nous

(1) *Théétète*, 176 A.

par l'effet de la réminiscence et grâce à la recherche philosophique, et leur emprise sur l'âme du sage est si réelle qu'elles mènent le Juste du *Gorgias* et de la *République* au-devant de l'infamie et des supplices, et Socrate au-devant de la mort, sans qu'un instant le bonheur quitte celui qui a reconnu en elles son être véritable.

Affirmation passionnée de la réalité spirituelle en dehors de nous et en nous, voilà l'essence de la philosophie de Platon dans cette période qui s'étend jusqu'à son second voyage en Sicile. Nier que ce soit là une attitude religieuse, c'est, à notre sens, nier l'évidence. Mais alors, si sa philosophie est elle-même religion, comment pourrait-on encore parler de « cloison étanche » entre sa religion et sa philosophie ? ⁽¹⁾

C'est au dieu Pan, auquel il ne devait croire qu'à demi, que le Socrate du *Phèdre* adresse sa prière. En est-elle moins sincère pour cela ?

« O cher Pan, et vous, divinités de ces lieux, donnez-moi la beauté intérieure, et faites que tout ce que j'ai d'extérieur soit en harmonie avec mon être intérieur. Que riche me paraisse le sage, et que soit à moi l'abondance des richesses que seul le sage sait porter et conduire avec soi. »

« Avons-nous, ô Phèdre, encore besoin de quelque chose ? Quant à moi, je n'ai plus rien à demander. » — Phèdre : « Fais les mêmes vœux pour moi ; car, entre amis, tout est commun ».

Voilà pour l'âme, c'est-à-dire pour la réalité spirituelle au dedans de nous.

« Mais alors la beauté brillait de tout son éclat, lorsque, mêlés à un chœur bienheureux, à la suite de Zeus et d'autres dieux, nous contemplions ce merveilleux spectacle, et qu'initiés à des mystères que l'on peut à bon droit appeler très heureux, nous les célébrions en toute pureté, à l'abri des maux qui nous attendaient plus tard, admis à contempler dans une pure lumière, comme des mystes et des éoptes, des apparitions parfaites, simples, immuables et béatifiques. » ⁽²⁾

Voilà pour les Idées, c'est-à-dire pour la réalité spirituelle en dehors de nous — en attendant qu'elle devienne une réalité intérieure.

Or cette attitude, religieuse dès le début, n'est pas, dans sa cons-

⁽¹⁾ P. BOVET, *op. cit.*, p. 82 ; cf. aussi FRUTIGER, *op. cit.*, p. 153 : « Il est absurde d'appeler religion une philosophie aussi éprise d'évidence rationnelle ».

— ⁽²⁾ *Phèdre*, 250.

tance, synonyme d'immobilité. Quelle que soit la permanence des idées fondamentales, l'on assiste, sur certains points, à une évolution. Peu à peu, par delà les Idées l'on voit se préciser dans l'esprit de Platon la notion d'une Idée créatrice de tout l'univers, du monde sensible aussi bien que du monde intelligible : dans la *République*, l'Idée du Bien nous est présentée comme très supérieure aux Idées en dignité et en puissance, véritable soleil de l'âme : de même que le soleil ne se contente pas de rendre visibles les objets du monde sensible, mais leur donne encore la naissance, l'accroissement et la nourriture, de même l'Idée du Bien ne se contente pas de donner l'intelligibilité aux êtres intelligibles, elle en est encore la cause et l'origine puisqu'elle leur donne l'être et l'essence⁽¹⁾.

C'est sur cette modification et cet enrichissement de la théorie des Idées que se clôt la première période de la pensée religieuse de Platon.

II

Nous voici maintenant en mesure de mieux comprendre l'attitude de Platon dans ses derniers traités. Ces œuvres de sa vieillesse — il les écrivit entre soixante et quatre-vingts ans — qui s'appellent le *Sophiste*, le *Politique*, le *Philèbe*, le *Timée*, le *Critias* et les *Lois*, ont eu un sort comparable aux derniers quatuors de Beethoven. Objets de l'admiration sans réserve des connaisseurs, ils inspirent à ceux qui ne leur ont pas voué une attention spéciale un respect mêlé d'un peu d'effroi. Tant s'y pressent de profonds problèmes et de théories abstraites : théorie de la connaissance toujours reprise et renouvelée de traité en traité, problèmes de logique, application des mathématiques aux domaines les plus divers, physique, cosmologie, théologie... Platon se corrige, s'enrichit, se renouvelle jusqu'à la fin.

Quelles que soient les difficultés de leur interprétation, une impression très nette se dégage, même pour le profane, de la lecture de ces derniers-nés de la famille platonicienne : c'est l'intérêt que prend leur auteur à un problème nouveau, ou, plus exactement, à une nouvelle face du problème philosophique et religieux : nous voulons dire à la question des rapports qu'entretient avec le monde sensible la

(1) *République*, 509 B. Nous ne croyons pas que cette idée du Bien soit un Dieu aux yeux de Platon. Mais elle n'est pas si loin de ce que nous appelons Dieu.

réalité suprême. Toute pénétrée des certitudes que, dans son ascension vers le monde idéal, sa pensée a conquises de haute lutte, la voilà qui redescend maintenant vers le monde des sens. Elle franchit, dans le *Sophiste* et le *Politique*, l'abîme qui s'ouvrait encore dans le *Parménide* entre les deux univers. Dès lors, Platon peut nous décrire l'activité divine au sein du monde du devenir. Le *Timée* nous montre le Démiurge, sorte de doublet mythique de l'Idée du Bien, introduisant la mesure et l'ordre dans l'univers. Laissons à de plus philosophes le soin de décider dans quelle mesure le Démiurge est un dieu dit « personnel », quels sont ses rapports précis avec l'Idée du Bien⁽¹⁾, et quel accueil le penseur doit faire à cette idée de création que Platon exprime dans un langage si anthropomorphique. Bornons-nous à constater avec quel soin Platon cherche à nous montrer que l'univers ne s'explique que par un effet de la bonté divine : pénétrant jusque dans les recoins les plus obscurs, elle cherche à attirer tout à elle, malgré la résistance que lui offre une énigmatique nécessité.

Dans les *Lois*, le vieillard encore si lucide consacra tout le dixième livre à démontrer ces trois thèses : l'existence des dieux, leur providence et l'impossibilité pour un méchant de les fléchir par des prières ou des sacrifices, c'est-à-dire, en d'autres termes, leur inflexible justice. Tantôt il s'indigne contre les mécréants et prévoit à leur usage des répressions légales, tantôt le pédagogue qui est en lui parle un langage plus doux : « Prenant à part un de ces libertins, et étouffant tout mouvement de colère, disons-lui doucement : « Mon enfant, tu es jeune. Avec l'âge tu changeras de sentiment sur bien des choses, et tu en prendras de contraires à ceux que tu éprouves aujourd'hui. Attends jusque là pour te prononcer sur les sujets les plus importants de la vie... Vous n'êtes pas les premiers, toi et tes amis. Aucun de ceux qui dans leur jeunesse ont cru qu'il n'y avait pas de dieux n'a persisté dans ce sentiment jusqu'à la vieillesse »⁽²⁾.

Il y aurait beaucoup à glaner non seulement dans ce livre X, mais au cours de tout l'ouvrage, dans les livres IV et V en particulier. Les réflexions sur la morale et la religion, les prescriptions pratiques y abondent. Nous éprouvons, il est vrai, quelque surprise à voir l'idéaliste intransigeant de la *République* faire effort pour descendre au niveau de l'homme du commun, prévoir des sacrifices et des prières adressées aux dieux et aux héros, régler minutieusement

(1) Voir à ce propos l'étude de BROCHARD : « Le devenir dans la philosophie de Platon », in *Etudes de philol. anc.*, p. 95 ss. — (2) *Lois*, 888.

le culte public, bref, admettre et même prescrire ce qu'il avait paru sinon condamner, du moins dédaigner. Mais nous ne consentirons pas à voir dans cette attitude plus condescendante une trahison de son haut idéal⁽¹⁾. A mesure qu'il avançait en âge, Platon se rendait mieux compte que la liberté du philosophe était inaccessible à la masse. Avec la souplesse qui caractérise son génie, il descend vers le peuple et lui offre la nourriture qu'il le juge capable d'absorber. De là ce mélange un peu surprenant de noble inspiration morale et de prescriptions minutieuses, cet accommodement aux croyances et aux usages populaires, purifiés, il est vrai, de ce qu'ils contenaient d'immoral. En veut-on un exemple?

« Mais quelle est la conduite qui nous rend agréables à Dieu? Je n'en vois qu'une seule, fondée sur ce principe ancien, que le semblable plaît à son semblable, quand l'un et l'autre se tiennent dans le juste milieu. Par conséquent, il n'est point d'autre moyen de se faire aimer de Dieu que de travailler de tout son pouvoir à lui ressembler... Cette maxime nous conduit à une autre, la plus belle et la plus vraie de toutes, à savoir que de la part de l'homme vertueux c'est une action louable, excellente, qui contribue infiniment au bonheur de sa vie... de faire aux dieux des sacrifices et de communiquer avec eux par des prières, des offrandes et un culte assidu... Après les honneurs dus aux dieux habitants de l'Olympe et aux dieux protecteurs de l'Etat, on atteindra le but de la vraie piété en immolant aux dieux souterrains des victimes du second ordre en nombre impair, et les parties de ces victimes qui sont à gauche... Après les dieux, on rendra aussi un culte convenable aux démons, puis aux héros. Les dieux de chaque famille auront aussi des autels particuliers, avec un culte prescrit par la loi. Ensuite il faut honorer les auteurs de nos jours pendant leur vie, c'est la première, la plus grande, la plus indispensable de toutes les dettes. »⁽²⁾

Nous sommes loin du *Gorgias* et de la *République* ! Moins loin cependant qu'il ne paraît au premier abord si, à l'arrière-plan de cette législation touffue, nous savons discerner ce qui fut toujours la grande préoccupation de Platon : le souci de l'âme et de son perfectionnement.

(1) La République reste le modèle idéal ; cf. *Lois*, 739 D. — (2) *Lois*, livre IV. 716-717 ; cf. le début du livre V (726 ss.).

III

Ce serait faire tort à l'incroyable vigueur intellectuelle de Platon que de nous borner à caractériser par le souci des questions pratiques les tendances de la dernière phase de sa création littéraire. Il est un autre caractère, qui nous paraît tout aussi digne d'être relevé, sinon plus encore. En effet, il a trait à notre faculté de connaître, à ce prisme dans lequel vient se refléter l'univers pour former en l'esprit humain une image de la réalité, à notre raison, en d'autres termes, si l'on veut bien donner ici à ce mot son acception la plus large. C'est une modification du concept de raison qui nous paraît un des traits les plus caractéristiques de la pensée de Platon dans ses derniers écrits.

Soulignons d'abord le rôle central que joue le raisonnement, dans ses premiers traités notamment, comme instrument de connaissance.

L'ἐπιστήμη, ou science véritable, fondée en raison, opposée à l'opinion — δόξα —, à tout ce qui n'est pas solidement établi sur le roc inébranlable d'un raisonnement infaillible, voilà, si l'on nous passe ce terme, le chemin du salut. C'est à la raison, en effet, que Platon demande de nous conduire aux Idées, dont la contemplation est la récompense du sage et le but suprême de l'existence humaine.

Or cette raison, seule source du savoir véritable, ne se distingue guère de ce que nous appelons aujourd'hui raison discursive, dont le rôle se borne à lier des concepts et des propositions. Reconnaissons d'ailleurs que cet instrument de recherche mène Platon fort loin. Elle a peu de chose en commun avec cette pastille d'apothicaire que suçait si volontiers Monsieur Homais. La raison n'a pas ici pour fonction de dissiper la nuit des préjugés religieux, elle n'a pas cette mission, que le monde moderne lui a souvent dévolue, de mettre un frein aux ambitions de l'esprit humain, et de nous démontrer notre impuissance à atteindre l'absolu. Moins lénifiante que tonique, plutôt que de la pastille elle tient de l'explosif : elle fait trembler sous nos pieds le sol sur lequel se fondait notre bon sens.

C'est en vertu de la plus sévère dialectique, seule productrice de savoir réel, en vertu de procédés de raisonnement aussi rigoureux, et, dans son esprit, aussi infaillibles que les démonstrations mathé-

matiques, par une fidélité inébranlable à la raison, en d'autres termes, que Platon arrive à ces conclusions :

1. Les Idées sont la seule réalité authentique.
2. La perception des Idées ne s'explique que par un séjour de l'âme, antérieur à sa naissance terrestre, dans un monde où elle a pu les contempler.
3. La faculté de percevoir les Idées entraîne comme corollaire l'immortalité de l'âme.

Ainsi donc le monde qui nous entoure s'évanouit dans la brume du non-être. La vie humaine n'est plus qu'un simple trait d'union entre deux existences mystérieuses, une apparition momentanée, comme celle de l'étoile filante, dont le passage dans notre atmosphère n'est qu'un court moment de l'immense trajectoire qu'elle décrit dans l'infini de l'espace.

Ce n'est pas tout. L'antinomie qui existe nécessairement entre l'Idée et la réalité sensible, entre la perfection et ce monde imparfait, fait de l'existence de l'homme au sein du monde du devenir un véritable paradoxe. D'autres que Platon ont éprouvé cet étonnement et cette angoisse qui proviennent de l'étrange situation où sont plongés les hommes. Le christianisme a tenté de l'expliquer par le mythe de la chute. Platon n'est pas loin de soutenir dans le *Phèdre* une théorie semblable (dont on trouverait d'ailleurs la source, si l'on veut, dans la doctrine des Orphiques). Mais sa tentative d'explication nous importe moins que cette constatation : l'homme est un être à la recherche de sa vraie nature. Prisonnier au fond de sa caverne, il ne trouve le chemin de la libération que lorsqu'il a appris à se dégager des illusions du monde sensible, et à se diriger là où luit le soleil du Bien. Or ce chemin conduit à la perfection divine. L'homme est donc fait pour imiter la divinité.

Ainsi, la voie que suit Platon aboutit d'une part à une vision du monde qui au commun des Grecs devait paraître singulièrement révolutionnaire, d'autre part à une morale très élevée, dont les exigences sont, dans certains de ses traités tout au moins, celles d'un ascétisme intransigeant⁽¹⁾. Et c'est à la raison qu'il s'est adressé

(1) Que l'on relise par exemple certains passages du *Phédon* et du *Gorgias* et l'on verra qu'ils ne sont pas bien éloignés de l'ascétisme passionné d'un Tertullien et de sa condamnation de la chair « immundæ a primordio ex fæcibus terræ, immundioris deinceps ex seminis sui limo, frivolæ, infirmæ, crimosæ, onerosæ, molestæ... » etc. (*De carnis resurr.*, 4) Il est vrai que dans le *Philèbe* Platon en vient à une conception moins âpre de la vie.

pour le guider ; il lui a obéi comme à un maître infallible. La raison, que souvent la religion honnit, est ici l'auxiliaire, le meilleur serviteur de la religion.

Est-ce à dire que la raison, au sens restreint du moins de raison discursive, soit toute-puissante ? Son histoire dans l'évolution de la pensée religieuse de Platon ne serait-elle pas plutôt celle d'un monarque absolu qui se voit peu à peu forcé d'accepter les offres de collaboration de son entourage, et qui finit par se demander si, dans certaines occasions tout au moins, ce n'est pas l'un de ses ministres qui porte la couronne ? Pour nous servir d'un langage moins imagé, disons que l'aspect analytique de la raison cède de plus en plus le pas à l'aspect intuitif, si bien qu'à la fin de sa vie Platon ne considérera plus la dialectique que comme la servante indispensable, mais servante tout de même, de l'intuition.

Parti pour la conquête de la vérité avec une foi absolue dans le pouvoir de la dialectique, Platon s'aperçoit bientôt qu'il faut faire une place à certains auxiliaires de la raison discursive pour lesquels il avait témoigné d'un dédain un peu juvénile. Déjà, du *Gorgias* au *Ménon*, son jugement sur la valeur de l'opinion en matière politique a passablement changé. Alors que dans le *Gorgias* il ne reconnaissait aucune valeur aux opinions des hommes politiques, fussent-ils des Thémistocle ou des Périclès, parce que leurs jugements n'étaient pas fondés sur la dialectique, voici que dans le *Ménon* Platon s'amende :

« Nous disions que la raison était seule capable de diriger l'action correctement ; or, l'opinion vraie possède le même privilège⁽¹⁾. La vertu de l'homme politique n'est ni un don de nature, ni l'effet de l'enseignement, mais elle vient à certains d'entre eux par l'effet d'une *faveur divine* (θεία μοίρα), sans aucune intervention de l'intelligence. »⁽²⁾

Il y aurait donc une autre source de connaissance que la pure raison ? Notons qu'avec la doctrine de la réminiscence Platon introduit dans la connaissance un élément intuitif, absent jusqu'alors de sa pensée. Dans le *Phédon*, Diotime nous dira que la raison ne saurait se passer d'un puissant auxiliaire, Eros, l'universel instinct qui pousse toute vie vers la génération. Dans le *Phèdre*, en insistant sur les réa-

(1) *Ménon*, 97 C. — (2) *Ménon*, 99 C-100. Sur ce point, on le voit, nous ne sommes pas d'accord avec M. Schärer qui affirme que les convictions de Platon n'ont pas varié et que la contradiction n'est qu'apparente, attendu que la discussion a lieu sur deux plans différents.

lités du monde affectif, artistique et religieux, Platon nous parle avec respect — un respect bien nouveau pour les lecteurs des dialogues socratiques — de l'inspiration du poète, du devin, du prophète et de l'amoureux.

De plus en plus la raison recourt à l'aide d'un certain nombre d'auxiliaires que lui fournit la sensibilité. L'intellectualisme froid et impersonnel de ceux qui considèrent que la pensée discursive est créatrice à elle seule de vérité suprême, est définitivement condamné. La dialectique n'aura plus d'autre mission que de nous conduire à une vue directe des réalités suprêmes, en un mot à l'intuition⁽¹⁾. Cet élément d'intuition sera, avec la théorie des mixtes, à partir du *Théétète* et du *Philèbe*, la clef, on peut le dire croyons-nous, de la pensée platonicienne. C'est lui qui servira de justification à toutes les autres connaissances, qui permettra de jeter un pont sur l'abîme décelé par le *Parménide* et le *Théétète* entre le monde des idées et le monde sensible. L'acquisition de la connaissance philosophique résultera donc d'une expérience de l'âme individuelle, d'une perception des Idées analogue en son genre à celle des sens, vision qui ne saurait ni se démontrer, ni se transmettre autrement que par un contact personnel, vivant et mystérieux des âmes⁽²⁾.

Aussi le langage de Platon prend-il souvent une teinte mystique. Dans le *Banquet* déjà, Platon nous initiait par la bouche de Diotime à une sorte de mystère : « Oui, efforce-toi, continua-t-elle, d'appliquer à mes paroles ton esprit, du mieux que tu le pourras. Quand un homme aura été conduit jusqu'à ce point-ci... soudain il apercevra une beauté d'une nature merveilleuse, celle-là même, ô Socrate, qui était auparavant la fin à laquelle tendaient tous ses efforts ; beauté éternelle, increée, impérissable, non susceptible d'accroissement et de diminution... beauté de laquelle participent toutes les autres beautés, sans que leur apparition ou leur disparition lui apporte accroissement ou amoindrissement... » Voilà, cher Socrate, ajoute l'étrangère de Mantinée, après avoir défini autant que le lui permet l'imperfection des mots la Beauté absolue, quel est le point de la vie où, plus qu'en aucun autre imaginable, il vaut pour un homme la peine de vivre : c'est le moment où il contemple la Beauté en elle-même⁽³⁾.

(1) C'est ce qu'affirme déjà la *République* (511 D) par sa distinction entre la *διάνοια* et la *νόησις* ; cf. BRÉHIER, *Hist. de la philosophie*, I, 115. — (2) V. sur ce point BRÉHIER, *Hist. de la phil.*, I, 132, 133, 167, et SCHÆRER, *op. cit.*, p. 204 ss. — (3) *Banquet*, 210 E à 211 D.

Le *Phèdre*, sorte de manifeste d'une conception plus large de la recherche philosophique — qui ne contredit pas l'ancienne, mais la complète —, nous enseigne que grâce à l'amour philosophique, forme la plus haute du délire ou de l'enthousiasme, l'esprit humain, dans l'émotion suscitée par la beauté, voit se réveiller subitement les souvenirs endormis d'une vie antérieure où l'âme était admise à la contemplation des Idées éternelles.

Mais le document le plus significatif de cette attitude nouvelle, c'est la septième lettre. On se rappelle le passage que nous citons au début de cette étude : «... subitement, comme au jaillissement de la flamme une clarté s'allume...» C'est alors que se révèlent à l'âme ces vérités trop hautes pour qu'elles se laissent exprimer par des mots : « Il n'y a pas moyen, en effet, de les mettre en formules, comme on le fait pour les autres sciences » (341 C). Platon insiste sur les conditions de cette connaissance intuitive : il faut avant tout être doué pour l'étude ; il faut aussi avoir ce qu'il appelle la *συγγένεια τοῦ πράγματος*, c'est-à-dire un penchant pour le juste et le beau ; il faut encore avoir pratiqué longuement la dialectique, dans une atmosphère de recherche désintéressée et de bienveillance réciproque. Une fois ces conditions remplies, une fois que l'on aura, comme le dit Platon dans sa langue pittoresque, « péniblement frotté les uns contre les autres noms, définitions, perceptions de la vue et impressions des sens, quand on aura discuté dans des discussions bienveillantes où l'envie ne dicte ni les questions ni les réponses », c'est alors seulement que luira la lumière de la sagesse et de l'intelligence « avec toute l'intensité que peuvent supporter les forces humaines »⁽¹⁾. N'est-ce pas là le langage d'un mystique ? Comment s'expliquer alors l'affirmation de tel des critiques les plus autorisés de Platon : « Platon demeure un pur intellectualiste... le platonisme ne fait aucune part au mysticisme » ?⁽²⁾ Si l'on entend par mysticisme un mode de connaissance fondé sur le rejet de la raison, et totalement étranger à la connaissance normale, Platon n'est certes pas un mystique. Tandis que l'attitude du mystique, en effet, est caractérisée d'ordinaire par la dépréciation de toute connaissance venant soit des sens, soit de la raison, et même souvent par un effort pour sortir de sa personnalité, l'expérience que nous décrit Platon est le

(1) Lettre VII, 344 B. — (2) BROCHARD, *op. cit.*, pp. 80 et 81. M. BRÉHIER, au contraire, dit de Platon : « Savant et mystique, philosophe et politique, ce sont des traits ordinairement séparés et que... nous ne rencontrerons plus unis que chez quelques grands réformateurs du 19^e siècle », *Hist. phil.*, I, 110.

résultat d'un effort de collaboration de toutes les facultés humaines, effort auquel vient répondre comme un éclair jailli du ciel⁽¹⁾. Quel que soit le rôle de la raison dans cet effort, la réponse n'est pas d'ordre exclusivement rationnel — le *Banquet* et le *Phèdre* en font foi — elle vient mettre dans l'âme, en même temps que la certitude du vrai, l'émoi du beau et l'enthousiasme que suscite la vision du bien⁽²⁾.

* * *

Concluons : c'est bien une pensée essentiellement religieuse que celle de Platon, religieuse par son origine, puisqu'elle procède d'un contact établi entre le penseur et la réalité spirituelle, religieuse par sa fin, qui est de mettre l'homme sur la route qui conduit au divin. Et c'est précisément parce que sa pensée est religieuse que, dépassant le champ de la dialectique — sans d'ailleurs lui contester son rôle nécessaire — Platon sent le besoin de recourir à quelque chose de supérieur à la conclusion d'un raisonnement bien conduit, de supérieur aussi à l'incantation du mythe qu'il prônait dans le *Phédon*⁽³⁾ : à l'intuition, créatrice de certitude. C'est à un contact direct, sans intermédiaire, que, selon lui, doit aboutir tout l'effort du philosophe, suprême récompense d'une vie de pensée droite et de purification morale.

Ernest BOSSHARD.

(1) Nous n'ignorons pas les objections que fait à cette conception Victor BROCHARD, *op. cit.*, p. 79. Mais nous ne nous sommes pas laissé convaincre par son argumentation. Lorsque Platon dit qu'il faut aller à la vérité « avec son âme tout entière » (*Républ.*, VII, 518 C), peut-on encore l'appeler un « pur intellectualiste » ? — (2) Il n'est pas sans intérêt, nous semble-t-il, de rapprocher l'attitude de Platon de celle que définit M. BLONDEL dans le *Vocabulaire de la philosophie* de Lalande (I, 498). « L'idée fondamentale du mysticisme semble donc celle-ci : les images ni les concepts ne nous donnent la réalité ; il faut traverser les choses sensibles, les représentations intellectuelles comme des voiles... » Sans admettre peut-être ce terme de voiles (en ce qui concerne les concepts tout au moins), Platon aurait sans doute accepté l'idée d'aller au delà des images et des concepts. — (3) Nous ne pouvons que faire allusion à cette face de la pensée religieuse de Platon. Le développement de ce thème nous eût entraîné au delà des limites que nous nous étions proposées. Et c'est pourquoi nous renonçons aussi à parler de l'influence qu'ont eue sur Platon les pensées orphique et pythagoricienne.