



# Les dieux, la divinité, le « dieu ». Mythologie, théologie et métaphysique chez Platon

Georges Leroux

DANS **FONDEMENTS DE LA POLITIQUE** 2006, PAGES 31 À 54  
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISBN 9782130542766  
DOI 10.3917/puf.zark.2006.01.0031

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/les-philosophes-et-la-question-de-dieu--9782130542766-page-31.htm>



**CAIRN.INFO**  
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.**

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

*Les dieux, la divinité, le « dieu ».*  
*Mythologie, théologie et métaphysique chez Platon*

Georges LEROUX

Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la divinité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot « Dieu ».

Martin Heidegger,  
*Lettre sur l'humanisme.*

La pensée de Platon est remplie de la présence des dieux, elle est imprégnée des mythes relayés par Homère qui lui en ont transmis à la fois les récits et les représentations. Elle est aussi traversée par les concepts de la métaphysique qui en incorporent la fonction, le Bien et le Beau<sup>1</sup>, et qui furent traditionnellement associés à son concept de « dieu ». Une telle présence confine au débordement, **il y a presque trop de divinité chez le divin Platon**, concluait Mgr Auguste Diès dans une étude qui a fait date<sup>2</sup>. Que faut-il comprendre ? Trop de « dieux »

1. J'utiliserai au cours de cette étude la majuscule de majesté à chaque fois qu'un concept peut recevoir une interprétation métaphysique qui lui assigne le statut d'un être divin. En toute rigueur, aucune forme ne devrait avoir une préséance ontologique sur les autres, mais comme cette question est l'une des plus difficiles et des plus discutées dans toute l'histoire de l'interprétation, et comme par ailleurs l'interprétation métaphysique qui fait de certaines formes des entités suprêmes nous permet de poser la question de la théologie de Platon, je considère toujours utile d'avoir recours à cet indice pour éviter de banaliser des concepts pour la seule raison qu'ils ne seraient pas en parfaite correspondance avec ceux de la métaphysique postérieure, surtout chrétienne.

2. Auguste Diès, « Le Dieu de Platon », dans *Autour de Platon*, Paris, Beauchesne, 1927, p. 523-574.

au pluriel, c'est-à-dire une pluralité qui aurait fait obstacle à la pensée d'un Dieu unique, ultime, un Dieu qui pourrait être comparé à celui de la métaphysique judéo-chrétienne ? Ou tout simplement un concept de la divinité dont l'extension se révèle si vaste et si sédimentée qu'on ne sait plus reconnaître ses limites ? S'il est certain que l'identification des formes intelligibles à des êtres divins rend très difficile l'interprétation du statut des dieux de la mythologie vénérés par Platon – n'en seraient-ils que des expressions imparfaites, ou encore des métaphores populaires ? –, il n'en est pas moins vrai qu'à aucun moment Platon n'a voulu préciser sa conception d'un être suprême et encore moins tenté de hiérarchiser avec précision les êtres, qualifiés par lui de divins, de la métaphysique. Il semble au contraire, alors que l'occasion lui aurait à plusieurs reprises permis de satisfaire cette exigence, qu'il ait plutôt choisi de garder un voile ou de maintenir une distance sur l'objet ultime de la métaphysique.

Pour présenter ici une approche respectueuse de cette difficulté, qu'on peut considérer comme une proposition constitutive du platonisme, je voudrais, en m'associant à la remarque de Diès, insister sur la quasi-impossibilité d'un partage de la métaphysique et de la mythologie dans la pensée de Platon. La métaphysique n'est pas une interprétation de la mythologie, que néanmoins elle recueille, elle n'en est pas non plus le dépassement. Ces deux discours conservent certes leur registre propre et leur autonomie, mais aucun ne peut être entièrement séparé de l'autre et ils cohabitent dans l'œuvre sur une ligne toujours difficile à établir. Déjà l'étude du vocabulaire l'indique : *dieu, le dieu, les dieux, le divin*, toutes ces expressions reçoivent une signification et circulent dans le texte des dialogues, aussi bien dans les exposés métaphysiques que dans les discussions qui impliquent une dimension mythologique<sup>1</sup>. Je voudrais également suggérer que si nous acceptons de conserver ce lien essentiel entre la représentation mythologique et le concept métaphysique, nous pouvons accéder à une formulation

1. Dans une étude encore très utile, Jean Van Camp et Paul Canart ont montré les difficultés inhérentes à ce vocabulaire très diversifié, voir *Le sens du mot « theios » chez Platon*, Louvain, Publications de l'Université de Louvain, 1956.

moins obscure de la théologie platonicienne. Ce chemin est en tout cas celui qui fut suivi en leur temps par Plotin, Proclus et Damascius, aucun d'entre eux n'ayant accepté d'identifier le « dieu » de Platon à un concept particulier – est-ce l'Un, est-ce l'Intellect, est-ce le Démon ? –, mais aucun d'entre eux non plus n'ayant résisté à la formulation d'un rapport de la mythologie et de la philosophie qui puisse être interprété théologiquement. Ce principe de l'herméneutique néoplatonicienne ne saurait déterminer entièrement notre lecture, mais il conduit à considérer de manière distincte la théologie platonicienne spéculative et la mythologie philosophique de la divinité, en gardant toujours ouverts les chemins qui traversent de l'une à l'autre. Cette approche n'engage par ailleurs aucunement l'interprétation de l'Un comme concept ayant le statut de dépositaire ultime ou suprême de la divinité : devenue, dans la tradition, la formulation orthodoxe de l'École au sein d'un système hiérarchisé, dans la mesure où l'Un est alors considéré comme le concept limite de la métaphysique, cette position laisse entièrement ouverte la question de la divinité du Démon et de l'Intellect. Platon n'est jamais allé jusque-là, personne n'entend le contester : d'une part, l'Un du *Parménide* n'a pas chez Platon le statut quasi théologique du Bien de la *République*, un statut qui lui sera accordé par les néoplatoniciens, mais même le Bien, qui est une forme intelligible, n'est pas l'objet d'une définition métaphysique claire, qui lui assurerait le statut du « dieu » suprême.

Une précision s'impose d'emblée, dans la mesure où le concept de mythologie reçoit chez Platon une définition explicite : retournant au texte central du livre II de la *République*<sup>1</sup>, passage dans lequel Platon entreprend de préciser les *tupoi*, les grands modèles ou paradigmes, dans lesquels les discours sur les dieux de la religion olympienne doivent être représentés, il faut en effet insister sur la distinction entre mythologie et théologie qui est alors instituée pour distinguer deux types de discours. La mythologie est le discours hérité directement du récit archaïque et qui emprunte ses éléments aux généalogies et aux exploits de la tradi-

1. *République*, II, 376 c – 392 a.

tion homérico-hésiodique<sup>1</sup>. Il s'agit d'une *technè*, d'un art confié aux rhapsodes et qui concerne aussi bien les représentations civiques du théâtre que les récits racontés aux enfants par leurs éducateurs. Faut-il rappeler à cet égard comment Platon expose les défauts de cette mythologie d'abord pour en tirer les principes d'une *muthologia* purifiée, qu'il va choisir de nommer *theologia*, un terme neuf, mais qui dans ce premier contexte de la théorie des discours n'a encore rien de spéculatif, comme la plupart des commentateurs récents<sup>2</sup> l'ont exposé clairement ? Cette *theologia* n'est pas encore une théologie à proprement parler, car elle ne constitue aucunement une réflexion spéculative ou dialectique sur le premier principe. Elle demeure au contraire une mythologie, un discours sur les dieux : Platon expose en effet les normes qui doivent régir la description des attributs et des péripéties des dieux du panthéon, en en soumettant le récit à des règles qui, d'une part, subordonnent à la moralité de l'action les gestes des dieux et qui, d'autre part, réduisent très considérablement la part de merveilleux spectaculaire dans la représentation de l'essence de la divinité, telle que la métamorphose ou certains aspects de l'anthropomorphisme. Le « dieu » de Platon, s'il doit être présenté au sein du discours de la mythologie, ne saurait contredire ces règles, ces grands paradigmes du récit que sont l'immutabilité et la simplicité, en tant que prédicats de la divinité<sup>3</sup>.

À aucun moment cependant, ni dans la *République* ni dans les exposés plus tardifs, cette *theologia* des *tupoi* n'est associée par Platon aux exposés spéculatifs que nous trouvons plus loin dans la *République*, ou ailleurs dans le corpus des dialogues : ni la doctrine du Bien du livre VI de la *République* ni la doctrine de l'Un du *Parménide*, interprétée théologiquement ou spéculativement dans la tradition du néo-

1. Sur toutes ces questions, les études de Luc Brisson ont apporté une lumière décisive, principalement *Platon, les mots et les mythes*, Paris, F. Maspero, 1982.

2. Voir en particulier Victor Goldschmidt, « Theologia », *Revue des études grecques*, LXIII, 1950, p. 20-42, qui présente une discussion de II, 379 a ; et Gérard Naddaf, « Plato's Theologia revisited », *Methexis*, 9, 1996, p. 15-18.

3. Sur ces questions, l'exposé de A. J. Festugière demeure très utile, voir « Les origines de l'idée de Dieu chez Platon. Note sur les attributs divins au 2<sup>e</sup> livre de la *République* », *New Scholasticism*, 4, 1930, p. 349-377.

platonisme, ni même l'Intellect ou l'Âme des *Lois*, ne sont reliés aux règles du discours du mythe, c'est-à-dire à cette *theologia* présentée comme *muthologia* purifiée. Il y a sans doute quelques raisons pour expliquer cette apparente incohérence, c'est-à-dire cette transition imparfaite d'une *theologia* dégagée de la mythologie primitive, vers une théologie spéculative ou une métaphysique, qu'on cherche d'emblée à déduire de la métaphysique des formes intelligibles, et notamment du Beau du *Banquet* et du Bien de la *République*. La raison principale est certainement que cette théologie spéculative ne s'est jamais accomplie ou achevée, comme nous le verrons un peu plus loin. Elle est demeurée à un stade inchoatif, prisonnière d'un écartèlement entre la doctrine des formes intelligibles qui l'engageait vers une expression métaphysique pure – le « dieu » ultime de Platon étant, en quelque sorte, selon l'interprétation la plus répandue, une forme supérieure, ou même un au-delà des formes, si nous soutenons dans l'horizon de *République*, VI, 509 b, que l'*epekeina tès ousias* a pour interprétation directe un principe indicible qui est au-delà des formes elles-mêmes et qui agit comme leur cause –, et la nécessité de représenter un principe causal actif, conservant une part d'anthropomorphisme, ou de subjectivité providente, dont l'héritier principal sera le Démonstrateur du *Timée*. C'est cette tension entre deux représentations qu'il faut placer au cœur de l'interprétation de la doctrine de Dieu ou du « dieu » chez Platon.

Il faut s'abstenir en effet de considérer d'emblée comme deux concepts entièrement distincts ce qui semble plutôt élargir à deux registres de la pensée : à aucun moment, Platon ne tente de les superposer, la forme du Bien n'étant mentionnée qu'une seule fois, et encore de manière très indirecte et n'étant pas reprise dans le contexte de la cosmologie du *Timée* et du *Philèbe*, qui pourtant l'aurait accueillie pour ainsi dire naturellement. Il est néanmoins nécessaire de garder en mémoire les principes de la *theologia* du livre II de la *République* pour engager l'interprétation de la causalité démonstrative et de l'Intellect divin. Sans doute aurait-il été pensable pour Platon d'élaborer les principes de cette *theologia* dans une théologie naturelle, au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire comme la partie d'une métaphysique désor-

mais détachée de tout lien à la mythologie<sup>1</sup>, mais il est symptomatique que personne dans la tradition néoplatonicienne n'ait pensé que ces principes étaient ceux, même inchoatifs, d'une théologie naturelle, et que tous aient pensé au contraire qu'ils étaient orientés uniquement vers une mythologie purifiée. On peut donc dégager non pas seulement deux, mais trois registres de la pensée de Platon sur la divinité : d'abord la réflexion sur la *theologia*, c'est-à-dire la recherche d'une mythologie purifiée s'appliquant aux récits de la tradition sur les dieux olympiens ; ensuite, la conceptualisation d'entités chargées d'exposer les principes de la causalité efficiente et décrits avec des prédicats repris du mythe, comme le Démiurge, et enfin les principes ultimes qui, comme la forme du Bien, sont susceptibles d'une interprétation métaphysique directement intégrée dans la théologie naturelle.

Structure de l'exposé

Nous devons donc tenir pour point de départ essentiel la position de cette *theologia*, comme mythologie purifiée, dans sa différence d'avec le discours de la métaphysique qui s'élabore dans les dialogues de la maturité et atteint son point culminant dans trois textes cardinaux pour ce que nous appelons, au sens moderne, la théologie : le *Philèbe*, le *Timée* et le livre X des *Lois*. Il convient sans doute de commencer en notant que les formulations les plus tardives dans l'œuvre de Platon ne sont pas les moins mythologiques, elles semblent au contraire celles qui accueillent avec le moins de réserve les prédicats des dieux qui étaient actifs dans la mythologie. Ces textes constituent à proprement parler l'héritage métaphysique de la *theologia* de la *République*, et leur interprétation appartient au contexte d'une théologie de la causalité de la nature parfaitement intégrée dans une doctrine de l'Intellect et de l'Âme. Mais paradoxalement, elles n'en reprennent pas le programme d'austérité apophatique, ce qui nous permet de poser la question du rapport entre la forme du Bien et des entités comme le Démiurge ou l'Intellect. Il sera donc également nécessaire, et ce sera le deuxième moment de mon exposé, de contraster cette doctrine du « dieu » cause

1. Une étude parallèle de la théologie d'Aristote aboutit à des considérations similaires, comme l'a montré Richard Bodéüs dans son étude *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Paris et Montréal, Les Belles Lettres, coll. « Noësis », 1992.

sur la métaphysique du Bien, dans la *République* et du Beau dans le *Banquet*. C'est au prix de cette tension et en dépit de sa difficulté, que nous pouvons espérer parvenir à un exposé juste de la conception platonicienne de « dieu », ou du divin chez Platon. Un tel exposé ne doit par ailleurs jamais laisser de côté la présence des dieux du mythe, définis par Platon comme des vivants immortels<sup>1</sup> et placés en position de subordination par rapport aux formes intelligibles qu'ils contemplent et dont ils se nourrissent. Qu'il s'agisse des divinités astrales, qu'il s'agisse des divinités olympiennes, toutes présentes dans l'œuvre de Platon, les dieux constituent un registre ontologique distinct de celui des formes intelligibles, même si cette distinction est souvent l'objet d'une certaine obscurité. Quand Socrate affirme que « nous ne savons rien des dieux »<sup>2</sup>, cette obscurité semble assumée par la philosophie. Quand il dit ailleurs<sup>3</sup> que la représentation que nous nous en faisons repose sur une connaissance insuffisante, il indique d'emblée les limites de la *theologia*.

Cette position semble d'autant plus nécessaire que le vocabulaire de Platon est sur la question de Dieu en constant flottement : si le Démonstrateur est qualifié de *theos*, nous notons que c'est aussi le cas du Monde en tant que tel (*Timée*, 34 b, 92 c), mais aussi les astres et les planètes, ainsi que les dieux de la théologie populaire (*Timée*, 40 e - 41 c) ; quant à l'adjectif *theios*, il qualifie aussi bien les principes de l'ontologie, comme les formes intelligibles, que les êtres démoniques du monde intermédiaire. Les formes ne sont cependant divines que dans un sens que l'on pourrait qualifier d'analogique : leur perfection immatérielle leur assure une divinité, mais celle-ci ne saurait être comparée à la divinité des dieux associés à des corps, comme le monde, les astres ou les dieux du mythe. Si donc elles sont divines, elles ne sont pas des dieux comme les dieux traditionnels, ou même les corps astraux<sup>4</sup>. Dans un passage célèbre (*Timée*, 37 c), Platon présente en effet le monde comme

1. *Phèdre*, 246 c.

2. *Cratyle*, 400 d 8.

3. *Phèdre*, 246 c-d.

4. Cette distinction repose, entre autres, sur les passages du *Phédon* (81 a, 83 e, 84 a, 86 b) qui prôchent la divinité du monde intelligible (*theios*) ; voir également *Politique*, 269 d.



l'*agalma* des dieux éternels (*aidiôn theôn*), c'est-à-dire comme la représentation des formes intelligibles<sup>1</sup>. Nous laisserons cependant de côté cet aspect de l'étude qui concerne le lexique du divin, en rappelant toutefois son importance pour l'interprétation de propositions particulières. De même, les aspects rhétoriques de la divinité, notamment dans l'expression des métaphores du gouvernement associant la cosmologie et la mythologie, ne doivent jamais quitter l'horizon de l'interprétation quand il s'agit de préciser la nature et les fonctions des êtres et des principes que Platon place en position d'éminence dans la métaphysique.

Si nous prenons comme point d'appui l'exposé de l'ontologie du *Philèbe* (23 c – 30 b), nous sommes d'abord en présence de la volonté de Platon de rendre compte de la *summixis*. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une doctrine de la nature du mélange physique en tant que tel, les alliages complexes de la limite et de l'illimité concourent de manière directe à la production du devenir, c'est-à-dire à la *genesis eis ousian*. Il s'agit alors en effet d'expliquer la *genesis* en tant que devenue, le devenir en tant que mouvement incessant de production. Nous rencontrons ici la figure centrale du « dieu » de Platon (23 c) en tant que figure de la *theologia* : le dieu, dit Socrate, a révélé qu'il y a dans les choses qui existent, de l'illimité et de la limite. Dans l'exposé de la doctrine des genres qui suit cette proposition, le concept central est celui du mélange (26 b), lequel affecte aussi bien les catégories des corps que les qualités morales et esthétiques (la beauté, la force). De nouveau, au cœur de l'exposé, l'effectuation du mélange est attribuée à un principe divin, mais cette fois il est présenté comme une déesse : « Car c'est la déesse elle-même qui, voyant la démesure et l'entière bassesse de tous ceux en qui ne se trouve aucune limite ni aux plaisirs ni à la satiété, introduisit la loi et l'ordre porteurs de limite. Toi, tu soutiens qu'elle les détruit, mais moi je pense qu'elle les sauve. »<sup>2</sup> C'est dans ce passage que nous rencontrons l'expression que Platon présente comme le troisième genre : Platon dit

1. Je suis ici la traduction proposée par Luc Brisson du terme *agalma*, dont la signification religieuse est pleinement active dans le *Banquet* : ces images sont des objets votifs qui donnent accès à l'invisible. Voir en ce sens le passage de *Lois*, XI, 930 e – 931 c, où Platon décrit les dieux visibles comme les représentations des dieux invisibles.

2. *Philèbe*, 26 b-c, trad. Jean François Pradeau, Paris, Garnier-Flammarion, 2003.

le poser « comme l'unité de tout ce qui provient des deux autres genres, la naissance en vue d'une réalité, produite par l'effet des mesures qui accompagnent la limite »<sup>1</sup>. En cherchant un quatrième genre, Platon introduit ensuite la notion de cause (26 e), qu'il identifie au principe de ce qui produit. Premier par nature, Platon se risque à lui donner un nom : ce quatrième, lui qui est la cause, il est l'artisan (27 b), et en tant que principe de la production du devenir, *il est à la fois cause et artisan, to demiourgoun, to poioun*. La suite montre que ce principe est identifié à un dieu tutélaire, posé par Socrate comme son dieu (28 c) : c'est l'Intellect<sup>2</sup>, le *nous*, roi du ciel et de la terre. Il s'agit d'une puissance qui gouverne l'univers de manière rationnelle et merveilleuse (28 d), comme en témoigne l'ensemble de la révolution céleste. Déjà évoqué en 22 c, alors qu'il est présenté comme « *Intellect véritable et divin* », cet Intellect est le concept et principe d'une cause parfaite, qu'on peut faire remonter à Anaxagore comme dans le *Phédon* (97 b – 99 d), ou comme dans le *Cratyle* (413 c), où l'Intellect ordonnateur est assimilé au principe du juste. L'exposé ontologique se termine par deux compléments essentiels : d'abord, la doctrine de l'âme, qui associe l'âme de chaque être vivant à l'âme du monde, en tant que corps parfait (30 b), et d'autre part la position, au registre de l'ensemble de l'univers, d'une cause qui règle le cosmos entier, et qu'on nomme savoir et Intellect. À ce moment de l'exposé, et il est essentiel d'y insister, Platon rapporte l'ensemble de cette structure ontologique à la grande figure de Zeus :

Tu affirmeras donc qu'il y a dans la nature de Zeus, en vertu de cette cause, une âme royale et un intellect royal, et, chez les autres dieux, d'autres belles qualités, selon la manière dont chacun d'eux aime à être appelé (30 d).

La comparaison de ce principe de la *diakosmèsis*, de l'ordonnement du monde avec le passage correspondant du *Timée* nous per-

1. *Philèbe*, 26 d.

2. Mon utilisation de la majuscule exprime, pour ces entités, comme pour la forme du Bien, un choix d'interprète : j'accorde à ce principe un statut qui correspond aux prédicats de la divinité que Platon lui confère. Ce n'est pas n'importe quel intellect ou principe rationnel, mais un principe supérieur, représentant une causalité providente et occupant une position d'éminence.

mettra de préciser certains points de la *theologia*. Observons d'abord comment tous les prédicats de la divinité mis en œuvre par Platon sont tributaires d'une fonction unique : la causalité productive, c'est-à-dire ce que nous appelons dans la tradition de la métaphysique l'efficienne. Les déterminations providentialistes sont évidemment aussi très importantes, mais la doctrine de la démiurgie, si nous acceptons de la lire d'abord comme *theologia*, est avant tout une doctrine de l'ordre universel causé par un principe transcendant. En ce sens, on peut montrer que la *diakosmèsis* est aussi un *diaskèma* (*Timée*, 53 b), résultant de la mise en ordre d'un chaos originel par l'imposition des formes et des nombres. La causalité démiurgique, malgré son expression de mythologie théologisée dans une figure artisanale, a recours pour se formuler à une doctrine de l'Intellect, et c'est donc la définition de l'Intellect comme principe de rationalité de l'Univers qui est le support le plus ferme de la proposition théologique.

L'expression de l'action de ce principe n'est pas dépourvue d'ambiguïtés : dans le *Timée* comme dans le *Philèbe*, le Démiurge agit comme un sujet, conservant certains traits anthropomorphes, tout en étant posé au rang de principe. Sa divinité ne fait aucun doute (*Timée*, 29 e – 30 c), mais elle est à la fois tributaire de son statut comme principe et de son existence au rang des dieux qui sont des vivants immortels : aucune figure chez Platon n'est plus problématique que celle-là, dans la mesure où elle compose l'efficienne métaphysique comme son interprétation et la technique artisanale comme son action mythologisée<sup>1</sup>. Déjà dans le *Phèdre* (246 d et 252 c – 253 c), la prédication des qualités morales aux dieux était évoquée comme une possibilité, mais comportant une limite. La part de mythologie conservée dans la doctrine semble ici irréductible : l'action du principe est l'action d'un être pensant, qui délibère en vue du Bien et qui impose au chaos son ordre rationnel. Pour contrebalancer cette lecture du Démiurge au sein d'une *theologia*, nous devons par ailleurs toujours en intégrer le principe dans son rapport à l'âme, en

1. L'ensemble des textes a été analysé par Luc Brisson dans sa grande étude, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, coll. « Publications de l'Université de Paris X - Nanterre », 23, 1974, p. 29-106.

tant que principe métaphysique de l'être vivant total, c'est-à-dire à l'âme du monde, comme principe de la vie du corps du monde, aussi bien qu'aux âmes individuelles dont l'Intellect est la cause. La cohérence de ces propositions est loin d'être évidente : d'une part, nous avons un **quasi-sujet**, pour reprendre l'expression de W. Pötscher, qui parle de *Personbereichsdenken*<sup>1</sup>, **Platon ouvrant ainsi pour la première fois dans la tradition de la métaphysique, la détermination du principe comme sujet ou du sujet comme principe ; mais nous avons par ailleurs une ontologie sédimentée, dont la structure sera la base du néoplatonisme, c'est-à-dire le rapport hypostatique de l'Intellect, comme origine des formes, et l'Âme comme principe de la vie.** De ces principes, l'interprétation par une forme de causalité anthropomorphique impliquant un « dieu » sujet semble exclue. La volonté de l'ordre, qu'on retrouve dans le texte du *Timée* (30 d) semble en effet d'abord un principe de l'ordre rationnel et son expression démiurgique appartient davantage à la *theologia* d'un quasi-mythe qu'à la dialectique de la raison. Cette expression montre en fait un **déchirement entre la forme archaïque de la causalité divine et sa forme métaphysique en cours de constitution.**

La question devient donc la suivante : Platon postule-t-il l'existence d'un principe métaphysique de la cause, ayant rang et fonction de sujet au-delà de sa représentation démiurgique dans la *theologia* ? Y a-t-il, pour suivre le concept que j'ai posé depuis le début, non seulement une mythologie de la cause, mais une véritable métaphysique de l'Intellect comme « dieu » ? **Le Démiurge est la représentation encore mythologisée de l'Intellect** – une interprétation qui deviendra la doctrine du néoplatonisme –, mais le mythe doit s'entendre ici de la *theologia* purifiée. Son exposé **convient aux paradigmes de la République**, et sa représentation comme sujet est en parfaite conformité avec la doctrine des attributs de la *theologia*. D'une part en effet, la doctrine de l'Intellect privilégie la représentation de la cause comme cause de l'ordre et de la stabilité, d'autre part elle s'accorde avec le *tupos* du Bien, déjà pleinement élaboré dans les principes de la *theologia* du livre II : le dieu, aucun

1. W. Pötscher, *Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung*, Leiden, E. J. Brill, coll. « Philosophia antiqua », 19, 1970.

dieu, ne saurait être la cause du mal, car la divinité, Platon le répète souvent, est innocente du mal. Que le texte du *Philèbe* ait rapporté l'ensemble de cette doctrine à la figure royale de Zeus, et ait eu recours aux prédicats de la royauté pour l'exposer, semble donc en parfaite conformité avec les principes de la *theologia*.

Ce modèle, si nous acceptons de le considérer comme une structure claire, laisse pourtant dans l'ombre la question de la causalité de l'Âme. Platon en effet présente l'Intellect comme l'âme parfaite, l'âme la plus haute et la plus élevée, et dans le livre X des *Lois*, qui constitue à plusieurs égards l'exposé le plus achevé de la *theologia*, c'est l'Âme qui constitue le principe ultime de l'être, et non pas l'Intellect. Platon pose en effet une hiérarchie d'âmes, une série de *psuchai*, dont le terme absolu est une âme sublime, un être absolu et supérieur qui régit l'ordonnement de l'univers. Y a-t-il dès lors une différence entre l'Intellect démiurgique du *Philèbe* et du *Timée* et l'Âme des *Lois* ? Dans son commentaire du *Timée*, A. E. Taylor considérerait que l'Intellect avait été identifié par Platon plus tard à ce principe de l'Âme ultime, puisqu'il est cette âme supérieure : « C'est le Démiurge qui est cette âme supérieure, que Platon dans les *Lois* identifie à la source des grands mouvements cosmiques ordonnés, c'est donc lui qui est Dieu, et si nous devons utiliser le mot Dieu dans le sens qu'il possède dans la théologie naturelle de Platon, il est alors le seul Dieu. »<sup>1</sup> Cette interprétation me paraît trop radicale, car elle considère le Démiurge comme une pure métaphore, alors qu'il semble plutôt une figure de transition<sup>2</sup>. À ce stade de notre exposé, il devient donc nécessaire d'harmoniser la doctrine des *Lois* avec celle du *Philèbe* et du *Timée* ; il est en effet impératif de voir si la *theologia* de l'Intellect démiurgique est contredite par une doctrine des âmes, qui serait le dernier état de la théologie de Platon, influencé particulièrement en cela par une doctrine astrale dont nous trouvons les échos dans l'*Epinomis*.

1. A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 82 (ma traduction).

2. Voir, dans le même sens, Luc Brisson, « Le corps des dieux », dans *Les dieux de Platon*, textes réunis et présentés par Jérôme Laurent, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2003, p. 11-23.

Ces questions ont beaucoup bénéficié des longues enquêtes de A. J. Festugière<sup>1</sup> sur la tradition de l'*Epinomis*, conduites principalement à travers le *Corpus Hermeticum*, mais qui ont aussi illuminé la postérité de la théologie platonicienne. Toute une lignée d'interprètes, depuis Pierre Boyancé<sup>2</sup>, a cherché à comprendre comment la théologie astrale avait été réconciliée avec une doctrine de l'Intellect et une métaphysique des formes. Pour clarifier ma position, je tiens à insister sur la permanence de l'Intellect comme principe ultime et forme de la divinité, aussi bien dans les *Lois* que dans le *Timée* et le *Philèbe*. Je ne m'accorde donc pas avec ceux qui tentent de mettre en relief une divinisation de la révolution céleste qui aurait eu pour conséquence un renoncement au principe causal ultime. Le Monde et les astres sont des dieux, mais sur le registre ontologique d'êtres inférieurs à leur cause, le dieu Démiurge. Pour le démontrer, il faut montrer que dans les *Lois*, la doctrine de l'Âme ne se substitue pas, comme principe métaphysique divin, à la doctrine de l'Intellect. L'Âme est posée comme principe originaire des êtres, elle est *protè* en *pro-tois* (892 c), elle est *proteran* (896 c), elle est *presbutatè* (967 d). Mais cette originarité, il faut y insister, est celle du *Phèdre* (245 d) : l'âme est *ageneton*, ce qui la place au premier rang des êtres, mais elle n'est pas le principe de la production de l'être ou de la génération, et en ce sens, malgré le rôle cardinal qu'elle sera appelée à jouer dans la doctrine astrale, elle ne peut être interprétée comme principe divin ultime. Son éminence ontologique fait d'elle un être originaire, mais la causalité qu'elle exerce demeure subordonnée à celle de l'Intellect. L'Intellect démiurgique n'a jamais été remplacé chez Platon par une mythologie astrale différente, reposant notamment sur les âmes ou les volontés des astres dont on trouve des échos dans le *De Philosophia* d'Aristote, et nous devons le considérer comme l'expression la plus rigoureuse d'un principe causal divin substantiel.

1. A. J. Festugière, *Le Dieu cosmique. La révélation d'Hermès trismégiste*, vol. II, Paris, Gabalda, 1949, p. 92-152 (sur Platon).

2. P. Boyancé, « La religion astrale de Platon à Cicéron », *Revue des études grecques*, 65 (1952), p. 312-350 ; et « La doctrine d'Eutyphron dans le *Cratyle* », *Revue des études grecques*, 54 (1941), p. 141-175.

Nous pouvons maintenant revenir à la *theologia* démiurgique, et en particulier à la difficile question du rapport de l'Intellect à l'Âme et au monde. Déjà le *Timée* nous prévenait, un peu à la manière de *République*, VI, 509 *b*, de la difficulté de parler du Père : ces deux textes sont en effet en étroite résonance. Le passage de la *République* remet à plus tard la question du principe ultime du Bien : « [...] je t'ai montré le rejeton, une autre fois je te montrerai le Père », et le *Timée* (28 *c*) ne dit pas autre chose : « [...] le fabricant et le père du tout, c'est notre tâche de le rechercher, et il est impossible dans cette recherche de la communiquer à tout le monde. » Le texte de la *theologia* des *Lois* est de ce point de vue entièrement cohérent avec celui du *Timée* et celui du *Philèbe* : l'ordre du monde, et en particulier les mouvements réguliers du Ciel, sont placés sous la gouverne, le contrôle, le commandement – le vocabulaire politique de l'hégémonie et de la direction est ici très précis –, de l'Intellect en tant qu'il est l'âme la meilleure (X, 897 *c* – 898 *c*). Platon désigne l'Intellect ici comme la forme supérieure d'âme, dit autrement comme la sorte d'âme la plus élevée. Mais il me semble nécessaire de résister à une interprétation qui considère la possibilité d'une pluralité concurrente de principes rationnels de l'ordre, car cette interprétation concède déjà trop à la théologie astrale ultérieure, celle qui multipliera les divinités célestes et engendra l'astrologie. Si les astres sont des dieux, ils ne peuvent que demeurer dans les *Lois* soumis à la *theologia* du Démiurge unique du *Timée*. Ce défaut d'unicité s'agissant des âmes les disqualifie, au regard même des paradigmes de la *République*, pour remplir la fonction que Platon assigne au « dieu » : être la cause première et non dérivée du réel. Par ailleurs, une interprétation de ce type prend le risque d'opposer une ontologie différenciée, faisant sa place à plusieurs registres de rationalité, à une métaphysique des principes toujours déjà soucieuse d'une hiérarchie. Dans ma lecture de ces textes difficiles, j'ai tendance à privilégier la hiérarchie des principes, non seulement parce qu'elle correspond à la lecture constante de la tradition, mais aussi parce que seule cette hiérarchie permet de réconcilier la métaphysique de la *République* et du *Banquet* avec la cosmologie des dialogues plus tardifs. Elle évite de plus un conflit herméneutique inutile entre la position des dieux de la *muthologia* et ceux, déjà plus philosophiques, de la *theologia*.

Si, dans ce texte difficile (*Lois*, X, 897 c – 898 c), la notion de l'*aristè psuchè* n'est pas identifiée à un principe divin unique, notre lecture de la *theologia* de Platon s'expose au risque de l'incohérence : pourquoi Platon en effet aurait-il soumis l'ordre du monde, réglé par une démiurgie et un Intellect unique dans le *Timée*, à une pluralité de principes dans les *Lois* ? Ma position sur ce point rejoint celle, déjà ancienne, de R. Hackforth<sup>1</sup> et de la lignée d'interprètes qui résistent à cette dilution de la métaphysique de Platon dans ses écrits tardifs : si le mythe du *Timée* doit signifier quelque chose concernant le « dieu » ou Dieu, il signifie d'abord qu'il est unique et ensuite qu'il est provident. L'Âme, si elle doit satisfaire le critère de l'unicité, doit s'identifier en son point ultime avec l'Intellect démiurgique. La théologie des *Lois*, il faut en convenir, n'est pas parfaitement claire sur ce point crucial. Platon lui-même prévient son lecteur de ne pas tenter d'aller au-delà d'une méthode analogique : le concept de la divinité peut être saisi dans le mouvement ordonné des révolutions astrales, et c'est ce mouvement qui est pour ainsi dire la trace de l'Intellect. Mais ce que serait cet Intellect, et l'exercice de sa causalité intrinsèque, nous ne pouvons espérer le saisir sans le soutien de l'image visible de la raison ; en tant que telle, cette raison ne peut que nous éblouir, voire nous aveugler (*Lois*, X, 898 b). La beauté du corps du monde divin en est à la fois l'indice et la preuve, elle nous reconduit à sa rationalité, mais ne peut nous instruire de la nature précise de son principe.

L'autre question est encore plus difficile : au moment de décrire, en en faisant une sorte de liste préliminaire, les mouvements de l'Âme, les *protourgoi kinèseis* (*Lois*, X, 897 a), Platon n'hésite aucunement à faire de cette liste une liste qui comporte sa part d'anthropomorphisme. Le terme central de cette activité dynamique de l'âme cosmique, c'est bien entendu la providence délibérée, le souci ou le soin du monde (*epimeleia tou kosmou pantos*). Cette description est elle aussi conforme aux principes de la *theologia*, mais elle n'est pas facilement réconciliable avec

1. R. Hackforth, « Plato's theism », *Classical Quarterly*, 30, 1936, p. 4-9. Voir également W. J. Verdenius, « Platons Gottesbegriff », dans *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Vandœuvres et Genève, Fondation Hardt, coll. « Entretiens sur l'Antiquité classique », I, 1952, p. 241-271.



la formalité de la forme du Bien dans la *République* ; ses aspects dynamiques, et quasi subjectifs, ne laissent d'intriguer, mais ils sont par ailleurs équilibrés par le souci de Platon d'associer ces mouvements de l'Âme à la bonté de l'Intellect (X, 897 b). La notion même de cette association est problématique, et il faut sans doute l'interpréter comme le fera Plotin, suivant le principe d'une différence de registre ontologique : l'Âme est sans forme, seul l'Intellect est rempli de formes et peut exercer la pleine responsabilité ou la pleine fonction de cause, car seule la formalité de la forme lui acquiert sa divinité au rang des causes. Si nous plaçons ce passage des *Lois* en parallèle avec celui du *Philèbe* que j'ai relu au début (30 b), nous lisons que la Cause introduit l'ordre et la réparation, et c'est ce prédicat même de la causalité ordonnée qui permet l'assimilation de la cause à Zeus et à l'Intellect royal (30 d). De même, en *Timée* (30 b), nous lisons que le monde est un grand vivant rempli d'âme, et qu'il l'est en raison de la raison providente du dieu. Les prédicats anthropomorphes, qui associent la délibération, le souhait, la volonté, la réflexion à l'acte de l'Intellect en tant qu'il impose la raison divine dans le monde ne font donc aucunement obstacle à la conception de l'Intellect comme dieu. On peut les considérer comme la transcription théologique de la mythologie purifiée.

Cette proposition possède un corollaire cosmologique important, qui était déjà présent dans la *theologia* du livre II de la *République* : Dieu n'est pas la cause du mal, dans la mesure où le monde n'est bon qu'à proportion qu'il participe à la Raison divine, qui est elle-même un acte, un mouvement de l'Intellect. Nous observons donc une continuité exemplaire entre les paradigmes de la *République* et la *theologia* des dialogues tardifs. Cette cohérence peut être appuyée sur deux conclusions que je formulerai à ce stade de mon exposé : premièrement, ce n'est pas tout anthropomorphisme qui se trouve disqualifié par la *theologia* de la *République*, mais seulement un anthropomorphisme mythologique déterminé par les récits épiques et les paradoxes de l'action immorale ; conçu comme cause, le « dieu » platonicien des dialogues tardifs demeure un quasi-sujet. En second lieu, la distinction de l'Âme et de l'Intellect, en tant que principes métaphysiques divins, n'est jamais aussi bien acquise que dans le contexte de la *theologia*, car dans

d'autres domaines, elle est difficile à préciser. Platon affirme souvent en effet que l'Intellect ne peut advenir, ou surgir, sans l'Âme (*Philèbe*, 30 c ; *Timée*, 30 b ; et *Sophiste*, 249 a). Ces passages nous mettent cependant en présence des limites d'une *theologia* qui hérite de la mythologie son concept central, celui de l'Intellect universel transposant la royauté de Zeus : pour conférer à cet Intellect une transcendance qui puisse le hisser au niveau d'un principe non affecté par la mixité du mélange, ou tout simplement par la présence dans le monde sensible, il aurait fallu le consacrer comme une raison qui est sans commune mesure avec la raison intrinsèque du monde en tant que volonté de Zeus. Nous connaissons les difficultés qui résulteront de cette ambiguïté dans les doctrines stoïciennes de l'immanence de la raison. Le pouvoir royal de la cause, attribué à Zeus, est l'expression ultime de cette *theologia* dérivée, que Platon n'a pas cherché à abstraire davantage pour la réconcilier avec la forme du Bien. Cela nous permet de comprendre et d'accepter la cohabitation, à la fois nécessaire et problématique, de la mythologie et de la métaphysique dans la conception platonicienne de la divinité.

La théologie dont nous avons esquissé les contours est donc la suivante : d'une part, et de telle manière que nous puissions en tirer un principe herméneutique, nous trouvons les principes de la *theologia* de la *République* (1) ; ensuite, nous juxtaposons ces principes à la doctrine démiurgique du *Timée*, dont j'ai montré qu'elle était cohérente avec le livre X des *Lois* et avec le *Philèbe* (2). Il nous faut maintenant tenter de comprendre la formule récapitulative de cette *theologia*, telle que nous la trouvons dans le *Sophiste* (249 a) : décrivant la cause, Platon nous dit qu'elle est Intellect et pensée (*nous kai phronèsis*), admirable, opérant l'organisation du tout (*syntaxis*). Cette formule est-elle la même que celle qui désigne l'action bénéfique de la forme du Bien dans les trois discours de la *République* ? Pour répondre à cette question, nous devons tenter de préciser le degré d'immanence de la Raison dans les dialogues tardifs, dans la mesure où la transcendance de la forme du Bien, en tant que *epekeina tès ousias* ne laisse aucun doute sur son statut métaphysique. Nous devons constater que cette réconciliation n'a pas lieu dans les dialogues, et nous savons que c'est là un des arguments principaux

de l'école de Tübingen, pour poser la *theologia* comme discours exotérique, et réserver la métaphysique du Bien comme forme ésotérique de la doctrine.

Laissant de côté ce débat, je voudrais néanmoins donner ma position sur l'enjeu fondamental : ce hiatus entre deux énoncés de la théologie philosophique n'est pas l'effet d'un projet délibéré d'occulter la doctrine du Bien dans sa forme spéculative la plus accomplie, encore moins de retirer le principe divin de la métaphysique de l'exposé dialectique. À beaucoup d'égards, la doctrine de *République*, VI, est elle-même encore engagée dans une mythologie de transition, qui affecte son expression métaphysique, et un examen de l'exposé de l'analogie du Soleil ou de la Ligne le montre exemplairement. Ce sont en effet les mêmes relations de causalité qui déterminent la forme du Bien comme cause, et la seule différence est l'absence de l'Intellect. Plus exactement, l'absence d'une identification du Bien à la causalité de l'Intellect. Platon expose par ailleurs la difficulté de cette saisie métaphysique, quand il affirme que la forme du Bien ne se voit qu'en dernière instance et se laisse à peine discerner. La nature de ce discernement (517 *bc-c*) permet de poser la question du rapport de ce passage avec la *theologia* purifiée. Contrairement à H.-J. Krämer<sup>1</sup> et d'autres interprètes de la mouvance de Tübingen, la question de ce discernement ne me semble pas un enjeu pragmatique, mais une question directement ontologique. Platon ne se montre pas désireux de franchir le seuil de l'affirmation métaphysique et il ne libère pas la description de son acte des prédicats de la lumière, de la vision, de la chaleur naturelle, qui engagent à leur tour sa description dans une filiation généalogique : la progéniture, le rejeton du Bien, la puissance, la génération. Les prédicats de puissance et de majesté, même quand on les met dans la parenthèse d'une interprétation ironique de l'*hyperbolè*, ne peuvent pas être isolés de la majesté des dieux de la mythologie : le registre central de ce passage est en fait la mythologie céleste du *topos noetos*, et c'est par ce registre que l'exposé

1. H.-J. Krämer, « Epekeina tes ousias. Zu Platon, *Politeia*, 509 *b* », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51, 1969, p. 1-30 ; et plus récemment, « Die Idee des Guten. Sonnen und Liniengleichnis (Buch VI, 504 *a* - 511 *e*) », dans O. Höffe (ed.), *Platon. Politeia*, Berlin, Akademie Verlag, 1997, p. 179-204.

de la *République* se relie à ceux des dialogues tardifs, en tant que lieu mythique de la saisie de la divinité. C'est donc la *theologia* purifiée qui fait ici écran, et nous n'avons aucune raison de croire que derrière cet exposé, Platon entretenait un discours sur les principes qui correspondrait davantage à sa métaphysique véritable.

Suivant ici l'interprétation de commentateurs<sup>1</sup> qui se montrent attentifs aux paradoxes induits par les prédicats repris de la mythologie, j'insiste à nouveau sur le caractère inachevé du détachement de la métaphysique et de la *theologia* héritée du mythe. Tous les interprètes ont en effet noté que le Bien est tantôt une forme, et donc une essence, et tantôt au-delà de l'être, et donc au-delà des formes<sup>2</sup>. Cette hésitation ne peut facilement être écartée, d'autant moins qu'elle est fortement accentuée par la généalogie du père et du fils, du Bien et du Soleil. Une analyse détaillée de ce passage montrerait la récurrence et la force des désignations mythologiques, qui empruntent à Zeus la notion d'un maître de lumière, maître du monde intelligible (par exemple, VII, 517 c). La notion même de la lumière intelligible, devenue essentielle dans la tradition postérieure, montre comment ce passage est, comme les autres, un exemple qui retient certains aspects de la *theologia*, même s'il ne l'élabore pas dans un récit cosmologique qui donne à l'Intellect une causalité exposée à la fois métaphysiquement et narrativement. Plus exactement, le fait de confier à une analogie solaire, dont l'acte est à la fois illumination et irradiation, l'exposé de la causalité, distingue ce passage de la *République* des exposés tardifs du *Philèbe* : dans le vocabulaire classique de la théologie naturelle, nous dirions que l'efficiencia y est moins présente, et à proportion les dimensions mythologiques d'un acte démiurgique. On peut parler à cet égard, comme Plotin le com-

1. Par exemple, Rafael Ferber, *Platons Idee des Guten*, Sankt Augustin, Verlag Hans Richarz, 1984.

2. Cette différence dans la formulation est-elle une hésitation dans l'énoncé même de l'éminence d'une entité suprême ? Dans une discussion très nuancée, F. Fronterotta se prononce pour une interprétation qui donne la priorité à l'unité ontologique du monde intelligible, mais cette position conduit à des apories importantes sur le statut et les prédicats particuliers de la forme du Bien ; voir son analyse, qui présente en même temps un bon bilan des études, « La divinité du bien et la bonté du dieu "producteur" (*phutourgos/dèmiourgos*) chez Platon », dans Jérôme Laurent, *Les dieux de Platon*, p. 53-76.

prendra plus tard, d'une dispensation radieuse de l'être par le Bien, mais sans que Platon prenne le risque de préciser la hiérarchie ontologique d'une telle *dispensatio*. Autrement, il aurait fallu exposer la causalité de l'essence comme une production des formes, mais cette proposition n'était pas facilement compatible avec leur propre divinité et leur éternité. De plus, la proposition de l'onto-théologie, au terme de laquelle la différence de l'être et de l'étant est d'abord une différence théologique, demeure ouverte sur cette hyper-essentialité, sans que Platon n'ait souhaité redoubler au sein de l'intelligible de manière stricte l'abîme du *chôrismos* par lequel il avait séparé le sensible de l'intelligible. Au regard de la métaphysique, on pourrait donc dire que le « dieu » de Platon est autant le monde intelligible dans sa totalité que la forme du Bien qui y reçoit un nom et une description susceptible de l'associer à la *theologia* de la production et des causes.

J'insiste à ce stade de mon exposé sur la complexité qui résulte dans ce passage de la compénétration de deux régimes métaphoriques distincts<sup>1</sup>. On peut en effet montrer que si la métaphysique de la lumière, si importante pour la tradition néoplatonicienne, avait été développée de manière isolée, elle aurait probablement conduit à la marginalisation de la théologie démiurgique, c'est-à-dire aux images du père (relations de généalogie), de l'artisan (relations de production et d'efficiencia), du gouverneur politique (relations de contrôle et de pouvoir). Père, seigneur, artisan-producteur sont des termes tributaires de la *theologia* purifiée et il faut toujours leur ajouter les prédicats moraux, qui qualifient l'état de la divinité comme être : bienheureux, sage, vertueux. Le Bien lui-même n'est-il pas dit (*République*, VII, 526 e) le plus bienheureux de tous les étants. La forme du Bien demeure une forme souveraine, Platon nous dit qu'elle règne. Dans l'évolution de ces représentations, à la fois religieuses et morales, vers les exposés tardifs de la causalité, on ne peut qu'observer qu'à aucun moment Platon ne s'est

1. E. Spender, dans une étude détaillée (*Images of Persons Unseen. Plato's Metaphors for the Gods and the Soul*, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 2000), présente cinq métaphores fondamentales : l'artisan, le père, le dirigeant gardien, le maître et le capitaine pilote. Selon elle, le modèle le plus fréquent et le plus déterminant pour l'expression de la conception de dieu est celui de l'artisan démiurgique ; voir en ce sens *ibid.*, p. 100, et Appendice I, p. 236-240.

montré désireux d'abstraire, de manière entièrement spéculative, les principes acquis par la dialectique, et qu'il les a toujours au contraire maintenus reliés à ce qu'il recueillait de la *theologia*. La métaphysique ne dispose donc pas chez Platon d'un pouvoir synthétique qui lui permettrait de réduire les prédicats mythologiques de la causalité, avec lesquels elle cohabite encore naturellement.

La doctrine de la forme du Bien est-elle elle-même radicalement incompatible avec la *theologia* purifiée des dialogues tardifs ? Pour faire apparaître une convergence plus élaborée, il faut rapprocher les modèles narratifs du Démonstrateur et du *Phytourgos*, présentés dans le *Timée* et la *République*, des modes d'action du Bien de la *République*. Cette proposition est nécessaire, car elle permet la synthèse de désignations mythologiques et spéculatives. Si le Bien est à la fois ce qui ajoute et ce qui se présente, en illuminant l'être de sa générosité dispensatrice, il demeure, comme le monde des formes auquel il appartient, un principe transcendant séparé. Ce supplément ne peut certes être interprété déjà selon un modèle néoplatonicien d'émanation, car il faut toujours tenir compte du fait que la démonstrateur respecte la fracture abyssale qui sépare le monde de l'être intelligible et le monde sensible, mais quel est son rapport à la séparation limite de l'être et de l'au-delà de l'être ? Car tel est l'enjeu de toute lecture de la *République* : accepter ou non de reporter une forme de démonstrateur spéculative sur l'acte du Bien, en tant que supplément, en tant qu'*archè* qui fait être les formes. Parler du Bien comme condition de possibilité de l'intelligible semble sans doute un anachronisme, dans la mesure où nous y trouvons la notion de transcendance d'un principe, mais cette expression a pour elle de ne pas forcer la causalité particulière du Bien dans une pure formulation démonstrateur.

Malgré ces obstacles, qui nous interdisent de les identifier, nous pouvons tenter un ultime rapprochement entre la forme du Bien et la démonstrateur : c'est l'intervention dans le passage crucial du livre X de la *République* d'une figure démonstrateur purifiée, le *Phytourgos*, l'auteur de la Nature (X, 596 d - 597 d)<sup>1</sup>. Ce terme est clair, il s'agit de l'auteur

1. La traduction de Luc Brisson, « le divin planteur » a pour elle une certaine littéralité, mais on ne peut écarter du terme *physis* son sens philosophique déjà pleinement articulé au sens de « nature » ; voir sa discussion dans « Le divin planteur (*phytourgos*) », *Kairos*, 19, 2002,

ultime, et donc du fabricant ou producteur de la Nature, en tant qu'auteur des formes mêmes : Platon le désigne comme le dieu qui a produit la forme unique de chaque être. Son rapport au Démonstrateur est également clair : alors que le Démonstrateur est un Intellect contemplant le modèle fourni par les formes, le *Phytourgos* lui ne contemple rien, il donne l'être, qui sera ensuite repris dans la copie sensible. Avec le Démonstrateur, il garde en partage l'expression narrative de l'efficacité, puisqu'il fabrique, il est un artisan *cheiroteknos*. Platon le désigne clairement comme son « dieu », et il associe le *Phytourgos* à la nature même de la divinité et de « dieu ». Ce terme, déjà présent chez Eschyle<sup>1</sup>, montre la résonance de l'action de Zeus dans ce passage et associe par la doctrine de l'efficacité le *Phytourgos* et le Démonstrateur ; mais en revanche, tout les sépare sur le plan de l'ontologie. Plusieurs commentateurs refusent en effet une interprétation où le *Phytourgos* représenterait une instance ontologique de même nature que le Démonstrateur ; cette lecture est radicale, car elle isole deux expressions également mythologiques de la *theologia* purifiée. Personnellement, je serais d'avis de les considérer comme formellement équivalentes dans la conceptualisation de la divinité, mais ontologiquement distinctes, en raison de leur rapport différent aux formes.

Cette équivalence ne s'étend aucunement cependant à la forme du Bien, qui demeure métaphysiquement inaccessible à une représentation mythologique, même purifiée. La distance établie par Platon constitue à cet égard un obstacle infranchissable, dans la mesure où Platon lui a refusé une efficacité mythologisée et transitive. La poétique particulière du Bien et du Beau chez Platon les enveloppe, comme toute forme intelligible, du prédicat de l'absolu et de la divinité, mais leur interprétation ne saurait les identifier à un principe démonstrateur associé à quelque *Personbereichsdenken*. Ces formes conservent certes, comme

p. 31-48 ; voir également Jean-Claude Nilles, « Approche mythique du Bien, du Phytourgos et du Démonstrateur », *Revue internationale de philosophie*, 40, 1986, p. 115-139, qui adopte cependant une lecture purement métaphorique et qui s'oppose à une lecture qui associe la cause du *Philèbe*, le Démonstrateur du *Timée* et le *Phytourgos* de la *République*.

1. Eschyle, *Suppliants*, v. 592, où l'expression complète désignant Zeus est « père et seigneur qui a planté de ses mains notre race ».

j'y ai insisté, quelques traits métaphoriques, qui peuvent en faire des quasi-sujets, mais à aucun moment, nous ne pouvons les identifier purement et simplement à des figures artisanales actives, délibératives, productrices comme le Démon. Plusieurs arguments s'y opposent, et en particulier le fait que les dieux les contemplent. Il convient donc de les placer au-delà. Si les dieux de Platon que sont le Monde, les astres et les dieux traditionnels contemplent les formes, et si d'autre part l'Intellect et l'Âme en constituent les principes en voie d'affranchissement de la *theologia*, alors on pourrait maintenir que la bonté du dieu de Platon est d'abord la bonté démonurgique et phytourgique. Mais la limite de cette bonté, celle à laquelle la métaphysique aspire comme à sa fin dernière, est celle du principe même du Bien, la forme du Bien. Même inexprimable et en retrait, elle possède de la divinité une autre définition qui la rapproche de cette hyper-essentialité que voudront y lire les néoplatoniciens. Mais cet écart n'a pas été franchi par Platon qui a choisi de se maintenir dans un univers plein de dieux, peut-être trop plein de dieux.

Pour conclure, je dirai que le dossier des textes de la théologie de Platon montre une constance exemplaire dans l'assignation de figures mythologiques purifiées. Qu'il s'agisse de l'Intellect royal du *Philèbe*, du Démon du *Timée*, de l'Artisan du *Sophiste*, toutes ces figures concourent à relever la doctrine de l'efficiencia et à identifier le « dieu », ou le concept même de la divinité, à cette puissance de la production infinie de la *phusis*. Même si la question du Bien demeure obscurcie par la difficulté de résoudre les paradoxes de la production des formes, la figure du *Phytourgos* pourrait constituer la réponse la plus élevée de Platon à ces questions de théologie naturelle. En effet, le *Phytourgos* est la condition de l'unicité de la forme, dont il est l'auteur et le garant éternel ; en cela, il reproduit la fonction de la forme du Bien, qu'il permet d'associer par ailleurs à la causalité démonurgique des dialogues tardifs. Mais il ne l'absorbe pas, pas plus que la forme du Bien ne se laisse saisir par des traits purement mythologiques. Il faut se résigner à ne trouver chez Platon aucun exposé métaphysique susceptible de proposer un délestage complet de la mythologie purifiée. Platon a réinterprété les dieux de la mythologie dans le cadre de sa *theologia*, ce qui a rendu pos-



sible la position de principes divins de l'efficiencia ; il a également ouvert l'horizon d'un principe situé au-delà de l'essence, mais il n'a jamais réconcilié l'ensemble de ses figures dans un discours qui lui aurait permis de dépasser les apories de formulations demeurées captives de la mythologie.