Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 11 (1951)

Artikel: Sur la condamnation des athées par PLaton au Xe Livre des Lois

Autor: Martin, Victor

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883449

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 04.12.2025

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

Sur la condamnation des athées par Platon au Xe Livre des Lois

par Victor Martin

Μέγιστον δὲ ὃ νῦν οὐδὲν ἡγῇ σύ, τὸ περὶ τοὺς θεοὺς ὀρθῶς διανοηθέντα ζῆν καλῶς ἢ μή. *Lois* X 888 b 3.

Τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκεν. *Timée* 90 a 2.

Quoiqu'une grande partie de la présente étude soit historique, consacrée qu'elle est à déterminer en quoi consiste l'athéisme au jugement de Platon, elle n'est pas le fruit d'une simple curiosité historique; une préoccupation très actuelle l'a inspirée.

L'auteur des *Lois*, on le sait, considère l'athée ou l'impie notoire comme impropre à faire partie de la communauté civile. Sa présence dans le sein de celle-ci agit comme un ferment de destruction. Si la communauté veut vivre, elle doit donc se préserver par tous les moyens contre ce péril mortel. Il importe donc d'abord de discerner les causes de ces errements funestes auxquels tant de contemporains succombent, d'essayer ensuite de faire revenir ces égarés de leurs erreurs en les leur dévoilant. Si l'on peut espérer que beaucoup se laisseront éclairer, le déchet impénitent devra être mis hors d'état d'infecter le corps social et, par conséquent, séparé de lui par l'internement ou même par la suppression physique.

Telle est, brièvement résumée, l'opinion de l'auteur des *Lois*.

Nous reprendrons successivement ces différents points. Pour le moment nous voulons souligner l'analogie, pour ne pas dire l'identité, des préoccupations inspirées à Platon par le spectacle de la société de son temps avec celles qui assaillent d'éminents esprits parmi nos contemporains quand ils observent l'état du monde en ce milieu du XXe siècle. Il y en a aussi qui discernent dans

l'athéisme «un des plus grands périls qui aient jamais menacé la société humaine»[1]. La coïncidence est d'autant plus remarquable que cette parole grave, presque désespérée, ne sort pas de la bouche d'un professionnel de la religion, c'est-à-dire d'un ecclésiastique, mais d'un homme de science sans attache concrète avec une confession particulière, dont il pourrait être tenté de faire passer la glorification avant la dictée des faits. On peut donc admettre qu'il prend le mot d'athéisme dans un sens large et pas simplement comme le refus d'accepter le credo d'une Eglise déterminée. D'autre part, en écrivant le livre dont est extraite la déclaration citée, le savant en question dit s'adresser «à tous ceux qui, à un certain moment de leur existence, à la suite de certaines lectures, de certaines conversations ou de certaines expériences, ont senti le doute s'élever dans leur esprit . . . à ceux qui souffrent du conflit entre ce qu'ils croient être leur moi rationnel et leur moi spirituel, religieux ou sentimental»[2]. Il s'agit donc bien de restaurer une sorte de foi chez les hommes dont les croyances religieuses traditionnelles sont ébranlées ou éteintes. Cette intention est identique à celle qui anime Platon lorsqu'il écrit le Xe Livre des *Lois*. Il entend réagir contre un fléchissement généralisé des croyances religieuses dont les conséquences menacent de ruiner les fondements de la société. Il reste naturellement encore à voir si l'analogie signalée est vraiment profonde et pas seulement verbale et superficielle. Il conviendra notamment de déterminer ce que Platon et le savant d'aujourd'hui appellent athéisme et jusqu'à quel point les deux conceptions concordent. On pourra aussi voir alors dans quelle mesure l'état de la société hellénique du IVe siècle avant notre ère se rapproche de celui de notre société occidentale du XXe siècle. Car c'est à notre condition d'hommes d'aujourd'hui que nous pensons en faisant cette recherche. Si le rapprochement historique susindiqué est soutenable, s'il est confirmé que l'athéisme, au sens platonicien, constitue aussi pour notre temps un danger majeur, les vues d'un esprit aussi profond que celui de l'auteur des *Lois* sur des questions qui nous touchent si vitalement ne peuvent laisser personne indifférent. Il ne s'agit plus de satisfaire une curiosité historique, si légitime soit-elle, mais d'apprendre quelque chose qui nous serve

[1] Lecomte du Nouy, *L'homme et sa destinée*, Paris, La Colombe, 1948, p. 13.
[2] Id. ibid.

pour vivre dans les temps difficiles que nous traversons. En agissant ainsi, nous restons fidèles à l'esprit de Platon.

En composant les *Lois*, en effet, il n'obéit pas à une préoccupation spéculative. Le spectacle de la société de son temps, ravagée par le choc brutal des passions, des convoitises, des haines sociales et politiques, le remplit d'angoisse et, s'il concentre la force de sa pensée sur ce chaos pour en découvrir la cause, ce n'est pas tant pour satisfaire un besoin désintéressé de connaissance que pour trouver un remède à cet état de choses déplorable. Son inspiration est celle d'un prophète et d'un réformateur bien plutôt que d'un savant, d'un analyste objectif, ou plutôt le savant en lui reste au service du prophète sans cependant pour cela se proposer d'autre but que de découvrir la vérité quelle qu'elle puisse être et cela dans un domaine où elle est particulièrement difficile à atteindre et importante à saisir. L'importance vitale de l'objet de sa recherche le pénètre profondément. De là le frémissement qui se communique à son style et donne à ses analyses les plus abstraites quelque chose de passionné et de vivant, bien éloigné de l'impassibilité que nous sommes portés à admirer chez le savant et qui n'est souvent que l'indifférence à l'égard des conséquences pratiques de ses recherches ou l'incapacité de les imaginer. La même vibration se perçoit du reste dans les écrits du savant moderne qui vient d'être cité et s'explique par les mêmes causes.

C'est en s'occupant du droit pénal que Platon est amené à parler de l'athéisme et de l'impiété. Après avoir dans le livre IX traité des diverses sortes d'attentats contre l'intégrité des personnes et des propriétés, il passe au chapitre des sacrilèges. A cette occasion, il n'affirme pas seulement, comme il irait de soi, qu'un sentiment religieux authentique immunise contre la tentation de commettre des actes pareils, il va plus loin et, généralisant, pose comme un axiome que la religion, correctement conçue et pratiquée, empêche de violer la loi, autrement dit inspire à ceux qui la possèdent une conduite telle qu'ils ne tomberont jamais sous le coup des lois répressives, à quoi que ce soit qu'elles se rapportent. «Si l'on croit à l'existence des dieux selon la loi, jamais on n'a commis volontairement d'action impie ni proféré de parole illégale» (885 b 4). Toute la suite démontre que cette parole vise tous les crimes et non les seuls sacrilèges.

La religion, telle qu'il la conçoit, est donc bien, aux yeux de Platon, le fondement de l'ordre social, tandis que l'irréligion tend à le bouleverser, à le rendre impossible. A la phrase qui vient d'être citée fait suite en effet celle-ci: «mais (on le fait) sous l'effet d'une des trois dispositions suivantes qui sont d'abord ne pas croire à leur existence (celle des dieux), secondement croire que, bien qu'existant, ils ne s'occupent pas des mortels, troisièmement croire qu'ils se laissent facilement fléchir et détourner de leur voie par des sacrifices et des prières».

Dans ces trois conceptions, tenues par lui pour également erronées et dont il va s'efforcer de démontrer la fausseté, Platon voit l'origine de tous les désordres qui troublent la société jusqu'à risquer de l'anéantir. Les raisons qu'il a d'être de cet avis apparaîtront quand nous verrons mieux ce qu'il entend par les trois formes d'impiété susmentionnées et quels effets elles produisent sur la conduite de ceux qui s'y abandonnent.

Mais il importe d'abord, en bonne méthode, de découvrir la racine des opinions religieuses erronées et pernicieuses condamnées par Platon. C'est la condition préalable pour les combattre. Si l'on envisage la religion comme un organe de répression des tendances naturelles de l'homme, de l'égoïsme sous toutes les formes, on pourrait être tenté de voir dans ces opinions une simple révolte de l'homme non régénéré contre toute limitation imposée à la satisfaction de ses appétits (886 a 9). Ce serait donc un phénomène universel. Platon n'est pas de cet avis. Il pense en tout cas que les dispositions naturelles auxquelles il vient d'être fait allusion ont été puissamment encouragées par des circonstances particulières, locales et temporelles, et que c'est à elles qu'il faut attribuer l'accroissement de l'irreligion dont la société qui est la sienne offre le spectacle.

La cause profonde de l'irreligion contemporaine, que ce soit sous les aspects de l'athéisme radical, de la négation de la Providence ou de la conviction de pouvoir fléchir la justice divine par des manifestations extérieures, l'auteur des *Lois* ne la découvre pas tant dans la propension naturelle de l'homme à céder en lui aux sollicitations des plaisirs et des désirs, aux appels de l'affectivité et des appétits déchaînés que dans la diffusion généralisée de doctrines scientifiques récentes ressortissant à la physique, la cosmologie et

la psychologie. Ces doctrines que Platon qualifie «d'ignorance affreuse se prenant pour l'intelligence suprême» (886 b 7, cf. 863 c 4) sont les suivantes:

Les savants auxquels pense Platon placent à l'origine de tout quelques éléments premiers naturels: feu, terre, eau, air. Ces éléments sont inanimés, comme les corps célestes issus de leur combinaison, tels que la terre (en tant qu'astéroïde), le soleil, la lune et les étoiles (889 b), c'est-à-dire l'univers. Celui-ci et tout ce qu'il contient d'êtres animés et de plantes est tenu pour le résultat de combinaisons variées de ces éléments premiers inanimés effectuées par l'effet du hasard (τύχη) et de la force (δύναμις) inhérente à chacun d'eux agissant sous l'empire de la nécessité (ἐξ ἀνάγκης 889 c 1). Il faut bien, en effet, pour qu'une combinaison s'opère, qu'une action quelconque s'exerce sur les éléments qui y entrent, que cette action leur appartienne en propre ou qu'elle vienne d'un agent extérieur. Cet agent est ici qualifié de force propre des dits éléments (889 b 5). Celle-ci les meut, on ne sait comment, mais en tout cas au hasard, quoique certaines affinités ou oppositions semblent aussi jouer leur rôle. On voit que ces éléments, prétendus inanimés, sont cependant animés d'une façon mystérieuse. La cohérence logique et la clarté des notions qu'elle utilise ne sont pas, comme on le voit, le fort de cette théorie. Platon n'insiste pas explicitement sur ces défectuosités logiques, mais sa critique en présuppose la connaissance. Il met en évidence la caractéristique essentielle de cette doctrine qui est d'éliminer de la création tout ce qui pourrait révéler une intention, l'action d'une intelligence visant un but, en un mot toute finalité. Ces causes qui se concrétisent mythologiquement pour la croyance populaire dans une divinité agissant à la façon d'un démiurge exerçant son art sur la matière pour créer un objet aussi conforme que possible à l'idéal qu'il porte en lui sont ici attribuées au hasard, c'est-à-dire à une force aveugle s'exerçant sans but ni intention déterminés. Là est le point capital: il n'y a pas d'intelligence derrière la création, elle résulte du jeu inconscient des forces naturelles propres à la matière, quoi que puissent bien être celles-ci.

Des conditions dans lesquelles l'esprit, la conscience, l'intelligence ont fait leur apparition, cette doctrine ne dit rien. Elle se borne à affirmer que ces entités ne sont pas naturelles, originelles, et que

les produits de leur activité, à l'inverse de ceux du hasard, sont des fabrications et, au sens littéral, des fictions, sans nécessité ni stabilité, analogues aux productions des artistes et artisans. Là où ceux-ci collaborent avec la nature, comme c'est le cas pour les médecins, les agronomes et les hygiénistes par exemple, on peut prendre leurs résultats au sérieux en quelque mesure, mais s'il s'agit de religion, de morale, d'esthétique, de droit et même de politique, ce sont là des divertissements sans solidité ni permanence auxquels on n'accordera pas plus de considération qu'ils n'en sont dignes (889 C ss.). On entrevoit déjà les conséquences morales et sociales de ces doctrines. La théorie, dans son ensemble, peut se résumer en ces termes: les produits du hasard sont naturels, ceux de la pensée sont artificiels (en acceptant les coefficients de valeur que ces théoriciens attachent aux deux adjectifs).

Mais laissons la parole à l'auteur des *Lois:* «Ces gens, écrit-il (889 e 3 ss.), affirment premièrement que les dieux existent par l'effet de l'art, non de la nature, mais de certaines conventions et qu'ils varient selon ce que conviennent entre eux les législateurs dans chaque cas. Le beau selon la nature est une chose, selon la loi c'en est une autre. Quant à la justice, elle n'a pas le moindre rapport avec la nature. Objet de contestations incessantes et de modifications continuelles, chaque fois qu'une de ces modifications s'institue, elle prend pour le moment force de loi, produite qu'elle est par l'art et les conventions, mais en aucune façon par la nature. Toutes ces maximes répandues parmi la jeunesse émanent de savants hommes tant profanes que poètes. Ils proclament que le droit suprême est ce qu'impose la force victorieuse. Par là les jeunes sont amenés à l'impiété de croire qu'il n'existe pas de dieux tels que la loi prescrit impérativement de les concevoir et ils forment des coteries d'aspirants à la juste vie naturelle, laquelle consiste à imposer effectivement sa volonté à autrui par la force et non pas à se subordonner à lui servilement selon la loi.» Comme on le voit, ces conceptions, qui se donnent pour scientifiques, donc inattaquables, sont destructrices de la notion de norme morale, ou, en d'autres termes, de la distinction traditionnelle du bien et du mal. Pour elles, il n'y a ni Bien ni Mal absolus. Ces notions dépendent d'états sociaux historiques continuellement changeants et se modifient avec eux. De pareilles vues ne laissent régner en ce domaine que

l'arbitraire et la mobilité. La vérité, donc l'absolu, n'y ont point de place. Le droit, par exemple, est déclaré une création de l'art, un produit artificiel «dont les prescriptions ne sont pas vraies». (889 e 1).

Les conséquences morales et sociales d'une pareille doctrine, si elle est acceptée par la majorité, apparaissent clairement. La société devient une arène où s'affrontent continuellement des forces antagonistes ne reconnaissant aucune valeur au-dessus de leur degré respectif d'intensité. Elles chercheront donc toujours à l'accroître pour s'assurer la suprématie ou réparer des échecs momentanés. Une lutte impitoyable et sans fin sera le lot de cette société dans laquelle ne pourra jamais s'établir un équilibre harmonieux fondé sur l'accord des parties par l'adhésion à un principe supérieur de coordination s'imposant à tous et accepté par tous. On reconnaît les doctrines des Thrasymaque et des Calliclès si vigoureusement évoquées dans la *République* et le *Gorgias*. Nul doute qu'elles fussent alors largement répandues et acceptées (886 e 4). D'ailleurs le spectacle de la Grèce du IVe siècle déchirée qu'elle était par de sauvages antagonismes politiques et sociaux est là pour en fournir la preuve. D'autres époques moins éloignées montrent que cela n'a guère changé malgré vingt siècles de christianisme.

Les événements auxquels les hommes de notre génération ont assisté ou qu'ils ont subis depuis un demi-siècle témoignent indubitablement d'un profond désordre du même genre dans notre société. Mais la société n'est qu'un nom pour désigner la somme des individus associés. Si la société est désordonnée, c'est que les esprits de chacun de ses membres ou de la majorité de ceux-ci sont affectés d'un mal qui infecte la communauté entière; ce mal est celui qu'un observateur perspicace a dénommé le «matérialisme pratique». Il réside dans cet état d'esprit «qui consiste à donner plus ou moins consciemment la prépondérance aux choses de l'ordre matériel et aux préoccupations qui s'y rapportent, que ces préoccupations gardent encore une certaine apparence spéculative ou qu'elles soient purement pratiques»[3]. Pour les matérialistes pratiques «tout ce qui ne tombe pas sous les sens est ‚irréel', c'est-à-dire illusoire ou même tout à fait inexistant». De là le mépris

---

[3] R. Guénon, *La Crise du monde moderne*, Paris, Bossard, 1927, pp. 173, 174.

généralisé pour l'intelligence désintéressée et la vie intérieure, le culte des biens matériels et celui de l'argent qui les procure et «la concurrence féroce que certains ‚évolutionnistes' ont élevée à la dignité de loi scientifique sous le nom de ‚lutte pour la vie', et dont la conséquence logique est que les plus forts, au sens le plus étroitement matériel de ce mot, ont seuls droit à l'existence»[4].

Le mot matérialisme n'existe pas dans le vocabulaire platonicien, mais le lecteur aura reconnu dans le diagnostic qu'on vient de lire bien des traits de celui que Platon portait sur la société de son temps. Cet état d'esprit que le penseur moderne découvre comme le penseur antique chez ses contemporains, ils s'accordent aussi à en rendre responsable, au moins pour une très grande part, la science de leur temps dont ils dénoncent l'indifférence, quand ce n'est pas le mépris agressif, à l'égard du spirituel. Ses méthodes ne lui permettant pas de l'appréhender, elle l'ignore ou le déprécie, ce qui, pour l'effet pratique, revient au même. «Quand on voit une science exclusivement matérielle se présenter comme la seule science possible, quand les hommes sont habitués à admettre comme une vérité indiscutable qu'il ne peut y avoir de connaissance valable en dehors de celle-là, quand toute l'éducation qui leur est donnée tend à leur inculquer la superstition de cette science. . ., comment ces hommes ne pourraient-ils pas être pratiquement matérialistes, c'est-à-dire ne pas avoir toutes leurs préoccupations tournées du côté de la matière ?[5]» Ne croit-on pas lire ici une paraphrase de certains passages des *Lois* que nous avons cités plus haut ? Lecomte du Nouy, déjà nommé, spécialiste lui-même des sciences de la nature, prononce le même verdict. Il constate le déclin dans la société d'aujourd'hui des antiques normes de conduite avec celui de la religion qui les soutenait et il rapproche lui aussi ce phénomène des éblouissants triomphes enregistrés par la science de la nature depuis la fin du XIXe siècle. «Ce spectacle prodigieux devint le symbole de la réalité, et les vraies valeurs, noyées dans l'éclat de l'astre nouveau, furent reléguées au second plan.» La conscience humaine en fut en quelque sorte «anesthésiée». Un «matérialisme destructeur» tenu à tort pour la seule doctrine conciliable avec les enseignements des sciences naturelles se répandit dans toutes les couches

[4] *Op. cit.*, pp. 179, 196.
[5] *Op. cit.*, p. 175.

de la société entraînant avec lui le discrédit des croyances religieuses traditionnelles et en même temps, chose plus grave, celui des impératifs moraux qui en étaient solidaires, si bien qu'en fin de compte, on assiste au triomphe de l'athéisme que l'auteur en question appelle, on s'en souvient, «un des plus grands périls qui aient jamais menacé la société humaine»[6].

Le fait est que partout où la force matérielle trouve sa fin en elle-même, le bien prend un caractère relatif, il consiste, au gré des déplacements de la force, dans les prescriptions que celle-ci ou plutôt ses détenteurs du moment entendent imposer. Il n'y a pour la société d'autre choix qu'entre la divinisation de la force avec les éternels changements qui en découlent ou l'adhésion à quelque autre principe capable de conjurer cette mobilité épuisante, principe au service duquel la force serait éventuellement mise, passant ainsi du rang suprême à une position subalterne.

Jusqu'ici la religion avait opposé une digue relativement efficace au débordement des appétits naturels en maintenant la croyance à une ou des puissances transcendantes préposées à la répression de ces excès et dont la crainte devait inspirer à l'homme le respect d'une discipline salutaire. Ces puissances garantissaient le caractère absolu des impératifs moraux dont elles étaient la personnification surnaturelle. Maintenant cet édifice séculaire de croyances et de représentations d'une utilité si évidente au maintien de l'ordre social a été ébranlé et même renversé à la suite de la diffusion généralisée des doctrines dont il vient d'être question. Dans des cercles de plus en plus étendus, l'autorité de la religion traditionnelle n'est plus reconnue; les nouvelles doctrines ont agi sur elle comme un dissolvant dangereusement efficace. Mais avec l'évanouissement des anciennes croyances a disparu en même temps la fonction sociale éminente qu'elles remplissaient. A la place du frein que la religion opposait en l'homme au déchaînement des appétits avec toutes ses conséquences, il y a maintenant un vide, ou même il serait plus juste de dire un excitant, puisque les doctrines à la mode tendent à justifier, en la présentant comme conforme à la loi de nature, l'aspiration des appétits à se satisfaire indéfiniment à tout prix.

---

[6] Lecomte du Nouy, *L'homme et sa destinée*, Introd., pp. 11, 12.

Pour échapper à cette situation dont on a vu qu'elle était fatale à la société, aussi bien de nos jours que dans le passé le plus éloigné, on pourrait croire qu'il suffirait de restaurer la religion traditionnelle. L'affirmation initiale de Platon citée au début de cette étude semblerait montrer qu'il cherche le remède de ce côté-là. Toutefois, il serait imprudent de lui prêter cette opinion au vu d'une simple formule couchée dans le langage religieux usuel. Nous suspendrons donc notre jugement sur ce point important jusqu'à plus ample informé mais sans le perdre de vue. Qu'il est indispensable pour sauver la société humaine d'y rétablir la fonction régulatrice qu'a longtemps exercée la religion sous sa forme traditionnelle, voilà certainement ce que pense l'auteur des *Lois*, mais cela ne veut pas dire que, à son jugement, le retour pur et simple au passé y suffira. Laissons donc, pour le moment, la question ouverte.

Quoi qu'il en soit, en effet, si l'on ne veut pas être contraint d'accepter avec résignation les maximes des savants dans lesquelles Platon discerne la racine de l'irréligion contemporaine, il importe tout d'abord de les soumettre à la critique afin de s'assurer si elles sont vraiment fondées. Leurs bases s'avéreraient-elles moins solides qu'elles en ont l'air, les conclusions qu'on en tire pour la vie sociale se trouveraient réfutées du même coup.

Si cette opération réussit, le terrain sera libre pour reprendre la question énoncée tout à l'heure et peut-être trouvera-t-on chemin faisant, en accomplissant ce travail critique, des éléments de sa solution.

* * *

Avant d'examiner la démonstration platonicienne de l'existence des dieux, une remarque doit être faite.

Le langage de l'auteur des *Lois* paraît souvent à première vue consonnant avec le polythéisme populaire le plus traditionnel. Quand il parle des dieux au pluriel et de leur intervention dans la vie des hommes, le lecteur d'Homère revoit mainte scène des poèmes où une divinité de l'un ou l'autre sexe strictement humanisée dans son apparence et ses gestes porte secours à tel personnage et accable tel autre selon des préférences qui ne s'accordent pas toujours même avec les exigences d'une morale élémentaire. D'ailleurs ne sont-ils pas eux-mêmes le plus souvent en lutte ou-

verte les uns avec les autres et cherchant mutuellement à se dominer ? Cependant, dans la bouche du poète et dans celle du philosophe les mêmes termes n'ont pas le même contenu. On sait du reste que le langage, adhérent qu'il est au monde sensible, est un moyen d'expression plus qu'approximatif pour les réalités spirituelles.[7] Il ne les évoque que par images et comparaisons qu'il faut bien se garder de prendre pour un équivalent mathématique du signifié. Ce n'est jamais que quelque chose qui lui ressemble sous un certain rapport seulement et le suggère sans le décrire exactement ni en épuiser la signification. Comme les dieux homériques, ceux de Platon sont des puissances, encore que d'une tout autre nature et dont les manifestations sont sans analogie avec celles des Olympiens dont parlent les poètes. Le langage mythologique dont Platon se sert souvent parce qu'on n'en voit guère d'autre possible pour la matière qu'il traite ne doit pas être accepté littéralement. On connaît du reste la sévérité qu'il montre dans la *République* à l'égard de la mythologie traditionnelle telle qu'Homère en donne l'exemple le plus éclatant. Il l'accuse précisément de corrompre irréparablement la notion du divin. Ceci suffirait pour mettre en garde le lecteur des *Lois* contre tout littéralisme. Mais il y a dans le texte même des avertissements non équivoques sur ce point. Ainsi d'emblée l'auteur, avant d'exposer sa propre démonstration de l'existence des dieux, écarte sommairement, on dirait presque dédaigneusement, les anciennes cosmogonies et théogonies comme ne valant pas une réfutation (886 b 10) pour s'attaquer tout de suite aux répercussions théologiques des thèses de la physique la plus récente, seules dignes à ses yeux de l'attention d'un défenseur de la vraie religion. Il sera amené à conserver aux corps célestes une certaine divinité, mais qui n'aura plus rien de commun avec l'idée suscitée chez le vulgaire par des noms comme Hélios, Séléné ou Gé, pas plus du reste qu'avec la réduction de ces astéroïdes à des agrégats d'éléments physiques matériels selon la doctrine des physiciens.

Sans doute l'attitude de Platon envers la religion traditionnelle de la Cité reste-t-elle un problème. Il ne la supprime pas mais,

---

[7] Sur ce sujet, on consultera l'ouvrage récent de A. de Marignac, *Imagination et dialectique*, Paris, Les Belles Lettres, 1950.

semble-t-il — car il ne s'est pas expliqué expressément sur ce point—, il la soumet à une épuration intérieure tout en en conservant les dehors, ce qui peut paraître s'accorder avec les degrés différents de lucidité spirituelle atteints, ainsi qu'il le constate, par les membres de la communauté. On peut toutefois se demander si ces formes traditionnelles élaborées à d'autres fins pourraient sans éclater recevoir ce contenu, nouveau et d'ailleurs variable selon les esprits, qu'il leur destine.

On pourrait s'imaginer résoudre le problème en admettant que Platon moralise les dieux mythologiques et leur confie la garde de l'ordre social. Dans ce cas, ces puissances cesseraient bien d'être capricieuses et accessibles à des sentiments trop humains, elles resteraient cependant objectives, extérieures à l'homme et indépendantes de lui. L'impunité dont paraissent jouir certains criminels notoires continuerait à fournir un argument à ceux qui proclament le désintéressement des dieux pour ce que fait l'homme aussi bien qu'à ceux qui les déclarent aptes à se laisser persuader par des présents de renoncer à punir un coupable. Et l'opinion de ceux qui nient absolument l'existence de puissances de cette nature n'en serait point ébranlée.

Aussi n'est-il pas étonnant de voir Platon aborder le problème d'une tout autre façon, sans aucune référence au polythéisme traditionnel et aux formes admises de la religion de la Cité. Il abandonne résolument ce terrain et avec lui la défensive sur une position menacée et mal défendable pour attaquer celle des impies, en montrer les faiblesses logiques et lui substituer ses vues hardies et novatrices. Les examiner va nous permettre de voir ce qu'est pour lui le divin et complémentairement en quoi consiste à ses yeux l'irréligion. On verra en même temps comment il se fait que ceux qui professent cette dernière se rendent inaptes à la vie sociale et justifient par là leur condamnation.

* * *

Pour ruiner la thèse de ses adversaires, Platon recourt à un raisonnement analogique. Il constate que, dans l'humanité, rien ne se crée ni ne se produit sans qu'on ne puisse en faire remonter l'origine à une impulsion de la conscience s'exprimant sous la forme de

volonté, affectivité, raison, etc., ce qu'il appelle, d'une locution que nous employons toujours, des «mouvements de l'âme», celle-ci étant le nom collectif des processus très variés dont le faisceau constitue la conscience psychologique[8]. «L'âme, écrit-il, dirige tout ce qui se produit dans le ciel, sur la terre et dans la mer par ses mouvements spontanés dont les noms sont vouloir, observer, prendre intérêt, délibérer, opiner correctement ou erronément, sous l'effet de la joie ou de la douleur, de l'assurance ou de la peur, de la haine ou de la sympathie, et par tous mouvements apparentés à ceux-ci ou primordiaux qui, provoquant les mouvements secondaires, produisent pour tous les corps la croissance et la destruction, la dissolution et l'association, etc.» (896 e 8).

Ici l'extension analogique du raisonnement au-delà de la sphère humaine est déjà opérée, nous allons y revenir, mais son point de départ est indiscutable: c'est la psychologie humaine. L'usage que fait ici Platon du mot τέχνη est également révélateur. Toute activité humaine fabricatrice est une *techné*, un «art» (888 e 6, 889 c 6), qu'il s'agisse de poésie, d'architecture, de médecine, de peinture, comme de cordonnerie ou de toute autre activité artisanale. Mais derrière chacune de ces activités et la dirigeant, il y a l'esprit de celui qui l'exerce et la qualité de cet esprit, laquelle, se communiquant à la main qui façonne, détermine le degré de perfection de l'objet façonné, sa plus ou moins grande adaptation à sa destination.

L'esprit, d'autre part, l'âme ou de quelque nom qu'on désigne l'appareil composite de notre psychisme, est indissociable de la vie biologique. Il vient avec elle et s'éteint avec elle au moins selon notre expérience sensible. Ainsi aucune création humaine n'est concevable sans la présence préalable de ces deux facteurs, la vie et l'esprit. Ils sont la condition nécessaire de tout ce que l'humanité produit et, de ce fait, antérieurs logiquement et supérieurs hiérarchiquement à toute production concrète (892 a).

---

[8] André Gide écrit dans son *Journal*, le 16 septembre 1942: «L'âme humaine (et pourquoi craindre d'employer ce mot pour désigner ce faisceau d'émotions, de tendances, de susceptibilités dont le lien n'est peut- être que physiologique)...». On sait que l'éminent psychologue C. G. Jung élabore une science de la *Psyché* considérée comme l'ensemble des processus psychiques et qu'un de ses ouvrages s'intitule «*Réalité de l'âme*».

Il est impossible d'imaginer des perceptions sensibles se produisant indépendamment d'un esprit vivant qui perçoit avec l'ensemble de ses facultés. On comprend alors que Platon puisse dire que «les dispositions morales, les volitions, raisonnements et opinions justes, les manifestations d'intérêt et les souvenirs sont antérieurs à la longueur, la largeur et la profondeur des corps». (896 c 9). Pour percevoir les objets à trois dimensions de l'expérience sensible, les facultés auxquelles fait allusion le début du passage sont indispensables. On peut donc dire en un certain sens qu'elles précèdent ou ont le pas sur ces objets et leurs propriétés.

L'adjectif πρεσβύτερος (892 b 1, 896 c 6, b 3), dont Platon se sert pour exprimer le rapport hiérarchique entre le psychique et le sensible, signifie à la fois, en grec, plus ancien et plus vénérable, antérieur chronologiquement et supérieur en dignité. Il en est de même pour πρότερος (p. ex. 893 a 6, 896 c 1). Ces adjectifs sont donc parfaitement appropriés pour exprimer le rapport dont il est ici question.

Ce sont ces observations, indiscutablement valables sur le plan humain, que l'auteur des *Lois* transpose sur le plan cosmique. Là, nul ne peut le nier, tout est mouvement au sens littéral. La cinématique qu'il introduit dans la psychologie lui est évidemment suggérée à titre d'analogie par celle qui règne dans le monde de l'astronomie. Les mouvements propres des corps célestes pris individuellement, les mouvements d'ensemble dans lesquels les premiers entrent pour former des systèmes où la rotation s'associe à la translation, révèlent à l'analyse une régularité et une permanence qui se documentent dans la possibilité où est l'astronome de prévoir les aspects successifs du ciel et de calculer le temps. Le cosmos apparaît alors comme un ensemble minutieusement réglé où chaque participant suit une route déterminée sans hésitation ni collision, contribuant pour sa part et à sa place, comme dans les figures d'un chœur de danse bien entraîné, au fonctionnement harmonieux du tout. Là nul empiètement de la part d'un exécutant sur le domaine du voisin, ni usurpation, ni contestation, mais ordre parfait et merveilleuse harmonie dans un mouvement régulier et sans fin qu'aucune déviation ne vient altérer.

Dans l'ordre humain, rien n'est créé qui ne soit une émanation du psychisme et toute création peut être ramenée à l'exécution par

le créateur de mouvements coordonnés. Pensez aux gestes du peintre ou du menuisier, au mouvement des cellules dans le cerveau du poète et au déplacement concordant de sa main sur la page: mouvement, tout est mouvement. A une condition toutefois, c'est que l'homme soit vivant. Le mouvement spontané et la vie sont indissociables, le premier est l'attribut spécifique de la seconde (895 c 11). Tout ce qui se meut de soi-même est dit animé (ἔμψυχος, *Phaedr.* 245 e 5). Dans animé il y a *anima*, l'âme, traduction du grec ψυχή, psyché, âme. D'où la définition platonicienne de l'âme: «l'âme est le mouvement qui a le pouvoir de se produire lui-même». (896 a 1).

On ne voit pas ce qui pourrait être objecté à cette façon de décrire la genèse des productions humaines, car, en vérité, rien de perceptible à nos sens, quelle qu'en soit la nature, ne se produit dans la société qui n'ait pour origine un mouvement de l'âme, du modelage d'un pot à une révolution, d'un chef-d'œuvre de l'art au crime le plus ignoble. Si l'on envisage maintenant le cosmos sous cet angle, et avec lui tous les microcosmes, depuis les plus humbles infusoires jusqu'à l'homme, à travers toute l'échelle des êtres, la science ne nous fait-elle pas connaître des organismes merveilleusement agencés et d'une complication de plus en plus grande au sein desquels des organes sans nombre entretenant entre eux des rapports déterminés fonctionnent simultanément d'une façon comparable à celle des composants d'un système astronomique, avec une précision aussi étonnante. Cette analogie se reflète du reste dans le langage qui a créé le terme de microcosme pour désigner les êtres animés, à côté de celui de macrocosme servant pour le monde astral. Ces termes mettent tous deux l'accent sur l'ordre interne qui se révèle dans ces deux domaines et les apparente, quelque différente que soit leur échelle.

Cet ordre qu'une observation attentive découvre, dans l'univers notamment mais aussi dans les êtres animés, peut-il être l'effet du hasard comme le prétendent les savants dont Platon discute les vues? Alors que toutes les créations humaines sont le résultat de l'action d'une volonté réfléchie, ces créations-là, infiniment plus considérables sous tous les rapports, échapperaient à cette condition! Le jeu de l'aveugle hasard aboutirait à des réalisations plus parfaites que celles de l'intelligence humaine appuyée du sens

esthétique et moral et maniant des techniques éprouvées ? De telles propositions offusquent la logique, et la contradiction qu'elles renferment oblige à les rejeter. En considération de tout ce qui précède, il est donc impossible de partager l'opinion selon laquelle «le ciel tout entier et tout ce qu'il contient, tous les êtres vivants et les plantes, avec les saisons qui en dérivent, ne doivent leur origine ni à l'intelligence, ni à un dieu quel qu'il soit, ni à l'art, mais à la nature et au hasard». (889 c 3).

Cette conclusion négative est aussi celle des savants modernes les plus objectifs. Comme savants ils s'en tiennent là. S'ils sont aussi philosophes, ils font éventuellement un pas de plus et alors rejoignent Platon en quelque manière[9].

Mais reprenons le fil de son argumentation.

Force est de reconnaître aussi dans la nature à la source l'action d'une âme motrice. Et comme le mouvement du cosmos, dans toute sa complexité, présente une régularité et une permanence sans équivalent dans la société humaine, l'activité de cette âme, son mouvement propre dont elle est, selon la définition, elle-même la cause, a le caractère de la perfection. On peut donc dire que le cosmos est animé dans son ensemble, comme chacun des astres qui en font partie et dont la réunion le constitue. L'âme, réalité incorporelle, imperceptible à nos sens, ne se révèle que dans la qualité des mouvements, c'est-à-dire des changements de position par rapport les uns aux autres qu'elle imprime aux corps dont elle prend la

---

[9] Poussant toujours plus avant l'analyse des phénomènes naturels, la science d'aujourd'hui constate que dans ce domaine «tout se passe toujours comme s'il y avait un but à atteindre et comme si ce but était la raison véritable, le secret de l'évolution» (Lecomte du Nouy, *L'homme et sa destinée*, 71). De même, pour E. Guyénot, la caractéristique des êtres vivants est leur organisation. Mais celle-ci présente une complexité telle, même dans les organismes les plus simples, l'interaction de leurs substances et éléments constitutifs est d'une telle délicatesse, que l'apparition spontanée, c'est-à-dire due à un concours accidentel de circonstances favorables ou en d'autres termes au hasard, d'un tel organisme, doit être regardée comme une chimère. (E. Guyénot, *Deux problèmes insolubles de la biologie transformiste*, Genève 1950). Donc pour ce savant aussi, tout se passe *comme si* une intention intelligente dirigeait les phénomènes biologiques. Ce *comme si* donne naissance sur le terrain philosophique à l'hypothèse téléfinaliste de Lecomte du Nouy *(op. cit.* 179). Son analogie avec la théorie platonicienne de la primauté de l'âme est frappante. Au point de vue moral et social leurs conséquences sont identiques.

charge, soit qu'elle y établisse son domicile, comme c'est le cas pour les êtres dits animés y compris l'homme (*ζῷα*), soit qu'elle exerce son action propre par d'autres voies. En effet, le soleil et les autres astres de son système doivent leur motion à une âme, mais Platon ne se prononce pas sur la façon dont elle exerce dans ce cas son action. Elle peut se comporter comme l'âme humaine qui agit de l'intérieur même du corps qu'elle régit, ou s'associer à un corps subtil de la nature du feu ou des gaz par l'intermédiaire duquel elle mettrait les corps célestes en mouvement, ou même encore, dernière possibilité, conduire tout sans association à un corps (*ψιλὴ σώματος*) en vertu de puissances dont le mystère nous reste impénétrable (*ἔχουσα δὲ δυνάμεις ... ὑπερβαλλούσας θαύματι,* 899 a 3) et qu'on pourrait comparer aujourd'hui aux ondes magnétiques. Comme on le voit, Platon laisse le choix entre ces trois hypothèses. Il ne regarde donc pas les astres à proprement parler comme des êtres vivants (*ζῷα*), quoiqu'il les appelle parfois de ce nom (899 b 7). Mais ceci est, en somme, secondaire; l'important est l'attribution des mouvements du ciel avec tous les changements qui s'y manifestent à l'action d'une âme. On remarquera ici que si l'explication de l'ordre céleste à laquelle Platon se réfère changeait, c'est-à-dire si celle dont Platon se contente était remplacée par une autre, comme cela a été le cas, son argumentation n'en serait point compromise, pourvu que la nouvelle explication révélât toujours un ordre. L'abandon de la théorie des épicycles pour rendre compte de certains mouvements astraux et son remplacement par celle des orbites elliptiques de Kepler laisse intact le raisonnement platonicien.

* * *

Dans le passage cité tout à l'heure, on a vu apparaître pour la première fois une référence à la divinité. Platon y rejetait l'opinion de ceux qui prétendent que la création ne doit son origine «ni à l'intelligence, ni à un dieu quelconque, ni à l'art». A quelle espèce de réalité correspond donc pour lui ce mot dieu ? Il appartient en effet à un autre vocabulaire que ceux de *νοῦς* et de *τέχνη* entre lesquels il est placé. Le premier appartient à la psychologie, le second évoque toutes les techniques, les arts et métiers élaborés par l'homme pour fabriquer les objets nécessaires au soutien ou à

l'embellissement de sa vie. Le mot dieu, lui, nous introduit dans la sphère du surnaturel et de la transcendance. Sous la plume d'un ancien, il fait surgir aussitôt devant notre imagination la figure humanisée des dieux d'Homère et de la statuaire antique. Mais Platon se satisferait-il pour la solution de l'énorme problème de la création d'une naïve conception mythologique alors qu'il les a poliment répudiées en bloc (886 b 10 ss.) ? Quel rapport existe-t-il donc pour lui entre les trois termes disparates qu'il a associés ici ? On remarquera que ce passage capital ne fait pas mention de l'âme, principe vital incorporel dont l'action est donnée par Platon dans toute l'argumentation contre les physiciens matérialistes comme la cause première nécessaire de tout et substituée par lui dans cette fonction au hasard mis en avant par ses adversaires pour expliquer l'origine du monde et des êtres. En réalité cette omission est simplement due ici à un raccourci verbal. On s'en convainc aisément en suivant le fil de l'exposé platonicien.

L'âme est le principe vital, mouvement spontané qui est la source de tous les mouvements auxquels se réduisent en dernière analyse tous les phénomènes de création aussi bien que de dissolution se produisant dans le monde sensible et qui sont tous réductibles à des déplacements de particules élémentaires. Dans ces mouvements, seuls perceptibles à nos sens, se révèle la qualité de l'âme, moteur non perceptible, qui les leur imprime. Or, nos sens nous permettent de percevoir, dans la nature comme dans la société, toute espèce de mouvements. Il y en a de réguliers et d'irréguliers, de prévisibles et d'imprévisibles, certains décrivent des figures rationnelles, d'autres paraissent incohérents et ne témoignent d'obéissance à aucune discipline, mais d'un désordre complet. Il importe peu pour notre sujet que le nombre des mouvements possibles soit fixé à dix dans les *Lois* (897 e 4) et à sept dans le *Timée* (40 b, 43 b), ce qui nous intéresse ici c'est seulement leur diversité et la distinction qualitative que Platon institue entre eux. La nature de ces mouvements permet donc d'inférer la qualité de l'âme dont ils ne sont que l'expression sensible.

Le principe vital n'est ainsi pas en lui-même doué de qualités positives ou négatives, il est neutre et susceptible selon les circonstances d'engendrer le bon aussi bien que son contraire. Vérité évidente, au niveau humain. Pour un homme, il faut qu'à sa capa-

cité d'exister s'ajoutent bien des choses pour que son existence devienne, par exemple, celle d'un saint ou d'un criminel. L'existence biologique n'est que la condition indispensable, le support nécessaire des développements ultérieurs de l'individu, bienfaisants ou malfaisants pour lui-même et pour ses semblables. Si l'âme est reconnue cause première de tout, «alors ne doit-on pas nécessairement convenir que l'âme est cause des biens et des maux, des beautés et des laideurs, des actes de justice et d'injustice et de tous les contraires, puisque nous devons la poser cause de tout»? (896 d 5). Qu'est-ce qui peut donc faire cesser cette ambivalence du principe vital, lui faire exercer sa puissance dans un sens ou dans un autre? La réponse à cette question se trouve dans cette observation que «l'âme quand elle s'adjoint le νοῦς [9bis] comme divinité éduque tout pour la rectitude et le bonheur, mais par contre, lorsqu'elle s'apparente à l'ἄνοια, elle produit tout le contraire» (897 b 1). Il y a donc d'innombrables espèces d'âmes (ψυχῆς γένη, 897 b 8) correspondant à tous les degrés imaginables d'association possible de ce principe avec le νοῦς et son contraire. De ce fait, on peut parler en termes généraux d'une âme bienfaisante et d'une âme qui ne l'est pas (896 e 5), mais il s'agit de catégories qui ne doivent pas être objectivées. S'il ne peut exister théoriquement qu'*une* âme parfaite ou qu'une espèce parfaite d'âme, dans le monde empirique des phénomènes, il n'y a que *des* âmes meilleures ou pires les unes que les autres. Selon leur plus ou moins grande soumission au νοῦς ou plutôt, pour rester dans l'ambiance de mouvement où se déroule toute cette argumentation, au mouvement propre du νοῦς, afin de le transposer dans le monde empirique.

9bis Nous avons, la plupart du temps, renoncé à traduire le mot νοῦς. Les mots intelligence, intellection, raison, qu'on trouvera parfois employés ici, ne sont pas suffisants pour épuiser la signification de ce terme dans les écrits de Platon. Esprit serait déjà un meilleur terme, encore que trop peu précis. Le νοῦς n'est pas seulement la raison en tant que faculté intellectuelle d'analyse, il comprend aussi la raison intuitive qui appréhende directement les choses spirituelles. Le νοῦς est donc l'organe de connaissance le plus complet que l'homme possède. Dans une conférence faite à Baden, le 7 octobre dernier, devant la Société suisse des professeurs de l'enseignement secondaire, l'éminent platonicien qu'est le RP. Festugière a justement insisté sur la signification étendue de ce terme capital. Cf. ci-après p. 125.

Quel est donc ce mouvement spécifique du νοῦς que l'âme peut, si elle prend le νοῦς pour guide et modèle, réaliser dans le phénomène ? N'étant pas de l'ordre empirique, le décrire est impossible, mais on peut, dit Platon, en donner l'idée par une image cinématique. A quoi comparera-t-on le mouvement du νοῦς sinon à celui des mouvements enregistrés par nos sens qui sera tenu pour le plus parfait ? Celui-ci n'est autre que la rotation autour d'un axe immobile (898 a 3), car elle soumet le mouvement qui est vie à l'ordre et à la discipline; c'est le mouvement dans l'ordre.

Ce qui, dans le monde des créatures, présentera un mouvement de ce genre se révélera comme possédant l'âme la meilleure. Par contre, un mouvement désordonné et déraisonnable sera l'indice d'une âme mauvaise (897 c 7, d 1). La première de ces deux sortes de mouvements caractérise le cosmos où se coordonnent des mouvements divers en une majestueuse harmonie que domine la rotation axiale (*Timée* 39 a). Le mouvement de l'ensemble révèle donc à son origine une âme excellente et chacune des pièces du système dont le mouvement propre est coordonné à celui du tout et concourt à son harmonie en possède une qu'on ne peut pas dire moins bonne.

Ce sont les âmes de cette espèce, celles qui mettent leur vitalité au service du νοῦς, auxquelles Platon réserve le nom de dieux. «En ce qui concerne tous les astres et la lune, les années et les mois et toutes les saisons», fait-il dire à son Athénien, «quel autre propos tiendrons-nous sinon celui-ci: puisque une âme ou des âmes se sont révélées causes de toutes ces choses, et que ces âmes sont bonnes sous tous les rapports (ἀγαθαὶ πᾶσαν ἀρετήν), nous dirons qu'elles sont des dieux, soit que, logées dans les corps, êtres animés, elles président à l'ordre du ciel tout entier, soit qu'elles le fassent d'une autre façon et par un autre moyen» (899 b 3). Et il ajoute, reprenant, à sa façon, le mot d'un ancien Ionien: «Y a-t-il quelqu'un pour soutenir, tout en admettant ce qui précède, que tout l'univers n'est pas plein de dieux ?» Ne nous hâtons pas de voir ici du panthéisme. Les corps célestes tels que le Soleil ne sont pas des dieux dans leur être physique. Ils ne sont divins que dans le mouvement dont ils sont animés et qui, pour Platon, émane de la même source que tous les mouvements comparables. L'erreur des physiciens matérialistes consiste à ne voir en eux que de la pierre et de la

terre et du feu (886 d 8), ce qu'ils sont sans doute aussi, comme l'homme a un corps, mais dont on dit cependant, quand la vie quitte ce corps, qu'il cesse d'être. Ainsi en serait-il des corps célestes, si, le mouvement qui les emporte venant à cesser, ils s'immobilisaient dans la fixité de la mort. La divinité, au sens platonicien, les abandonnerait alors aussi.

La divinité est donc de même essence partout où elle apparaît, étant la source dont procèdent, dans le monde empirique, tous les phénomènes où la raison se reflète. Est qualifiée dieu toute âme éprise de perfection, *ψυχὴ ἀγαθὴ πᾶσαν ἀρετήν*, mais cette perfection ne s'obtient que par l'obéissance au *νοῦς*. Une vie uniquement inspirée par le *νοῦς*, sans interférence de forces perturbatrices, est une vie divine.

Une vie divine n'est pas cependant une divinité, ce prédicat ne convient qu'au principe immatériel, incorporel, qui soustend une pareille vie, laquelle lui rend témoignage. On voit que ce principe vital *ψυχή* ne s'identifie pas avec le *νοῦς*. L'alliance des deux termes est seule digne du nom de dieu. La notion platonicienne de Dieu commence à s'éclaircir[10].

On comprendra maintenant que nous ayons parlé de raccourci verbal à propos du passage où Platon condamnait l'opinion selon laquelle la création n'était l'œuvre ni du *νοῦς*, ni d'un dieu, ni de l'art, sans référence à l'âme (889 c 5, ci-dessus p. 118). A la lumière de ce qui nous est apparu ensuite, *νοῦς* équivaut ici à *ψυχὴ νοῦν προσλαβοῦσα* (897 b 1) l'âme associée à l'intelligence, et *θεός* n'est qu'un recours au langage mythologique pour signifier, comme on vient de le voir, l'âme parfaitement inspirée, parce qu'elle s'associe au *νοῦς*. Quant à *τέχνη*, ce mot désigne, comme on l'a déjà dit, toute espèce d'activité créatrice obéissant à des règles fondées sur l'expérience et la raison, de sorte que ses créations présentent les caractères d'harmonie et d'adaptation à la destination de la chose créée. L'œuvre d'art, le *τέχνημα*, plus elle est réussie, témoigne de la compétence de son auteur. Envisagé de cette façon, le grandiose mécanisme qu'est l'univers présuppose l'action d'une suprême intelligence, son attribution au jeu du hasard devient une puérilité. Les trois termes employés dans ce passage, une fois compris dans leur

---

10 V. P. Bovet, *Le Dieu de Platon*, Genève, Kündig, 1903.

acception platonicienne, expriment la même idée de façons différentes; il s'agit toujours d'exprimer l'impossibilité de comprendre le monde tel qu'il s'offre à l'observation et à l'expérience sans faire intervenir à son origine une pensée réfléchie.

Si l'on passe du macrocosme au microcosme, du plan cosmique au plan humain, la notion platonicienne de dieu gagne encore en précision. L'âme est ce qui nous meut; elle est la cause efficiente de toutes nos démarches qui ne sont, on l'a déjà dit, autre chose que la traduction dans l'espace de nos états psychiques ou, si l'on préfère, psychosomatiques, puisque les nécessités corporelles font partie de notre être de créatures humaines.

Le soleil, écrit Platon, doit son mouvement à une âme, «de même que l'âme qui est avec nous nous porte dans toutes les directions» (898 e 9).

L'âme de Platon, c'est ce qui détermine nos comportements. C'est pourquoi il peut écrire que toutes les actions humaines sont animées (904 a 6), ce qui signifie simplement qu'elles sont toujours l'expression visible d'un «mouvement» de notre être moral, sensation, perception, volition, émotion, appétit, pensée, réflexion, etc. (896 e 8) qui lui dicte à chaque fois un comportement, une démarche qui peuvent être bons ou mauvais (904 a 7, cf. 896 d 6). Dans sa prison, Socrate a le choix entre la quitter par une évasion furtive ou y rester pour subir sa condamnation, et si la seconde démarche l'emporte, c'est qu'elle lui est dictée par un jugement qui la lui fait préférer à l'autre, mais n'a rien de commun avec les mécanismes neuro-physiologiques dont dépend le mouvement (*Phédon*, 98 c ss.).

Cependant si, dans le monde stellaire, l'élan vital et la raison apparaissent en un parfait accord dont on trouve la manifestation visible dans la régularité du mouvement du ciel, il en va autrement pour l'espèce humaine.

* * *

Dans le cosmos, l'âme et la raison sont si étroitement et définitivement accordés qu'ils peuvent paraître former une seule et même entité, et le langage platonicien reflète parfois cet état de choses. Un pareil accord n'est chez l'homme que possible et conditionnel, parce qu'il existe en lui des tendances propres à contrecarrer cette

harmonie. Si elles prennent le dessus, l'allure du sujet, bien loin de reproduire l'harmonie du cosmos, ne présentera aux regards que des démarches incohérentes, incoordonnées, imprévisibles, incompréhensibles, dont le comportement d'un homme ivre peut donner l'idée. Ces errements qui peuvent aller jusqu'à exprimer le mouvement de la déraison (ἀνοίας κίνησις, 898 b 8) sont toujours le signe d'un psychisme mal réglé. En effet, l'être humain n'est pas une entité simple. En lui coexistent des forces disparates qui le poussent chacune dans une direction différente. S'il ne réussit pas à établir entre elles une certaine harmonie par leur hiérarchisation, elles se disputent l'empire, prennent tour à tour la direction et imposent au sujet une allure zigzaguante, avec des arrêts, des retours en arrière, des changements continuels de direction attestant l'absence chez lui d'un propos réfléchi et constant à quoi est substituée l'obéissance à des impulsions subites et contradictoires[11].

Ces phénomènes sont le témoignage de la complexité interne de l'homme et cette complexité est expliquée dans la psychologie platonicienne par la doctrine des âmes multiples. Elle est exposée systématiquement dans la *République*, mythologiquement dans le *Timée*, sous-entendue dans les *Lois* et ne nous intéresse ici que dans sa relation avec la notion platonicienne de Dieu.

Le rapport de l'âme avec la divinité a déjà été mis en lumière à propos de l'univers. Dans la psychologie humaine, le mot âme se diversifie, certaines de ses acceptions divergent de celle qu'il avait en cosmologie, mais ces flottements de la terminologie, dont on a déjà vu un exemple, sont neutralisés par le contexte qui ne laisse guère de doute sur les réalités respectives différentes désignées à l'occasion par le même vocable. Quand Platon dit, par exemple, d'une manière générale, que l'âme est cause de tous les contraires (896 d 7), il ne peut s'agir ici, si l'on applique le passage à l'homme, que de l'âme prise globalement sous les différents aspects qu'elle revêt dans la créature humaine. L'âme du cosmos, par contre, pour les raisons qui ont été exposées plus haut, est la meilleure pos-

---

11 On trouvera au VIIIe liv. de la *République*, sous le nom d'«homme démocratique», le portrait de cet être sans discipline intérieure qui «passe ses journées à complaire au désir qui se présente» et «ne connaît ni ordre ni contrainte dans sa conduite», faisant alterner sans transition les comportements les plus contradictoires (561 a ss.).

sible (ἀρίστη ψυχή, 897 c 7). Employé sans épithète en parlant de cette sorte d'âme, le mot psyché ne peut désigner que celle des âmes humaines qui est la plus parfaite. On se rappelle que dans les *Lois*, l'auteur parle d'espèces d'âme (ψυχῆς γένη, 897 b 7, ci-dessus p. 121), mais ce phénomène est surtout évident dans l'espèce humaine. L'homme est en effet un complexe de physiologie, d'affectivité et de conscience-raison, fonctions hétérogènes, souvent antagonistes, qui se disputent en lui la première place. Cette vérité d'observation conciliable avec la psychologie la plus moderne, dont l'action, sur ce point, a surtout consisté à multiplier les subdivisions, s'exprime chez Platon par la théorie des trois âmes (*République* 436 a ss., *Timée* 69 c ss.). La première correspond en gros à la raison, mais à condition de ne pas la séparer du sens moral et esthétique, de la capacité de distinguer le bien du mal et le beau du laid; mais, pour un Platon, ces deux éléments sont solidaires et inséparables. L'intelligence suprême ne peut être qu'intelligence du bien sous toutes ses formes. Vient ensuite l'âme dans laquelle se groupent les états affectifs de tous genres, «d'abord le plaisir, cet appât très puissant pour le mal, puis les douleurs, causes que nous abandonnons le bien, et puis encore la témérité et la peur, conseillères stupides, le désir sourd aux avis et enfin l'espérance facile à décevoir» (*Timée* 69 d, trad. Rivaud). De cette âme relèvent aussi le courage et la vivacité de réaction aux excitations externes dénommée *thymos* (le contraire de l'apathie, si imparfaitement rendu dans nos traductions par notre mot colère), tous deux ambitieux de victoire (70 a). Enfin, la troisième âme est celle des instincts naturels primordiaux, instinct de conservation se manifestant dans l'appétit du manger et du boire, instinct sexuel. On comparera à l'analyse du *Timée* et dans le même style hautement imagé la comparaison de l'être humain à un monstre triforme (*République* 588 c ss.).

L'inégalité qualitative de ces trois éléments est exprimée dans le *Timée* sous une forme mythique. Le premier seul est l'œuvre du démiurge suprême en personne et préparé par lui avec des ingrédients presque purs. Pour le reste, c'est-à-dire la création des êtres animés et particulièrement du genre humain, il s'en décharge sur les dieux créés, c'est-à-dire les astres, et sur les dieux traditionnels de la religion nationale dont la soudaine apparition ici est assez surprenante, se contentant de mettre à leur disposition cette

première et précieuse substance grâce à laquelle les créatures à naître ont connaissance à la fois de leur condition et des conditions auxquelles il leur sera possible de parvenir à la félicité. Cette substance est simplement qualifiée d'âme (41 d 8), mais on sent bien qu'il s'agit là de l'âme la plus digne de ce nom, celle qui est capable de connaître la vérité et le bien. Le discours que le démiurge adresse à ces âmes avant leur incarnation est une fiction mythique transparente signifiant que l'homme recèle le moyen de se connaître lui-même dans ses limitations, dans les tentations auxquelles l'expose sa nature composite et dans la grandeur qu'il peut atteindre s'il écoute le meilleur de lui-même, c'est-à-dire son intelligence et son sens moral. Le fait que ces qualités sont un présent du démiurge en personne indique qu'il s'agit là d'un bien supérieur grâce auquel la créature humaine se distingue de toutes les autres espèces vivantes terrestres. Encore faut-il qu'il donne toute latitude à cette partie de lui-même et ne la laisse pas dominer par les autres éléments qui entrent nécessairement dans la composition de sa nature. Par cet avertissement, le démiurge se libère de toute responsabilité à l'égard des fautes que l'homme pourra commettre comme du malheur qui suivra immanquablement ces fautes (42 d 3). Autant dire que l'homme est naturellement doué d'une conscience morale dont il lui appartient de suivre ou de rejeter les commandements pour vivre dans la justice ou dans l'injustice, à son choix (42 b 2 ss.).

Dans l'exposé mythique du *Timée*, cet organe, présent du démiurge, est qualifié de divin. S'adressant aux divinités secondaires chargées de façonner les hommes, le démiurge leur dit: «Et quant à la partie de ces êtres qui doit porter le même nom que les immortels, quant à la partie qu'on nomme divine et qui commande en ceux d'entre eux qui voudront toujours vous suivre et suivre la justice, j'en préparerai moi-même et je vous en donnerai la semence et le commencement.» (41 c trad. Rivaud). A la fin de l'ouvrage, l'auteur récapitule à ce sujet dans les termes suivants: «Quant à l'espèce souveraine d'âme qui est en nous, il faut penser ceci que le dieu en a fait don à chacun de nous comme d'un génie divin.» (*δαίμων*, 90 a3). Un peu plus bas, il est fait encore allusion à ce «génie divin que l'homme porte en lui» (*τὸν δαίμονα σύνοικον ἐν αὐτῷ*), à cet «élément divin» (*θεῖον*) de la nature humaine dont la culture fidèlement pratiquée sans relâche assure à la créature humaine la

mesure d'immortalité et de bonheur à laquelle il lui est possible d'atteindre. L'identité de ce «génie» avec la faculté que nous avons appelée raison-conscience ne laisse aucun doute. Dans les *Lois* (906 a 6) il est dit que, dans la lutte continuelle que nous avons à soutenir contre le mal sous toutes ses formes, «les dieux et les génies sont nos alliés». Ce langage mythique analogue à celui du *Timée* est immédiatement suivi de cette phrase, véritable traduction psychologique de la précédente, «car ce qui nous perd c'est l'injustice, la démesure accompagnée de la déraison, mais ce qui nous sauve c'est la justice et la mesure accompagnées de l'intelligence». Qualités, est-il ajouté, «qui ont leur siège dans les pouvoirs animés des dieux» (*ἐν ταῖς τῶν θεῶν ἐμψύχοις οἰκοῦσαι δυνάμεσιν*), mais dont on peut voir clairement par là (c'est-à-dire dans la capacité de l'homme de manifester la justice, etc.) que quelque parcelle réside en nous.

La justice parfaite et les autres vertus se révèlent dans les mouvements harmonieux du cosmos, expression de l'âme qui l'anime ainsi que chacun de ses éléments constitutifs. De même que nos actions sont dites animées, étant l'expression dans l'espace des mouvements de notre être psychique, les pouvoirs dont les mouvements sidéraux sont la manifestation visible sont animés pour la même raison, ayant leur origine dans l'âme du monde et des astres, lesquels sont divinités, on s'en souvient, précisément à cause de l'excellence de l'âme qui se révèle dans la régularité des figures qu'ils décrivent dans l'espace.

L'âme supérieure est le nom collectif d'un faisceau composé de vertus morales et de capacités intellectuelles dont la réunion constitue le dieu en l'homme. Sous la plume de Platon, suivre les dieux et suivre la justice sont deux locutions signifiant la même chose. La présence dans l'homme de la conscience morale avec tous les accompagnements intellectuels nécessaires fait de lui le plus religieux des êtres animés (*θεοσεβέστατον πάντων ζῷων*, *Lois* 902 b 5, *Timée* 42 a 1), Dieu n'étant pas autre chose que les exigences de celle-ci, en langage platonicien «l'âme bonne de toute vertu» (*ψυχὴ ἀγαθὴ πᾶσαν ἀρετήν*, 899 b 6). Dans ce sens, Dieu est intériorisé, purifié de toute accrétion mythologique anthropomorphisante. Il n'y a pas, à proprement parler, d'instance supérieure au dieu intérieur de la conscience tel qu'il vient d'être défini. Mais il

est aussi transcendant en ce sens que ses prescriptions, étant universelles, dépassent infiniment la créature individuelle et, de plus, qu'il est une donnée primordiale dont l'origine et l'essence restent aussi mystérieuses que celles de la vie même avec laquelle il a partie liée. La vie au sens biologique, la conscience psychologique comme la conscience morale ne sont pas plus expliquées dans leur origine par la science d'aujourd'hui que par le platonisme ou n'importe quelle autre philosophie ultérieure ou antérieure. Toutes sont réduites à en constater l'existence, quitte à leur assigner des étages différents sur l'échelle des valeurs et c'est déjà sur ce point que porte la controverse opposant Platon aux «savants» de son temps.

Les astres sont divinisés parce qu'ils offrent à nos yeux dans leur course réglée la réalisation de l'ordre dans le mouvement que l'homme est invité à reproduire dans sa vie individuelle et collective en faisant usage de la faculté suprême dont les germes entrent dans sa constitution, germes qu'il lui appartient de mener à terme ou de laisser périr. Il peut être aidé dans cette tâche par la contemplation de l'ordre cosmique s'il puise en elle le désir de l'imiter à son niveau. Ces dieux peuvent donc lui être utiles dans l'exemple qu'ils lui proposent et qu'il appartient à lui seul de prendre en considération ou de négliger. Ils n'interviennent pas dans la sphère humaine de leur propre initiative, ils se contentent d'être et par là de manifester dans le monde empirique la perfection de leur principe.

Il appartient à l'homme et à l'homme seul de faire croître ou de laisser s'étioler ou même disparaître le dieu virtuel dont sa nature est dotée. Le mythe du *Timée* ne laisse aucun doute à cet égard, comme il a déjà été relevé plus haut. Une fois créée l'âme supérieure, le démiurge se retire dans son repos (42 e 5); il laisse l'homme accomplir sa destinée avec ce guide suffisant, s'il consent à la suivre. Cependant il faut d'abord qu'il l'ait, en lui, développée et affermie. Ici Platon recourt de nouveau aux images de mouvement qui nous sont déjà familières. La perfection du cosmos éclate dans l'intégration du ou des mouvements propres de chacune des pièces de cet immense mécanisme dans un mouvement d'ensemble gigantesque sans défaut. Ainsi en devrait-il être du microcosme qu'est l'homme. Les éléments qui le composent et sont représentés par les trois âmes ont chacun leur rythme, mais ces rythmes ne sont nullement d'emblée harmonisés comme ceux des pièces du cosmos.

Ils se gênent et se contrecarrent, luttant chacun de son côté pour la suprématie. Les «mouvements périodiques de l'âme immortelle» (*Timée* 43 a 4) — et nous savons maintenant ce qu'il faut entendre par cette périphrase — sont entravés par des résistances tenaces qui les dévient, les bouleversent ou même les invertissent. C'est là l'effet des sensations, émotions, appétits et instincts tant qu'ils sont abandonnés à eux-mêmes et n'acceptent pas de discipline, car leur nature est d'être insatiables. On trouvera le tableau de ces phénomènes psycho-physiologiques exprimé en termes de mouvement dans le *Timée* (43 a ss.). L'ordre ne peut être introduit dans ce tumulte que par la prééminence de la conscience-raison, seule puissance capable de discipliner l'affectivité et les appétits animaux qui sont aussi parties intégrantes de la nature humaine. Ils ne doivent donc point disparaître, mais être contenus dans les justes limites entre lesquelles ils sont utiles au tout, tandis que, s'ils les dépassent, ils lui deviennent nuisibles et peuvent même le perdre.

Cette régularisation n'est pas une tâche facile. Elle exige de l'être humain un effort continuel sur lui-même. L'éducation peut y contribuer (44 b 8) en donnant à l'enfant de bonnes habitudes jusqu'au moment où la raison éclairée par le sens moral fera de lui un agent autonome capable de trouver en eux la justification des principes qu'on lui aura imposés dans son jeune âge. Jamais cependant il ne sera au bout de sa tâche, car les éléments perturbateurs en lui restent toujours agressifs, risquant à tout moment de majoriser la conscience directrice. Il n'y a que dans le cosmos que les éléments qui entrent dans la composition du système général ne dévient jamais de la ligne qui leur est tracée par une conscience dont aucune servitude biologique ou affective ne vient altérer la clarté. L'homme doit donc veiller continuellement à son bon ordre interne. Les appétits vitaux doivent être satisfaits dans leurs légitimes exigences, mais pas au-delà, l'affectivité sous toutes ses formes doit être contrôlée et mise au service de la conscience-raison à laquelle revient la coordination de l'ensemble. Continuant à exprimer cela en termes de mouvement, l'auteur du *Timée* écrit (90 a 1) que chacune des trois âmes a son mouvement propre et que ces mouvements doivent être proportionnés les uns aux autres (*διὸ φυλακτέον ὅπως ἄν ἔχωσι τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμμέτρους*). La vie morale et raisonnable, en effet, a ses liens avec

la vie affective et la vie physiologique. Si l'une fonctionne mal, les autres s'en ressentent fatalement. Parler de ce fonctionnement comme d'un mouvement n'est pas une simple métaphore, mais bien — dans un certain sens du moins — l'expression d'une réalité observable. Chacun de ces trois mécanismes solidaires doit marcher au rythme capable de former avec les deux autres un mouvement d'ensemble harmonieux assurant le bien-être du tout. Ni l'immobilité ne leur convient, ni une activité excessive, la première entraîne la débilité, la seconde une vigueur démesurée, et un excès d'un côté provoque l'excès inverse de l'autre, au détriment de l'équilibre général. Trop de sollicitude notamment pour la sensibilité et les appétits fait négliger les préoccupations élevées. Poussée à l'extrême, cette erreur fait descendre l'homme au niveau de la bête par l'atrophie de la faculté par laquelle il se distingue d'elle. Inversement, «quand un homme a cultivé en lui-même l'amour de la science et des pensées de vérité, quand, de toutes ses facultés, il a exercé principalement la capacité de penser aux choses immortelles et divines» (90 b trad. Rivaud), alors il a rendu un culte au dieu en lui et trouvé le chemin du bonheur.

Ce culte, on le voit, n'est autre que l'entraînement auquel il soumet en lui la faculté suprêmement humaine, il n'a rien de commun avec les rites et dévotions qui s'adressent à une divinité objectivée. Le culte convenable consiste pour l'homme à affiner en lui l'intelligence du bien. Son dieu est le sens moral, en y comprenant toutes les qualités sans lesquelles celui-ci ne peut atteindre son complet épanouissement. Ce résultat, la contemplation du cosmos y contribue, l'ordre et l'harmonie que nous y découvrons nous incitent à les faire régner en nous. «Que celui qui contemple se rende semblable à l'objet de sa contemplation, en conformité avec la nature originelle, et que, s'étant rendu pareil à elle, il atteigne, pour le présent et pour l'avenir, l'achèvement parfait de la vie que les dieux ont proposée aux hommes» (90 d trad. Rivaud). «Chaque être peut arriver à l'harmonie: quand il y est, il est dans l'ordre et il représente la pensée divine aussi clairement pour le moins qu'une fleur ou qu'un système solaire.» Cette réflexion, consignée par Amiel dans son journal le 4 février 1871, sonne comme une variation sur l'ample thème qu'orchestrent le *Timée* et les *Lois*. Elle sort du même fonds.

Maintenant que la conception platonicienne de la divinité nous est connue, les deux autres formes majeures d'impiété que l'auteur des *Lois* signale à côté de l'athéisme radical pourront être traitées plus brièvement.

La première consiste, sans nier leur existence, à tenir les dieux pour indifférents aux choses humaines (899 d 3 ss.). Le langage de Platon, tantôt logique, tantôt analogique, tantôt mythique, ne doit pas nous égarer. A le prendre dans son sens littéral, on pourrait croire trouver ici une référence au polythéisme le plus traditionnel seulement un peu épuré. On part en effet de la proposition que les dieux «possèdent la vertu parfaite», ce qui ne convient guère aux dieux homériques (*ἀγαθοὶ ὄντες πᾶσαν ἀρετήν*, 900 d 2) et l'on en déduit logiquement qu'ils ne peuvent donc manquer d'aucune vertu particulière au nombre desquelles figure ce qu'on pourrait appeler la conscience professionnelle consistant à ne négliger aucun détail concourant à la bonne facture d'une création, quelle qu'elle soit. Comme on ne peut, d'autre part, toujours pour la même raison, les taxer ni d'ignorance, ni d'impuissance, ni de nonchalance, ni de paresse, sources possibles de négligences de facture dans l'œuvre d'un artisan incompétent ou peu consciencieux, il s'ensuit logiquement que rien n'échappe à leur vigilance, qu'elle s'étend au plus petit détail parce qu'aucun d'eux n'est sans rapport avec la perfection du tout (900 d ss.). Et voilà réfutée la doctrine de l'indifférence des dieux à l'égard des hommes. Mais cette réfutation nous paraît au premier abord formelle, verbale, pleine d'a priori discutables, d'anthropomorphismes naïfs et, somme toute, peu convaincante. Il faut y regarder de plus près.

On remarquera d'abord que la proposition à partir de laquelle le raisonnement prend sa course n'est autre qu'une reprise, à peine modifiée, de la conclusion à laquelle a abouti toute l'analyse relative à l'existence des dieux: «puisqu'une âme ou des âmes se sont révélées à nous avec évidence causes de toutes choses, et que leur vertu est parfaite (*ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετήν*, 889 b 6), nous dirons qu'elles sont des dieux». Nous devons donc donner au mot dieu dans la discussion de la prétendue indifférence divine le sens défini ici. Il faut, de plus, nous rappeler que ce dieu, étant ce qu'il est, réside dans l'homme, est une faculté de l'homme, inégalement épanouie selon les individus. Si l'on tient compte de tout cela, il

apparaît qu'un tel dieu n'est étranger à aucune de nos actions, il les détermine aussi bien par son absence que par sa présence. En style non imagé, nous dirons que notre intelligence du bien, là où elle est positive, inspire heureusement nos actes, mais que là où elle fléchit, elle ne les détermine pas moins, mais négativement cette fois: nous agissons à faux par ignorance du bien. En un autre langage, on dira que notre conduite reflète l'absence du dieu en nous tout aussi bien que sa présence. Il suffit de rappeler ici ce qui a été dit plus haut sur le rapport de l'âme avec le comportement et la signification de l'expression *ἔμψυχοι πράξεις*, les actions effets de l'âme (ci-dessus p. 124 cf. *Lois* 902 b 5, 904 a 6). Métaphoriquement parlant, notre âme est notre bon ou notre mauvais génie (896 d 5, Cf. 906 a 7), selon le soin que nous prenons d'elle.

On lit *Lois* 729 e que l'étranger, privé par l'état d'isolement où il se trouve, de ses protecteurs naturels, est plus digne de pitié auprès des dieux et des hommes (*ἐλεεινότερος ἀνθρώποις καὶ θεοῖς*), «donc plus on a de pouvoir pour le venger, plus grand sera le zèle qu'on y apportera, et qui a supérieurement ce pouvoir, c'est le démon et dieu hospitalier de chacun de nous marchant à la suite de Zeus hospitalier» (*δύναται δὲ διαφερόντως ὁ ξένιος ἑκάστων δαίμων καὶ θεὸς τῷ ξενίῳ συνεπόμενοι Διί*, 729 e 6). On aperçoit clairement ici que ce dieu intérieur n'est autre que le sentiment vivant de l'indignité qu'il y a à maltraiter un être sans défense, sentiment projeté dans la personne de Zeus hospitalier. Ce sentiment, l'homme peut à son gré le développer ou l'étouffer. Dans le second cas, il se mutile en tant que créature humaine.

Mais l'état dans lequel notre âme se trouve entraîne inexorablement ses conséquences, puisque toute notre conduite dépend de là. Ce qui dépend de nous, c'est de cultiver notre meilleure âme, de mettre de l'ordre dans notre être psycho-physique, sur ce point notre volonté et donc notre liberté sont souveraines (904 c 1, d 5). Il n'en est pas de même des suites qui sont, elles, inévitables. Par exemple, les compagnies que nous fréquenterons, les occupations que nous préférerons, les pensées auxquelles nous nous plairons seront mathématiquement déterminées par la condition de notre être spirituel, il y a entre l'une et les autres un rapport fatal.

«La punition des méchants, dit Platon dans le *Théétète*, c'est leur vie même» (entendons: leur détérioration intime [177 a]. A cette

sanction-là nul n'échappe[12].) «Tu auras beau te faire petit et t'enfoncer au profond de la terre ou t'envoler en l'air jusqu'au ciel, tu expieras l'expiation convenable» (905 a 5). Ce langage, qui fait écho à celui du psalmiste hébreu, mais avec une signification moins transcendante, nous est maintenant transparent, et il n'est pas nécessaire de commenter tous les développements qui sont consacrés à ce sujet dans les *Lois*. On comprend notamment le sens dans lequel il faut entendre la parole, renouvelée du *Phédon* (62 d 3), «nous sommes les possessions des dieux» (902 b 8, 906 a 7). Venant ici immédiatement après l'observation que nos actions sont «animées», elle ne peut exprimer que la dépendance dans laquelle nous sommes vis-à-vis de notre être moral. Notre destinée, ce sont nos états d'âme. Celui du saint occupe le sommet de l'échelle, le plus bas degré est réservé au scélérat. Ils s'y placent d'eux-mêmes, sans qu'une intervention du dehors soit nécessaire pour cela et la réussite ou l'échec temporels n'y changent rien, si éblouissants qu'ils soient aux yeux du vulgaire (899 e, 905 b).

Cela étant, l'impossibilité de fléchir la volonté divine par des prières ou des sacrifices, démarches objectives, se trouve, elle aussi, démontrée, et réfutée la dernière forme d'impiété, celle qui représente les dieux comme sensibles aux présents des hommes et disposés à accommoder leur justice en considération de ceux-ci, sans tenir compte de la moralité du donateur. Le langage de Platon sur ce sujet est presque constamment symbolique et imagé. Cependant un passage, commenté plus haut (p. 118), nous ramène sur le plan psychologique et moral dont les métaphores qui le précèdent et le suivent ne nous ont qu'en apparence éloignés. On y verra que les dieux et les génies dont nous pouvons attendre l'appui dans la lutte incessante que nous avons à mener contre nos tendances inférieures sont en réalité la justice et la mesure guidées par l'intelligence. Ces qualités, si elles sont effectivement vivantes dans l'homme, ne peuvent lui dicter des actions qui seraient leur négation. Et si l'idéal est une conscience où la justice règne en maîtresse, ne laissant place à rien de capable de l'altérer, comment se prête-

[12] Dans le même esprit Amiel écrit: «Chacun obtiendra ce qu'il cherche: c'est la manière dont Dieu punit et éclaire. Si ce qu'il cherche est faux et incomplet, c'est là l'enfer relatif.» Journal intime, 31 janvier 1850, inédit, publié par L. Bopp, Rev. de Paris, avril 1951.

rait-elle à des manœuvres que réprouverait un individu de moralité moyenne ? (907 a 7). Le genre d'impiété visé est donc bien inconciliable avec la conception platonicienne de la divinité, telle qu'elle s'est peu à peu dégagée devant nous.

Cette conception, dans son intériorité et sa spiritualité, paraît maintenant bien éloignée du polythéisme traditionnel dans lequel consiste encore la religion nationale des Cités historiques et en particulier celle d'Athènes au temps où les *Lois* furent composées.

Platon entend-il dans l'Etat des *Lois* faire table rase des institutions religieuses historiques et instituer une nouvelle forme de culte concordant avec la conception de la divinité qui est la sienne ? Il ne le semble pas. Tout en condamnant sévèrement toute mythologie inconciliable avec une juste idée de la divinité — ce qui frappe d'exclusion la majeure partie de la poésie grecque et en particulier Homère —, il manifeste un profond respect pour l'oracle de Delphes dont la consultation est prescrite dans les *Lois* en de multiples occasions. Quoique les dieux olympiens soient à peine mentionnés dans le livre X consacré à la question religieuse, on les voit apparaître ailleurs comme patrons des classes professionnelles dans lesquelles se répartit la population civique (920 d). Dans certaines circonstances, les serments sont faits en leur nom (936 e), bien que d'une manière générale le serment soit condamné comme une formalité sacrilège vide de sens dans l'impiété régnante (948 b ss.).

Il y a dans la Cité des *Lois* des dieux nationaux ayant leurs sanctuaires au centre géographique du pays (745 b) et chacune des douze circonscriptions régionales possède aussi le sien (738 d). Ces divinités portent les noms traditionnels Zeus, Apollon, Athéna, Thémis, etc. Ils reçoivent les uns et les autres un culte donnant lieu à des fêtes locales et nationales, dont Platon souligne l'importance sociale et politique. Ces réunions permettront aux citoyens de se connaître et de s'apprécier, condition indispensable d'un choix judicieux des magistrats et d'une équitable répartition des honneurs et des charges publiques (738 e, cf. 751 d). Elles auront le même avantage pour les unions conjugales (771 e).

D'une manière générale, le plus grand conservatisme est recommandé en matière religieuse. Le fondateur d'une cité nouvelle est expressément invité à ne rien changer dans ce domaine de ce qui a été sanctionné par la tradition, par des oracles autorisés ou même

par des interventions surnaturelles (738 b). Les prières d'intercession peuvent sembler incompatibles avec la doctrine du livre X relative à l'inexorabilité de la divinité, ailleurs cependant elles sont représentées comme légitimes et même recommandées (931 a ss.). Il y a là de multiples contradictions, au moins en apparence. Beaucoup sont, sans doute, simplement verbales, tenant aux procédés d'expression variés qu'emploie successivement l'auteur, du langage des concepts à celui des symboles, des images et des mythes. Mais cette observation n'élimine pas toutes les difficultés. Les figures divines du polythéisme classique subsistent et reçoivent un culte public, lequel ne peut être ce culte en esprit et en vérité que semble seul admettre la doctrine du livre X.

Sur l'extériorisation de cette religion personnelle dans les manifestations cultuelles, sur la nécessité de celles-ci, sur leur valeur et leurs limites, sur le rapport qu'elles entretiennent avec la vraie religion profonde, sur leur relativité et leur symbolisme, Platon ne s'est pas explicitement exprimé. Son opinion en ces matières, malgré des études récentes de valeur[13], ne nous paraît pas encore suffisamment éclaircie. On ne peut échapper à l'impression que les dieux individualisés du polythéisme courant, dans la mesure où ils sont conservés, ne trouvent qu'artificiellement place dans la théologie des *Lois;* ils n'y sont pas organiquement nécessaires. La façon dont ils sont traités dans le *Timée* (40 d 6 ss.) ne peut laisser à cet égard le moindre doute. L'auteur les salue au passage, non sans une certaine ironie irrévérencieuse, sans doute par déférence pour la tradition — le sens de la continuité est puissant chez Platon et toute rupture lui répugne, — mais il ne sait trop qu'en faire. Sur ce point, le sentiment attribué à Socrate dans le *Phèdre* (229 c ss.) est identique: laisser en paix subsister les croyances traditionnelles en ces matières, y donner même une adhésion formelle sans engagement et continuer en paix l'exploration de la vie intérieure, occupation vitale devant laquelle pâlit toute autre préoccupation.

On croit distinguer dans cette attitude un peu ambiguë, à côté d'un respect sincère du passé et de ses créations, un certain oppor-

---

[13] Voir sur ce point O. Reverdin, *La religion de la Cité platonicienne*, Paris, E. de Boccard, 1945.

tunisme et peut-être aussi la conviction, fondée sur l'observation de l'extrême diversité du niveau d'évolution spirituelle atteint individuellement par les membres d'une société humaine, de la nécessité de conserver aux formules et aux représentations religieuses assez de souplesse pour pouvoir recevoir selon ceux qui les emploient des contenus différents. «L'opinion (δόξα), est-il dit dans le *Timée* (51 e), est le partage de tout homme, l'intellection (νοῦς) est la part des dieux et d'humains en très petit nombre (trad. Rivaud).» L'idée que des notions correctes touchant la divinité ne peuvent être l'apanage que d'une minorité, ce qui justement la qualifie pour les postes de commandement dans la Cité, est exprimée à la fin des *Lois* (966 c), place qui lui confère un relief exceptionnel. «Une des plus belles connaissances n'est-elle pas celle qui concerne les dieux, leur existence et l'étendue de leur puissance, que nous avons démontrées minutieusement, et que tout homme doit connaître autant que possible. La plupart des habitants de notre Etat sont excusables de se borner à écouter la voix des lois; mais pour ceux qui participeront à la garde de l'Etat, il ne faut prendre que ceux qui se seront appliqués à rassembler toutes les preuves de l'existence et du pouvoir des dieux, et il ne faut jamais laisser choisir comme gardien des lois ni compter parmi les hommes vertueux quiconque ne sera pas un homme divin et profondément versé dans ces matières» (trad. E. Chambry). Une grande inégalité de développement spirituel parmi les membres de la communauté civique est donc une donnée avec laquelle le législateur est réduit à s'accommoder. Elle pourra lui imposer certaines concessions à l'opinion populaire encore mal éclairée. Là est, peut-être, l'une des sources du flottement que l'on croit discerner, dans les *Lois*, entre la doctrine religieuse du livre X et les institutions religieuses concrètes prescrites par le même ouvrage, avec les cérémonies qui s'y rattachent, — flottement qui risque toujours de produire des confusions et des malentendus. Mais nous ne faisons là qu'une simple suggestion destinée à orienter des recherches futures sur ce point fort important.

Si les remarques précédentes ont quelque valeur, la position de Platon ne serait pas sans quelque analogie avec celle des penseurs indiens pour qui le foisonnement étonnant de divinités particulières offert par leur panthéon national n'est nullement en contradiction

avec le monothéisme spiritualiste le plus accentué, ces divinités n'étant chacune qu'un des aspects sous lesquels le principe unique peut être envisagé et la forme visible respective qu'ils ont reçue, qu'un symbole et un support de l'invisible dont la concrétisation répond à une nécessité humaine ou, si l'on préfère, à une faiblesse de l'esprit humain. Sans insister davantage, nous nous contenterons de citer, pour illustrer notre observation, ces paroles d'un auteur particulièrement averti de la pensée indienne[14]:

«Dans la vie religieuse qui n'est que l'un des groupes de voies entre lesquelles on peut choisir pour se développer spirituellement, l'homme a encore le choix entre toutes les conceptions différentes de Dieu qui, pour l'Hindou, sont quasi innombrables. Dans le ‚monothéisme à centre mobile' et à facettes si variées que représente l'hindouisme, chacune de ces conceptions correspond à un ‚dieu' qui est un aspect particulier du Divin unique. Ces dieux sont d'ailleurs parfaitement réels et différenciés, doués chacun d'une volonté et d'une action autonomes et individuelles; ils se caractérisent par la prépondérance qu'en chacun d'eux le Divin accorde à l'un ou l'autre de ses attributs. L'une des tâches principales de l'homme est même de découvrir quel est celui de ces dieux qui correspond exactement à sa nature et à ses aspirations les plus profondes pour en faire sa ‚divinité d'élection', celle autour de laquelle se concentrera toute sa vie religieuse, sans pour cela empêcher aucunement le recours à d'autres ‚dieux' aux fins d'adoration, de louanges ou d'invocation, dans toutes les circonstances où l'un d'entre eux paraît mieux indiqué.»

Ce texte permettra de juger par où la pensée de Platon se rapproche de celle des Hindous et par où elle en diverge en ce qui concerne la divinité.

* * *

Tout à la fin de son grand ouvrage, l'auteur des *Lois* reprend sous une forme concise le thème du livre X, attestant par là l'importance capitale qu'il attribue à la possession de croyances religieuses authentiques pour tout homme et notamment pour ceux qui assu-

[14] J. Herbert, *Yogas, Christianisme et Civilisation*, Lyon, Paul Derain, 1951, p. 35. Voir aussi, du même auteur, *Le message de la mythologie hindoue*, même éditeur, 1950.

meront la mission redoutable de conduire l'Etat. La piété authentique, y est-il dit, consiste dans les deux convictions suivantes: premièrement que «l'âme est antérieure (πρεσβύτατον) à tout ce qui participe de la génération, qu'elle est immortelle et commande à tous les corps», secondement qu'il y a «une intelligence dans les astres» (967 d 5 ss.). La familiarité avec les sciences qui servent de fondement à cette dernière proposition fait partie de la piété.

Le refus de ces deux croyances constitue donc l'athéisme selon Platon. Il est à remarquer que dans la page à laquelle ce résumé est emprunté, le mot Dieu ne figure pas. Nulle référence à un credo théologique, mais seulement l'exigence de la reconnaissance de la dignité suprême de l'âme en tant que génératrice de tout phénomène.

Les implications de cette proposition nous sont connues. L'âme parfaite en laquelle la spontanéité innée n'obéit qu'à l'intelligence du bien représente pour l'homme un idéal auquel il donne le nom de Dieu. S'il est incapable de le réaliser parfaitement, il peut du moins se rapprocher de lui s'il consent à s'y efforcer. Cet effort aura pour effet de le rendre toujours plus humain puisqu'il développera indéfiniment en lui ce qui est le propre de l'homme et le distingue de toutes les autres créatures, la possibilité de perfectionnement intérieur. S'il atteignait la limite à cet égard, il cesserait d'être un homme parce que les obstacles infranchissables dont il lui faudrait triompher pour cela, l'affectivité et les nécessités physiologiques, font partie de la condition humaine. Aussi bien le mystique, dans l'instant où il coïncide avec l'être pur, dépouille-t-il momentanément cette condition; il se libère, autant que dure son extase, des servitudes et des limitations qu'elle impose. Elles reprendront inexorablement possession de lui quand ce moment béatifique aura pris fin. Extase signifie précisément sortir de sa condition. Ces évasions, au nombre desquelles on mettra toute intense concentration psychique, laissent leur marque sur l'être moral et spirituel du sujet quand il est rentré dans le rythme de la vie temporelle. Toute son activité pratique en sera influencée. La fameuse allégorie de la caverne au VIIe livre de la *République* n'est que l'expression imagée de cette interaction de la contemplation et de l'activité pratique.

Dans l'extase, le sujet, libéré de la condition humaine qui est son état naturel, accède à un état qu'en comparaison du précédent il

ne peut appeler que surnaturel. L'être qui y resterait en permanence ne pourrait être, lui aussi, que surnaturel, divin. Mais ce qui importe à Platon ce n'est pas tant que l'homme croie à l'existence de cet être comme entité distincte, comme personne avec laquelle il pourrait entretenir des rapports sur le mode humain, c'est qu'il ne doute pas de la dépendance dans laquelle sa vie temporelle, dans toutes ses manifestations, se trouve vis-à-vis du niveau de vie intérieure, morale et spirituelle, auquel il est parvenu. La vie de la communauté humaine n'est que le reflet des pensées des hommes dont elle est composée, pensée étant pris naturellement dans le sens le plus extensif. Voilà ce qu'il est premièrement essentiel de croire, selon Platon, pour échapper à l'athéisme.

Le second point, étroitement lié au précédent, est de croire que cette pensée vivante, dont l'homme est gratifié, cause de tout sur le plan humain, est indéfiniment perfectible, ce qui présuppose l'existence d'une norme dont l'esprit humain trouve en lui-même, dans ses moments de plus grande lucidité, la teneur. Ici l'on peut évoquer la doctrine de la réminiscence et les grandes images du *Phèdre*. De son Athènes du IVe siècle avant notre ère, à l'horizon géographique et historique encore si limité, Platon ne pouvait pas, comme nous, invoquer à l'appui de sa thèse l'accord substantiel sur ce chapitre de penseurs et de prophètes que l'histoire a produits de temps en temps dans des contrées fort éloignées les unes des autres et dans lesquels nous ne pouvons pas ne pas reconnaître des exemplaires supérieurs d'humanité. Tous ont proclamé par leur parole et, mieux encore, par leur vie que la distinction entre le bien et le mal est une réalité première, non une convention artificielle, — qu'il y a donc une norme et que l'homme peut et doit s'efforcer de la découvrir et d'y satisfaire. Si l'on n'accepte pas cela, l'axiome «tout ce qui est possible est permis» devient la seule règle de conduite pour les individus et les collectivités, livrant sans rémission la société aux entreprises de la force.

A l'établissement de ces convictions que l'auteur des *Lois* ne tient pas pour moins conformes à la vérité qu'indispensables au bien-être de la société contribuera la reconnaissance, derrière l'ordre du cosmos, d'une intelligence souveraine, sur le mode d'action de laquelle il n'est pas nécessaire de se prononcer, mais qui se démontre dans ses effets, intelligence dont la créature aussi a sa

part, ce qui lui permettra précisément, si elle s'en donne la peine, d'introduire dans le mouvement de sa vie quelque chose de l'ordre du monde. Autant dire que l'hypothèse selon laquelle le monde et son ordonnance sont l'effet du hasard doit être abandonnée au profit d'une autre plus conforme aux données de l'expérience et de l'observation. Attribuer au hasard aveugle la production d'un organisme quel qu'il soit dont l'analyse révèle la merveilleuse adaptation à l'existence qu'il doit mener blesse la vraisemblance, car le hasard se montrerait, et pas une fois seulement, plus habile que le plus habile artisan. (cf. ci-dessus, p. 117).

L'homme sans Dieu, l'*ἄθεος*, est donc celui qui ne veut reconnaître dans ce que nous appelons le monde inorganique et organique que le mouvement aveugle et désordonné d'éléments matériels livrés au hasard, dans la société humaine que le jeu des appétits en conflit tendus vers l'acquisition de la force sur laquelle ils comptent pour s'assouvir. Ne reconnaissant aucun principe au-dessus de celui-ci, ces hommes-là répudient comme des fictions les notions de bien, de justice, de devoir, tenues pour de pures conventions inventées par les faibles pour se protéger contre les entreprises des forts, seules justifiées selon la nature. Ces notions, affirment-ils, sont dénuées d'autorité, elles n'ont pas de signification autre que celles qu'elles reçoivent successivement de la force momentanément prévalente. Le but de la vie est donc d'acquérir la force pour satisfaire ses appétits sans se laisser brider par une prétendue loi morale valable pour le fort aussi bien que pour le faible.

Si tel est l'athée, il n'y a qu'à renverser les termes pour apprendre ce qui fait, pour Platon, l'homme religieux. Ce n'est pas celui qui donne son adhésion à des formules doctrinales, mais celui qui croit à la distinction du bien et du mal et à la possibilité pour l'être humain de travailler au triomphe en lui du premier sur le second, à condition de se soumettre à une discipline intérieure que la contemplation de l'ordre cosmique l'aidera à concevoir et à réaliser. En accomplissant cet effort, il ne fera que son devoir d'homme qui est de tendre à la réalisation de sa vraie nature en libérant toujours davantage en lui ce qui le distingue de l'animal et fait de lui un être humain. A cette fin, il doit reconnaître l'obligation qu'il a de cultiver son âme, d'affiner en lui le sens des valeurs authentiques. Le Platon octogénaire des *Lois* n'a pas oublié l'exhortation qu'adres-

sait sans relâche à ses concitoyens indifférents son maître Socrate: «Occupez-vous de votre âme» (*Apologie* 30 b 1). Cet avertissement n'est autre chose qu'une reproduction du «Connais-toi toi-même» delphique tel que l'interprète le sage : «Apprenez quelle faculté en vous fait de vous des hommes, et, par la culture de cette faculté, devenez toujours plus humains; en vous humanisant de cette manière vous ferez votre devoir de créature humaine. Il consiste à s'efforcer de conquérir sur les tendances inférieures de votre nature, sur ce qui subsiste en vous de la brute, cette âme parfaite dont la complète réalisation est appelée Dieu.» Le terme assigné à l'effort de l'homme est l'assimilation à Dieu (*ὁμοίωσις θεῷ*, *Théét.* 176 b 1, *Rép.* 613 b 1, cf. *Lois* 716 d 1). Nous savons maintenant ce que cela signifie.

* * *

Puisque l'athéisme, s'il se répand, menace la société de destruction, il n'est que logique de voir l'homme d'Etat, quand il a pris conscience de ce danger, se préoccuper de le combattre dans la communauté dont il a la charge. Dans cette intention, Platon recourt tout d'abord et avant tout à la persuasion. Celle-ci peut aussi bien être employée préventivement que curativement. Il vaut mieux, en effet, empêcher par une éducation appropriée l'erreur de s'implanter dans les esprits que d'avoir à l'extirper une fois qu'elle s'y est enracinée. L'éducation aura donc sur ce point un rôle capital à jouer. Nous allons y revenir. Quant aux impies déclarés et militants, l'auteur des *Lois* en distingue deux espèces dans chacune des trois catégories d'impiétés majeures qu'il a déterminées: athéisme radical, négation de la providence divine, croyance à l'exorabilité des dieux.

La première espèce comprend ceux qui, tout en professant une ou plusieurs de ces opinions erronées, sont honnêtes par nature. Leur esprit n'est pas en ordre, mais ni leurs penchants, ni leur caractère ne sont mauvais (908 e 6). Leurs actions ne sont donc pas à redouter, mais leurs discours subversifs, s'ils en tiennent, risquent d'influencer leur entourage. On les soumettra, s'ils se sont signalés par des écarts de ce genre, à une rééducation d'une durée de cinq ans au moins dans un établissement spécial (*σωφρονιστήριον*, 909 a 1) où ils bénéficieront d'un enseignement donné, sous forme d'en-

tretiens, par les membres du conseil de l'aube qui ne sont autres que les citoyens les plus distingués intellectuellement et spirituellement. Si cette cure réussit, le malade guéri rentrera sans autre dans le circuit social; dans le cas contraire, la peine de mort lui sera appliquée. Cette rigueur nous étonne. Platon pense-t-il que l'insuccès de cette médication est impossible ?

Les impies de la seconde espèce sont ceux qui, incroyants invétérés eux-mêmes, feignent la piété et exploitent cyniquement les croyants naïfs pour assouvir leurs ambitions et convoitises personnelles. Leur action délétère ne s'exerce pas seulement sur les particuliers et les familles, l'Etat lui-même peut en être bouleversé si cette perversion se manifeste chez des individus haut placés (908 d 5, 909 b 5). Contre ces fléaux de la société, considérés d'emblée comme incurables, la détention à vie est prononcée. Elle aura lieu dans une prison spéciale située dans une portion écartée du territoire national où ils n'auront plus de relations qu'avec les esclaves préposés à leur garde. L'intention évidente du législateur est de préserver la société de leur contact comme on isole du reste de leurs semblables les malades atteints de certaines maladies contagieuses particulièrement dangereuses. Il s'agit ici d'une maladie du mental, bien plus sérieuse, aux yeux de Platon, que celles qui attaquent le corps. Dès lors pourquoi ne lui appliquerait-on pas les mesures que l'on prend à l'égard de ces dernières ? Dans notre société, l'internement indéfini des êtres considérés comme déments se pratique sans répugnance. Pourquoi se justifierait-il moins pour l'espèce particulière de démence à laquelle Platon s'en prend ici ? Parce que notre nomenclature n'appelle pas ainsi cette affection, sommes-nous en droit, pour cette simple distinction verbale, d'admettre sans sourciller l'internement dans un des cas et de le réprouver dans l'autre comme attentatoire à la liberté de pensée ? Le respect de cette liberté va-t-il jusqu'à autoriser la diffusion de n'importe quelle doctrine, fût-ce la plus maléfique, et la société peut-elle se permettre sans suicide de laisser librement prospérer dans son sein des hommes qui risquent de s'y comporter d'une façon bien moins inoffensive pour sa conservation que la plupart des déments classés qui peuplent nos asiles ?

Nous présentons à dessein ces réflexions sous forme de questions pour montrer qu'il y a là des problèmes redoutables, problèmes

non résolus et auxquels il faut réfléchir sans idée préconçue. Du reste, les événements des vingt dernières années les ont posés avec insistance à la conscience mondiale. La prophylaxie mentale et le droit pénal sont des domaines contigus dont les confins se dégradent en nuances indéfinissables, si bien qu'il est fort difficile de savoir où l'un finit et l'autre commence. Il en est de même pour la bonne santé mentale et la maladie de ce nom. A partir de quelle limite entre-t-on dans la catégorie des déments capables de troubler l'ordre public et passibles de l'internement à terme ou illimité ? Comment déterminer si telle action relève du tribunal ou du cabinet de l'aliéniste ? On ne peut s'empêcher de penser ici au fameux procès des criminels de guerre de Nuremberg. Chez les plus honnêtes en tout cas des juges qui y participèrent, cet acte procédait bien de préoccupations du genre de celles qu'on vient d'énumérer, mais il témoigna aussi de l'extrême difficulté d'arriver à des distinctions claires en des matières aussi délicates. Ces confusions, que l'on n'a pu réduire, contribuent au malaise avec lequel l'opinion continue à considérer cette tentative honorable d'application d'une justice pénale internationale.

Ces quelques réflexions n'ont d'autre motif que celui de montrer que les pénalités frappant les impies édictées par la législation platonicienne ne sont peut-être pas aussi extravagantes qu'elles le paraissent au premier abord. Notre premier mouvement est de les rejeter sans autre comme inacceptables pour notre sens de la liberté. Un examen un peu plus approfondi nous a appris à nous méfier des mots. Souvent ils nous cachent aussi bien les identités que les différences. En tout cas, les mesures pénales des *Lois* contre l'impiété ont l'avantage de mettre en pleine lumière un problème social dont l'importance, comme nous l'ont montré et le montrent encore des témoignages d'époques diverses allant jusqu'aux dates les plus rapprochées, s'impose d'âge en âge à l'attention, quand le mouvement de l'histoire amène le retour de ce phénomène complexe, sorte de précipitation du devenir historique, auquel nous donnons le nom de crise. Le monde antique en subit une dès le IVe siècle avant notre ère. Il en fut de même aux confins du XVIIIe et du XIXe de la nôtre et depuis la fin de ce dernier siècle nous sommes entrés dans une autre et nous y débattons encore. Il n'est pas étonnant que, les circonstances étant analogues, les mêmes

questions se soient reposées. Les réflexions que cet état de choses a inspirées à de grands esprits du passé n'en acquièrent pour nous que plus de valeur.

A ce propos, il n'est pas sans intérêt de rappeler ici qu'un homme de génie, mais d'un genre bien différent de celui de l'auteur des *Lois*, a, lui aussi, prononcé contre l'athéisme la condamnation la plus sévère. Il s'agit de l'empereur Napoléon Ier. L'historien L. Madelin, dans son grand ouvrage consacré à l'*Histoire du Consulat et de l'Empire*, en cours de publication, rapporte de lui le propos suivant adressé à certains voltairiens de son entourage: «Vous croyez que l'homme peut être homme s'il n'a pas de Dieu ? L'homme sans Dieu, je l'ai vu à l'œuvre depuis 1793: cet homme-là, on ne le gouverne pas, on le mitraille. De cet homme-là, j'en ai assez[15].» L'«homme sans Dieu» dont il est parlé ici est bien celui en qui triomphent les passions déchaînées, celui que les révulotions sanglantes mettent en pleine lumière, la référence historique le prouve, incarnation de cette injustice que Platon définit «la tyrannie exercée sur l'âme par la colère et la peur, le plaisir et la douleur, les jalousies et les désirs» (863 e). Cet homme, en qui on ne peut faire appel à aucun principe supérieur, est ingouvernable. Son existence menace la société. Il faut donc, pour la sauver, le mettre hors d'état de nuire et, s'il n'y a pas d'autre moyen pour y parvenir, le supprimer. Platon dans les *Lois* et déjà dans la *République* (410 a), professe donc la même doctrine que l'Empereur et pour les mêmes raisons. Ce dernier est souvent revenu dans ses propos et dans sa correspondance sur cette question de l'athéisme à laquelle, comme le philosophe antique, il attribue une importance primordiale. Nous ne citerons qu'un exemple caractéristique.

En décembre 1805, il prescrit à l'autorité compétente, dans ce cas M. de Champagny, ministre de l'Intérieur, d'adresser des remontrances à M. de Lalande, membre de l'Institut, qui se signale «en professant hautement l'athéisme, principe destructeur de toute organisation sociale, qui ôte à l'homme toutes ses consolations et toutes ses espérances». En conséquence, il ordonne d'interdire audit personnage de rien publier à l'avenir et l'Empereur ajoute

---

15 Nous n'avons pu retrouver le lieu où ces paroles sont rapportées. La référence donnée dans Madelin p. 352 est fausse (vol. XI, La Nation sous l'Empereur).

comminatoirement pour le cas où ces sanctions resteraient inefficaces : «Je serai obligé de me rappeler aussi que mon premier devoir est d'empêcher que l'on empoisonne la morale de mon peuple, car l'athéisme est destructeur de toute morale, sinon dans les individus, du moins dans les nations.» (Correspondance génér. XI n° 9562).

La pensée qui s'exprime ici coïncide d'une façon remarquable avec celle de Platon. Cependant il est un point sur lequel il nous paraît plus que douteux que le philosophe eût manifesté son accord ; c'est la distinction finale établie entre les effets de l'athéisme sur les individus et sur les groupes sociaux ; ils ne seraient, d'après Napoléon, délétères que pour ces derniers, les individus échappant, au moins à l'occasion, à son effet démoralisant. Platon eût fait observer qu'une communauté n'étant jamais qu'une pluralité d'individus, l'état d'esprit de ceux-ci détermine celui de l'ensemble, et il n'eût pas manqué d'ajouter que plus un individu est influent dans le groupe par le rang social et politique qu'il y occupe, plus il importe qu'il soit moralement et spirituellement éclairé, non seulement pour servir d'exemple, mais aussi et surtout pour guider son peuple dans la bonne voie et lui épargner les catastrophes. L'absence d'une haute culture spirituelle, de ce qu'il appelle l'intelligence du bien, disqualifie radicalement pour l'accès aux postes suprêmes dans la Cité platonicienne, car ce genre d'ignorance, quand il dispose de la force, cause les fautes les plus énormes (863 c 7). On veillera donc avec la dernière rigueur à ne confier ces postes de haute responsabilité qu'à des hommes de la moralité la plus authentiquement éprouvée. «Pour ceux qui participeront à la garde de l'Etat, il ne faut prendre que ceux qui se seront appliqués à rassembler toutes les preuves de l'existence et du pouvoir des dieux, et il ne faut jamais choisir comme gardien des lois, ni compter parmi les hommes vertueux quiconque ne sera pas un homme divin et profondément versé dans ces matières (966 b 3 ss. trad. E. Chambry). L'hypocrisie en ces matières constitue un crime inexpiable, «digne non pas d'une seule ni même de deux morts» (908 e 2).

La notion que les commandements de la religion constituent un simple instrument de gouvernement à l'usage des gouvernants, commandements valables pour leurs administrés, mais auxquels ils n'ont pas à se soumettre, et d'autant moins qu'ils sont plus élevés

en dignité au-dessus de la masse, cette notion est en opposition directe avec toute la pensée morale et politique de l'auteur des *Lois*[16]. N'est digne du pouvoir suprême que l'être le plus religieux et par conséquent le plus moral. Accomplir les gestes de la religion sans conviction véritable pour disposer d'un commode instrument de règne sur les victimes de cette comédie est le contraire de ce que Platon exige de l'homme d'Etat. Pesé à cette balance, Bonaparte, malgré ses dons éblouissants, est trouvé léger. Dans cet alliage incomparable, la clairvoyance platonicienne aurait vite discerné la paille irrémédiable. N'a-t-il pas dénoncé parmi ces employeurs intéressés de la religion pour le service de leurs passions certains «tyrans, hommes publics et chefs de guerre» (908 d 5) ? Celui qui a dit: «Je ne suis pas un homme comme un autre, et les lois de morale et de convenance ne peuvent être faites pour moi»[17] tout en prônant la religion comme base indispensable de la moralité, s'est placé lui-même dans la catégorie visée ici par Platon. Ceux de ses contemporains qui l'ont approché de près ne s'y sont du reste pas trompés. Chaptal qui fut son collaborateur direct écrit de lui: «Il ne croyait ni à la vertu, ni à la probité, il appelait souvent ces deux mots des abstractions; c'est ce qui le rendait si défiant et si immoral[18].» Exiger d'autrui la vertu et la probité sans y croire ni les pratiquer soi-même, cette attitude qui fut celle de Bonaparte tombe sous le coup de la condamnation platonicienne, et le destin du grand Empereur atteste la clairvoyance du philosophe. Se jugeant libéré des normes de conduite qu'il entendait faire respecter à ses sujets avec le concours de la religion, leur substituant, pour ce qui le concernait, les dictées de son sens personnel mal éclairé, donc athée ou impie au sens platonicien, emporté finalement par une ambition sans mesure, il fournit un exemple vivant de cette

---

16 Pour Platon il n'y a qu'une condition pour être au-dessus de la loi positive, c'est de l'avoir en soi. Dans ce cas, elle devient superflue puisqu'on lui obéit spontanément (875 c 3 ss.). Une connaissance organique du bien remplace toute loi humaine. Aristote, *Polit.* 1284 a 13 ss., développe la même idée. La pensée de ces deux philosophes n'a rien de commun avec celle qui s'exprime dans le propos de Napoléon rapporté par Madame de Rémusat, et cité ci-après.

17 Madame de Rémusat, *Mémoires* I, 206.

18 *Mes souvenirs sur Napoléon*, p. 350, cité par H. Taine, *Origines de la France contemporaine*, Le Régime moderne, I, p. 74, n. 2.

πλεονεξία, cet appétit de possession sans limite dénoncé par l'auteur des *Lois* comme le fléau destructeur des Etats (906 c 3). Pour s'être cru libéré des règles qu'il a formulées lui-même à l'intention des autres, il succombe, apportant par sa chute la plus éclatante confirmation de leur valeur universelle. La peine capitale dont les athées lui paraissaient dignes, il se l'inflige à lui-même en tentant de s'ôter la vie quand il comprend que la démesure à laquelle il a tout sacrifié l'a conduit dans une impasse. Plus près de nous, d'autres ambitieux, contempteurs cyniques de la morale dans leur conduite sinon dans leurs discours, ont fini de même après avoir bouleversé le monde. Par eux l'histoire a de nouveau justifié Platon.

Pour en revenir aux sanctions pénales édictées dans les *Lois* contre les impies, nous pouvons bien faire toutes réserves quant aux méthodes de répression proposées là pour les cas extrêmes, encore qu'elles rappellent beaucoup celles que nous avons vu appliquer ces dernières années dans bien des Etats tenus pour les plus civilisés. L'introduction dans les codes pénaux du délit d'opinion nous est souverainement antipathique et tout autant le recours aux procédés de l'Inquisition dont on a parfois fait à l'auteur des *Lois* l'honneur douteux d'être l'inventeur. Toujours est-il que nous avons vu, sous la pression des circonstances, les questions agitées ici passer du plan de la théorie sur celui de la pratique la plus immédiate. On ne peut donc faire grief à Platon de les avoir examinées, même si les solutions qu'elles lui suggèrent nous paraissent inacceptables ou dangereuses à l'usage. Il est d'ailleurs certain qu'il compte beaucoup plus sur les mesures de prévention que sur la répression brutale pour préserver la société des dangers trop réels qu'il a signalés.

C'est là que l'éducation sous toutes ses formes a son rôle à jouer, tout spécialement l'éducation religieuse.

* * *

Nous revenons ici à la question posée au début de cette étude et laissée provisoirement sans réponse. Nous nous étions demandé par quoi Platon entendait remplir le vide laissé dans les esprits, et donc dans la société tout entière, par l'effondrement des croyances religieuses traditionnelles sous le choc des doctrines des savants,

et si un retour pur et simple à l'ancienne foi y suffisait à ses yeux, à supposer du reste qu'il le jugeât possible. En tout cas une restauration, sous une forme ou sous une autre, de la fonction tenue jusqu'ici dans la société par l'institution religieuse traditionnelle, apparaissait déjà comme socialement indispensable. Nous voyons mieux maintenant, après les recherches qui précèdent, quelle est, sur ce point capital, la pensée de l'auteur des *Lois*. Il ne vise à rien de moins qu'à renouveler la religion traditionnelle. Entreprise d'une singulière hardiesse et non sans risque pour celui qui la tente.

Comme on l'a déjà dit, pour définir l'athéisme et l'impiété et leur contraire, Platon ne se réfère pas le moins du monde à une théologie dogmatique préexistante. Aussi bien la Grèce de son temps n'a-t-elle rien connu de pareil. Il n'avait donc pas à se mesurer avec le credo d'une Eglise dans son investigation religieuse. Il pouvait hardiment remonter jusqu'aux sources psychologiques de l'activité humaine sans avoir à s'ouvrir péniblement un chemin à travers le fourré inextricable de dogmes et de formules dont ces sources ont été peu à peu environnées pour les générations ultérieures au point d'échapper à la vue. Sa liberté était à cet égard plus grande que celle de réformateurs postérieurs. Elle n'était cependant pas absolue. Il avait à compter avec l'étroitesse et le fanatisme des traditionnalistes irréductibles. La destinée de son maître Socrate ne pouvait lui laisser sur ce point aucune illusion. Ne l'avait-on pas condamné à mort pour atteinte à la religion établie de la Cité alors qu'il en avait voulu être le rénovateur et le purificateur ?

Les défenseurs de la mémoire de Socrate du genre de Xénophon ont insisté sur son respect des formes établies de la religion, sa fréquentation des lieux de culte et sa fidélité dans l'accomplissement des gestes usuels de la dévotion. Il est difficile cependant de contester qu'il attribuât aux figures divines érigées dans les temples et aux gestes qu'on leur adressait une tout autre signification que le vulgaire. On a déjà rappelé un texte du *Phèdre* significatif à cet égard (ci-dessus p. 136). Les adversaires du sage n'avaient donc pas tout à fait tort de l'accuser de mettre de nouveaux dieux à la place des anciens. En suivant la même voie, Platon s'exposait aux mêmes attaques et il le savait. Il n'est nullement inconscient de la hardiesse dont il fait preuve en se proposant de renouveler les symboles religieux et les formes de la dévotion encore en usage de

son temps. Il sent qu'on ne le comprendra pas dans certains milieux et que, bien loin d'apprécier la haute préoccupation de spiritualité qui l'inspire, les esprits superficiels et étroitement traditionnalistes trouveront là un motif de l'accuser d'athéisme (967 a 3), confondant l'adhésion aveugle aux formes établies avec la vraie religion. Qu'il puisse avoir ce sentiment prouve bien qu'il mesurait toute la distance qui séparait ses conceptions religieuses de celles qui prévalaient encore de son temps et que beaucoup entendaient maintenir telles quelles, se fussent-elles plus ou moins vidées de leur contenu spirituel. Tout en respectant certaines des formes établies en matière de culte, c'est bien une nouvelle foi qu'il propose et l'on pouvait bien se demander si ce vin nouveau versé dans les vieilles outres ne les ferait pas nécessairement éclater. Si l'on attache plus de valeur au contenant qu'au contenu à la manière d'Anytos, on aura raison de condamner dans un Socrate et un Platon des destructeurs des dieux traditionnels. Ils l'étaient en effet bien en un certain sens, mais c'était pour proposer une divinité meilleure, plus spirituelle et détachée des apparences sensibles, par là plus acceptable aussi à des esprits façonnés par la science et la philosophie du siècle.

Qu'il s'agisse de redresser les erreurs d'esprits égarés, mais sensibles à la dialectique ou de semer des idées justes dans ceux qui sont encore vacants, une doctrine est nécessaire. Elle devra contenir les vérités essentielles, cela va de soi, mais encore faut-il, pour être comprise et acceptée, qu'elle soit formulée en termes appropriés à la mentalité régnante. Un état de crise a pour caractéristique le déclassement des usages et croyances précédemment acceptés sans discussion. Pour préserver les valeurs authentiques et immuables qu'ils peuvent contenir, il est indispensable de les dégager de leur vêtement traditionnel. Si l'on s'obstine à les présenter sous leur vieille défroque démodée, l'élément précieux sera rejeté avec l'accessoire, au grand détriment des intéressés. L'essentiel et l'immuable ne doivent pas être confondus avec le transitoire et le secondaire. La réussite dépendra pour une grande part de la hardiesse avec laquelle on laissera tomber les parties périmées du système religieux traditionnel pour mieux sauver celles qu'il faut défendre à tout prix. Répéter à satiété des formules, si vénérables soient-elles, qui ne mordent plus sur l'entendement d'une époque

n'y fera pas pénétrer la sève qu'elles contiennent et qu'en d'autres temps, d'une sensibilité et d'une culture différentes, elles ont pu efficacement communiquer. Une revision générale s'impose. Elle portera sur la doctrine d'abord, mais aussi, et avec une nécessité égale, sur les méthodes et les moyens d'expression mis au service de la diffusion de la doctrine.

La présentation des vérités éternelles demanderait à être rajeunie presque de génération en génération, alors qu'en général on se cramponne anxieusement à une présentation séculaire, vénérée pour son antiquité même, sans penser qu'elle a été fraîche et neuve et révolutionnaire au temps de son premier emploi, et créée pour une humanité dont celle d'aujourd'hui diffère de mille manières. Comment le vêtement qui a été coupé à la mesure de l'une conviendrait-il sans retouches sérieuses à l'autre ? Le bon sens suffit pour donner la réponse.

Malgré son sens profond de la continuité, Platon est bien loin d'être un réactionnaire. Son programme ne consiste nullement dans un simple retour à la «religion de nos pères». Bien au contraire, il apparaît en ces matières comme un novateur d'une hardiesse extrême. Il ne fait du reste que continuer, en le développant, l'apostolat de son maître Socrate. Celui-ci déjà avait reconnu que, si les valeurs éternelles restaient intangibles, les représentations, symboles et gestes rituels auxquels on les avait longtemps associées, étant choses passagères, avaient maintenant fait leur temps et devaient être remplacées au moins en partie ou recevoir une autre signification. Toute sa prédication ne visait qu'à confirmer ces valeurs en les établissant sur des fondements psychologiques inébranlables puisque l'autorité extérieure sur laquelle ils étaient jusqu'ici appuyés se dérobait.

Les religions historiques, les théologies et les cérémonies des cultes peuvent être transitoires et relatives, mais les états de conscience qui sont à leur racine sont des réalités absolues et universelles. Il faut les remettre en évidence dans leur simplicité originelle en les distinguant de toutes les excroissances dogmatiques et institutionnelles qui ont foisonné autour d'elles et qui tendent à les dissimuler à tel point sous leur végétation parasite que l'observateur risque de ne plus apercevoir que ces choses adventices et à les confondre avec les réalités essentielles dont elles ne sont qu'un sous-

produit, souvent une caricature, en tout cas une expression visible toujours imparfaite et approximative, dépendante du lieu et du moment, donc continuellement modifiable et qu'il faut bien se garder d'identifier avec la réalité spirituelle elle-même résidant au fond de la conscience.

On ne trouvera dans les *Lois* rien d'aussi explicite que les réflexions qui viennent d'être formulées. Nous ne croyons pas cependant qu'elles s'écartent de la direction suivie par la pensée platonicienne. Pour réfuter ses adversaires, Platon n'invoque pas une autorité religieuse établie ; il se place résolument sur leur terrain, fait appel à leur raison. Quant à sa pensée proprement religieuse, elle s'écarte assez de la religion traditionnelle de son temps pour qu'il soit légitime d'en inférer qu'il ne croyait pas possible de la proclamer immuable et d'inviter simplement ceux qui s'en étaient écartés à lui revenir. Il leur propose autre chose et par là risque de s'attirer la vindicte de certains.

Du point de vue d'un traditionnalisme intransigeant, tout réformateur est un hérétique, mais une crise s'ouvre lorsque les formes consacrées cessent de satisfaire les esprits les plus actifs et les consciences les plus exigentes de la communauté. La condamnation de Socrate est le signe de ce conflit, mais la victoire de ses contempteurs n'est qu'apparente. Au moment où il boit la coupe mortelle, Platon est déjà là, prêt à faire de ce condamné, pour les siècles à venir, le porteur d'un message immortel.

L'auteur des *Lois* est convaincu qu'un peuple ne peut vivre sans religion, mais il n'identifie pas celle-ci avec la forme historique sous laquelle elle se présentait à ses contemporains. Il est même persuadé qu'il y a là des choses à changer, qu'un effort résolu de rénovation est à accomplir. Ici encore on notera une remarquable analogie entre la position de l'auteur des *Lois* et celle d'éminents penseurs d'aujourd'hui. Tous insistent sur l'urgente nécessité d'une revision des conceptions et des formes religieuses traditionnelles pour les adapter à la structure intellectuelle et sentimentale de l'humanité contemporaine, alors qu'on se comporte en ces matières comme si l'homme d'aujourd'hui pensait et sentait encore comme celui du Ier ou du Xe siècle.

«La métamorphose de la religion biblique, prononce Karl Jaspers, est le problème vital de l'âge à venir. . . Les Eglises et la philoso-

phie ont à assimiler la religion biblique d'une façon nouvelle[19].» Et Nicolas Berdiaeff écrit: «L'espoir d'un avenir plus spiritualisé pourrait recevoir le nom d'humanisme religieux. Cela signifierait le dépassement des formes décadentes du christianisme orientées uniquement vers le passé, le dépassement d'un christianisme devenu statique, légaliste, objectivé, et la manifestation du côté prophétique, créateur, eschatologique du christianisme orienté vers l'avenir[20].»

Un homme de science fait entendre les mêmes accents que ces philosophes: «Nous ne pouvons guère espérer aujourd'hui détruire l'athéisme au moyen des armes sentimentales et traditionnelles qui suffisaient à enflammer les foules ignorantes des siècles passés. Nous ne pouvons pas lutter contre des tanks avec de la cavalerie, ni contre des avions avec des arcs et des flèches. C'est la science qui a été utilisée pour saper les bases de la religion. C'est la science qui doit être employée pour les consolider . . . mais nous luttons contre . . . l'athéisme avec les mêmes armes qu'il y a deux mille ans . . .[21].»

Et il n'est pas jusqu'à un prélat pour tenir des propos analogues. Il y a peu d'années, l'archevêque d'York, s'adressant aux fidèles de sa ville archiépiscopale, leur disait ceci: «Une fidélité inconditionnelle à l'Evangile ne doit pas empêcher l'Eglise d'exprimer sa foi en termes intelligibles à nos contemporains, ni d'adapter son organisation aux conditions de la vie moderne. Son vocabulaire théologique est un langage inconnu de l'homme moyen, souvent pour lui aussi incompréhensible que les formules des mathématiques supérieures. Beaucoup de ses termes: incarnation, grâce, expiation, n'ont pas de signification pour lui. Si l'enseignement de l'Eglise veut être compris, il lui faut traduire son vocabulaire technique dans la langue de tous les jours[22].»

Il y a vingt-quatre siècles, Platon ne pensait pas autrement, *mutatis mutandis*. La convergence des opinions citées et leur coïncidence substantielle avec les préoccupations platoniciennes sont

---

[19] Rencontres internationales de Genève, I, 1946, *L'Esprit européen*, Neuchâtel, La Baconnière, 1947, pp. 320 s.

[20] Id. II, 1947, *Progrès technique et progrès moral*, 1948, p. 89, cf. 324.

[21] Lecomte du Nouy, *L'homme et sa destinée*, p. 13.

[22] V. le *Times* du 22 sept. 1947.

également remarquables. Par là s'affirme l'analogie des deux époques, malgré leur éloignement chronologique, et l'apparente différence qui existe entre elles du point de vue religieux. Il n'y a dès lors rien d'étonnant à ce que les mêmes problèmes s'y soient posés et que des esprits perspicaces aient entrevu pour eux des solutions analogues.

* * *

Parvenus au terme de cette longue étude où l'antiquité et notre présent nous sont apparus si proches, nous ne pouvons mieux faire pour conclure que de citer quelques lignes de l'illustre psychologue C. G. Jung, tirées d'un ouvrage tout récent: «Si la grande chose qu'est la culture va de travers, cela tient simplement à ce que les hommes pris isolément vont de travers, à ce que je vais de travers. Raisonnablement il faudra commencer par me redresser moi-même. Mais comme l'autorité n'a plus d'instance suprême et qu'ainsi énucléée, elle n'a plus barre sur l'individu, j'ai besoin d'une connaissance et d'une reconnaissance des bases les plus spécifiques et les plus intimes de mon être subjectif, afin de bâtir sur les données éternelles de l'âme humaine[23].»

Devant la défaillance de l'autorité traditionnelle, bâtir sur «les données éternelles de l'âme humaine», voilà précisément ce qu'a voulu faire le Platon des *Lois*.

---

[23] *Aspects du drame contemporain*, Genève, Georg, 1948, p. 201.