

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 27 (1939)
Heft: 110

Artikel: Études critiques : sur l'origine de l'âme et le problème du mal dans le platonisme : à propos d'une thèse de doctorat
Autor: Schaerer, René
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380352>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.05.2025

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

SUR L'ORIGINE DE L'ÂME ET LE PROBLÈME DU MAL DANS LE PLATONISME

A PROPOS D'UNE THÈSE DE DOCTORAT

Le dernier geste qu'ait accompli l'Université de Neuchâtel avant de célébrer son centenaire fut de conférer à un jeune philosophe qu'elle avait vu naître et grandir, M. Pierre Thévenaz, le grade de docteur ès lettres pour sa thèse sur *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*⁽¹⁾. On sait que, peu de jours après, lors des fêtes qui marquèrent l'anniversaire, elle accorda au rédacteur de cette revue, M. Henri Meylan, la même distinction à titre honorifique. Saluons avec joie de telles manifestations par lesquelles notre petit pays proclame sa tenace volonté de culture.

L'étude de M. Thévenaz a été l'objet, lors de sa soutenance, d'éloges rares et mérités. Par la densité de la matière traitée, la souplesse et la rigueur du raisonnement, l'honnêteté d'un style qui sacrifie rarement à l'obscurité, jamais au bavardage, elle constitue une monographie scientifique de réelle valeur. Les lignes qui suivent ont pour but de mettre en lumière l'un des problèmes qu'elle soulève.

Car cette étude soulève un monde de problèmes. Peut-être même les laisse-t-elle un peu trop en suspens, et l'on peut regretter que l'auteur n'ait pas repris et ordonné les matériaux en conclusion. Le débat est d'une telle ampleur qu'il méritait cette synthèse, fût-elle même partiellement dubitative.

Deux textes précis limitent dans le temps le sujet : une page du *Timée* (35 a), d'une concision désespérante, et son commentaire par Plutarque, le traité *De la genèse de l'âme dans le Timée*. Entre ces deux textes, quatre siècles d'intervalle, durant lesquels le *Timée* fut soumis à une infatigable exégèse. M. Thévenaz nous offre à la fois une rédaction nouvelle et fort plausible du passage de Platon, une excellente traduction de la première partie du traité de Plutarque, et un commentaire brochant sur le tout. Heureux celui dont le jeune visage peut arborer ainsi, à seul titre d'emblèmes, la barbe du philosophe et les lunettes du philologue !

(1) Paris, éd. Les Belles-Lettres, 1938.

De quoi s'agit-il au juste ? De la création de l'âme du monde par le D miurge. Mais déjà surgit une question sur cette voie qui en sera semée : qu'est-ce que le D miurge ? Problème irritant, qui a résisté à des générations de critiques et que je n'ai pas à examiner ici. Selon toutes vraisemblances, le D miurge est le Dieu de Platon envisagé dans son rôle créateur ; c'est le *Dieu-du-Timée*. La *République* nous apprend que l'Idée du Bien est à la fois l'objet suprême de toute connaissance et la cause universelle ; le D miurge représente cette cause sous un aspect compatible avec le plan mythique du dialogue, à savoir comme puissance organisatrice du monde ; l'aspect intelligible et rationnel de cette même divinité reste en dehors du sujet. Platon impose à l'Idée du Bien, en l'introduisant dans le temps et dans l'espace, la même métamorphose que celle qu'il fera subir tout à l'heure à l'Idée d'Eternité en la cristallisant en durée mobile et concrète pour la faire agir au sein du monde visible. Le D miurge est une conception mythique, particulière et non exclusive du Bien ; c'est, en un sens, une « image taill e », un bras isolé et créateur⁽¹⁾.

Cet artisan divin étant « bon et exempt d'envie » (*Timée* 29 e) n'a pu créer que de bonnes choses ; il a exclu dans la mesure du possible — notons dès maintenant cette restriction — toute imperfection. Son action s'est exercée sur une matière qui n'était ni néant absolu ni pure inertie, mais chaos, c'est-à-dire masse confuse animée de mouvements incohérents. Cette masse, il s'est content  de l'ordonner. A-t-il au moins créé cet ordre ? Nullement. Il l'a copié sur le modèle des Essences éternelles qui s'offraient à lui. Voilà un Dieu singulièrement inefficace, direz-vous. Certes, mais encore une fois, le D miurge n'est qu'une fonction incarnée. Rien ne nous empêcherait d'affirmer que les Essences elles-mêmes sont issues de ce même Dieu ; mais il s'agirait alors d'un tout autre problème, extérieur au *Timée*, et que Platon n'a jamais traité par écrit. Ne méconnaissons pas, d'ailleurs, la signification positive que prenait aux yeux d'un Grec toute action ordonnatrice ; c'est ainsi que le dialecticien, ce démiurge terrestre, se contente lui aussi de « mettre de l'ordre » ; il n'en est pas moins le plus fécond des hommes. Ainsi l'organisation du monde, dans la mesure où elle fait pénétrer au sein de la matière une harmonie préétablie, se révèle véritablement créatrice⁽²⁾.

Le monde organisé par Dieu se compose d'un corps à trois dimensions qui est unique, indissoluble pour toute autre puissance que celle qui l'a uni, et sphérique. Il vit rassemblé sur lui-même ; il est un exemple de véritable « autarcie » (33 d).

(1) L'opinion de Zeller, qui identifie l'Idée du Bien et le D miurge, et celle de Brochard, qui subordonne au contraire celui-ci à celle-là, ne me paraissent donc pas valables. La question du Dieu de Platon vient de rebondir tout récemment en Angleterre, mettant en conflit MM. Taylor et Cornford sur la question du « polythéisme » platonicien. (Voir *Mind* XLVII, 1938, p. 180-199 et 320-330.)

(2) Mais, pour cette même raison, elle ne l'est pas dans le sens où l'entend le Père Lagrange, c'est-à-dire en tant que force qui fait sortir du néant tout ce qui existe. (*Revue thomiste*, nouv. série t. IX, 1926, p. 189-218.)

Ce monde vit. C'est dire qu'il possède une âme, principe de vie. Celle-ci est antérieure au corps qu'elle anime. Il eût donc été plus logique de raconter d'abord la création de l'âme du monde et ensuite celle du corps. Platon en convient de bonne grâce, sans s'excuser toutefois : « Nous qui participons au hasard », dit-il en souriant, « nous parlons un peu au hasard » ; indication précieuse, car elle révèle, à notre avis, que l'interversion commise dans le *Timée* est liée au caractère subjectif de l'exposé ; ce qui est premier absolument, c'est l'âme ; mais ce qui est premier par rapport à nous, c'est le corps. En vrai dialecticien, formé par Socrate à la méthode inductive, Platon part de la réalité la plus proche. Il s'aperçoit en cours de route que l'ordre inverse eût été plus « scientifique » et il signale gentiment au lecteur cette entorse légitime.

L'âme, étant faculté de connaître, se situe entre les Essences intelligibles, qui constituent la norme de son savoir, et les choses sensibles, qu'elle ne peut ignorer, puisqu'elles *sont*. En vertu de l'axiome qui affirme que le semblable ne peut être connu que par le semblable, il est nécessaire que tous les éléments existants soient représentés dans sa constitution, pour qu'elle puisse tout connaître. Elle sera donc un mixte. Le Démonstrateur l'a confectionnée en versant dans un cratère le Divisible et l'Indivisible, conçus également sous les espèces du Même et de l'Autre, et en les mélangeant selon un rapport compliqué qui peut s'exprimer par la formule $A + B + \left(\frac{A}{2} + \frac{B}{2}\right)$. La technique de ce mélange nous est précisément décrite dans cette page obscure du *Timée* qui sert de point de départ au traité de Plutarque et que M. Thévenaz interprète de façon originale.

L'âme ainsi constituée sera capable de tout connaître. Le Démonstrateur la place au centre géométrique du corps du monde et l'étend au travers de ce corps, en prenant soin de l'étirer au delà de sa périphérie pour que le matériel soit enveloppé et entièrement contrôlé par le spirituel. Puis il lui imprime un mouvement circulaire qui la met en rapports avec la totalité de l'univers sensible ; son rôle en cette affaire semble être celui d'un agent d'information : chaque fois qu'elle entre en contact avec une substance divisible ou indivisible, elle situe cette substance à sa place hiérarchique, en « proclamant » quelle est sa vraie nature. L'âme est donc un héraut qui renseigne⁽¹⁾.

Une fois le monde créé sous sa forme définitive, il convenait encore d'en assurer la durée. Pas question cependant de lui communiquer sans autre l'Eternité, car celle-ci n'appartient qu'aux réalités idéales. La pérennité du monde ne peut être qu'une transposition sensible de l'Eternité pure, une Eternité rendue en quelque sorte assimilable. Tel sera le temps, « imitation mobile de l'Eternité » (37 d). Par lui naîtront, selon la loi des nombres, le

(1) Il ne faut pas dire, comme le fait M. Thévenaz (p. 49, 53), que l'âme met l'Idée en action. Non, l'âme met en communication les Idées les unes avec les autres ainsi qu'avec les phénomènes, mais elle serait bien incapable de les mouvoir. Autant dire qu'un astronome, en promenant sa lunette dans le ciel, fait danser les étoiles !

passé et le futur. Le temps est à l'Eternité ce que le Démonstrateur est à l'Idée du Bien, ce que le *Timée* est à un exercice de pure dialectique ; les choses temporelles ne *sont* pas, à proprement parler, elles *étaient* et elles *seront* ; seules les substances éternelles *sont*.

* * *

Telle est la position platonicienne du problème. Demandons maintenant à M. Thévenaz de nous conduire auprès de Plutarque. Un chemin direct mène, à travers quatre siècles de pensée, d'Athènes à Chéronée. Il se confond avec les destinées de cette école de l'Académie, qui représente encore aujourd'hui la plus forte des traditions intellectuelles, puisqu'elle s'étend sur plus de neuf cents années, continuité d'autant plus remarquable qu'elle ne s'explique par aucune fidélité aveugle, aucun *magister dixit*. C'est ainsi, par exemple, que sur la question de l'âme les premiers académiciens donnent des interprétations totalement divergentes. Pour Speusippe, suivi plus tard par Posidonius, l'âme semble avoir été une figure géométrique ; pour Xénocrate, elle était, selon une formule célèbre, « un nombre qui se meut soi-même », pour Crantor un mélange d'essence intelligible et d'essence sensible. Ces opinions sont-elles fausses ? Non, mais partiales. Leurs auteurs « suivant la dominante de leurs préoccupations ont interprété ou continué les indications de Platon plutôt dans un sens ou plutôt dans l'autre... Faute d'avoir saisi l'exacte portée de la tentative unique que représente le *Timée*, ils cherchent à préciser l'imprécisable » (p. 48 et 54). Ils ne nous sont ainsi d'aucun secours, pense Plutarque ; si l'on veut comprendre Platon, il faut remonter à la source. Notre auteur a donc le sentiment d'être à la fois original quant à la tradition académicienne et rigoureusement fidèle à Platon.

Laissons de côté la critique qu'il fait des opinions de ses devanciers, puisque, sur ce point-là, il se révèle « insuffisant et superficiel », et abordons immédiatement l'examen de sa thèse personnelle, où se manifeste « une compréhension remarquable de Platon » (p. 56).

C'est sur une masse en mouvements que s'est exercée l'action du Démonstrateur, constate Plutarque ; or, nous l'avons dit, tout mouvement implique la présence d'une âme ; il y a donc une âme au sein de la matière chaotique ; cette âme, le Démonstrateur ne l'a pas créée, mais simplement ordonnée ; il a travaillé sur une *âme précosmique*.

L'âme du monde est donc à la fois incréée et créée ; incréée dans la mesure où elle existait antérieurement sous forme de mouvement confus, créée en tant qu'elle fut organisée par Dieu et rendue bonne, de mauvaise qu'elle était. La seule réalité dont on puisse dire qu'elle a été créée véritablement par le Démonstrateur, c'est le monde, à savoir l'individualité résultant de l'union du corps et de l'âme.

L'originalité de Plutarque consiste donc à affirmer l'existence d'une âme et, par là-même, d'un savoir précosmique ; ce savoir ne peut appréhender, il va

de soi, que le sensible ; il est de plus incohérent et confus ; la connaissance vraie, tant du sensible que de l'intelligible, ne deviendra possible que le jour où les mouvements désordonnés de l'âme auront fait place à une rotation harmonieusement réglée.

Cette interprétation, brièvement résumée ici, est remarquable à bien des égards et nous inspire pour Plutarque le plus grand respect. Elle est parfaitement conforme à la conception grecque d'une création accomplie à partir d'un donné, et non *ex nihilo* ; elle explique l'existence du mal originel sans compromettre la bonté du Démon ; en outre elle fait appel à un principe d'explication qui est authentiquement platonicien, celui de l'alternative (âme à la fois créée et incréée).

Elle n'emporte cependant pas notre adhésion. M. Thévenaz en juge avec autant de finesse que de pertinence, lorsqu'il montre qu'elle dérive de préoccupations morales et religieuses intérieures à Plutarque et à son temps, mais extérieures à Platon (p. 87). Par surcroît, elle entraîne une conséquence assez grave : la notion d'âme précosmique suppose une différenciation temporelle ; elle nous oblige à admettre que l'intervention du Démon s'est produite à un moment donné du temps *avant* lequel tout était désordre, *après* lequel tout fut ordonné. En d'autres termes, si nous suivons Plutarque, nous sommes contraints d'interpréter chronologiquement, et non logiquement, le mythe de la création. Or cette interprétation s'accorde mal avec l'esprit du platonisme ; elle est en outre contredite par une page du *Phèdre* (245 c-246 a), où Platon affirme que l'âme est incréée, c'est-à-dire extra-temporelle. Aussi la plupart des académiciens, suivis en cela par les modernes, conçoivent-ils la chronologie du *Timée* comme un artifice d'exposition mythique et traduisent-ils en termes purement logiques le récit de la création. Plutarque, conséquent et courageux, suit sa pensée jusqu'au bout : il distingue deux états successifs dans la destinée de l'âme, l'état précosmique et l'état cosmique. On pourrait lui objecter qu'il se met également en contradiction avec le *Timée*, où Platon déclare que le temps a été créé avec le monde et non avant lui. L'objection vient même si naturellement à l'esprit que M. Thévenaz, bon prince, en infère que Plutarque ne pouvait pas ne pas l'avoir prévue, et il répond à sa place : le temps, certes, a été créé avec le monde, mais il existait déjà sous forme précosmique et chaotique, comme « matière amorphe du temps » (p. 102). Cette plaidoirie nous paraît plus généreuse que valable : elle ne signifie pas, en effet, que l'action du Démon s'est effectuée *dans* le temps, mais *sur* lui ; elle n'implique nullement une interprétation chronologique de l'acte créateur, car elle suppose deux temps distincts ; et de ces deux temps, le premier n'est guère utilisable.

L'interprétation de Plutarque s'oppose donc à la conception traditionnelle, en attribuant à une âme l'origine de l'agitation précosmique. Différence de mots, dira-t-on. Non, le problème est plus grave : il s'agit de savoir comment naît une substance. L'objection que fait Plutarque à l'académicien Crantor est, à cet égard, significative : « Du mélange des essences intelligible et sen-

sible, pourquoi résulte-t-il une âme plutôt que n'importe quoi d'autre ? » Ou, inversement, pourquoi une âme ne serait-elle pas déjà sortie de la confusion précosmique, puisque tous les éléments nécessaires à sa formation se trouvaient en présence ? On voit que la divergence d'opinion porte sur ce problème de la structure, auquel les mathématiciens d'aujourd'hui font une si large place et sur lequel M. Thévenaz aurait pu insister davantage. Plutarque semble ignorer qu'un mélange puisse différer qualitativement de la somme de ses composants ; il méconnaît le rôle essentiel joué dans la création de l'âme par le facteur technique ; ce n'est pas la faute de Platon pourtant, qui prend grand soin de distinguer les étapes de l'opération et l'ordre précis dans lequel les éléments s'unissent : le Démon, nous dit-il, mélange la substance divisible avec la substance indivisible et compose ainsi une troisième substance ; il combine ensuite ces « trois substances » pour en former une nouvelle. C'est nous dire clairement : 1. que l'union de deux substances en crée une troisième, aussi individuelle que les deux premières ; 2. que le résultat dépend entièrement de la technique présidant à l'opération (formule $A + B + \left(\frac{A}{2} + \frac{B}{2}\right)$). Le Démon eût-il jeté en vrac les substances dans le cratère qu'aucune âme, à coup sûr, n'en fût sortie. Il y a mélange et mélange. Ah, le joli mythe culinaire que Socrate improviserait sur ce thème, l'allégorie de la mayonnaise !

L'objection faite à Crantor ne nous paraît donc pas valable : une âme seule pouvait sortir du mélange opéré par le Démon, et elle ne pouvait sortir que de ce mélange. L'âme est une entité nouvelle, originale, dont rien ne faisait prévoir l'éclosion ; c'est un chef-d'œuvre ; or le hasard ne crée pas de chefs-d'œuvre ; il n'en comporte même pas la virtualité.

L'hypothèse d'une âme précosmique n'en est pas moins nécessaire, répondrait Plutarque, si l'on veut rendre compte de l'existence du mal. Le mal ne peut en effet sortir ni de la matière, qui est passivité pure, ni du Bien. Il résulte donc de la force mystérieuse qui agite confusément la matière avant l'intervention du Démon.

Cet argument se fonde sur une présomption contestable, répond M. Thévenaz, car ce qui est passif, chez Platon, ce n'est pas la matière, mais le lieu. Platon n'a jamais dit que la matière était purement passive ; c'est là une conception post-aristotélicienne dont il n'est pas responsable. Il n'a jamais dit non plus que le Démon avait créé l'âme du monde en organisant une âme précosmique ; bien plus, il ne l'a jamais laissé entendre. L'interprétation de Plutarque repose en partie sur des éléments étrangers au platonisme. Certes, le sage de Chéronée a fort bien compris son maître, mieux que la plupart des Académiciens ; mais on ne peut lui donner raison sur ce point.

Telle est une des conclusions de l'étude de M. Thévenaz. Elle jette une lueur sur l'époque intéressante et confuse où s'élabora, comme dans le cratère du Démon, cette essence nouvelle, l'âme chrétienne. Par là-même elle pose au lecteur plus de questions que l'auteur n'en pouvait légitimement

résoudre. Nous n'en retiendrons qu'une ici : dans son *Histoire de la Philosophie* (I, p. 489), M. Bréhier caractérise la « révolution mentale » du christianisme par l'abandon de la conception grecque d'un ordre éternel et immuable, et l'apparition de notions nouvelles, celles d'un déroulement historique et d'un Dieu présent dans le temps. Cette innovation capitale, dont nous ne trouvons aucune trace chez Plotin, mais que saint Augustin développera « en imaginant l'histoire universelle sur le modèle et la ressemblance de sa propre histoire »⁽¹⁾, n'est-elle pas en germe chez Plutarque ? Rien de moins chrétien, certes, que le penseur de Chéronée. Mais en cette matière l'époque compte autant et plus que l'homme. En interprétant l'acte du Démoniaque comme une intervention historique, en la situant à un point du temps, contrairement à toute la tradition académicienne, Plutarque ne trahit-il pas une évolution qui le dépasse de beaucoup ? N'est-il pas, en ce sens, un moderne ? La question valait la peine, nous semble-t-il, d'être posée.

* * *

Laissons maintenant à son heureux destin la thèse du jeune philosophe neuchâtelois et, suivant l'impulsion qu'elle vient de nous donner, cherchons à en dégager par nous-mêmes une conclusion plus générale relativement à Platon. Nous venons de voir comment il ne faut pas, sans doute, interpréter la genèse du mal dans les *Dialogues*, voyons maintenant comment elle s'explique.

Que le mal existe, c'est là une certitude que chaque ligne du texte platonicien vient confirmer. Mais où est-il ? Dans une volonté divine ou humaine ? Dans un mauvais désir, dans une intention perverse ? Non, car il n'y a pas d'intentions perverses ni de mauvais désirs. Toute volonté, toute affirmation personnelle est bonne par définition. Et pourtant le mal se révèle comme une force active, positive, terrifiante. Comment l'expliquer ? On connaît la réponse de Platon : le mal est dans l'erreur, c'est-à-dire dans une fausse direction donnée à nos impulsions premières. Il n'est jamais dans ces impulsions elles-mêmes. Est-il mal de désirer le plaisir ? Non, mais de croire que ce plaisir constitue le bonheur, de s'illusionner sur l'objet qu'on poursuit. De là vient que le mal soit à la fois si fuyant et si fort, si négatif et si réel. Nos crimes les plus noirs ne sont que de bonnes intentions qui s'égarent.

Ainsi l'action bonne est toujours primaire, elle coule de source ; l'action mauvaise, toujours secondaire. Toute la différence est là. Il en résulte que le mal dérive du bien, et non le bien du mal ; le bien est nécessairement plus fort que le mal, car il est direct.

Cette dépendance du mal par rapport au bien nous fournit un dernier argument contre l'hypothèse d'une âme mauvaise, car cette hypothèse suppose une spontanéité du mal que nous ne pouvons plus admettre. Tant que le

(1) Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris, 1933, p. 327.

bien ne s'est pas posé comme tel, le mal n'existe pas. L'âme précosmique ne saurait donc être mauvaise. En revanche, dès que le bien s'affirme, le mal se définit aussitôt : c'est tout ce qui résiste, tout ce qui ne se laisse pas réduire. En termes chronologiques, le mal apparaît ainsi comme une insuffisance du bien *après* la création, et non avant celle-ci. L'âme mauvaise, si elle existait, ne pourrait être que post-cosmique⁽¹⁾.

Mais si le mal est inertie, et si d'autre part le rayonnement du bien ressemble à celui d'un foyer lumineux qui s'évanouit dans la nuit, d'où vient que les forces mauvaises se déchaînent avec tant de fureur autour de nous ? Comment expliquer que les Athéniens, loin de rester simplement sourds aux avertissements de Socrate, l'aient condamné et fait périr ? On nous répondra que le mal est une déviation du bien, donc un désordre. D'accord, mais une lumière qui rayonne à travers l'espace vide ne subit aucune déviation, ne crée aucun désordre ; elle n'engendre qu'une diffusion dégradée.

La question est d'importance et n'a jamais été résolue à notre connaissance. Examinons-la en nous aidant du *Timée*.

Après l'achèvement du monde, son premier chef-d'œuvre, le Démonstrateur confectionna l'âme humaine sur le même modèle que l'âme cosmique, mais à partir d'éléments moins purs. Puis il chargea les dieux subalternes de composer, tandis qu'il se reposait (42 e), le corps humain et les deux âmes humaines inférieures.

On peut en conclure que les êtres animés n'empruntent pas leur vie directement au Démonstrateur, mais à une source qui leur est propre : l'âme. Il va de soi que ces âmes sont filles du Démonstrateur, qu'elles ne vivent que par lui et pour lui, mais il reste qu'elles représentent des foyers d'existence individuelle et jouissent d'une certaine autonomie. Le « repos » du créateur ne s'explique pas autrement.

L'univers n'est donc pas impiégé par Dieu, comme l'affirmera Plotin ; il n'est pas non plus, au sens parménidien du terme. Il se compose d'individualités hiérarchiquement ordonnées, dont aucune n'est spontanément mauvaise, mais qui sont toutes relativement libres ; liberté dangereuse, si l'on songe que chacune, en tant que mixte, porte en elle un principe d'altération dont l'importance détermine précisément sa situation sur l'échelle de l'être.

Ainsi c'est bien par l'âme que le mal s'explique, mais non par une âme perverse. La distinction est essentielle : tandis qu'une individualité spécifiquement mauvaise trouve dans le mal qu'elle commet sa raison d'être et sa force,

(1) Le fameux passage des *Lois* (896 d-e) sur « l'âme malfaisante » signifie simplement que l'âme est bonne quand elle obéit à l'intelligence, mauvaise dans le cas contraire ; en elle-même elle ne peut être qu'indifférente. Notons que dans le mythe du *Politique*, où le même dualisme apparaît sous l'image d'une rotation cosmique alternée, c'est au bien, et non au mal, qu'est due la chiquenaude initiale. Le bien n'est donc pas une amélioration de ce qui est mauvais ; c'est le mal qui est une dégradation de ce qui est bon. L'importance première du mal est une illusion humaine que Plutarque a transposée sur le plan ontologique. D'où son erreur.

l'âme platonicienne, au contraire, contracte par lui la seule maladie dont elle puisse être atteinte. Meurt-elle de cette maladie ? Non, car les méchants trouveraient alors dans cette mort, qui réglerait tous les comptes, une « aubaine » inespérée (*Phédon* 107 c). Mais elle en souffre cruellement, jusqu'à ce qu'elle soit guérie.

Le mal correspond donc à une insuffisance du bien, mais celle-ci n'expliquerait rien si elle se réduisait à l'évanouissement progressif d'un rayonnement magnétique ; elle est en plus délégation de pouvoirs, remise de responsabilités. Le monde, les dieux, les hommes ne sont pas de pures émanations du Dieu suprême, mais ses créatures, ses enfants. Dieu a mis toutes les chances de leur côté, mais il les a laissés libres et n'est nullement responsable de leur « malice future » (*Timée* 42 d, *République* 617 e).

La seule circonstance atténuante que nous pourrions invoquer en faveur des hommes, mais sur laquelle Platon se garde bien d'insister, ressort des conditions malheureuses dans lesquelles se fait leur développement physique. La nature veut en effet que l'être humain, de sa naissance à sa maturité, soit dominé par les âmes inférieures qui assurent sa croissance : nous naissons dans le désordre (*Timée* 44 a). La même loi veut encore que, pendant la nuit, l'âme supérieure s'endorme, laissant à ses deux sœurs indignes la direction de la machine ; déséquilibre flagrant, contre lequel nous ne pouvons rien et qui fera notre ruine s'il se généralise à la vie entière : le pire criminel est en effet semblable à l'honnête homme endormi, a dit Platon longtemps avant Freud, car « il n'est pas d'infamie ni d'extravagance dont il soit exempt » (*République* 571 d).

Le philosophe est donc l'homme en qui Dieu ne sommeille jamais. Il est aidé dans cet effort de vigilance par un merveilleux auxiliaire, l'amour du bien et de la vérité. Socrate, incarnation de cet amour, nous en offre, à la fin du *Banquet*, un saisissant exemple : les convives réunis chez Agathon se sont endormis ; deux seuls résistent encore au sommeil, en face du maître qui les interroge ; mais bientôt, à l'approche du jour, ils s'abandonnent eux aussi. Alors Socrate se lève, prend le chemin du Lycée et passe toute la journée à ses occupations habituelles. Puis, le soir venu, il rentre chez lui et va se reposer.

Une dernière question subsiste, la plus vertigineuse qu'un métaphysicien puisse se poser : pourquoi fallait-il qu'il en fût ainsi ? Pourquoi Dieu nous a-t-il astreints à cette liberté qui limite son propre pouvoir en nous faisant courir tant de risques ?⁽¹⁾

La question n'admet pas de réponse, pense Platon, car elle est mal posée. L'indépendance relative dont nous jouissons ne saurait diminuer en rien le

(1) L'idée que tout être individuel, par sa seule existence, implique une limitation ou une division du Tout dont il provient et suppose par conséquent, à l'égard de ce dernier, un acte de déchéance ou de rébellion, est profondément grecque ; elle apparaît chez Anaximandre et Héraclite. (Cf. R. MONDOLFO, *Problemi del pensiero antico*, Bologne, 1936, p. 23-85.)

pouvoir absolu qui nous l'a concédée, pas plus que notre soumission ne saurait l'augmenter. Notre piété la plus fervente n'aura jamais pour effet d'« améliorer Dieu » (*Euthyphron* 13 c). Dieu n'avait rien à risquer ni à gagner en créant l'homme. Quant à ce dernier, pourquoi se plaindrait-il d'exister, puisque, dans la mesure où il existe, aucun mal ne peut l'atteindre ? Le mal apparaît dès l'instant où l'homme commence à ne plus exister ; il est cette inexistence elle-même. L'alternative qui se pose à nous ne se ramène pas à être heureux ou malheureux, bons ou mauvais, justes ou injustes, mais à être heureux, bons et justes ou à ne pas être. Certes une illusion psychologique et subjective nous conduit souvent à prêter une signification absolue et dernière à l'existence terrestre que nous traversons ; le mal en prend aussitôt une valeur positive. Mais le philosophe n'est pas dupe de cette illusion : pour résoudre le problème du mal, il commence par réduire la vie humaine à ses vraies proportions, qui sont infimes.

Mais si l'existence n'est pas un mal en soi, pourquoi le Démonstrateur ne nous a-t-il pas installés d'emblée dans l'état de perfection auquel nous tendons ? Pourquoi nous obliger à tant d'efforts ? Non seulement, en effet, l'on exige que nous sauvegardions l'individualité provisoire et légitime que nous avons reçue en naissant, mais encore que nous la haussions jusqu'à cette forme nouvelle qui est l'individualité de l'âme affranchie.

Platon n'élucide pas cette question, sinon de façon mythique par l'image d'une chute originelle. Il nous laisse ignorer pourquoi, par exemple, le Démonstrateur s'est trouvé dans l'obligation de composer l'âme humaine sous une forme moins pure que l'âme du monde ; la raison qu'il donne, à savoir l'insuffisance de matériaux disponibles, ne nous satisfait pas. Il y a là comme une déficience à la source, dont le secret nous échappe. La solution se fait entrevoir cependant, dans une page du *Politique* (272 cd) : il s'agit de l'âge d'or. Les hommes de cette époque étaient-ils plus heureux que ceux d'aujourd'hui ? demande Socrate le jeune à son interlocuteur. Oui, répond celui-ci, s'ils pratiquaient la philosophie ; non, s'ils s'abandonnaient passivement à leur destinée.

Autrement dit, la vie est une lutte, et il est bon qu'elle le soit. Nous devons en quelque sorte nous liquer avec Dieu pour conquérir la perfection qui nous est proposée. Celle-ci consistera-t-elle, ainsi qu'on l'affirme parfois, dans une résorption de nous-mêmes au sein du Tout ? Non, mais dans un état d'individualité personnelle, consciente et active. L'âme libérée ne s'immobilisera pas dans l'extase ; elle sera reçue dans la grandiose procession qui accomplit, au ciel des Idées, la révolution circulaire décrite par le *Phèdre* (246 d sqq.).

Ajoutons que, sous réserve d'allusions fugitives à d'improbables peines éternelles, les hommes sont tous destinés à cette félicité. Le mal a pour seul effet d'attirer sur le coupable, ici-bas ou ailleurs, un châtement compensatoire qui rétablit l'équilibre. La vie vertueuse n'est donc pas seulement la plus agréable et la plus digne de toutes les vies, mais encore la plus directe ; elle est le plus court chemin qui mène à la libération. Les méchants d'au-

jourd'hui, qui sont les bons de demain, finiront par s'affranchir, eux aussi, mais avec un retard proportionnel au mal qu'ils auront commis, après de longs et douloureux détours.

Comment se représenter l'état d'une âme ainsi libérée ? Une page de la *République* va nous y aider (408 d-409 c). Les vrais juges, dit Platon, sont ceux qui, ayant passé par le mal sans se laisser corrompre, connaissent la justice par intuition et l'injustice par expérience ; de même les vrais médecins sont ceux qui ont fait l'épreuve de la maladie dans leur propre corps ou sur celui de leurs patients, mais dont l'âme est restée saine. L'état de perfection consiste donc à connaître à la fois, mais différemment, le bien et le mal, c'est-à-dire à triompher de l'alternative sans donner valeur égale aux deux termes qui la constituent : il implique la possession du bien et la constatation du mal.

La seule bonté ne suffit donc pas ; il doit s'y ajouter la conscience de cet état. Dans le fameux mythe d'Er, les morts, qui viennent de recevoir au ciel ou sous la terre le salaire de leurs actions antérieures, sont appelés à choisir une condition nouvelle ; or, chose étonnante, les âmes qui descendent du séjour bienheureux se trompent en plus grand nombre que celles qui montent du lieu d'expiation, « parce qu'elles n'ont pas été éprouvées par la souffrance » (*République* 619 d). Rien n'est plus dangereux que l'état d'inconscience ; la vertu distraite, instinctive et sans philosophie ne vaut guère mieux que le crime.

Le voyage que nous accomplissons ici-bas était donc nécessaire : sans lui notre âme eût trahi son destin, qui est de connaître. On peut regretter, certes, que cette route soit semée de tant de périls ; mais la divinité se penche sur nos vies et les conduit (*Lois*, livre X). Réjouissons-nous donc au lieu de nous lamenter ; les choses ne pouvaient être pour nous meilleures qu'elles ne sont. Vivons dans le bien pour qu'aucun mal ne nous atteigne ; et, si nous défail-
lons, sachons supporter avec constance la guérison que nous inflige une main tutélaire.

Par cet extraordinaire optimisme, fondé sur sa croyance en Dieu, Platon rejoint saint François et la « joie parfaite ». Les chrétiens peuvent se tourner vers lui sans crainte. Il leur offrira en Socrate un modèle de sainteté païenne qui ne cessera de les ravir et de les confondre ; il les mettra en garde contre eux-mêmes, en leur inspirant la salutaire méfiance des solutions toutes faites ; il leur rappellera enfin que l'action, la pensée et la foi ne sont qu'une seule et même chose, qui est la vie de l'âme. Et il ne les égarera point ; n'est-il pas celui dont Pascal a dit qu'il « prépare à Jésus-Christ » ?

René SCHÆRER.