



**Kernos**

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion  
grecque antique

**7 | 1994**  
**Varia**

---

## Pourquoi des dieux égyptiens chez Platon ?

Aikaterini Lefka

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1105>

DOI : 10.4000/kernos.1105

ISSN : 2034-7871

### Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1994

ISSN : 0776-3824

### Référence électronique

Aikaterini Lefka, « Pourquoi des dieux égyptiens chez Platon ? », *Kernos* [En ligne], 7 | 1994, mis en ligne le 20 avril 2011, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1105> ; DOI : 10.4000/kernos.1105

---

## POURQUOI DES DIEUX ÉGYPTIENS CHEZ PLATON ?

Nous nous proposons de réfléchir ici brièvement sur la présence des divinités égyptiennes dans l'œuvre du philosophe athénien. Grand maître du *logos*, Platon ne se sert pas des mots au hasard, surtout quand il s'agit de noms de dieux auxquels, indépendamment de leur origine, il manifeste toujours un grand respect. Il est vrai qu'il se réfère assez souvent à des divinités grecques, et un examen attentif permet de constater, dans pratiquement chaque cas, une liaison étroite entre la personnalité du dieu en question et les concepts philosophiques exprimés dans ce même passage du dialogue. Le fait que Platon se soit quelquefois tourné plutôt vers les dieux égyptiens pour servir ses propos, ne peut, à première vue au moins, que nous étonner.

Sur les relations du philosophe avec l'Égypte, il existe un long débat à propos d'un éventuel voyage de Platon au pays du Nil, mais nous n'aborderons pas ici cette question toujours en suspens<sup>1</sup>. Des informations fort détaillées sur l'Égypte étaient, en tout cas, déjà à la portée de tout Athénien cultivé, grâce à Hérodote, qui y avait consacré le livre II de son *Histoire*. Nous constatons que Platon, s'il ne puise pas l'ensemble de ses données à cette source littéraire, est du moins souvent en accord avec elle.

Autant Hérodote que Platon reconnaissent que la civilisation égyptienne, beaucoup plus ancienne que la leur, a fondé la première non seulement des sciences comme la géométrie, les mathématiques et l'astronomie, mais aussi la dénomination des diverses divinités. La façon dont Platon présente certaines de ces divinités implique qu'il accepte l'avis d'Hérodote, selon lequel les Grecs ont reçu des Égyptiens leur panthéon, en «re-baptisant» seulement d'autres noms les mêmes dieux, tout comme ils ont reçu d'Égypte certaines cérémonies religieuses.

---

<sup>1</sup> Un résumé substantiel du problème se trouve dans J. MCEVOY, *Platon et la sagesse de l'Égypte*, in *Kernos*, 6 (1993), p. 245-275; un article qui m'a fourni, par ailleurs, des éléments précieux en ce qui concerne l'image que Platon se fait de l'Égypte. De même, cf. D. SAMB, *Loci Aegyptii in Platonis Operibus*, in *Filosofia Oggi*, 11 (1984), p. 437-463, et L. BRISSON, *L'Égypte de Platon*, in *Les études philosophiques*, 1987, p. 153-168.

Le regard global que Platon porte sur l'Égypte, même s'il ne constitue pas l'objet particulier de cette recherche, peut s'avérer utile dans la compréhension du rôle que les divinités égyptiennes sont appelées à jouer dans les dialogues. Pour mieux interpréter les éléments d'un texte dans leurs dimensions diverses, les situer dans un cadre plus large peut apporter un éclairage supplémentaire. Afin de répondre à la question posée dans notre titre, nous soumettons les passages concernés à une analyse fondée sur une grille de questions :

Quelles sont ces divinités égyptiennes qui ont attiré l'attention de Platon ? Que représentent-elles dans l'esprit égyptien (évidemment, nous n'examinerons pas en détail cette question qui relève de l'égyptologie) ? Quelles sont les divinités équivalentes dans le panthéon grec, selon les informations d'Hérodote ? Dans quels dialogues et combien de fois apparaissent-elles ? Quel est le personnage qui les évoque ? Le fait-il au cours du dialogue ou dans le cadre d'un mythe ? Quel est le contexte philosophique de la discussion au moment de cette mention ? L'examen comparé de ces passages fait-il apparaître des éléments communs ? En considérant ce que l'Égypte signifie pour Platon, peut-on mieux saisir la raison de cette référence aux dieux égyptiens ? Remarquons d'emblée que ces mentions ne sont pas très nombreuses, surtout si on les compare aux quelques huit cents références aux dieux grecs qui constellent les dialogues considérés généralement comme authentiques. Les divinités égyptiennes sont au nombre de cinq et apparaissent à sept reprises.

Envisageons tout d'abord **Ammon**, le roi des dieux, assimilé à Zeus, dans les *Lois*<sup>2</sup>. L'Athénien se réfère à l'oracle d'Ammon à Cyrène, lieu de culte tellement célèbre que même les Grecs faisaient le long voyage pour le consulter<sup>3</sup>. Il recommande de ne pas s'éloigner, en ce qui concerne les habitudes du culte des dieux, des indications que les dieux mêmes ont données par l'intermédiaire des oracles de Delphes, de Dodone ou d'Ammon.

<sup>2</sup> *Lois*, V, 738 b 5 - d 1 : ... οὐτ' ἂν καινήν ἐξ ἀρχῆς τις ποιῆ οὐτ' ἂν παλαιὰν διαφθαρμένην ἐπισκευάζηται, περὶ θεῶν γε καὶ ἱερῶν, ἅττα τε ἐν τῇ πόλει ἑκάστοις ἰδρῦσθαι δεῖ καὶ ὠντινων ἐπονομάζεσθαι θεῶν ἢ δαιμόνων, οὐδεὶς ἐπιχειρήσει κινεῖν νοδὸν ἔχων ὅσα ἐκ Δελφῶν ἢ Δωδώνης ἢ παρ' Ἀμμωνος ἢ τινες ἐπεισαν παλαιοὶ λόγοι ὀπηδῆ τινὰς πείσαντες, φασμάτων γενομένων ἢ ἐπιπνοίας λεχθείσης θεῶν, πείσαντες δὲ θυσιάς τελεταῖς συμμείκτους κατεστήσαντο εἴτε αὐτόθεν ἐπιχωρίους εἴτ' οὖν Τυρρηγικὰς εἴτε Κυπρίας εἴτε ἄλλοθεν ὄθεονοδν, καθιέρωσαν δὲ τοῖς τοιοῦτοις λόγοις φήμας τε καὶ ἀγάλματα καὶ βωμοὺς καὶ ναοὺς, τεμένη τε τούτων ἑκάστοις ἐτεμένυσαν· τούτων νομοθέτη τὸ σμικρότατον ἀπάντων οὐδὲν κινήτων...

<sup>3</sup> Cf. H.W. PARKE, *The Oracles of Zeus*, Oxford, 1967, chap. IX, *Ammon*, p. 195-241.

L'oracle d'Ammon en Égypte jouit ainsi de la même importance que ceux d'Apollon et de Zeus situés en territoire grec. Dans ce dialogue, ces deux dernières divinités sont considérées comme étant à l'origine d'une législation, directement pour les cités de Sparte et de Crète (via les oracles de Delphes et l'épiphanie de Zeus devant son fils, le roi-législateur Minos), et indirectement pour Athènes (inspiration de Solon par l'oracle de Delphes). Pour l'oracle d'Ammon, nous devons sous-entendre une relation parallèle avec la législation de l'Égypte : les paroles divines ont «convaincu» (*peisantes*) depuis longtemps (*palaiou logoi*) les gens de suivre un rituel dont la stabilité doit être sauvegardée, afin d'exprimer leur respect envers la divinité.

Ammon apparaît encore, accompagné d'une autre divinité, comme roi du ciel, dans le *Phèdre*<sup>4</sup>. C'est le passage où Socrate introduit le jeune Phèdre au problème de la vérité et de la valeur du *logos*, oral ou écrit. Le philosophe saisit l'occasion pour lui raconter ce qu'«il avait ouï dire» à propos du dieu égyptien **Theuth**<sup>5</sup> qui aurait, le premier, inventé la numérotation, le calcul, la géométrie, l'astronomie, le trictrac, les dés et l'écriture, au temps du roi Thamous (il s'agirait d'une variation du nom d'Ammon<sup>6</sup>). Tout fier de ses créations, ce dieu vient devant le souverain divin, Ammon, pour les lui présenter, en disant qu'elles doivent être aussi communiquées aux autres Égyptiens. Selon Theuth, l'écriture va rendre les gens plus savants et leur donnera plus de mémoire, «car mémoire et science ont trouvé leur remède (*pharmakon*)»<sup>7</sup>. Mais Ammon, qui est meilleur juge de ce qui peut être nuisible ou bénéfique, est d'un autre avis :

Très ingénieux Theuth, tel est capable de créer des arts, tel est de juger dans quelle mesure ils porteront tort, ou seront utiles, à ceux qui devront les mettre en usage. Et toi, à présent, comme tu es le père de l'écriture, par bienveillance tu lui attribues des effets contraires à ceux qu'elle a. Car elle développera l'oubli dans les âmes de ceux qui l'auront acquise, par la négligence de la mémoire; se fiant à l'écrit, c'est du dehors, par des caractères étrangers, et non du dedans, et grâce à l'effort personnel, qu'on rappellera ses souvenirs. Tu n'as donc pas

4 *Phèdre*, 274 c 5 - 275 b 2.

5 Sur Theuth ou Thot, cf. J. VANDIER, *La religion égyptienne*, Paris, 1949<sup>2</sup>, p. 64-65.

6 G.J. DE VRIES, *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, 1969, p. 248.

7 *Phèdre*, 274 e 4-7 : «Τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα», ἔφη ὁ Θεῦθ, «σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει· μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ἠῦρέθη».

trouvé un remède pour fortifier la mémoire (*mnémè*), mais pour aider à se souvenir (*hypomnèsis*). Quant à la science, tu en fournis seulement le semblant (*sophias doxan*) à tes élèves, et non pas la réalité (*alétheian*). Car, après avoir beaucoup appris dans les livres sans recevoir d'enseignement, ils auront l'air d'être très savants, et seront la plupart du temps dépourvus de jugement, insupportables de surcroît, parce qu'ils auront l'impression d'être savants (*doxosophoi*), sans l'être<sup>8</sup>.

Socrate, quant à lui, se sert seulement de la parole orale, du dialogue, comme instrument de recherche de la vérité, qui est le but de la philosophie. Grâce la maïeutique, le disciple découvre petit à petit les connaissances qui dorment dans son âme, il se rappelle les grandes vérités – les Idées – qu'il avait autrefois contemplées. Ceux qui peuvent seulement lire un *logos* écrit ne font que prendre comme données les conceptions formulées dogmatiquement par quelqu'un; leur mémoire, dans le sens courant, mais aussi dans le sens platonicien, s'affaiblit ainsi que leur possibilité d'atteindre la sagesse. C'était le cas de Phèdre, au début du dialogue, lui qui s'était senti séduit par le discours de Lysias, une parole écrite dont la forme rhétorique pourrait convaincre, mais en détournant l'attention du lecteur d'un contenu déficient. Le danger de la parole écrite est déjà signalé dans le mot *pharmakon*, qui peut en même temps signifier le remède et le poison<sup>9</sup>. L'hostilité déclarée de Socrate envers la parole écrite s'explique par le fait qu'elle est apte à faire glisser les hommes vers la passivité, l'oubli, la *doxa* fausse, qui les aveuglent en les empêchant de voir la lumière de la vérité. C'est précisément la menace de la sophistique et de la rhétorique, éternelles ennemies de la philosophie et donc visées constamment par Socrate<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Phèdre, 274 e 7 - 275 b 2 : Ὡ τεχνικώτατε Θεῦθ, ἄλλος μὲν τεκεῖν δυνατὸς τὰ τέχνης, ἄλλος δὲ κρίναι τίν' ἔχει μοῖραν βλάβης τε καὶ ὠφελίας τοῖς μέλλουσι χρῆσθαι· καὶ νῦν σύ, πατήρ ὢν γραμμάτων, δι' εὐνοίαν τούναντίον εἶπες ἢ δύναται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἅτε διὰ τὴν πλοστὴν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἄλλοτρίων τύπων, οὐκ ἐνδοθεν αὐτοῦς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους· οὐκ οὖν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἦνρες. σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις· πολυήκοοι γὰρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδασκαλίας πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν (trad. L. Robin).

<sup>9</sup> Cf. I. RUTHERFORD, *Μνήμης...φάρμακον at PLATO «Phaedrus» 274 e-275 a*, in *Hermes*, 118 (1990), p. 377-379.

<sup>10</sup> Cf. B. CASSIN, *Du faux ou du mensonge à la fiction (de pseudos à plasma)*, in *Le plaisir de parler, Études de Sophistique comparée* (Colloque de Cerisy), Paris, 1986, p. 3-29.

La position de Platon à l'égard de la parole écrite et orale est particulière et a suscité plusieurs débats<sup>11</sup>. Contentons-nous de noter que, tout en respectant la tradition socratique, Platon a lui-même figé les dialogues par écrit. En tout cas, la vérité appartient aux dieux, lesquels acceptent de la dévoiler aux mortels par l'intermédiaire des «signes» des oracles<sup>12</sup>. Un peu plus loin dans le même dialogue, il prend en exemple les paroles mantiques du chêne de Zeus à Dodone, paroles de vérité, même si, au début, les gens n'y croyaient pas<sup>13</sup>. Le but de cette révélation est l'apprentissage par les humains de la meilleure conduite à suivre, afin de s'assurer une vie bienheureuse – et cela non seulement individuellement, mais aussi socialement. Pour la prospérité d'une société, il faut que les lignes conductrices du comportement que trace «le dieu ou une personne divine» (c'est une expression que Platon utilise à plusieurs reprises) soient solidement établies, après avoir «convaincu» les citoyens; car c'est par la *peitho* et non par la force que les paroles divines s'imposent. La meilleure façon d'atteindre une stabilité du bonheur civil – et individuel – est de mettre une telle législation par écrit, afin qu'elle puisse survivre au temps. Donc, en fait, les seules paroles écrites acceptées sérieusement par Platon sont les lois, celles qui sont inspirées par les dieux, alors que tout autre texte est considéré comme rédigé παιδιᾶς χάριν<sup>14</sup>, tel un jeu éducatif.

Concernant l'effort de l'homme pour atteindre la vérité à travers la philosophie et l'enseignement qui dérive du dialogue, nous savons que même cette entreprise ne peut être couronnée de succès à moins que le philosophe ne soit inspiré par la *mania* divine<sup>15</sup>, car l'opération rationnelle n'y suffit pas. Voyons encore comment l'écriture est introduite : Platon, contrairement à la tradition grecque, qui faisait du héros Palamède l'inventeur de l'écriture, préfère en attribuer l'origine à un dieu égyptien. Theuth, l'équivalent d'Hermès, est en même temps celui

<sup>11</sup> Cf. dans l'ouvrage collectif *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, sous la direction de M. DETIENNE, Presses universitaires de Lille, 1988, les articles de M. VEGETTI, *Dans l'ombre de Thoth. Dynamiques de l'écriture chez Platon*, p. 387-419 et de P. LORAUX, *L'art platonicien d'avoir l'air d'écrire*, p. 420-455.

<sup>12</sup> Pour la façon d'opérer des oracles, cf. J.-P. VERNANT, *Parole et signes muets*, in *Divination et rationalité*, Paris, 1974, p. 9-25, et R. CRAHAY, *La bouche de la vérité*, dans le même ouvrage, p. 201-219.

<sup>13</sup> *Phèdre*, 275 b 5 - c1.

<sup>14</sup> *Phèdre*, 276 d 2; cf. G. J. DEVRIES, *op. cit.*, p. 254-255.

<sup>15</sup> Cf. *Phèdre*, 244 a 5 - c4; 256 a 7 - b 7.

qui invente les nombres, la géométrie, l'astronomie, le jeu des dés; dans le *Philèbe*<sup>16</sup>, Socrate dit aussi que, selon les Égyptiens, c'est ce même dieu qui a distingué les voyelles et les différents genres de consonnes, en créant la phonétique et la grammaire, en découvrant le fini dans l'infini<sup>17</sup>. D'une certaine façon, le dieu-artisan représente l'ensemble des connaissances scientifiques dont on situait l'origine en Égypte : il impose surtout à l'univers cognitif l'ordre de la pensée; il organise tout rationnellement afin que l'homme puisse avoir plus facilement accès à la connaissance et qu'il crée une *epistémè* possible à sauvegarder. Mais le grand juge Ammon-Zeus connaît mieux les équilibres de l'univers : ces constructions ne sont qu'une représentation du monde, et les mortels vont trouver tellement facile de se contenter de cette image, concevable aisément par leur seule logique, qu'ils ne vont plus chercher la vraie sagesse. Celle-ci exige une élévation personnalisée, un dépassement des limites que ces *eidôla* créent afin de retrouver l'infini derrière et au-dessous du fini, de se rappeler les Idées à partir de leurs empreintes dans l'âme et non à partir de quelques symboles tracés sur une matière inanimée.

Pour Platon, cette distinction est claire : le besoin de chaque homme de tenter l'élévation jusqu'au bonheur parfait de la contemplation des idées ne peut être assouvi dans la mesure du possible pour les mortels, que par la parole orale philosophique, inspirée par le dieu. Mais la prospérité de la cité, qui implique un juste comportement social, est assurée par la sauvegarde de justes lois – encore un don des dieux – grâce à l'écriture. C'est le *logos* écrit qui assure la survie d'une mémoire historique même au long des siècles, quand la mémoire des hommes risque d'être défaillante.

16 *Philèbe*, 18 b 6-d 2 : Ἐπειδὴ φωνὴν ἀπειρον κατενόησεν εἴτε τις θεὸς εἴτε καὶ θεὸς ἀνθρώπος ὡς λόγος ἐν Αἰγύπτῳ θεῶθ τινα τοῦτον γενέσθαι λέγων, ὅς πρῶτος τὰ φωνήεντα ἐν τῷ ἀπειρῷ κατενόησεν οὐχ ἔν ὄντα ἀλλὰ πλείω, καὶ πάλιν ἕτερα φωνῆς μὲν οὐ, φθόγγου δὲ μετέχοντά τινος, ἀριθμὸν δὲ τινα καὶ τούτων εἶναι, τρίτον δὲ εἶδος γραμμάτων διεστήσατο τὰ νῦν λεγόμενα ἄφωνα ἡμῖν· τὸ μετὰ τοῦτο διήρει τὰ τε ἄφθογγα καὶ ἄφωνα μέχρι ἑνὸς ἐκάστου, καὶ τὰ φωνήεντα καὶ τὰ μέσα κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἕως ἀριθμὸν αὐτῶν λαβὼν ἐνὶ τε ἐκάστῳ καὶ σύμπασι στοιχείῳ ἐπωνόμασε· καθορῶν δὲ ὡς οὐδεὶς ἡμῶν οὐδ' ἂν ἐν αὐτῷ καθ' αὐτὸ ἀνευ πάντων αὐτῶν μάθοι, τοῦτον τὸν δεσμὸν αὐτὸν λογισάμενος ὡς ὄντα ἕνα καὶ πάντα ταῦτα ἐν πῶς ποιοῦντα μίαν ἐπ' αὐτοῖς ὡς οὖσαν γραμματικὴν τέχνην ἐπεφθέγγετο προσειπῶν.

17 Cf. M. DETIENNE, *L'écriture d'Orphée*, Paris, 1989, surtout p. 105-109.

Dans le *Timée*<sup>18</sup>, nous retrouvons les mêmes idées, en relation cette fois avec la déesse **Neith**<sup>19</sup>, qui est assimilée par Platon à Athéna<sup>20</sup>. Au moment où, à Athènes, se déroule une fête en l'honneur de la déesse *poliàs*, Critias<sup>21</sup> se rappelle l'histoire qu'encore enfant il avait entendue du vieux Critias, proche de Solon pendant la fête des Apatouries (dédiée aussi à Athéna) et pense qu'il s'agit là de la meilleure louange que les personnes présentes pourraient faire à cette divinité : c'est en visitant la ville égyptienne de Saïs, dont la déesse protectrice est Neith et dont les citoyens se sentent proches des Athéniens, que Solon a appris d'un prêtre l'histoire de l'Athènes ancienne; elle a pu survivre à la mémoire des Égyptiens grâce à son inscription et sa sauvegarde dans le temple (d'Athéna). Au contraire, les Grecs, n'ayant pas encore d'écriture et subissant des désastres naturels, ne gardent aucune trace de cette époque glorieuse où Athènes a sauvé le monde entier du despotisme rapace des Atlantes<sup>22</sup>.

Quelle est la place de ce récit qui, encore une fois, ressemble à un mythe, mais est présenté comme s'il s'agissait d'une histoire vraie<sup>23</sup> ? Nous constatons des «couches» différentes et successives dans la narration : Critias cite son grand-père; ce dernier parlait de Solon qui évoquait lui-même le prêtre égyptien reproduisant oralement ce qu'il avait appris par une inscription reproduisant l'histoire d'Athènes, vieille de 9000 ans... Si cette histoire, qui est la meilleure louange à Athéna, protectrice d'Athènes depuis toujours, et de Saïs en même temps, a pu parvenir à nouveau dans son pays d'origine, c'est grâce à l'écriture égyptienne. Son aide est considérable, mais nulle part dans cette suite

18 *Timée*, 21 a 7 - 27 a 1.

19 Cf. A. RUSH, art. *Neith*, in *RE*, XVI, 2 (1935), 2205-2206; et J. VANDIER, *op. cit.*, p. 16, 19, 25, 164.

20 *Timée*, 21 e 3-7 : τούτου δὲ τοῦ νομοῦ μεγίστη πόλις Σαῖς ἔθεν δὴ καὶ Ἄμασις ἦν ὁ βασιλεὺς οἷς τῆς πόλεως θεὸς ἀρχηγός τις ἔστιν, Αἰγυπτιστὶ μὲν τοῦνομα Νηθεῖ, Ἑλληνιστὶ δέ, ὡς ὁ ἐκείνων λόγος, Ἀθηναῖα· μάλα δὲ φιλαθήναιοι καὶ τινα τρόπον οἰκεῖοι τῶνδ' εἶναι φασιν.

21 Sur l'identité de Critias longuement discutée, cf. J. LABARBE, *Quel Critias dans le Timée et le Critias de Platon ?*, in *Sacris Erudiri*, 31 (1989-1990), p. 239-255.

22 Cf. T. HENRI MARTIN, *Études sur le Timée de Platon*, Paris, 1841, t. I, sur les Apatouries et Neith, notes IV et V, p. 248-251; sur le mythe de l'Atlantide, note XIII, p. 257-333; voir encore W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, V, Cambridge, 1962, p. 247-250.

23 Cf. E. VOEGELIN, *Plato's Egyptian Myth*, in *The Journal of Politics*, 9 (1947), p. 307-324.

de récits, nous n'avons une personne qui *lit* réellement; tous parlent de ce que leur mémoire a retenu, ayant *intériorisé* les données historiques. La conception de Platon sur le meilleur service de la parole écrite est ici exprimée en pratique. Il est remarquable que Platon fait implicitement la liaison entre la cité idéale qu'il avait présentée dans la *République* et Athènes qui, dans le passé, semble se rapprocher le plus d'elle. De surcroît, il réalise cette référence à travers l'Égypte, dont la stabilité admirable dans les connaissances historiques et scientifiques autant que dans l'organisation politique (fort semblable à la structure de la cité idéale, avec le roi-prêtre et la division des citoyens en castes) font d'elle un modèle plus solide encore, puisqu'elle existe dans le présent, de ce qu'une société doit être<sup>24</sup>. D'autant plus que c'est le prêtre égyptien, représentant-serviteur du dieu, qui donne une leçon au législateur – «homme divin» – de l'Athènes contemporaine du philosophe.

Platon exprime à d'autres reprises son admiration pour le système égyptien, fondé entièrement sur la stabilité, même en matière d'éducation et de création artistique; les deux vont de pair à ses yeux. Les Égyptiens ont réussi à imposer des règles strictes qui empêchent toute frivole et dangereuse originalité. Un exemple donné dans les *Lois*<sup>25</sup> par l'Athénien se réfère à la stabilité des poèmes d'Isis<sup>26</sup>, réalisés également, comme les lois, «soit par un dieu, soit par un homme divin», qui évite un déséquilibre entre le plaisir et la douleur pour les hommes qui les écoutent. L'équilibre imperturbable d'un homme est essentiel pour son bonheur et pour son bon fonctionnement dans la cité, selon Platon. Isis-Déméter veille, comme une mère, sur ses enfants égyptiens, et Platon se réjouit de voir concrétisée dans un pays sa propre pensée en ce qui concerne la déontologie éducative et artistique<sup>27</sup>.

24 Cf. J. McEVOY, *op. cit.*, p. 270 et 274-275.

25 *Lois*, II, 657 a 4 - b 8 : Νομοθετικὸν μὲν οὖν καὶ πολιτικὸν ὑπερβαλλόντως. ἀλλ' ἕτερα φαῖν' ἂν εὖροις αὐτόθι· τοῦτο δ' οὖν τὸ περὶ μουσικῆν ἀληθές τε καὶ ἀξιὸν ἐννοίας, ὅτι δυνατόν ἄρ' ἦν περὶ τῶν τοιούτων νομοθετεῖσθαι βεβαίως θαρροῦντα μέλη τὰ τὴν ὀρθότητα φύσει παρεχόμενα. τοῦτο δὲ θεοῦ ἢ θελοῦ τινὸς ἀνδρὸς ἂν εἴη, καθάπερ ἐκεῖ φασιν τὰ τὸν πολὺν τοῦτον σεσωμένα χρόνον μέλη τῆς Ἰσιδος ποιήματα γεγονέναι. ὡσθ', ὅπερ ἔλεγον, εἰ δύναϊτό τις ἔλαιν αὐτῶν καὶ ὅπως οὖν τὴν ὀρθότητα, θαρροῦντα χρῆ εἰς νόμον ἀγειν καὶ τάξιν αὐτά· ὡς ἡ τῆς ἡδονῆς καὶ λύπης ζήτησις τοῦ καινῆ ζητεῖν αἰεὶ μουσικῆ χρῆσθαι σχεδὸν οὐ μεγάλην τινὰ δύναμιν ἔχει πρὸς τὸ διαφθεῖραι τὴν καθιερωθεῖσαν χορεῖαν ἐπικαλοῦσα ἀρχαιότητα. τὴν γοῦν ἐκεῖ οὐδαμῶς ἔοικε δυνατῆ γεγονέναι διαφθεῖραι, πάν δὲ τοῦναντίου.

26 Pour Isis, cf. J. VANDIER, *op. cit.*, p. 43-53.

27 Cf. D. SAMB, *op. cit.*

On trouve encore deux références mineures à des dieux égyptiens dans les jurons : une invocation de Socrate dans le *Gorgias*<sup>28</sup> «par le chien, le dieu des Égyptiens», c'est-à-dire **Anubis**<sup>29</sup>, qui était représenté avec une tête de chacal, et une de Théodore de Cyrène «par leur dieu Ammon» dans le *Politique*<sup>30</sup>. Ce n'est pas le lieu de disserter longuement sur l'importance de cette forme affaiblie d'expression linguistique religieuse<sup>31</sup>. Contentons-nous d'observer qu'il s'agit de citations apparaissant dans un contexte où il est question, dans le premier cas, de la juste punition d'un crime dans le cadre du débat sur le droit du plus fort et, dans le deuxième cas, d'un «juste rappel», comme Théodore l'admet, par lequel Socrate prône un retour à la route de la dialectique afin de définir l'homme politique.

Nous avons ainsi suivi à la trace tous les passages de l'œuvre platonicienne où il est fait mention de dieux égyptiens. Le philosophe se limite à citer certaines grandes divinités : Ammon-Zeus, le juste roi législateur; Theuth-Hermès, «la forme divine de la volonté (d'esprit) qui se manifeste par la langue»<sup>32</sup>, l'inventeur aux mille tournures; Neith-Athéna, la déesse-*poliàs* d'Athènes et de Saïs, protectrice belliqueuse de la science, et Isis-Déméter, la mère divine, liée aux doctrines sotériologiques<sup>33</sup>. Les trois dernières divinités sont également en rapport avec la mort, l'embaumement et le jugement de l'âme<sup>34</sup>; elles comportent des connotations d'éternel bonheur de l'âme assurée par la conservation du corps, ce qui rappelle, de façon implicite, la conservation du bonheur de la cité par la fixation des lois qui expriment la justice divine.

Les dialogues où apparaissent ces divinités sont surtout les *Lois* et le *Timée* : dans le premier, il est question de la création d'une cité idéale

28 *Gorgias*, 482 b 5 : μὰ τὸν κύνα τὸν Αἰγυπτίων θεὸν.

29 Sur Anubis, cf. J. VANDIER, *op. cit.*, p. 22, 27, 50, 84-85.

30 *Politique*, 257 b 5-7 : Εὖ γε νῆ τὸν ἡμέτερον θεὸν, ὃ Σώκρατες, τὸν Ἄμμωνα, καὶ δικαίως, καὶ πάνυ μὲν οἶν μνημονικῶς ἐπέπληξάς μοι τὸ περὶ τοῦς λογισμοῦς ἀμάρτημα.

31 Cf. R. HIRZEL, *Der Eid*, Leipzig, 1902; pour ces deux jurons en particulier, cf. A. LEFKA, *Le Zeus de Platon. Une interprétation philosophique*, Bibliothèque de Philosophie de l'Université de Liège (texte inédit), chap. II, p. 36 (par Ammon) et p. 44-45 (par le chien).

32 J. VANDIER, *op. cit.*, p. 36.

33 *Id.*, *op. cit.*, p. 164.

34 *Id.*, *op. cit.*, p. 111-112.

et de sa législation; dans le *Timée*, nous avons un mythe sur la création du monde. Le *Phèdre* concerne une problématique platonicienne essentielle : l'amour et le *logos*; dans le *Philèbe*, il est question du *péras* et de l'*apeiron*. On constate aussi que les personnages impliqués jouent un rôle important, ou en tout cas jouissent du respect des autres – Socrate, l'Étranger Athénien, Critias – et qu'ils évoquent les dieux égyptiens non dans un mythe, mais dans des histoires réputées vraies.

Il est, dans tous les cas, question de la stabilité, de la sauvegarde de la mémoire grâce à des lois inspirées par le divin – ici, par les dieux égyptiens, – qui dirigent le culte, l'éducation, les connaissances scientifiques et historiques. Ces règles, qui peuvent être figées dans l'écriture afin de résister au temps, sont les seuls garants de la prospérité d'une cité. Pareille conception ne met pas en question l'importance de l'éducation philosophique orale pour l'accès à un niveau plus élevé de bonheur, à titre individuel; d'ailleurs les écrits mêmes de Platon servent, entre autres, à fixer les règles de la démarche dialectique dans le cadre d'un «jeu éducatif», de même que l'écriture et les œuvres artistiques d'inspiration divine des Égyptiens figent à jamais les canons scientifiques et esthétiques. En outre, ne se contentant pas d'écrire, le philosophe a également établi une école, où il s'adonnait à l'enseignement oral. Si la stabilité des lois justes d'ascendance divine est pour lui la condition du bonheur de la cité idéale, l'Égypte, si ancienne par rapport à la Grèce et tellement pleine de savoir, est le pays qui, dans le cadre du monde réel, s'approche le plus de cet idéal, et Platon ne manque pas de se référer explicitement ou implicitement à elle pour démontrer la possibilité de concrétisation de ses visions. D'ailleurs, il dit dans l'*Épinomis*<sup>35</sup> : «Mais posons en principe que tout ce que les Grecs reçoivent des barbares, ils l'embellissent et le portent à sa perfection». C'est ainsi que Platon a adopté certaines divinités égyptiennes, origine et expression sublime de toutes les vertus de l'Égypte, qu'il les a intégrées dans sa pensée et les a enveloppées, respectueusement, d'une nouvelle lumière philosophique.

Aikaterini LEFKA

Université de Liège  
Département de Philosophie  
32, Place du 20-Août,  
B - 4000 LIÈGE.

<sup>35</sup> *Épinomis*, 987 d 9 - e 1 : λάβωμεν δὲ ὡς ὅτι περ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται.