Philosophie et spiritualité dans les Dialogues de Platon

Amen Krishna Ndounia
Université Marien Ngouabi(Congo)
ndouniaak@yahoo.fr

Résumé

Le véritable sens des Dialogues platoniciens est à chercher au-delà d'une simple lecture intellectuelle, spéculative ou historiciste. Car, en tant que compositions ingénieuses de Platon, ils rendent compte du processus cognitif à travers une mise en scène de figures historiques symbolisant les différentes facultés de l'âme humaine. Ainsi traduisent-ils dans un discours à la discursif et mythique, un processus dialectique et spirituel de connaissance des Idées ou Essences éternelles dont l'intellection est le mode d'accès et la contemplation le but sublime. Dès lors, les Dialogues s'inscrivent dans une expérience consciente de la rencontre de l'âme mortelle avec l'Ame immortelle ou l'Etre divin.

Mots-clés : Dialogues, philosophie, spiritualité, expérience consciente, intellection, Etre divin.

Abstract

The true meaning of the Platonic Dialogs is not to be sought in an intellectual, speculative or historical reading. As Plato's ingenious compositions, they account for the cognitive process about a staging of characters symbolizing different faculties of soul. Into a discursive and mythical discourse, they translate a dialectic and spiritual process of knowledge of Ideas or Eternal Essences whose intellection is access way and contemplation sublime purpose. From then on, Dialogs are part of a conscious experience of a meeting of mortal soul with immortal soul or divine being.

Keywords: Dialogs, philosophy, spirituality, conscious experience, intellection, divine Being.

Introduction

Concédant au mythe la trame de l'origine et de la nature de l'écriture comme une invention d'un dieu – le dieu Theuth –, Platon (*Phèdre*, 1990, 274c-d) lui confère au départ un double pouvoir : celui de servir à la fois de « remède contre l'oubli », en tant qu'aide-mémoire, et de technique d'accroissement de la science en tant que moyen graphique de codification d'informations ou d'expériences. Mais, sous forme de mise en garde du roi Thamous Amon-Râ à l'inventeur de ce *pharmakon* – comme le souligne Jacques Derrida (1990, p.264) –, Platon en montre néanmoins les limites :

> … cet art produira l'oubli dans l'âme de ceux qui l'auront appris, parce qu'ils cesseront d'exercer leur mémoire : mettant, en effet, leur confiance dans l'écrit, c'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères, et non du dedans, grâce à eux-mêmes, qu'ils feront acte de remémoration ; ce n'est donc pas de la mémoire, mais de la remémoration, que tu as trouvé le remède. Quant à la science, c'en est la semblance que tu procures à tes disciples, non la réalité. Lors donc que, grâce à toi, ils auront entendu parler de beaucoup de choses, sans avoir reçu d'enseignement, ils sembleront avoir beaucoup de science, alors que, dans la plupart des cas, ils n'auront aucune science ; de plus, ils seront insupportables dans leur commerce, parce qu'ils seront devenus des semblants de savants, au lieu d'être des savants (*Phèdre*, 1990, 275a-b).

Cette contrariété que Platon met en évidence entre « remémoration » et « mémoire », « semblance de science » et « science », « semblants de savants » et « savants », laisse en entrevoir deux degrés d'enseignement ou de pédagogie, et, par conséquent, deux types de connaissance ou de science que l'on devrait repérer chez Platon. Car, si au premier degré du savoir l'exercice des facultés intellectuelles ou mentales à partir des considérations extérieures à la conscience est une exigence – ce qui relève d'un acte de « remémoration » –, le deuxième degré repose sur une prise de conscience de la « réalité du monde » et de « soi-même » comme une « essence divine » dont une ouverture particulière de la « mémoire » est une nécessité, parce qu'il s'agit d'une transcendance de l'âme, d'une élévation du « monde sensible » vers le « monde intelligible », de la rencontre de la « conscience » avec l'âme divine ». S'entremêlant et se dissimulant à travers les Dialogues de Platon, ces deux niveaux de connaissance font du texte platonicien un « texte » qui, comme dit Derrida (op.cit., p.257), « cache au premier regard, au premier venu, la loi de sa composition et la règle de son jeu ». Et cette « règle » de composition des textes platoniciens se joue dans la convocation du mythique et du rationnel comme technique de dévoilement en même temps que du voilement de ce qui est essentiel dans le discours. Car, pour Platon, l'essentiel ne se trouve pas dans l'« étude » en tant qu'exercice intellectuel des facultés mentales, mais dans la « spiritualisation de soi » comme un état divin qui résulte à la fois du processus dialectique et de la contemplation des Essences ou de l'Idée du Bien. C'est ce qui nous conduit à la formulation de notre thématique, à savoir : « Philosophie et spiritualité dans les Dialogues de Platon », ce que commandent deux interrogations majeures : les Dialogues platoniciens constituent-ils des comptes rendus des débats des personnages historiques discutant des problèmes de leur époque ou des mises en scène suivant une logique pédagogique et cognitive traduisant un message préconçu ? Peut-on concevoir la connaissance des essences ou de la vérité chez Platon en dehors de la transcendance de l'âme ?

Ces deux interrogations nous conduisent à trois hypothèses que nous traduisons en moments essentiels de notre réflexion. Dans le premier moment : « De la lecture historiciste et intellectuelle des dialogues de Platon », nous tenterons de montrer que, loin de célébrer simplement la mémoire des grands penseurs, et notamment celle de son maître Socrate victime de l'injustice et de la Démocratie athénienne, les Dialogues platoniciens traduisent, à travers les grandes thématiques philosophiques de cette époque, une ordonnance cognitive et éthique dont la trame est à chercher dans l'intelligibilité mythique au-delà du rationnel. Dans le deuxième moment : « Du symbolisme des Dialogues et l'interaction des facultés de l'âme », nous nous efforcerons de montrer que la composition des dialogues est une mise en scène du processus cognitif ou dialectique dont le but ultime est la connaissance des Essences intelligibles. Dans le dernier moment : « De l'Intellection comme fondement spirituel de la science chez Platon », nous essayerons de montrer que, loin d'être une spéculation intellectuelle, la philosophie ou la science véritable est, chez Platon, une expérience spirituelle dont le moyen d'accès est l'intellection et le but la contemplation de l'Etre divin, ce qui implique la rencontre consciente de la conscience avec la dimension divine de l'être humain.

1. De la lecture historiciste et intellectuelle des Dialogues de Platon

L'exigence pédagogique voudrait qu'un texte écrit, en tant que *pharmakon* destiné au public ou faisant l'objet d'une publication, comporte une note introductive, un avertissement ou une notice. C'est ainsi que tous les Dialogues de Platon comprennent souvent des notices des traducteurs qui, non seulement indiquent le contexte historique dans lequel ils semblent avoir été élaborés, mais en résument les points essentiels pour en faciliter la compréhension.

En effet, le souci de détermination du contexte historique d'élaboration de l'œuvre de Platon conduit les traducteurs et commentateurs à définir une chronologie – et par conséquent un classement – des Dialogues par rapport aux thématiques qu'ils mettent en évidence. Ainsi, plusieurs chronologies ont été adoptées – et même contestées.

En fait, rappelant que la « collection des œuvres de Platon comprend trente-cinq dialogues », un recueil de lettres, des définitions et six petits dialogues apocryphes : *Axiochos, de la Justice, de La Vertu, Démodocos, Sisyphe, Eryxias*, Emile Chambry (*Théétète*, 1988, p.11) souligne que les Anciens avaient classé ces Dialogues de façon artificielle (Idem). C'est le cas d'Aristophane de Byzance qui les avait organisés en cinq trilogies, à savoir : « 1. *République, Timée, Critias* ; 2. *Sophiste, Politique, Cratyle* ; 3. *Lois, Minos, Epinomis* ; 4. *Théétète, Euthyphron, Apologie* ; 5. *Criton, Phédon, Lettres* » (Idem), tout en citant le reste sans ordre.

Or, « *Platon lui-même avaient regroupé exceptionnellement le Théétète, le* ***Sophiste*** *et le* ***Politique****, avec l'intention d'y adjoindre le* ***Philosophe****, qui est resté à l'état de projet, et aussi la* ***République****, le* ***Timée****, le* ***Critias*** *et un dialogue qu'il n'écrivit pas* » (Idem). Mais, c'est au temps de César que Derkylidas et Thrasylle adoptèrent un classement par tétralogies qui, aux deux tétralogies conçues par Platon lui-même, comprenaient les tétralogies tragiques (Idem) ; et, c'est cet ordre qu'ont reproduit les éditeurs jusqu'à nos jours, à savoir :

> 1. *Euthyphron, Apologie, Criton, Phédon* ; 2. *Cratyle, Théétète, Sophiste, Politique* ; 3. *Parménide, Philèbe, Banquet, Phèdre* ; 4. *Premier et second Alcibiade, Hipparque, Rivaux* ; 5. *Théagès, Charmide, Lachès, Lysis* ; 6. *Euthydème, Protagoras, Gorgias, Ménon* ; 7. *Hippias mineur et Hippias majeur, Ion, Menexène* ; 8. *Clitophon, République, Timée, Critias* ; 9. *Minos, Lois, Epinomis, Lettres* (Idem).

Mais, les Dialogues ont été quelquefois regroupés suivant deux formes : la « diégétique », qui se présente sous une forme d'exposition ou de relation d'une action, et la « zététique », qui traite d'une recherche en vue de pénétrer les principes ou la raison d'être des choses. C'est ainsi que, en plus de son titre initial, chaque Dialogue est publié avec un sous-titre qui en indique le contenu. Par exemples : *Théétète* ou *sur la science*, *Parménide* ou *sur les Idées, Phèdre ou de la Beauté*, *Sisyphe* ou *de la Délibération*, *la République* ou *sur la Justice*, *Phédon* ou *de l'âme, Philèbe* ou *du Plaisir, les Lois* ou *sur la Législation*…

Toutefois, certains traducteurs ont adopté une chronologie des Dialogues qui permettrait de suivre l'évolution de la pensée de Platon. C'est ainsi que dans sa traduction des *Œuvres complètes* en deux tomes, Léon Robin (1977) adopte l'ordre suivant :

- Le Petit Hippias, Le Grand Hippias, Ion, Protagoras, L'Apologie de Socrate, Criton, Alciabiade, Charmide, Lachès, Lysis, Euthyphron, Gorgias, Ménexène, Ménon, Euthydème, Cratyle, Le Banquet, Phédon, La République ;

- Phèdre, Théétète, Parménide, Le Sophiste, Le Politique, Timée, Critias, Philèbe, Lois, Epinomis, Lettres, Le second Alcibiade, Hipparque, Les Rivaux, Théagès, Clitophon, Minos, Axiochos, Du juste, De la Vertu, Démodocos, Sisyphos, Eryxias.

Quelquefois, les Dialogues sont regroupés en dialogues de jeunesse, de maturité et de vieillesse ; et c'est ainsi qu'Emile Chambry (1986) regroupe comme premiers Dialogues : *Seconde Alcibiade, Hippias mineur, Premier Alcibiade, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias majeur*, Ion. Dans cette perspective, il se dégage trois groupes de dialogues :

1. Le premier groupe est celui des Dialogues dits « socratiques ». Procédant par la maïeutique, ils ont un caractère aporétique, en ce qu'ils n'aboutissent pas à

une résolution du problème posé. En effet, dans ces Dialogues, comme le signifie Alexandre Koyré (2008, p.14), la « *discussion se termine en queue de poisson, par un aveu d'ignorance. Par ses questions insidieuses et précises, par sa dialectique impitoyable et subtile* », Socrate finit par démontrer la faiblesse ou les limites des arguments de ses interlocuteurs, l'infondé de leurs opinions, l'inanité de leurs croyances (Idem). Parmi ces Dialogues, il y a le *Petit Hippias*, l'*Euthyphron*, le *Lachès*, le *Charmide*, le *Lysis*, auxquels s'ajoutent, non seulement les deux Dialogues apologétiques, à savoir : l'*Apologie de Socrate* et le *Criton* (Jeannière A., 1994, p.21), mais aussi – en les situant dans la période du premier voyage de Platon en Sicile – « le *Grand Hippias*, le *Ménon*, l'*Euthydème*, le *Ménexène*, puis le *Protagoras*, le *Cratyle* et le *Gorgias*, qui annoncent les thèmes de la maturité » (Idem).

2. Le deuxième groupe est celui des Dialogues qui semblent avoir été écrits avant le premier voyage de Platon en Sicile (Idem), probablement entre 385 et 370 avant Jésus-Christ, parmi lesquels le *Banquet*, le *Phédon*, la *République* et le *Phèdre* (en chantier). Ils ont la particularité d'être diégétiques, c'est-à-dire qu'ils exposent ou décrivent des réalités d'un certain ordre, telles que les multiples dimensions de l'« amour ».

3. Le troisième groupe des Dialogues est constitué du *Phèdre*, *Parménide*, *Théétète*, *Sophiste*, *Politique*, *Philèbe*, *Timée*, *Critias* et des *Lois*. On peut les qualifier de zététiques, car ils procèdent par l'examen d'une question ou l'étude d'une thématique à partir de laquelle on voudrait accéder à la connaissance d'un objet précis, par exemple la « science », l'« âme », le « monde »…

Mais, rattachant « la forme littéraire du dialogue » à l'influence de Socrate sur son élève, Luc Brisson relève dans les *Œuvres complètes* (Platon, 2011, p.XI), suivant la « forme dialoguée », deux principaux groupes de Dialogues, à savoir :

- les dialogues directs : *Alcibiade, Criton, Cratyle, Criton, Euthyphron, Gorgias,* les deux *Hippias, Ion, Lachès, Lois, Ménon, Phèdre, Sophiste, Philèbe, Politique* ;

- les dialogues racontés : *Banquet, Charmide, Euthydème, Lysis, Parménide, Phédon, Protagoras, République, Théétète ; et des dialogues exposés : Apologie, Ménèxène, Timée et Critias*.

Aussi Brisson (Idem) souligne-t-il que

> …la pratique du dialogue par le Socrate de Platon est donc indissociable de l'idée que se fait Platon de ce que c'est que savoir, de ce que c'est qu'enseigner. Et parce qu'il écrit des dialogues dont l'interlocuteur principal est avant tout Socrate, mais Critias (dans le *Critias*), Timée (dans le *Timée*), l'Etranger d'Elée (dans le *Politique* et dans le *Sophiste*) et l'Etranger d'Athènes (dans les *Lois*), Platon s'efface dans un anonymat total.

Toutefois, à côté de la recherche d'une chronologie vraisemblable des Dialogues, les éditeurs de Platon s'efforcent de déterminer la véracité des circonstances historiques des événements qu'ils relatent ; car, Platon installe souvent ces Dialogues dans un contexte historique qui évoquent certains événements du passé, en y mettant en scène Socrate et certains personnages de son époque, si ce ne sont des « figures inconnues » sous la dénomination d' « Etrangers ».

Le monumental dialogue de la *République* s'ouvre par une rencontre impromptue de Socrate avec le vieux Céphale, père de Polémarque. En effet, cheminant avec Glaucon vers Athènes au retour de la ville de Pirée (sise à dix kilomètres environ) pour prier la déesse Bentis ou Athéna et assister au cérémonial organisé en son honneur, Socrate est rattrapé par l'esclave de Polémarque qui l'invite en sa

résidence, afin d'assister à une « *fête de nuit qui vaut la peine d'être vue* » (*Rép*., 1986, 328a), fête au cours de laquelle « *une course aux flambeaux* » est organisée le soir, « *à cheval, en l'honneur de la déesse* » (Idem). Ayant accueilli favorablement l'invitation, Socrate rencontre ainsi le vieux Céphale, un « *riche fabricant d'armes syracusain venu se fixer au Pirée sur le conseil de Périclès* » (Ibid., p.391), qui appartient à une classe d'hommes de négoce qui cherchent « *un titre de noblesse dans la culture de la philosophie et des belles-lettres* » (Idem). C'est alors que Socrate profite de l'interroger sur ce qu'il éprouve dans cet « *état de vieillesse* » qui, pour certains est un moment de lamentations et de regret, en ce qu'elle leur prive des plaisirs de la jeunesse, notamment ceux de l'amour, du vin, de la bonne chère ; et, à cela s'ajoutent les outrages auxquels l'âge les exposent de la part de leurs proches qui accusent la vieillesse d'être la cause de tous les maux. Or, selon le vieux Céphale, la vieillesse ne serait par la cause de leurs maux, car il a rencontré des vieillards qui ne l'éprouvaient point. C'est alors que, au sujet de l'amour comme possession d'une femme, il rapporte à Socrate la réponse qu'à un homme fit le poète Sophocle : « …*c'est avec la plus grande satisfaction que je l'ai fui, comme délivré d'un maître rageur et sauvage… De toutes façons, en effet, à l'égard des sens, la vieillesse apporte beaucoup de paix et de liberté* » (Ibid., 329a-c).

Cette introduction, qui paraît pourtant comme une digression, détermine au bout du compte tout le reste du Dialogue dont le but fondamental est l'élévation du « monde sensible » vers le « monde intelligible », en vue de la contemplation des Essences ou des Idées intelligibles, et notamment de *« l'Idée du Bien qui est la plus haute des connaissances* » (Ibid., 505a), dispensatrice des quatre vertus cardinales, à savoir : la « sagesse », la « tempérance » (ou la maîtrise de soi), le « courage » et la « justice » dont la vieillesse devrait prédisposer un homme qui a mené sa vie avec sagesse.

Dans la notice de son édition du *Théétète*, Diès Auguste résume le contexte historique de ce Dialogue. Ainsi, il dit :

> La conversation qu'il raconte eut lieu, à la veille du procès de Socrate, entre Socrate, Théodore de Cyrène, qui professait alors la géométrie à Athènes, et un jeune élève de Théodore, Théétète. Elle fut redite par Socrate à Euclide de Mégare. Celui-ci la transcrivit de mémoire et profita de chacune de ses visites à Athènes pour se faire préciser les points où ses souvenirs étaient en défaut, puis, rentré chez lui, corriger et compléter sa transcription. Ainsi le dialogue de Socrate avec Théodore et Théétète se trouva, finalement, reconstruit par Euclide avec une fidélité parfaite. Le dialogue, et non le récit qu'en avait fait Socrate ; car transcrire les formules de récit eût été complication gênante : Euclide les a donc supprimées. Cette conversation de Socrate avec Théétète, ainsi reproduite par lui sous forme de dialogue direct, une occasion s'offre à Euclide aujourd'hui d'en donner lecture à Terpsion, qui l'a entendu souvent mentionner par Euclide et a toujours eu l'idée de demander quelque jour à en prendre connaissance. Théétète, en effet, vient de passer à Mégare. On l'emporte de Corinthe à Athènes, gravement atteint de blessures reçues à la bataille et de la maladie contractée au camp. Les deux amis reposeront en écoutant la lecture que fera l'esclave d'Euclide : ils retrouveront ainsi, dans le jeune Théétète du dialogue, la merveilleuse nature dont Socrate avait tout de suite eu la divination, et les promesses que l'âge mûr a si glorieusement remplies (*Théét.*, 1955, p.119-120).

Quand bien cet enchevêtrement des séquences du récit soit une imagination littéraire ou poétique de son auteur, les commentateurs de l'œuvre de Platon cherchent néanmoins à en établir la véracité historique, tant en rapport avec les événements évoqués, notamment la guerre au cours de laquelle Théétète fut blessé, qu'avec la narration du dialogue par Euclide. C'est ainsi que dans cette

notice du *Théétète* Diès écrit :

> Dès lors, en effet, que Platon avait résolu de faire faire par Euclide la transmission de ce dialogue, cette transmission aurait pu être une narration directe si elle avait eu lieu peu d'années après la mort de Socrate. Rien ne s'opposait à ce que, entre 392 et 390, Euclide racontât de vive voix la rencontre survenue entre Socrate et Théétète (*Théét.*, p.120)…

C'est dire que, selon Diès, il existerait une concordance évidente entre la fiction littéraire dans laquelle Platon construit ces Dialogues et les faits historiques qu'ils évoquent. Et pourtant, poursuivant son analyse, il ne manque pas de souligner, à propos de Théétète, que

> … ce portrait de Théétète est un modèle et un symbole. Platon enseigne encore en le dessinant et en a pris les éléments dans cette nature idéal du philosophe que traça le sixième livre de la République. Ici, entre la *République* et le *Théétète*, le parallélisme est minutieux et souvent textuel. Modèle offert aux jeunes élèves de l'Académie, symbole du vrai philosophe, et symbole aussi de l'homme qui, pour Platon, incarne la philosophie, Théétète est la jeune doublure de Socrate. Le Socrate de Platon est comme en voie de se dédoubler. Nous avons ici Théétète, qui est au physique et au moral, le portrait de Socrate (Ibid., p.124).

Au bout du compte, comme le signifie Karl Jaspers (1989, p.24), « *les écrits de Platon reflètent le développement spirituel de toute vie. Mais on n'a jamais réussi à en écrire l'histoire de manière probante* ».

En fait, la trame des Dialogues platoniciens est à chercher, non pas dans l'historicité du contexte de leur composition, mais dans l'ingénieuse traduction de la complexité des rapports entre l'homme et le monde ou l'âme et le corps, tant du point de vue du processus cognitif que de la transcendance du « monde sensible » vers le « monde intelligible » dont Platon nous en fait l'invite.

2. Des Dialogues comme une mise en scène des processus cognitifs de l'âme

Il transparaît, dans une certaine mesure, une corrélation entre l'interactivité des personnages des Dialogues et les processus cognitifs qu'ils mettent en évidence. C'est dire que le rôle que Platon fait jouer à ses personnages n'est pas fortuit, mais réfléchi ; autrement dit, leur fonction est symbolique, de sorte que le Dialogue platonicien est, au fond, une mise en scène des processus cognitifs de l'âme.

En fait, comme chez tous les grands penseurs de l'Antiquité, l'homme est, chez Platon, un microcosme, c'est-à-dire une image réduite et réfléchie du monde ou de l'univers ; c'est ce qu'il expose dans la cosmologie du *Timée*.

En effet, le *Timée* rend compte de la formation du monde et de l'homme. En tant qu'œuvre du Démiurge, le monde – dont l'homme est une « répétition » – est constitué de deux entités distinctes : l'« âme » et le « corps ». L'âme du monde est formée de trois substances : le Même, l'Autre et l'Intermédiaire (un mélange des deux premières) (*Timée*, 1963, 35b). Et, après le mélangé équitable de ces trois substances, le Démiurge procède à leur division ou séparation ainsi qu'il suit (Ibid., 35b-c) :

> En premier lieu, il a séparé du mélange total une portion. Ensuite il a pris une seconde portion double de celle-là ; puis une troisième portion égale à une fois et demie la seconde et à trois fois la première ; une quatrième double de la seconde ; une cinquième triple de la troisième ; une sixième égale à huit fois la première ; une septième égale à vingt-septième fois la première.

C'est dire donc que l'âme du monde est une structure septuple dont le processus de formation passe par des opérations mathématiques qui, faisant intervenir les intervalles et « *le rapport du nombre deux cent cinquante-six au nombre deux cent quarante-trois* » (Ibid., 36b), nous rapproche des valeurs du « nombre d'or », à savoir : 1,618 – que l'on obtient à partir de la résolution de la première équation du second degré : $x^2 - x - 1 = 0$, comme nous le démontrons dans notre article *Du carré logique au Carré magique*… (Ndounia A. K., 2013, pp.223-225).

Ainsi, si l'âme est formée de trois substances, le corps du monde, lui, est aussi un mélange mathématique de quatre éléments, à savoir : le feu, l'air, l'eau et la terre.

Or, participant de la composition des corps en tant que principes, ces quatre éléments en déterminent également la nature.

Dès lors, Platon (Ibid. 40a) distingue quatre espèces d'êtres : « *la première est l'espèce céleste, celle des dieux, la seconde l'espèce ailée, c'est-à-dire celle qui circule dans l'air, la troisième l'espèce aquatique, et la quatrième l'espèce qui va à pied et qui vit sur la terre ferme* ». C'est dire que par rapport à l'élément prédominant dans chaque corps, le monde abrite quatre types d'êtres : les êtres ignés, les êtres aériens, les êtres aquatiques et les êtres terriens.

En fait, la différence entre ces espèces d'êtres est fondamentale. Car, l'espèce ignée ou céleste, c'est-à-dire celle des Dieux, est l'œuvre du Démiurge lui-même ; ce qui lui confère une immortalité de fait. Quant aux autres espèces, elles sont l'œuvre des fils de Dieu, c'est-à-dire des dieux de second rang ; aussi sont-elles mortelles (Ibid., 41c-d).

L'acte de formation du monde repose donc sur deux ordres d'intelligence : celui du Père, en tant qu'auteur du monde et des dieux, et celui de ses fils, en tant qu'auteurs des êtres mortels. Si l'auteur du monde se charge lui-même de la formation du principe d'intelligence, c'est-à-dire de l'âme des mortels, mais il confie à ses Fils (ou les Dieux) la charge de la formation de la corporéité des espèces mortelles, à savoir : les êtres aériens, aquatiques et terriens. Or, ces quatre éléments peuvent être conçus, non pas seulement comme de simples principes ou « matières » constitutifs des corps, mais aussi comme des plans du monde.

Ainsi, le monde compterait deux dimensions majeures, celle de l'âme (ou spirituelle) et celle du corps (ou matérielle). La dimension de l'âme comprend trois plans : le Même, l'Autre et l'Intermédiaire, tandis que celle du corps en comporte quatre : le Feu, l'Air, l'Eau et la Terre. Et, si, d'un côté, l'Intermédiaire est une substance charnière entre le Même et l'Autre, de l'autre, le Feu est un élément intermédiaire entre la dimension de l'âme et celle corps. De ce fait, en tant qu'elle participe du divin, l'âme est une structure igné, ce qui fait d'elle effectivement une « étincelle de feu ».

Donc, de même que le monde, l'être humain est aussi une structure septuple. Or, participant du corps des Dieux, le « feu » est, non seulement l'élément intermédiaire entre le divin et le mortel, mais aussi celui qui assure dans l'être humain le lien entre l'âme et le corps.

Mais, quel est ce principe intermédiaire, qui participe à la fois de l'âme et du corps en l'homme ?

La lecture du *Timée* nous permet de le comprendre. En effet, dans l'âme du monde ou l'âme divine, le Même est un principe immobile et l'Autre un principe mobile ; leur unicité est assurée par l'Intermédiaire, un principe qui participe à la fois de l'immuabilité et de la mobilité. C'est ce qui se traduit dans l'acte même de

la formation de l'âme par le Démiurge (Ibid., 2011, 35a-b) :

> Entre l'Etre indivisible et qui est toujours le même et l'Etre divisible qui devient dans les corps, il forma par un mélange des deux premiers une troisième sorte d'Etre ; et de nouveau en ce qui concerne le Même et l'Autre, il forma un composé tenant le milieu entre ce qu'il y a en eux d'indivisé et ce qu'il y a de divisible dans les corps ; et, prenant ces trois ingrédients, il forma de la même façon par un mélange, où ils entraient tous, une seule réalité, en unissant harmonieusement par la force la nature de l'Autre, rebelle au mélange, au Même, et en les mêlant à l'Etre, formant une unité à partir de ces choses.

Cependant, après avoir emprunté du monde les portions de feu, d'air, d'eau et de terre (Ibid., 43a) pour former le corps mortel, les Dieux n'ont pas réussi, à leur tour, à unifier d'un seul coup le principe immortel de l'âme (par nature immobile) avec le corps mortel (par nature mouvant). Les révolutions de l'âme immortelle furent alors perturbées, et toute la structure avançait sans aucun ordre (Ibid., 43a-b). Pour ce faire, les Dieux dotèrent cet animal mortel qu'est l'être humain d'une autre espèce d'âme mortelle (Ibid., 69c-d.). Manifestant trois principes essentiels : le principe concupiscible, irascible et rationnel (Platon, 2011, 336a et sqq.), cette âme mortelle dispose, sur le plan cognitif, de trois facultés fondamentales, à savoir la sensibilité, la pensée et la raison.

Ainsi, tout comme l'âme du monde ou le principe divin, l'âme mortelle est une structure septuple, par les cinq organes de sens (comme pouvoir de la sensibilité) et la pensée et la raison (comme pouvoirs de la conscience).

En fait, si la sensibilité est le pouvoir d'imagination sensible, la pensée est celui d'imagination mentale. Elles fonctionnent toutes les deux comme des miroirs, l'un braqué sur le monde extérieur, et l'autre tourné vers le monde intérieur de l'âme. Entre les deux se trouve la raison : un pouvoir intermédiaire de discrimination et/ou d'unification des d'images sensibles (objets) et des images mentales (idées). En effet, en tant que pouvoir de connaissance, la raison est l'œil de l'âme (Platon, 1986, 533d) ; car, étant un principe igné de l'âme mortelle ou de la conscience, elle a le pouvoir de percevoir, d'examiner et de distinguer à la fois ce qui vient du corps par le biais des organes de sens et ce qui vient de l'âme divine par l'entremise de la pensée. Ainsi, elle peut élaborer diverses formes de connaissance, en raisonnant, soit sur les objets sensibles, soit sur les idées de la pensée, ou en combinant les deux afin de saisir le sens ou l'essence des uns à la lumière des autres.

Dès lors, la pensée platonicienne peut se comprendre comme une exploration consciente des multiples dimensions du corps et de l'âme ; c'est ce « voyage » de la conscience à travers les dimensions du corps et de l'âme que Platon s'efforce de reconstituer dans ses Dialogues, soit dans un langage mythique dont le sens symbolique exige une certaine herméneutique, soit dans un langage discursif dont la compréhension du sens – au-delà de toute sophistique ou psittacisme – repose dans une « expérience consciente » de cette faculté particulière que Platon appelle la « mémoire » (*Phèdre*, 1989, 275a-b) ou la « réminiscence » (*Ménon*, 1986, 81a-82a). Ce qui nécessite la maîtrise des phases ou étapes du processus cognitif.

En effet, au livre VI de la *République* (1986, 508a-e), Platon présente la contemplation de l'Idée du Bien – ou le Soleil divin – comme le but et la finalité de la connaissance véritable. Ainsi, il dit (Ibid., 505a) :

> …ce qui répand la lumière de la vérité sur les objets de la connaissance et confère au sujet qui connaît le pouvoir de connaître, c'est l'Idée du Bien ; puisqu'elle est le principe de la science et de la vérité, tu peux la concevoir

> comme objet de connaissance, mais si belles que soient ces deux choses, la science et la vérité, tu ne te tromperas point en pensant que l'Idée du Bien en est distincte et les surpasse en beauté ; comme, dans le monde visible, on a raison de penser que la lumière et la vue sont semblables au soleil, mais tort de croire qu'elles sont le soleil, de même, dans le monde intelligible, il est juste de penser que la science et la vérité sont l'une et l'autre semblables au bien, mais faux de croire que l'une ou l'autre soit le bien ; la nature du bien doit être regardée comme beaucoup plus précieuse.

Et c'est par le biais de la dialectique que l'âme peut parvenir à cette contemplation, en s'élevant, « *du sensible à l'intelligible, sans rupture, mais par degrés* », comme le signifie Jannière Abel (1994, p.89).

Pour rendre compte des étapes que l'âme doit franchir pour pouvoir y accéder, Platon se sert de l'image d'une ligne qu'il divise inégalement, d'abord en deux segments ou sections (*Rép.*, 509a-511e) correspondant, l'un au « monde sensible », et l'autre au « monde intelligible », et ensuite, chacune des deux sections en deux, de sorte que toute la ligne se trouve divisée en quatre sections. Comme le signifie Luc Brisson et Jean-François Pradeau (2007, p.31) : « *La ligne se propose de donner une image simple des quatre modes de connaissances qui correspondent aux quatre genres d'objets susceptibles d'affecter l'âme qui les connaît* ».

La première section du « monde sensible » représente le domaine des « images », c'est-à-dire des ombres et des reflets des choses qui se perçoivent sur la surface des eaux ou de tout autre corps poli et brillant (Ibid., 509e). Il s'agit là de la réalité des choses du monde ambiant, telle qu'elle se donne par le biais des organes de sens. En effet, cette perception sensible repose dans une métaphysique du « voir » qui échappe au commun des mortels. Regardant une chose, nous ne la voyons pas telle qu'elle est dans sa réalité, mais telle que son image se reflète et se réfléchit dans le champ de notre conscience.

Dès lors, se jouent de nous deux images : la « chose » qui apparaît dans l'espace naturel et sa projection dans notre conscience. Pris dans ce « jeu de miroirs », nous croyons voir les choses là où elles sont, alors que nous ne les percevons qu'à travers nos yeux, simplement comme des reflets dans notre conscience, c'est-à-dire là elles ne sont pas. Or, le lieu où elles sont et ce qu'elles sont réellement nous sont en réalité inaccessibles. Ainsi, si la première section de la ligne est celle des images, la deuxième est celle des choses naturelles.

A côté des choses naturelles, Platon range également, dans cette deuxième section, les produits d'art, en ce qu'ils sont des reproductions concrètes ou « imitations » des choses ; or, celles-ci, quoique concrètes, ne sont en fait que des reproductions d'« images » des choses naturelles ou des projections de la conscience. De ce fait, les modes ou pouvoirs de connaissance des objets dans ces deux domaines respectifs sont l'« imagination » et la « croyance ».

Au bout du compte, si nous prenons réellement conscience de ce « jeu de miroirs », de la manière dont les différentes sortes d'images s'entremêlent et se juxtaposent les unes avec les autres dans le champ de notre propre conscience, alors notre pouvoir de connaître traverserait et dépasserait ces deux premiers niveaux ou sections, pour aborder les réalités de la troisième section.

En effet, dans la troisième section – considérée comme la première du monde intelligible –, Platon range les nombres, les figures géométriques, les hypothèses. Ces éléments sont, non pas des images sensibles, mais des notions conceptuelles, des concepts, c'est-à-dire des produits de l'activité mentale ou de l'intellect sur les images sensibles. Ce sont des déductions que l'intellect opère et organise en mettant en parallèle les images sensibles et les « images mentales » qui nous

viennent par le biais de la pensée. Ainsi, si la sensibilité est le pouvoir des organes de sens d'où émanent les « images sensibles », la pensée est le pouvoir des « idées ». Or, notre connaissance dépend de la corrélation entre une image sensible et une image mentale ; sans image mentale, aucune image sensible ne trouverait son sens. C'est dire que la détermination du sens d'une image ou d'un objet sensible dépend absolument du surgissement dans la conscience d'une « image mentale », c'est-à-dire d'une « idée ». Celle-ci surgit dans la conscience par le biais de la pensée.

De ce fait, si la sensibilité est la porte de notre conscience ou âme animale ouverte sur le monde sensible, la pensée en est celle qui l'ouvre sur le monde intelligible. Ainsi, de même que notre conscience ne produit pas les images sensibles mais les perçoit simplement par le biais des organes de sens, de même elle ne produit pas les images mentales mais les perçoit par le biais de la pensée ; cependant, elle produit des « concepts » : les nombres, les figures géométriques, les hypothèses, etc. La conscience opère ces « ajustements » ou réajustements entre les « images sensibles » et les « images mentales » à partir du pouvoir de la raison. Ainsi, Platon l'appelle : l'« *œil de l'âme* » (Ibid., 1986, 533d) ; car c'est la raison qui « voit », qui perçoit, et ce qui vient du monde sensible par le biais des organes de sens, et ce qui vient du monde intelligible par le biais de la pensée. Elle se trouve alors encadrée par des « miroirs ».

Dans le *Théétète*, Platon rend compte de ce processus cognitif, quant à l'interactivité de ces trois facultés de l'âme, en mettant en scène trois personnages : Théodore, Théétète et Socrate.

Théodore est astronome et maître ès géométrie. La géométrie est la science des formes. En tant qu'une branche des mathématiques, elle est une propédeutique à la science dialectique. Car, par le biais de cette science mathématique, l'âme ou la conscience peut s'exercer et entrevoir, au-delà de la multitude des formes passagères ou illusoires des choses sensibles, la connaissance d'une « forme unique » qui les détermine toutes (*Théét.* 148d-e ; *Phèdre* 265b-d).

Loin d'être le fait de l'imagination sensible, la connaissance d'une « forme unique » est un acte de l'imagination transcendantale, celle qui, étant de l'ordre de la pensée discursive, est déterminée, non pas par l'activité de la raison sur les images sensibles, mais par l'interaction entre la raison et la pensée ou à partir de l'analyse critique et rationnelle des rapports entre les Formes et les Idées.

Théétète est l'élève de Théodore. Il s'exerce à la géométrie, c'est-à-dire à la représentation et à l'étude des « formes » des choses. Désirant le savoir, il est donc naturellement « philosophe » ; et c'est ainsi que Socrate lui apprend que le sentiment d'étonnement qu'il éprouve est la « *vraie marque d'un philosophe* », car la philosophie n'a pas une autre origine (*Théét.*, 1988, 155d). En effet, la philosophie est ici le « désir de savoir » dans l'âme ; il est l'expression de l'ignorance, des limites de la raison. Ainsi, Théétète est le symbole de la raison, mais d'une raison non encore consciente d'elle-même. Pour cela, il a besoin d'un guide qui, devant l'aider à surmonter ou transcender les limites de l'imagination sensible, lui permet d'« accoucher des idées » (Ibid., 150b-c), d'apprendre à considérer les choses au moyen de l'imagination transcendantale de la raison. Et ce guide qui a la maîtrise de la « maïeutique », n'est autre que Socrate.

Socrate est le symbole d'une raison consciente de soi. Il a fait l'expérience du chemin qui mène de l'imagination sensible à la contemplation des Essences éternelles, et notamment de l'Idée du Bien. De ce fait, il a le pouvoir d'appliquer la « maïeutique » sur les âmes qui le côtoient. Ainsi, comme le dit Humbert J. (1967, p.91) : « *Socrate éprouve pour les âmes qu'il libère une sympathie active et profonde, parce qu'il est passé lui-même par les mêmes épreuves* ». Il est donc le seul qui peut apprendre à

Théétète ce qu'est la science et ce qu'elle n'est pas, par quelle faculté on l'apprend, et comment et où la chercher, et de quoi est-elle l'objet.

En effet, dit Socrate, l'objet de la science est « ce qui est commun en toutes choses » (Ibid., 185d-e) ; et, pour certaines choses, c'est « *l'âme elle-même et par elle-même qui… examine les notions communes en toutes choses* » (Idem), et « *elle le fait pour les autres au moyen des facultés du corps* » (Idem). Par conséquent, ce n'est « *point dans les impressions que réside la science, mais dans le raisonnement sur les impressions ; car c'est par cette voie, semble-t-il, qu'on peut atteindre l'essence et la vérité, tandis qu'on ne le peut par l'autre voie* », celle des facultés du corps. C'est dire donc que « …*la sensation et la science ne sauraient jamais être la même chose* » (Ibid., 1988, 186d-187a).

Cependant, « …*il y a une chance que l'opinion vraie soit science* » (Ibid., 187b). Car,

> …une opinion fausse est une sorte de méprise qui se produit lorsque, confondant dans sa pensée deux choses également réelles, on affirme que l'une est l'autre. De cette façon on juge toujours quelque chose qui est, mais on prend l'un pour l'autre, et l'on pourrait dire à juste titre que, quand on manque ce qu'on visait, on a une opinion fausse (Ibid., 189b).

Et, toutes ces opérations ont lieu dans l'âme sous forme de dialogue entre les différentes facultés que sont la sensibilité, la pensée et la raison. Ainsi, résumant toutes ces opérations de l'âme sous le nom de « pensée », Platon (Ibid., 190a) fait effectivement dire à Socrate qu'elle est

> …un discours que l'âme se tient à elle-même sur les objets qu'elle examine… Mais il me paraît que l'âme, quand elle pense, ne fait pas autre chose que s'entretenir avec elle-même, interrogeant et répondant, affirmant et niant. Quand elle est arrivée à une décision, soit lentement, soit d'un élan rapide, que dès lors elle est fixée et ne doute plus, c'est cela que nous tenons pour une opinion. Ainsi, pour moi, opiner, c'est parler, et l'opinion est un discours prononcé, non pas, assurément, à un autre et de vive voix, mais en silence et à soi-même.

Ainsi, tout comme l'« opinion vraie », « …*l'opinion fausse ne se rencontre ni dans les rapports naturels des sensations, ni dans les pensées, mais dans l'ajustement de la sensation à la pensée* » (Ibid., 195c). L'opinion fausse n'est donc plus ou moins qu'« *un désaccord de la pensée et de la sensation* » (Ibid., 196c), tandis que l'opinion vraie en est un accord.

Or, il n'y a de science véritable que de l' « être » en tant que ce qui est commun en toutes choses (Ibid., 185d-e). De ce fait, aussi rationnelle soit-elle, l'opinion vraie ne saurait donner lieu à la science. Car, dit Socrate (Ibid., 210d) :

> … c'est le comble de la naïveté de nous dire à nous qui cherchons la science, que c'est l'opinion droite avec la science de la différence ou de toute autre chose. Ainsi, Théétète, la science n'est ni la sensation, ni l'opinion vraie, ni la raison ajoutée à l'opinion vraie.

Le dialogue du *Théétète* s'achève sans parvenir à la définition de la science. Mais, qu'est-ce alors que la science chez Platon ? De quoi est-elle réellement l'objet ? Quel est son fondement ?

3. De l'intellection comme fondement spirituel de la science chez Platon

Trois sortes d'images peuplent notre conscience : 1° les « images sensibles » qui nous viennent par le biais des organes de sens ; 2° les images mentales ou « idées » dont la pensée est la source, et 3° les concepts en tant que produits de la réflexion, c'est-à-dire de l'activité de la raison ou du raisonnement, soit sur les impressions des sens ou les « images sensibles », soit sur les « images mentales » ou idées , soit sur les unes en rapport avec les autres et en quoi consistent nos différentes expériences.

Mais, le commun des mortels prend souvent pour des « idées », soit les images sensibles, soit les concepts, en tant qu'ils séjournent tous dans notre conscience. Or, de même que du monde sensible ou des « choses naturelles » la conscience ou la raison ne perçoit que des images ou des formes sensibles par l'intermédiaire de la sensibilité, de même, des « Idées » ou Essences du « monde intelligible » la raison ne perçoit que des Formes et non la réalité en soi. Et, entre autres Dialogues, Platon traite de cette problématique dans le *Parménide* comme de la dialectique de l'Un et du Multiple, de l'Etre et du Non-Etre, des Formes et des Idées. Il pose donc la Forme, non seulement comme la manifestation de l'Idée, mais aussi comme l'Etre des choses ; car, c'est dans l'étau de la Forme que les choses peuvent être connues.

En effet, au livre X de la *République* (1986, 596a-597d), Platon présente la Forme comme l'Etre des choses qui trône dans la nature ; et, pour chaque série de choses, le Démiurge ou Dieu n'a conçu qu'une et unique Forme. Ce qui s'inscrit dans la droite ligne de l'Etre parménidien en tant qu'Etre-Un (Voilquin Jean, op.cit., p.94).

Aussi, étant posée comme quelque chose d'intermédiaire entre les Idées et les choses, la Forme assure alors la fonction de ce que Kant (1986, p.151) appelle : le « schème transcendantal », ainsi qu'il le signifie :

> Il doit y avoir un troisième terme qui soit homogène, d'un côté à la catégorie, de l'autre, aux phénomènes, et qui rende possible l'application de la première au second. Cette représentation intermédiaire doit être pure (sans aucun élément empirique) et cependant il faut qu'elle soit, d'un côté, *intellectuelle* et, de l'autre, sensible. Tel est le schème transcendantal (Idem).

En tant que système de notre entendement opérant la synthèse entre le sensible et l'intellectuel ou l'image sensible et l'image mentale, le schématisme est, selon Kant, « *un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera toujours difficile d'en arracher le vrai mécanisme* » (Ibid., p.153).

Or, ce sont ces différents mécanismes de l'imagination que Platon tente de nous expliciter dans ses Dialogues. Ainsi, partant du langage kantien, si nous pouvons appeler « imagination sensible », la sensibilité en tant que pouvoir de perception des images sensibles, la pensée est l'« imagination transcendantale » en tant que pouvoir de perception des Formes qui, transcendant la sensibilité, est de l'ordre de l'intellect, c'est-à-dire des interactions entre la pensée et la raison ou de l'activité de la raison sur les idées.

De ce fait, en tant qu'intermédiaire entre les images sensibles et les Idées, les Formes relèvent de la troisième section, tandis que les Idées relèvent essentiellement de la quatrième section de la ligne que nous avons évoquée plus haut ; ce qui signifie qu'elles sont de l'ordre de la deuxième dimension du monde intelligible.

Or, si l'on prolonge ainsi la division de la ligne, on parvient, au-delà de la quatrième section, à une cinquième, celle de la sphère de l'Idée du Bien ou l'Etre des Idées.

En fait, loin d'être une spéculation intellectuelle, ce processus cognitif que présente Platon dans les Dialogues repose sur un vécu, une « expérience spirituelle » de l'âme. Il s'agit d'un véritable chemin spirituel d'élévation de l'âme du « monde sensible » vers le « monde intelligible, de l'« ignorance » vers la « connaissance », de l'« illusion » vers la « Vérité ». Et, comme propédeutique contribuant à l'application de la science dialectique en tant que possibilité permettant à l'âme de s'affranchir des « limitations terrestres », Platon préconise l'étude des sciences mathématiques

et de l'astronomie, auxquelles il adjoint deux arts : la musique et la gymnastique (*Rép.*, 378e).

En effet, si par l'étude de la mathématique l'homme apprend à détourner ses regards des « réalités concrètes » – qui ne sont qu'illusoires –, pour embrasser les réalités abstraites à partir desquelles peuvent se concevoir les réalités intelligibles, par l'étude de l'astronomie (Ibid., 528d-e et sq.), s'exerce à tourner ses yeux vers le haut afin de contempler les révolutions du ciel qui sont parentes de celles de l'âme.

Or, de même que, reposant sur les harmoniques, la musique aide l'âme à soutenir son mouvement ascensionnel vers la « région supérieure », la gymnastique, elle, permet au corps de supporter les révolutions de l'âme et de la laisser libre de tout mouvement.

C'est dire donc que la philosophie ou le processus cognitif platonicien n'a de valeur que s'il devient un vécu personnel, réel et intime. Et c'est cette « mystique » de la philosophie platonicienne qui la démarque de nos spéculations et conjectures intellectuelles dépendantes des livres qui font désormais de la philosophie un simple genre littéraire plutôt qu'une « pratique » de la « sagesse ». Ce que, dans sa préface à *La Bhagavad-Gîtâ* (Aurobindo S., 1985, p.8), a su traduire Jean Herbert en termes éloquents :

> De nos jours, lorsqu'un philosophe professe un système quelconque, on ne s'inquiète guère de savoir s'il en tire les conclusions logiques qui affectent la vie pratiquent et s'il les applique lui-même dans sa propre vie ; une telle question paraît saugrenue et fort peu « scientifique ».

De la pratique de ce processus cognitif platonicien comme un « vécu logique et spirituel » dépend donc l'élévation de l'âme. C'est ce que Platon s'efforce de nous faire comprendre à partir de cinq facteurs de connaissance dont la pratique méthodique détermine la prise de conscience, non seulement des différentes étapes spirituelles de ce processus cognitif en soi-même comme expression de l'élévation de l'âme, mais aussi de l'intellection et la contemplation des Essences éternelles et de l'Idée du Bien.

En effet, dans la *Lettre VII* (342b), Platon détermine ces cinq facteurs de connaissance comme étant le « nom », la « définition », la « représentation », la « science » et « ce qui est en soi ». Et, pour les illustrer, il se sert de l'exemple du « cercle » : un nom que l'on peut définir comme « … *ce dont les extrémités se trouvent en tous points à égale distance du centre*… » (Idem.).

Le troisième facteur est la représentation du cercle comme ce que l'on peut dessiner et effacer, fabriquer ou détruire. Mais, ces affections ne touchent pas le « cercle en soi » sur lequel se rapportent, en quatrième lieu, trois pouvoirs essentiels de l'âme, à savoir : l' « opinion vraie », la « connaissance », et l' « intellection ». Or, de toutes ces trois facultés ou pouvoirs réunis, seule « *l'intellection… se rapproche… du cinquième, tandis que les autres s'en éloignent davantage* » (Ibid., 342c-d).

Dans *Théétète*, Platon exclut l'opinion vraie, aussi rationnelle soit-elle, de l'ordre de la science. Présupposant l'existence de l'opinion fausse, l'opinion vraie se construit à partir de la perception sensible ou du raisonnement sur les impressions des sens. Dans la perspective de la classification classique des sciences, on peut ranger dans l'opinion vraie toutes ces sciences dites naturelles dont l'objet d'étude se trouve dans la nature et est perçu par le biais des organes de sens. Elle relève du plus bas niveau de la pensée discursive.

Au-dessus de l'opinion vraie s'élève la « connaissance », telle qu'évoquée dans la *Lettre VII*. Elle est le degré supérieur de la pensée discursive. On peut y ranger

toutes les sciences rationnelles, entre autres, les mathématiques, l'astronomie, bref toute la métaphysique, telle qu'elle s'est développée depuis Aristote, comme détermination des principes premiers et des premières causes, c'est-à-dire de l' « être en tant qu'être » ou substance première des êtres (comme objet de l' « ontologie ») et de la « substance unique » en tant que « souverain bien » dans les êtres (comme objet de la « théologie ») (Aristote, 1991, 2, 982b).

Or, chez Platon, la connaissance ou la science véritable est de l'ordre de l'intellection en tant que seul mode à partir duquel on peut parvenir à la contemplation de « ce qui est en soi », c'est-à-dire l'Etre en soi, les Essences éternelles ou les Idées.

En fait, de l'« intellection », Platon soutient, dans le *Timée* (2011, 51e), que, si tout homme peut prendre part aux autres facteurs de connaissance au moyen de l'éducation ou de la persuasion, mais « *à l'intellection participent seuls les dieux, et une toute petite catégorie d'êtres humains* ». C'est de l'intellection que dépend effectivement la science véritable, la contemplation des Essences éternelles, des Idées et surtout de l'Idée du Bien.

Qu'en est-il de l'intellection ?

L'intellection implique assurément, dans le processus cognitif, l'apport de la conscience ou l'âme mortelle, non pas dans sa dimension sensible, c'est-à-dire en rapport avec la sensibilité comme pouvoir du corps qui la rattache au monde sensible, donc aux passions et désirs du corps, mais dans sa dimension rationnelle dont la pensée et la raison constituent les facultés intellectuelles supérieures. Cependant, l'intellection n'a lieu que si la raison devient réellement impassible, suspend son pouvoir critique ou de jugement et s'abandonne à la « pensée » orientée essentiellement sur l'Intelligible. Ce n'est alors que s'opère l' « ouverture » et, par la suite, une « rencontre consciente » de l' « âme animale » ou la conscience avec l' « âme immortelle » ou l' « étincelle de feu divin » qui sommeille en chaque être humain. Dès lors, ce processus cognitif s'entrevoie comme une « révolution » au cours de laquelle, grâce à la science dialectique, l'âme s'élève et dépasse la limite du monde sensible, pour s'installer sur le « dos du ciel », afin de contempler l'Etre éternel. Ce que Platon expose dans le *Phèdre* (247c-d) :

> … lorsqu'elles ont atteint la voûte du ciel, ces âmes qu'ont dit immortelles passent à l'extérieur, s'établissent sur le dos du ciel, se laissent emporter par leur révolution circulaire et contemplent les réalités qui se trouvent hors du ciel. Ce lieu qui se trouve au-dessus du ciel, aucun poète, parmi ceux d'ici-bas, n'a encore chanté d'hymne en son honneur, et aucun ne chantera en son honneur un hymne qui soit digne… Eh bien ! l'être qui est sans couleur, sans figure, intangible, qui est réellement, l'être qui ne peut être contemplé que par l'intellect – le pilote de l'âme –, l'être qui est l'objet de la connaissance vraie, c'est lui qui occupe ce lieu...

En fait, en tant qu'acte de l'intellect comme noyau de la raison, l'intellection est la finalité de la science dialectique ou « vraie philosophie » chez Platon. Elle présuppose un acte de « mort », car elle est consécutive à la séparation de l'âme d'avec le corps ; et ce n'est ainsi que « …*les vrais philosophes s'exercent à mourir* », dit-il dans le *Phédon* (1987, 67e).

En effet, loin d'être une mort physique, cette « mort philosophique » consiste dans le détachement conscient et méthodique de la pensée et la raison, d'une part, de tout ce qui a rapport avec la sensibilité ou les impressions sensibles, et, d'autre part, de tout ce qui est relatif à l'activité de la raison sur les impressions sensibles et sur ses propres constructions conceptuelles ou spéculations intellectuelles.

Aussi Platon tente-t-il de mettre en scène dans *l'Apologie*, le *Criton* et le *Phédon*, le « conflit intérieur » consécutif à l'éveil et à la contemplation de l'Etre éternel à travers le procès, la condamnation et la mort de Socrate.

Dès le départ, Socrate est accusé par trois sophistes : Mélètos, Anytos et Lycon, et pour trois chefs d'accusation : la méconnaissance des dieux de la Cité, l'introduction de nouvelles divinités et la corruption de la jeunesse (*Apologie*, 17b).

Les trois sophistes symbolisent ici les facultés principales de l'âme : la sensibilité, la pensée et la raison.

En effet, Mélètos est celui qui formule les trois chefs d'accusation contre Socrate. Poète de son état, c'est un « *honnête homme si dévoué à la cité* » (*Apologie*, 24b). La poésie est un langage par images. Ainsi Mélètos est-il la figure de la sensibilité ou du pouvoir de l'imagination sensible dans l'âme. Or, il ne peut faire autrement que de recourir à son ami : Anytos. Celui-ci est un riche marchand de « *peaux tannées* » (*Apologie*…, p.15). Il est la mère des idées, c'est-à-dire la pensée. L'idée n'est-elle pas quelque chose de poli, de brillant, qui, dans le processus cognitif, est mise en confrontation avec l'image sensible pour lui donner sens ? La conscience ordinaire ne connaît d'autres « divinités » que ces images sensibles et mentales acquises par le biais de l'expérience empirique ou du raisonnement sur les impressions sensibles.

Or, seuls, Mélètos et Anytos ne peuvent formuler leurs chefs-d'accusation contre Socrate. C'est ainsi qu'ils recourent à Lycon, un rhéteur ou scribe, présenté comme étranger à la cité. Etrangère à l'ordre immédiat des choses, la raison – tel l'oiseau de Minerve – ne vient qu'après coup. Lycon est effectivement la figure de la raison dans l'âme. La raison n'est-elle pas la faculté qui produit la connaissance par l'unicité de l'objet et l'idée ? Lycon consigne donc les trois chefs-d'accusation pour lesquels Socrate est accusé devant l'« archonte-roi », l'intellect ou le noyau de la conscience.

Mais, dans leurs fonctions naturelles, sans une certaine catharsis et l'aide de la science dialectique, ces trois facultés naturelles de l'âme demeurent limitées et ne sauraient contribuer à l'ascension de l'âme vers la contemplation de l'Etre divin.

Le parallèle que Platon établit au début du *Phédon* (58a-c) entre la victoire de Thésée sur le Minotaure et la mort de Socrate constitue une autre indication du sens de la mise en scène platonicienne de cette « mort philosophique ». Le mythe rapporte effectivement que chaque année étaient sacrifiés au monstre sept filles et sept garçons pour apaiser son courroux. Or, entre temps, Dédale avait construit autour du monstre un labyrinthe. Ainsi, grâce au fil que lui avait offert Ariane, Thésée réussit à s'infiltrer dans l'édifice et parvenir à assommer le monstre. Les Athéniens célébraient cette victoire de Thésée sur le Minotaure, en lançant jusqu'à Délos un bateau. Aussi longtemps que celui-ci ne fût revenu à son point de départ, aucun condamné à mort ne devait être exécuté ; et c'est ainsi que Socrate séjourna longtemps dans la prison et eut ainsi le temps de converser avec ses amis sur l'immortalité.

Célébrant alors le triomphe de l'âme sur le corps, voire de la « vie » sur la « mort », Socrate devient la figure de Thésée qui tue le Minotaure, le « libéré de la caverne » qui brise les chaînes qui l'attachaient aux illusions du monde sensible ou du corps.

Une analogie évidente transparaît également entre ce symbolisme mythique et l'interaction des facultés de l'âme dans ce processus cognitif, tel que Platon le met en scène dans le *Phédon* en rapport avec l'immortalité de l'âme. L'intuition du langage mythique nous fait comprendre qu'une « année » symbolise ici une existence humaine, une vie terrestre, c'est-à-dire le temps qui s'écoule entre la naissance et la mort. Le Minotaure est une figure de Chronos : c'est le dieu ou l'« être du temps ». Il est enfermé dans un « labyrinthe », c'est-à-dire le « corps humain », construit par Dédale, les « forces de la nature ». Il sévit en dévorant les enfants, les êtres qui, sans cesse, viennent à l'existence avec et dans le temps. Ainsi, au cours d'une vie terrestre, lui sont sacrifiés dans le corps humain sept filles et sept garçons. Les sept garçons symbolisent les sept sens ou facultés de l'être humain, à savoir les cinq organes de sens du corps (le toucher, le goût, l'odorat, l'ouïe et la vue) auxquels sont liés les deux facultés de l'âme mortelle ou la conscience, à savoir la pensée et la raison. Or, chaque faculté a une double prédisposition : sensible et intelligible ou positive et négative, que la symbolique mythique représente en termes de « garçon » et de « fille ». C'est dire donc qu'en chaque existence humaine, l'être du temps dévore sept facultés sensibles et leur double intelligible. Tuer le Minotaure, c'est donc triompher de l'être du temps. Ce qui n'est possible que par la pratique de la « dialectique », en s'élevant, par degrés, du monde sensible dans le monde intelligible. Le « monde intelligible » ou la « région supérieure » est le domaine de l'Ame immortelle ou l'Etincelle divine. La conscience ou l'âme mortelle ne peut y parvenir que si elle se transporte en elle-même à travers les domaines terrestre, marine et aérien – ou mieux les différentes facultés du corps –, jusqu'au domaine du feu, celui qui est correspondant à la sphère de la raison ; car, ne peut aborder le feu que quelque chose du feu dont la raison est le principe dans l'âme mortelle.

Platon fait de Socrate la figure de la raison devenue consciente d'elle-même. Par l'exercice de la mort ou la dialectique ascensionnelle, elle s'est élevée jusque dans cette « région supérieure » où, en tant qu' « œil de l'âme », elle parvient à contempler l'« Etre divin », l'Ame immortelle. C'est en ce lieu qu'elle soupire par les « paroles » : « *Criton, nous devons un coq à Asclépios, payez-le, ne l'oubliez pas* » (*Phéd.*, 1987, 117e).

Médecin des Dieux, Asclépios est porteur de la « vie ». Il est une autre figure de l'Ame divine, en ce qu'elle guérit de la mort. Pour délier Socrate de ses chaînes ou ramener l' « âme divine » à la vie, Asclépios a besoin d'un sacrifice : le « coq ». C'est l'oiseau dont le sang sert de libation aux esprits de la frontière entre l'ici-bas et le royaume des morts dans les rituels antiques.

Socrate est donc le symbole de l'âme accomplie. En effet, le monde sensible ou l'ici-bas est pour l'âme humaine un séjour de pérégrinations. Par la philosophie ou l'« amour de la sagesse » comme exercice à la mort, par l'étude de la science dialectique, elle apprend à remonter dans le « monde intelligible » d'où elle est tombée, afin de contempler ou re-contempler l'Etre divin, tel qu'il est dans son lieu céleste. Et du dévoilement de cet Etre divin à la conscience, Platon dit dans la *Lettre VII* (1988, 341b-d) :

> Là-dessus, en tout cas, de moi du moins, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura même jamais, car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs, mais qui, à la suite

> d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, se produit dans l'âme et s'accroît désormais seul. Pourtant, il y a au moins une chose que je sais bien, c'est que, par écrit ou oralement, c'est moi qui aurais le mieux exposé la chose ; et que, à coup sûr, si l'écrit était mauvais, ce n'est pas moi qui en éprouverais le moins la peine.

C'est sans doute dans cette perspective que s'explique, comme le dit Solcan Dan (2009, p.236) « *l'intérêt de Socrate pour la sphère de l'humain* » qui « *s'accompagne… d'une réflexion constante sur la divinité et sur les rapports avec les hommes* ». C'est grâce à la contemplation de l'Etre divin que l'âme peut recouvrer ses « ailes » qu'elle a perdues par sa chute et son incarnation dans un corps sensible, ailes qui lui permettraient de se réinstaller dans la demeure céleste. Or, à ce propos, dit Platon (*Phèdre*, 1988, 249a) :

> … aucune âme ne revient au lieu d'où elle est partie avant dix mille ans ; car elle ne recouvre pas ses ailes avant ce laps de temps, à moins qu'elle n'ait été l'âme d'un homme qui ait cherché la vérité avec un cœur simple ou qui ait aimé les jeune gens d'un amour philosophique.

Ce qui signifie que « …*seule, la pensée du philosophe ait des ailes* » (Ibid., 249c). Néanmoins, toute âme humaine « *a naturellement contemplé les essences* » (Idem), autrement elle ne serait pas incarnée dans un corps humain (Idem.). Cependant, comme « *il n'est pas également facile à toutes les âmes de se ressouvenir des choses du ciel à la vue des choses de la terre* » (Idem), seule l'étude la philosophie peut permettre à l'âme d'un être humain de se rappeler les essences divines, afin de se faire pousser des ailes.

Telle est la dimension spirituelle de la philosophie que Platon définit dans le *Banquet* (210a-b) comme les « *mystères d'Eros* » dont le dernier degré ou le but est la « contemplation ». Celle-ci implique à la fois un « savoir » et un « art de vivre », de sorte que le philosophe platonicien est celui qui, sachant, vit mieux.

Conclusion

Faisant le point de la pensée platonicienne, Luc Brisson (2017, p.233-243) s'interroge dans son récent ouvrage : *Platon*, si ce grand penseur de l'antiquité avait une « doctrine secrète » qui serait exclusivement orale et réservée aux membres de l'Académie. Or, nous estimons, à notre humble avis, que si « doctrine secrète » il y a chez Platon, ce n'est, ni au-delà des Dialogues, ni dans la lecture et les spéculations intellectuelles que leur interprétation génère qu'il faudrait la chercher, mais à travers ce style d'enseignement dialogué qui, imbriquant le rationnel et le mythique, le discursif et le symbolique, ne cesse d'exercer un merveilleux attrait sur notre conscience. Le secret du Dialogue platonicien se trouve donc dans l'exercice et l'expérience consciente de la dialectique du sensible vers l'intelligible, autrement dit dans ce « voyage » de l'âme ou la conscience qui mène à la contemplation des Essences éternelles, notamment des Idées et de l'Idée du Bien, ou mieux à cette « sublime rencontre » de l' « âme mortelle » avec l' « Ame immortelle » dans la « sphère de feu ». C'est dans l'intelligibilité de ce voyage de l'âme qui requiert l'intellection et la contemplation de l'Etre divin, que pourrait s'élaborer assurément le Dialogue que Platon a projet sans pouvoir l'écrire, à savoir : *Le Philosophe*.

Références bibliographiques

- ARISTOTE, 1991, *La métaphysique,* I et II, trad. Jean Tricot, Paris, Vrin.

AUROBINDO Shri, La Bhagavad-Gîtâ, 1985, trad. Camille Rao et Jean Herbert, Paris, Albin Michel.

- BRISSON Luc, 2017, *Platon*, Paris, Editions du Cerf.

- BRISSON Luc et PRADEAU Jean-François, 2007, *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses.

- HUMBERT Jean, 1967, *Socrate et les petits socratiques*, Paris, PUF.

- JEANNIERE Abel, 1994, *Platon*, Paris, Seuil.

- KANT Emmanuel, 1986, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF.

- KARL Jaspers, 1989, *Les grands philosophes, 2 Platon-Saint Augustin*, Paris, Presses Pocket.

- KOYRE Alexandre, 2008, *Introduction à la lecture de Platon*, suivi de *Entretiens sur Descartes*, Paris, Gallimard.

- NDOUNIA Amen Krishna, 2013, « Du carré logique au carré magique. Parallélisme entre la pensée mythique et la pensée rationnelle » in *Penser l'épistémologique*, Hommage à Charles Zacharie Bowao, Paris, L'Harmattan, pp.137-159.

- PLATON, 1955, *Théétète*, trad. Diès Auguste, Paris, Les Belles Lettres.

- PLATON, 1986, *Protagoras*, *Euthydème, Menexène, Ménon, Cratyle*, trad. E. Chambry, Paris, GF Flammarion.

- PLATON, 1986, *République*, trad. Robert Baccou, Paris GF Flammarion.

- PLATON, 1988, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, trad. Emile Chambry, Paris, Garnier Flammarion.

PLATON, 1988, *Le Baquet, Phèdre*, trad. Emile Chambry, Paris, GF Flammarion.

- PLATON, 1988, *Parménide, Théétète*, trad. Emile Chambry, Paris, Garnier Flammarion.

- PLATON, 1989, *Lettres,* trad. Luc Brisson, Paris, GF Flammarion.

- PLATON, 1990, *Phèdre*, trad. Luc Brisson, suivi de Derrida Jacques, *La pharmacie de Platon*, Paris, GF Flammarion.

- PLATON, 1963, *Timée, Critias*, trad. Albert Rivaud, Paris, Belles Lettres.

- PLATON, 2011, *Œuvres complètes* (sous la direction de Luc Brisson), Paris, Garnier Flammarion.

- PLATON, *Œuvres complètes*, tome I [*Le Petit Hippias, Le Grand Hippias, Ion, Protagoras, L'Apologie de Socrate, Criton, Alciabiade, Charmide, Lachès, Lysis, Euthyphron, Gorgias, Ménexène, Ménon, Euthydème, Cratyle, Le Banquet, Phédon, La République*], trad. Léon Robin,

- PLATON, *Œuvres complètes*, tome II [*Phèdre, Théétète, Parménide, Le Sophiste, Le Politique, Timée, Critias, Philèbe, Lois, Epinomis, Lettres, Le second Alcibiade, Hipparque, Les Rivaux, Théagès, Clitophon, Minos. Axiochos, Du juste, De la Vertu, Démodocos, Sisyphos, Eryxias*], trad. Léon Robin, avec la collaboration de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1977, 1671 pages.

- SOLCAN Dan, 2009, *La piété chez Platon, une lecture conjuguée de l'Euthyphron et de l'Apologie de Socrate*, Paris, L'Harmattan.

- VOILQUIN Jean, 1986, *Les penseurs grecs avant Socrate*, Paris, Garnier Flammarion.