

INTRODUCTION GENERALE

Rapport-gratuit.com 
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

Platon est un auteur archi-connu. Il est mort, il y a plus de vingt-trois siècles. C'est tout à fait normal qu'on se demande quel est l'intérêt de revenir encore à un penseur si lointain et évidemment vieilli, pour l'interroger sur sa pensée de sacré, d'autant plus qu'il n'a rien écrit sur ce sujet, sinon par allusion, et par le biais de sa théorie religieuse fondée sur la réminiscence de l'âme et contenue dans ses ouvrages *Le Phèdre*, *Le Phédon*, *Le Timée*, *Le menon* et *La République* ? En quoi nous parle-t-il encore ? Peut-il encore nous dire quelque chose ? Comment nous est-il possible de l'entendre, nous, dont les oreilles frémissent déjà des vacarmes de désacralisation et de la perte du sens de la vie ? La distance n'est-elle pas trop grande entre lui et nous pour qu'un message sensé, vivant, significatif puisse être transmis ? Les différents modes de saisie du sacré ne sont-ils point de nature telle qu'au fond, toute tentative de relecture des écrits platoniciens sur le sacré, est à l'avance vouée à l'échec ?

Ramassons d'une manière plus synthétique les questions : n'est-ce pas en raison du poids d'une tradition illégitime que nous nous référons encore aujourd'hui à un philosophe qui, vivant dans une tout autre ambiance que la nôtre, pouvait seulement nous interroger sur des faits et des idées n'ayant avec les nôtres que des rapports lointainement analogiques ? N'est-ce pas un prétexte pour occulter notre perte de repères et de sens que de revenir à lui en le couvrant du voile de sacralité que confère la référence à un passé idéalisé ?

Autant de questions inévitables et surtout de questions préalables à tout projet de relecture de Platon. Pourtant notre projet de thèse se veut un défi de lecture réactualisant de la pensée de Platon sur le *SACRÉ*. Nous l'avons intitulé **LE SACRÉ DANS LA PHILOSOPHIE DE PLATON**.

Au choix dévolu à ce thème s'imprime une conviction qui nous tourne vers le fondateur de l'Académie. Platon demeure d'actualité. En interrogeant ses ouvrages comme *Le Phèdre*, *Le Phédon*, *La République* ou *Le Timée*, on s'aperçoit bien vite que c'est déjà de nous-mêmes qu'il est question dans ces dialogues, de nous-mêmes avec toutes nos dimensions, de toute notre modernité, de tous nos soucis de recherche de sens, de toutes nos interrogations sur le mystère de la vie. Bref, nous-mêmes, en quête du sacré et assoiffés de l'Absolu. L'ancienneté du platonisme est d'autant plus parlante que sa problématique relève de la question éternelle de l'existence. N'est-ce pas l'étonnement philosophique où subsiste une étrangeté fascinante qui nous tourne vers lui ?

« *Platon, comme le dit à juste titre François Châtelet, ne saurait être constitué ni en curiosité ni en écrivain prétexte* »¹

C'est de nous qu'il parle, de l'homme en proie à la problématique caractéristique de son destin.

¹ François Châtelet, *La philosophie antique*, Ed. Cahiers d'Art, 1948, p.12

Platon en effet est un témoin génial de l'homme en quête du sens de la vie, de l'homme qui aspire à ce qui le comble, du citoyen qui veut la justice, de l'esprit qui réclame le savoir, de l'âme qui quête son origine. Toute son actualité est là. On ne saurait en faire l'économie.

En effet, dans *Le Phèdre*², Platon nous parle de l'âme et de sa nature. Elle est d'origine divine tout en étant humaine. Elle est immortelle car elle est la cause du mouvement de notre corps. Cela veut dire qu'elle est le principe vital capable de se mouvoir elle-même. En plus, elle nous lie à Dieu et nous procure l'expérience du sacré. En un mot, elle est une et unifiée.

Sa sacralité est à l'origine de la valeur de l'existence. Son immortalité dérive de son origine qui n'est autre que Dieu lui-même. L'âme, en effet, est une parcelle de la divinité, comme le dit Socrate. Elle est sacrée et immortelle. L'immortalité ne désigne pas une quelconque atemporalité, bien qu'elle en soit une, mais elle est surtout essence, nature profonde de l'âme elle-même. Platon est un philosophe tout imprégné de sens religieux. Sa théorie de l'immortalité de l'âme permet de soutenir qu'il a une pensée du sacré.

Pour en saisir le sens et la signification, il faudra faire un détour par sa théorie de l'immortalité de l'âme. Nous retrouverons l'essentiel dans ses ouvrages *Le Phèdre et Le Phédon*. Nous tenterons de l'analyser en nous souciant du cadre référentiel et contextuel de son écriture. C'est par le détour à l'histoire, en effet, que nous serons à même de mener une étude sérieuse sur le thème du sacré chez Platon.

Nous proposons alors un parcours à trois niveaux, où la première partie s'attellera à mettre en relief le cadre référentiel et contextuel de la pensée de Platon ainsi que sa conception générale du sacré, analysant ainsi sa nature et ses fonctions. En deuxième partie, nous tenterons de décoder le sacré dans la philosophie de Platon, en tenant compte de sa dimension religieuse et de sa connotation éminemment sacrale, qui fait d'elle une interprétation philosophique de l'expérience du sacré. Et en troisième lieu, nous discuterons de la portée et de la valeur de la pensée du sacré de Platon, en comparaison avec l'évolution des théories du sacré du monde contemporain.

Ce plan tripartite de notre projet fera l'objet d'une esquisse d'analyse dans le présent mémoire. Il est évident qu'en tant qu'esquisse ; elle ne sera pas en mesure de mettre en place toutes les idées qui formeront la charpente de notre thèse. Elle ne peut qu'énoncer les grandes idées qui sous-tendront la future recherche. Néanmoins, nous voudrions, dans cette introduction, donner les raisons

² Cf. B. Sève, *Phèdre de Platon, Pédagogie moderne*, Paris, 1980, 190 p

épistémologiques qui justifient ce plan.

Dans la première partie, nous formulons une conception générale du sacré, en analysant sa nature, son essence et ses fonctions. Bien que notre travail soit essentiellement centré sur l'idée de sacré platonicien, nous jugeons utile de faire une réflexion générale sur le sacré, laquelle a pour but d'être une instance de vérification du sacré chez Platon. Il est dans la connaissance de tous ceux qui se sont familiarisés aux écrits platoniciens que ce thème du sacré n'a pas fait l'objet d'un traité particulier ; c'est dans le cadre de sa conception religieuse qu'il faudrait le déduire. C'est un thème en filigrane à l'intérieur de sa conception religieuse et qui forme une totalité cohérente. En tant que telle, notre réflexion sera nécessairement une pensée de reconstitution des éléments présents dans ce système. Ce qui suppose donc un recueil des éléments relatifs au thème du sacré à travers les différents ouvrages de Platon, entre autres dans *Le Phèdre et Le Phédon*. Ces éléments repérés devront, par après, être organisés dans une analyse qui aura la capacité de mettre en relief leurs tenants et leurs aboutissants. Comment apprécier une telle analyse sinon à travers une grille de lecture qui fait le va-et-vient entre le sacré platonicien et le sacré des autres auteurs ?

Une telle manière de procéder serait susceptible d'objections, dont l'une des plus grandes serait le risque de mutilations de la pensée platonicienne : on s'exposerait à un manque d'objectivité car on projetterait sur elle des théories qui n'auraient pas les mêmes contextes ni les mêmes critères que la sienne. Si juste que soit cette objection, nous pensons que les critères d'appréciation d'une pensée valable pourront aussi mettre en œuvre des études comparatives. Toutes l'actualité de la pensée est là, et du coup, toute sa pertinence et sa puissance de signification. On confronte ses propres pensées avec celles des autres. Il en va de l'honnêteté intellectuelle de toute recherche entreprise.

La seconde partie ne devrait pas poser de problèmes majeurs. Lire ou relire un auteur, c'est présenter objectivement sa pensée à partir de son texte, de son référentiel de production.

Nous soumettrons notre analyse à ce retour aux sources. C'est le texte même de Platon qui est source de sa théorie du sacré, mais il y a également l'histoire, le contexte philosophique, politique, culturel de la Grèce du IV^e siècle. Une pensée bien comprise est une pensée située dans son contexte de production, qui joue la fonction référentielle dans l'herméneutique d'un texte.

Dans la troisième partie sera menée une appréciation-critique sur la valeur et les failles de l'analyse platonicienne. La distance dans le temps entre nous et lui infère une pensée de distanciation des idées. Il est donc normal que se repère une évaluation de la conception de la sacralité, laquelle joue sur fond d'affinités et de différences. Nous jugeons que, de notre part, une telle démarche est légitime car il

en va de l'intérêt de la recherche.

Ces quelques remarques ont été faites comme préalables méthodologiques et épistémologiques de ce projet. Elles ne sont pas exhaustives ; elles sont justes là pour baliser le chemin.

PREMIERE PARTIE :

**LES SOURCES DE LA PENSEE PLATONICIENNE DU
SACRE**

CHAPITRE PREMIER : CADRE REFERENTIEL ET CONTEXTUEL

I- L'ORIGINE PRESOCRATIQUE DE LA CONCEPTION PLATONICIENNE DE L'ÂME

L'étude de la notion de sacré chez Platon ne peut pas être menée d'une manière immédiate. Nous avons déjà souligné dans notre introduction que ce thème n'a pas fait l'objet d'une réflexion particulière chez notre auteur. C'est par le biais de sa théorie de la réminiscence de l'âme que transparait cette thématique. Cela suppose donc un retour au référentiel religieux de l'époque de Platon, de la connaissance des influences qui l'ont marqué, mais également des considérations générales de ce qu'est le sacré pour mieux apprécier d'une manière comparative la profondeur des intuitions platoniciennes de la sacralité. Aussi proposons-nous, pour cette première partie de la présentation de notre projet, deux temps de démarche réflexive.

Il s'agit d'un premier chapitre qui a pour objectif de déterminer les sources lointaines ou immédiates de la pensée religieuse de Platon, et un second chapitre qui est une réflexion générale sur le sacré, ceci sera fait pour éprouver la validité des intuitions platoniciennes dans leur portée religieuse moyennant des capacités à répondre à la nature, à l'essence, aux fonctions de la sacralité ou du sacré tel qu'il a été conçu dans l'histoire des religions. Il est évident que le second chapitre recèlera dans son contenu une clarification de l'actualité de la pensée platonicienne du sacré par le biais de sa théorie de la réminiscence de l'âme.

Depuis l'Antiquité grecque, les hommes se sont déjà posé la question du sens de l'existence de l'univers et de l'homme. Durant des siècles, la pensée de l'humanité cherche à connaître les premiers principes de l'univers. Déjà dans l'Antiquité, certains philosophes comme Pythagore, Anaxagore, Héraclite, Parménide et Socrate, concevaient chacun un élément premier qui gouverne le monde.

Pythagore³ affirme que l'âme est de nature divine. Elle possède toujours son immortalité. Cette affirmation de Pythagore trouve sa ligne de crête dans la théorie de la métempsychose.

Pour Anaxagore⁴, le *noûs* (ou âme) est la raison qui explique et gouverne le monde. Il existe et se meut avec le corps qu'il accompagne. Il en est, en quelque sorte, la cause motrice. « *L'âme est la cause motrice, commente Charles Werner.* »⁵

D'après Héraclite⁶, c'est le Logos, c'est-à-dire, l'âme qui est la cause ou la substance première de toutes choses. Certes, tout est devenir, mais ce devenir perpétuel en appelle à un principe premier qu'Héraclite assimile au Logos.

On pourrait allonger la liste des philosophes présocratiques qui se sont penchés sur cette question,

³ Pythagore (v. 570-v. 490 av. J.-C.)

⁴ Anaxagore (v. 500-428 av. J.-C.)

⁵ Charles Werner, *La Philosophie*, Payot, Paris, 1946, p.12

⁶ Héraclite d'Ephèse (v. 540 av. J.-C.-v. 475 av. J.-C.)

mais nous nous sommes contentés de ces quelques exemples à titre d'illustration, à savoir Pythagore, Anaxagore, Héraclite et Parménide et Socrate.

I.1 - LA METEMPSYCHOSE PYTHAGORICIENNE

Le mot « *métempsychose* » signifie déplacement de l'âme. La métempsychose est une des premières formes de la pensée mythique liée au dogme de l'immortalité de l'âme.

Dans le mythe d'Orphée⁷ qui est un mythe fondateur de la religion orphique, répandue en Egypte, il est dit que l'âme humaine a une essence divine. Par là, elle possède en elle-même son immortalité grâce à son origine divine. Mais au cours de son déplacement à travers l'espace supra céleste, elle a subi un châtement. C'est ainsi qu'elle est rentrée dans le corps où elle se trouve ensevelie et prisonnière. Cette chute de l'âme n'a pourtant pas aboli son aspiration de retour à son origine. L'âme aspire toujours à sa vie antérieure durant son incarnation. Dans ce cas, la mort est la manifestation d'un sacrifice expiatoire par lequel l'âme peut se détacher du lien du corps pour atteindre une vie divine. Seulement, pour y revenir, elle doit se réincarner dans les différents corps qu'elle choisit elle-même à son gré. Ces réincarnations successives sont assimilables au cycle de la génération des êtres⁸. Jacques Chevalier résume en ces quelques mots la doctrine de la métempsychose pythagoricienne :

« Ce qui est pratiquement orphique, c'est la doctrine de la chute de l'âme par l'effet du péché et la nécessité de l'expiation et de la purification pour permettre à l'âme d'échapper à la prison du corps et remonter à sa partie divine. »⁹

Pythagore semble donc être le premier à développer cette théorie de l'âme inspirée des croyances orphiques. Il atteste que l'homme a une nature double à cause de l'unité existentielle du corps mortel et de l'âme immortelle. Cette dualité du corps et de l'âme a influencé Platon : le corps, en tant qu'élément éphémère et mortel est une apparence qui n'a aucune consistance, tandis que l'âme, en tant qu'élément immatériel, est d'essence divine et immortelle. C'est pourquoi l'homme est à la fois homme de passion et de pensée. La passion ou désir représente la partie corporelle, tandis que la pensée représente la partie immortelle de l'âme. Cette dernière a la possibilité de se libérer de sa prison, à savoir le corps, pour pouvoir contempler la vérité éternelle.

A partir de la théorie de la métempsychose pythagoricienne, Platon essaie de dégager le sens spirituel des symboles que livrent les mythes empruntés à Pythagore et à la tradition orphique. Il nous

⁷ En ce qui concerne la religion orphique voir : Histoire des religions, Tome I, sous la dir.de Henri Charles Puech, Gallimard, la Pléiade, Paris, 1970, pp 36-63

⁸ Cf. Pythagore, *Fragment 7*, in : *La philosophie grecque* de Charles Werner, Payot, Paris, 1972, p.23

⁹ Jacques Chevalier, *Histoire de la Pensée, Tome I*, Garnier-Flammarion, Paris, 1956 ,102p.

montre que l'Hadès représente l'imagination, voire la vérité de notre condition présente qui est le chemin de la mort, le chemin et de la finitude. La mort, en effet, bien qu'elle apparaisse comme l'échec absolu de l'humaine condition, n'en demeure pas moins le chemin de la libération vers la véritable vie qui n'est autre que celle de l'âme, partageant l'essence divine. D'où la célèbre maxime platonicienne : « *Philosopher, c'est apprendre à mourir* »¹⁰. Déjà s'esquisse ici une constante du sacré platonicien : la vie se couvre de sacralité ; l'âme en est le noyau. Affranchie de la corporéité, elle s'achemine vers un Au-delà d'éternité contemplative où elle jouit de son éternelle essence, à savoir la vie divine. Cette essence éternelle de l'âme est ce qui, déjà ici-bas, rend possible la recherche, le savoir, qui n'est au total que réminiscence de l'Eternelle Vérité immuable dont a joui l'âme dans le temps primordial. C'est ainsi que Platon, dans *Le Ménon*, affirme dans ce passage qui éclaire l'inassouvie passion de la vérité animant l'âme humaine :

« *Ainsi l'âme immortelle (...) ayant contemplé toutes choses et sur la terre et dans l'Hadès, ne peut manquer d'avoir tout appris. Il n'est donc pas surprenant qu'elle ait, sur la vertu et sur le reste, des souvenirs de ce qu'elle en a su précédemment. La nature entière étant homogène et l'âme ayant tout appris, rien n'empêche qu'un seul ressouvenir (c'est ce que les hommes appellent "savoir" lui fasse retrouver les autres ; si l'on est courageux, tenace dans la recherche ; car la recherche et le savoir ne sont au total que réminiscence.* »¹¹

I.2 – LE NOÛS D'ANAXAGORE

Anaxagore considère le *Noûs* comme une force purement intellectuelle. Il est la cause universelle de toutes choses. Cet aspect de sa doctrine a beaucoup frappé ses contemporains, à l'instar de Socrate, maître de Platon. Anaxagore fait une distinction entre la matière et l'esprit. Par cette distinction, il atteste l'existence d'un principe intelligible, cause du mouvement. Ce principe, c'est le *Noûs*. On va donc analyser brièvement cette théorie en nous bornant aux *Fragments* laissés par Anaxagore.¹² Selon Anaxagore, il n'y a ni création, ni destruction, il y a seulement union et séparation d'éléments déjà existants, en sorte que la naissance n'est que la séparation de ces éléments. Il y a donc une matière éternelle à l'origine des choses. Ce sont des parties infinies en nombre et en petitesse mais toujours semblables les unes aux autres.

« *De quelle façon doit être et de quelle façon a été et n'est pas maintenant, de quelle façon tout est ; c'est le Noûs qui l'a mis en ordre.* »¹³

¹⁰http://www.web-libre.org/questions/citations_3394/qui-dit-philosophe-c-est-apprendre-a-mourir,36242.ihtml
Qui a dit Philosopher c'est apprendre à mourir ?

¹¹ Platon, *Ménon*, 81 c-d, Texte établi et traduit par Monique Canto, Garnier-Flammarion, Paris, 1978, p.38

¹² Cf. Anaxagore, *Fragments*, in *Les penseurs Grecs avant Socrate*, de Jean Voilquin, Garnier-Flammarion, Paris, 1964, 233.

¹³ Anaxagore, *Fragments*, 12 b, op. cit. p.149

Cette affirmation permet de mieux comprendre que le *Noûs* ordonne l'univers ou la matière. Il est principe d'organisation de toutes choses qui sont en désordre. En tant que principe, le *Noûs* ne connaît pas le mélange. Pourtant, rien ne saurait l'empêcher de déployer sa puissance incomparable par laquelle il régit tout ce qui existe. La théorie d'Anaxagore sur l'intelligence a d'abord influencé Socrate, pour qui, c'est aussi l'intelligence qui est la cause ordonnatrice de toutes choses. Dans un passage célèbre du *Phédon*, Platon a remonté aux premières études de la philosophie de son maître. Le *Noûs* est la révélation du divin qui réalise l'ordre dans le monde où chaque élément a sa place. Cet ordre cosmique apparaît ainsi comme étant l'expression de la perfection et de l'excellence de cet esprit. Voici ce que Platon a fait dire à Socrate dans le *Phédon* :

« Voici qu'un jour j'entends faire une lecture d'un livre qui, disait-on, était d'Anaxagore et où se trouvait exprimée cette idée que c'est l'intelligence qui met en ordre et qui est la cause universelle. Cette causalité-là me remplit de la joie, en raison de l'intérêt que je trouvais en un sens à faire de l'intelligence la cause de toutes choses. »¹⁴

Socrate s'est étonné qu'Anaxagore n'ait pas pu donner lui-même à sa propre théorie un développement auquel il s'attendait. Socrate pense que ce n'est pas assez de poser une fois pour toutes que l'intelligence est à l'origine de l'univers ; encore faut-il de plus montrer que toutes choses portent la marque de l'intelligence, en tant qu'elle dispose des choses les meilleures possibles. Par là, la force du *Noûs* régulateur consiste à réaliser l'ordre du monde sans cesse en devenir qui, selon Héraclite, est piloté par le Feu-Logos.

I.3 - L'ÂME-LOGOS CHEZ HÉRACLITE D'ÉPHESE

Le souci majeur d'Héraclite est de connaître le principe premier de l'univers. A ses yeux, ce principe est régi par le Logos comme étant la substance première de toutes choses. Il anime le mouvement de l'univers. Il préside aux changements quantitatifs et qualitatifs de la matière. Un tel changement est constitutif du devenir où rien n'est permanent ; tout est en devenir perpétuel. Par conséquent, « On ne se baigne jamais deux fois dans les eaux du même fleuve. »¹⁵ Par ailleurs, Héraclite pense que le mouvement incessant qui anime l'univers est dû à la lutte des contraires existant au sein de la matière. Par cette lutte, l'existence décrit une courbe ascendante et une courbe descendante. « Entre le feu comme être et le Feu comme devenir, c'est une seule et même route qui monte et qui descend »¹⁶. Et sur cette route, tout doit voyager.

¹⁴ Platon, *Phédon*, 97 c, Texte établi et traduit par Paul Vincaire, 852p.

¹⁵ Héraclite, *Fragment 103*, in Yves Battistini, *Les trois présocratiques*, Gallimard, Paris, 1968, p.44

¹⁶ Héraclite, *Fragment 105*, in Yves Battistini, op cit. p .44

L'allégorie de la caverne de Platon répond à la même image quand les prisonniers montent la paroi escarpée pour atteindre le monde intelligible dont la possession leur permet de quitter la Caverne¹⁷. Le Feu comme principe producteur des forces procède de l'air, de l'eau, de la terre. Tel est le développement de l'énergie dans la route qui descend. Dans la tension de cette même opération, il y a une force qui fait remonter toutes choses à leurs sources premières dans l'ordre de l'univers. Tout est donc dans l'équilibre de l'énergie des contraires où Héraclite évoque l'image de la lyre et de l'arc.¹⁸ Cette doctrine décrit le mouvement de la vie et déploie une énergie de traction et de tension par une force inverse de réaction. Tout est donc choc de forces par lesquelles viennent à la vie et à l'existence toutes choses. Mais ces forces conservent en même temps l'existence par ce même choc. Le secret de la vie repose alors sur des échanges constants dont la nature est traduite par la lutte et la guerre. Et quel en est le résultat ?

La réponse d'Héraclite évoque la justice qui n'est autre que l'harmonie des contraires qui se traduit par la stabilité. Voici comment Charles Werner le commente :

« Le principe de cette harmonie, par laquelle les choses sont liées, n'est autre que la substance éternelle, divin, principe du monde. »¹⁹

Le Logos est donc le sens propre de l'être en devenir. Il annonce la vérité. Il est lui-même la vérité qui se trouve dans le mouvement de l'être. Le Logos est aussi une pensée de ce qui se révèle. Il est un discours cohérent sur l'univers lui-même. Il est le langage qui commande l'unité de la multiplicité de tout ce qui existe dans le monde. Le Logos est donc l'unificateur et l'ordonnateur du réel. La sagesse consiste à saisir la pensée qui pilote toutes choses à travers tout. Le Logos, pour Héraclite, est l'âme dont la lumière éclaire l'univers, le feu, sens de l'ensemble de tout ce qui existe. N'y a-t-il pas ici une analogie entre le Feu éclairant d'Héraclite et la foudre, force agissante de Zeus, instigateur des mouvements ? Bref, il y a chez Héraclite, un Verbe, une Raison en toutes choses ; c'est le Logos-Feu ou l'Ame-Logos qui est un, face à la multiplicité des choses contraires et malgré l'éternel et perpétuel mouvement du réel.²⁰

I.4 – L'ETRE ET LA VOIE DE LA VERITE CHEZ PARMENIDE D'ELEE

La philosophie de Parménide peut être qualifiée de première philosophie ontologique. Elle est à

¹⁷ Cf. Platon, *La République*, Liv VII, Ed. Nathan, Paris, 1981, p.52.

¹⁸ Héraclite, *Fragment 105*, op. cit. p.37

¹⁹ Charles Werner, *La philosophie grecque*, Payot, Paris, 1972, p.21

²⁰ www.cosmovisions.com/Heraclite.htm

l'origine de l'idée d'être. Dans son poème intitulé « *De la nature* »²¹, Parménide expose ses vues sur la connaissance philosophique du monde. Ces voies qu'il expose sont au nombre de deux : la première voie est celle de la vérité et la deuxième est celle de l'opinion ou de l'erreur. La première voie correspond à celle de la connaissance vraie, de l'unité de l'être, dans son immuable Identité : l'être est l'unique réalité qui existe. La deuxième voie correspond au multiple lié à l'apparence. L'affirmation fondamentale de Parménide est que « *l'être est et le non-être n'est pas* ». ²² Les caractères de l'être véritable sont : l'unité, la fixité, l'immuabilité. Ce qui veut dire aussi que l'être parménidien est infini, complet, parfait, incréé. Il n'est pas soumis à la corruption et à la mort. Il est inengendré et éternel.

Par contre, le non-être ne mérite pas l'appellation d'être, car il est insaisissable par la pensée. Le non-être est tout ce qui ne participe pas aux attributs de l'être. Ces déterminations attributives sont ce que l'être n'a pas, puisqu'ils ne sont pas ce que l'être est et ce que l'être a. Parménide affirme l'identité de l'être et de la pensée. Il établit une alternative absolue entre l'être et le non-être.

*« Puisque nous affirmons dire vrai, force nous est aussi d'affirmer de dire ce qui est. »*²³

Pour lui, seul l'Être est, et de lui seul, on peut parler. Du non-être, il n'y a rien à dire, car il n'est pas, à supposer qu'il soit, on n'en peut rien dire. D'où l'équation parménidienne entre l'Être, le Langage et la Pensée. Le caractère exigeant de la doctrine de Parménide le conduit à récuser tout dualisme entre l'être et le non-être. Il veut qu'il y ait une seule voie pour que soit affirmé l'Être-Un. Et c'est cela la vérité pour lui. La vérité en effet est ce qui peut être énoncé par la parole. On ne parle réellement que si on dit quelque chose de réel. Ici se trouve la dimension ontologique des affirmations parménidiennes sur le rapport entre *l'Être, le Dire et la Pensée*. Il n'y a qu'un seul principe à la base du réel, le non-être est de l'ordre de l'opinion, parce qu'on ne peut pas penser à une chose sans penser d'abord à cette chose comme existante. Par voie de conséquence, le non-être n'est pas un objet de pensée : n'étant rien pour nous, il ne saurait être affirmé.

Socrate, dans les œuvres de Platon, avance néanmoins qu'il existe une piste de recherche sur ce que l'on ne sait pas. C'est pourquoi la théorie de Platon va s'opposer à celle de Parménide. Pour Platon, c'est simple : si nous disons faux, c'est qu'il y a du non-être là où nous affirmons quelque chose qui n'est pas.

« S'il ne s'y mêle pas [le Non-être à l'Être], il est inévitable que tout soit vrai ;

²¹ Cf. Parménide, *Fragment 4*, in Jean Voilquin, *Les penseurs grecs avant Socrate*, Garnier-Flammarion, Paris, 1964, page 94

²² [Fr.wikipedia.org/wiki/Parménide](http://fr.wikipedia.org/wiki/Parménide) « *La première voie de recherche dit que l'Être est et qu'il n'est pas possible qu'il ne soit pas. C'est le chemin de la certitude, car elle accompagne la vérité. L'autre c'est que l'Être n'est pas et nécessairement le Non-être est. Cette voie est un sentier étroit où l'on ne peut rien apprendre.* »

²³ Parménide, *Fragment 162 a*. Texte établi par Auguste Diès.448p.

qu'il s'y mêle alors se produit et l'opinion fausse et le discours faux. »²⁴

A proprement parler, le discours ontologique de Parménide n'est pas l'achèvement du discours philosophique, mais sa fondation. Sa tâche historique est d'ouvrir la voie à prendre. Il désigne à la pensée ce qui doit en être le nœud, le cœur, à savoir le développement de l'Être. De l'Être, Parménide ne dit pas tout car il ne le peut pas sans avoir parcouru toute l'incertitude de la doxa afin d'achever le dire lié à la totalité de l'être. L'intention de Parménide est que le philosophe dise le vrai car il y a une identité parfaite entre la Pensée, l'Être et le Langage.

I.5 – SOCRATE, SOURCE IMMEDIATE DE PLATON

Socrate s'est toujours borné à l'étude des choses humaines. C'est l'homme considéré dans ses actions et dans sa vie morale qui est l'objet de ses réflexions. Mais dans la poursuite de cet objectif, ce qui retient le plus son attention, c'est l'âme humaine dont il faut prendre soin. Et c'est par la valeur de l'âme que son discours sur la morale sera fondé. L'enseignement de Socrate sur l'âme est très net dans Platon : il affirme sa distinction d'avec le corps, sa supériorité par rapport au corps, et il a le pressentiment de son immortalité. L'âme, c'est l'essence de l'homme. Le corps n'est pas l'homme même ; mais ce dont l'homme se sert. Telle est son affirmation dans le *Premier Alcibiade*²⁵. Dans l'âme se trouve une partie divine²⁶, celle dont la sagesse est la vertu propre. Invisible en elle-même, elle ne peut être connue que par réflexion dans une autre âme, comme dans le regard d'un autre, je puis regarder mon propre regard.

Socrate a bien posé la question de la religion. Platon en fera le relais. C'est pourquoi, c'est à juste titre que l'on considère Socrate comme la source immédiate de Platon. D'ailleurs, en disciple fidèle, Platon n'a su rien faire de mieux que de le prendre comme son porte-parole, expression vivante de sa philosophie. Il y a une sorte de connivence plus que tacite entre Socrate et Platon. Son éloge envers lui est intarissable :

« Entre autres, mon cher vieil ami Socrate, que je ne crains pas d'appeler l'homme le plus juste de son temps, ils [les accusateurs de Socrate] voulurent l'adjoindre à quelques autres charges d'amener de force un citoyen pour le mettre à mort... A la vue de toutes ces choses, je fus indigné et me détournai des saletés de ce temps... Bientôt les Trente tombèrent, et avec eux tout leur régime ; de nouveau, bien que plus mollement, j'étais pressé de désir de me mêler aux affaires publiques... Il se passa alors bien des faits révoltants... Voici que des gens puissants traînent devant les tribunaux ce même Socrate, notre ami... et ils

²⁴ Platon, *Le Sophiste*, 260 c. Texte établi par Auguste Diès.302p.

²⁵ *Œuvres complètes de Platon, Alcibiade, Tome I*, Trad. Par L. Robin et J. Moreau, Bibliothèque de la Pléiade, Ed. Gallimard, Paris 1990-1992, p. 630.

firent mourir l'homme qui n'avait pas voulu participer à la criminelle arrestation d'un de leurs amis bannis, lorsque bannis eux-mêmes, ils étaient dans le malheur.

... Donc les maux ne cesseront pas pour les humains avant que la race des purs et authentiques philosophes arrive au pouvoir, ou que les chefs des Cités, par une grâce divine, ne se mettent philosopher véritablement. »²⁷

En guise de conclusion à cette étude des sources lointaines de Platon, nous dirions que la pensée de l'âme de Platon ne jaillit de rien. Elle a été comme préparée par ses devanciers qui déjà, avaient commencé à philosopher sur les principes premiers des choses. Ce qui unit ces divers discours c'est que le monde ne peut pas provenir du chaos. Il y a une Raison universelle à son jaillissement. Elle se désigne par divers concepts selon le cas et le philosophe. Il est le Logos, Il est le *Noûs*, Il est le Feu, Il est la Raison Universelle... Toutes ces dénominations, avec les nuances qui s'imposent, marquent d'un sceau indélébile que l'existence ne doit pas souffrir de platitude, de chaos. Elle est sacrée et requiert une substance qui l'origine. C'est peut-être ainsi que Socrate a toujours conseillé ses contemporains à prendre soin de leur âme. C'est le trésor premier dont il faut s'occuper si l'on veut affirmer son humanité. Robert Véron, commentant Platon, l'a bien vu en disant :

« L'homme n'est rien d'autre qu' "âme" et que l' "âme est l'homme" et qu'ainsi, par le truchement du langage, la conversation se fait "d'âme à âme", est significatif, même si, par la suite, Socrate rappelle l'ordre divin de "connaître l'âme" pour se connaître soi-même et s'il esquisse une méthode fondée sur la réflexion des choses humaines dans le miroir de Dieu. »²⁸

Dans la ligne de cette idée, la dernière parole de Socrate à Criton, avant sa condamnation est très significative. L'âme, avant de rejoindre son lieu d'origine, doit être objet de sacrifice expiatoire :

« Criton, dit Socrate, n'oublie pas que nous devons un coq à Esculape »²⁹.

Cette consigne de Socrate à son ami avant sa mort est plus que significative de la conviction profonde qui est en lui : la mort n'est pas le dernier mot de la vie ; c'est cette dernière qui l'emporte. Socrate est profondément religieux. Il ne peut pas admettre une existence chaotique. Il a un sens du sacré qui n'est autre que la transcendance d'une force qui éternise notre vie. Platon, en bon disciple de Socrate, ne peut que cautionner cette vision eschatologique de son maître. Nous verrons, par la suite, la solidité de cette fidélité qui lie Platon à Socrate.

²⁷ Platon, *Extraits de la Lettre VII*, in Roger Verneaux, *Histoire de la philosophie ancienne*, Beauchesne, Paris, 1960, p.72

²⁸ Robert Véron, *Platon, une introduction à la vie de l'esprit*, Les Belles Lettres, Gallimard, Paris, 1987, p. 41

²⁹ Socrate, in *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la philosophie, Tome I*, Ed. Gallimard, Paris, 1969, p. 460

DEUXIEME CHAPITRE : LE SACRE DANS SA GENERALITE

I – A L’ORIGINE DE LA PENSEE DU SACRE

Il n’y a pas une compréhension commune du sacré qui ferait l’unanimité des philosophes et des anthropologues. La pensée du sacré dépend de chaque religion, de chaque système de compréhensions religieuses, des théologies dans leur diversité. Dans l’Antiquité, la pensée du sacré reste un ensemble de réflexions sur la théogonie ou sur la cosmogonie. Le langage emprunté est souvent le langage des mythes. Mais il ne faut pas s’en moquer, car tout n’était pas puéril dans les mythologies. Ils avaient au moins posé les problèmes de l’origine, de la raison d’être et de la fin des choses. D’où vient l’homme ? Quelle est sa place et quel est son rôle au sein de l’univers ? D’où vient le mal ? C’était là le fond des inventions mythologiques. Et comme les civilisations les plus rudimentaires donnaient à ces problèmes les solutions les plus simples, on est en droit de penser que depuis ses plus lointaines origines, l’homme avait nourri des pensées ou plutôt des croyances du même ordre que celles d’Afrique ou d’Asie, d’Australie ou d’Océanie que nous révèlent les anthropologues modernes.³⁰ Mais il vint un jour où les solutions admises jusque-là parurent « risibles » à quelques esprits éveillés que les autres. Au temps des guerres médiques, Hécatee de Milet pouvait dire :

« J’écris ces choses selon qu’elles me paraissent vraies, car les récits des Grecs sont divergents et, comme il me semble, beaucoup sont ridicules. »³¹

Un tel langage signifie qu’une pensée nouvelle était venue relayer les poètes comme Homère, Hésiode, Eschyle, dans l’explication des choses. L’ère mytho-poétique était close et l’ère des philosophes semblait commencer. Il s’agit bien là d’une transformation de l’esprit humain et il importe d’en préciser le caractère. Comme la plupart des grandes mutations, celle-ci est apparue d’une manière progressive. Elle n’avait touché que peu d’esprits. Elle n’aurait pas du reste une aussi large audience que la mythologie. Pendant que la foule ignorante et superstitieuse continuait à se nourrir des mythes et des légendes antiques, une élite imperceptible commençait à s’en détacher : tels furent Thalès, Pythagore, Héraclite, Parménide, Socrate, Platon. Cette élite cherchait des solutions plus solides, plus raisonnables, plus humaines, aux problèmes posés. Elle ne formera d’abord que peu de disciples. A la longue cependant, elle arrivait à s’imposer en détrônant ainsi les mythes réduits à des « contes de fées ». Mais il faut dire, et peut-être y insister, que la pensée de la sacralité a trouvé sa première inscription dans la pensée des mythes cosmogoniques et théogoniques. Les poètes comme Homère, Hésiode ou Eschyle

³⁰ [Fr.wikipedia.org/wiki/L'Origine_du_monde](http://fr.wikipedia.org/wiki/L'Origine_du_monde)

n'ont rien fait que ré-exprimer dans les langages nouveaux ce qui a été l'humus d'une culture religieuses vécue par leurs contemporains. S'ensuit-il qu'il soit nécessaire d'attribuer à ces lointains ancêtres, les fabricants de mythe, une mentalité tout autre que la nôtre ? On l'a parfois pensé. Un anthropologue français, Lucien Lévy-Brühl (1857-1939) s'est fait une renommée par ses théories à ce sujet³². Il parlait de mentalité prélogique des peuples primitifs. Pourtant, c'est lui-même, dans une conférence donnée à Oxford en 1931, qui reconnaissait que les formes mystiques sous lesquelles s'expriment les primitifs n'empêchent pas chez eux la présence de principes rationnels communs à toutes les intelligences humaines³³.

« Chez nous, en effet, dit Jacques Chevalier commentant Lévy-Brühl, primitifs et civilisés, la raison est régie par les principes mêmes qui constituent la rationalité des choses : elle postule l'ordre, elle affirme qu'il n'y a pas de hasard, que la nature n'agit jamais en vain, que toute chose a rapport avec une cause ou une raison qui en détermine l'existence et la valeur, lors même que cette raison nous échappe ou nous dépasse. »³⁴

Le primitif n'ignore donc pas la rationalité. Il en applique les règles dans ses techniques quotidiennes. Mais il n'est pas satisfait des données immanentes, il cherche le pourquoi des choses par le langage des mythes. Plus tard, les philosophes serreront les problèmes de plus près en reprenant à la base la recherche des causes et des principes, mettront sur pied des solutions décisives ou jugée telles.

II – LES PHILOSOPHES FACE AU SACRE

Nous avons dit que la révolution philosophique fut le fait d'une frange presque imperceptible de la société et non connue de la majorité des gens. Cette élite n'apparaît pas au sein de tous les peuples : preuve en est que même des civilisations brillantes comme celle de la Babylone ou de l'Égypte, n'évoluèrent pas vers la philosophie, mais restèrent dans leurs expressions originelles. Nous verrons que ni la pensée hindoue, ni la pensée chinoise, ne réussirent pas à déboucher sur une philosophie rationnelle proprement dite. La Grèce seule donna naissance à des lignées de penseurs qui méritèrent d'abord le nom de « sages », puis le titre modeste d' « amis de la sagesse », c'est-à-dire, de philosophes ». ³⁵ Pourquoi ce privilège grec ? On l'a expliqué de bien de manières mais ce qui semble le plus pertinent est que la vie sédentaire remplaçant le nomadisme antérieur, la spécialisation du travail, le développement de la richesse concentrée en certaines mains, plus l'avènement de l'écriture, permirent au petit nombre de

³¹ Il faisait allusion ici aux mythes et légendes des peuples, connus de lui. Cf. Nicolas Corte, Les origines de l'homme, Ed. Arthème-Fayard, coll. « que sais-je ? », Paris, 1957, p.33

³² Cf. Lévy-Brühl, *La mentalité primitive*, Ed. Gallimard, Paris, 1922

³³ Lucien Lévy-Brühl, in Nicolas Corte, op. cit, p. 34.

³⁴ Jacques Chevalier, *Histoire de la Pensée, Tome I*, Plon, Paris, 1955, p.24

consacrer leurs intelligence à des réflexions et à des études désintéressées. Cela cependant serait insuffisant, puisque la richesse et les loisirs ne donnèrent pas les mêmes résultats chez tous les peuples. Il faut donc faire appel, pour l'expliquer à ce qu'on a appelé « le miracle grec »³⁶, qui jaillit de la disposition même des schèmes psychoculturels de ce peuple à ce genre de réflexion. Les Grecs ont su jouer avec aisance de leur disposition naturelle liée aux relations multiples qu'ils avaient eues avec l'Orient et l'Occident, leur permettant d'accéder aux moyens d'information, de comparaison, de rapprochement que beaucoup d'autres peuples n'avaient pas. Mis en face des mythes du passé, les premiers sages de la Grèce auraient pu s'en détourner purement et simplement et se cantonner dans la connaissance sensible ou dans les sciences qui en découlent, dans la géographie, l'histoire, la physique, les mathématiques, etc. Ce qui justement est remarquable, c'est qu'ils se sont portés, à leur tour, vers les grands problèmes que les mythologies avaient posés. Ils ont voulu savoir de quoi le monde était fait, par qui il avait été construit et organisé. Pour eux comme pour leurs ancêtres, la cosmogonie englobait l'anthropogénèse. Pas plus que nous, ils n'ont essayé de séparer la seconde de la première. Ni la science, ni la théologie chrétienne, n'ont opéré autrement sur ce point particulier, que les philosophies et les mythologies.

Cela dit, essayons d'indiquer les positions particulières des premiers penseurs grecs. Comment les philosophes se sont-ils représenté le problème des origines de l'homme et du monde. Certainement, il y eut chez eux de grandes différences d'attitude. Les premiers Sages de la Grèce s'attachèrent à compléter les mythes et à décrire les usages religieux qu'ils avaient pu observer au cours de leurs pérégrinations. Nous avons cité un mot d'Hécatée de Milet, impliquant l'apparition de l'esprit critique, à l'égard des mythes. Cela ne veut pas dire que les chercheurs du VI^e siècle, comme lui, ou du V^e siècle, tels que Hippocrate, Hérodote surnommé le « père de l'histoire », et un peu plus tard Héraclite et Parménide, se soient du premier coup dégagés des antiques mythologies. Le soin qu'ils ont mis au contraire à les rapporter prouve bien que, tout en qualifiant certains détails des mythes de « risibles », ils en gardaient le sens général en se réservant de les interpréter à leur guise. Ils ont tous fait, à leur manière, de la théogonie et de la cosmogonie, mais nous ne pouvons pas dire la place que les origines du sacré tenaient dans leur explication du monde et de l'homme. Leurs discours certes rationnels, en certains points, restent toujours teintés de visions religieuses dont les mythes en sont les premiers véhicules. Au fond, la pensée du sacré de l'Antiquité présocratique met un lien de parenté entre l'homme et la divinité³⁷. On allait parfois jusqu'à faire de l'homme un être engendré par un dieu. Dans les « vers dorés » de Pythagore, il y a ce

³⁵ www.no-mejliss.com/showthread.php?...sacré...général...

³⁶ Il faudrait ici se référer au beau livre de Jeanne Hersch intitulé : *L'étonnement philosophique*, Ed.Gallimard, Paris, 1986.

³⁷ Cf. *La théorie pythagoricienne*, rapportée par Nicolas Corte, op. cit., pp. 37-38

passage étonnant :

« Médite, aime et vis les choses qui te mettront dans la voie de la nature divine. La race des hommes est divine et la nature sacrée leur découvre les mystères les plus cachés. »³⁸

On ne peut pas s'empêcher, en lisant cette sentence, de penser au discours de Saint Paul, à l'aréopage, rapporté par le Livre des *Actes*, où celui-ci déclarait :

« De sa race aussi nous sommes ». (Ac 17, 28)

Ici Saint Paul, dans un contexte apologétique et discutant avec des philosophes de son temps dont les stoïciens à l'aréopage d'Athènes, revendiquait que les chrétiens qu'il représentait, constituaient aussi une race divine. Ce fut une manière pour lui de se faire entendre par les Grecs dont l'esprit était imprégnée des croyances en l'origine divine de l'homme. Il ne faut donc pas s'étonner de ce que défend Pythagore qui, longtemps avant St Paul, percevait déjà les conséquences de son propos en disant solennellement :

« Tous les hommes sont frères et amis parce qu'ils sont de la race des dieux. »³⁹

Pythagore, pris à titre d'exemple ici, est celui qui a créé dans sa théorie cosmogonique, une véritable mystique des nombres. Il a découvert que la nature a été faite avec harmonie, que tout ce qui est bon est harmonie et ordre, que tout peut s'exprimer en nombres. Quant aux hommes, ils sont tous « amis et frères » parce qu'ils proviennent de la race divine. Nous n'allons pas ici recourir à d'autres exemples illustratifs de la pensée du sacré de l'Antiquité présocratique. Ces quelques remarques et idées générales suffiraient largement pour nous montrer que les premiers philosophes ne voulaient pas que le monde et l'homme ne se fussent engouffrés dans le chaos de l'inexplicable et du sans principe. Ils se sont véritablement interrogés sur l'origine de l'homme et du monde et ont assimilé cette origine à des êtres supérieurs, surnaturels, ou à des principes englobant tels l'*apeiron* ou l'illimité d'Anaximène, le Feu d'Héraclite, l'Etre de Parménide. Rien n'est laissé au hasard car la vie ne peut pas relever de l'absurde.

III - LA SACRALITE CHRETIENNE EN CONTINUE ET EN RUPTURE AVEC CELLE DES PHILOSOPHES

Ce que nous avons dit des philosophes grecs laisse prévoir que le christianisme aura beaucoup à

³⁸ Pythagore, *Les vers d'Or*, cité in Nicolas Corte, op cit., p.37

³⁹ Pythagore, *Les vers dorés*, in Nicolas Corte, op. cit., p.38

en retenir. Il fera son choix dans les doctrines, dans le langage et les concepts utilisés. En ce sens, il sera nécessairement éclectique, car il y avait à prendre partout. Et quand on dira que le christianisme s'est hellénisé, ce sera peut-être un reproche qu'on voudra lui adresser. En réalité, ce sera aussi pour lui un éloge, car en un sens très vrai, s'helléniser, c'était épouser la pensée humaine, dans ce qu'elle avait à l'époque de plus rationnel, de plus élevé, de plus solide et de plus durable, du point de vue de l'intellectualité. Mais à la philosophie grecque, le christianisme ajoutera[une note nouvelle, et comme marquant le sceau du divin, tout sera confronté à une vision sacrée issue de la Révélation, de manifestation transcendante. C'est fort connu, il existe dans la Bible des éléments mythiques. Cela ne doit surprendre personne. Le mythe a été la première réponse que l'homme a pu concevoir au problème passionnant de l'origine des choses. Mais le mythe est aussi une tentative d'explication. Il suppose donc qu'il y ait une explication et que l'homme doive la rechercher. Le mythe aurait été néfaste seulement s'il avait en quelque sorte figé la recherche humaine. Mais s'il a apaisé, pour des siècles, le besoin de savoir, il ne l'a pas étouffé, ni éteint. Il y avait déjà dans le mythe une ébauche de philosophie et de science, par les idées d'objectivité, d'intelligibilité, d'« explicabilité » qu'il renfermait. Le mythe jouerait une fonction métaphysique avant la lettre. Que la parole de Dieu se soit adaptée à cette première forme de la philosophie et de la science des hommes, rien de plus naturel : Dieu ne se substitue pas à l'homme. Il laisse les raisons se développer et produire leurs effets selon l'opportunité des temps.

Mais sous des formes archaïques, la Révélation biblique véhicule déjà des vérités fondamentales où le monde et l'homme n'est plus livré au hasard. Ils viennent de l'acte créateur de Dieu. Et cet acte créateur de Dieu est connu par la manifestation du sacré qui n'est autre que Dieu Lui-même, qui livre son nom : « *Je suis qui Je suis.* » [Ex (3,14)]. En prononçant son nom, l'Homme biblique confesse Sa Sainteté, Sa Transcendance. Il n'est plus lieu de parler d'hiérophanie, il s'agirait plutôt de la Révélation du Révélateur Lui-même. Et le christianisme y ajoute une note particulière : C'est en Jésus-Christ, partageant l'histoire humaine, devenu chair comme tout homme, que la Révélation devient plénière. En lui, tout homme peut connaître Dieu, peut connaître son origine et être sauvé. En lui, l'existence humaine est le fruit de l'acte gratuit de Dieu. Le sacré chrétien, ou plus généralement biblique, n'est plus essence de religion ; il est un autre Nom de la Personne divine, Source, Raison et Terme de la vie de ses créatures.

IV – LA MODERNITE ET LES THEMES DU SACRE

Le XX^e siècle a été un siècle fécond en recherches de sciences religieuses. Ce progrès a longtemps été préparé depuis la période de la « Post-Lumières » et, plus précisément, à partir de Kant

chez qui la religion fit l'objet d'une réflexion spécifique. Le criticisme kantien va générer philosophes et anthropologues de la religion qui se sont occupés plus particulièrement du sens du fait et du phénomène du sacré. C'est ainsi que Rudolph Otto⁴⁰, Emile Durkheim⁴¹, Mircea Eliade⁴², Louis-Vincent Thomas⁴³, René Luneau⁴⁴, René Girard⁴⁵, Viktor Frankl⁴⁶ et beaucoup d'autres se sont attelés à décrire les faits religieux et à circonscrire leur essence. Dans le cadre de ce mémoire, nous ne pouvons pas analyser en détail ce que chacun de ces philosophes et anthropologues dit du thème de sacré, nous ferons seulement quelques remarques d'ordre général qui nous permettront de mieux mesurer la profondeur du phénomène du sacré dans la théorie platonicienne de l'âme.

Tout le monde s'accorde à penser que le problème du sacré et du profane est au cœur du phénomène religieux. C'est ainsi que lorsque Platon, dans le *Phèdre* ou le *Timée*, tente de saisir ce qu'est l'âme et affirme sa parenté avec Dieu, cet effort implique nécessairement l'expérience du sacré. Le sacré, en effet, est bien, selon nous, essence de la religion. C'est sa manifestation qui rend possible l'expérience religieuse. Les mythes religieux, tout comme les symboles et les rites, sont autant de moyens pour exprimer et dire quelque chose sur le sacré. En réalité, ces types de langage, à charge spécifique, sont les seuls qui ont la vertu de nous signifier leur relation et leur opposition et de nous dire l'essence du sacré. C'est donc sous l'horizon de l'expérience religieuse que le sacré pourra être connu et se phénoménaliser en objet d'expérience, informant le sens de l'existence et structurant les modalités des relations de l'homme avec le monde et le divin. Le sacré est bel et bien une expérience du divin.

Force est donc d'affirmer, d'une manière générale, que le sacré est un concept très riche en sens et en significations. Il est au principe vivant de toute expérience religieuse. Il en constitue sa partie la plus intime, car il est à la fois le mis à part, le circonscrit, le consacré, l'inviolable, le non-négociable, la force (*hiéros*), le Saint (*hagios*)⁴⁷. La manifestation du sacré est à la fois une expérience subjective et une réalité objective qui résistent à toute réduction aux simples saisies individuelles. C'est une sorte de don qui vient d'ailleurs, une « visitation intérieure » où le sujet se sent réconcilié à lui-même et à une force surnaturelle qui le saisit. Une des fonctions de l'expérience religieuse est d'informer, de modifier, de qualifier toutes les activités de l'esprit humain. Elle la structure en une totalité où des éléments à la fois

⁴⁰ Rudolph Otto, *Le Sacré*, Payot, 1968,123p.

⁴¹ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1978,530p.

⁴² Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965,108p.

⁴³ Louis-Vincent Thomas, *Les religions d'Afrique Noire, Textes et traductions sacrées*, Fayard Denoël, Paris, 1969,321p.

⁴⁴ René Luneau, *Les religions d'Afrique Noire, Textes et traductions sacrées*, Fayard Denoël, Paris, 1969,405p.

⁴⁵ René Girard, *La violence et le sacré*, Ed. Grasset, Paris, 1972,152p.

⁴⁶ Viktor Frankl, *La logothérapie et son image de l'homme*, Ed. Resma, Paris, 1974,516p.

⁴⁷ Pour l'analyse sémantique des notions de sacré et de profane, Cf. Rakotomamonjy Jean Debré, *L'émerveillement devant l'acte d'être. La Sacré et le Profane*, Fianarantsoa, 2010, pp. 9-11

psychiques, volitifs et intellectuels se combinent à des impératifs éthiques et sociaux. Cette totalité néanmoins, pour être communicable, s'exprime par le langage qui lui donne sa force de représentation. Le langage du sacré rend par conséquent dicible l'expérience religieuse. Il en constitue un acte et une expression de la personne qui croit, tout autant qu'il est un mode de connaissance du divin. Connaissance et existence y sont articulées. La démarche platonicienne, nous la verrons, y répondra, car les concepts qu'elle utilise n'ont pas tellement pour but de décrire le divin d'une manière claire, ils l'évoquent par des mythes qui ont comme vertu de nous approcher de son mystère. Le mystère, en effet, est conçu par les philosophes et les anthropologues modernes comme quelque chose de réel qui nous englobe, nous touche et nous atteint. Il se donne certes à croire mais aussi à penser. C'est pourquoi notre parole sur ce mystère est une parole symbolique et analogique ; une parole évocatrice qui fait appel à l'anamnèse, au souvenir, à la mémoire. C'est la mémoire qui inscrit la pensée de Dieu comme pensée de manifestation et d'événement. Le mystère se laisse approcher et n'est jamais à épuiser. Comme événement, il intègre un moment réflexif et non seulement émotionnel. Là encore, la théorie de la réminiscence de Platon est très significative. Principe d'explication du sacré qui nous englobe, elle nous réfère à quelque chose qui nous précède et auquel nous tenons notre intelligibilité seulement lorsque nous acceptons d'entreprendre un voyage spirituel que Platon nomme l'ascension de l'âme vers la contemplation.⁴⁸ Le consentement au Bien Absolu représente pour lui le sommet de l'esprit. Ce dernier est ce qui donne à la connaissance, au monde, à l'homme, leur consistance. Il introduit au mystère essentiel de la vie.

La seconde grande remarque que nous voulons faire dans cette étude de la sacralité, dans sa généralité, c'est la divergence des vues qu'il y a entre les philosophes et les anthropologues, sur l'autonomie ou l'hétéronomie de la religion. Les modernes discutent d'autorité sur le statut des discours religieux sur le sacré :

- ◆ il y a les partisans de l'hétéronomie ;
- ◆ il y a les partisans de l'autonomie.

IV.1 - LES PARTISANS DE L'HETERONOMIE

Pour nous, les partisans de l'hétéronomie sont les philosophes ou les anthropologues qui pensent que la religion est une réalité dépendante d'autres réalités. Dans cette lignée, Emile Durkheim en est l'illustration parfaite. Il subordonne le fait religieux au fait social et il voit, dans l'essence de la religion, le ciment qui opère l'unité de la société. Tout homme est certes religieux, car le sacré est une catégorie de la société, contrairement au profane qui est une catégorie simplement individuelle⁴⁹. Mais la sacralité

⁴⁸ www.mystere-tv.com/

⁴⁹ Cf. Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1978, 530p.

dont parle Durkheim est une sacralité immanente qui réduit la religion à ses manifestations historiques sans faire appel à aucune transcendance.⁵⁰ Le sacré durkheimien est hétéronome. La religion, chez lui, est subjectivité liée au fait social. Si le sacré est une valeur contraire au profane, cette valeur sera nécessairement immanente et ne pourra en aucun cas s'ériger en une réalité transcendante.

Il a fallu attendre des hommes comme Rudolf Otto et Mircea Eliade, pour inscrire les faits religieux dans leur propre autonomie. On devait miser sur le fait que le fait religieux est un phénomène universel qui ne devrait souffrir d'aucune annexion à d'autres réalités qu'elle-même.⁵¹ Déjà ici transparait la différence de traitement opéré par les philosophes modernes de la pensée religieuse et la manière platonicienne d'aborder le problème du sacré. Chez Platon, l'opération se fait dans une totalité signifiante où le divin apparait comme mesure de toutes choses, de toutes connaissances, de toutes religions, de toutes morales. Il n'est pas lieu de trouver un fondement unilatéral de type monadique comme chez Kant, Durkheim, Marx ou Freud, il s'agit plutôt de livrer une substance totalisante qui articule les diverses réalités, de façon à ce que tout, imprégné de cette même substance, elles partagent le même principe d'explication.

IV.2 - LES PARTISANS DE L'AUTONOMIE DU SACRE

Pour faire court, disons qu'à la pointe de cette tendance, nous avons Rudolf Otto et Mircea Eliade déjà signalés précédemment, ensuite il y a tous les phénoménologues post-husserliens qui valorisent l'apparaître et la phénoménalité de l'apparaître dans la saisie du fait religieux. A titre d'exemple, mentionnons Emmanuel Lévinas⁵², Paul Ricœur⁵³, Michel Henry⁵⁴. Les partisans de l'autonomie de la religion insistent sur le fait que l'expérience du sacré fait partie de la sphère de l'immédiateté. Elle ne peut en aucun cas se déduire d'une connaissance préalable. Mais s'éprouve dans sa donation active dont elle a la puissance de manifester et de faire apparaître. La suite est inévitablement la reconnaissance de la transcendance, la transformation du sujet, une nouvelle manière de se situer dans l'existence, de la comprendre, de la vivre. L'expérience du sacré a cette puissance de reconfigurer le monde profane afin de l'arracher de l'informe et du chaos. Mircea Eliade insiste bien là-dessus :

« Ce que l'on constate dès qu'on se replace dans la perspective de l'homme religieux, c'est que le monde existe parce qu'il a été créé par les dieux et que l'existence même du monde veut dire "quelque chose que le monde n'est pas muet

⁵¹ *Libresansdieu.org/Wiki/Hétéronomie*

⁵² Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Ed. Nijhoff, La Haye, 1974. *Ethique et infini*, Fayard, Paris, 1982, pp. (100-120), portant le titre de *La Gloire du témoignage*.

⁵³ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, 192p.

⁵⁴ M. Henry, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris, 1996, b/52p.

ni opaque'' ; qu'il n'est pas une chose inerte sans but ni signification. Pour l'homme religieux, le cosmos "vit" et "parle". »⁵⁵

La reconnaissance de l'autonomie de la religion extirpe tout préjugé de son exclusion en tant que fait humain. Le fait religieux livre une vision du monde, une vision de l'existence. Il nous pointe et nous oriente vers l'au-delà de l'immédiat, et comme le disait St Augustin :

« Si l'esprit est trop étroit pour s'étreindre lui-même c'est qu'il est fait pour plus grand que lui-même. »⁵⁶

Le « *ce qui est fait pour plus grand que lui-même* » reconnu par St Augustin, en terrain chrétien, est ce qui est aussi analogiquement intuitionné dans les diverses hiérophanies des différentes religions voire de certaines philosophies telle que celle de Platon. Le sacré est l'intuition de ce qu'Otto, pour sa part, appelle « l'union intime de l'âme et du divin » ; c'est bien l'harmonie des contrastes qui traduisent la complexité du fait religieux. Dans sa monstration même, l'Absolu ne cesse de garder son altérité et sa transcendance. Le sacré est essence de la religion. Il n'est pas le monde. Il le transcende tout en se laissant saisir par lui. C'est toujours par cet acte mystérieux que sont nées les religions en se donnant à notre accueil.

Devant cette notion de sacré, la tentative de Platon était de trouver une intelligibilité aux faits religieux connus de lui. Il s'agit de la religion orphique qui était la religion dominante de cette Grèce bouillonnante d'idées religieuses et philosophiques de l'Antiquité. Il veut les saisir dans un sens universel malgré son inscription historique voire mythique ou ses modalités et formes particulières. Telle est la forme originaire de l'étonnement philosophique platonicien :

« S'émerveiller de ce que les choses soient plutôt que de ne pas être et se demander pourquoi. »⁵⁷

Platon n'a rien trouvé de mieux pour asseoir son expérience du sacré que de nous livrer sa théorie de la réminiscence qui n'est autre qu'une sorte d'anamnèse sacré, une nostalgie dans son acception métaphysique et religieuse. La conscience vraiment nostalgique en effet, comme le disait René Habachi, est celle qui « *respire l'ambiance de l'Eternel et se ressource à son origine.* »⁵⁸

⁵⁵ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965, p.108p.

⁵⁶ St Augustin, *Les Confessions*, X, 8, Trad. De J. Trabucco, Flammarion, Paris, 1964, p.211

⁵⁷ Rakotomamonjy Jean Debré, op. cit. p.42.

⁵⁸ René Habachi, *Théophanie de la gratuit. Philosophie intempestive*, cité in Rakotomamonjy Jean Debré, op cit. p.41

DEUXIEME PARTIE :
PRESENTATION DE LA PENSEE DU
SACRE CHEZ PLATON

Réfléchir sur la théorie du sacré de Platon, c'est d'abord recenser les éléments susceptibles d'être analysés. C'est ainsi que nous allons nous interroger sur tous les lieux où il en parle. La sacralité platonicienne s'ordonne autour de la notion d'âme qui en est le cœur. Qu'est-ce que l'âme ? Quelle est sa nature ? Ses sens et significations ? Dans quels ouvrages est-elle analysée ? Et quelle conception religieuse et philosophique renferme-t-elle ? Autant de questions qui seront traitées dans ce chapitre. Nous ferons de notre mieux à clarifier ces questions en organisant notre analyse autour de deux axes :

- la nature de l'âme,
- la réalité du corps et de l'âme.

PREMIER CHAPITRE : ANALYSE DES ELEMENTS CONSTITUTIFS DE LA THEORIE DU SACRE DE PLATON

I - LA NATURE DE L'AME DANS LE TIMÉE

I.1 – PRINCIPE DE VIE

Quand on parle d'âme chez Platon, nous sommes renvoyés au double problème existentiel de l'essence et de la destinée. Il faut tout de suite dire que la question d'âme, du point de vue ontologique, est inséparable de celle du corps. Les penseurs grecs, comme Platon ou Aristote, estiment que l'âme est le principe de notre existence. Elle anime notre existence corporelle. Mais en même temps, inséparable du corps, elle nous renvoie au mystère même de notre existence. L'âme, dans son agir, doit faire un parcours pour se réaliser. C'est un être qui s'actualise perpétuellement. Elle est donc active. Cette affirmation nous permet d'expliquer la façon dont Platon définit l'âme humaine dans le *Timée*. Dans ce livre en effet, l'âme est principe de vie⁵⁹. Elle anime notre corps. Elle en est un élément essentiel. Platon dit que l'âme est « *le principe immortel de l'animal mortel.* »⁶⁰ Elle a été façonnée par le démiurge lui-même qui la remet entre les dieux subalternes, chargés de fabriquer tous les corps vivants. Elle donne le mouvement du corps.

« Le modèle céleste exerce une série d'attractions qui conduit le corps humain à prendre la station droite. »⁶¹

Son point de localisation est la boîte crânienne qui a été tournée vers le haut pour la recevoir. Elle est unie à la partie de la moelle contenue dans la tête : l'encéphale, mais avant de s'y fixer, elle existait déjà.

⁵⁹ Platon, *Le Timée*, 42 b, Trad. Par Albert Rivaud, La Pléiade, Garnier-Flammarion, Paris, 1964.p.41.

⁶⁰ Platon, *Timée*, 42 b, op cit, p.41

« Les âmes existent déjà avant d'être sous la forme humaine, séparée du corps et en possession de la pensée. »⁶²

Selon l'enseignement de Platon, l'âme est essentiellement un principe de vie. Elle fait vivre le corps et dirige la conduite humaine. Elle est donc une force d'organisation de la vie. Il n'y pas de mouvement corporel sans l'âme. Jusqu'ici, l'intuition platonicienne ne diffère en rien de celle d'Aristote lorsque celui-ci en parlera plus tard de la manière suivante :

« L'âme représente l'origine première du mouvement local. Bien que tous les vivants ne soient pas doués de cette faculté, l'altération tout comme la croissance dépend aussi de l'âme. »⁶³

Bref, chez ces deux philosophes de l'Antiquité, l'âme est principe premier de tout être vivant. Elle est donc, en un sens général, proche de ce que les latins appelleront « *anima* ». Mais étant principe, l'âme n'est pas tout à fait définie en termes d'activité spirituelle. Elle n'est pas un esprit pur. Elle est en quelque sorte, si on emprunte le langage d'Aristote, la forme du corps et dont l'activité intérieure le modèle et l'anime. A vrai dire, elle est à la fois l'idée du corps et sa raison d'être. En tant qu'invisible, elle est une réalité spirituelle qui s'isole du monde sensible pour accéder à la vérité éternelle ; elle est la meilleure chose qui existe :

« L'âme est tout à fait propre, car l'homme ne possède rien qui ait plus que l'âme des dispositions naturelles à pister et à saisir le meilleur de toutes choses. »⁶⁴

Immortelle, l'âme a vécu avant le temps que nous appelons « *naissance* ». Au cours de sa vie antérieure, elle a eu la faveur de la contemplation du Bien. Incarnée dans le corps, elle se souvient de sa condition originelle qui n'est autre que sa participation au monde du divin. C'est ainsi que la fonction de l'âme ne réside pas au monde sensible ; elle réside dans le monde intelligible. Elle le transcende. Elle est en quelque sorte le lien de la vie, le siège de l'intellect et de la pensée, le miroir de la divinité.

I.2 – PRINCIPE ORGANISATEUR DE LA PENSEE

Si, dans le *Timée*, Platon insiste sur la détermination de l'âme comme principe de vie, cette idée va être confirmée dans le *Phédon*. Notre âme n'est pas seulement la résultante de la vie de notre corps, c'est elle qui vivifie les activités de notre existence. Jean-André Festugière, en commentant le *Phédon*, dit ceci :

« Ce qui constitue ce vivant qui est l'homme en tant qu'homme, ce qui fait de lui

⁶² Platon, *Timée*, 90 a.120p.

⁶³ Aristote, *De l'âme*, II, 4, 415 b 25, Texte établi par Richard Bordeuse.203p.

un être et qui vit et qui pense, c'est l'âme. »⁶⁵

L'âme acquiert ainsi une nouvelle fonction : elle est principe organisatrice de la pensée et de l'existence. Elle est l'acte premier d'un corps naturel organisé. Elle régule la vie tout comme la pensée humaine. Elle caractérise la dimension psycho-ontologique de l'existence. Si tout cela est possible, c'est parce qu'elle est participation à une essence intelligible. En tant que pure pensée, elle est principe d'intelligibilité du réel, garant de sa croissance et de son mouvement. Principe, elle n'est pas une dérivée. Elle ne naît pas, elle était de toujours, elle le sera. Elle est éternelle, suscitant la passion de la vérité et de la contemplation. Elle peut subsister en elle-même indépendamment d'un organisme corporel ou matériel. Grâce à l'âme, un assujettissement du monde sensible par le sujet est possible. L'homme peut transformer le monde matériel et l'assujettit en quelque sorte à ses besoins et à ses fins. C'est là le signe qui manifeste la supériorité de l'activité intellectuelle. Charles Werner, commentant Platon, précise :

« La supériorité de l'homme ne peut s'expliquer seulement par la structure de son corps, mais que la véritable raison doit en être cherchée dans son âme, en tant qu'intelligence. »⁶⁶

Comme « *l'homme est une plante céleste* »⁶⁷, son intelligence peut percevoir bien plus que ce que les sens perçoivent. L'âme nous élève au-delà de ce qui est sensible. Elle cherche la vérité. Elle se questionne sur le sens de la vie et de l'existence. De là s'explique sa puissance d'intelligibilité. Elle a le pouvoir de former des notions abstraites parce qu'elle est capacité spirituelle. C'est ainsi également que l'âme platonicienne a une influence sur la volonté, laquelle joue aussi une fonction sans commune mesure sur la spiritualité humaine. Elle est, en effet, une faculté toute spirituelle, apte à réguler les appétits parfois trop voraces. Elle permet également de diriger les énergies de l'homme vers des objets purement spirituels. Cette volonté permet la poursuite de la vertu et assure l'amour de la tempérance. C'est ainsi que la sagesse repose sur une prudence nécessaire, à l'épreuve de la vie. La volonté humaine se doit d'être spirituelle. Elle ne pourrait pas repousser certains désirs organiques et orienter l'homme vers la poursuite d'idéal plus haut et plus spirituel, si elle n'était liée qu'à la vie organique. L'homme peut agir selon la volonté de son âme. Le principe duquel découle l'activité de la volonté humaine doit être inorganique. Il est donc forcément spirituel. Dans tout cela, la reconnaissance de la spiritualité de l'âme repose sur son origine divine. Elle est spirituelle et forcément indestructible, en tant que principe de la vie. Constitutive d'élément divin, elle demeure toujours le principe de la pensée et du mouvement de l'existence humaine. Dans ce cas, la nature de l'âme a pour fonction essentielle d'assurer la vie de

⁶⁵ Jean André Festugière, *Etude de la Pensée grecque*, Ed. Vrin, Paris, 1971, p.103

⁶⁶ Charles Werner, *La philosophie grecque*, Payot, Paris, 1971, p.46.

⁶⁷ Expression de Platon, in *Timée*, 90 a, [Texte établi et traduit par Albert Rivaud.p.32.

l'homme. C'est pourquoi Platon considère le corps comme étant un réceptacle des formes.⁶⁸

Dans le *mythe de la caverne*, Platon assimile le monde sensible à une image fugitive, illusoire de la réalité et le monde invisible à l'objet réel. Il montre bien que c'est dans le monde céleste que réside l'essence de toutes choses sensibles. Quant à l'âme, elle est la partie invisible attachée à l'univers tout entier. Ceci, pour dire que l'âme du monde constitue la cause première du monde sensible. Pour cela, elle est conçue comme étant antérieure à l'univers tout entier qui nous entoure qui ne représente qu'une image matérialisée propre à tout objet de temporalité et de spatialité.⁶⁹

II – LA REALITE DU CORPS ET DE L'AME DANS LE PHEDON

II.1 – LE CORPS EN TANT QUE RECEPTACLE DES FORMES

Le corps, pour Platon, est une entité matérielle. Il présente des formes telles que les couleurs, les reliefs, l'esthétique biologique dans leurs divers aspects. Nous-mêmes, nous avons un corps, ou plus précisément, nous sommes corporels. Le corps peut se définir comme un ensemble organisé doté de mouvements. Mortel, il est uni à l'âme qui en assure les fonctions nécessaires à la vie. Réceptacle des formes en perpétuel changement, on ne peut pas le connaître. Sa vérité est absorbée par les formes. Le corps n'est pas stable puisqu'il subit un changement perpétuel. Cette variation corporelle est « *tantôt sous un esprit, tantôt sous un autre.* »⁷⁰ Il reçoit n'importe quelle forme. C'est pour cela que le corps est un obstacle à la recherche de la vérité ; il jouit d'un statut particulier : sa pure contingence et sa corruptibilité.

*« Après s'être autant que possible débarrassé de ses yeux et de ses oreilles, de son corps tout entier, parce qu'il trouble l'âme et ne lui permet pas d'arriver à la vérité et à l'intelligence, quand elle l'associe à ses opérations, l'on doit mettre en chasse de chaque chose en elle-même. »*⁷¹

Cette affirmation signifie que le corps étouffe la vérité, elle dissimule la réalité des choses. Ici, Platon met en cause l'idée de changement perpétuel d'Héraclite⁷². On ne peut pas découvrir la vérité des choses dans un monde en devenir. Le monde sensible ne fait que troubler l'âme. Le rôle du corps est simplement réduit aux besoins organiques. A la rigueur, il n'obéit qu'à ce que lui ordonne l'âme. C'est pourquoi la doctrine platonicienne prêche le dépassement des plaisirs pour bien régulariser la vie même

⁶⁸ Cf. Platon, *La République*, Liv. VII.230p.

⁶⁹ www.philolog.fr/explication-de-lallegorie-de-la-caverne/

⁷⁰ Platon, *Timée*, 50 c [Texte établi et traduit par Albert Rivaud], 211p.

⁷¹ Platon, *Le Phédon*, 65 d, [Trad. Et notes d'Emile Chambry], 320p.

⁷² Héraclite, *Fragment 105*, in *Trois présocratiques*, d'Yves Battistini, Gallimard, Paris, 1968, p.44

de l'âme. C'est à juste titre en effet qu'on accuse Platon et Descartes de théoriciens de la dévalorisation du corps. Tous deux s'adonnent à une doctrine dualiste où, en quelque sorte, « *le corps est une prison de l'âme.* »⁷³

II.2 – LE CORPS COMME PRISON DE L'ÂME

C'est en reprenant la tradition orphico-pythagoricienne que Platon parle de la chute des âmes qui, ayant perdu les ailes, sont tombées du lieu où elles contemplaient la vérité. Du coup, elles deviennent les esclaves des corps où elles trouvent leur prison et leur tombeau. Le lien de l'âme d'avec le corps est un châtement. Le corps est une prison de l'âme. Mais l'âme a le pouvoir de se purifier au cours de ses migrations. Et si elle le mérite, elle atteindra le bonheur, grâce à sa séparation d'avec le corps. Cette idée est développée par Socrate, sous forme d'une pensée eschatologique dans le *Mythe de l'Er* qui clôt le livre de *La République*.⁷⁴ Il s'agit d'un mythe lié à la destinée de l'âme où la vierge conduit les âmes déchues vers l'*Hadès*. Par conséquent, une âme peut vivre de deux façons : — où elles s'incarnent dans le corps humain, — ou, à l'instar d'un manège, les âmes font le tour du ciel et repassent plusieurs fois devant les mêmes idées. Ces dernières ont pu échapper à l'exercice terrestre. Dans un passage du *Phèdre*, Platon écrit :

*« C'est ainsi que, quand elle est parfaite et ailée, elle chemine dans les hauteurs et administre le monde entier ; quand, en revanche, elle a perdu ses ailes, elle est entraînée jusqu'à ce qu'elle se soit agrippée à quelque chose de solide ; là, elle établit sa demeure, elle prend son corps de terre, qui semble se mouvoir de sa propre initiative, grâce à la puissance qui appartient à l'âme. »*⁷⁵

C'est dans l'*Hadès* qu'une vie nouvelle commence pour les âmes incarnées : la vie terrestre, celle que nous connaissons. Au terme de cette vie, les âmes subissent un jugement selon qu'elles ont mené une vie juste ou une vie injuste. En cela, selon le cas ou elles s'élèvent au ciel ou elles descendent aux prisons souterraines, aux enfers. Le temps de ces punitions ou récompenses terminé, toutes les âmes prennent part au partage ou elles choisissent la vie qui leur plaît. Pour Platon donc, l'âme et le corps entretiennent une relation conflictuelle d'où l'âme est souvent perdante pour autant qu'elle ne pourra être parfaitement conforme à son essence, sauf une fois absolument séparée du corps. Voici ce qu'en dit Platon :

« Mais l'âme ne raisonne jamais mieux que quand rien ne la trouble [...], qu'au contraire, elle s'isole la plus complètement en elle-même, en envoyant promener le corps et qu'elle rompt, autant qu'elle peut, tout commerce et tout contact avec

⁷³ Platon, *Gorgias*, 102 d. [Texte établi et traduit par Albert Roiset], 493p.

⁷⁴ Platon, *La République*, 322 a. [Trad. Et notes de Robert Baccou], 614p.

⁷⁵ Platon, *Phèdre*, 150 b-c, [Traduction inédite et notes de Luc Brisson]. 246p.

lui pour essayer de saisir le réel. »⁷⁶

Cette affirmation signifie qu'il importe de s'exercer à la maîtrise du corps rebelle aux essences immuables. Seule, la mort pourra nous délivrer du carcan du corps, qui n'est que « *le tombeau de l'âme.* »⁷⁷ Par rapport au corps, l'âme permet à l'homme de chercher à connaître la vérité hypostasiée dans le monde intelligible, étant le siège des idées immuables. En s'isolant du corps, elle peut facilement appréhender la réalité de l'Être. En fait, Platon constate que l'âme a une nature divine. Elle ressemble à ce qui est divin. Elle accompagne toutes les manifestations des idées puisqu'elle est intermédiaire entre le sensible et l'intelligible. Sa destinée, c'est de rejoindre son essence originelle. C'est ainsi qu' « *elle doit vivre, durant toute la vie, puis après la mort, s'en aller vers ce qui lui est apparenté et ce que est de même nature qu'elle, délivrée des maux humains.* »⁷⁸

L'âme, en tant que divine, est pure intelligence. Elle a la vocation de contemplation de la vérité des choses. Le corps, par contre, nous cause mille tracas. Enraciné dans le monde sensible, il nous trompe à l'instar de tout ce qui est multiple. De fait, le corps l'est : il est principe de multiplicité et d'appétits. Il est pour notre âme un facteur d'affairement, d'égarement, d'occultation. Pour se libérer de la prison du corps, elle doit se rapprocher de ce qui a la même nature qu'elle. C'est pourquoi, le philosophe est appelé à se détacher du corps et apprendre à mourir, pour accéder au monde de la vérité et de la contemplation. Le commerce avec le corps rend fragile la vie spirituelle. De ce fait, la conception platonicienne de la nature humaine renferme une conviction : la plénitude de l'existence humaine va de pair avec la prise de conscience de l'homme de cette dernière. La valorisation de l'âme par Platon est une sorte d'éveil spirituel qu'il adresse à tous : « *la philosophie est la méditation de la mort.* »⁷⁹ La mort est, en quelque sorte, est le seuil qui ouvre vers la connaissance et sa plénitude.

« Le philosophe s'applique à détacher les plus possible son âme du commerce du corps, et qu'il diffère en cela des autres hommes. »⁸⁰

Tel est, aux yeux de Platon, le mobile qui doit alors animer l'esprit philosophique. La philosophie est une activité de libération de toutes occultations corporelles. Elle est chemin de spiritualisation qui nous affranchit de la servitude du multiple et de l'ignorance.

« ... Délivrer l'âme, n'est-ce pas, selon nous, à ce but que les vrais philosophes, et eux seuls, aspirent ardemment en constamment, et n'est-ce pas justement à cet affranchissement et à cette séparation de l'âme et du corps, que s'exercent les

⁷⁶ Platon, *Le Phédon*, 65 c, [Trad. Et notes d'Emile Chambry],562p.

⁷⁷ Platon, *Gorgias*, 493 d, [Trad. inédite par Monique Canto],202p.

⁷⁸ Platon, *Phédon*, 83 b, [Texte établi et trad. par Paul Vicaire],431p.

⁷⁹ Platon, *Phédon*, 64 a, [Texte établi et trad. par Paul Vicaire],431p.

⁸⁰ Platon, *Phédon*, 65 c, [Texte établi et trad. par Paul Vicaire],431p.

philosophes. »⁸¹

Afin de mieux préciser encore la théorie platonicienne, osons une comparaison de la théorie de l'âme platonicienne avec celle d'Aristote. D'après la théorie aristotélicienne, l'union du corps et de l'âme fait l'unité de l'individu. Aristote considère en effet que l'homme est une forme et une matière. Cette unité est due surtout à la présence de l'âme comme *entéléchie*⁸². L'*entéléchie* est la cause de la détermination fondamentale de l'homme. C'est elle qui réalise l'acte de l'individu. Elle est la substance qui anime l'être humain. C'est ainsi que l'âme, en tant que forme substantielle, est inséparable du corps individuel. Aristote ne peut pas concevoir un dualisme corps/âme. L'âme est une forme substantielle, elle doit vivre ensemble avec le corps ; l'un ne peut pas exister sans l'autre. Un être humain est donc composé du corps et d'âme, deux entités inséparables. C'est une relation mutuelle de la forme en acte et de la matière en puissance.

« L'âme n'est donc pas séparable du corps, du moins en certaines de ses parties, si sa nature n'admet la divisibilité : cela n'est pas douteux ; il est en effet des parties de l'âme dont l'entéléchie est celle des organes correspondant. »⁸³

Une telle idée s'oppose à celle de Platon. Platon maintient le dualisme entre le corps et l'âme. Le corps est une entité dévalorisée, tandis que l'âme constitue la vraie réalité qui permet d'accéder à la contemplation du monde divin, de par son essence divine. Mais pour Platon, il n'y a pas d'hésitation :

« On démontre bien que l'âme est quelque chose de fort et de semblable à la divinité et qu'elle a existé avant que nous fussions des hommes. »⁸⁴

Force est donc de conclure partiellement que la théorie platonicienne de l'âme est assimilée à la fois à un principe de vie, à un principe organisateur de la pensée, à un principe spirituel d'éternité, résidu d'une pensée pythagoricienne issue de la religion orphique qui établit une sacralité de la réminiscence. Mais qu'est-ce donc la réminiscence ?

II.3 – THEORIE DE LA REMINISCENCE

La réminiscence (en grec *αναμνησις*, *anamnēsis*, également traduit par *ressouvenir*), est le ressouvenir de l'âme, à l'occasion d'une perception sensible, de connaissances qu'elle a acquises en dehors de son séjour dans un corps, et qu'elle a perdues lors de sa réincorporation. L'acquisition de la

⁸¹ Platon, *Le Phédon*, 67 c, [Texte établi et trad. par Paul Vicaire], 431 p.

⁸² Dans le langage aristotélicien, l'*entéléchie* est une énergie ou une force en action qui a sa fin en soi, être dans son état de perfection. Chez Aristote, en particulier, elle désigne le mouvement de l'être en acte qui tend à sa perfection, c'est-à-dire à sa pleine réalisation.

⁸³ Aristote, *De l'âme*, II : 1, 412 b – 413 a, [Trad. inédite, présentation et notes de Richard Bordeaux]

⁸⁴ Platon, *Le Phédon*, 96 c, [Texte établi et trad. par Paul Vicaire], 4731p.

connaissance doit alors débiter par une reconnaissance, avant de se poursuivre par l'épreuve de la réfutation. Cette thèse suppose l'immortalité de l'âme et l'existence de réalités intelligibles, puisque c'est en séjournant dans un monde intelligible, supérieur au monde empirique, que l'âme a contemplé les réalités divines. L'un des exemples les plus célèbres de cette idée se rencontre dans *Le Ménon*. La théorie platonicienne de la réminiscence répondra à beaucoup de questions notamment à celle de l'idée d'inné, de justice, de vrai, de beau. Elle induira la notion « d'opinion droite » qui permet à certains d'avoir une conception correcte des choses sans pour autant en avoir la science.

Comment trouver une chose dont on ne sait rien ? Pour répondre à la question, Socrate fait appel à la théorie de la réminiscence. Il interroge même un petit esclave, qui n'a jamais étudié les sciences mais qui a trouvé, par lui-même, la manière de construire un carré double d'un carré donné. Socrate fait donc retrouver au petit esclave des éléments de géométrie qu'on ne lui a jamais enseignés. Il découvre ainsi des vérités que chacun peut trouver en soi. Bref, l'âme peut, en effet, se ressouvenir de ce qu'elle a vu ou contemplé ailleurs : elle conserve des réminiscences des connaissances possédées avant la naissance. Dès lors, s'instruire, c'est se ressouvenir.

Platon a montré que la connaissance sensible est moins vraie : l'âme ne peut en effet parvenir à l'être par le moyen des sensations. Il faut donc, à ses yeux, qu'une certaine puissance de l'âme soit au contact avec les véritables réalités pour produire une science authentique, ce qui implique que l'âme participe d'une certaine manière à l'intelligible. Ce rapport de l'âme à l'intelligible est décrit à travers le ressouvenir et les mythes que Platon lui rattache.

A vrai dire, cette théorie est, en quelque sorte, la démarche même de toute philosophie. C'est le souvenir que l'âme a d'avoir déjà connu les idées qui nous met sur la route de la vérité. Sans ce ressouvenir, la recherche de la vérité ne pourrait même être envisagée. L'âme enfermée dans le corps, en effet, ne pourra pas vraiment avoir la pure intuition intellectuelle des essences. Automotrice, elle se meut elle-même, et donc elle est principe du mouvement de chaque être, principe et cause première de l'univers. Elle doit être inengendrée. Dans le mythe de Platon, on dit même qu'elle a été créée par le Démiurge. La théorie de la réminiscence fonde la conception platonicienne des Idées et forme le noyau de ses dialogues : il y a là un tournant, explicitant le problème de la **connaissance**. En un mot, le corps et l'âme forment un couple paradoxal. Le monde a été créé par Dieu à partir de ce couple contradictoire. Mais l'âme ne saurait être confondue avec la structure physique du corps, pas plus qu'elle ne peut être identifiée avec le défilé intérieur de nos pensées que l'on appelle couramment esprit. Si le corps est le physique, l'esprit est le non-physique, le terme qui convient à l'âme est la métaphysique.

Résumons sous la forme d'un tableau ces perspectives que nous venons d'explicitier :

Le Corps	L'âme
<i>agit</i>	<i>crée</i>
physique	métaphysique
vital	surmental
subconscient	surconscient
matière	esprit pur
homme-vital	homme-spirituel
expérience corporelle	expérience de l'âme
désirs du corps	désirs de l'âme
temps de la Nature	intemporel

Selon Platon, à partir du moment où l'âme cohabite avec la matière (le corps), elle perd sa pureté et se sédimente en trois couches : la couche supérieure, nommée *raison* ; la couche intermédiaire, nommée *volonté* ; enfin la couche inférieure, formée de l'ensemble de nos *instincts primaires*. Chacune de ces couches a une fonction qui lui est propre. La fonction de la raison est double. Elle a une fonction théorique, qui est de connaître, et une fonction pratique, qui est de commander la volonté. La fonction propre de la volonté est de maîtriser les instincts et les désirs. Enfin, les instincts primaires ont pour fonction de créer chez l'individu le besoin de veiller à l'entretien et à la reproduction de son corps. L'âme constitue le plus haut degré des éléments qui constituent l'homme. Elle a toutes les connaissances suprêmes.

DEUXIEME CHAPITRE : ESSAI D'INTERPRETATION DE LA PENSEE

DU SACRE DE PLATON

I – PREUVE DE L'IMMORTALITE DE L'AME

Dans un passage célèbre du Phédon, il y a cette affirmation plus qu'étonnante de Platon, que nous jugeons très significative, de sa conviction profonde, en matière de croyance religieuse.

« [...] Les vivants naissent des morts, tout comme les morts des vivants. Cela étant, j'ai cru y trouver une preuve suffisante que les âmes des morts existent forcément quelque part, d'où elles reviennent à la vie. »⁸⁵
« J'ai cru y trouver une preuve suffisante »

Mais s'est-il convaincu de quelle preuve il s'agit ? A suivre le raisonnement de Platon, nous sommes devant ce qu'on pourrait appeler l'argument des contraires qui consiste à établir le rapport entre la vie et la mort. Déjà, le cycle de génération est une succession de vie et de mort. On meurt d'un état pour survivre dans un autre. C'est cette expérience plus qu'évidente qui, à notre avis, était à l'origine de l'argument platonicien de la survie de l'âme. Il ne voulait pas chercher des choses compliquées ; il nous invite simplement à un constat plus qu'onéreux qui consiste à ouvrir les yeux et regarder les choses, dans leur mouvement et dans leur succession. Néanmoins cette pensée de Platon ne jaillit pas simplement d'un simple constat des phénomènes, elle est aussi fournie par la tradition religieuse orphique où l'on affirme que tout comme la vie engendre la mort, réciproquement, la mort doit renaître de la vie. Entre les deux en effet, il n'y a pas de concomitance, mais une alternance absolue. Entre eux, rien de commun puisqu'on ne peut pas être à la fois vivant et mort. La seule chose qui peut exister, c'est un lien de succession. La mort permettra donc à la vie d'éclorre. Et la tradition orphique qui a influencé Platon insiste là-dessus lorsqu'elle prône la foi en la réincarnation. En effet, le principe impliqué dans l'affirmation de Platon nous semble simple : là où il y a opposition des contraires, là existe un devenir de l'un à l'autre. Déjà, Socrate n'avait-il pas pris l'exemple du sommeil et de la veille, un couple de processus où il n'y a pas une coupure brusque mais un passage d'un état à un autre ? Socrate se voulait clair en disant :

« Je dis d'une part « être endormi » ; de l'autre « être éveillé », puis c'est d'« être endormi » que provient « être éveillé ». Et c'est d'« être éveillé » que provient « être endormi ». Enfin, pour les deux, les mouvements de génération sont d'un côté « s'assoupir » et de l'autre « éveiller ». »⁸⁶

⁸⁵ Platon, *Phédon*, 71 e, [Trad. Et notes de E. Chambry],431p.

⁸⁶ Platon, *Le Phédon*, 71 c, [Texte établi par P. Vicaire],431p.

Et Platon d'en tirer la conclusion suivante :

« Cela étant acquis, il y a bien là un indice capable de faire admettre que les âmes des morts existent nécessairement quelque part d'où elles renaissent »⁸⁷

En fait, ce processus d'engendrement suppose un passage d'un état à un autre. Les morts ne sont pas morts ; ils continuent d'exister quelque part d'où part le recommencement d'un autre mode d'existence. Au sein même de la mort, la vie jaillit par un nouveau recommencement.

« Des lois, si revivre existe, revivre, c'est une génération qui va des morts aux vivants. »⁸⁸

Pourquoi donc cette possibilité de renaissance ? Simplement parce que l'âme est d'essence divine. Sa nature est divine. Elle reste identique à ce dont elle provient. Elle se conduit toujours en elle-même de la même manière que des choses incomposées. Dans *Le Phédon*, Platon trouve la simplicité et l'individualité de l'âme un argument en faveur de son immortalité. Car étant simple et identique à elle-même et à son essence originante, elle ne peut ni périr, ni se décomposer. Les choses composées, dans la mentalité antique, périssent facilement. La pure immatérialité de l'âme relève de la pure immatérialité de sa nature, laquelle fonde son incorruptibilité.

II - THEORIE PLATONICIENNE DE LA REMINISCENCE

Une théorie à la fois épistémologique et religieuse

« Puisque l'âme est immortelle et qu'elle a vécu plusieurs vies et qu'elle a tout ce qui se passe dans l'Hadès, il n'est rien qu'elle n'ait appris. Aussi n'est-il pas du tout surprenant que sur la vertu et sur le reste, elle puisse se souvenir de ce qu'elle a vu auparavant... Chercher et apprendre n'est rien d'autres choses que se ressouvenir. »⁸⁹

Ce passage du *Ménon* de Platon indique une vérité sur l'unité platonicienne du réel. La contemplation du monde la divinité est inséparable du mode de connaître et du savoir. En cela, la connaissance apparaît comme une illumination qui réfère au monde des dieux et de la sacralité. En apprenant, nous nous dirigeons vers la contemplation où nous nous communions au mystère de l'origine de notre être à savoir le Bien qui n'est autre que Dieu, en langage religieux. La réminiscence est donc au cœur même de la théorie de la connaissance platonicienne. Avec l'évocation du philosophe qui a des ailes, Platon cherche à réactiver le souvenir de l'âme qui nous fait accéder à la contemplation originariaire et constitutive de la source du savoir. Et Platon d'affirmer plus encore car, à ses yeux, les dieux ne le sont

⁸⁷ Platon, *Le Phédon*, 72 a, [Texte établi par P. Vicaire],431p.

⁸⁸ Platon, *Le Phédon*, 71 d, [Texte établi par R. Chambry],431p

que parce qu'ils peuvent contempler durablement les idées. Et c'est cette contemplation divine et éternelle qui est le modèle de la contemplation de l'âme qui se veut se libérer des erreurs du sensible et du corporel. Dans ce cas l'acte de philosopher ressemble étrangement à un acte religieux, parce que la philosophie a pour but d'assurer aux hommes, la meilleure contemplation des idées. Voilà en effet qui fait de la philosophie une activité de « *sanctification* », car la religion platonicienne infère un salut par la raison. Charles Werner pense que :

« *Le premier soin de la philosophie, d'après Platon, doit être de rappeler l'âme au souvenir de son origine divine.* »⁹⁰

Inférer un salut par la raison signifie se créer une sorte d'ascèse, de purification, de catharsis qui permettent d'alléger la lourdeur du corps qui nous emprisonne de l'illusion de l'immédiat et de l'apparence. Dans le mythe d'Er du *Phédon*⁹¹, Platon raconte que les âmes, avant de chuter sur terre, auraient bu d'abord l'eau du fleuve de l'oubli. En buvant cette eau, elles ont perdu la qualité de leur essence originelle. C'est à une sorte de châtiments religieux dont elles étaient soumises. C'est pourquoi dans leur périple, elles doivent s'exercer à un éveil spirituel qui leur permettra d'accéder au monde de la Vérité. Ce qui veut dire que la vérité ne peut résider que dans le monde divin. Par là, connaître n'est pas sentir. La connaissance ne réside pas dans un contact avec le monde extérieur à travers les sens, elle est une affaire de l'âme qui, par un effort de réflexion, se libère des attaches de l'ignorance et se souvient des Idées d'avant son union au corps. La philosophie est ainsi une voie de libération salutaire où l'âme retrouve sa matrice originelle à savoir le monde divin.

La connaissance en ce sens n'est jamais une réalité immanente au monde, elle est le reflet par excellence de la perfection des dieux qui sont sa source. Du coup, elle constitue un niveau élevé, parce qu'elle met en jeu la pensée plutôt que l'expérience sensible. Il y a une sorte de transcendance de la vérité qui, certes, exclut toute notion de grâce, mais qui exige un effort de purification, de catharsis, de la part de l'âme pour qu'elle puisse jouir du monde des essences éternelles, qu'elle cherche toujours à conserver au cours de sa vie, malgré les péripéties malheureuses dues à sa chute. Le véritable savoir est le savoir de l'universel, de l'idée et ce qui est universel n'est pas dans les choses mais dans l'esprit qui se souvient. L'intellect a faveur d'universel. Mais il faut qu'il découvre. Dans ce cas, apprendre, c'est retrouver soi-même la connaissance des idées que l'âme a déjà connues dans le monde divin. Ici, nous sommes référés à une sorte d'état paradisiaque originel que nous retrouvons dans beaucoup de religion. L'acte d'apprendre est un acte religieux, une réminiscence, une anamnèse d'un état qui nous précède et vers

⁸⁹ Platon, *Le Ménon*, 81 a – b. [Trad. et notes par Emile Chambry], 152p.

⁹⁰ Charles Werner, *La philosophie grecque*, Payot, Paris, 1972, 199p.

⁹¹ Platon, *Phédon*, 73 e, [Trad. et notes par Emile Chambry], 431p.

lequel, par l'acte de connaître et de chercher, nous nous orientons et nous cheminons.

Mais quelle sera la destinée de cette âme ? Une fois que l'âme est séparée du corps, elle existe seule. Elle demeure simple et non plus composée comme elle était dans son union avec le corps. L'argument exposé par Platon dans le *Phédon*, démontrant l'immortalité de l'âme, nous apprenons que cette immortalité repose sur la nature simple de l'âme. Finalement la mort n'est en réalité que le passage du composé au simple, du multiple à l'un. L'âme est un élément immortel ; elle est une entité spirituelle, individuelle qui ne saurait jamais mourir. Ainsi comprise, elle est à la fois individuelle et immortelle. Elle procède d'une opération qui lui est propre, une opération purement spirituelle à laquelle le corps, en tant que mortel, n' plus de partage. La pure immatérialité de son opération relève de la pure immatérialité de sa nature, laquelle fonde son incorruptibilité. La parenté de l'âme avec les idées immuables permet d'affirmer en fin de compte qu'elle est aussi immuable, éternelle et sans corruption.

III - LA SPECIFICITE DE LA NATURE DE L'AME

Parler de la nature immortelle de l'âme, revient, pour tout individu, à réfléchir sur sa propre existence. L'hypothèse d'une réalité de l'âme, principe de tout mouvement, s'impose dès qu'on veut rendre compte de la nature de ce mouvement. On vient de voir que l'âme est le principe immortel de notre vie. En tant que principe immortel, elle n'est pas destinée à la mort. Lorsque la pensée de l'immortalité de l'âme apparaît en Grèce au VII^e siècle avant notre ère, à travers l'orphisme, courant de pensée religieuse, issue du mythe d'Orphée, on y voit que l'orphisme enseigne à la fois l'immortalité de l'âme et sa réincarnation. A sa suite, le philosophe Pythagore partage la valeur de cette doctrine qui a fortement influencé Platon, qui reconnaît la nature divine de l'âme. Ce que Platon affirme encore dans un passage du *Phédon* :

« Ce qui est divin, immortel, intelligible, ce qui est indissoluble et possède toujours en même façon son identité à soi-même, voilà à quoi l'âme ressemble plus à ce qui est divin. »⁹²

Ce passage nous apprend ainsi que l'âme ne saurait ni périr ni naître. La ligne directrice de l'argumentation de Platon est la suivante : l'âme immortelle anime des corps mortels qui ont eux-mêmes un principe interne, mais animé par une âme principe. Etant principe éternel, elle est inengendrée, car ce principe immortel est incorruptible. Ce qui ne naît pas, n'a aucune raison de périr. Mais, dans la mesure où le principe immortel pouvait périr, tout le reste qui en dépend serait à jamais anéanti. Or, l'âme ne peut donc naître ni périr. C'est pourquoi elle n'appartient pas au monde de la génération et de la

⁹² Platon, *Phédon*, 80 b, [Trad. et notes par Emile Chambry], 431p.

corruption. Elle est donc immortelle :

« En effet, si le principe venait à l'être à partir de quelque chose, ce ne serait pas à partir d'un principe qu'il viendrait à l'être. Or, comme c'est une chose inengendrée, c'est aussi nécessairement une chose incorruptible. »⁹³

Chaque fois en effet que l'âme est opposée au corps, elle l'est au même titre que le divin s'oppose au mortel, c'est-à-dire à la matérialité composite et corruptible. Son immortalité apparaît ainsi liée à sa divinité, qui fonde et anime le corps mortel. Comme en témoigne clairement la démonstration de cette immortalité dans le *Phèdre* :

« Toute âme est immortelle. En effet, ce qui se meut toujours est immortel. Or, pour l'être qui en meut un autre et qui est mû par nature, la cessation du mouvement équivaut à la cessation de la vie. Seul l'être se meut lui-même, puisqu'il ne fait pas défaut à lui-même, ne cesse jamais d'être mû, mieux encore, il est source et principe de mouvement pour tout ce qui est mû. Or, un principe est chose inengendrée. »⁹⁴

Ce mouvement des choses mues provient du mouvement d'une chose qui se meut elle-même et qui fait mouvoir. Et cette chose est un principe immortel du mouvement des choses mues. En tant qu'elle se meut elle-même et en tant qu'elle est le principe immortel, cette chose est éternelle et immuable. Ce qui a conduit Platon à écrire ceci :

« L'être qui se meut lui-même est principe de mouvement. Or, cet être ne peut ni être anéanti ni venir à l'être, autrement le ciel tout entier et tout ce qui est soumis à la génération s'effondreraient ; s'arrêteraient et jamais ne retrouveraient une source de mouvement leur permettant de venir de nouveau à l'être. »⁹⁵

Le passage nous apprend à mieux saisir que l'âme est bien cet être automoteur, principe éternel du mouvement et immortel. En effet, le mouvement est l'essence de l'âme immortelle. Car ce qui est toujours en mouvement ; c'est aussi tout ce qui se meut soi-même. Dans ce cas, on peut dire que tout ce qui se meut soi-même n'est pas autre chose que l'âme elle-même. C'est pourquoi on a classé l'âme parmi les choses immortelles. Ainsi, l'âme doit être à la fois inengendrée et immortelle. Elle est donc, comme on vient de dire, une entité automotrice. C'est pourquoi elle parvient à animer le corps mortel. De tout cela, s'explique la nature même de l'âme si l'on en croit ce passage du *Phèdre* :

« Une fois démontrée l'immortalité de ce qui se meut soi-même, on ne rougira pas d'affirmer que c'est là que réside l'être de l'âme, et que c'est bien ce en quoi consiste sa définition. Car tout corps qui reçoit son mouvement de l'extérieur est

⁹³ Platon, *Phèdre*, 245 d, [Trad. inédite, Introduction et notes par Luc Brisson],246p.

⁹⁴ Platon, *Phèdre*, 245 c, [Trad. inédite, Introduction et notes par Luc Brisson],246p.

⁹⁵ Platon, *Phèdre*, 245 e [Traduction inédite, Introduction et notes par Luc Brisson],2346p.

inanimé ; mais celui qui le reçoit du dedans de lui-même est animé, puisque c'est en cela même que consiste la nature de l'âme. »⁹⁶

Cette affirmation nous apprend que l'âme est principe immortel qui anime le corps mortel, corruptible. A la question de savoir quelle serait la science de l'âme, Socrate répondra qu'elle consiste à agir d'une « science divine ». Comme, de plus, l'âme [est quelque chose de divin, il est difficile de connaître adéquatement le divin. Cette entité ne connaît pas la corruption. C'est dans cette perspective que Socrate affirme dans le passage suivant de la *République X* : « notre âme est immortelle et [qu'] elle ne périt jamais. »⁹⁷ L'âme immortelle n'a pas besoin d'un autre élément corporel pour se mouvoir. Et, en tant qu'élément immortel, elle se meut elle-même. Par sa parenté avec la divinité, corrélativement, son extériorité par rapport au sensible l'âme a la capacité de fonder son immortalité. Celle-ci n'est pas une survie mais une référence à la vie comme à la mort qu'elle doit à son statut purement intelligible, lequel fonde son essence d'être principe de connaissance.

L'âme, en effet, reste principe permanent de la vie et de la pensée. Dans un passage du *Phédon*, Platon affirme encore que :

« Notre âme est impérissable et immortelle pour qu'un philosophe qui va mourir puisse être rassuré et croire qu'après sa mort, il sera plus heureux là-bas et s'il mourrait après avoir mené un autre genre de vie sans manquer à cela une audace déraisonnable et folle. »⁹⁸

Cette immortalité appartient au divin caractérisé par l'indissolubilité et l'immuabilité. Liée à ces différentes déterminations, l'unicité de la nature de l'âme porte aussi l'empreinte des propriétés des idées immuables. Il faut dire néanmoins que notre âme individuelle n'est ni dieu ni idée pure. Ce qui est important, c'est de connaître l'essence propre de notre âme à savoir sa parenté à l'idée intelligible. Chez Platon, l'âme est l'image du Bien intelligible, car elle éclaire le monde sensible. Séparée du corps, elle peut remonter vers le monde des idées éternelles, siège du vrai, du beau et du bien. C'est pourquoi, l'âme lui-même s'évertue à contempler les idées dans le monde supra-céleste, là où : « il y a beaucoup plus de réalités dans ce qui tient de l'être immuable. »⁹⁹ Quand le corps meurt, l'âme qui l'habite continuera de subsister quelque part. Ceci est bien affirmé dans ce passage du *Phédon* :

« Si on était, l'âme ne peut naître que ce qui est mort, il faut nécessairement qu'elle existe encore après la mort, puisqu'elle doit revenir à la vie. »¹⁰⁰

⁹⁶ Platon, *Phèdre*, 246 b [Traduction inédite, Introduction et notes par Luc Brisson],246p.

⁹⁷ Platon, *La République X*, 608 d, Trad. et notes par Emile Chambry],164p.

⁹⁸ Platon, *Phédon*, 95 c, [Trad. et notes par Emile Chambry]431p.

⁹⁹ Platon, *La République IX*, 585 c, [Texte établi et traduit par Emile Chambry],164p.

¹⁰⁰ Platon, *Phédon*, 72 a, [Trad. et notes par Emile Chambry],431p.

On connaît ainsi que la mort n'est pas la destruction totale de l'être humain, selon la doctrine philosophique et religieuse de Platon. Aussi bien pour Socrate que pour Platon, la mort n'est que passage vers la vie. Car l'âme jouissant de la coexistence jouira encore une eschatologie continuée et d'une manière éternelle. L'âme est donc une entité spirituelle d'essence divine.

« Le désir d'atteindre l'être et l'espoir d'immortalité, comme le dit Jean Frère à propos de Platon, se relit comme élan affectif de l'âme vers la vérité et vers son vrai statut. »¹⁰¹

Cela veut dire que c'est pour la recherche de la vérité pure que l'âme s'est servi de l'intelligence révélée par l'Être Suprême.

¹⁰¹ Jean Frère, *Les Grecs et le désir de l'être*, Gallimard, Les Belles Lettres, Paris, 1981, 173p.

TROISIEME PARTIE :

PLAN PROVISOIRE DE LA FUTURE THESE
CONCEPTS -CLES ET BIBLIOGRAPHIE EN
PARTIE COMMENTEE

CONCEPTS -CLES

ALLEGORIE

Expression d'idées par des images : ex. une statue allégorique de la justice ou de la république ; Le symbole donnant au moyen d'images l'impression d'idées : « *Le symbole est au sentiment ce que l'allégorie est à la pensée* » [Alain]

Récit présentant un problème philosophique sous la forme d'un symbolisme concret « *tel que tous les éléments du symbolisant correspondent systématiquement chacun aux éléments du symbolisé* » [Dictionnaire Lalande]. Ex : l'allégorie de la caverne dans *La République* de Platon.

ÂME

Principe d'origine divine qui anime et organise le corps humain. D'après Socrate, seul le divin peut adéquatement connaître le divin. L'âme est immortelle. C'est pour cette raison qu'elle est capable de s'orienter vers la route qui mène à l'intelligible. Pour Platon, l'âme assure la transmission de la vérité au monde intelligible par son immortalité. Elle est principe de vie.

Platon n'en a jamais donné de définition complète. En revanche, il en donne des descriptions nombreuses et variées, qui privilégient chacune telle ou telle qualité ou propriété. Ainsi, à défaut de pouvoir fournir une définition précise de l'âme chez Platon, il est possible d'établir une classification de ces descriptions. Néanmoins, certaines propriétés semblent plus essentielles que d'autres : c'est le cas de la conception de l'âme comme principe du mouvement et de la pensée. Pour Platon, l'âme est un être apparenté aux Idées, au divin, qui a un mouvement propre. Elle est immortelle et se compose de trois puissances :

- l'*épithumia* (**επιθυμια**), l'« appétit », élément concupiscible, désirant, le siège du désir (faim, sexualité), des passions.
- le *thumos* (**θυμοζ**), la « colère », élément irascible, agressif ; ce pourrait être traduit par « cœur » ; il est cette partie de l'âme susceptible d'emportement, de colère et de courage.
- Le *logistikon* (**λογιστικον**), le « raisonnable » ou esprit, élément rationnel, immortel, divin : c'est un « démon » (daimon).

BEAU

Adj. et subst. (du lat. bellus, joli, dér. de benelus, diminutif de benus = bonus)

En esthétique, est beau ce qui suscite comme tel un plaisir désintéressé, produit par la *contemplation et l'admiration d'un objet ou d'un être* ; ex : *un beau château, une belle femme* ; *distinct de Joli* (contraire Laid). 2. **Morale** : Qui présente une valeur morale digne d'admiration ; ex. une belle action.

□ *Subst.* **Esthétique** : Concept normatif fondamental de l'esthétique (comme le bien pour la morale et le vrai pour la logique) s'appliquant au jugement d'appréciation sur les choses ou les êtres qui provoquent l'émotion ou le sentiment esthétique, soit dans leur état de nature, ex. un beau paysage ; soit comme produit de l'art (peinture, sculpture, architecture, musique, poésie, etc.)

BIEN

□ 1. **Esthétique** : Bien physique : plaisir ou bonheur, opposé au mal physique : la douleur

□ 2. **Morale** : Concept normatif fondamental dans l'ordre éthique (comme le bien pour la morale et le vrai pour la logique) désignant ce qui est conforme à la norme ou à l'idéal moral (contraire Le mal) ; *distinct du Devoir* qui implique une idée d'obligation et d'obéissance. *Souverain bien* : ce à quoi l'individu aspire comme à une fin dernière qui lui procurerait un contentement total. *Bien commun* : tout ce qui matériellement ou spirituellement contribue au bien-être d'un groupe, famille, entreprise, etc. ; *Bien public* : qui sert l'intérêt général d'une société institutionnalisée.

□ 3. **Histoire** : a) chez Platon, 1/ l'Idée du Bien, qui communique la vérité aux objets connaissables et à l'esprit la faculté de connaître, est au-dessus de la vérité et de l'esprit, car il « *n'est point essence mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence en dignité et en puissance* » (*Répu.* 509). 2/ l'Idée du Bien, au sommet de la hiérarchie du domaine intelligible, est l'objet de la science suprême et de la sagesse la plus haute : « *Elle est la cause de tout ce qu'il de droit et de beau [...] en sorte qu'il faut l'avoir vue pour se conduire avec sagesse, soit dans la vie privée, soit dans la vie publique* » (*Ibid.* 517).

CORPS ou SOMA

Ce terme signifie la partie matérielle d'un être. Il est ce qui s'oppose à l'âme ou à l'esprit. Chez Platon, le corps est la prison de l'âme, lorsque celle-ci a perdu son lieu d'origine divin. Néanmoins cette chute n'a pas aboli l'apparement de l'âme d'avec Dieu.

DIALECTIQUE

Du Grec *dialektikè*, la dialectique est l'art de discuter par questions et réponses. Elle est une méthode qui aurait été inventée par Zénon d'Elée ; reprise par Socrate, elle procède par dialogues : « *celui qui sait interroger et répondre, comment l'appellerons-nous, sinon dialecticien ?* » (*Cratyle*, 390 ;

Chez Platon, la dialectique est le but et le résultat de la discussion : « *Diviser selon les genres et ne point juger la même en une nature qui est autre, ni en une autre celle qui est la même, n'affirmerons-nous pas que cela est du ressort de la dialectique ? Nous l'affirmerons* » (*Sophiste*, 253) Elle est aussi une doctrine attribuée à Platon par les critiques pour désigner le mouvement de l'esprit qui s'élève de la beauté créée au principe du Beau (*Banquet*, 211), des apparences sensibles aux concepts rationnels des sciences et enfin des sciences aux Idées que domine l'Idée du Bien, principe absolu, par la science de la dialectique (*République*, VII)

Chez Aristote, la dialectique est l'art des raisonnements fondés sur des principes simplement probables. Elle s'oppose ainsi à l'analytique qui est une déduction à partir de propositions certaines. ; chez les scolastiques, elle est application ou pratique de l'art dont la logique est la théorie.

EN-SOI

La chose *en-soi* ou *eidos* désigne chez Platon la forme essentielle d'une chose. Elle est son essence qu'il traduit encore par « *idée* », conçue dans son acceptation pure.

ESSENCE

□ 1. **Métaphysique** : a/ opposée à *accident*, ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est en tant que formant son fond distingué de ses modifications superficielles ou temporaires (accidents) : « *Cela appartient à l'essence de la chose, qui fait que, cela étant donné, la chose est nécessairement posée et*

que, cela étant ôté, la chose est nécessairement ôtée » (Spinoza, *Eth. II*, déf. 2) ; elle est réalisée dans la substance ; b/ opposée à *existence*, ce qui constitue la nature d'un être, comme distinct du fait d'être.

□ **2. Histoire** : a/ Chez Platon, les essences (*ousiai*) des choses invisibles (idées ou formes, *ideai* ou *eidè*) existent en soi et sont toujours les mêmes (égalité en soi, beauté en soi, etc.) ; chaque chose a son être réel (*Phédon*, 78-79).

IMMORTALITE

(lat. *immortalitas*, de *in*, nég., et *mortalis*, mortel, immortel ; impérissable)

a/ Généralité : Propriété en vertu de laquelle un être n'est pas sujet à la mort ; b/ *immortalité de l'âme* : conception spiritualiste (platonisme, christianisme, islamisme, kantisme, etc.) selon laquelle l'âme survit indéfiniment à la mort en gardant les caractères de son individualité.

INTELLIGIBLE

(lat. *intellegibilis*, qu'on peut comprendre)

□ **Psychologie ; Métaphysique** : Opposé à sensible, qui relève de la seule intelligence ou de l'entendement pur.

□ **Histoire (Métaphysique)** : a/ chez Platon, opposé à sensible, s'applique au domaine des *Idées* ou domaine intelligible (l'expression de *monde intelligible* est postérieure à Platon) ; les *Idées*, qui constituent les réalités véritables, sont produites par l'*Idee du Bien* qui est le point le plus haut de la connaissance : « *Dans le lieu du connaissable, l'idée du bien est l'ultime [...], elle est vraiment la cause universelle de tout ce qui est bien et beau [...] dans le domaine intelligible, elle est maîtresse et dispensatrice de vérité et d'intelligence* » (*Répu. VII*, 517).

MONDE INTELLIGIBLE

Expression par laquelle on désigne souvent le lieu des *Idées* dans la théorie platonicienne, mais qui n'est pas chez Platon (qui parle du domaine intelligible, *topos, noëtos*), la notion d'*Idées* séparées n'étant peut-être qu'une forme mythique de sa pensée (allégorie de la caverne, mythe de l'attelage ailé et procession des âmes dans le lieu supra-céleste, *uperouranios topos*, du *Phèdre*) qui prise à la lettre, serait incompatible avec la théorie centrale chez Platon de la participation (*metexis*) des choses sensibles aux *Idées*.

MONDE SENSIBLE

C'est le monde où nous vivons. On le dit *sensible*, parce qu'il est perçu par les organes de sens, source première de notre connaissance mais une connaissance illusoire et trompeuse. Le monde sensible, aux yeux de Platon, est un monde en perpétuel changement. La connaissance qu'il livre est de l'ordre des opinions et de l'ignorance.

MORT

□ **Biologie Médecine Mort clinique** : Fin des fonctions du cerveau définie par un encéphalogramme plat.

□ **Histoire (Métaphysique)** : La réflexion sur la cessation physique de l'existence humaine est essentielle aux grandes philosophies de l'antiquité et des temps modernes ; citons les positions les plus marquées : a) celle de Platon : « *Philosopher c'est apprendre à mourir* » et l'immortalité de l'âme est « *un beau risque à courir* » (*Phédon*) ; b) celle d'Epicure : la mort est une certitude mais elle n'est pas un

mal et il ne faut pas craindre la mort, car elle est la dissolution totale de l'être, de l'âme comme du corps : « *Ce qui est dissous est privé de sensibilité, et ce qui est privé de sensibilité n'est rien pour nous* » ; c) celle de Pascal : nous sommes « *tous condamné à la mort* » et l'homme est un être fragile, mais seul il sait qu'il meurt, sa dignité « *consiste dans la pensée* » et bien penser, ce n'est pas s'adonner à la science ou fuir dans le divertissement, mais penser à la mort et au salut : « *Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle* » (P.219) ; d) celle de Kant, qui fait de l'immortalité de l'âme un postulat de la raison pratique, parce que, comme la liberté et l'existence de Dieu, si elles ne sont pas démontrables, ce sont des croyances qu'impose la loi morale ; e) celle de Spinoza, qui représente sans doute le plus grand effort philosophique de libération à l'égard de la mort : « *L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie.* » (Eth. V, LXVII).

□ **Existentialisme** : Chez Heidegger, signe de la finitude et de l'individualité humaine que l'homme doit assumer en échappant à l'aliénation de soi dans la banalité quotidienne : « *La mort se dévoile comme la possibilité absolument propre, inconditionnelle, indépassable* ». « *La situation qui finalement détermine de la façon la plus profonde et la plus générale le sentiment de notre existence par la mort est toujours décisive pour notre compréhension et notre appréciation de la vie* ». « *Cette fin que l'on désigne par la mort ne signifie pas, pour la réalité-humaine (Dasein), être-à-la-fin, "être fini" ; elle désigne un être pour la fin, qui est l'être de cet existant.* »

□ **Psychanalyse** : (Freud) Instinct ou pulsion de mort (*Thanatos*) : une des composantes de la psychanalyse freudienne du dynamisme humain qui consiste dans une activité destructrice, opposé à *Instinct de vie* ; v. Instinct, Pulsion, Thanatos.

METEMPSYCHOSE (ou métempsychose)

(Du grec : *metempsychôsis*, de *meta* et *empsychêin* : passage de l'âme d'un corps dans un autre).

□ **Religion** : Doctrine de la transmigration des âmes selon laquelle une même âme peut résider successivement dans plusieurs corps, soit humains, soit animaux, soit même végétaux, et les animer. Intrudite en Occident par Pythagore (VI^e siècle av. J-C), elle fait partie intégrante du système religieux de l'Inde et de ses dérivés (bouddhisme) : la transmigration cesse lorsque l'âme a réussi à se fondre dans le « grand Tout », dans le néant ou *nirvana*.

MYTHE

D'abord au sens étymologique.

Platon utilise le mythe à plusieurs reprises. Cette utilisation, dans le cas de la description du monde, s'explique par la difficulté suivante : si, pour connaître une chose, il faut connaître sa causalité, comment connaître l'acte créateur de la cause ? L'acte de connaissance doit en effet être le reflet d'un acte créateur qui est inconcevable : comment, dans ce cas, parler de l'origine du monde ? L'acte créateur n'est-il pas au-delà de tout discours rationnel ? Pourtant, l'acte créateur fonde la possibilité de la rationalité. C'est ainsi que Platon se demande comment parler de l'origine du monde sensible, puisque la connaissance dialectique, qui articule les Formes intelligibles, est ici inopérante. On ne peut parler du monde que par un discours qui lui ressemble : un mythe vraisemblable, apparenté au sensible. Le mythe vraisemblable décrit une situation en transposant dans l'espace et le temps les relations que la pensée conçoit, sans pouvoir les exposer dialectiquement ; le mythe doit donc être interprété, il ne doit pas être confondu avec la réalité. Il faut traduire en rapport d'idées ce que le mythe a assemblé en fait.

REINCARNATION

Croyance selon laquelle un individu âme humaine passe par une succession de vie.

REMINISCENCE

[Du latin *Reminescentia*, trad. Du grec *Anamnésis*, réminiscence, ressouvenir]

□ **Histoire (Métaphysique)** Mythe de réminiscence (Platon) : mythe d'après lequel nos découvertes ne sont que des souvenirs de connaissances acquises dans des existences antérieures : « Apprendre, c'est ressouvenir ; ignorer, c'est avoir oublié. Si nous pouvons ainsi tirer de notre fonds des vérités que personne ne nous a apprises, c'est que, pendant l'éternité du temps qui a précédé notre vie présente, l'âme les a apprises, ce qui donne à penser que l'âme est immortelle » [L. Robin] ; c'est ce que vérifie le jeune esclave du Ménon, ignorant la géométrie, qui seulement guidé par les questions de Socrate, résout par lui-même, le problème de la duplication du carré. (8&-86) » Cf. Phèdre (246) ; Phédon (72-76) ; Théétète (149-151).

SENSIBLE

[Du latin *sensibilis*, qui tombe sous le sens, de *sentire*, percevoir par les sens, sentir.]

□ **Psychologie** : 1/ Au sens passif, ce qui est opposé à l'intelligible : a) qui peut être perçu par les sens ; ex : les qualités sensibles ; par extension Qui appartient au sens ; b) assez intense pour être ressenti ; ex : le *minimum sensible* ; 2/ au sens actif ; a) capable d'éprouver des sensations, du plaisir et de la douleur, ex. les animaux sont des êtres sensibles ; b) qui a de la facilité à éprouver des émotions, des sentiments ; ex. un enfant sensible

**PLAN DETAILLE PROVISOIRE DE LA FUTURE
THESE DE DOCTORAT**

Titre prévu : *Le Sacré dans la Philosophie de Platon*

INTRODUCTION GENERALE

PREMIERE PARTIE : PRESENTATION DE LA PENSEE DE PLATON

INTRODUCTION A LA PREMIERE PARTIE

I.1 – PLATON ET LA PHILOSOPHIE

I.1.1 – Le dualisme platonicien

I.1.2 – L'allégorie de la Caverne

I.1.3 – L'idée de mesure

I.2 – CADRE DE LA PARTICIPATION DES IDEES CHEZ PLATON

I.2.1 – Le refus de l'apparence

I.2.2 – Les Idées mathématiques

I.2.3 – La Dialectique

I.2.4 – La nature des Idées

**I.3 – LA POLITIQUE DE PLATON EN REFERENCE A LA TRIPARTION DE
L'AME**

I.3.1 – La division en classes sociales

I.3.2 – Etude conceptuelle du terme « Cité »

I.3.3 – Les vertus cardinales par rapport à l'analyse de l'âme

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

**DEUXIEME PARTIE : SIGNIFICATION ET VALEUR DU SACRE DANS LA
PHILOSOPHIE DE PLATON**

INTRODUCTION A LA DEUXIEME PARTIE

II.1 – LA PLACE DU SACRE DANS LA PHILOSOPHIE DE PLATON

II.1.1 – Valeur philosophique

II.1.2 – Valeur anthropologique

II.1.3 – Valeur religieuse

II.1.4 – Valeur sociale

II.2 – PLATON, UN PHILOSOPHE QUI LIBERE L'HUMANITE PAR LE SACRE

II.2.1 – Notion de sacré et Idéal politique réalisable

II.2.2 – Le sacré et la place des femmes

II.2.3 – Sacré et grandeur de l'homme

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

TROISIEME PARTIE : ACTUALITE DE LA SACRALITE DE PLATON

INTRODUCTION DE LA TROISIEME PARTIE

III.1 – IDEE DU SACRE DU MONDE ACTUEL

III.1.1 – Le Sacré géré par le progrès scientifique

III.1.2 – Le Sacré, affaire des Antiques

III.1.3 – Le vent de la mondialisation

III.1.4 – Nouvelles mentalités du troisième millénaire

III.2 – DESACRALISATION ET MODERNITE

III.2.1 – La limite du sacré

III.2.2 – Le sacré : un symbole qui disparaît

III.2.3 – Problème du monde sensible

CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE

CONCLUSION GENERALE

I – BIBLIOGRAPHIE EN PARTIE COMMENTEE

Dans ce commentaire des quelques ouvrages de Platon et de ses commentateurs, notre intention n'est pas d'énumérer simplement les listes de ces ouvrages ou de ces commentateurs, mais de souligner l'intérêt de ces ouvrages pour notre thèse.

Platon aurait écrit 35 dialogues. Les spécialistes de stylistique, de statistique lexicale et d'histoire des idées ont classé les 35 dialogues attribués à Platon en grands « groupes », sans toujours s'entendre sur la stricte succession de chacun ou sur la périodisation par groupes. Ce classement en groupes par le moyen de la **stylométrie** En donner une définition en note infrapaginale ! se résume fondamentalement dans la présentation suivante :

1. dialogues de jeunesse : tous les dialogues qui ne sont pas dans les deux suivants ;
2. dialogues de maturité : *Phèdre, Parménide, République, Théétète* ;
3. dialogues de vieillesse : *Lois, Philèbe, Sophiste, Politique, Timée, Critias*.

Un tel regroupement ne peut être cependant considéré de manière absolue : il existe en effet quelques variantes, dont la succession proposée par Luc Brisson. Certains de ces thèmes sont devenus célèbres en dehors même du cercle des philosophes, non sans déformations : c'est le cas de l'**amour platonique**. D'autres thèmes font partie d'une « vulgate », d'un imaginaire philosophique du platonisme, qui est parfois loin de rendre compte de la complexité de l'œuvre : parmi ces thèmes, les plus connus et étudiés sont la séparation de la réalité en deux mondes : le *sensible* et l'*intelligible*, le premier étant l'image, le reflet, la copie du second, qui est paradigme, modèle, vraie réalité, appelée rétrospectivement dualisme, la séparation de l'âme d'avec le corps et l'ascétisme mortifiant qu'on lui suppose lié, les Idées (Egal, Beau, Bon, Juste), la réminiscence. Enfin, les mythes inventés par Platon dans le but de faire comprendre certaines pensées difficiles d'accès sont profondément ancrés, non seulement dans la pensée occidentale, mais aussi dans son art : ce sont, entre autres, l'allégorie de la caverne, l'allégorie de la Terre, le récit de la destinée des âmes.

I.1 OUVRAGES DE PLATON COMMENTES

1. PLATON, *Phèdre*, Editions Garnier Frères, Paris, 1964, 230 pages.

Œuvre très remarquable de Platon, le *Phèdre* traite une diversité de sujets tout en variant les formes. Ainsi, Platon y évoque la question de la mort, de l'amour, de la rhétorique et de l'écriture, tandis qu'on y trouve aussi bien dialogues que discours, descriptions, mythes et prières.

Le *Phèdre* constituerait le dernier dialogue de la période dite *de maturité* et aurait été rédigé après *Le Banquet* et *La République*. Par ailleurs, étant donné que le *Phèdre* traite de la vraie rhétorique, il constitue aussi une introduction aux dialogues métaphysique tels que *Parménide*, *Le Sophiste* et *Le Politique*. Le *Phèdre* se divise en deux parties : l'une centrée sur le thème de la beauté et de l'amour, l'autre sur la dialectique et la rhétorique. Un des plus séduisants et sensuels du corpus platonicien, ce dialogue se construit autour de personnages fictifs ou historiques : Socrate (personnage historique) et Phèdre (personnage fictif) en sont les interlocuteurs. Platon était disciple de Socrate mais alors que les préoccupations de ce dernier étaient exclusivement pratiques, la philosophie de Platon est inséparablement métaphysique, éthique, politique et cosmologique. Platon se dérobe donc derrière son texte sans avoir eu besoin pour cela de prendre un pseudonyme. Comme Platon ne parle pas en son propre nom, certains sont même allés jusqu'à penser qu'il voulait rester « anonyme ». En effet, l'ambition de Platon n'était pas seulement d'être le meilleur rédacteur de discours du monde grec ; il prétendait dire la vérité, car il avait accès aux idées pures. A un moment donné, dans *Phèdre*, Platon démontre, en une trentaine de lignes, l'immortalité de l'âme. Ce que nous éprouvons à la lecture des discours platoniciens est un sentiment perplexe. Certes, nous avons une sympathie pour lui, pour ses œuvres, pour sa puissance d'argumentation qui fait de lui un véritable héros des dialogues. Mais à la fin de la lecture, nous ressentons aussi une gêne face à l'ironie du philosophe, face à son mépris à peine dissimulé pour les grands esprits de son temps ; en un mot, pour son orgueil, si démesuré qu'il semble bien confondre son talent d'orateur avec la vérité. Comment lutter contre un illuminé ? Et nous nous sentons si proches de la confusion de Calliclès, de Gorgias, qui se taisent à la fin, laissant le dernier mot au tyran de la parole qui voudrait, pour reconnaissance de son talent, nous faire admettre qu'il détient la vérité, que par sa bouche sortent des paroles divines. L'intérêt philosophique de cet ouvrage, c'est que dans ce livre l'auteur explique de façon très claire l'origine de l'âme qui nous a permis l'intitulé de notre sujet de recherche. Il y exprime la dignité de l'homme, grâce à cette partie divine qu'il porte en lui-même.

2. PLATON, *La République*, VII, Edition. G-F, Les Belles Lettres, Tel Gallimard, Paris, 1989, 368 pages.

La République a été rédigé vers 370 av. J-C. Le VII^e Livre de *La République* débute par un des textes les plus connus dans la philosophie de Platon ; c'est « *l'allégorie de la caverne* », où Platon a illustré sa théorie des Idées. Cette allégorie montre les différents niveaux de la connaissance humaine : de l'illusion à la vérité, et la division du monde en deux (monde sensible et monde intelligible). Il invite son interlocuteur à imaginer une situation par l'intermédiaire du personnage de Socrate où les hommes sont comparés à des prisonniers enchaînés. La caverne, ici chez Platon, c'est le monde sensible. Il y a cinq symboles qu'on doit connaître dans ce mythe. Chaque symbole a sa signification qui se base sur les modèles du monde sensible et intelligible.

-Le premier symbole : c'est la caverne qui est un lieu sombre, obscur, qui signifie que dans le monde sensible, il y a l'obscurantisme et l'ignorance.

-Le deuxième symbole : c'est celui des ombres et des échos qui rendent l'homme aveugle à la véritable réalité. Il s'agit ici de la connaissance sensible, c'est-à-dire des opinions qui sont divergentes, car elles dépendent de l'avis de chacun.

-Le troisième symbole : c'est celui des chaînes qui aliènent les hommes puisqu'ils sont dans l'ignorance. Elles matérialisent le poids et le joug des habitudes.

-Le quatrième symbole : c'est le feu, source de lumière et de chaleur. Le feu s'oppose à l'obscurité de la caverne. Il matérialise la vérité et le savoir, et en plus, il offre la possibilité de voir et de comprendre les choses dans leur réalité.

-Le cinquième et dernier symboles : c'est celui des prisonniers, les hommes qui vivent dans le monde sensible. Nous sommes tous prisonniers de nos préjugés, habitués à la facilité.

Ce n'est pas seulement l'allégorie de la caverne que l'auteur voulait présenter mais aussi des relations entre les trois parties de l'âme et les trois parties de classes sociales dans son projet de gouvernement. De même qu'une vie juste suppose que le *noûs* gouverne le *thumos*, et que celui-ci contrôle l'*épithumia*, la cité juste implique le gouvernement du *thumos*, le courage et l'ardeur guerrière, vertus essentielles des soldats, ou gardiens de la cité, et le régime tyrannique à celui de l'*épithumia* : l'ontologie de la théorie des Idées rend possible une connaissance certaine, et à cette ontologie, Platon va « faire correspondre » (*prosphérein*) une théorie de la connaissance : l'âme est donc en mesure de découvrir les Formes qui lui permettront d'exercer correctement ses « facultés », dont la plus haute, parce qu'elle est celle qui met en contact avec les réalités les plus vraies, l'intellect. Cet exercice excellent des facultés de l'âme détermine ce qui constitue ses vertus et son bien. C'est sur cette question du bien et des facultés de l'âme que va reposer la philosophie politique de Platon, question qui touche tant aux conduites humaines individuelles qu'à l'éducation : il n'y a pas, en effet, pour Platon, de vertu que l'on

pourrait acquérir de manière individuelle, et la philosophie elle-même est une activité de la pensée qui suppose toujours une éducation et des conditions politiques qu'il reste à définir. La philosophie politique est donc, pour Platon, inséparable de la philosophie morale (comme c'est le cas pour toute la philosophie grecque ancienne) : la politique, que Platon est le premier philosophe à identifier comme telle, a pour but de prendre soin de l'âme des citoyens, par le moyen de l'éducation. Pour ces raisons, la politique est la science du bien en général, et elle est donc supérieure à toutes les autres sciences et techniques, c'est pourquoi Platon la désigne comme *technique royale*. La politique et l'éthique ont pour point de départ et pour finalité l'âme : il faut donc au préalable exposer la psychologie platonicienne, dont on verra également quelques rapports essentiels elle entretient avec la cosmologie. Cet ouvrage explique comment et pourquoi les choses sensibles sont différentes des choses intelligibles, et quelle est la place de l'âme dans ces deux mondes.

3. PLATON, *Timée*, Edition. G.F. Flammarion, Paris, 1979, 210 pages.

Dans ses dialogues de vieillesse, surtout dans *Le Timée*, la philosophie de Platon changea quelque peu. Il semble aussi que, peut-être vers -350, Platon ait donné un enseignement oral d'orientation dualiste et pythagoricien, centré sur les Nombres Idéaux. Référence principale : *Timée*. Dans le *Timée*, il y a une certaine temporalité. Le personnage principal, le démiurge, *commence* à travailler, *avant* de demander à ses aides de finir son travail. Ce récit, qui décrit la fabrication du monde, des dieux, et tous les êtres vivants, met en présence plusieurs réalités (*Timée*, 29-50) : —1) le démiurge ; —2) les Idées qui sont des modèles ; —3) l'Âme du monde, première réalisation du démiurge et conforme aux Idées ; —4) le Corps du monde, deuxième réalisation du démiurge et conforme à l'Âme du monde ; —5) la *khôra*, ou matériau, qui est une réalité radicalement indéterminée. Le démiurge informe le matériau, en prenant les Formes pour modèles. Ce récit est un mythe, c'est-à-dire que le démiurge et la *khôra* ne sont pas supposés représenter des entités réelles, car ils sont secondés *à la fin* par l'âme du monde.

La théorie des Idées soulève des difficultés qui se résument principalement à la question du rapport de participation du monde sensible aux réalités intelligibles. Dans le *Timée*, que l'on considère comme l'un des derniers dialogues, Platon s'efforce de proposer une élucidation de cette question, en présentant le récit mythologique de l'organisation du cosmos par un démiurge. Tous les interprètes ne s'accordent pas sur la question de savoir si cette solution doit être considérée comme tardive, et résultant de remise en cause lisibles dans le *Parménide*, ou si elle n'est en réalité qu'une exposition explicite de thèses déjà présentes dans des dialogues ultérieurs, comme le *Banquet*. Platon explique le dualisme dans cet ouvrage : le monde sensible, qui n'a pas de réalité véritable et qui est soumis au changement perpétuel, devrait rester inconnu. Selon Platon, le monde sensible est non réel : seules les Idées le sont. De plus, le monde sensible est soumis au changement perpétuel, contrairement aux Idées éternelles, qui

ne sont ni changeant ni mouvant.

Dans le *Timée*, on ne peut pas aborder le question de la participation des choses sensibles aux formes intelligibles sans admettre les cinq prémisses suivantes, que l'on peut discerner dans un passage bien connu du *Phédon* (100 c9-d9) : —1) les formes intelligibles et les choses sensibles ne se situent pas au même plan de réalité, elles sont séparées ; —2) les choses sensibles doivent pourtant entretenir une relation avec les formes intelligibles ; —3) cette relation est assimilée à une imitation, car le sensible entretient avec l'intelligible le rapport de copie à modèle ; —4) dans le cadre de la métaphore de l'imitation, l'intelligible tient le rôle de cause et le sensible celui d'effet ; —5) par suite, la relation entre sensible et intelligible n'est pas une relation symétrique, le sensible dépendant pour son existence et pour sa structure de l'intelligible qui, lui, est en soi. C'est la première prémisse qui donne tout son sens aux autres. En effet, si le sensible se trouvait au même niveau que l'intelligible, on serait confronté à un problème de ce type : seule l'âme nous enlève dans cette angoisse. Cet ouvrage de Platon évoque la nature de l'âme humaine. L'âme du monde est un être vivant qui reçoit de la divinité, son mouvement, son animation ; son mouvement est mouvement de connaissance, cause de régularité des cycles célestes. L'âme est automotrice, se meut elle-même, et est donc principe du mouvement de chaque être. Elle est donc aussi immortelle et impérissable. L'âme du monde est principe et cause première de l'univers : en tant que principe premier, elle doit être inengendrée.

4. PLATON, *Phédon*, Ed. G.F. Flammarion, Paris, 1965, 187 pages.

Dans *Le Phédon*, (vers 385 av. J-C), Platon parle de la réminiscence. Il a montré que la connaissance sensible est moins vraie : l'âme ne peut en effet parvenir à l'être par le moyen des sensations. Il faut donc, aux yeux de Platon, qu'une certaine puissance de l'âme soit au contact des réalités vraies pour produire une science authentique, ce qui implique également sur l'âme participe d'une certaine manière à l'intelligible. Ce rapport de l'âme à l'intelligible est décrit à travers le ressouvenir, et les mythes que Platon lui rattache. [La réminiscence (en grec *αναμνησις*, *anamnēsis*, également traduit par *ressouvenir*), est le ressouvenir de l'âme, à l'occasion d'une perception sensible, de connaissances qu'elle a acquises en dehors de son séjour dans un corps, et qu'elle a perdues lors de sa réincorporation. L'acquisition de la connaissance doit alors débiter par une re-connaissance, avant de se poursuivre par l'épreuve de la réfutation. Cette thèse suppose l'immortalité de l'âme et l'existence de réalités intelligibles, puisque c'est en séjournant dans un monde intelligible, supérieur au monde empirique, que l'âme a contemplé les réalités divines. Platon ne se concentre pas seulement sur la réminiscence, il montre aussi l'activité de l'âme dont les philosophes doivent comprendre pour saisir la dialectique. Il expose cette constitution « tripartite » de l'âme dans le *Phédon* : le *Noûs*, ou la raison, en tant qu'il a seul

le rapport à l'intelligible, est le plus noble des trois. Le second, caractéristique de la volonté d'enrichissement personnel, de bonne réputation, et des tentatives de prouesses qui en découlent, n'est utile que s'il se met au service de l'élément raisonnable, afin de maîtriser le troisième, qui mène irrémédiablement au vice. En d'autres termes, la vie bonne suppose que s'établisse, entre ces trois parties de l'âme, une hiérarchie : le *Noûs* gouverne le *thumos*, qui, lui pour sa part, gouverne l'*épithumia*. Chacune de ces parties possède ainsi une vertu, qui lui est propre : la sagesse pour l'esprit, le courage pour l'élément agressif et la tempérance, pour l'élément désirant ; l'harmonie de ces trois parties est la vertu de justice. La pensée de Platon a également évolué. Ce tripartisme remonte à Pythagore selon Diogène Laërce Platon croyait l'âme immortelle, et chercha, sans prétendre pouvoir y parvenir, à le prouver dans le *Phédon*, qui raconte le dernier jour de Socrate. Cette immortalité se lie à la thèse de la migration des âmes et de leur purification après la mort. Platon y décrit dans trois mythes de l'âme une porte de trilogie qui fait penser à la Trinité chrétienne, au moins, dans sa forme symbolique et non dans le contenu kérygmaticque.

5. **PLATON, *Le Banquet*, Edition Agora, Paris, 1992, 238 pages.**

Le Banquet est avec le *Phèdre*, un des deux dialogues de Platon où le thème majeur est l'amour. Dans ce texte, Platon fait entendre des voix différentes pour parler de l'amour. Dans *Le Banquet*, les paroles des personnages ne sont pas directement retranscrites, Platon ne les rapporte pas non plus en tant que narrateur, et préfère se servir d'un intermédiaire, Apollodore. Il raconte en effet comment Apollodore vient à refaire le récit de cette soirée, en rapportant toutes les paroles importantes qui y furent échangées. Platon a écrit l'ouvrage vers 385, mais il situe le récit d'Apollodore 20 ans auparavant, vers 405 (la Guerre du Péloponèse, qui a opposé Sparte à Athènes, s'est achevée en 404 par la défaite d'Athènes), tandis que onze années ont passé depuis la fameuse réception de 416. Apollodore lui-même n'était pas chez son hôte Agathon. Il tient son récit d'un autre disciple de Socrate, Aristodème, qui l'accompagnait. La multiplication de témoins intermédiaires a pour but de signaler au lecteur que le texte qu'il lira n'est pas la retranscription exacte de la soirée, mais de l'essentiel de ce qui y a été dit. *Le Banquet* est donc une adaptation libre et dramatiquement très élaborée d'une soirée mémorable. On peut ajouter qu'une enquête rapide sur le caractère des personnages que sont Aristodème et Apollodore en dira un peu plus sur la manière dont ils entendent jouer leur rôle d'intermédiaire entre les auditeurs et cette soirée à laquelle personne, parmi les auditeurs présents, n'a assisté. Intermédiaire se dit en grec *metaxu* : Apollodore et Aristodème vont être les *metaxu* d'un *daimon* (érôs) qui est lui-même le *metaxu* par excellence. Le lecteur aura soin de prendre garde que sous la forme tragicomique, Platon fera se dévoiler par les protagonistes de son dialogue les mystères d'Érôs. Un des personnages présents de ce dialogue, qui va faire l'éloge du philosophe Socrate, est aussi celui qui aura eu dans sa vie à supporter l'accusation de

sacrilège pour avoir mutilé les statues d'Hermès. Aux révélations des mystères d'Érôs, on peut donc ajouter ici les révélations sur Socrate, formulées par un politicien ivre, Alcibiade, bientôt poursuivi pour sacrilège. Même si cet ouvrage est un peu éloigné de notre thème, il nous aide à voir que l'âme est pleine d'amour et de vérité absolue. Comme pour les jeunes contemporains, la lecture de cet ouvrage réitère le « *je t'aime de tout mon âme* ».

II – OUVRAGES DE COMMENTATEURS

Dans le cadre de ce projet, le commentaire de quelques études s'avère nécessaire. Nous en avons choisi quelques-unes parmi les meilleurs, à titre d'illustrations

6. BRUN (Jean), *Platon et l'Académie*, Edition. P.U.F., Paris, 1969, 128 pages.

Ce livre a été écrit en 1960. Dans cet ouvrage, Jean Brun explique, dans la première partie, la vie de Platon et de l'Académie. Il parle de l'année de création de l'Académie qui eut lieu vers -385. Cette Académie est souvent considérée comme la première université de l'histoire antique grecque. Elle était un centre de recherches et d'études mais nous en ignorons les détails d'organisation. Pour Jean Brun, les membres étaient tous des scientifiques. L'écriteau apposé au fronton de l'école semble le vérifier : « *Nul n'entre ici s'il n'est géomètre* ». Platon dirigea l'Académie jusqu'à la fin de sa vie, ce qui signifie que pendant une quarantaine d'années, il était l'animateur et le dispensateur du principal enseignement de ce centre intellectuel de la Grèce. Après sa mort, l'Académie continua d'exister jusqu'en 529 de l'ère chrétienne, c'est-à-dire pendant près de neuf siècles. Jean Brun se livre par après à une exposition de la philosophie de Platon. Ce qui a surtout retenu notre attention, c'est la thèse selon laquelle, même si Platon n'a pas élaboré un discours sur l'existence de Dieu, sa pensée inclut une pensée de transcendance sur l'existence d'un Être absolu, à la fois principe de l'âme et des choses et intelligibilité qui permet d'asseoir le fondement de l'apparence du réel.

7. DURKHEIM (Emile), *Les formes élémentaires de la vie religieuses*, Edition. P.U.F., Paris, 1986, 647 pages.

E. Durkheim conçoit la société comme une réalité sui generis, une réalité métaphysique supérieure et comme un organisme qui transcende l'individu. Dans la religion, Durkheim voit une manifestation naturelle de l'activité humaine. C'est par l'observation du comportement social qu'il détermine le phénomène religieux. La cause objective, universelle et éternelle des expériences religieuses est la société. Emanation de la conscience collective, la religion est un fait universel. Elle est aussi absolu a priori et un phénomène nécessaire de la vie collective. D'où la religion a comme but l'administration du sacré. Le *mana* est le Dieu impersonnel, principe du sacré et centre de la religion totémique. Durkheim

prend la place de l'ethnologue car le totem exprime et symbolise le *mana*. Puisque le Dieu totem est aussi le Dieu du clan. Nous devons voir dans le totem l'hypostase du clan ; il faut en conclure que c'est le clan qui est à l'origine du sacré.

8. ELIADE (Mircea), *Traité d'histoire des religions*, Edition. Payot, Paris, 1964, 393 pages.

C'est un ouvrage de synthèse d'une documentation prodigieuse et la découverte de la conclusion renouvelle la distinction entre le sacré et le profane. Il explique aussi l'appréciation des faits religieux qu'on rencontre à chaque pas. La plupart de ces interprétations se fondent en effet sur la structure du phénomène religieux. Mircea Eliade est l'une des figures dominantes de notre siècle, à la fois comme spécialiste de l'histoire des religions et comme écrivain dont le talent s'est exercé dans les domaines les plus divers. D'abord, l'auteur tente de donner la définition a priori du phénomène religieux, pour que le lecteur puisse réfléchir sur la morphologie du sacré. Puis, il analyse chaque groupe d'hiérophanies tel que le ciel, les eaux, les végétations...

9. GOLDSCHMIDT (V), *Les dialogues de Platon*, Edition. P.U.F., Paris, 1936, 370 p.

Victor Goldschmidt (1914-1981) a enseigné aux universités de Rennes, de Clermont-Ferrand et enfin d'Amiens, tout en dispensant régulièrement un enseignement à l'Ecole normale supérieure de Sèvres. Cet ouvrage couvre de nombreux domaines, des influences sur Platon à sa philosophie morale, politique, esthétique. Les articles sont clairs et directs. Cette diversité de sujets est très utile pour acquérir une bonne représentation générale de la pensée platonicienne. De ce point de vue, c'est une introduction idéale pour notre sujet de recherche sur le sacré. Ce livre permet d'appréhender la pensée de Platon de manière générale. Une méthode pour l'utiliser est de lire les notions relatives à un même thème (morale, cosmologie, par exemple). On peut toutefois regretter que les articles ne paraissent pas toujours très bien structurés.

10. GUILLERMIT (Louis), *L'enseignement de Platon, Vol. II : Gorgias, Phédon, Ménon*, Edition. P.U.F., Paris, 2001, 256 pages.

Louis Guillermit fut sans doute l'un des meilleurs commentateurs de Platon de sa génération. Dans l'interprétation des dialogues, il manifeste à ses auditeurs étudiants sa profonde intimité avec la pensée du philosophe, mais aussi son exceptionnel talent pédagogique. Et ce talent pédagogique s'exprime tout particulièrement dans ses cours sur le *Gorgias*, *Phédon*, *Ménon*, qui témoignent de cet équilibre entre fluidité de la parole et rigueur du raisonnement, essentiel à tout enseignement des dialogues de Platon. Dans cet ouvrage, il traite des thèmes de la rhétorique, de la justice, de l'Idée et de la vertu. Il établit une nette distinction entre l'âme de Platon et l'âme du monde contemporain. Pour lui, la

différence se situe entre le spirituel et le psychique. C'est surtout l'*être psychique* qui est révélé par notre époque. L'homme commence par s'identifier à son corps et lui accorde toute son attention. Ce qui fait d'abord de lui un homme charnel. Puis, il prend conscience qu'il est un esprit et se met à répondre à ses besoins, il devient ainsi l'homme éthique. Enfin, il s'éveille à la présence de l'âme et se met à l'écouter. A ce stade, il prend conscience du Soi divin et là se situe « le commencement de la vraie vie spirituelle ». Comme disait l'auteur : « *L'âme prend naissance chaque fois, et chaque fois, un mental, un vital et un corps sont formés avec les matériaux de la nature universelle, d'après l'évolution passée de l'âme et ses besoins pour l'avenir. Lorsque le corps se dissout, l'âme survivra dans un autre corps que Platon appelait « la réincarnation ».* Cet ouvrage est précieux pour une analyse approfondie de la sacralité de l'âme chez Platon.

11. MESLIN (Michel), *L'expérience humaine du divin*, Edition. Cerf, Paris, 1988, 421 pages.

Ce livre est un ouvrage d'anthropologie religieuse. Il n'explique pas seulement le comment mais aussi le pourquoi de l'expérience humaine du divin. Cet ouvrage analyse anthropologiquement la présence du religieux immergé dans le culturel, le psychologique et ne s'exprimant qu'à travers eux. L'expérience d'un Dieu lointain est toujours proche de notre vie par sa transcendance telle que Dieu n'est jamais accessible que par sa parole et sa loi, ou encore celle de son amour venu parmi les hommes. La conscience de la finitude humaine liée à l'infini divin est le fondement de toute expérience religieuse. Par conséquent, c'est au contact du mystère même de Dieu que la personne humaine connaît un réel épanouissement.

12. MOREAU (Joseph), *Le Réalisme et l'Idéalisme Platonicien et l'Académie*, Edition. Paris, 1939, 103 pages.

Dans l'histoire de la philosophie, Platon est connu comme celui qui a proposé l'hypothèse de l'existence de réalités intelligibles, à la fois distinctes des choses sensibles et en rapport avec elles. Cette hypothèse a été étayée par Joseph Moreau, en montrant comment ce monde, où tout ne cesse de changer, présente pourtant assez de permanence et de stabilité pour que l'homme puisse connaître, y agir et en parler. Convaincu que cette stabilité et cette permanence ne pouvaient dériver du sensible, Platon, selon J. Moreau, posa donc qu'il devait exister une réalité d'une autre sorte qui réponde à ces exigences et qui explique pourquoi, dans tout ce changement, il est quelque chose qui ne change pas. Ce livre de Moreau est de plus intéressant pour nous, dans sa manière de mieux mettre en relief la cohérence des idées platoniciennes dans leurs différents aspects cognitifs, moraux, religieux, ...

13. PROCLUS, *Commentaire sur la République*, Traduction et notes par E.J. FESTUGIERE, Membre de l'Institut, en 5 vol. Edition. Vrin- C.N.R.S., Paris, 1970, 383p.

Il faut ajouter que, de l'Antiquité à la Renaissance, les œuvres de Platon ont été commentés par des auteurs plus ou moins avertis ; c'est ainsi que nous avons ce commentaire de Proclus sur *la République*. L'ouvrage suivant, dans la traduction Festugière, a été publié en 1970, où l'auteur remarque que la philosophie de Platon réserve une place importante à l'idée de l'âme. Le premier sujet qu'il évoque est de montrer que l'âme est immortelle ; ensuite il définit la nature de l'âme immortelle. La première section procède par l'argumentation que voici : l'âme n'est pas détruite par son propre vice. Ce qui n'est pas détruit par son propre vice est éternel, car la chose détruite est le mal. Donc, l'âme est éternelle. On aurait tort de réduire les réflexions de Proclus uniquement à l'étude de l'âme. Il évoque aussi le mythe de l'Er sur le jugement, les démons, la couleur, le libre arbitre, la fatalité, la providence. Mais nous nous sommes plutôt attardée sur l'étude de l'âme pour l'intérêt que nous portons à cette thématique dans l'élaboration de notre propre thèse.

14. RIES (Jean), *Chemins vers le sacré dans l'histoire*, Edition. Aubier Montaigne, Paris, 1985, 277 pages

Dans cet ouvrage, il est écrit qu'il faut savoir qu'une religion ne se limite pas à un corps doctrinal mais qu'elle préconise aussi une conception du monde de la divinité de l'homme. Le concept s'exprime en un corps doctrinal et moral et se répercute au niveau du vécu. Le comportement de l'homme religieux montre la façon dont la doctrine s'incarne dans la vie. Dans le comportement, dans sa vie de relation, le langage joue un grand rôle. Il intervient dans l'initiation, dans la célébration, dans la prière, dans l'enseignement. Dès lors, une recherche de sémantique historique doit nous permettre de mieux saisir la notion et la signification du sacré dans les différentes religions. Voilà la première partie de cet ouvrage. Tandis que, dans la seconde partie, il y a d'abord la présentation des groupes de religions indo-européennes, religions hittite, grecque et romaine. Ces religions donnent une nouvelle orientation aux recherches sur cette pensée religieuse. Les diverses approches : il y a celle du sacré islamique, où il est essentiellement commandé par la présence de Dieu et par la transcendance absolu ; ainsi que celle du sacré chrétien dont l'essence est liée à la personne de Yahvé, à l'Alliance au salut apporté par le Dieu saint.

15. SCHLEIERMACHER (Friedrich), *Discours sur la religion*, Ed. Aubier Montaigne, Paris, 1944, 325 pages.

Le Pasteur berlinois Schleiermacher, âgé alors de trente ans, publie cet ouvrage adressé « à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés ». Son esprit romantique facilite la conciliation du

mystique et du rationalisme, des croyances traditionnelles avec la pensée moderne. Il a donné à la religion un appréciable regain de vie. Dans cet ouvrage, l'auteur joue le rôle d'un réformateur de la Réforme protestante. Ajoutons que le protestantisme se trouve ainsi spiritualisé et individualisé, élargi et assoupli par l'auteur. Et la foi chrétienne peut s'accorder avec la conception du monde physique qu'imposent les progrès de la science avec la conception du monde moral que dictent les modifications de l'idéal social.

16. WUNENBURGER (Jean Jacques), *Le sacré*, Edition. P.U.F., Paris, 1981, 325 pages.

Le sacré évoque une manifestation d'un absolu invisible et supra-humain, le divin. Ce terme, ainsi que ses contraires (profanation, désacralisation, sécularisation) n'ont jamais suscité autant d'intérêt que dans notre monde moderne, qui a précisément refoulé ou démythifié les phénomènes religieux. Le sacré constituait la dimension première de l'existence de l'homme archaïque, en ce qu'il a été transmis et partagé par toute la culture traditionnelle ; il est aujourd'hui surtout le sacré qui ne désigne pas une réalité homogène et universelle. Le sacré est un signe du divin ; du latin *sacer*, la présence d'un signe surhumain vénérable (proche d'Augustus), une mise à l'écart par une souillure qui suscite l'effroi. Le sacré est une manifestation du divin en tant que manifestation du divin (hiérophanie), le sacré est, historiquement, souvent inséparable des institutions religieuses d'où les rapports entre le sacré et le religieux sont loins d'être simples¹⁰².

¹⁰² J.J. Winenburger, op.cit., page 06

I.BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

I.1. OUVRAGES CONSULTES : OUVRAGES DE L'AUTEUR

17. *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, Ed. G-F Flammarion, Catégorie 2, Paris, 1965, 187 pages.
18. *Dialogues apocryphes*, Ed. Les Belles Lettres, Raspail, Paris, 1989, 416 pages.
19. *Dialogues suspects*, Ed. Les Belles Lettres, Tel Gallimard, Paris, 1981, 190 pages.
20. *La République, Livres I à X*, Ed. Les Belles Lettres, Tel Gallimard, Paris, 1981, 368 pages.
21. *La République*, Ed. G-F Flammarion, Paris, 1967, 510 pages.
22. *Le Banquet*, Ed. Agora, Las classiques Presse Pocket, Paris, 1992, 238 pages.
23. *Le Politique, Philèbe, Timée, Critias*, Ed. Tel Gallimard, Paris, 1978, 275 pages.
24. *Parménide, Théétète, Le Sophiste*, Ed. Les Belles Lettres, Tel Gallimard, Paris, 1991, 230 pages.
25. *Premiers dialogues, Premier Alcibiade, Hippias Majeur, Second Alcibiade, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Ion*, Ed. G-F Flammarion, Paris, 1967, 442 pages
26. *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*, Ed. G-F Flammarion, Paris, 1978, 503 pages.
27. *Le Premier Alcibiade*, Ed. G-F Flammarion, Paris, 1978, 230 pages.
28. *Lois IV*, Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1970, 311 pages.
29. *Œuvres complètes, Tome I*, Ed. Gallimard, Paris, 1950, 230 pages.

I.2. OUVRAGES CONSULTES : COMMENTATEURS DE PLATON

30. BRISSON (Luc), *La lettre VII de Platon, une autobiographie*, in *L'invention de l'autobiographie*, Ed. Presse de l'Ecole Normale Supérieure, 1993, 149 pages.
31. BRUN (Jean), *Platon et l'Académie*, Ed. Dominos Flammarion, Paris, 1936, 180 pages.
32. DIOGENE (Laërce), *Vie, Doctrine et sentences des philosophes, Livre III*, Ed. Gallimard, Paris, 1999, 369 p.
33. GOLDSCHMIDT (Victor.), *Les dialogues de Platon*, Ed. P.U.F., Paris, 1936, 307 pages
34. HATIER, *Introduction à la Philosophie. Terminales Techniques*, Ed. Gallimard, Paris, 1984, 21p
35. LEON (Robin), *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres*, Ed. Vrin, Paris, 1908, 265 p

36. MANGALAZA (Eugène Régis), *Lire et comprendre Platon*, Collection Tsiokatimo, Toliara, 1979, 58 pages
37. MYLLES (Burnyeat), *Introduction au Théétète de Platon*, Ed. P.U.F. Collège International de Philo, Paris, 1998, 235 pages
38. MOREAU (Joseph), *Le Réalisme et l'Idéalisme platonicien*, Ed. , Paris, 1939, 130 pages
39. PROCLUS, *Commentaire sur la République, I-XVII*, Trad. Et notes par A.-J. Festugières, Membre de l'Institut, Ed. Vrin-C.N.R.S, Paris, 1966, 738 pages
40. RICHARD (Marie-Dominique), *L'enseignement oral de Platon*, Ed. Cerf, Paris, 1986, 381 pages
41. ROBIN (Léon), *La théorie platonicienne de l'amour*, Ed. P.U.F., Paris, 1993, 103 pages.

II. OUVRAGES GENERAUX CONSULTES

42. ALAIN (J), *Propos sur l'éducation, suivis de la pédagogie enfantine*, Ed. P.U.F., Paris, 1986, 385 pages.
43. ARISTOTE, *La métaphysique, Tome II*, Trad. Et notes de J. Tricot, Ed. Vrin, Paris, 1974, 172 pages.
44. BALZAC, *La recherche de l'Absolu*, Gallimard, Paris, 1976, 23 pages.
45. BESNIER (J.-M.), *Les Théories de la connaissance*, Dominos Flammarion, Paris, 1996, 126 pages.
46. BREHIER (J.-M.), *Histoire de la Philosophie*, Dominos Flammarion, Paris, 1938, 795 pages.
47. BRISSON (L), et FRANCESCO (F), *Lire Platon*, Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris, 2006, 258 pages.
48. BRUAIRE (Claude), *La Dialectique*, Coll. « Que sais-je », P.U.F., Paris, 1985, 127 pages.
49. CHEVALIER (J.), *Histoire de la Pensée, Tome I*, Gallimard, Paris, 1953, 210 pages.
50. CAILLOIS (R), *L'homme et le sacré*, Coll. « Folio » n° 84, Gallimard, Paris, 1988, 250 pages.
51. CAILLOIS (R), *Le mythe et l'homme*, Coll. « Folio » n° 56, Gallimard, Paris, 1988, 188 pages.
52. COLLI (G) & MONTINARI (M), *Le crépuscule des idoles*, Gallimard, Paris, 1989, 265 pages.
53. DESCARTES (René), *Discours de la méthode*, Librairie Générale Française, Paris, 1973, 208 pages.
54. DUMAS (A), *Nommer Dieu*, Coll. « Cogitatio Fidei », n°100, Cerf, Paris, 1980, 329 pages.

55. DURKHEIM (Emile), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris, 1985, 647 pages.
56. ELIADE (Mircea), *La sacré et le profane*, Coll. « Idées », n° , Gallimard, Paris, 1969, 186 pages.
57. ELLUL (J), *Les nouveaux possédés*, Fayard, Paris, 1973, 286 pages.
58. GEORGES (G), *Mythe et Métaphysique*, Flammarion, Paris, 1953, 266 pages.
59. GIRARD (R), *La violence et la sacré*, Coll. « Livre de Poche », n° 8352, B. Grasset, Paris, 1981, 534 pages.
60. HANNAH (Arendt), *Condition de l'homme moderne*, Agora, Paris, 1994, 406 pages.
61. HATIER, *Introduction à la Philosophie, Terminales techniques*, Gallimard, Paris, 1984, 21 pages.
62. LYOTARD (Joseph.- Fayard.), *La Phénoménologie*, Coll. « Que sais-je ? », P.U.F., Paris, 1958 , 126 pages.
63. MIQUET (J), *Cours de philosophie*, Ed. Roudil, Paris, 1961, 378 pages.
64. OTTO (Rodolphe), *Le sacré*, Payot, Paris, 1949, 238 pages.
65. PRADES (J.-A.), *Persistance et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, P.U.F., Paris, 1987, 336 pages.
66. ROBERT (Tessier), *Le sacré*, Cerf, Paris, 1991, 124 pages.
67. WUNENBURGER (J.-J.), *Le sacré*, Coll. « Que sais-je ? », n°1912, P.U.F., Paris, 1981, 127 pages.

III.DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPEDIES

68. *Dictionnaire Philosophique*, Nathan, Paris, 1998, 222 pages
69. *Dictionnaire Philosophique, Vol I*, P.U.F., Paris, 1984, 1385 pages
70. *Dictionnaire Philosophique, Vol II*, P.U.F., Paris, 1984, 2725 pages
71. *Dictionnaire Philosophique*, Progrès, Moscou (Union Soviétique), 1985, 568 pages
72. *Dictionnaire du français contemporain*, Librairie Larousse, Paris, 1966, 1224 pages
73. *Encyclopédie Universalis, Vol 15*, Trad. Smollet & Théosophie, Paris, 1968, 480 pages
74. *Vocabulaire des études philosophiques*, Hachette, Paris, 1995, 255 pages
75. LALANDE (A.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., Paris, 1968 , 1323 p.
76. MORFAUX (L.-M.), *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Armand Colin, Paris, 1980, 400 pages.

VI.WEBOGRAPHIE

77. <http://www.philonet.fr/auteurs/Platon.html> ,Avril2009
78. <http://plato-dialogues.org/fr/plato.htm> ,Avril 2009
79. <http://agora.qc.ca/dossiers/Platon> ,Juin 2009)
80. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Platon>, juin 2009
81. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Ame> ,juin 2009
82. <http://philosophie.chez.com/cours/platon/platon.htm> ,Août2009
83. <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article83> ,Août2009
84. <http://manuavecnous.blogspot.com/archive/2009/04/25/platon-l-ame-le-corps-et-la-reincarnation.html>, Octobre 2009.
85. <http://jefka.centerblog.net/6575179-le-corps-tombeau-de-l-ame-selon-platon>, Janvier 2010
86. <http://www.devoir-de-philosophie.com/commentaire-platon-verite-ame-corps-philosophie-6040.html>, Janvier 2010.
87. <http://bouquetphilosophique.pagesperso-orange.fr/ame.html>,Février 2010
88. http://www.greceantique.fr/articles;La_conception_de_l_ame_dans_le_Phedre_de_Platon;0b2a793bd50bf337baaca6ecec2bd5bf, Février 2010
89. <http://forum.dofus.com/fr/1076-ulette/316822-estimation-pierre-ame-bambouto-sacre>, Mai 2010
90. <http://agora.qc.ca/dossiers/Reminiscence>,Mai 2010
91. <http://antinomies.free.fr/plat3.html>, Juin 2010
92. <http://www.cnrtl.fr/definition/reminiscence>,Juin 2010
93. <http://www.bladi.net/rencontres-de-fes-sur-le-theme-le-sacre-et-la-modernite.html>,Juillet 2010
94. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Sacre>,Novembre 2010
95. http://fr.wikipedia.org/wiki/Mircea_Eliade, Novembre 2010
96. http://www.systerofnight.net/religion/html/le_sacre_et_le_profane.html Novembre 2010
97. http://fr.wikipedia.org/wiki/Le_Sacre_de_Napol ,Décembre 2010
98. <http://agora.qc.ca/dossiers/Sacré>, Décembre 2010

V. BIBLIOGRAPHIE DES LIVRES ENCORE A RECHERCHER

99. **ARENDT (Hannah)**, Études sur les Vies de philosophes dans l'Antiquité tardive et du temps moderne: Paris, Vrin, 2001.
100. **AUBENQUE, (Pierre.)**, édité par, *Études sur le Sophiste de Platon*, Naples, Bibliopolis, 1991.
101. **BRISSON (Luc)**
 - a) *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon (BRISSON)*
 - b) *Platon, les mots et les mythes*, Série histoire classique, Paris, La Découverte, 1994.
102. **BRISSON (Luc) et PRADEAU (Jean-François)**, *Le Vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses, 1998.
103. **BRISSON (Luc) et FRONTEROTTA (Francesco)**, sous la direction de, *Lire Platon*, Paris, PUF, 2006 (Collection Quadrige).
104. **CANTO-SPERBER Monique**, *Les Paradoxes de la connaissance. Essai sur le Ménon de Platon*, Paris, Odile Jacob, 1991.
105. **CHATELET (François)**, *Platon*, Gallimard, 1965 (réimpr. 1990), 254 p. (coll. « Folio »)
106. **DIES (Auguste)**, *Autour de Platon*, 2 t. Paris, Beauchesne, 1927.
107. **DIXSAUT (Monique)**, *Métamorphose de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.
108. **FESTUGIERE (André-Jean)**, *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, Paris, Vrin, 1936.
109. **GOULET (Marie-Odile)**, *Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques*, dans: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II 36*, 5, Berlin, New York, 1992, p. 3880-4048.
110. **GOULET Richard**, *Les références chez Diogène Laërce: sources ou autorités*, dans J.-C. Fredouille, M.-O. Goulet-Cazé, Ph. Hoffmann, P. Petitmengin (édit.), *Titres et articulations du texte dans les oeuvres antiques. Actes du Colloque international de Chantilly, 13-15 décembre 1994, "Collection des Études Augustiniennes"*, Série Antiquité 152, Paris, Institut des Études Augustiniennes 1997, p. 149-166.
111. **GOULET Richard**, *Des Sages parmi les philosophes. Le premier livre des Vies des philosophes de Diogène Laërce* dans: Marie-Odile Goulet-Cazé, Goulven Madec et Denis O'Brien (édit.), *Sophiès Maiètores, Chercheurs de Sagesse, Mélanges Jean Pépin*, Paris, Études Augustiniennes, 1992, p. 167-178
112. **JOUBAUD (C.)** Vérifier, *Le Corps dans la philosophie platonicienne*, Paris, Vrin, 1991.
113. **KOYRE (Alexandre)**, *Introduction à la lecture de Platon (1945)*, Paris, Gallimard, 1991.

114. **KRAUT Richard H. (éd.)**, *The Cambridge Companion to Plato*, New York Cambridge (Univ. Press), 1992.
115. **LAFRANCE (P)** Vérifier Prénom ?, *La Théorie platonicienne de la doxa*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
116. **MOREAU (Joseph)**, *L'Âme du monde de Platon aux stoïciens*, Hildesheim, Olms, 1939.
117. **PRADEAU (Jean-François)**, *Platon et l'imitation*, Paris, Aubier Montaigne, 2009.
118. **PRADEAU (Jean-François)**, *Platon : les Formes intelligibles*, Paris, PUF, 2001.
119. **RICHARD (M. D)** Vérifier Prénom ?, *L'Enseignement oral de Platon*, Paris, Le Cerf, 1986.
120. **ROBIN (Léon)** :
- a) « *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon* », Revue philosophique, LXXXVI, septembre-octobre 1918.
 - b) *Platon*, Paris, PUF, 1935 (rééd. 1997).
121. **SCHUHL (Pierre-Maxime)**, *L'Œuvre de Platon*, Paris, Vrin, 1954.
122. **SOUILHE (J.)** Vérifier Prénom ?, *Études sur le terme dunamis dans les dialogues de Platon*, Paris, Alcan, 1919.
123. **WILLIAMS (Bernard)**, *Platon. L'invention de la philosophie, traduit de l'anglais par Ghislain Chaufour*, Paris, Le Seuil (coll. « Points Essais », série « Les grands philosophes », n°421), 2000.

CONCLUSION GENERALE

Platon est sans doute l'un des plus grands noms de l'histoire de la philosophie. Cette prééminence, il le doit à la richesse et à la profondeur de sa pensée, à l'extrême variété de ses aptitudes, de ses dons, de ses intuitions, rarement unis au même degré, chez un même auteur. Ses réflexions vont des thématiques existentielles aux thématiques logiques, en passant par celles de la morale, jusqu'aux idées religieuses. Rigueur logique tout comme élan mystique s'entrelacent dans une œuvre pour manifester une richesse incontestable d'un esprit de précision passionné de vérité. Le goût de la réflexion chez Platon l'amena à des applications sur tous les domaines si les historiens de la philosophie hésitent à parler de système platonicien au sens où on le reconnaît chez Aristote ou chez St Thomas d'Aquin ou chez Hegel. Il n'empêche que Platon est un génie de la pensée, un génie apollinien qui a rehaussé la valeur de la raison dans l'acte de philosopher.

« Que nul n'entre ici s'il n'est pas géomètre »

Tel est l'écriteau apposé au fronton de l'Académie, cette célèbre école, symbole de la floraison culturelle de l'Antiquité. Mais Platon, le génie, est aussi Platon le mystique. C'est un homme à l'esprit dionysiaque qui a une enfance pieuse et que n'oublie jamais l'enfance qui gémit en l'homme. Les récits des anciens temps lui plaisent, les traditions des mystères l'attirent et les révélations trouvent place dans ses écrits. S'il critique les séductions irraisonnées de l'art illusionniste, de la divination naïve fondée sur les visions du rêve, il met très haut l'enthousiasme qui se manifeste sous la forme du délire religieux ou du délire poétique. Il reconnaît l'élan insatisfait de l'homme épris de ses conditions de temporalité et qui l'entraîne vers quelque chose qui le dépasse, vers un idéal — et ce mot est de lui-même — Cet au-delà plus réel que l'univers sensible. Il y a là une aspiration dominante qui excède les formules systématiques qui peuvent l'exprimer. Avec Platon, il y a une exigence de conciliation de l'élan mystique et des exigences logiques et rationnels. C'est un des ressorts de sa pensée, capable de traverser les épreuves des temps et des espaces.

Seulement voilà : cet homme passionné de la vérité vit une des périodes les plus tragiques de l'histoire d'Athènes. Il a quatorze ans au moment du désastre de Sicile, vingt-deux au moment de la prise d'Athènes par Lysandre et de sa destruction par les Spartiates. Il est témoin révolté de la mort imposée à Socrate, son maître, envers qui il aura une reconnaissance jamais inégalée, tout au cours de l'histoire. A travers ses écrits, Socrate joue le personnage principal de ses dialogues, le porte-parole autorisé de sa philosophie au point qu'on ne sait plus qui parle Platon ou Socrate. Période difficile, avons-nous dit, était celle de Platon. Membre d'une des grandes familles nobles qui comptait Solon parmi ses ancêtres, il était naturellement destiné à prendre part aux affaires publiques. Mais voilà que cette destinée qui aurait pu être la sienne, se changeait en destin implacable qui fera de lui un errant pourchassé de partout.

L'unique raison en était simple, le triomphe de la violence, de l'injustice, bref du mensonge sur la vérité. La cité qu'a vécue Platon, l'Athènes de son enfance, l'Athènes de son rêve de jeunesse fut une Athènes de la vérité étouffée ; une Athènes d'injustice, de corruption sur tous les plans moral, politique, philosophique... Le gouvernement des Trente tyrans établi à Athènes, pendant l'occupation spartiate et auquel participait son oncle Charmide et Critias, si au début recevait la faveur de Platon, avait fini par le décevoir à cause des violences et des injustices qui y régnaient. Quant à la réaction démocratique qui suivit, elle mit à mort Socrate, qu'elle rendait responsable des trahisons de son disciple Alcibiade. Aussi Platon se détourne-t-il de toute activité politique dans son pays, contredisant le projet de sa jeunesse :

« Jadis, écrit-il, dans ma jeunesse, j'éprouvais ce qu'éprouvent tant de jeunes gens. J'avais le projet du jour où je pourrais disposer de moi-même, d'aborder aussitôt la politique. »¹⁰³

Le mensonge, qui atteint la conscience individuelle, déjà dénoncée par Socrate, étend son empire au niveau de la cité au point de donner l'impression d'une cité dévalorisée et corrompue. C'est ainsi que Platon a pensé à la réforme de l'Etat et trois de ses ouvrages les plus importants concernent cette question.¹⁰⁴ Le trouble économique et social aidant le pousse à chercher les bases métaphysiques d'une morale et d'une politiques saines. Si Platon parvenait à cette conscience, c'est parce qu'à la mort de Socrate, il était obligé de se réfugier, au moins trois fois, à l'étranger, pour fuir les persécutions dont il était personnellement victime. Seulement, les trois voyages se terminaient mal : il repartit chaque fois brouillé avec le tyran et ne fut sauvé, à la fin de son premier séjour, que par la rencontre d'un ami qui le racheta, alors qu'il était mis en vente comme esclave, et, lors du dernier séjour, par l'intervention d'Archytas qui envoya un vaisseau de guerre pour le délivrer. Platon était la victime du mensonge politique et social. C'est pourquoi, quand il parle du mensonge, ce n'était nullement par une quelconque partialité de jugement mais par expérience existentielle de ce dont il a vécu.

¹⁰³ Lettre de Platon, citée in Pierre-Maxime Schuhl, *L'œuvre de Platon*, Hachette, Paris, 1954, page 8.

¹⁰⁴ Il s'agit de la République, des Lois et de l'Apologie de Socrate.

TABLES DES MATIERES

REMERCIEMENTS	
INTRODUCTION.....	02
PREMIERE PARTIE : LES SOURCES DE LA PENSEE PLATONICIENNE DU SACRE.....	07
PREMIERE CHAPITRE : CADRE REFERENTIEL ET CONTEXTUEL.....	08
I-L'ORIGINE PRESOCRATIQUE DE LA CONCEPTION PLATONICIENNE DE L'AME.....	08
I.1-LA METEMPSYCHOSE PYTHAGORICIENNE.....	09
I.2-LE NOUS D'ANAXAGORE	10
1.3-l'âme logos chez Héraclite.....	11
1.4-L'ETRE ET LA VOIE DE LA VERITE CHEZ PARMENIDE.....	12
1.5-SOCRATE, SOURCE IMMEDIATE DE PLATON.....	14
DEUXIEME CHAPITRE.....	16
LE SACRE DANS SA GENERALITE.....	16
I-A L'ORIGINE DE LA PENSEE DU SACRE.....	16
II-LES PHILOSOPHIES FACE AU SACRE.....	17
III-LA SACRALITE CHRETIENNE EN CONTINUTE ET EN RUPTURE AVEC CELLE DES PHILOSOPHIES.....	19
IV-LA MODERNITE ET LES THEMES DU SACRE.....	20
IV.1-LES PARTISANS DE L'HETERONOMIE.....	22
IV.2-LES PARTISANS DE L'AUTONOMIE DU SACRE.....	23
DEUXIEME PARTIE : PRESENTATION DE LA PENSEE DU SACRE DE PLATON.....	25
PREMIERE CHAPITRE : ANALYSE DES ELEMENTS CONSTITUTIFS DE LA THEORIE DU SACRE DE PLATON.....	25
I-LA NATURE DE L'AME DANS LE TIMEE	26
I.1-PRINCIPE DE VIE.....	26
I.2-PRINCIPE ORGANISATEUR DE LA PENSEE.....	27
II-LA REALITE DU CORPS ET DE L'AME DANS LE PHEDON.....	29
II.1-LE CORPS EN TANT QUE RECEPTACLE DES FORMES.....	29
II.2-LE CORPS COMME PRISON DE L'AME.....	30
III.3-THEORIE DE REMINISCENCE.....	32
DEUXIEME CHAPITRE.....	35
ESSAI D'INTERPRETATION DE LA PENSEE DU SACRE DE PLATON.....	35
I-PREUVE DE L'IMMORTALITE DE L'AME.....	35
II-THEORIE PLATONICIENNE DE LA REMINISCENCE.....	36
UNE THEORIE A LA FOIS EPISTEMOLOGIQUE ET RELIGIEUSE.....	36
III-LA SPECIFICITE DE LA NATURE DE L'AME.....	38
TROISIEME PARTIE : PLAN PROVISoire DE LA FUTURE THESE , CONCEPT- CLES, BIBLIOGRAPHIE EN PARTIE COMMENTEE.....	42
CONCEPTS-CLES.....	43
PLAN DETAILLE PROVISoire DE LA FUTURE THESE DE DOCTORAT.....	48
I. BIBLIOGRAPHIE EN PARTIE COMMENTEE.....	50
I.1 OUVRAGE DE PLATON COMMENTEE.....	51
II.1 OUVRAGE DE COMMENTATEURS.....	56
I-BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE.....	61
1-OUVRAGES CONSULTES : OUVRAGE DE L'AUTEUR.....	61
II. OUVRAGES CONSULTES DE L'AUTEUR : COMMENTATEUR DE	

PLATON.....	62
III.DICTIONNAIRESET ENCYCLOPEDIE.....	63
IV.WEBOGRAPHIE.....	64
V.BIBLIOGRAPHIE DE LIVRE ENCORE A RECHERCHER.....	65
CONCLUSION GENERALE	67
TABLES DES MATIERES.....	70