

## La conception du «δαίμων: daïmon» dans la philosophie Platonicienne

✍ Assia Ouail  
Université Montpellier France

المخلص:

يسعى هذا المقال إلى دراسة مفهوم "الروح" في الفلسفة الأفلاطونية، لأنه كما هو معلوم، عند دراستنا للفلسفة الأفلاطونية نجد مصطلحات كثيرة تتردد فيها من أهمها مصطلح "النفس" لكن مصطلح "الروح" على العكس من ذلك لا نجد له ترددا كثيرا في كتابات أفلاطون ومحاوراته. وعليه فإن هذا المقال اهتم بتحليل مصطلح "الروح" عند أفلاطون ببيان مفهومه عنه والذي يمثل أحد أقسام النفس، لأن النفس عند أفلاطون تنقسم إلى نفس عليّة أي خالدة، ونفس تموت. والروح هي الجزء الخالد من النفس. وعليه فبواسطة هذا الجزء الخالد من النفس يمكن أن يحقق الإنسان سعادته في الفكر الأفلاطوني، وذلك من خلال ممارسة عملية التأمل التي تمكن هذا الجزء الخالد من النفس وهو الروح من التقرب من الذات الإلهية الخالدة بدورها بفضل التأمل في جمالها وخيرتها المستمدة من علماء. وبهذا التأمل تصبح الروح فيلسوفة أي مفكرة وتحقق بذلك سعادتها القصوى. لأن تأملها في الجمال والخير يجعل منها جميلة وخيرة، وبالتالي يجعلها تنفر من الملذات التي تمنعها عن تحقيق هذه السعادة التي لا تناظرها سعادة أخرى لأنها سعادة أبدية وخالدة بخلود الروح وبخلود الذات الإلهية التي تتأملها.

### Introduction:

Socrate s'était entretenu la veille avec Timée, Hermocrate et Critias. L'entretien avait porté sur la politique: Socrate leur avait exposé quelle était, d'après lui, la construction la plus parfaite. Le résumé de cet entretien fictif portant sur la politique est présenté dans le livre intitulé Timée.

Ainsi, le Timée, avec le Critias, fait partie d'une duologie décrivant l'origine de l'univers, et si le Timée commence par un résumé de la constitution idéale décrite dans la République, un dialogue auquel la tradition a donné le sous-titre « Sur la justice », et si par la suite y est évoquée l'histoire de la guerre victorieuse que soutint l'ancienne Athènes contre l'Atlantide c'est que Platon cherche à y fonder « en nature » la construction idéale décrite dans la République, en

montrant comment l'ancienne Athènes, plus conforme à ce modèle que l'actuelle Athènes, répondait mieux aux objectifs d'un être humain qui trouvait sa place dans un univers organisé de façon à lui permettre de réaliser ses finalités.

Ainsi, en plus d'une introduction dialoguée, le Timée comprend trois sections. La première est le mythe de l'Atlantide «19a-27c»; les deux autres ont pour objet la formation du monde «27c-69a», et celle de l'âme et du corps de l'homme «69a-fin».

Dans la première section, Socrate se demandait si l'État qu'il avait décrit correspondait à quelque chose de réel. La réponse revenait à des hommes tels que Timée, Critias et Hermocrate, qui étaient à la fois des philosophes et des hommes politiques rompus aux affaires. Et ce fut Critias qui donna la réponse. La construction proposée par Socrate avait autrefois existé à Athènes. Tout cela pour dire que le mythe de l'Atlantide a engendré d'innombrables controverses. Les uns ont cru que l'Atlantide avait réellement existé; certains que le récit était une invention de Platon, mais reposait sur des données véritables, d'autres enfin l'ont considéré comme une allégorie.

Dans la seconde section, Critias se déclarait prêt à montrer en détail que la cité idéale de Socrate avait réellement existé au temps des Atlantes, toutefois son exposé fut remis à plus tard. Auparavant, Timée, le plus savant d'entre eux en astronomie, exposa la formation de l'univers, puis celle de l'homme. Ainsi, et avant d'aborder le problème politique et social, Platon a tenu à montrer la place que l'homme tient dans l'univers et ce qu'est l'univers lui-même. Et ainsi cette question préliminaire a été l'occasion de présenter une explication générale du monde; ce monde considéré par Platon comme un être doté non seulement d'un corps, mais aussi d'une âme douée de raison, en s'opposant en cela à la position qui fut celle des présocratiques ; pour expliquer cette théorie, Platon émet l'hypothèse de l'existence d'un moteur qui entraîne les corps célestes et dont l'action est même ressentie dans le monde sublunaire. Ce moteur est l'âme du monde que le démiurge fabrique et implante dans le corps du monde. En partant du principe que l'auteur du monde, étant bon et sans envie, a voulu que toutes les choses fussent de même, c'est-à-dire bonnes; en faisant passer le monde du désordre chaotique à l'ordre « 33a-b », pour cela il mit l'intelligence dans l'âme et l'âme dans le corps et fit du monde un animal doué d'une âme et d'une intelligence, et il forma cet animal sur un modèle qui embrasse en lui tous les animaux intelligibles « 47e- 53b ».

Fabriqué sur le modèle de l'univers, l'être humain, qui est lui-même un univers en réduction, un microcosme assujéti aux mêmes lois que le macrocosme, est aussi doté d'un corps et d'une âme. Quelle est la définition de cette âme, dont parle Platon dans le passage que nous étudierons ci-dessous, c'est-à-dire le texte « 90a-90d », qui figure dans la troisième section de son livre Timée ? Quelles sont ses propriétés?

### 1-Définition du «δαίμων: daïmon»:

Platon qualifie l'âme humaine qui domine chacun de nous de «démon» ou «daïmon» et déclare que ce démon nous a été donné par dieu: « En fait, un dieu a donné à chacun de nous, comme démon » (Timée 90a). Ainsi le «daïmon» « peut être synonyme de theos, désigne la puissance sacrée, telle qu'elle intervient dans les affaires humaines, tantôt en bien tantôt en mal, ou l'agent de tel ou tel événement... le plus souvent, il n'a pas d'individualité définie ni même de nom, particulier»<sup>(1)</sup>.

Cependant «daïmon» est un être divin intermédiaire entre les hommes et les dieux auprès desquels il intercède en faveur des premiers; c'est cette notion même d'être intermédiaire qui apparaît dans le Banquet, puisque Eros est défini comme un «grand daïmon» (202d), situé entre le dieu et l'homme, pourvu de la double tâche de transmettre et traduire. Ceci ne signifie pas que Platon opère une adéquation totale entre les termes de «daïmon» et d'âme, au sens où la catégorie du «daïmon» disparaît au profit exclusif de celle de l'âme. Pour sa part le Phédon insiste sur l'existence du «daïmon» qui accompagne l'âme jusqu'au lieu du jugement et c'est justement lui qui a servi de guide à l'homme durant sa vie (107c); de même la République insiste sur le «daïmon» que chaque âme se choisit (617e).

En effet, l'homme se définit par cette âme qui, véritablement, constitue notre personnalité ou notre moi: « Ce que chacun de nous est réellement, cette chose impérissable à laquelle on donne le nom d'âme » (Lois XII 959b).

Cette âme survivra à la mort; en vertu de sa ressemblance avec l'âme du monde, l'âme divine humaine peut être dite «daïmon», car si l'âme est immortelle et surtout indestructible, l'homme s'apparente à

---

<sup>(1)</sup>- L.BODSON, Grèce (Religion de la Grèce antique). In : Dictionnaire des religions, p 668.

la divinité, à laquelle il doit chercher à s'assimiler, cette assimilation constitue l'idéal philosophique de Platon.

## **2- La relation entre le DAIMON et l'âme divine:**

Dans le Phèdre (245c-246b) Platon fait une démonstration de l'immortalité de l'âme, il établit les deux points suivants:

1- La réalité (ousia) en quoi consiste l'âme est formulée dans sa définition (logos) comme principe du mouvement et donc de la vie. Dès lors, elle ne peut ni naître ni mourir. Si tel était le cas, tout dans le monde, toute chose cesserait de mourir.

2- L'âme est par nature une puissance composite (sumphute dunamis). Aussi bien chez les dieux que chez les hommes, elle comporte trois éléments : l'intellect (nous), l'ardeur (thumos) et le désir (epithumia).

Cependant dans le mythe central du «Phèdre», Platon renonce à donner une description argumentée de la structure de l'âme; il se borne à évoquer l'image d'un char tiré par deux chevaux dirigés par un cocher. Une telle image pose tout de même la question de l'unité de l'âme. Dans cette perspective, l'immortalité d'une chose peut être définie comme la persistance de celle-ci dans son être. Or, dans le cas de l'âme, principe de mouvement, devra toujours se mouvoir autre chose, et cela dans sa totalité, en dépit des distinctions que l'on peut établir en elle. Dans le Timée, Platon parle d'espèces mortelles de l'âme, et ainsi la perspective semble différente de celle du Phèdre, car dans le Timée (69c-70c), le démiurge ne fabrique que ce qui est immortel en ce monde et tout ce qui est mortel est fabriqué par les jeunes qui reçoivent de leur père l'élément immortel de l'âme, qu'ils établissent dans leur tête. Le reste de l'âme, l'élément «mortel», ils l'établissent dans le reste du corps, considéré comme le véhicule de la tête. « Cette espèce-là d'âme dont nous disons, ce qui est parfaitement exact, qu'elle habite dans la partie supérieure de notre corps » (Timée 90a), est la partie immortelle de l'âme qui prend nécessairement place dans la tête, la partie la plus haute du corps humain; sa configuration a été faite de telle sorte qu'il y a accord parfait entre sa forme et la structure de l'âme : la rondeur est là pour permettre aux révolutions des cercles du Même et de l'autre de s'accomplir avec aisance. En outre, la matière composant le cerveau est telle que les idées peuvent s'y imprimer sans difficulté aucune, c'est pourquoi la tête est «la partie la plus divine et... commande à toutes celles qui sont en nous. A la tête, les dieux ont uni, soumis et donné pour serviteur le corps tout entier ». (Timée 44d).

Puisque la tête contient cette âme divine, sa forme doit nécessairement être semblable à celle du Vivant par excellence, animé par l'âme du monde, ainsi la tête est sphérique, ce qui met en valeur son caractère de prééminence sur le reste du corps. Un très fort parallélisme existe entre les constructions du macrocosme et du microcosme, ce dernier est l'image la plus parfaite possible du premier: du fait que la tête abrite l'âme divine, elle ne peut qu'avoir une forme sphérique puisqu'il y a imitation en tout.

De plus, la fonction de la tête est à l'image de celle de l'âme, à savoir qu'elle consiste à animer et commander, et c'est à l'âme divine que revient la charge de gouverner l'ensemble humain vers le meilleur possible sur les plans de la connaissance et de la conduite morale, elle « nous élève au-dessus de la terre vers ce qui, dans le ciel, lui est apparenté» (Timée, 90a), parce qu'elle est démoniaque, elle opère la liaison entre l'homme et l'intelligible, en ce sens seulement elle est son propre «daïmon».

La divinité de l'âme est toujours présentée comme le principe rationnel qui commande le corps, et si l'homme s'apparente à une plante à l'envers et même « une plante non point terrestre, mais céleste » Timée (90a), c'est parce que la tête en est la « racine » puisque « l'espèce divine accroche notre tête, c'est-à-dire nous enracine, et maintient ainsi tout notre corps droit », Timée (90a).

Ainsi Platon montre que l'origine de l'âme humaine est céleste, de même que l'âme du monde qui résulte, selon le Timée (40d), de deux mélanges successifs mis en œuvre par le démiurge, qui en font une réalité intermédiaire entre le sensible et l'intelligible; et étant donné que l'âme divine introduite en l'homme est constituée à partir du reste du mélange ayant servi pour l'âme du monde, l'âme humaine doit en posséder, même si c'est à un moindre degré, les principales caractéristiques. Ce qui reste de l'âme du monde est subdivisé à nouveau, mais à la suite d'un mélange supplémentaire moins parfait et moins pur, Timée (41d); cette âme n'est qu'une imitation de l'âme du monde, et imparfaite parce qu'elle est du second degré. Étant donné sa composition, elle est nécessairement animée d'un mouvement circulaire puisqu'il s'agit des mêmes révolutions. Dans la mesure justement où elle est divine et participe à l'intelligence par son origine correspondant au principe «seul le semblable connaît le semblable», par conséquent, elle a les mêmes fonctions cognitives, car la nature ontologique de l'âme fonde la possibilité des connaissances intelligibles d'une part et sensibles d'autre part. En particulier lors de la mise en place

du foie, Platon a indiqué quelques caractéristiques de cette âme: elle est un « intellect » (Timée 71b), « intelligence, pensée, dianoia » (Timée, 71c), « raison, sagesse, phronèsis » (71d), « partie qui délibère » (70e), c'est-à-dire « bouleusis », qui est « l'aspect pratique de la connaissance intelligible ».

Quant à la connaissance sensible, elle entrera dans un tel procès, les impressions parvenant jusqu'à elle (Timée, 64b). Ainsi, la constitution de l'âme divine humaine est telle qu'elle a la possibilité inscrite en elle-même de s'assimiler, autant que faire se peut, à l'âme du monde. Toutefois par cette âme, l'homme a une parenté avec l'intelligible, auquel il ne peut s'assimiler, mais dont il se rapproche toujours davantage.

### 3-L'âme mortelle:

Quant à la seconde partie de l'âme humaine qui est l'âme mortelle, selon la République » (IV, 439b), elle n'est qu'une « bête sauvage » et est décrite comme telle; et à son tour se compose de deux parties, sa partie supérieure est composée du « thumus », représenté par le cheval blanc docile de l'attelage ailé (Phèdre); le « thumos » a en lui une force importante. La description du Timée fait appel à une gamme assez complète de sentiments: « Celle-ci comporte en elle des passions redoutables et inévitables. Tout d'abord le plaisir, cet appât très puissant pour le mal, puis les douleurs, causes que nous abandonnons le bien, et puis encore la témérité et la peur, conseillères stupides, le désir sourd aux avis et enfin l'espérance, facile à décevoir » (Timée, 69cd).

On est donc en présence de passions violentes pouvant à l'occasion être fatales, surtout lorsqu'elles se déploient sans contrôle, et cette fonction se situe au niveau du cœur, donc près de la tête dont il est séparé par le cou, ce qui évite toute contamination du supérieur par l'inférieur (République IV, 439d).

La seconde partie de l'âme mortelle est nommée « epithumia », elle est définie par le désir, ou encore les instincts: « Ils ont mélangé tout cela à la sensation irraisonnée et à l'amour prêt à tout risquer » (Timée, 69d), la « concupiscence » (Timée, 70b et 90b). En ce qui concerne la place même qu'ils occupent, ils sont logés dans le thorax, mais sous le diaphragme; il s'agit du cheval noir rebelle de l'attelage du Phèdre (245a).

Elle est la « partie de l'âme qui a l'appétit du manger et du boire tout ce dont le corps a naturellement besoin » (Timée, 70de), c'est la « bête brute qu'il faut bien nourrir, tout en l'attachant » (Timée, 70e), et (République, IV 437e). Cependant on peut dire qu'il n'est jamais

question d'une faculté qui pourrait émaner du corps lui-même, le Philèbe est très clair à cet égard: «Il n'y a pas de désir du corps» (Philèbe, 35c), et plus loin il mentionne: «l'appétit, le désir, le principe moteur de tout animal appartient à l'âme » (Philèbe, 35d).

En second lieu, elle est désir de la génération: en ce sens elle est liée à l' « éros », terme qui apparaît dans (Timée, 91d), qui se situe du côté du « thumos », en premier lieu par sa nature d'intermédiaire, puis par le rôle qu'il joue dans la dialectique dont il est le moteur, et ce, même s'il est « entremêlé de plaisir et de peine » (Timée, 42a). L'« éros » se subdiviserait donc en deux espèces : l'amour qui se trouve du côté du « thumos », ne demandant qu'à instaurer une bonne harmonie dans son ordre et l'amour qui se trouve du côté du cœur ou l'« epithumia », donc directement lié à la nourriture et à la sexualité.

Ainsi lorsque «l'homme s'est abandonné aux appétits et aux ambitions et ... se donne beaucoup de peine pour assurer leur satisfaction, il arrive nécessairement que toutes ses pensées sont devenues mortelles et qu'exactement dans toute la mesure où il lui est possible de devenir mortel, il n'y manque pas, si peu que ce soit, puisque c'est la partie mortelle qu'il a développée ». (Timée, 90b)

On peut donc comprendre par ce fait qu'il n'y a pas chez Platon de condamnation totale des plaisirs, mais une réflexion sur la manière dont on peut les maîtriser, c'est-à-dire en user. Ici Platon ne condamne pas les plaisirs en tant que tels mais l'impossibilité dans laquelle se trouvent certains hommes de distinguer les plaisirs et d'apprécier correctement l'opportunité de leur satisfaction, en se laissant aller pour satisfaire les plaisirs de l'âme mortelle, en se livrant au côté animal qui n'est rien d'autre que leur âme mortelle.

#### **4- Les plaisirs de l'âme:**

Selon Platon:« l'homme qui a mis tout son zèle à acquérir la connaissance et à obtenir des pensées vraies» (Timée, 90b), en exerçant la partie divine de son âme, celle qui se trouve dans sa tête, peut avoir « des pensées immortelles et divines, si précisément il atteint à la vérité » (Timée, 90b), car lorsque l'âme pense, elle se prononce sur la nature des objets qu'elle perçoit elle-même. En outre, la pensée a ceci de particulier qu'elle est un jugement qui peut être conservé dans l'âme indépendante en présence de l'objet sur lequel elle porte (République, VI 509d-511e). Elle vise à atteindre la vérité qui est le critère d'exactitude qui permet de distinguer entre les jugements, les discours, mais également entre les savoirs et les sciences, selon leur

exactitude et la vérité de leurs propos. La vérité n'est toutefois pas seulement le critère de l'exactitude du savoir mais elle est la réalité elle-même. Connaître le vrai, souligne Socrate dans la République (VII 525b-c), voilà ce qui est possible au moyen de l'intellect, qui désigne la faculté de l'âme qui peut percevoir les réalités véritables, et faire usage de son intellect, c'est contempler directement les réalités intelligibles séparées des choses sensibles; «dans la mesure, encore une fois, où la nature humaine est capable d'avoir part à l'immortalité, il ne lui en échappe pas la moindre parcelle» (Timée, 90c).

C'est de cette manière que l'homme peut être heureux, lorsqu'il «ne cesse de prendre soin de son élément divin et qu'il maintient en bonne forme le démon qui en lui partage sa demeure, il est supérieurement heureux» (Timée 90c). Et du moment que l'être humain se définit comme l'association provisoire d'une âme et d'un corps, et pour être heureux « Il y a donc pour tout être une seule façon de tout soigner : accorder à chaque partie les aliments et les mouvements qui lui sont appropriés» (Timée, 90c).

Dans cette perspective, le bonheur sera défini en fonction de l'état de l'âme dans sa relation avec le corps et en elle-même. Certes, dans la mesure où elle est durant cette vie associée à un corps, l'âme sera heureuse quand son corps possédera ces biens extérieurs (bonne santé, richesse, se gouverner soi-même et gouverner les autres) qui même s'ils viennent au second rang après les biens relatifs à l'âme, revêtent une véritable importance (Banquet, 200d et Phèdre, 270b).

Platon joue avec le terme «eudaimonia», formé de «eu» (« bien », « en bon état ») et de «daïmon» (démon) (l'intellect), entendu comme une entité qui se situe entre les dieux et les hommes. Ainsi l'intellect ne peut être en bon état que si l'homme réussit à maintenir la hiérarchie entre le corps et l'âme, et en l'âme entre les différentes espèces, l'intellect devant toujours avoir la prédominance. Bref, être heureux pour l'homme, c'est avoir son démon «daïmon» qui n'est autre que son « intellect » en bon état.

Cependant, le bonheur n'est point un sentiment mais l'état même de l'âme qui pour elle fait le bonheur, par les mouvements qui lui sont appropriés, et qui ne sont rien d'autre que «les pensées et les révolutions de l'univers » (Timée, 90c).

«Voilà bien les mouvements en accord avec lesquels chacun, par l'étude approfondie des harmonies et des révolutions de l'univers, doit, en redressant les révolutions qui dans notre tête ont été dérangées lors de notre naissance » (Timée, 90d).

Platon loue la beauté du monde, qu'il désigne à l'ensemble des hommes comme objet de contemplation, c'est-à-dire à la fois d'admiration, pour sa beauté et d'imitation pour l'équilibre et l'ordre de sa conduite. Il faut en quelque sorte que l'homme lève la tête et contemple le cosmos pour que son âme divine se souvienne des réalités qu'elle a contemplées alors qu'elle était séparée de tout corps terrestre et qu'elle accompagnait les dieux et les démons hors de l'enveloppe du monde sensible (Phédon, 72e-77a) et (Ménon, 80e-86c).

En effet ses réalités ont été troublées lors de sa première incarnation dans le corps, ce corps biologique qui devient à la fois comme un terrain de lutte et comme un enjeu. En lui sont en présence deux sortes de mouvements: d'une part, le « flot ininterrompu » de nourritures et des impressions venant du corps, sans ordre aucun, le corps semblant bien plus y être soumis qu'autre chose (Timée, 43b); d'autre part, «les mouvements périodiques de l'âme divine, donc (la révolution du Même) et les (révolutions de l'Autre) (Timée, 43d).

Le premier est la cause de la situation extrême et dramatique dans laquelle l'âme se trouve plongée : les révolutions du Même et de l'Autre sont si perturbées dans leur fonctionnement que plus rien n'a de sens, la structure mathématique étant «tordue et déformée de toutes les manières » (Timée, 43d); le cercle du Même est si déformé que d'une part, il n'a plus aucune autorité sur celui de l'autre et que d'autre part il continue à se mouvoir difficilement. Tout d'abord, ce qui est frappant est l'apparition d'un flux du sensible au niveau des sensations, flux par ailleurs extrêmement violent: les termes employés qui y renvoient sont l'écoulement, le «flot» (Timée, 43d), ce processus rejoignant ainsi la conception du monde sensible comme flux perpétuel. Le second point est l'opposition radicale entre la rationalité des mouvements de l'âme divine, donc également de l'âme du monde et des mouvements des astres, et l'irrationalité du devenir différentiel au niveau des triangles et des polyèdres élémentaires, renforcée par l'afflux en question. Tout cela fait que la situation première de l'âme incarnée dans le corps est une folie absolue «primitive» (Timée 44b), et l'âme humaine n'est pas elle-même la source de sa propre folie; les troubles qu'elle subit, la folie qui devient la sienne, sont les conséquences inéluctables de cette incarnation. Si l'âme humaine divine n'est pas au départ très différente de l'âme du monde, de ce fait la chute initiale qu'elle subit et dont elle n'est en rien l'origine, provoquerait à elle seule une différence importante entre elles deux.

## 6– Le bonheur dans la contemplation de l'intelligible:

Etant donné qu'il n'existe pas pour l'âme humaine d'autre moyen que la contemplation pour sortir de sa folie et devenir raisonnable, grâce à la contemplation permanente de l'intelligible, en étudiant en profondeur les mouvements célestes, après avoir acquis le pouvoir de les calculer correctement en conformité avec ce qui se passe dans la nature et avoir imité les mouvements du dieu, mouvements qui n'errent absolument pas, alors que les mouvements de l'âme divine humaine ne cessent de vagabonder, l'âme pourra se stabiliser (Timée, 47d), pour « rendre celui qui contemple ces révolutions semblable à ce qui est contemplé en revenant à son état naturel antérieur, et, après avoir réalisé cette assimilation, atteindre le but de la vie la meilleure proposée aux hommes par les dieux pour le présent et pour l'avenir » (Timée, 90d).

Cette contemplation, qui est « le bienfait le plus important qui ai jamais été offert et qui sera jamais accordé à la race mortelle, un bienfait qui vient des dieux » (Timée, 47b), n'est rien d'autre que la philosophie dont le statut n'est pas celui d'un savoir, d'une sagesse (sophia), mais bien d'un amour ou désir de cette dernière. De sorte que pour jouir d'autre chose que le soulagement, il convient de « consacrer sa vie à la philosophie » (Gorgias, 500c), cela signifie que la philosophie est une activité plaisante, mais aussi et surtout qu'elle peut devenir le moyen d'atteindre des plaisirs attachés à la perception de la réalité véritable et au perfectionnement de l'âme.

Ce désir qui porte certains hommes vers la sagesse, doit être compris à la fois comme cette expérience de la pensée qui trouve son accomplissement dans la connaissance de ce qui est, dans l'intellection des formes intelligibles, mais aussi comme cette conversion de l'âme qui se révèle être la condition de la vie bonne et heureuse.

À sa façon, le philosophe vit d'un désir divin, celui de connaître la réalité dans son ensemble. Comme il est dit à la fin du Phèdre, seul un dieu peut être déclaré « sophos » car lui seul peut atteindre la connaissance véritable. L'homme, en revanche, parce qu'il n'a pas la perfection en partage, restera toujours « philosophos », un être qui aspire à la connaissance. Plus exactement, il vit d'un désir qui anime ce qu'il y a de divin en l'homme : l'intellect. En effet, la réalité intelligible lui est accessible, mais elle ne l'est pas dans sa totalité: il y a là beaucoup trop pour un individu unique, c'est pourquoi l'homme tend toujours vers le savoir que dieu possède déjà, ce qui explique, puisque leur mode de pensée diffère, qu'il existe une langue des dieux différente de

celle des hommes (Phèdre, 252b-c). C'est pourquoi, en exerçant la fonction la plus haute de son âme, celle qui a la faculté de contempler l'intelligible, l'homme peut se rendre semblable à la divinité et accéder ainsi à l'immortalité, mais à une immortalité qui ne signifie aucunement la survie de l'individu (République, X 611e) et (Théétète, 176b).

Platon porte un coup mortel à la religion traditionnelle avec sa mythologie qui décrit des dieux en lutte les uns avec les autres, des dieux qui s'en prennent aux hommes dont ils sont jaloux et qui de ce fait apparaissent comme la cause des maux humains ; cette religion se trouve alors complètement discréditée. Cette critique radicale a conduit Platon à proposer un nouveau type de représentation religieuse; il représente un dieu qui se caractérise par sa bonté (Phèdre, 246d-e), bonté qui doit être assimilée au savoir, et, dans un contexte platonicien, le savoir équivaut en dernière analyse à la contemplation de l'intelligible.

Cependant, c'est parce qu'il est bon que le demiurge fabrique l'univers le plus beau possible et qu'il le maintiendra toujours en l'état. Cette action du demiurge trouve son prolongement dans celle de l'âme du monde, qui joue dans le deuxième livre des lois le rôle de la providence.

Dans son dernier dialogue, Platon ne fait plus appel au mythe pour traiter de la divinité du monde et de son ordre, mais il en donne une preuve physico-téléologique qui prend appui sur la permanence et la régularité du mouvement des corps célestes. Seule importe la présence d'une divinité bonne, qui assure dans le monde de l'existence d'un ordre et l'y maintient.

De surcroît, en vertu du principe socratique selon lequel celui qui contemple le bien ne peut pas ne pas le réaliser, faire un usage constant de son intellect revient à être toujours bon. De là découlent les conséquences suivantes :

1)- C'est la contemplation de l'intelligible qui fait qu'un dieu est un dieu (Phèdre, 247d et 249c-d). Ainsi, pour imiter le dieu, qui est savant (sophos), l'homme doit chercher à devenir savant, à être un philosophos, et à tendre vers cette sagesse que confère la contemplation de l'intelligible.

2)- Le divin est beau, sage, bon et possède toutes les qualités de cet ordre, et cela de façon immuable. Il s'agit là d'une conséquence de la proposition précédente.

Pour Platon, en effet, qui reprend là une conviction de Socrate, «nul ne commet le mal de son plein gré » (Timée 86d-e), et cette conviction se fonde sur deux postulats:

1)- Le mal et l'erreur sont indissociables. Le règne du bien coïncide avec celui de la vérité (Timée, 44b), qui s'installe lorsque, l'homme, domine l'intellect (Timée, 42c-d).

2)- Le souhait suit nécessairement la pensée; voilà pourquoi il est impossible de souhaiter autre chose que le bien qui s'impose à la raison (Ménon, 78a).

### **Conclusion:**

Ainsi la belle chose est aussi, indistinctement, la chose bonne, plaisante et avantageuse; la beauté est une forme de bonté, elle est un bien avantageux pour celui la perçoit au mieux, qui l'accomplit (Alcibiade, 113c et 114e). Et la beauté de l'âme consistera en la contemplation des plus belles choses qui soient, les formes intelligibles, et en l'accomplissement des plus belles choses dont elle est capable, les belles pensées et les beaux discours (Phèdre, 250d) et (Parménide, 130b). Ainsi s'explique l'importance de l'amour comme moyen d'accès de l'âme à l'intelligible en un mouvement de remontée qui figure dans le Phèdre (256c-e); ce sentiment universel et si puissant permet à l'âme de remonter du sensible vers l'intelligible pour le contempler et jouir de cette contemplation et vivre le bonheur de cette jouissance qui la fait se rapprocher de dieu tout en essayant de l'assimiler dans son savoir, sa beauté, et sa bonté.

### **Bibliographie:**

- 1- Brisson Luc et Pradeau Jean-François: Dictionnaire Platon, Ellipses, 2007.
- 2- Fattal Michel (sous-direction): La philosophie de Platon, T1 et T2, Harmattan, 2005.
- 3- Joubaud Catherine: Le corps humain dans la philosophie platonicienne, Librairie philosophique J.Vrin, 1991.
- 4- Platon: Le Banquet et Phèdre, traduction et notes par: E. Chambry, GF Flammarion, 1964.
- 5- Platon: Timée et Critias, présentation et traduction, Luc Brisson, GF Flammarion, 1992.