



AGATHOS

Revue Ivoirienne de
PHILOSOPHIE ANTIQUE

Numéro 002
Décembre 2018

ISSN: 2617-0051

www.agathos-uao.net

AGATHOS

**Revue Ivoirienne de Philosophie Antique de l'Unité Pédagogique et de Recherche
(UPR) Métaphysique et Histoire de la Philosophie**

Département de philosophie

UFR Communication, Milieu et Société

Université Alassane Ouattara

Directeur de publication : M. Donissongui SORO, Maître de Conférences

Contacts de la revue :

(+225) 07 66 37 80

(+225) 07 75 64 69

+225 03 30 36 31

Boîte postale : 01 BP 468 Bouaké 01

E-mail : agathos.uao@gmail.com

Site internet : <http://www.agathos-uao.net>

Bouaké - Côte d'Ivoire

ISSN : 2617-0051

LIGNE ÉDITORIALE

Dans sa genèse et dans sa double structure conceptuelle et historique, toute philosophie est, avant tout, une mise en scène épistémique aux influences multiples et variées. Elle est un foyer pluriel de rencontres, un carrefour où des personnages conceptuels viennent encoder et décoder leurs discours. Pour le penser, la revue *Agathos* est un creuset d'incubation et de maturation de soi, un point de ralliement des savoirs passés, présents et à venir.

Agathos est ainsi un point focal de la pensée antique dans ses relations avec les autres champs de connaissance. Elle a pour vocation de promouvoir la production scientifique dans le vaste champ qu'ouvre la philosophie antique. En s'inscrivant dans ce champ disciplinaire, elle vise à relever les malentendus, dénouer les équivoques, revigorer les études antiques à travers un cheminement heuristique clair, et un questionnement tant érudit que fécond. *Agathos* vise également à constituer, pour l'espace francophone, un médium d'intégration ou de coopération institutionnelle au service de la recherche.

Par ailleurs, composante de l'expression idiomatique « Kalos kagathos » que la littérature grecque antique utilisait pour désigner ce qui est « beau et bon », le terme grec ancien « agathos », c'est-à-dire « bien », est un adjectif qui traduit l'excellence de caractère, la vertu. En cela, la revue *Agathos* est un espace de coalition entre les pensées du passé et celles d'aujourd'hui, pour que naissent de nouvelles promesses de réalisation d'un discours heuristique, exigeant et urgent en faveur de la philosophie antique.

Si, dans *La République*, Platon utilisait « to kalon », forme neutre de « kalos », pour définir l'idéal, et si l'exégèse de Luc Brisson traduit « Kalos kagathos » par « perfection humaine », la revue *Agathos* ambitionne d'être ce lieu de la recherche de l'idéal, de la perfection. Elle entend, par des contributions scientifiques de qualité, privilégier la quête de l'excellence. Elle veut apporter à l'actualité pensante, l'appui de la philosophie antique dont les avancées épistémiques ne se laissent pas jaunir par le temps.

En définitive, la revue *Agathos* se veut, à la fois, un instrument de pérennisation et de renouvellement du savoir. C'est un outil méthodologique et épistémologique permettant aux chercheurs et aux enseignants-chercheurs de retrouver les approches anciennes. Comme telle, elle s'efforce de faire éclore des paradigmes discursifs nouveaux, ou de nouvelles formes d'intelligibilités arrimées à des sources et ressources théoriques,

doctrinales et conceptuelles, issues du creuset de la philosophie antique, dans un cheminement novateur et critique.

Le Comité de rédaction

ÉQUIPE ÉDITORIALE

Directeur de publication : M. Donissongui SORO, Maître de Conférences, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Directeur-Adjoint de publication : M. Youssouf KOUMA, Maître de Conférences, philosophie africaine et égyptologie, Université Alassane Ouattara

Rédacteur en chef : M. Kolotioloma Nicolas YÉO, Maître de Conférences, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Secrétaire de rédaction : Dr Fatogoma SILUÉ, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Président

Prof. David Musa SORO, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Membres

Prof. Niamké KOFFI, Philosophie politique et sociale, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. Tanella BONI, Philosophie antique, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. Paulin HOUNSOUNON-TOLIN, Philosophie antique, Antiquité tardive, Sciences de l'éducation, Philosophie pour enfant et Philosophie de l'éducation, Université d'Abomey Calavy

Prof. Tiémélé Ramsès BOA, Histoire de la philosophie et philosophie africaine, Université Félix Houphouët-Boigny

Mme Élise Yapo, épouse ANVILLÉ, Maître de Conférences, Philosophie antique

M. Donissongui SORO, Maître de Conférences, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

M. Kolotioloma Nicolas YÉO, Maître de Conférences, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

COMITÉ DE LECTURE

Président

Prof. Aka Landry KOMÉANAN, Philosophie Politique, Université Alassane Ouattara

Membres

Prof. Niamké KOFFI, Philosophie politique et sociale, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. Tanella BONI, Philosophie antique, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. Paulin HOUNSOUNON-TOLIN, Philosophie antique, Antiquité tardive, Sciences de l'éducation, Philosophie pour enfant et Philosophie de l'éducation, Université d'Abomey Calavy

Prof. Tiémélé Ramsès BOA, Histoire de la philosophie et philosophie africaine, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. Ludovic Doh FIÉ, Esthétique et philosophie de l'art, Université Alassane Ouattara

M. Youssouf KOUMA, Maître de Conférences, Philosophie africaine et égyptologie, Université Alassane Ouattara

M. Kolotioloma Nicolas YÉO, Maître de Conférences, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

M. Ehouman KOFFI, Maître de Conférences, Grammaire et linguistique du français, Université Alassane Ouattara

M. Gbaley Bernard Stevens BROU, Maître de Conférences, Histoire des sciences et Épistémologie, Université Alassane Ouattara

Mme Élise Yapo, épouse ANVILLÉ, Maître de Conférences, Philosophie antique

M. Mahamoudou KONATÉ, Maître de Conférences, Éthique et épistémologie, Université Alassane Ouattara

COMITÉ DE RÉDACTION

M. Mahamoudou KONATÉ, Maître de Conférences, Éthique et épistémologie, Université Alassane Ouattara

Dr Naman Séni BERNI, Maître-Assistant, Philosophie politique, Droits de l'homme et justice traditionnelle, Université Alassane Ouattara

Dr Pierre Nanou BROU, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Dr Baba DAGNOGO, Maître-Assistant, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara

Dr Chifolo FOFANA, Maître-Assistant, Philosophie politique et sociale, Université Alassane Ouattara

Dr Caleb Siéna YÉO, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

M. Sanguen Kouadio KOUAKOU, Ingénieur des systèmes et réseaux distribués, Université Alassane Ouattara

SECRETARIAT DE RÉDACTION

Dr Amed Karamoko SANOGO, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Dr N'goh Thomas KOUASSI, Maître-Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Dr Bi Gooré Marcellin GALA, Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Dr Nontonhoua Anne YÉO, Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

Dr Mamadou BAKAYOKO, Assistant, Métaphysique et morale, Université Alassane Ouattara

Dr Ange Allassane KONÉ, Assistant, Philosophie antique, Université Alassane Ouattara

PROTOCOLE DE RÉDACTION

La revue *Agathos* publie des textes inédits en langue française. Ils doivent parvenir sous forme numérique (fichier Word) au Secrétariat de rédaction, au moins trois mois avant la parution du numéro concerné. Pour être publiés, les textes soumis doivent se conformer aux normes d'édition des revues de lettres et sciences humaines dans le système CAMES (NORCAMES/LSH) et aux dispositions typographiques de la revue *Agathos*.

I. Les normes d'édition des revues de lettres et sciences humaines dans le système CAMES (NORCAMES/LSH)

Les normes d'édition des revues de lettres et sciences humaines dans le système CAMES peuvent être articulées autour de six points fondamentaux.

1. La structure d'un article

La structure d'un article se présente comme suit : Titre, Prénom (s) et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en français, Mots-clés,

Abstract, Key words, Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Références bibliographiques.

2. Les articulations d'un article

À l'exception de l'introduction, de la conclusion, des références bibliographiques, les articulations d'un article doivent être titrées et numérotées par des chiffres. (Exemples : 1. ; 1.1. ; 1.2. ; 2. ; 2.2. ; 2.2.1. ; 2.2.2. ; 3. ; etc.).

3. Les passages cités

Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point.

4. Les références de citation

Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

- (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur, Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées) ;
- Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur, Nom de l'Auteur (année de publication, pages citées).

Exemples :

- En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupée du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens.
- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de comportements. Celles-là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont fait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

- Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

Le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation socio-historique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakité, 1985, p. 105).

5. Les notes de bas de page

Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

6. Les références bibliographiques

Ce point comprend, d'une part, les divers éléments d'une référence bibliographique ; et, d'autre part, la manière dont ils doivent être présentés.

6.1. Les divers éléments d'une référence bibliographique

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif. Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Éditeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser, après le titre, le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2^{ème} éd.).

6.2. La présentation des références bibliographiques

Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur.

Par exemple :

Références bibliographiques

AMIN Samir, 1996, *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.

AUDARD Cathérine, 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard.

BERGER Gaston, 1967, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre », *Diogène*, 202, p. 145-151.

DIAKITÉ Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan.

PLATON, 1966, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, Garnier-Flammarion.

II. Les dispositions typographiques

Elles sont au nombre de trois.

- 1.** Le texte doit être présenté en Times New Roman (TNR), taille 12, Interligne 1,5, Format A4, Orientation : mode portrait, selon les marges ci-après : haut : 3 cm ; bas : 3 cm ; gauche : 3 cm ; droite : 3 cm.
- 2.** Le nombre de mots d'un article doit être compris entre 5 000 et 7 000.
- 3.** Les différents titres doivent être présentés en gras, sans soulignement.

SOMMAIRE

- L'image philosophique du mythe dans la pensée de Platon**, Donisongui SORO, Université Alassane Ouattara..... p. 1
- Démocratie et démagogie : contribution à une critique platonicienne de la crise du *logos***, Fatogoma SILUÉ, Université Alassane Ouattara..... p. 21
- De la référence à la tradition égyptienne chez Platon comme contestation de la modernité**, Nanou Pierre BROU, Université Alassane Ouattara..... p. 36
- Condition féminine et statut politique de la femme chez Aristote et chez Spinoza à l'ère de la promotion du genre**, Naman Seni BERNI, Université Alassane Ouattara..... p. 55
- Le plaisir, un principe d'éducation chez Aristote**, François Koudou OZOUKOU, Université Alassane Ouattara..... p. 72
- Le stoïcisme : une philosophie de la prépondérance de l'âme et de la connaissance**, Khalia HAYDARA, Université Cheikh Anta Diop..... p. 90
- Heidegger, un spécialiste moderne des présocratiques**, Pascal Dieudonné ROY-EMA, Université Alassane Ouattara..... p. 108



L'IMAGE PHILOSOPHIQUE DU MYTHE DANS LA PENSÉE DE PLATON

Donisongui SORO
Université Alassane Ouattara
sorodoni2@gmail.com

Résumé

Le culte de l'abîme entre l'*eikon* et l'*eidōs*, entre l'image et l'idée, chez Platon, se heurte au refus d'inscrire l'image dans la radicalité d'une ontologie différentielle avec ce dont elle est l'image. Il découvre, en face de soi, un type de pensée qui avance que l'image est un succédané de son référent, que la copie n'est pas l'autre que l'original, mais plutôt son autre. Aussi lit-il dans le mythe une image de la philosophie, image manifestée par l'analogie de la ligne et le dualisme de l'allégorie de la caverne.

Mots-clés : Dualisme – Idée – Image – Ligne – Mythe – Philosophie – Platon

Abstract

The worship of the abyss between the *eikon* and the *eidōs*, between the image and the idea, comes up against in Plato, with his refusal to inscribe the image in the radicality of a differential ontology with what it is the image. He discovers, in front of one, a type of thought that moves forward that the image is a surrogate of its referent, that the copy is not other than the original, but rather its other one. So he reads in the myth an image of the philosophy, the image shown by the analogy of the line and the dualism of the allegory of the cave.

Keywords : Dualism - Idea - Picture - Line - Myth - Philosophy - Plato



Introduction

Le dualisme platonicien a érigé en principe explicateur l'opposition de l'*eikon* et de *eidos*, de l'image et de l'idée, de l'apparence et de l'être, de l'étant et de l'essence. Dans « Voir l'invisible. Le problème de l'*eikon* de la philosophie grecque à la théologie chrétienne » (2011, p. 6), D. Guastini constate cette dichotomie. Et il ne s'y est pas trompé. Le *Phédon* de Platon précise bien qu'il y a d'un côté « le sensible et le visible, et de l'autre, ce que l'âme voit par elle-même, c'est-à-dire l'intelligible et l'invisible » (1969, 82d-83a). L'allégorie de la caverne, au livre VII de *La République*, achève cette antinomie dans le symbolisme de l'univers caverneux des images trompeuses, et du ciel éthéré de la lumière ou des essences.

Cette dichotomie qui creuse la scission entre la science et l'inscience, entre l'univers du savoir et celui de l'ignorance semble hypothéquer toute entreprise unificatrice de l'*eikon* et de l'*eidos*, de l'image et de l'idée. Ainsi, présenter le mythe comme une image de la philosophie, c'est solidifier entre le premier et la seconde cette antinomie. Mais, il convient de suspecter ce qui se donne spontanément pour vrai. Le type de relation que le penser découvre entre l'*eikon* et l'*eidos*, chez Platon, n'est pas toujours l'antilogie. D. Guastini (2011, p. 6) observe que, chez le maître de l'Académie, « l'image, pour être une véritable *eikon* de l'étant, doit être, en définitive, imitation (*mimesis*) de son essence (...) imitation de sa forme (*eidos*), à savoir de l'idée ».

Dès lors, les théories platoniciennes de l'être et de la connaissance, confinant l'image dans la fausseté mobile du sensible, l'idée dans le royaume immuable de la vérité, et la philosophie dans la quête perpétuelle de cette dernière, comment le mythe peut-il se donner comme une image philosophique ? En d'autres termes, comment, dans la pensée du philosophe de l'Académie, le mythe peut-il être une imitation de la philosophie, c'est-à-dire une quête ou un espace de dévoilement de la vérité ?

Ce que suppose cette préoccupation fondamentale, c'est que le rapport entre le mythe et la philosophie mérite d'être repensé. Platon ouvre à ce mouvement du penser, une optique de renoncement à la facilité de la linéarité, et dans laquelle s'inscrivent deux questions subsidiaires qu'il importe, ici, d'examiner. Pour mieux appréhender la



relation entre le mythe et la philosophie chez le maître de l'Académie, il importe, en effet, de se demander sur quel fondement théorique il érige le mythe en forme imagée, et la philosophie en ce qui donne à cette image son être. Par ailleurs, si un tel fondement peut être clairement décelé dans le corpus platonicien, quelles sont les formes symboliques du mythe par lesquelles la philosophie, qui constitue leur avancée, tente son dévoilement ?

L'effort philosophique de répondre à la question du comment découvre souvent, à ses côtés, la nécessité d'une approche à la fois analytique et herméneutique. Nous ne nous y déroberons pas. Au contraire, il s'agira ici de tenter une incursion dans l'univers des dialogues du penseur de l'Académie pour déceler les replis de sa pensée qui allient, par le processus de la *mimesis* ou de l'imitation, mythe et philosophie dans la quête de la vérité. Il s'agira d'en saisir le moment théorique dans la symbolique de l'analogie de la ligne, d'une part, et d'autre part, d'interroger l'*orthotes* (la congruence) de l'image avec ce dont elle est image, à travers le dualisme du mythe de la caverne.

1. La figure mythique de la philosophie dans l'analogie de la ligne

L'ontologie du mythe et de la philosophie, dans l'œuvre de Platon, est inséparable de sa théorie de la connaissance. Pour Platon, la connaissance est, avant tout, quête des idées ou des essences. Le livre VII de *La République* conduit le lecteur à la conclusion que ce qu'on nomme la connaissance est l'ascension de l'âme vers les idées éternelles, vers les essences. Comme l'a bien vu D. Samb (1983, p. 119), « en son principe, la recherche de la vérité n'est rien d'autre que la marche du Dialecticien vers l'Essence », vers le plus excellent de tous les êtres, vers l'idée du bien.

C'est l'idée du bien qui est ainsi le premier fondement du savoir, de toute science et de toute existence, « la cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau en toutes choses » (Platon, 1966, 517b-518c). Car, d'une part, elle est l'idée suprême, l'idée qui est au-dessus de toutes les autres, et d'autre part, elle est à la fois la source de l'intelligibilité des objets de la connaissance quels qu'ils soient, et de l'intellection du sujet pensant. Elle est la dernière et la plus haute de toutes les idées. Son domaine



d'existence est à la limite du monde intelligible. Aussi l'esprit humain ne peut-il la saisir immédiatement. Il lui faut la médiation de la représentation.

On comprend donc pourquoi Platon recourt à l'analogie. Entre le monde de l'esprit et le monde des sens, il établit un parallèle : « Je consens à vous entretenir (dit Socrate) de ce qui me paraît être la production du bien et lui ressemble le plus (...), cet enfant, cette production du bien en soi » (Platon, 1966, 506c-507c). Cette analogie ou ce parallèle se structure dans une classification des sciences, définie par le besoin d'une gradation infaillible vers l'idée du bien. C'est une classification ontologique qui, dépassant le particulier, veut saisir l'universel, la totalité. Conduire à l'éternellement identique à soi, aux vérités éternelles et immuables, donner à l'âme le moyen de s'élever jusqu'aux idées, jusqu'aux essences encore appelées formes ou archétypes et particulièrement jusqu'à l'idée du bien, tel reste ainsi son but.

Dans le cheminement vers ce but ultime, la science n'épuise pas la connaissance ; elle en est un moment. Platon divise la connaissance en quatre parties dont la première, ou la plus importante, regroupe les principales sciences connues à son époque, c'est-à-dire l'arithmétique, la musique, la géométrie et l'astronomie, au sommet desquelles il fait trôner sa dialectique. Quant aux trois autres parties, Platon cite la pensée discursive, la foi et l'imagination. Sa théorie de la connaissance ne va pas sans cette classification qu'elle porte comme l'un de ses fondements et que Socrate érige en principe simple : « Il suffira (...) d'appeler science la première division de la connaissance, pensée discursive la seconde, foi la troisième, et imagination la quatrième » (1966, 533a-534 a).

Le socle de cette ontologie de la connaissance, c'est à la fois la dualité du monde visible et du monde invisible, et les théories de l'imitation et de la participation. Le monde sensible, celui des apparences, des faussetés, et le monde intelligible, celui des vérités éternelles, constituent les deux domaines où se réalise la connaissance. De ce fait, les objets de la connaissance sont de deux ordres : les uns, les choses sensibles, donnant lieu à des perceptions confuses, et les autres, les choses intelligibles, menant à des perceptions claires. C'est cette dualité de l'être, tenue par l'imitation et la participation au moyen de l'image, qu'indique l'analogie de la ligne.



Platon représente, en effet, ces deux domaines bien distincts par deux segments inégaux pris sur une droite, divise ces segments dans les mêmes proportions et en obtient quatre. La fin du livre VI de *La République* présente Socrate, Adimante et Glaucon investissant leurs efforts dans un exercice de géométrie qui évoque bien l'interdiction de l'Académie à ceux qui ne sont pas géomètres¹. Considérant la connaissance que nous avons des choses comme le reflet de celle du monde intelligible, Socrate explique par les théories de la participation, de la *mimesis* ou de l'imitation, ce reflet, en représentant ces deux types de connaissance sur un segment de droite. À Adimante, il ordonne :

Prends, par exemple, une ligne coupée en deux segments d'inégale longueur ; coupe de nouveau, suivant la même proportion que la ligne, chacun des deux segments – celui du genre visible et celui du genre invisible – et tu obtiendras ainsi, eu égard à un rapport réciproque de clarté et d'obscurité dans le monde visible, le second segment, celui des images. J'entends par images d'abord les ombres, ensuite les reflets qui se produisent sur l'eau ou encore sur les corps opaques, lisses et brillants, et tous les phénomènes de ce genre (Platon, 2008, 509d).

Le segment de droite tracé et divisé conformément aux indications de Socrate, celui-ci souligne que « la division a été effectuée sous le rapport de la vérité et de la non-vérité, de telle sorte que l'opposable est au connaissable ce que l'objet ressemblant est à ce à quoi il ressemble » (Platon, 2008, 509d).

La première division du segment a, en effet, défini deux régionalités du savoir ou deux genres de connaissance : la plus grande partie représente le genre intelligible (*topos noëtos*) caractérisé par la science (*épistémé*), et la moins grande, le genre sensible (*topos horatos*), caractérisé par l'opinion (*doxa*). La deuxième division opérée, qui a scindé chacun des deux premiers segments, porte en fait sur les types de connaissance, c'est-à-dire sur la science et l'opinion. Ainsi, si au genre intelligible correspond la science, cette dernière, à son tour, comprend les idées ou les principes non-hypothétiques, et les objets hypothétiques ou mathématiques. De même, si au genre sensible correspond le type de connaissance qu'est l'opinion, celle-ci porte sur deux sortes d'objets : les objets sensibles, d'une part, et leurs images, d'autre part.

¹ Sur le fronton de l'Académie était gravée la devise : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre » (PLATON, *Œuvres complètes*, trad. Victor Cousin, Arvensa Éditions, 2014, p. 4765).



De cette ligne divisée en quatre, Socrate conclut à quatre sortes de connaissance : la connaissance rationnelle intuitive (*noûs*) portant sur les idées ou les principes non-hypothétiques qui marquent la science, la connaissance rationnelle discursive (*dianoia*) relative aux objets hypothétiques ou mathématiques, les croyances ou convictions (*pistis*) portant sur les objets sensibles, et l'imagination (*eikasias*) relative aux ombres ou aux images des objets sensibles. La relation entre l'*eikon* et l'*eidos*, entre l'image et ce dont elle est l'image, entre l'apparence et l'être est ainsi manifeste tant dans la science par laquelle on saisit le genre intelligible, que dans l'opinion par laquelle on comprend le genre sensible.

Les objets mathématiques sont les images des idées, ou des principes non-hypothétiques ; les ombres et les reflets des objets sensibles sont leurs images. Et quand D. Guastini (2011, p. 6) affirme que « l'image, pour être une véritable *eikon* de l'étant, doit être, en définitive, imitation (*mimesis*) de son essence et non pas de son apparence ; imitation de sa forme (*eidos*), à savoir de l'idée qui pour Platon correspond à l'archétype, à l'origine des étants, à tout ce qui demeure des étants », c'est bien à ce symbolisme qu'il entend faire droit. Par le *noûs*, nous appréhendons les idées ; par le *dianoia*, nous saisissons leurs images. Par le *pistis*, nous connaissons les choses sensibles ; par l'*eikasias*, nous saisissons leurs images.

L'annexe 16 de la traduction des *Œuvres complètes* de Platon, sous la direction de Luc Brisson (Platon, 2008, p. 2090), schématise bien cette correspondance. Mais, se référant à un article de Pierre Aubenque (1992, p. 37-44), l'encyclopédie en ligne Wikipédia (<http://www.fracademic.com>) en offre une synopsis qu'il convient de reprendre ici, tant elle restitue simplement la pensée de Socrate :

La ligne			
Genre intelligible (<i>topos noëtos</i>)		Genre sensible (<i>topos horatos</i>)	
Science (<i>épistèmé</i>)		Opinion (<i>doxa</i>)	
Idées, principes non-hypothétiques	Objets hypothétiques, mathématiques	Objets sensibles	Ombres et images des objets sensibles
Connaissance rationnelle intuitive (<i>Noûs</i>)	Connaissance rationnelle discursive (<i>Dianoia</i>)	Croyances, convictions (<i>Pistis</i>)	Imaginations (<i>Eikasias</i>)



La première ligne de ce tableau, antérieure à la division, symbolise la totalité de l'être et de la connaissance. Le premier segment de la deuxième ligne, à compter de la droite vers la gauche, représente le monde sensible. Platon appelle le type de savoir par lequel on croit le connaître l'opinion, comme on le voit à la troisième ligne. Divisé en deux, comme matérialisé à la quatrième ligne, ce segment représente les images des objets sensibles et les objets sensibles eux-mêmes. Aux images des objets sensibles, il associe comme type de savoir, à la cinquième ligne, l'imagination ; et aux objets sensibles, eux-mêmes, il fait correspondre la croyance.

Ainsi, si le monde sensible comprend les images des objets sensibles et les objets sensibles, eux-mêmes, l'opinion par laquelle on le saisit regroupe l'imagination et la croyance. En d'autres termes, les images des objets sensibles donnent d'eux une connaissance confuse qui est l'imagination. Les objets sensibles eux-mêmes, donnent une connaissance plus précise qui emporte l'adhésion, et qui est la croyance ou la foi.

Le deuxième segment de droite, figuré par la portion gauche de la deuxième ligne de notre tableau, représente le monde intelligible. Le type de savoir par lequel on le connaît est la science, comme on le voit à la troisième ligne. Divisé en deux, à la quatrième ligne, ce segment représente les objets hypothétiques ou mathématiques telles que les figures géométriques qui sont les images des idées, et les idées elles-mêmes encore appelées les principes non-hypothétiques. Le type de savoir par lequel on connaît les objets mathématiques, Platon l'appelle la connaissance rationnelle discursive ou connaissance de la pensée moyenne. Celui par lequel les idées elles-mêmes sont connues est la connaissance rationnelle intuitive, la connaissance de la pure intelligence, ou la connaissance noétique.

Ainsi, si le monde intelligible comprend les images des idées et les idées elles-mêmes, la science par laquelle on le saisit regroupe la connaissance de la pensée moyenne, et la connaissance noétique. De même, si les objets mathématiques sont les images des idées, la connaissance rationnelle discursive ou connaissance de la pensée moyenne constitue l'image de la connaissance rationnelle intuitive ou connaissance noétique. Ou encore, les images des objets intelligibles donnent d'eux une connaissance certaine ou exacte qui est la connaissance rationnelle discursive. Les objets intelligibles,



eux-mêmes, donnent une connaissance plus élevée qui fait saisir les essences, et qui est la connaissance noétique.

Mais, la correspondance à l'intérieur de chaque genre (genre sensible et genre intelligible) n'est pas suffisante pour rendre compte du dualisme ; il faut lui adjoindre celle entre les deux genres. Globalement pris, le monde sensible est l'image du monde intelligible. De même, chaque segment de droite pris dans le genre sensible est l'image d'un segment du genre intelligible. Ainsi, l'opinion est l'image de la science. Les ombres et images des objets sensibles sont les images des objets hypothétiques ou mathématiques qui, eux, sont aussi des images, celles des idées ou des principes non-hypothétiques. C'est pourquoi le peintre qui reproduit le lit que le menuisier, lui-même, a copié sur l'idée du lit, est un imitateur au troisième degré, « l'auteur d'une production éloignée de la nature de trois degrés » (Platon, 1966, 597d-598c).

Les objets sensibles sont les images des idées. L'imagination est l'image de la connaissance rationnelle discursive qui, elle, est l'image de la connaissance rationnelle intuitive ou noétique. La croyance est l'image de la connaissance noétique, et c'est pourquoi le « rhapsode » (Platon, 1966, 395b) qui imite le poète est aussi un imitateur au troisième degré. Enfin, l'imitation qui se fait à l'intérieur du même genre est la bonne. C'est elle qui exige une spécialisation, et c'est elle qu'on trouve dans les métiers comme le laisse voir l'opposition entre le poète et le rhapsode (Platon, 1966, 393a-393c). Celle qui se fait entre les genres est trompeuse. Comme l'a bien vu D. Guastini (2011, p. 6),

Platon spécifiera définitivement la différence entre *eikon* et *eidolon* dans *Le Sophiste*, dialogue de la maturité, où il expose qu'il y a deux manières de produire une image. Une manière qu'il définit comme bonne et appelle *eikastike* – la seule qui mérite l'appellation de *techné* – qu'il distingue de l'autre, mauvaise (*phantastike*) en vertu de sa capacité à rendre l'image *eikos*, semblable au vrai, vraisemblable. L'*eikon*, à la différence de l'*eidolon*, est vraisemblable, *eikos*.

J.-P. Dumont (1978, p. 45-75), en outre, considère qu'on peut rapprocher les quatre segments de la ligne et les cinq hypothèses positives du *Parménide*. Ce rapprochement n'est pas immédiatement perceptible. Il ne se dévoile même à l'esprit qu'au prix d'une lecture patiente, attentive et active. Car le *Parménide* n'est, en lui-même, pas sans équivoque. Luc Brisson relève qu'il « est le plus énigmatique de tous



les dialogues de Platon, celui qui a donné lieu au plus grand nombre d'interprétations » (Platon, 2008, p. 1105). Une analyse à lui vouer, mais qu'il serait ennuyeux d'engager ici, ne serait donc pas une superfluité.

Mais, si l'examen approfondi du *Parménide* n'est pas ici une priorité, si l'on peut en faire l'économie, il reste à relever que Platon range les connaissances par ordre d'aptitude à atteindre la vérité. Partant de la moins apte à la plus apte à saisir les réalités, il les somme de répondre à l'appel suivant : l'imagination, la croyance ou la foi, la connaissance discursive ou connaissance de la pensée moyenne, la connaissance noétique ou connaissance de la pure intelligence. C'est ce que révèle Socrate à Adimante :

« Applique maintenant à ces quatre divisions les quatre opérations de l'âme : l'intelligence à la plus haute, la connaissance discursive à la seconde, à la troisième la foi, à la dernière l'imagination ; et range-les en ordre en leur attribuant plus ou moins d'évidence, selon que leurs objets participent plus ou moins à la vérité » (Platon, 1966, 511e).

Comme on peut le voir, dans le monde sensible, l'imagination est l'image de la croyance ; et dans le monde intelligible, la connaissance rationnelle discursive est l'image de la connaissance noétique. Or, la dialectique ou la philosophie est, pour Platon, la science la plus élevée, la science qui permet de connaître ou de contempler les essences. À Adimante, son Socrate déclare :

J'entends par deuxième division du monde intelligible celle que la raison même atteint par la puissance de la dialectique, en faisant des hypothèses qu'elle ne regarde pas comme des principes, mais réellement comme des hypothèses, c'est-à-dire des points de départ et des tremplins pour s'élever jusqu'au principe universel qui ne suppose plus de condition. (Platon, 1966, 511b).

Il distingue ainsi « la connaissance de l'être et de l'intelligible que l'on acquiert par la science dialectique de celle qu'on acquiert par (...) les arts » (Platon, 1966, 511b-511e) ; et Adimante l'a bien compris.

Par là, et Adimante l'a aussi bien compris, Socrate veut « montrer que la connaissance de l'être et de l'intelligible, qu'on acquiert par la science du dialogue, la dialectique, est plus claire que celle que nous tirons de ce qu'on appelle les disciplines » (Platon, 2008, 511c-511d). Mieux, Adimante comprend le sens que Socrate donne à la pensée. Comme s'il se retrouvait enfin devant l'objet longtemps recherché, il lui



dit : « Tu appelles donc pensée, me semble-t-il, et non intellect, l'exercice habituel des géomètres et des praticiens de disciplines connexes, puisque la pensée est quelque chose d'intermédiaire entre l'opinion et l'intellect » (Platon, 2008, 511d). Et Socrate renforce bien cette compréhension : « Mais tu me suis parfaitement » (Platon, 2008, 511e).

Seulement, la réflexion n'est pas encore à son terme. Il faut la conclure. La conclusion de Socrate à cette présentation observe un ordre de valeurs, opère une hiérarchie ontologique et épistémologique. En disant à Adimante qu'il l'a parfaitement compris, il ajoute :

Et maintenant, adjoins à nos quatre sections les quatre états mentaux de l'âme : l'intellection, pour la section supérieure, la pensée, pour la deuxième ; donne le nom de croyance à la troisième, et à la dernière celui de représentation, et range-les selon la proportion suivante : plus les objets de ces états mentaux participent à la vérité, plus ils participent à l'évidence. (Platon, 2008, 511e).

Ainsi, l'analogie de la ligne s'achève par une corrélation entre, d'une part, les quatre composantes du monde que sont les images, les objets, la connaissance hypothétique ou connaissance discursive, et la connaissance anhypothétique ou la connaissance pure ; et d'autre part, les quatre fonctions de l'âme qui, pour Platon, sont l'imagination (*eikasia*), la foi ou la croyance (*pistis*), la connaissance discursive (*dianoia*) et l'intelligence (*noûs*). Le message de fond de cette corrélation, c'est que nos croyances sont supérieures à notre imagination comme l'objet l'est à ses images. Mais, alors qu'elles surpassent, dans la relation à la vérité, les images, elles, restent inférieures à la connaissance discursive qui, elle-même, demeure inférieure à l'intelligence anhypothétique des réalités intelligibles.

Cette hiérarchie ontologique et épistémologique fait de la philosophie qui ne relève ni du genre sensible, ni de l'ordre de l'opinion, une science. Elle est la connaissance noétique, celle que réalise le *noûs*, pour faire saisir les idées, les principes non-hypothétiques. D'ailleurs, dans la dialectique, Socrate ne voyait-il pas la science la plus élevée, la science des derniers principes ? D'elle, ne disait-il pas qu'elle est « la seule qui, rejetant les hypothèses, s'élève jusqu'au principe même pour établir solidement ses conclusions, et qui, vraiment, tire peu à peu l'œil de l'âme de la fange grossière où il est plongé et l'élève vers la région supérieure » (Platon, 1966, 533a-534a) ? En tout état de cause, avec Adimante, Socrate est précis. Il montre que dans la



section de l'intelligible, celle qu'atteint le raisonnement lui-même par la force du dialogue ou de la dialectique, l'esprit « a recours à la construction d'hypothèses sans les considérer comme des principes, mais pour ce qu'elles sont, des hypothèses, c'est-à-dire des points d'appui et des tremplins pour s'élancer jusqu'à ce qui est anhypothétique, jusqu'au principe du tout » (Platon, 2008, 511b-511c).

En tant que telle, si la philosophie a une image, cette dernière ne peut relever que du *dianoia*, de la connaissance rationnelle ou discursive des objets mathématiques. Et le mythe en tant qu'image de la philosophie ne peut que s'inscrire dans cette relation. Par conséquent, connaissance rationnelle discursive (*dianoia*), il relève, comme la philosophie, de la science (*épistémé*) et du genre intelligible (*topos noëtos*). Autrement dit, dans le monde intelligible, la philosophie a pour image la connaissance rationnelle discursive ; et dans le monde sensible, elle a pour image l'imagination dont la forme la plus remarquable reste le mythe. Ou encore, le mythe est l'image de la philosophie. Il est une image philosophique. Ce que la philosophie cherche à appréhender par le concept, c'est ce qu'il cherche à saisir par la représentation. C'est pourquoi si « dans le langage courant, le mythe entraîne un caractère d'irréalité », s'il y a « antinomie entre "mythe" et "vérité" », G. Van Riet (1960, p. 24) interroge : « Philosophie et mythologie ne sont-elles pas parentes ? ».

On le voit, l'analogie de la ligne qu'établit Platon représente, sous la forme d'une ligne segmentée, les différentes formes du savoir et leurs rapports d'imitation. Les objets du monde sensible imitent ceux du monde intelligible. Dans le monde sensible, les images, les reflets ou les ombres des objets les imitent. Dans le monde intelligible, les objets mathématiques imitent les idées. Cela, le mythe de la caverne qu'on lit au livre VII de *La République*, en donne une explication moins mathématique.

2. La participation de l'image à l'être dans le mythe de la caverne

Le dualisme ébauché mathématiquement par l'analogie de la ligne se trouve repris et renforcé par l'explication mythique au livre VII de *La République*. En fait, l'analogie de la ligne est une introduction au mythe de la caverne. Elle est la première de trois figures de rhétorique dont Platon s'est servi pour traduire sa théorie des idées et dont la



plus déterminante reste l'allégorie de la caverne. Il s'agit, dans le livre VI, des analogies du soleil (508a-509d) et de la ligne (509d-511e) qui ébauchent les sens ontologique, épistémique et métaphysique du mythe de la caverne qui est la troisième figure.

La fin du livre VI présente la réalité des idées, et surtout de l'idée du bien. Relativement au monde intelligible, monde de la science et de la vérité, l'idée du bien est analogue au soleil considéré dans le monde sensible, monde de la lumière, de la vue et de la génération. De même que « le soleil donne aux choses sensibles non seulement le pouvoir d'être vues, mais encore la génération, l'accroissement et la nourriture, sans être lui-même génération » (Platon, 1966, 509a), de même « les choses intelligibles ne tiennent pas seulement du bien leur intelligibilité, mais tiennent encore de lui leur être et leur essence, quoique le bien ne soit point l'essence, mais fort au-dessus de cette dernière en dignité et en puissance » (Platon, 1966, 509a).

Mais, sans insister davantage sur cette première figure, ni sur la deuxième, suffisamment exposée plus haut, il convient d'observer qu'on peut lire le mythe de la caverne suivant le modèle mathématique de la ligne. Comme Jean-Paul Dumont qui pense qu'on peut rapprocher les quatre segments de la ligne et les cinq hypothèses positives du *Parménide*, on peut rapprocher la même ligne des deux genres de l'être définis par l'allégorie de la caverne.

L'allégorie de la ligne, on le sait, traduit graphiquement les théories platoniciennes de la connaissance et de l'être. Elle oppose au monde sensible, monde des apparences, de l'instabilité et de la fausseté, le monde intelligible, monde des essences, de la fixité et de la vérité. À travers elle, les théories de la participation et de l'imitation qui fondent son dualisme placent le philosophe de l'Académie au confluent de deux mondes : un monde d'images, d'ombres, de reflets trompeurs, et un monde d'essences, de choses en soi, de réalités. Relativement à la connaissance, le premier est celui des images, de l'ignorance et de la fausseté ; et le second, celui des réalités en soi, de la science et de la vérité. La première division du segment de droite qui a mis en évidence le genre sensible et le genre intelligible est reprise, au moyen des théories de la participation et de l'imitation, par l'opposition des ombres de la caverne et des réalités du monde extérieur.



Mais, le participant ne peut coïncider pleinement avec le participé, ni l'imitant avec l'imité, parce qu'il est de l'essence de la participation et de l'imitation d'être prodigues, réductionnistes, édulcorantes, et infidèles. L'intrinsèque logique de l'*orthotes* lui est incommensurable. Dans le *Cratyle*, la réflexion sur l'*eikon*, l'*orthotes* et l'*eidos* aboutit à la conclusion que l'*orthotes*, la justesse entre l'*eikon* et l'*eidos* ne peut pas être une plate identité et que « il faut chercher un autre genre de justesse pour l'*eikon* » (D. Guastini, 2011, p. 6). Il faut « une justesse qui rende l'image à la fois similaire et différente de la chose dont elle est image » (Guastini, 2011, p. 6).

En effet, « pour être *vraie* image d'une chose, l'image doit être pareille à ce qui compte dans la chose et différente de ce qui, au contraire, n'a pas d'importance » (D. Guastini, 2011, p. 6). Comme le nom, il lui faut remonter aux causes et aux principes des choses, à l'*ousia*, à l'essence de la chose dont elle est l'image. Ou encore l'image, pour être une véritable *eikon* de l'étant, doit être, en définitive, imitation (*mimesis*) de son essence, de l'idée (*eidos*) et non de son apparence.

Une telle ontologie de l'image suggère, aux dires de D. Guastini, que si une image parvient à remonter à l'*ousia*, à l'essence d'un étant, en lui donnant une figure sensible, alors elle pourra être, à juste titre, considérée comme une *eikon*. À défaut, elle ne sera que *eidolon*, idole, simulacre de l'étant. L'*eikon*, résume D. Guastini (2011, p. 2), était, pour Platon,

une manière de connaître l'intelligible, invisible et néanmoins premier par ordre d'importance, des choses sensibles et visibles répétées par l'image. Plus spécifiquement, l'*eikon* était considérée comme une manière de contempler (*theorein*) la chose sensible en recomposant en figure ses traits les plus beaux.

L'*eikon*, contrairement à l'*eidolon*, est *eikos*, vraisemblance, simulacre du vrai, et tromperie. C'est ce type d'image que les prisonniers de la caverne ont toujours pris pour la réalité.

Cela n'inscrit pas l'image dans la radicalité d'une ontologie différentielle avec ce dont elle est l'image, car elle en est encore l'image ou la copie. Ainsi, le dualisme de l'être et de l'image signifie, avant tout, que si le premier doit être distingué de la deuxième, leur différence n'est cependant pas de nature, mais de degré. Il signifie que l'image est une forme d'être de ce dont elle est l'image, que la copie n'est pas autre que



l'original, mais l'autre de l'original.

C'est cette permanence du même dans la mobilité de l'altérité que découvre l'esprit affranchi de la lourdeur de la machine et de la frivolité du penser-automate. Le mathématisme de l'allégorie de la ligne et le symbolisme du mythe de la caverne l'y conduisent, par des voies certes distinctes, mais l'y conduisent sans doute. En effet, alors que la mathématique de la ligne déduit d'hypothèses d'autres hypothèses jusqu'à des conclusions, qui restent hypothétiques et qu'on considère maladroitement comme des principes anhypothétiques, la dialectique, dans le mythe de la caverne, remonte d'hypothèse en hypothèse jusqu'à un principe réellement anhypothétique, un principe universel qui ne suppose plus de principe.

Le mythe de la caverne décrit le mouvement global de la dialectique. Exposant les conditions d'accession de l'homme à la connaissance de la réalité, il laisse distinguer une dialectique ascendante et une dialectique descendante. La première saisit le principe anhypothétique. La seconde déduit, une fois ce principe saisi, toutes les conséquences qui en dépendent. Elle descend jusqu'à la conclusion, sans avoir recours au sensible, en recourant uniquement aux idées, au moyen desquelles elle s'effectue, et auxquelles elle aboutit. Platon (1966, 533a-534a) affirme qu'elle est « la seule qui, rejetant les hypothèses, s'élève jusqu'au principe même pour établir ses conclusions ».

La substance du mythe de la caverne qui la décrit ainsi est pathétique. À travers ce mythe, les hommes sont comparés à des prisonniers enchaînés qui ne peuvent tourner le cou et qui n'aperçoivent sur le fond de leur prison que des ombres projetées par les objets qui défilent derrière eux à la lumière d'un feu éloigné. De cette geôle, on retire un des captifs et on l'amène à contempler directement le soleil. Il est d'abord ébloui par la lumière du soleil qu'il n'a jamais appris à supporter. Il souffre de tous les changements. Le désir de revenir à sa situation antérieure l'étreint. Mais il finit par s'accoutumer à son nouvel univers. Il voit le monde dans sa réalité.

Puis, comme si à lui s'imposait un devoir, il est contraint de redescendre dans la caverne, de reprendre son ancienne place parmi ses semblables pour les instruire. Ce brusque passage du plein soleil aux ténèbres de la caverne baisse de nouveau l'acuité de



ses yeux qu'aveuglent des ténèbres devenues inhabituelles. Et ses semblables, incapables de comprendre ce qui lui est arrivé, s'indignent de l'instruction dont il est désormais porteur, et cherchent à l'éliminer, à le tuer (Platon, 1966, 516b-517b).

En guise d'explication, Platon (1966, 517b) précise qu'il faut assimiler le monde visible « au séjour de la prison, et la lumière du feu qui l'éclaire à la puissance du soleil » ou à l'idée du bien, source de toute science. « Quant à la montée dans la région supérieure et à la contemplation de ses objets », elle n'est que « l'ascension de l'âme vers le lieu intelligible » (Platon, 1966, 517b).

Le sens de ce mythe est donc bien connu des philosophes. La caverne symbolise le monde sensible où les hommes vivent et pensent accéder à la vérité par leurs sens. Mais cette vie n'est qu'illusion, et c'est seulement la philosophie qui permet d'accéder à la connaissance du monde des idées comme le prisonnier de la caverne qui accède à la réalité qui lui est étrangère. Mais, lorsqu'il s'évertue à partager son expérience avec ses semblables, il se heurte à leur incompréhension, et surtout à l'hostilité de ceux qui se replient dans le confort illusoire de leurs habitudes que son esprit critique ébranle.

Avec ce mythe, la théorie platonicienne de la connaissance se radicalise : les objets visibles, sensibles, ne restent jamais les mêmes ni par rapport à eux-mêmes ni au regard des autres objets. Ils sont en perpétuel devenir pour aboutir à la destruction ; méritent à peine le nom d'êtres, et ne peuvent susciter que des opinions confuses, incapables de se justifier elles-mêmes. Ils ne sont qu'un théâtre d'ombres multiples qui passent et repassent, instables et éphémères, un monde de spectacles changeants « où le feu éteint se rallume, où la flamme brillante et brûlante, bientôt, n'est plus que cendre » (D. Samb, 1997, p. 115). Ils sont l'illusion d'un monde, et un monde d'illusions où « les éléments (...) n'attendent pas qu'on puisse les désigner par ceci ou cela ou cet être ou par toute autre expression qui les représente comme permanents » (Platon, 1992, 49c-50c). Changement et multiplicité, telle est, pour parler comme D. Samb (1997, p. 115), leur « loi d'airain ». Dès lors, comment ne pas comprendre que le savoir que nous en avons ne puisse être qu'ignorance et fausseté, ou que notre existence ne soit que celle de sujets livrés à la tyrannie des opinions multiples et discordantes ?



Notre univers familier est celui de la caverne où, dans l'obscurité de notre univers et de notre être, nous sommes condamnés à ne percevoir que des apparences multiples, fugitives et trompeuses, que des ombres changeantes qui passent et repassent. Mais, alors que nous ne pouvons voir que les ombres qui défilent, la réalité se trouve derrière nous. Elle est là, pure, simple et bien distincte, mais la caverne ne nous en offre qu'une saisie floue et confuse. Elle se dévoile à travers le prisme déformant de l'image et, par là-même, se voile. D'où la conclusion : « Tout n'est qu'illusion (...) dans l'étude qui se fait par le moyen des yeux, tout n'est qu'illusion aussi dans celle qui se fait par le moyen des oreilles et des autres sens » (Platon, 1969, 83a-83c). Mais le philosophe est celui qui suspecte le témoignage des sens, détourne son attention de ce qui s'offre pour évident et découvre la vérité. Il comprend que la réalité n'est pas le monde sensible, que celui-ci n'est qu'un reflet ou une ombre du vrai monde qu'est le monde intelligible, le monde des idées, ou des choses en soi.

Dans la sortie de la caverne, il lit une métaphore de la dialectique ascendante. En sortant de la caverne de notre monde sensible, le philosophe découvre les vraies choses (les idées), et par-delà elles, finit par découvrir et contempler la source de toute lumière, le soleil, le principe anhypothétique, c'est-à-dire le bien. Mieux, il comprend qu'il faut amener les autres à la même contemplation, qu'il faut les amener à cultiver et à développer cet esprit philosophique qui élève vers les choses d'en haut les regards que nous abaissons à tort vers les choses d'ici-bas.

Dans le *Phédon*, Platon reprend, dans un langage plus psychologique que topographique, ce dualisme. La division du segment de droite en deux parties inégales a mathématiquement consacré une ontologie binaire définie par le genre sensible et le genre intelligible. Le mythe de la caverne a opposé, dans le langage de la délimitation topographique, un monde souterrain et caverneux réduit à un foisonnement d'images, de copies, de reflets, d'ombres, d'apparences et d'illusions, à un monde de réalités, d'essences, d'archétypes, de formes, de pureté et de vérités. Le *Phédon* oppose l'âme humaine au corps qui l'abrite. Le symbolisme change de forme et de contenu. La caverne devient le corps, et le prisonnier, l'âme humaine. Platon (1969, 82d-83a) écrit bien :



Les amis du savoir n'ignorent pas ceci : quand la philosophie a pris possession de leur âme, cette dernière était étroitement liée au corps, et collée à lui ; elle était contrainte de voir les réalités pour ainsi dire à travers une sorte de clôture, constituée par lui, au lieu de le faire par ses propres moyens et à travers elle-même, et elle se vautrait dans une ignorance absolue (...) quand la philosophie a pris possession de leur âme dans cet état, elle la conseille avec douceur, elle entreprend de la délier. Tout n'est qu'illusion, lui dit-elle, dans l'étude qui se fait par le moyen des yeux, tout n'est qu'illusion aussi dans celle qui se fait par le moyen des oreilles et des autres sens.

Platon insiste sur le caractère étonnant de cette clôture. Il souligne qu'elle est l'œuvre du désir, en sorte que celui-là même qui est attaché contribue de la manière la plus efficace à sa propre captivité. Car l'âme qui se soumet aux désirs du corps, développe le vice et l'ignorance, et par là, s'éloigne de la vertu seule à même de l'en délivrer. Mais quand, dans cet état, la philosophie prend possession d'elle, elle la conseille avec douceur, elle entreprend de la délier. Elle la persuade de se dégager des sens « dans la mesure où leur usage n'est pas nécessaire, elle l'exhorte à se recueillir, à se concentrer sur elle-même, à ne se fier qu'à elle-même, quel que soit par lui-même l'objet de sa pensée » (Platon, 1969, 82d-83a).

Dans cette entreprise de libération, Platon ne semble pas pouvoir se fier à l'effort humain. Le captif ne contribue pas à sa délivrance, il est plutôt dans un état de passivité. Son goût des plaisirs, son ignorance qui s'ignore lui interdisent tout retour sur lui-même à même de le guider vers la science et la vertu ; et c'est la philosophie qui vient le libérer. Le prisonnier de la caverne est traîné de force jusqu'à la lumière du dehors. L'âme prisonnière du *Phédon* subit une possession. La philosophie prend possession d'elle. Elle lui indique la voie de la connaissance, celle non pas illusoire des images, des reflets et des ombres mobiles, mais des choses en soi, des essences, de la réalité, du bien. Le dualisme que véhiculent le symbole de la ligne, la caverne et la captivité métaphysique de l'âme dans le corps reste la trame de fond de cette action.

Mais, qu'il soit mathématiquement, topographiquement ou psychologiquement exprimé, ce dualisme que souligne fortement Platon ne va pas sans les théories de l'imitation et de la participation. Notre monde est une image du monde intelligible comme la deuxième partie du segment de droite l'est de la première, comme l'univers de la caverne l'est du monde réel qu'il reflète, et comme l'est ce que l'âme voit à travers la clôture du corps, c'est-à-dire le sensible et le visible, de ce que l'âme voit par elle-



même, c'est-à-dire l'intelligible et l'invisible.

Dans ce dualisme de participation, et dans cette entreprise de libération de l'homme de la caverne des vices et de l'ignorance, la philosophie ne s'oppose pas au mythe, elle en est la vérité. Elle est, dans le monde intelligible de la science ce dont le mythe est l'image dans le monde sensible de l'opinion. Le mythe cherche la vérité de l'être à travers la représentation, le symbole et la métaphore. La philosophie la cherche à travers le concept, le raisonnement et la lumière de la raison. Le *muthos* est une forme ontologique du *logos*. Il est la forme du *logos* là où prévaut encore l'inintelligibilité de l'être. Il explique à l'homme ce que le penser-automate ou la raison instrumentale n'est pas encore capable de lui expliquer. Il est l'autre du penser, le penser au moyen de la représentation. Il est à la philosophie ce que l'image est à la réalité.

Conclusion

La dichotomie qui creuse, chez Platon, l'abîme entre l'*eikon* et l'*eidos*, entre l'image et l'idée, ne peut se soustraire à l'ère du soupçon. Le type de relation que le penser découvre entre l'*eikon* et l'*eidos*, chez Platon, surpasse la simple antilogie pour porter ce qui, dans l'hétérogénéité du divers, renvoie à l'unité du même. Nivelant les aspérités que le penser-automate de la modernité érige entre leurs spécificités, il lit dans l'*eikon* un succédané de l'*eidos*. Il s'offusque d'inscrire l'image dans la radicalité d'une ontologie différentielle avec ce dont elle est l'image, car elle en est encore l'image ou la copie. Il murmure que l'image est une forme d'être de ce dont elle est image, que la copie n'est pas autre que l'original, mais l'autre de l'original. Aussi décrypte-t-il, dans le mythe, une image de la philosophie.

Le mathématisme de l'allégorie de la ligne et le symbolisme du mythe de la caverne l'y conduisent, par des voies certes distinctes, mais l'y conduisent sans ambages. En effet, alors que la mathématique de l'analogie de la ligne représente par des segments de droite les choses en soi et leurs images, l'allégorie de la caverne conduit des ténèbres caveuses à la lumière du soleil, de la mobilité trompeuse des ombres à la fixité des réalités et de la vérité. Mieux encore, alors que la mathématique de la ligne déduit d'hypothèses d'autres hypothèses jusqu'à des conclusions, qui restent



hypothétiques et qu'on considère indûment comme des principes anhypothétiques, la dialectique, dans le mythe de la caverne, remonte d'hypothèse en hypothèse jusqu'au principe anhypothétique, universel qui ne suppose plus de principe.

Le mythe de la caverne décrit le mouvement global de la dialectique. Exposant en termes imagés les conditions d'accession de l'homme à la connaissance de la réalité, ainsi que la difficile transmission de cette connaissance, il laisse distinguer une dialectique ascendante et une dialectique descendante. La première saisit le principe anhypothétique. La seconde déduit, une fois ce principe saisi, toutes les conséquences qui en dépendent. Elle descend jusqu'à la conclusion, sans avoir recours à aucune donnée sensible, en recourant uniquement aux idées, au moyen desquelles elle s'effectue, et auxquelles elle aboutit. Le dualisme, la *mimesis*, la participation et l'*orthotes* annoncés confusément dans l'analogie de la ligne trouvent enfin la forme expressive du symbole, voire la lumière anticipée du concept.

En somme, les théories platoniciennes de l'être et de la connaissance ne peuvent dépouiller le cachet du dualisme. Elles conjuguent *eikon* et *eidos*, images et idées, ombres et réalités qu'elles lient, non pas par l'antinomie, mais par le retour à soi du même à travers le prisme déformant de l'altérité. Si la pensée moderne s'empresse de les opposer, elles les détournent de la discordance de l'hétérogénéité pour les articuler dans le cheminement variable du même. Ainsi, le mythe se donne, dans le mathématisme de l'analogie de la ligne et dans le dualisme de l'allégorie de la caverne, comme une image philosophique. Il est à la philosophie ce que l'ombre est à sa source.

Références bibliographiques

AUBENQUE Pierre, 1992, « De l'égalité des segments intermédiaires dans la ligne de la *République* », *Mélanges Pépin (Jean)*, p. 37-44.

DUMONT Jean-Paul, 1978, « Modèle dialectique et modèle cosmologique dans la construction du *Parménide* de Platon », *Modèles et interprétations*, Université de Lille III, p. 45-75.

GUASTINI Daniele, 2011, « Voir l'invisible. Le problème de l'*eikon* de la philosophie grecque à la théologie chrétienne », *Images Re-vues*, n°8, 2011.



Agathos, N°002, Décembre 2018, <http://www.agathos-uao.net>

PLATON, 1966, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, GF.

PLATON, 1969, *Phédon*, trad. Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres.

PLATON, 1992, *Timée. Critias*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion.

PLATON, 2008, « Parménide », *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, p. 1105-1172.

PLATON, 2008, « La République », *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, p. 1481-1792.

PLATON, 2014, *Œuvres complètes*, trad. Victor Cousin, Paris, Arvensa Éditions.

SAMB Djibril, 1997, *Les premiers dialogues de Platon : Structure dialectique et ligne doctrinale*, Dakar, NEAS.

VAN Riet Georges, 1960, « Mythe et vérité », *Revue philosophique de Louvain*, n°57, p. 15-87.

VERNANT Jean-Pierre, 1974, *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero.