

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE MIRI



Indexation



REVUE SEMESTRIELLE / N° 008 / JUIN 2025

ISSN : 1987-1538

E-mail : revuemiri09@gmail.com

Tel. +237 6 99 56 34 79 / +223 75 35 97 82

Bamako - Mali

PRESENTATION DE LA COLLECTION

La Revue Internationale de Philosophie (Miri) est une collection périodique spécialisée du Centre Africain de Recherche et d'Innovations Scientifiques (CARIS) et de ses partenaires dans le but de renforcer et d'innover la recherche en histoire de la philosophie, philosophie de la logique, philosophie du langage, métaphysique, épistémologie, philosophie des sciences, philosophie morale et politique, esthétique, philosophie du droit, histoire des idées, philosophie de l'environnement, théologie et en ontologie.

Les objectifs généraux de la revue portent sur la valorisation de la recherche Philosophique à travers le partage des résultats d'avancées scientifiques, l'innovation thématique, et la culture de l'esprit critique.

Son objectif spécifique est de redynamiser la production des thématiques pertinentes sur les réalités sociales africaines, les théories de la connaissance, la philosophie du développement, la philosophie des médias, la crise de l'identité de l'Afrique moderne, la philosophie de l'information et la pensée philosophique africaine.

EQUIPE EDITORIALE

Directeur de Publication

Pr Belko OUOLOGUEM (Mali)

Directeur Adjoint

Pr Sékou YALCOUYE (Mali)

• Comité scientifique et de lecture

Pr Mahamadé SAVADOGO (Professeur des universités, Ouagadougou Joseph Ki Zerbo, Burkina-Faso)

Pr Yodé Simplicie DION (Professeur des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan),

Pr Jean Maurice MONNOYER (Professeur des universités Aix-Marseille I, France)

Pr Mounkaïla Abdo Laouli SERKI (Professeur des Universités Abdou Moumouni de Niamey)

Pr Samba DIAKITÉ (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Isabelle BUTERLIN (Professeur des universités Aix-Marseille I, France)

Pr Yao Edmond KOUASSI (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Akissi GBOCHO (Professeur des universités Félix Houphouët-Boigny, Cote d'Ivoire)

Pr Gbotta TAYORO (Professeur des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan)

Pr Blé Marcel Silvère KOUAHO (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Abdoulaye Mamadou TOURE (Professeur des universités UGLC SONFONIA, Conakry, Guinée)

Pr Jacques NANEMA (Professeur des universités Ouagadougou Joseph Ki Zerbo, Burkina-Faso)

Pr Nacouma Augustin BOMBA (Maitre de conférences, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Ibrahim CAMARA (Maitre de conférences, ENSup, Mali)

Dr Souleymane KEITA (Maitre de Conférences, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

- **Comité éditorial**

Pr Sigame Boubacar MAIGA (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

Dr Siaka KONÉ (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Ibrahim Amara DIALLO (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Oumar KONÉ (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Amadou BAMBA (Economie, Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)

Dr Eliane KY (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Samba SIDIBE (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

M. Souleymane COULIBALY (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

- **Rédacteur en chef**

Dr Mahmoud ABDON (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

- **Coordinatrice**

Dr Palaï-Baïpame Gertrude (Histoire, Université de Douala, Cameroun)

- **Coordinateur adjoint**

M. Fousseyni BAGAYOKO (Informaticien, responsable technique de la Revue)

POLITIQUE EDITORIALE

La revue internationale de Philosophie (MIRI) est une revue qui paraît deux (2) fois l'année et publie des textes qui contribuent au progrès de la connaissance dans tous les domaines de la philosophie et des sciences humaines. Revue MIRI publie des articles de qualité, originaux, de haute portée scientifique et des études critiques.

« Pour qu'un article soit recevable comme publication scientifique, il faut qu'il soit un article de fond, original et comportant : une problématique, une méthodologie, un développement cohérent, des références bibliographiques. »

(Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur CAMES)

- ✓ La bibliographie doit être présentée dans l'ordre alphabétique des noms des auteurs.
- ✓ Classer les ouvrages d'un même auteur par année de parution et selon leur importance si des ouvrages de l'auteur sont parus la même année.
- ✓ Tous les manuscrits soumis à la revue MIRI sont évalués par au moins trois chercheurs, experts dans leurs domaines respectifs.
- ✓ Suite à l'acceptation de son texte, l'auteur-e s'acquitte des frais d'instruction et de publication avant poursuite du reste de la procédure.
- ✓ Un texte ne sera pas publié si, malgré les qualités de fond, il implique un manque de rigueur sémantique et syntaxique.
- ✓ Chaque auteur reçoit son Tiré à part dès la publication du numéro.
- ✓ Les droits de traduction, de publication, de diffusion et de reproduction des textes publiés sont exclusivement réservés à la revue MIRI.
- ✓ Après le processus d'examen, l'éditeur académique prend une décision finale et peut demander une nouvelle évaluation des articles s'il a des présomptions sur la qualité de l'article.

SOMMAIRE

Toussaint Kouame N'GUESSAN

Panser la corruption en Afrique à l'aune du penser de Machiavel.....1

Salifou DJIGUEMDE

Les défis d'une culture de la rationalité face aux systèmes de croyances en Afrique.....19

DIOMAND Aikpa Benjamin

Contribution critique et normative sur le terrorisme et la sécurité.....32

TAKPE Kouami Auguste

Représentations sociales du culte des jumeaux chez les Fon d'Agbangnizoun au Bénin.....51

N'Goran Vincent Alla

Georges Canguilhem et le statut scientifique de la santé : La santé, un concept vulgaire et normatif67

Oumar KONÉ

La complexité de la révolution transhumaniste : Quelles perspectives pour l'Afrique84

Zibrila MAIGA

Pratique de la reformulation en classe bilingue : défis et perspectives.....103

Yacouba TRAORÉ

De l'illusion au clivage politique droite/gauche : pour une radicalisation démocratique.....118

Thibaut Dubarry

L'angoisse pentecôtiste au regard de la promesse d'autonomie. Illustration des contradictions de la sortie du religieux dans l'ère démocratique libérale à la lumière d'une Église d'un township sud-africain.....134

Ibrahima KINDA

Le cri de l'école au sahel.....170

Yao Sabin KOUADIO

Sur la dynamique politique en Afrique à partir des concepts de puissance et de force chez Spinoza et Tempels.....191

Pégala Soro Épouse Doua

Les savoirs endogènes africaines à l'aune de la méthode scientifique poppérienne.....189

Albert ILBOUDO

La métaphysique, en dépit de l'actualité.....207

Julien YABRE

Le sens schellingien de la fondation de la philosophie : à partir de Fichte et contre Fichte.....226

Grahon Marie Thérèse Sidonie BEUGRE, N'dri Solange KOUAME

Mobilité et dialectique platonicienne.....239

Ange Allassane KONÉ

Le monde intelligible platonicien : à l'image du monde spirituel biblique ou archétype de pensée ?.....252

Mahmoud ABDOU, Sigame Boubacar MAIGA

La démocratie et les réalités sociales : les défis de toute bonne gouvernance politique.....268

LE MONDE INTELLIGIBLE PLATONICIEN : À L'IMAGE DU MONDE SPIRITUEL BIBLIQUE OU ARCHÉTYPE DE PENSÉE ?

Ange Alassane KONÉ

Université Alassane Ouattara (Bouaké - Côte d'Ivoire)

angekone44@gmail.com

Résumé

Le monde intelligible, dans la cognition platonicienne, se présente-t-il à l'image du monde spirituel biblique ou se révèle-t-il plutôt comme un archétype de pensée ? Dans une double approche comparative et prospectiviste, cet article interroge le sens véritable de l'intelligible chez Platon, pour en faire ressortir la conception que chacun devait avoir sur les réalités sensibles face aux réalités idéelles. Dans l'optique de dégager l'intérêt que révèle une telle analyse, les résultats poursuivis visent, premièrement, à rapprocher la conception platonicienne du *kosmos* de celle des textes bibliques ; puis à montrer qu'en dernier ressort, il n'existe pas deux mais un monde unique chez Platon. Le monde intelligible, plutôt défini comme un archétype de pensée, est rendu possible par la rencontre de l'intelligible et du sensible. Et ce, en vue d'approcher le sensible par le biais de l'Idée du Bien.

Mots-Clés : *Kosmos*, L'Idée du Bien, L'intelligible, Le sensible, Monde biblique, Platonisme.

Abstract

Does the intelligible world, in Platonic cognition, present itself in the image of the biblical spiritual world, or does it rather reveal itself as an archetype of thought? Through a dual comparative and forward-looking approach, this article examines the true meaning of the intelligible in Plato's philosophy, aiming to bring out the conception that each individual should have regarding sensible realities versus ideal realities. To highlight the significance of such an analysis, the intended results first seek to draw parallels between Plato's conception of the *kosmos* and that found in biblical texts. Secondly, they aim to demonstrate that, ultimately, Plato does not describe two distinct worlds, but rather one single unified world. The intelligible world, better understood as an archetype of thought, is made possible through the encounter of the intelligible and the sensible. This fusion serves as a means of approaching the sensible via the Idea of the Good.

Keywords : *Kosmos*, The Idea of the Good, The Intelligible, The Sensible, Biblical World, Platonism.

Introduction

L'existence d'une réalité intelligible représente l'hypothèse majeure du philosophe platonicien. À qui veut comprendre le monde changeant et mouvant qui nous entoure, Platon explique que tout ce que nous percevons, par le biais de nos sens, n'est que la reproduction ou l'image d'une réalité qui n'est pas sensible mais intelligible. Autant cette hypothèse est ferme et récurrente dans les dialogues qui évoquent la nécessité de cette réalité intelligible, autant Platon semble ne pas souhaiter, ou n'être pas en mesure de qualifier cette réalité autrement que de manière hypothétique : « Il la pose plutôt qu'il ne l'expose ou la décrit » (J.-F. Pradeau, 2001, pp. 7-8).

Cette manière de concevoir l'intelligible pourrait susciter deux possibles interprétations : la première amènerait à le définir comme une réalité propre à un monde à part entière, distinct donc du monde sensible ; d'autant que dans le livre VI de *La République*, Platon oppose sans équivoque le « lieu visible et le lieu invisible » (2011, 508 b), comme s'il parlait de deux mondes parallèles, comme dans les textes bibliques où il est question des mondes éternel et terrestre. La seconde interprétation consisterait à voir l'intelligible comme une détermination, un modèle de penser perceptible par l'âme, et non un être qui doit son existence à un monde étranger au nôtre. Car « s'il y a bien sûr une intelligibilité du monde chez Platon, il n'y a pas la position d'un monde intelligible autonome. Il n'y a qu'un seul et unique monde éternel » (J. Laurent, 2002, p. 10). En ce sens, on dira que l'univers sensible existe par le fait qu'il participe à l'univers intelligible.

Devant cette double vision qu'on pourrait se faire de la cosmologie platonicienne, tout platonicien, soucieux du sens réel de l'intelligible, se poserait cette question de principe : que sont, au juste, les réalités intelligibles ? Ou plus précisément, l'idée d'un monde intelligible doit-elle se concevoir dans le sens d'un monde spirituel comparable à celui de la Bible ou laisse-t-elle plutôt entrevoir la suggestion d'un archétype de pensée ? Telle se présente la question fondamentale de notre réflexion. Les questions subsidiaires qui en découlent s'annoncent comme suit : sur quels arguments philosophiques pourrait-on fonder la thèse d'un éventuel dualisme ontologique, chez Platon, autorisant à penser que le *kosmos* intelligible est un monde parfait semblable à celui du monde éternel chrétien ? Mais, dans le sens d'une lecture plus philosophique que religieuse, ne faut-il pas voir l'univers intelligible platonicien comme un modèle idéal de pensée et non comme un monde différent du nôtre ?

Relativement à la problématique posée, la thèse défendue, dans ce présent article, est de montrer la valeur ontologique de l'intelligible. Au-delà d'une quelconque image réelle qu'on

pourrait leur attribuer, les réalités intelligibles devront aussi être perçues comme les seules réalités véritables, les seuls objets de connaissance, mais aussi et encore les paradigmes ou les normes qui doivent présider au gouvernement de nos conduites. Aussi, dans une analyse comparative aussi bien que prospectiviste, notre argumentaire consistera-t-il, d'abord, à interpréter le monde intelligible comme un univers réel, qui annonce le "royaume éternel" biblique ; ensuite, en soutenant le fait que le dualisme ontologique, chez Platon, n'est pas radical, nous montrerons que l'intelligible révèle les qualités de modèle de pensée plutôt qu'un monde qui disqualifie l'existence sensible.

1. Le monde intelligible platonicien à l'image du monde éternel biblique

L'expression "monde intelligible" est centrale dans la philosophie platonicienne, même s'il est notoire qu'elle est absente des dialogues de l'auteur. « Cette expression apparaît pour la première fois au premier siècle de notre ère avec Philon d'Alexandrie, puis elle est reprise dans toute la littérature du médio-platonisme » (J. Laurent, 2002, p. 57). N'empêche que quand on parcourt les textes des livres tels que *La République* et le *Timée*, on est frappé d'un idéalisme révélateur de deux réalités existentielles : l'intelligible et le sensible ou encore l'univers céleste et l'univers terrestre. Les sens que révèlent ces notions suscitent, par moment, un sentiment religieux qui autorise à comparer les éventuels mondes platoniciens aux mondes terrestre et éternel chrétiens. Partant de cette analogie, qui n'a pas échappé à plusieurs platoniciens et néo-platoniciens, cette première partie de notre réflexion commencera par présenter l'hypothèse selon laquelle, chez Platon, le monde intelligible existe en tant que réalité distincte du monde sensible. Ensuite, il s'agira de faire ressortir la flagrante ressemblance que ce monde partage avec celui défini par les textes de la Bible.

1.1. Les caractéristiques d'un éventuel monde intelligible dans le penser platonicien

Dans la cognition cosmologique platonicienne, l'on distingue deux réalités principales : le sensible et l'intelligible. Le sensible, qu'on réfère à un monde dit sensible, est celui que nous percevons avec nos sens ; ce prétendu monde est composé d'objets changeants et imparfaits. En revanche, l'intelligible, qu'on pourrait originer dans un univers intelligible, est accessible uniquement par la raison et l'intellect ; cet univers renferme des Idées ou Formes, immuables et parfaites. À propos donc de ces deux mondes, on constate que « Platon s'exprime de manière explicite quand il parle de l'apparence du domaine sensible ; mais il s'exprime de

manière tout aussi explicite quand il parle du caractère réel et véritable du domaine intelligible des formes » (J.-F. Pradeau, 2001, p. 125).

De fait, pour Platon, les choses sensibles, identifiant le monde terrestre, ne sont pas la réalité véritable. Dans *La République*, elles ne sont que des reflets, « des ombres, des images des choses intelligibles » (2011, 510 a), seules vraies, seules réelles. Dans le *Timée* (28 a ; 49 d), le sensible, sous l'identité de la matière, est représentée comme recevant l'empreinte des Idées, de même que la cire reçoit une forme sous la main qui la pétrit. Ainsi, le monde sensible est aperçu par les sens ; le monde intelligible est perçu par la raison, et l'œuvre de la philosophie consiste à dégager la raison des apparences sensibles pour la tourner vers les réalités intelligibles, que Platon appelle les Idées. Pour preuve, « le *Timée*, dont le héros est un pythagoricien, appelle l'ensemble des Idées ou monde intelligible le modèle du monde sensible » (A. Fouillée, 2005, p. 138). Aussi, la vision parallèle que l'on pourrait se faire de ces deux types d'être, ouvre-t-elle la voie à l'analyse suivante : les réalités intelligibles, constituées des êtres idéels et des âmes habitent un univers réel, différent du nôtre. A l'opposé, nous avons les réalités sensibles, constituées des créatures, de la matière et des corps.

Cette distinction de ces deux types de réalités, l'un subissant le devenir et l'autre éternel, rend possible l'interprétation d'un monde supra-céleste englobant des êtres ''spirituels'', opposé à un monde terrestre, réceptacle du divers phénoménal. Cela est d'ailleurs fondamentale pour comprendre la cosmologie platonicienne : le monde sensible est monde parce qu'il est radicalement séparé de l'intelligible. Il forme une entité à part, clôturée, car différente par nature de l'intelligible. Et le monde intelligible est jugé par l'intellection avec le secours de la raison, tandis que le monde sensible, étant un agrégat concret, est jugé par le discours opinatif, mais non sans le secours de la sensation.

Dans le *Phédon* (79 a), Platon affirme, par ailleurs, qu'il y a deux types de réalité : les réalités visibles et les réalités invisibles. Il y précise que les premières sont de nature corporelle et les autres de nature incorporelle. Il s'agit ici d'une perspective qui implique un dualisme ontologique, et non pas d'une réduction des données sensibles au statut de pure apparence dénuée de toute réalité. Le monde sensible s'affiche, par conséquent, comme le domaine de l'apparence, auquel s'opposent les formes qui constituent le domaine de la réalité vraie. La réalité vraie, c'est le monde des Idées défini par Platon comme origine ou modèle du monde des apparences ; c'est aussi l'âme par opposition au corps. Ces deux entités possèdent des propriétés et des constitutions différentes. L'âme est invisible et intangible tandis que le corps est visible et tangible. À plusieurs reprises, ils sont dits séparés dans le *Phédon* (67 a ; 76 c). L'âme est systématiquement associée à l'intelligible alors que le corps est lié au sensible ; ce

qui oblige à admettre que l'intelligible existe séparément du sensible (voir *Phédon*, 79 a – 80 b).

Partant de cette hypothèse, l'existence de l'univers des Idées, qui pourrait favoriser l'interprétation d'un monde intelligible, peut s'admettre de la façon suivante : que l'être idéal, soit un intellect ou qu'il soit un intellectif, il a des pensées, et celles-ci sont éternelles et immuables ; ce qui nous amène à penser que les Idées existent. Car si la matière est sans mesure de par sa définition, il faut qu'elle reçoive ces mesures de quelque chose d'autre qu'elle, supérieur et immatériel. Si cela est admis, alors les Idées existent en tant que mesures immatérielles. De plus, si le monde est né, non seulement à partir de quelque chose, mais encore sous l'action de quelque chose, il convient de comprendre que ce d'après quoi il est né, ce ne peut être qu'une Idée. Ce qui démontre, une fois de plus, que les Idées doivent réellement exister ; de facto, le monde intelligible ne serait plus une simple abstraction mais quelque chose de réel, malgré les objections de ceux qui accordent un sens métaphorique à cette hypothèse.

À en croire J.-F. Pradeau, « rares sont les commentateurs qui admettent que Platon ne propose pas seulement un dualisme ontologique, mais aussi et surtout un dualisme qui repose sur une opposition radicale entre la réalité et l'apparence » (2001, p. 126). Certes, certains se refusent à prendre au sérieux ce que Platon dit de manière très explicite, en prétendant qu'il ne s'agit là que d'une métaphore. Il est vrai que le propos de Platon, dans sa cosmologie idéaliste, fait usage de la métaphore, mais on ne peut le réduire tout entier à de simples métaphores, car celles-ci portent avec elles des implications philosophiques importantes parmi lesquelles se trouve la thèse de la réalité intelligible. Cette réalité, qui fonde l'existence d'un univers intelligible, semble annoncer la conception chrétienne d'un monde spirituel.

1.2. L'univers intelligible platonicien comme image philosophique du monde spirituel chrétien

Les notions d'idées et de devenir, d'intelligible et de sensible suscitent en celui qui a déjà lu la Bible un rapprochement entre la pensée platonicienne et la pensée chrétienne. Ce rapprochement, qui laisse entrevoir une certaine convergence théologique des deux doctrines, concerne aussi les conceptions que lesdites doctrines se font de l'univers. Si l'on prête à Platon l'idée d'un dualisme ontologique, alors il faudra considérer que le monde intelligible existe véritablement en tant que modèle contemplé par le demiurge platonicien pour la reproduction du monde sensible. Et la réalité de ces deux mondes présente une grande ressemblance avec celle révélée à travers les textes bibliques. Pour mener à bien cette étude analogique, nous

commencerons par montrer la similitude frappante entre la création du monde chez Platon et la genèse biblique ; puis nous montrerons comment les interprétations de certains néoplatoniciens ont favorisé cette comparaison.

J. Laurent écrit que vouloir interpréter l'univers intelligible comme un monde parallèle au monde sensible, afin d'y révéler sa proximité avec le monde éternel chrétien, suppose que « le *Timée* soit compris dans un sens créationniste » (2002, p. 58). Dans le *Timée*, le monde est décrit, à la fois, comme un ouvrage, réalisé par une souveraine intelligence, et comme un être vivant organisé par une âme, douée elle-même d'intelligence. Il fut créé par un divin artisan, le demiurge, que Platon a dû positionner comme une nécessité pour introduire dans l'univers un ordre qui corresponde à une mesure. Car « avant l'établissement de cet ordre, tous ces éléments (le feu, l'air, l'eau et la terre ayant servi à la création) se trouvaient sans proportion ni mesure » (Platon, 2011, 53 a).

Certainement chez Platon, l'univers est l'ouvrage d'un demiurge, d'un architecte divin, contemplant un modèle intelligible, éternelle, une organisation idéale et parfaite et s'appliquant à en réaliser l'image dans une matière. Ce processus de reproduction ou de copie du monde idéal suit une logique mathématique ; l'ordre intelligible se résout en relations et en nombres. Aussi, pour former le corps du monde sensible, selon l'ordre de la nécessité, le demiurge part-il des quatre éléments traditionnels que sont le feu, l'air, l'eau et la terre, et leur associe quatre polyèdres réguliers : le cube, le tétraèdre, l'octaèdre, l'icosaèdre (*Timée*, 32 b). Pour faire court, disons avec J.-F. Mattéi que « le *Timée* assure la naissance commune du monde, de l'âme et du temps selon un ensemble complexe de procédures mathématiques et physiques » (2015, p. 65).

Devant ce récit de création du monde, que Platon lui-même juge « vraisemblable », certains pères de l'église y ont perçu l'image religieuse des mondes terrestre et éternel bibliques. Saint Augustin, en l'occurrence, n'hésita pas à rapprocher la *Genèse* biblique au *Timée* de Platon. Il soutient, en effet, que le début du livre de la *Genèse* conforterait cette hypothèse : « au commencement, Dieu fit le ciel et la terre. La terre était informe et en désordre ; les ténèbres s'étendaient sur la surface de l'abîme, et l'esprit de Dieu planait sur l'eau » (La Bible, 2004, p. 1). Or dans le *Timée*, Platon affirme que pour ce faire, le dieu créateur commença par associer la terre et le feu. Autrement dit, à la place du ciel, Platon met le feu. Etablir un rapport entre le ciel et le feu ne paraît pas étrange, s'il est avéré que le prophète Elie, dans le chapitre dix-huit du premier livre des Rois (de l'Ancien Testament), fit descendre le feu du ciel. Aussi, les deux intermédiaires assurant la relation entre les deux extrêmes sont, d'après Platon, l'eau et l'air si bien qu'on est tenté de reconnaître là ce qui est écrit : « l'esprit de Dieu planait sur l'eau ». Ne s'occupant guère, pour sûr de la façon dont la Bible désigne d'ordinaire l'esprit de Dieu, et

compte tenu du fait que « pour l'air, on dit aussi l'esprit, Platon peut très bien avoir vu dans ce passage la mention des quatre éléments (la terre, le feu, l'eau et l'air) » (St Augustin, 1964, p. 311)

Il est vrai que la conception biblique de la création, elle, ne parle pas d'un demiurge, mais évoque plutôt l'idée d'un Verbe divin comme origine de toutes les créatures existentielles. Cependant leur rôle semble identique. Si chez Platon, le demiurge crée le monde en contemplant le Bien, selon la Bible, c'est le Verbe divin, sous l'onction de Dieu le Père, qui engendre le monde. D'après Saint Augustin, assurément, « Dieu a créé le monde par son Verbe qui lui est coéternel » (1964, p. 258), Pour clarifier le rôle de ce verbe divin, dans le processus de la création auprès de Dieu, L'évêque d'Hippone déclare ceci : « Déjà, dans le nom de Dieu, je saisisais le Père qui a créé les choses, et dans le nom de principe, je saisisais le Fils en qui il les a créées » (St Augustin, 1964, p. 317).

Cette manière d'interpréter la cosmologie platonicienne, en comparaison avec la conception judéo-chrétienne du monde, ne pouvait que faire des disciples. Plusieurs textes qui serviraient de fondement à l'opposition de deux mondes chez Platon ont été proposés, suivant en cela la tradition néoplatonicienne. D'après le théologien L. Caperan, le Fils de Dieu ou Verbe divin serait par conséquent l'ouvrier de tout l'univers. Incomparable architecte, c'est lui qui a, de sa main, élevé la voûte des cieux et disposé l'architecture de tous les mondes ; c'est encore lui, cet ingénieur éternel, « qui a fait des chemins à tous les astres et qui leur ordonne de les suivre avec une régularité immortelle » (1925, p.106). Il est l'empreinte de la main divine sur les corps, sur les âmes, sur le monde tout entier, invisible et visible.

À en croire L. Robin, « le rêve platonicien a indirectement inspiré l'organisation théocratique du Moyen-Âge chrétien et sa conception d'un pouvoir spirituel » (1935, p. 242). Et si l'on ne trouve pas dans Platon la notion judéo-chrétienne de création ex-nihilo, qui parfait et achève notre idée de Dieu, on y trouve néanmoins tous les éléments que mettra en œuvre l'élaboration doctrinale de cette révélation suprême : comment les choses préexistent à titre d'idées dans l'intelligence divine ou comment l'être de la création se distingue de l'être divin en tant qu'il y participe.

Dans la philosophie de Plotin, où les Idées vivantes constituent bel et bien un monde parallèle au nôtre, le mythe de la création platonicien pourrait bien annoncer la *Genèse* biblique. Lorsqu'on se demande s'il existe un ciel, une mer et des montagnes dans le monde intelligible, Plotin répond oui, car, selon lui, que serait un monde sans horizon ? Pensant avec radicalité le monde intelligible qu'est pour lui la seconde hypostase principielle, il écrit : « Là-bas, le ciel est un être animé ; il n'est donc pas privé de ce qu'on appelle ici les astres ; et c'est là l'être

même du ciel. Il y a aussi une terre qui n'est point déserte mais bien plus animée que la nôtre » (Plotin, 2003, 12, 4-7).

Dans une conception partagée, V. Ivánka, parlant d'un Platon chrétien, écrit : « Le tout se scinde en deux domaines : le monde des archétypes (Idées), de la vérité, de l'Être d'une part, et d'autre part le monde des copies, du changement, du devenir (...). Entre les deux se tient l'âme. Elle vit et agit dans le monde changeant, mais sa véritable patrie est le monde des archétypes éternels » (1990, p. 24). Une telle présentation correspondrait bien aux concepts propres de la théologie chrétienne. Des concepts qui rappellent le discours philosophico-chrétien d'un certain Philon, grand amoureux de la pensée platonicienne et éminent exégète des textes bibliques. Selon lui, en effet, Dieu crée un monde intelligible au premier jour de la Genèse ; plus précisément, « Dieu (...) quand il voulait fabriquer le monde visible d'ici-bas, forma d'abord le monde intelligible, afin qu'en utilisant un modèle incorporel et tout à la ressemblance divine, il réalisât le monde corporel, réplique plus récente d'un plus ancien » (1961, pp. 151-153).

Enfin, pour conclure cette première partie de notre réflexion, notons que spéculer sur la question de “monde intelligible” chez Platon, dans son éventuel rapprochement au monde éternel chrétien, n'est pas utiliser une démarche anachronique ; c'est, plus fondamentalement, prêter à Platon une thèse philosophique précise selon laquelle il y aurait une totalité organisée et vivante parallèle à celle où nous vivons. Cependant, cette totalité organisée vise avant tout l'ordre et la mesure dans le fonctionnement du monde créé. Ce qui implique, chez Platon, non seulement l'unicité du monde mais aussi que le monde intelligible serait, en réalité, un archétype de pensée plutôt qu'un monde parallèle au monde sensible.

2. Le monde intelligible comme modèle parfait de pensée chez Platon

L'existence substantielle des Idées ne doit pas conduire à une séparation entre deux sphères différentes, entre deux mondes. L'intelligible, qui se donne à voir à l'œil de l'âme (*La République* 533 d), selon les différents visages des Idées, existe réellement. Mais le monde intelligible platonicien n'est pas un monde existant à part, distant du monde que nous habitons. Plus clairement, les Idées auxquelles participe le sensible ne sont pas établies dans un monde parallèle. S'il faille donc parler d'un quelconque monde intelligible, chez Platon, c'est dans le sens où ce monde, modèle de pensée, existe de par son unité avec le monde sensible. Partant de cette interprétation, cette seconde partie de notre réflexion consistera à montrer, premièrement, que les notions de lieux, de *kosmos*, d'intelligible et de sensible ne doivent pas conduire à l'idée de deux mondes distincts mais plutôt à celle d'un monde unifié, fondé sur deux réalités

existentielles ; ensuite, s'interrogeant sur l'intérêt platonicien de penser l'intelligible, nous répondrons que c'est en vue de le révéler comme archétype de pensée du Bien.

2.1. Le *kosmos* intelligible et le *kosmos* sensible dans la conception d'un monde unique

La phraséologie "de monde intelligible" ne remonte pas à Platon lui-même. Elle est le résultat d'une interprétation plus ou moins religieuse du monde des Idées. Pour le fondateur de l'Académie, « il n'y a de monde que sensible, la notion de "monde intelligible" n'apparaissant que plusieurs siècles après lui » (L. Brisson et J. F. Pradeau, 1998, p. 33). Il est vrai que le livre VI de *La République* oppose sans équivoque le « lieu visible et le lieu invisible » (Platon, 2011, 508 b). Et cela pourrait faire penser à une logique de deux mondes distincts. Mais, au fond, selon les portées individuelles et politiques du philosophe platonicien, l'intelligible accomplit la plénitude de son sens dans son rapport au sensible. Ainsi, l'on devra comprendre qu'un lieu, dans le discours platonicien, ne fait pas systématiquement référence à un monde. De même, quand Platon parle de lieu intelligible, il ne faudra pas l'appréhender dans le même sens que le lieu sensible.

Parlant du « lieu au-dessus du ciel », tel que mentionné dans le *Phèdre* (247 c), J. F. Mattéi écrit : « On peut contempler ce lieu, qui ne fait pas monde – jamais Platon ne parlera d'un "monde intelligible" ou d'un "monde des Idées" » (1996, p. 167). La lecture qu'on devra alors se faire de l'univers supra-céleste platonicien renvoie à une notion spatiale et non cosmique. Si l'intelligible est plus manifeste dans le ciel que sur la terre, il n'est cependant totalement présent à l'âme que selon un mode d'être intemporel. Il va sans dire que « ce qui est hyper-ouranien ne désigne pas une enveloppe supplémentaire du ciel mais précisément une dimension qui dépasse en perfection le ciel lui-même » (J. Laurent, 2002, p. 61).

Dans le sens d'une compréhension ontologique de l'intelligible, l'on devra retenir que passer du lieu visible au lieu intelligible, c'est quitter le rapport sensoriel au monde qui est d'immédiateté et de contradiction et entrer, grâce à la pensée, dans la dimension d'universalité. Cela dit, c'est toujours le même monde où l'on voit deux choses naturellement distinctes. Dans un raisonnement platonicien, on noterait donc qu'un lieu n'est pas un espace géométrique abstrait mais un espace habité, où l'homme se tient et investit le monde de différentes manières. Un tel raisonnement implique que « parler de lieu intelligible, c'est envisager la dimension d'une totalité englobante qui réunit, par exemple, toutes les beautés comme autant de partie, celles des corps, celles des âmes, des lois, des actions ou des sciences en lesquelles brille l'éclat du beau en soi » (J. Laurent, 2002, p. 61). Cela signifie que lorsque la vision se fait synoptique,

et qu'elle parvient à isoler une idée, elle sait la retrouver dans la moindre de ses manifestations. Car le rôle de l'Idée est de conférer la mesure, l'unité ou l'ordre au sensible. C'est ce qui fait penser que le *kosmos* intelligible et le *kosmos* sensible ne forment qu'un seul monde.

De fait, dans la tradition platonicienne, une autre expression a été perçue comme désignant le monde intelligible. Il s'agit du « *kosmos* incorporel » défini à travers le *Philèbe* (64 b). Mais une fois encore, cette notion s'applique précisément en tant que l'intelligible sert de règle à la vie corporelle. Ainsi, l'ordre intelligible n'est pas séparé, établi dans un monde des Idées transcendant et purement spirituel, mais au contraire il est immanent à la vie de ceux qui raisonnent au-delà des réalités sensibles. Car chez Platon, le monde n'est pas un ensemble d'habitants terrestres, dénommable, identifiable dans l'espace et le temps. Il est d'abord et avant tout **un concept traduisant l'idée d'ordre**.

Le sens fondamental du terme *kosmos* implique, par conséquent, l'idée d'ordre totalisant assuré par une présence psychique selon des rapports d'harmonie qui assurent beauté et perfection. En d'autres mots, « le *kosmos* chez Platon implique harmonie, ordre et vertu et il est l'unique enveloppant qui contient les astres, les hommes et les bêtes » (J. Laurent, 2002, p. 67). Partant de ce contexte, lorsque Platon parle de la création du monde, il ne faut pas entendre par là qu'il y ait eu un temps où le monde n'existait pas, mais que le monde est en perpétuel devenir et qu'il révèle une cause plus principielle que sa propre existence. Aussi, l'âme du monde qui est éternelle, dieu ne la crée pas, mais il la met en ordre. Mais si on dit qu'il la crée, c'est parce qu'il l'éveille, qu'il convertit vers lui-même l'intellect de l'âme et l'âme elle-même, comme s'il la faisait sortir d'une léthargie profonde ou d'un sommeil, pour qu'elle tourne ses regards vers les objets intelligibles qu'il lui offre, et en reçoive les idées et les formes, désireuse qu'elle est de partager les pensées de dieu.

Selon l'analyse défendue à travers cette argumentation, toute lecture qui part de la séparation entre deux mondes et donc de l'autonomie d'une sphère pleinement spirituelle prend un mauvais départ pour lire Platon. Les fondements métaphysiques et la vision politique de sa philosophie semblent plutôt justifier la thèse de l'unicité du monde, que l'auteur fonde sur la rencontre du sensible et de l'intelligible. Le monde dans lequel nous vivons, « ni ne s'intègre à un autre monde, ni ne s'y oppose. Il est l'englobant », dira J. Laurent (2002, p. 66).

Ainsi, les Idées auxquelles participe le sensible ne sont pas établies dans un monde parallèle. Selon Alain, elles sont la vérité des ombres : « Ciel des idées, idées transcendantes, et d'abord transcendantes, tout cela n'est que métaphores » (1983, p. 51). Et pour ceux qui se fondent sur l'allégorie de la caverne platonicienne pour avancer l'idée d'un monde suprasensible, Alain ajoute : « Il n'y a point de caverne, ni de carcan ; il n'y a qu'un homme

qu'on éveille. C'est un autre monde et c'est toujours le même » (1983, p. 51). Dans une conviction partagée, H.-G. Gadamer, lui, dira que « la complète séparation entre un monde des Idées et un monde des phénomènes serait une grossière absurdité » (1994, p. 25). Prêter à Platon une telle conception suppose que le *Timée*, où il est question de la création du monde, soit compris dans un sens créationniste où, au moins, que l'on cherche un dualisme radical dans l'ontologie platonicienne.

Parlant de l'univers du *Timée*, espace qui accueille conjointement le sensible et l'intelligible, H. Maldiney écrit : « Il n'y a pas deux mondes disjoints. (...) De par son appartenance à la nécessité, le sensible s'intelligibilise et la même nécessité oblige les essences, qui se traduisent dans le sensible, à se manifester localement » (2000, pp. 436-437). Cette pensée traduit que, par l'âme, celui qui poursuit la contemplation des Idées **est, en quelque sorte, hors du monde**, entendu comme monde sensible : son âme est davantage apparentée à l'intelligible.

Enfin, notons que notre véritable patrie n'est pas le monde intelligible même si les réalités intelligibles conditionnent notre salut sur Terre. Dans la philosophie platonicienne, il y a certes la fuite vers le monde idéal dont parle le *Théétète* (176 b), mais cette fuite n'est pas une conversion vers un niveau supérieur et fondateur, c'est une conversion du regard et donc du rapport du monde. Alors, en dernière analyse, sachons que, « contrairement à ce qu'on entend, il n'existe pas pour Platon deux mondes, dont l'un serait intelligible et l'autre sensible. Il n'y a qu'un monde, proportionnellement, analogiquement et géo-métriquement découpé ou segmenté en lieux et placés sous l'empire du Bien » (J. P. Dumont, 1993, p. 267). Et c'est à cause du Bien, dans son révélé platonicien, que nous devons rechercher l'intelligible.

2.2. L'intelligible, archétype de pensée dans la quête du Bien

Dans la pensée platonicienne sur la création, toute forme de genèse, qu'elle soit sensible ou intelligible, est régie par une essence nécessaire, qui lui confère son existence et qui répond pleinement aux exigences de la raison. Ainsi, le monde, conçu comme l'œuvre d'un art divin, peut être assimilé à l'art humain. En effet, tout y est orienté vers un but précis : le Bien ou le Beau, qui constitue l'unique cause véritable. Les autres éléments qualifiés de « causes » ne sont en réalité que des conditions employées par Dieu pour accomplir le Bien. Ces causes apparentes possèdent donc uniquement une nécessité hypothétique et dérivée. La seule nécessité authentique est celle qui découle du Bien, lequel, ou plutôt l'Idée du Bien, serait à l'origine de la création et de l'existence.

Il y a dans la doctrine de Platon une existence qui domine la foule des Idées et qui en est même séparée : c'est le Bien, le vivant-en soi, dont il est dit dans un passage de *La République* « qu'il est par rapport au monde intelligible, ce que le soleil est à l'égard du monde sensible » (2011, p. 509 b). À la fin du sixième livre de *La République*, Platon enseigne, en effet, qu'au-dessus de toutes les idées, se trouve l'Idée du Bien, et que « ce que le bien est dans le domaine de l'intelligible à l'égard de la pensée et de ses objets, le soleil l'est dans le domaine du visible, à l'égard de la vue et de ses objets » (2011, 508 b). Mais le soleil ne rend pas seulement visibles les objets divers, il leur donne encore l'accroissement et la vie ; de même, les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement de l'Idée du Bien leur intelligibilité, mais encore leur être et leur essence, quoiqu'elle ne soit point essence, mais quelque chose qui la surpasserait par la dignité et la puissance.

Ainsi, pour Platon, l'Idée du Bien est cause de tout ce qui existe. Elle donne au connu la réalité et la vie, et au connaissant l'intelligence. C'est selon elle que s'organise la liaison de l'intelligible et du sensible par laquelle le monde existe. En d'autres termes, selon le *Timée*, « le monde qui réunit ainsi les êtres intelligibles et les phénomènes corporels est globalement gouverné selon l'Idée du Bien » (Platon, 2011, 46 c-d). Et c'est cette Idée distinguée qui communique aux intelligibles la vérité qui les fait connaître et la réalité qui les fait être ; entendons, c'est elle qui fonde l'ordre de l'être et l'ordre de la connaissance.

Objectiver la pensée ou poursuivre la connaissance relative aux choses, c'est viser le bien qu'elles renferment. Cette visée ou cette quête du bien passe nécessairement par la conversion de notre regard vers l'être intelligible des choses. S. Manon dira, en ce sens, que « connaître consiste toujours à rendre intelligible une matière grâce à des Idées dont l'universalité et la nécessité sont une garantie d'objectivité » (1993, p. 82). Le Bien, en tant qu'Idée des Idées ne peut donc qu'être une référence scientifique, faisant de l'intelligible une norme dans l'objectivation de notre raisonnement. Et si l'on devait parler en termes de mesure, on dira que « la mesure des choses, ce sont les Idées, sous l'animation du Bien » (S. Manon, 1993, p. 103).

De façon générale, l'Idée remplit, chez Platon, une fonction d'unité et d'identité. Elle constitue un nœud stable de signification dont il s'agit de fixer les contours, tâche de la définition. Car elle a une structure étrangère à la mobilité du sensible. C'est par elle que l'homme arrive à saisir ce qu'on appelle « forme intelligible », en allant d'une pluralité de sensations vers l'unité. Selon J.-F. Pradeau, elle « offre à la pensée l'objet qu'elle recherche : une réalité stable, un objet de connaissance et un principe de conduite » (2001, p. 156).

C'est donc avec justice que Platon, s'appuyant sur une inspiration religieuse, tente de découvrir derrière le devenir, l'ordre immuable, l'ordre naturel et divin, qui le supporte et qui doit permettre à l'homme de s'y soustraire par l'intelligence ; cet ordre qui, dans les choses divines et humaines, ne fait qu'un avec la mesure et la justice, et qui régit le cosmos entier, car selon Platon, dans le *Timée*, le demiurge, les yeux contemplant le Bien, a voulu que tout lui ressemblât autant qu'il se peut « par l'ordre et la mesure, qui préside au cosmos, qui commande à la nécessité, et dompte les causes vagabondes de la matière éternelle pour conduire au bien la plupart des choses soumises au devenir » (2011, 69 a).

Mais pour parvenir à reconnaître l'intelligible face aux désirs capricieux de la matière, Platon enseigne l'indispensabilité de l'éducation. Une éducation qui consistera, non à fuir le sensible vers quelque 'plaine de vérité', transcendante et absolue ; mais au contraire à tenter de retrouver dans le monde des phénomènes, l'intelligible qui l'habite. Une éducation qui fera en sorte que, « entre l'âme, partiellement oublieuse, et le sensible, habité par l'idée, naisse la connaissance conçue comme reconnaissance » (B. Jolibert, 1994, p. 94). Ce qui nous oblige à attribuer une nouvelle valeur au monde phénoménal. Loin de la conception idéaliste radicale platonicienne, il faut en faire un semblant qui soit déjà un 'ressemblant', une image déformée sans aucun doute, mais image tout de même de l'unité du monde intelligible.

Etant donné que le monde phénoménal se trouve construit sur le modèle divin, nous pouvons avoir, par l'intermédiaire de la vue, part aux computes naturels dans leur rectitude ; et, à l'imitation de ces mouvements divins, absolument exempts d'erreur, nous pouvons donner une assiette à l'aberration de ceux qui sont en nous. Cela est possible si nous comprenons que le monde phénoménal n'est pas radicalement séparé de l'Idée du Bien ; il en contient l'essence, quand bien même celle-ci serait en partie masquée. En ce sens, éduquer à connaître, c'est sauver les phénomènes, percevoir leur ordre et leur cohérence. Car s'il est à noter que le phénomène est ce qui masque, reconnaissons qu'il est aussi ce qui permet à l'âme d'évoquer l'Idée de Bien. Le phénomène ou le sensible ne devra donc plus être perçu essentiellement comme un simulacre. C'est déjà de l'être ressemblant puisqu'il peut susciter le souvenir de l'Idée. Par conséquent, le monde phénoménal, en tant qu'il comprend et évoque l'Idée de Bien, devient pour l'âme un moyen d'anamnèse. Une anamnèse « due à la conjonction de la marque de l'idée dans les phénomènes et de la trace, en creux, du savoir que cette marque à la fois éveille et permet d'identifier en nous comme la bonne » (B. Jolibert, 1994, p. 94). Cette allégation se trouve fort bien justifié dans le *Timée* : « La vue est pour nous la cause du plus grand profit, parce que, des présents propos que nous tenons sur l'univers, aucun n'eût été jamais prononcé si nous n'avions vu ni les astres, ni le soleil, ni le ciel » (Platon, 2011, 47 a). De même, si dans

le *Phédon* (110 d), Socrate affirmait que notre devenir a pour cause les Idées, alors comment ce qui n'est que non-être, illusion, pourrait-il avoir des causes idéales ? Il faudrait nécessairement reconnaître que le monde dit sensible en appelle à des principes idéaux ; il contient, par ce fait, sens et valeur. C'est pourquoi nous devons comprendre autrement la fuite dont parle Platon que dans l'interprétation du mépris de la vie ici-bas.

Fuir ce monde-ci vers une plaine de vérités fermée sur elle-même et séparée du monde sensible, correspondrait à une éducation absurde. L'éducation vraie recommande, en revanche, une imitation de l'ordre qu'il nous est donné d'entrevoir, image de ce qui est toujours et dont il reste possible, grâce aux genres supérieurs, d'extraire une règle de conduite harmonieuse. Il ne suffit donc plus de fuir le corps, que le *Phèdre* condamnait au rôle de tombeau, vers une ascèse arrachant l'âme au sensible. Au contraire, il faut le disposer de sorte à permettre à la partie hégémonique de l'âme d'en diriger les mouvements. Aussi, ne s'agira-t-il pas, pour l'âme, comme dans le *Phédon* (78 d), de s'élancer vers le pur, le toujours existant, ce qui est toujours identique à soi-même. Désormais, la réalité existentielle n'exige plus comme modèle éducatif la fuite ou le refus du sensible. Il faudra tout au contraire rechercher, à travers le sensible, et en vue d'en obtenir la réalisation la plus parfaite possible dans les arts divers, la règle éternelle de mesure harmonieuse, en dégageant son essence du mélange où elle est enfermée.

Ainsi, contre tout mysticisme qui inviterait alors à fuir le monde, à abandonner le réel pour participer à un au-delà en fait inaccessible, Platon choisit une morale de l'imitation, morale qui propose plus modestement de tenter de mettre de l'ordre dans notre existence ; c'est-à-dire d'en régler le cours sur le modèle des réalités intelligibles qui, stables et cohérentes par essence, nous sont perceptibles par l'exercice de la réminiscence. C'est sans doute par la voie de cet exercice philosophique que se trouve, en dernier ressort, notre rapprochement à l'Idée du Bien ; c'est certainement dans son application à notre vie que réside la finalité même de la conception éducative de Platon, dont la « maxime ne vise pas à fuir le monde vers un au-delà idéal, mais plus modestement à faire un Cosmos de notre vie » (B. Jolibert, 1994, p. 110). Entendons par là un renversement d'attitude morale par rapport à l'interprétation courante du platonisme qui en fait une philosophie proposant comme attitude éthique la "fuite" de l'âme hors du monde, vers un univers purement idéal ; c'est faire que l'existence réelle, vécue au milieu des choses, des autres, se modèle sur l'ordre éternel du Cosmos, image mobile de l'immobile éternité, réceptacle du Bien. Il ne saurait seulement s'agir de *theoria*, mais bien de *praxis*.

Conclusion

Les notions de corps et d'Idées, de sensible et d'intelligible autorisent à admettre que Platon propose un dualisme ontologique qui repose sur une opposition radicale entre la réalité et l'apparence. Cela a souvent conduit à penser deux mondes dans le platonisme : le monde intelligible perçu comme parallèle au monde sensible. Cette interprétation de la cosmologie platonicienne semble annoncer la conception chrétienne d'un monde spirituel divinement supérieur au monde terrestre, du fait que les réalités intelligibles platoniciennes rappellent celles du monde éternel biblique.

Cette interprétation, qui se fait plus religieuse que philosophique, ne satisfait pas pleinement le sens de l'intelligible dans le philosophe platonicien. Platon oppose bien un monde visible au monde invisible, mais c'est là une simple façon de nous faire concevoir une réalité d'une autre nature, qui ne double pas la première, mais en est la source, la raison ; simplement, elle est là, c'est une *parousia*, une présence. Plus clairement, cette hypothèse explique comment ce monde, où tout ne cesse de changer, présente assez de permanence et de stabilité pour que l'homme puisse le connaître, y agir et en parler. « Convaincu que cette stabilité et cette permanence ne pouvaient dériver du sensible, Platon posa ainsi qu'il devait exister une réalité d'une autre sorte qui réponde à ces exigences et qui explique pourquoi, dans ce qui ne cesse de changer, il est quelque chose qui ne change pas » (J.-F. Pradeau, 2001, p. 55).

Cette chose qui ne change pas, c'est l'Idée, l'intelligible, plus précisément l'Idée du Bien. L'intelligible ou le Bien apparaît comme ce qui, en dernière analyse, rend compte du sensible, lequel dépend de l'intelligible pour devenir objet de connaissance et de discours, motif et but de l'action. De ce fait, la question de la participation, évoquée dans le platonisme, déborde largement la question logique et épistémologique de la ressemblance entre l'image et son modèle ; elle mène, en effet, à s'interroger sur la constitution et le devenir des choses sensibles et du monde qui les contient. Ainsi, il convient de retenir que l'espérance platonicienne n'est pas la vie dans un autre monde, qu'elle soit l'ascension vers le monde intelligible, comme le conçoit Plotin, ou qu'elle soit l'attente du paradis auprès de Dieu, comme le suggère la pensée chrétienne : « C'est la recherche d'un ordre humain stable et juste qui permette, grâce à l'éducation et à la philosophie, la pleine réalisation de la nature humaine » (J. Laurent, 2002, p. 9).

Références bibliographiques

- ALAIN, 1983, *Idées*, Paris, Flammarion.
- AUGUSTIN Saint, 1964, *Les confessions*, Trad. Joseph Trabucco, Paris, GF Flammarion.
- BRISSON Luc et PRADEAU Jean-François, 1998, *Vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipses.
- BRISSON Luc et FRANCESCO Fronterotta, 2006, *Lire Platon*, Paris, PUF.
- CAPERAN Louis, 1925, *Leçon et lecture sur la morale chrétienne*, Toulouse Ed. Grand séminaire.
- DUMONT Jean-Paul, 1993, *Eléments d'histoire de la philosophie antique*, Paris, Nathan.
- FOUILLÉE Alfred, 2008, *La philosophie de Platon*, Tome II, Paris, Librairie Hachette.
- GADAMER Hans-Georg, 1994, *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, Trad. P. David et D. Saatjian, Paris, Vrin.
- IVANKA Von, 1990, *Plato christianus*, Trad. E. Kessler, Paris, PUF.
- JOLIBERT Bernard, 1994, *Platon, L'ascèse éducative et l'intérêt de l'âme*, Paris, Edition L'Harmattan.
- LAURENT Jérôme, 2002, *La mesure de l'humain selon Platon*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- La Sainte Bible, 2004, Trad. Louis Segond, Paris, Alliance Biblique Universelle.
- MALDINEY Henri, 2000, *Ouvrir le rien, l'art nu*, Fougères, Encre Marine.
- MANON Simone, 1993, *Pour connaître Platon*, Paris, Bordas.
- MATTEI Jean-François, 1996, *Platon et le miroir du mythe*, Paris, PUF.
- MATTEI Jean-François, 2015, *Platon*, Paris, PUF.
- PHILON, 1961, *De opificio mundi*, Trad. R. Almadéz, Paris, Cerf.
- PLATON, 2011, « La République », *Œuvres complètes*, Sous la direction de Luc Brisson, trad. Georges Leroux, Paris, Flammarion.
- PLATON, 2011, Les Lois, *Œuvres complètes*, Sous la direction de Luc Brisson, Trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion.
- PLATON, 2011, « Phédon » *Œuvres complètes*, Sous la direction de Luc Brisson, Trad. Monique Dixsaut, Paris, Flammarion.
- PLATON, 2011, « Phèdre » *Œuvres complètes*, Trad. Luc Brisson Paris, Édition Flammarion.
- PLATON, 2011, « Philèbe » *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Trad. Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion.
- PLATON, 2011, « Théétète ». *Œuvres complètes*, Sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Édition Flammarion.
- PLATON, 2011, « Timée » *Œuvres complètes*, Sous la direction de Luc Brisson, Trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion.
- PLOTIN, 2003, *Ennéades*, Trad. Emile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres,
- PRADEAU Jean-François, 2001, *Platon : Les formes intelligibles*, Paris, PUF.
- SCHUHL Pierre-Maxime, 1954, *L'œuvre de Platon*, Paris, Hachette.
- ROBIN Léon, 1935, *Platon*, Paris, PUF.