

REPUBLIQUE DU CAMEROUN
Paix-Travail-Patrie

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

ECOLE NORMALE SUPERIEURE

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



REPUBLIC OF CAMEROUN
Peace-Work-Fatherland

UNIVERSITY OF YAOUNDÉ I

HIGHER TEACHERS' TRAINING
COLLEGE

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

LES GENRES DE CONNAISSANCE DANS LA REPUBLIQUE DE PLATON

*Mémoire rédigé en vue de l'obtention
du Diplôme De Professeur de l'Enseignement Secondaire Grade II (DIPES II)*

Par

Augustin Fleur NDANG

Licencié en philosophie

Sous la direction de

Samuel NTEN NLATE

Maitre de conférences

Année Académique 2018/2019

SOMMAIRE

DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RESUME	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIERE PARTIE : FONDEMENT THEORIQUE DE LA CONNAISSANCE ET LA QUESTION DES GENRE DANS LA REPUBLIQUE DE PLATON	6
<i>CHAPITRE I : FONDEMENT THEORIQUE DE LA CONNAISSANCE CHEZ PLATON</i>	7
<i>CHAPITRE II : APPROCHE ANALYTIQUE ET THEORIQUE DES GENRES DE CONNAISSANCE CHEZ PLATON</i>	21
DEUXIEME PARTIE : FONDEMENT THEORIQUE DE LA CONNAISSANCE ET LA QUESTION DES GENRES CHEZ PLATON	36
<i>CHAPITRE III : LES TYPES DE CONNAISSANCE DANS LA REPUBLIQUE DE PLATON ET SES IMPLICATIONS METHODOLOGIQUES ET HEURISTIQUES</i>	37
<i>CHAPITRE IV : ANALYSE DES GENRES DE CONNAISSANCE CHEZ PLATON : IMPORTANCE, INTERETS ET PERSPECTIVES METHODOLOGIQUES, PEDAGOGIQUES DE LA CONNAISSANCE</i>	47
TROISIEME PARTIE : PERSPECTIVE AXIOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE DE L'ETUDE DE LA THEORIE DE CONNAISSANCE CHEZ PLATON	54
<i>CHAPITRE V : LA THEORIE DE CONNAISSANCE PLATONICIENNE ET L'AXIOLOGIE HEURISTIQUE ET EPISTEMOLOGIQUE</i>	55
<i>CHAPITRE VI : LA PHILOSOPHIE DE LA CONNAISSANCE ET SES DEFI : PLAIDORIE D'UNE PHILOSOPHIE INTER CULTUTRELLE ET INTER DISCIPLINAIRE</i>	67
CONCLUSION	79
BIBLIOGRAPHIE	82

A

Ma mère de regrettée mémoire la nommée BETHE ASSOGO Philomène.

REMERCIEMENTS

Nous adressons nos sincères remerciements au Professeur NTEN LATE, qui a bien voulu diriger ce travail et dont les conseils et les encouragements nous ont été d'un grand profit pour la réalisation de ce travail.

Nos sentiments d'estime et de reconnaissance vont également à l'adresse de tous nos enseignements du département de philosophie de l'école Normale Supérieure et de l'Université de Yaoundé I pour tout le bagage scientifique, moral et spirituel dont ils ont nanti ;

Nous sommes très obligés devant les Missionnaires de la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie de la Province d'ACO, et au supérieur provincial de l'ACO qui nous ont admis au séminaire ;

Ensuite au Père Recteur du pré-noviciat CICM de Tsinga, et au Père Patriarche pour leur encadrement paternel, leurs conseils et remarques éducatifs, et leurs disponibilités dans notre formation ;

Enfin, à tous ceux de près ou de loin ont contribué d'une manière ou d'une autre à la réalisation de ce travail, en particulier à François Davids et Joël Valery NTSEGUE qui nous ont apporté leur aide significative, à nos confrères prénovices CICM de promotion de la maison de tsinga, à tous nos amis, et à nos parents proches ou lointains bien-aimés dont le soutien indéfectible nous a donné un tonus psychologique formidable, puisse le présent ouvrage être la preuve matérielle de notre profonde gratitude.

RESUME

La question de la connaissance occupe une place de choix dans la réflexion philosophique de tout le temps. Platon fut le philosophe qui a l'a posée en fondant sa recherche sur l'importance de cette dernière. Dans le cas du présent travail, la réflexion sur le thème de genre de connaissance chez Platon, s'inscrit en droite ligne de la préoccupation platonicienne qui fait de la connaissance le nœud de tout le problème de la philosophie. La raison est que la connaissance se fonde toujours sur une base qui est susceptible d'être le pivot de la science : le genre de connaissance. Avec Platon, la connaissance entretient un rapport indéfectible avec l'ontologie et se ramène toujours à la prééminence épistémologique du genre de connaissance intellectuelle qui est la sanction d'une recherche scientifique et philosophique. Cette recherche, à la lumière de la lecture de la *République* de l'auteur athénien induit plusieurs intérêts, qui vont de l'intérêt heuristique, épistémologique et pédagogique en passant par l'intérêt social et individuel.

ABSTRACT

The question of knowledge occupies a prominent place in philosophical reflection all the time. Plato was the philosopher who asked it by basing his research on the importance of the latter. In the case of the present work, Plato's reflection on the theme of the genre of knowledge is in line with the Platonic concern that makes knowledge the crux of the whole problem of philosophy. The reason is that knowledge always bases on a basis that is likely to be the pivot of science: the kind of knowledge. With Plato, knowledge maintains an indefectible relationship with ontology and is always reduced to the epistemological pre-eminence of the kind of intellectual knowledge that is the sanction of scientific and philosophical research. This research, in the light of the reading of the Republic of the Athenian author induces several interests, which go from the heuristic, pedagogical interest while passing by the social and individual interest.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La philosophie platonicienne de la connaissance est sans doute le premier grand système philosophique le plus architectonique. Elle constitue aussi la théorisation la plus profonde de l'idéalisme antique. De fait, l'idéalisme platonicien est si accentué que s'il fallait le résumer en peu de mots, ce serait sous la formule suivante : La vérité est l'Idée ¹. Hélas, le dire laisse encore sous la soif de comprendre les mécanismes qui justifient cette désinence de la vérité par l'Idée. Signalons à présent que pour atteindre les profondeurs du système platonicien, il convient d'être attentif au cheminement théorique et méthodologique qui mène à la compréhension de son idéal de vérité qu'est l'Idée. Ce processus herméneutique ne va pas sans se complexifier d'autant plus qu'il faut entre autre mener des lectures du platonisme en suivant la piste des problèmes qu'il entend résoudre et celle des défis et buts qu'il projette d'atteindre, parmi lesquels le principal est de rompre avec la philosophie du sensible et avec la doxa pour faire triompher la seule philosophie légitime qui est celle de l'Idée.

Dès lors, l'idéalisme platonicien se donne immédiatement à voir comme une philosophie révolutionnaire. Elle veut révolutionner aussi bien les considérations épistémologiques du monde que la configuration de la société grecque qui pâtit dans l'injustice et le chaos. En tant que philosophie révolutionnaire, elle prend donc d'abord le sens d'une critique du statut de la connaissance dans les philosophies présocratiques, ensuite elle est un acharnement contre le sophisme qui a une conception erronée de la vérité, et enfin elle fustige la mauvaise organisation de la société grecques et les mauvaises mœurs qui ont cours à Athènes et qui mènent au désordre et à la désharmonie.

S'agissant de l'épistémologie pré-platonicienne, elle est grandement centrée sur l'étude du cosmos. La grande question à laquelle on tente de répondre est celle de savoir quel est l'élément fondamental du cosmos ; c'est-à-dire ce qui assumerait l'unité du cosmos en dépit de sa diversité. À cette question, les réponses divergent, mais pour l'essentiel ce sont les éléments du cosmos qui sont désignés au cœur de l'unité. En l'occurrence, pour Héraclite c'est le feu l'élément cosmique primordial ; pour Thalès c'est l'eau, en tant que principe de vie, qui désigne la forme originelle de la réalité. Mais, l'on peut aussi percevoir dans la philosophie présocratique, la définition de l'essence fondamentale du monde par une réalité située au-delà du cosmos. Une telle orientation est par exemple perceptible chez Parménide d'Elée qui identifie l'être fondamental et unificateur

¹ La vérité est l'Idée se comprend simplement comme la désinence de la vérité non pas par ce qui est matériel, mais par ce qui est abstrait et logé dans l'âme.

à l'idée. Cette seconde vision du monde s'oppose donc à la première cosmologie évoquée : c'est là, l'état du premier débat que Platon tentera de trancher.

En effet, il est de droit de percevoir l'opposition entre le mobilisme héraclitien et l'immobilisme parménidien comme le déclic de la réflexion platonicienne sur la connaissance. Le mobilisme se définit comme la théorie suivant laquelle le monde est soumis à un devenir ininterrompu. Pour Héraclite, tout s'explique par le devenir ; tout est changeant ; rien n'est stable dans l'univers. À lui d'affirmer que « *Tu ne peux pas descendre deux fois dans les mêmes fleuves, car de nouvelles eaux coulent toujours sur toi.* »². Dès lors, si tout est mouvement, changement et devenir, c'est pour l'unique raison que le monde désigné par Héraclite est celui de la contingence ou du phénomène. C'est à une telle conception de la réalité que justement les Éléates, notamment Parménide, tournent le dos. Pour lui, l'Être véritable du monde est immobile, car s'il est quelque chose de vrai dans le réel, ce devrait être un Être fixe ou immuable. Voilà pourquoi l'idée est la forme par excellence de l'Être, alors que le contingent désigne le non-être. Parménide affirme ainsi que « *L'Être est, le non-être n'est pas.* »³. Une telle formule nie le contingent. Comment Platon s'enrichit-il donc de ce débat ?

L'opposition entre Héraclite et Parménide inspire à Platon le dualisme du monde. Il établit que le monde est divisé en deux parties à savoir : le monde sensible et le monde intelligible. Le premier monde est celui peint par Héraclite : c'est le monde des phénomènes sensibles voués au changement. Le second monde est celui décrit par Parménide : c'est le monde des Idées pures et immuables. *Le mythe de la caverne*⁴ est l'une des plus brillantes métaphores platoniciennes mettant en exergue cette division du monde. Pour l'essentiel, Platon démontre que le monde sensible est celui du commun, c'est le monde des choses éphémères, des opinions, des illusions et des mirages. Ce monde est la caverne dans laquelle le corps maintient l'homme prisonnier. Au-dessus de ce monde Platon formule le monde intelligible qui est celui des Idées, des vérités immuables, de la vraie lumière : seule l'âme a accès à ce monde.

² Héraclite, *Fragments*, n°12, in *Les penseurs grecs avant Socrate*, par T. M. À Prodicos, Garnier Flammarion, Paris, 1992, p. 124.

³ Parménide, *Poèmes*, IIème partie, in *Les penseurs grecs avant Socrate*, p. 136.

⁴ Cf. Platon, *La République*, Chez Lefèvre, Paris, 1840, pp. 503-508. « Le mythe de la caverne » permet à Platon d'établir la division entre le corps et l'âme, le sensible et l'intelligible ; mais surtout d'établir que la véritable connaissance est dans le monde intelligible, alors que le monde sensible (la caverne) est un monde truffé d'erreurs et de fausses valeurs.

Il va sans dire qu'au-delà d'un tel dualisme conciliateur d'Héraclite et de Parménide, Platon débouche sur un monisme idéaliste plutôt radical. Car, même s'il reconnaît l'existence du monde sensible, celui-ci n'est en réalité que le siège des erreurs, des illusions et des injustices. C'est à ce monde que sont attachés les sophistes, les pléonexes⁵ et les pédants de toutes sortes. À cet effet, la théorie platonicienne de la connaissance a grandement pour enjeux de rétablir l'ordre, la justice et toutes les autres valeurs authentiques dans la cité Grecque.

En effet, Platon est écœuré de voir sa cité captive de la sophistique et des injustices. Les sophistes officient à Athènes les préceptes d'une morale de la *phusis*⁶, c'est-à-dire qu'ils clament haut et fort le culte de la matière et des instincts. Pour eux, il n'y a rien de plus normal et de plus authentique que de vivre en se faisant esclave de ses instincts. Le sensible et le corps sont pour eux le siège de la réalisation du dessein humain. Or, Platon souligne qu'un tel enseignement est vecteur du chaos, de la désharmonie et des injustices. Il devient donc impératif pour Platon d'abolir cet enseignement pour proposer à la cité Grecque un authentique savoir. Pour ce faire, dans ses dialogues, Platon confronte aux thèses sophistiques de la vénération de la *phusis* les thèses de la connaissance idéaliste, qui procède non plus de l'obéissance aux instincts, mais d'un effort de l'âme à s'élever vers la lumière des Idées.

Il devient progressivement clair que la théorie platonicienne de la connaissance est un idéalisme ayant en vue de résoudre à la fois des querelles philosophiques –notamment celle entre le mobilisme et l'immobilisme– et les problèmes de la société Grecque à l'instar des injustices. À cet effet, la présente réflexion vise à expliquer le sens précis que prend la théorie platonicienne de la connaissance dans *La République*. Il faudra donc percevoir dans cet ouvrage le cheminement qui va de la théorisation du dualisme jusqu'au monisme idéaliste, et de montrer comment l'idéalisme permet à Platon de résoudre les problèmes philosophiques et sociaux de sa cité.

Notre réflexion gravitera ainsi autour du problème des enjeux de l'idéalisme platonicien dans *La République*. Nous tenterons alors de répondre à la problématique suivante : Quel est le statut de la connaissance chez Platon ? Quels sont les fondements philosophiques et historiques de l'idéalisme platonicien ? En quoi Platon montre-t-il que l'Idée est véritablement supérieure au sensible ? Quelle est la méthode d'accès à la vérité chez Platon ? Quel idéal propose l'idéalisme

⁵ La *pléonexie* désigne : « la tendance à désirer plus qu'on ne doit ». Cf. A. Cuvillier, *Vocabulaire philosophique*, Armand Colin, Paris, 1956, p. 177. Platon critique cette attitude et pense que les pléonexes sont esclaves de leurs instincts et de leur corps.

⁶ La *phusis* désigne le monde physique des corps, des instincts, du commun, des opinions, des valeurs relatives, etc. C'est le monde sensible que Platon oppose au monde des Idées.

platonicien et en quoi est-il supérieur aux valeurs auxquelles il s'oppose ? Platon a-t-il raison de minimiser le sensible ? Quel est l'intérêt de l'idéalisme platonicien aujourd'hui ?

Pour répondre à ces interrogations, notre réflexion sera élaborée suivant un plan ternaire. Dans la première partie nous présenterons les jalons de l'idéalisme platonicien en insistant sur le débat philosophique dans lequel il s'inscrit (chapitre 1) les problèmes sociaux qu'il se propose de résoudre (chapitre 2). Dans la deuxième partie nous présenterons l'idéalisme platonicien, en montrant la progression allant du dualisme au monisme idéaliste (chapitre 3) et en présentant l'idéalisme et ses méthodes ainsi que ses applications (chapitre 4). Enfin, dans la troisième partie nous exposerons sur les enjeux de l'idéalisme aujourd'hui, en présentant en premier ses limites (chapitre 5) et en soulignant d'un autre côté ses bienfondés (chapitre 6). Nous opterons ainsi dans cette réflexion pour la méthode analytique accommodée au procédé dialectique platonicien.

PREMIERE PARTIE :

**FONDEMENT THEORIQUE DE LA CONNAISSANCE ET LA
QUESTION DES GENRES DANS LA REPUBLIQUE DE
PLATON**

CHAPITRE I

FONDEMENT THEORIQUE DE LA CONNAISSANCE CHEZ PLATON

Pour cerner la quintessence de la question de l'idéalisme chez le philosophe athénien, il faut remonter à son origine. L'argumentaire de cette section repose sur le fait que Platon s'est abreuvé méthodologiquement et historiquement aux mamelles épistémologiques des présocratiques. En effet, toute la philosophie de l'auteur de la *République* est influencée par les développements des thèses opposées d'Héraclite d'Ephèse et de Parménide d'Elée d'une, puis il est le philosophe qui fut influencé par les événements tragiques qui précipitent la cité athénienne à la chute. Voyons les débats de plus près.

I- L'engagement de la question de la connaissance : Origine du débat sur la question de la connaissance chez Platon

1. Le pan mobilisme héraclitéen et l'immobilisme parménidien

La question de l'être implique également la question du non-être. Ce problème a été soulevé depuis les prés-socratiques notamment chez Héraclite d'Ephèse et Parménide d'Elée. Bien que la question de l'être ne soit pas l'objectif que vise ce travail, elle est tout de même un tremplin pour nous approprier la question de la connaissance chez Platon. L'argumentaire sur lequel repose notre analyse ici est que le débat entre Héraclite et Parménide sur le fondement de la connaissance est le piédestal de la philosophie platonicienne. Voyons les thèses de plus près.

En effet, l'ontologie platonicienne émerge du débat qui a opposé Héraclite à Parménide relativement à la question du mobilisme et de l'immobilisme de l'univers. Rappelons les faits. Vers 478 AV. J.-C., Héraclite commit un livre important intitulé *sur la nature*. Pour lui, au principe de l'univers et de toutes choses, se trouve le Feu qui forme et détruit tout. L'incessant mouvement du Feu manifeste l'universelle mobilité du devenir selon. Ses célèbres formules selon lesquelles « *tout est en flux, tout se meut à la manière d'un fleuve, tout change toujours, tout passe, rien ne demeure jamais* »⁷ et qu'« *on ne se baigne jamais deux fois dans le même*

⁷ Héraclite, cité par Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée, vol. 1 : Des prés-socratiques à Platon*, Paris, P.U.F., 1991. p. 68.

fleuve »⁸ sont pour autant les points de départ de sa philosophie de la nature. Par cette affirmation, nous entendons que tout s'écoule dans le monde phénoménal, rien ne reste identique. Le philosophe d'Ephèse exclu ainsi de l'univers tout fixisme et tout inactivisme et affirme que la fluctuation et la mobilité sont la réalité profonde de toutes choses. Alors que ce dernier proclame le pan mobilisme et le devenir, l'éléatisme représenté par Parménide nie la diversité, le changement et proclame à son tour la stabilité, et l'immuabilité. Il exclut de l'univers logique tout ce qui échappe à la formulation en termes d'immobilité, conclut à l'identité de l'Être et du discours. L'Être peut donc être l'objet du discours.

Ainsi, avec Parménide, il n'est pas possible de poser l'existence de quelque chose indépendamment perçue par les sens. C'est pour cette raison qu'il conclut que si tout change perpétuellement, la connaissance, elle exige la permanence de l'Être. Cette conclusion parménidienne est fondée sur le postulat selon lequel on ne peut penser ce qui n'est pas, que les choses sont ce que nous concevons. L'unique affirmation de la philosophie est alors : L'Être est. C'est de la reprise des thèses de Parménide qui découle du débat précédant, que Platon fonde son ontologie, qui prend appuie sur la notion de l'Être comme fondement de toute question de la métaphysique que se situe le suppôt de la question de l'humanisme et de la connaissance chez Platon.

Par ailleurs, les thèses des philosophes athéniens sur la connaissance en général et l'idéalisme en particulier reposent sur l'ontologie, c'est-à-dire l'unité apparente et diverses des êtres. Ces thèses sont développées dans ses derniers dialogues, à savoir dans le *Parménide*, le *Philèbe* et le *Sophiste*. Dans ces dialogues donc, le philosophe met en évidence la contradiction. Elle est fondée sur le refus de la contradiction parce que la contradiction est l'apanage du sensible, or le sensible est la source de l'erreur. C'est la raison pour laquelle chez Platon les êtres ne sont pas compris au sens du palpable mais de l'idéal. C'est ce qui donne toute la valeur de l'idéalisme platonicien comme principe de connaissance. En effet, si le philosophe rejette le sensible pour se concentrer au non sensible, la raison est que pour lui, le sensible est le domaine du multiple tandis que l'intelligible c'est le domaine de la Vérité, dont l'Idée est la caractéristique imminente. Le multiple crée l'erreur qui affecte l'être et ne permet plus d'arriver à la connaissance véritable. On comprend donc la préoccupation du philosophe grec pour qui, seule l'erreur se met au pluriel. C'est ce qui justifie la méfiance de l'auteur de la *République* à l'égard du sensible. Dans le *Parménide*, l'argument suivant de Zénon montre cette méfiance de

⁸ *Idem*

Platon : « Si les êtres sont multiples, ils ne peuvent manquer d'être à la fois semblables dissemblables, ce qui est impossible vu que les dissemblables ne peuvent être semblables ni les semblables dissemblables... Il est par là impossible que le multiple, une fois posé ne peut échapper à ces impossibilités. »⁹ A travers les propos de Zénon, Platon met en évidence d'abord le rapport intrinsèque entre la connaissance et l'ontologie, ensuite il indique que la multiplicité des êtres fait qu'il y ait justement de la diversité chez les êtres, et enfin la contradiction qui règne chez les êtres fait naître l'erreur, ce qui rend difficile la connaissance. Le refus de la contradiction justifie sans ambages le refus du sensible par Platon.

Ainsi, les dialogues du philosophe dont nous venons d'énumérer montrent que la connaissance et l'ontologie sont inséparables. De fait, la connaissance chez Platon suppose le statique, le fixe, le même ou encore l'indemne. C'est ce que nous voyons d'ailleurs chez Parménide où les dialogues du Parménide mettent justement en évidence cette caractérisation de la métaphysique platonicienne. Pour se rendre compte de ce monde statique où il n'y a aucun désordre, Platon postule le monde des idées, ou mieux le monde intelligible coupé des apparences et du sensible. Alors, par une dialectique le philosophe athénien réussit à retrouver la sérénité des mondes intelligibles. Bref, il s'agit tout simplement, pour le Parménide, de réfuter l'argument selon lequel le monde sensible est le domaine du multiple, dont de l'erreur qui amène l'athénien à refuser aussi la contradiction. Dans ce sens, l'argument principal de Zénon se poursuit dans le Sophiste, qui quant à lui justifie de façon plus précise ce paradoxe en postulant cette fois-ci non plus la contradiction, mais plutôt le miracle par lequel les genres se communiquent entre eux.

Mais, dira Platon, croire qu'on fait une invention difficile parce qu'on torture les arguments dans tous les sens, c'est peiner pour des choses qui n'en valent même pas la peine ... Montrer que le même est autre n'importe comment ; l'autre, le même ; le grand, petit le semblable, dissemblable et prendre plaisir à étaler perpétuellement ces oppositions dans les arguments, ce n'est point-là de la vraie critique ; ce n'est manifestement que le fruit hâtif d'un tout premier contact avec le réel.¹⁰

Platon se rend compte de la difficulté qui règne dans la compréhension de la communication entre les genres rétabli le non-être et par là admet son existence. Si non il serait tout simplement absurde de montrer qu'on ne sait pas quelle est la dialectique de la communication entre ces genres. Ainsi rétablie, le non-être, Platon distingue par la suite cinq genres : L'être, le mouvement et le repos, l'autre et le même. Mais peu avant cela, le disciple

⁹ Platon, *Le Sophiste*, tome VIII, 3^e partie, trad. A Dies, Paris, Les Belles Lettres, 1950, 259c-d.

¹⁰ *Ibidem*

de Socrate note d'abord que : « *Le non-être n'est pas moins être que l'être lui-même ; car ce n'est point le contraire de l'être qu'il exprime ; c'est tout simplement autre chose que.* »¹¹ On ne pourrait pas dire que Platon fait une digression ou même qu'il y a une confusion dans la pensée du philosophe, mais cela montre bien au contraire l'évolution dans la pensée de ce dernier. Celui-ci voit qu'en l'absence du non-être la dialectique serait impossible, puisque, comme nous le connaissons, la réminiscence n'est qu'un séjour temporaire qui rappelle à l'âme son être d'avant. Après tout, l'opérant de la dialectique ne reste pour définitif dans le monde intelligible, mais il descend dans le monde concret pour mettre en application ce qu'il a vécu dans le monde intelligible. Donc à l'absence du non-être la connaissance est gouvernée par un monisme, nul besoin du monisme, car Platon se rend compte qu'il y a un dédoublement dans les choses, les choses sont toujours multiples.

2. La place de la connaissance dans la recherche de la vertu

La pensée de Platon est traversée par la recherche de la Vertu. Dans le X^e livre de la *République*, celui-ci livre déjà la quintessence de sa pensée. En effet, la connaissance a un rôle bien déterminant dans la vie d'un homme. Pour Platon, ce rôle est d'abord le gouvernement de soi, la connaissance des dieux et leur obéissance ensuite, tout ceci est en vue de bien se conformer aux lois de la cité. On dirait donc que chez lui, il y a une sorte de chaîne dans l'ordonnement de la connaissance à la vertu. D'ailleurs, Platon pense que le philosophe, qui est l'homme idéal ayant fait la dialectique, c'est-à-dire contemplé les Idées pures, est aussi la personne idéale qui doit diriger la cité, c'est-à-dire la République. Mais ce rôle du philosophe ne se limite juste à la bonne gestion de la cité ni encore moins à la bonne administration des affaires de la cité, mais cela est d'abord la gouvernance de soi. On se souvient de l'enseignement de son maître selon lequel la connaissance consistait à la connaissance des dieux et à la connaissance de soi. Socrate comme Platon, se situe ici aux antipodes des sophistes pour qui la connaissance devrait servir à la recherche des gains pécuniers à travers une rhétorique fébrile et sans fond. Evidemment, pour les sophistes, la connaissance n'a de statut scientifique que par rapport à la personne qui la détient. Ainsi, dans le sillage sophistique, la connaissance devait appartenir à une élite (on remarquera la même chose chez Platon aussi, mais à la seule différence que chez lui, la connaissance à une téléologie morale et humaniste) qui n'est aucunement l'élite que nous comprenons au sens moderne et politique, c'est-à-dire celui qui est choisi et qui doit représenter la majorité.

¹¹ *Ibidem*, p. 258d.

En revanche, nous devons reconnaître que la connaissance chez Socrate gagne un terrain beaucoup plus épistémologique que chez les sophistes. En se situant en opposition des « *marchands du savoir et de la science* »¹² la philosophie de Platon révèle celle de Socrate qui préconise la recherche permanente du savoir et par là, donne une ordonnance morale et thérapeutique à cette dernière. Car, faut-il le rappeler, pour Socrate, la connaissance vise à reconnaître soi-même sa limite, cette limite réside dans l'ignorance de la personne, en l'homme. Evidemment, Socrate pense d'abord que la connaissance est l'apanage des dieux, mais ne se limite pas à cette thèse dans ses dialogues, l'évolution de ce point de vue montre que Socrate ne donne pas cette place à la connaissance par pur fantaisie, mais par conviction au fait « *la nature ne fait de sauts* ». C'est donc à la croyance à une harmonie que Socrate pense que les dieux sont détenteurs du savoir, d'ailleurs en un bon athénien qui ait reçu une éducation religieuse, il ne pouvait déroger à cette conviction.

Si on accorde donc du crédit favorable au fait que les dieux sont détenteurs des savoirs, on ne peut pas se limiter non plus à cette argumentation, car chez le maître de Platon, la connaissance réside aussi dans l'homme. La connaissance qui dans l'homme est donc la présence des dieux qui sont en l'homme, elle agit à l'insu de l'homme et lui sert de guide ou de lumière dans sa conduite et son agir. Voilà pourquoi, pour lui, aucun homme ne né volontairement méchant, parce qu'il a la connaissance en lui et que les dieux agissent en lui en toute liberté. En tout état de cause, la connaissance peut donner à l'homme la clé de la vertu. Le courage qui est l'une des vertus pouvant contribuer non seulement à l'éducation du peuple, mais aussi à sa protection est fortement recommandé par Platon. « *Le courage de la cité réside donc aussi dans une partie d'elle-même, celle qui a la capacité de sauver sans défaillance la doctrine sur les dangers – le danger étant défini par la présentation que le législateur en a imposé par l'éducation* »¹³. A en croire Platon, le courage consiste à sauver tous les dispositifs légaux, parce que c'est sur la loi qu'est fondée toutes les actions de la république. Et toute la cité doit être sous la protection de l'armée qui est l'organe détentrice de la vertu de courage. Les soldats quant à eux doivent faire preuve de courage, car c'est à travers eux que la vertu du courage doit se manifester grâce à l'éducation qu'ils auront acquise.

¹² Appellation que Socrate réservait aux sophistes.

¹³ Platon, *La République*, Paris, Livre de Poche, Trad. De Jacques Cazeaux, Livre IV, 429a-430c, Pp.164-165.

3. La connaissance comme moyen de l'éclairage de la cité : La dialectique

Le mythe de la caverne chez le philosophe grec met en évidence l'importance de la théorie des Idées. Platon appelle la dialectique une opération qui consiste à détacher l'âme du sensible pour l'intelligible. En effet, le philosophe athénien veut montrer par-là que l'âme peut accéder à des réalités plus concrètes en s'élevant aux dessus des objets matériels ou du monde objectif. Dans ce sens la dialectique comporte deux moments ou mieux deux phases : la phase ascendante qui est la montée de l'âme vers l'intelligible et la phase descendante où l'âme ayant contemplé les Idées pures descend dans le monde sensible, vers les réalités concrètes. Platon explique que pour le monde spirituel ; « *les postulats sont nécessaires pour la recherche que l'âme veut y faire.* »¹⁴ Pour l'auteur, le monde des idées est le monde des postulats, c'est-à-dire le lieu où on suppose que tout est bien. En adoptant le principe mathématique, qui pour Platon est la porte d'entrée à la science de la raison qu'est la philosophie, l'âme accomplit la dialectique et réussit à sa mission. Les deux phases de la dialectique correspondent aux deux connaissances et de l'Être :

Dans l'ordre de la connaissance, c'est à la fin que la forme idéale du Bien est vue, à niveaux de la grand-peine, d'ailleurs ; et quand on l'a vue, on est amené à conclure qu'elle est effectivement en tout la cause universelle de dans l'ordre de la droite raison, de la beauté ; que, dans l'ordre du visible, déjà c'est elle qui enfante la lumière et le souverain de la lumière , comme dans l'ordre spirituel, c'est elle-même qui agit en souveraine pour dispenser la vérité et l'esprit – et je pense qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse dans la vie privée comme dans la vie publique.¹⁵

Ce propos de l'auteur grec est le résumé de la dialectique qui s'illustre dans la parabole de la caverne. Sur le plan de l'Être en effet, nous sommes dans le monde sensible ; l'âme s'élève des apparences, (les images, les ombres) vers les objets sensibles, les choses concrètes elles-mêmes. Dans le monde intelligible, on part des objets idéaux jusqu'à l'Idée du Bien, qui est un Bien au-dessus de l'Être. Maintenant sur le plan de connaissance, il y a l'étape de la connaissance conjecturale, qui est la première étape que Platon nomme la *doxa*, c'est-à-dire les opinions. Dans ce monde, tout ce que nous percevons par nos sens est décevant. A côté de cela, il y a la connaissance du monde intelligible qui est l'étape où la science se manifeste vraiment. C'est ce que Platon va donner le nom *d'épistémè*. Elle comprend deux degrés bien distincts : la connaissance discursive ou raisonnée (*dianoia*) qui est le domaine des mathématiques, qui comporte pour objet les concepts intelligibles et abstraits (Idées mathématiques), l'intelligence

¹⁴ Platon, *La République*, Livre VI, 509d-511e P.302.

¹⁵ Ibidem, § 517, P. 309.

ou encore le Nous, c'est-à-dire la connaissance qui va au-delà des connaissances mathématiques pour contempler enfin l'Idée, qui est objectif ultime de la connaissance.

En outre, l'allégorie de la caverne est une illustration des formes de l'Être et la hiérarchie qui règne aussi dans les Êtres. L'homme qui se détache ou s'élève du monde sensible pour le monde intelligible est un homme d'abord ordinaire, c'est au moment de son retour, ayant contemplé les Idées, qu'il décide de vivre autrement que les autres. Pour Platon, cet homme sera incompris d'abord par ses compagnons, qui sont encore des détenus et sera par la suite incompris par la société tout en général. La dialectique qui a pour objectif la recherche de la Vérité et son application dans la cité est une sorte de transformation, transformation individuelle, mais aussi transformation de la société des hommes. Celui qui a opéré la dialectique passe pour juste, pour model, pour l'homme idéal. Mais son activité, à la rencontre du monde sensible et des affaires de la cité ne sera pas aisée. Voilà pourquoi le juste peut rencontrer la méchanceté du politique ou de l'homme vulgaire qui n'a pu faire la dialectique. C'est l'explication que Platon donne à la mort de son maître.

Partant, chez Platon le beau a un support intelligible. C'est la raison pour laquelle le philosophe grec ne considère pas le beau comme quelque chose de sensible, mais comme quelque chose d'intelligible, du domaine des Idées. En effet, Pour lui, l'art consiste à l'imitation de la juste nature ; ou tout au moins l'art est une pâle copie de la nature. D'où la thèse de la *mimésis* chez Platon. Le beau fait donc appel à la délectation de l'esprit et de l'âme ; puisque nous dit-il, l'art n'existe pas dans le monde fugace et évanescent et par conséquent ne peut être second au vrai et au bien.

A contrario, le Bien et le Vrai sont des archétypes des choses. On peut seulement les contempler lors d'une ascension dialectique dans le monde intelligible. D'après ce qui vient d'être dit le Bien est de l'ordre de la contemplation des choses pures, des Idées archétypales ; un ordre supérieur qui s'élève au-dessus de l'art ou du beau. Plus encore, le Bien se confond à la justice. Le bien comme la justice sont de vertus qui consistent à bien conduire son âme. Tout le savoir socratique consistait à apprendre aux citoyens grecs l'amour du Bien. Le vertueux était donc celui qui avait fait la dialectique ascendante, celui qui avait contemplé le Bien, le Vrai et l'Idée. Tout compte fait, le beau qui n'est qu'une pâle copie de la nature est inférieure au bien qui est de l'ordre des choses pures.

II- La connaissance et son rôle dans la cité

Platon fut le premier philosophe Ancien à avoir donné à la connaissance un rôle plus particulier. En effet, chez Platon, la connaissance vise les objectifs de la cité, c'est-à-dire que la connaissance doit servir à la réalisation d'une cité. Mais, la cible première à qui est destinée la connaissance c'est la personne humaine, vient après les institutions étatiques et enfin la cité elle-même.

1. La connaissance et l'édification de la personne humaine

Tout l'investissement de l'auteur athénien a pour objectif d'abolir l'injustice dans la cité et chez les hommes. Pour cela, Platon ne trouve aucun autre moyen que de faire de la connaissance un moyen d'éducation de la cité toute entière. Mais, la première cible de la connaissance, c'est bien évidemment l'individu, c'est par celui-ci que tout peut passer : la connaissance et l'éducation. Pour Platon, le souci majeur, c'est en fait le fait d'avoir les citoyens à l'image de la cité ou vis-versa, que la connaissance doit être inscrit aux premières loges de l'édification de l'homme. En pensant dans ce sillage, la connaissance fait de l'individu un garant de la cité, car c'est par elle que doit passer la gestion des affaires de la cité. Ainsi, tout le monde doit avoir les mêmes chances d'être éduqué, susceptiblement. Platon écrit dans le même sens :

La cité qui visera la parfaite gestion pratiquera la communauté des femmes, celle des enfants et toute leur formation – comme aussi bien les emplois y seront communs, en tout temps, guerre ou paix. Y seront rois parmi eux les individus ou la philosophie et l'aptitude à la guerre rencontre au plus haut degré.¹⁶

A en croire le philosophe athénien, la cité exemplaire passe par la formation des individus dont les femmes, les enfants et les gardiens de la cité sont les premières cibles. En passant par cette cible, l'auteur de la République pense que la cité a une forte chance de survivre lors d'une quelconque attaque et de se préserver de la dégradation. L'éducation de la cité vient en effet de la bonne éducation de l'individu ; lorsque la personne humaine est bien éduquée, la cité doit survivre à toute sortes de dégradation morale et politique.

A côté de l'éducation de l'individu, la connaissance a pour rôle de combattre la doxa, du point de vue platonicien, ce qui est non science. Socrate, toute sa vie durant a lutté contre les sophistes dans la mesure de bannir le type de connaissance qui vise le gain et l'illusion. Pour Socrate, la connaissance est d'abord connaissance des dieux et de soi-même. Dans ce cas, la connaissance que préconisait Socrate était d'abord destinée à enraciner en l'homme la divinité,

¹⁶ Platon, *La République*, Livre VIII, 543-, 576b, p. 353.

les valeurs morales et les valeurs humaines. Socrate avait défendu la thèse de la connaissance naturelle en l'homme pour lutter à la fois contre le relativisme sophiste de la connaissance mais aussi de la thèse de l'immoralité et surtout de la naturalité de la connaissance en l'homme. Contre le relativisme, que ce soit Socrate ou Platon, celui-ci a défendu la thèse selon laquelle la connaissance supposait un ordre unique et moniste des choses ; c'était dans la mesure de préserver la connaissance des perversions des sophistes. En effet, cela devait prendre pour référence, la prééminence de la connaissance sur les opinions. La connaissance, qui, avions nous dit avait plusieurs rôles dont celui d'éduquer l'individu était prépondérant. Dans ce sens, Socrate devait défendre cette thèse non seulement en faisant de l'ignorance comme le chemin qui mène vers cette connaissance, mais aussi donner l'exemple du maître en vivant lui-même l'humilité. C'est ce qui va le conduire à l'affirmation suivante : « *nul ne né volontairement méchant* ». Cette thèse platonicienne, anéantit de facto le relativisme sophiste selon lequel l'homme est la mesure de toute chose. Ce relativisme de Gorgias détruit la connaissance en la faisant dépendre d'un état subjectif et empirique de l'individu. Le problème majeur que le philosophe athénien veut résoudre est donc le fondement du savoir ou de la connaissance. La connaissance qui nous provient-elle même d'une subjectivité, c'est-à-dire des états isolés des choses ou plutôt, elle dérive d'une chaîne, dont la cause finale est dans la divinité ? Absolument, Socrate et Platon en leur époque avaient répondu en postula la thèse moniste et idéaliste du savoir. Car, dans le mythe de la caverne, il soutient qu'en effet, la connaissance Vraie est celle que l'âme contemple dans le monde intelligible. Cette thèse amène Platon à postuler également l'immortalité de l'âme en croyant à la transmigration des âmes dans divers corps après la mort.

2. La connaissance et les valeurs morales et humaines

L'aboutissement politique de la connaissance chez Platon est qu'on doit retrouver à la tête de chaque institution des aristocrates. La connaissance vise de ce fait le choix des meilleurs. Pour le philosophe grec, cela éviterait tout désordre, le fait que tout le monde venant de n'importe où peut arriver un jour à diriger la cité.

L'énigme que voulait résoudre Platon, fut le paradoxe de la condamnation de la justice au nom de l'injustice. L'auteur athénien pense que, lorsque l'individu est dépourvu de connaissance, il est amené à pratiquer l'injustice. Le lien qui existe entre la connaissance et la justice est que, la connaissance amène l'individu à la maturité ; et à l'affirmation de son être au-delà de toute perversion. C'est en cela que Socrates montre à ses détracteurs qu'il vaut mieux obéir aux principes de la justice, qu'aux principes de l'injustice. Platon écrit à propos :

N'attendez donc point de moi, athéniens que j'ai recourt auprès de vous à des choses que je ne crois ni honnêtes, ni justes, ni pieuses, et que j'ai recourt dans une occasion où je suis accusé d'impiété par Meletos ; si je vous faisais fléchir par mes suppliques, et si je vous contraignais à violer votre serment, c'est que je vous ai enseigné l'impiété, et en voulant me justifier, je prouverais contre moi-même que je ne crois point aux dieux.¹⁷

A en croire Platon, le principe d'injustice est un principe qui pervertit l'homme. Socrate répond à ses détracteurs que l'homme ne doit pas se laisser distraire par ce qui va à l'encontre du principe de justice. Si Socrate répond ainsi à ses contradicteurs, c'est parce qu'il croit que l'éducation que reçoivent tous les athéniens est susceptible de les permettre de bien diriger les affaires de la cité. Choqué et déçu, le sage Socrate pense qu'il vaut mieux rester juste en obéissant aux dieux qu'aux hommes, c'est-à-dire en restant injuste et corrompu.

Platon croit au principe d'innocence naturelle de l'homme, c'est pourquoi il pense qu'il vaut mieux ne pas juger les apparences. Il croit aussi que la philosophie doit rendre l'homme pieux et obéissant aux ordres de la république que ceux des dieux. La philosophie qui est la science de la connaissance par excellence est une lumière représentant la nature des dieux en l'homme, c'est la raison pour laquelle Socrate trouve scandaleux que ses accusateurs puissent l'accuser d'impiété et d'adulateur de la jeunesse, lui le sage. « *Mon véritable but, dit Socrate, est que j'ai conscience de n'avoir jamais commis envers personne volontairement d'injustice* »¹⁸. Dans ce sens, Socrate veut bien faire comprendre à ses accusateurs que l'essentiel n'est pas d'être juste ou injuste, mais c'est le choix ou l'intention qu'on a lorsqu'on veut poser une action juste ou injuste. Car il est convaincu que l'injustice chez l'homme ne vient pas volontairement, parce que la justice est une caractéristique de l'âme qui a séjourné dans le monde intelligible lieu par excellence des archétypes. L'âme est sensée éduqué le corps contre toute dégradation et corruptibilité. L'homme, toute sa vie durant doit donc obéir à ce devoir de faire la justice et rien que la justice ; voilà pourquoi Socrate tente de convaincre son auditoire par cette façon à la compréhension de la justice comme un principe naturel en l'homme.

En dernière analyse, nous pouvons dire que la connaissance est un moyen pour éduquer l'homme à l'obéissance aux dieux, c'est-à-dire à pratiquer la justice, afin de bien observer les lois et les coutumes de la République, pour que toute la cité soit bien gouvernée et qu'il y ait

¹⁷ Platon, *Apologie de Socrates*, Paris, Massetu, p. 39.

¹⁸ *Ibidem*, p. 42.

d'harmonie entre les hommes. Quelle est la méthode qu'utilise le platonisme pour atteindre cet objectif ? C'est à cette question que nous allons répondre dans l'analyse suivante.

III- Les méthodes platoniciennes de la connaissance et leurs implications au plan épistémologique et philosophique

Par l'idée de méthode, nous entendons un ensemble de règles pour conduire un raisonnement. Par ailleurs, la méthode signifie aussi un chemin ou un itinéraire que l'on emprunte pour arriver à une destination. Chez Platon, la méthode est une attitude de l'esprit qui permet à une personne de bien conduire son raisonnement. L'âme est donc la première entité qui expérimente l'idée de méthode en contemplant les Idées pures. On reconnaît à Platon trois méthodes principales : la dialectique, la méthode des conséquences et la méthode de la division.

1. La dialectique dans la République de Platon

La dialectique est une méthode de conduite de raisonnement qu'a développé Platon dans plusieurs de ses œuvres. Dans sa forme épistémologique, la dialectique est un moyen par lequel à travers le dialogue, le penseur entend la connaissance. Elle se distingue de l'ignorance et de l'opinion, étant une connaissance vraie ; elle est donc synonyme de philosophie : le philosophe est à cet effet un dialecticien : c'est bien ce qu'écrit Platon dans les lignes suivantes :

Et c'est bien le nom de dialecticien, n'est-ce pas, que tu donnes à qui se rend compte à soi-même du supplier sous l'aspect de son existence absolue. Quant à celui qu'on est incapable, moins il sera capable de s'en rendre compte, à soi-même comme aux autres, et plus tu lui dénieras de capacités spirituelles en ce domaine.¹⁹

D'après la définition platonicienne ci-après, la dialectique est ce moyen de s'élever au-dessus des apparences et de la doxa. Elle est une caractéristique ou mieux une disposition de l'esprit qui, arrivé à la maturité est capable de distinguer la connaissance de la non-connaissance, la vérité de l'erreur. La dialectique est liée à celui qui fait l'existence pratique de la connaissance. Est donc dialecticien le philosophe, c'est-à-dire le penseur. Platon pense même que la dialectique est la troisième disposition de l'âme qui est capable de connaître ; puisque les non-dialecticiens sont incapables de connaître, parce qu'ils ont une âme immature.

Par ailleurs, Socrate fut le premier à utiliser la dialectique comme art de dialoguer. C'est chez lui que la dialectique a véritablement le statut de technique, car elle sert à constituer un entretien oral, et qui fait de son technicien un dialecticien. Dans ce sens, le dialecticien est celui

¹⁹ Platon, *La république*, VII, 531d-6535a, p. 338.

qui « *sait interroger et répondre* »²⁰ Pour Socrate, cette technique vise l'atteinte de la connaissance de ce qui est véritablement un objet de discours. Elle permet à ceux qui dialoguent de « saisir la raison de ce qu'est chaque chose »²¹. D'après Platon, c'est à la fois, à travers les éléments constitutifs de la dialectique que sont le discours, le dialogue et la rationalité que la connaissance peut être atteinte. En plus, on peut dire la dialectique oppose une science de discussion fondée sur une heuristique, comme dira Platon « *une méthode de recherche, de découverte et d'enseignement* »²², centre de la rhétorique et critique, c'est-à-dire discours qui vise essentiellement la persuasion, dont Platon fait la critique sévère dans la *République*.

2. La méthode des conséquences

La méthode des conséquences est la deuxième méthode de la connaissance qu'utilise Platon dans ses dialogues pour atteindre un objectif sur le plan discursif. Elle consiste à examiner toutes les conséquences d'une hypothèse ou d'une thèse. Dans le *Phèdre*, Socrate discutant sur le discours d'un amant à son amour, met en exergue la qualité du discours que lui produit Phèdre.

En effet, la méthode des conséquences valorise les parties infimes d'un discours. Pour Platon, un discours est un ensemble de thèse et d'hypothèse. Pour arriver à distinguer la thèse de l'hypothèse, le savant doit explorer tout le contenu du discours. La méthode par conséquence réduit donc la supériorité de l'indicible sur le dicible. Elle requiert un esprit de finesse et une capacité grandiloquente du savant.

La méthode par conséquence vise non seulement à maintenir une idée dans un discours mais à persuader soit son orateur ou son auditeur à adhérer au discours. Ce qui semble important n'est pas le contenu, mais la compréhension qu'on en fait d'un texte. Ainsi, interpréter un discours tiendra en compte tous les aspects dudit discours. Socrate montre à Phèdre les erreurs qui peuvent rendre un discours infécond, il met un guide contre la diatribe discursive. Le philosophe athénien pense que le discours tient également aux aspects individuels de celui qui le prononce.

3. La méthode de la division

La méthode de la division est une variante de la dialectique qui consiste à diviser l'objet que l'on recherche dans un raisonnement ou encore à diviser l'objet de recherche tout en

²⁰ Platon, *Le Cratyl*, Garnier-Flammarion, 390c, p. 228.

²¹ *Idem*, *La République*, VII, Op.cit., 532a, p. 539.

²² *Idem*, *Le Philebe*, Tome 9, 2^{ème} partie, traduit par A. Dies, Paris, les belles lettres, 16e -17a.

procédant à l'analyse des éléments isolés, dans chaque partie. Elle est en effet, la méthode qui marque l'évolution de la dialectique. Encore appelée *diairesis* elle utilise aussi une autre méthode appelée méthode de rassemblement ou d'unification (*sunagogé*). Cela veut dire que la méthode de la division, sert à isoler du discours ce qui est inessentiel pour enfin le lier à ce qui est fondamental, c'est-à-dire ce qui est recherché. Elle permet de définir d'abord la spécificité d'un objet ensuite de rattacher la diversité de ses éléments à l'unique, tout en maintenant l'ordre et la classification des éléments.

La division ou méthode de rassemblement et d'unification est une méthode sur laquelle s'appuie régulièrement la dialectique. Elle se sert d'autres types de discours, parmi lesquels on peut citer : l'analogie, la comparaison, le paradigme et même les fictions et les récits. Ainsi, Socrate se tenait à raconter un discours en utilisant des mythes ou un récit basé sur l'imaginaire :

*Un amant des muses ne devrait pas ignorer ces choses-là. On dit donc que les cigales étaient des hommes avant la naissance des Muses, plusieurs des hommes de ce temps jurent si transporter de plaisir(259c) que la passion de doter leur fit oublier le boire et me manger, et qu'ils moururent sans même s'en apercevoir.*²³

A travers le récit, Platon met en exergue la valeur de son discours qui lui-même vise à montrer à ses auditeurs l'importance de l'objet traité dans le discours. Dans ce récit, il ressort l'utilisation des différentes variantes de la méthode de division, la personnification, l'analogie et la répétition des termes raisonnant. Elle a pour but d'attirer l'attention de l'auditeur qui sembler déjà épuisé par la durée du discours.

Le plan épistémologique, la dialectique tout comme les méthodes par conséquence et de division qui visent à rendre possible la connaissance. Elle accorde la priorité de la connaissance sur la non-connaissance, le vrai sur le faux. Socrate pose donc cette question pour savoir ce qu'il en pense : « *N'est-il pas nécessaire, pour qu'un discours soit parfait, que l'orateur connaisse la vérité des choses dont il doit discourir ?* »²⁴ Tout discours selon Socrate doit viser la vérité, c'est-à-dire la clarification de l'objet du discours prononcé. Socrate met son auditeur en garde contre la rhétorique simple et grandiloquent qui vise à rendre son auditeur servile et dépendant de l'orateur.

Au demeurant, la question de la méthode est au cœur de la théorie de la connaissance dans les genres de connaissance, dans le platonisme dont la *République* rapporte. Platon fut le premier philosophe de l'Antiquité grecque à faire de toute une théorie de la connaissance, le

²³ *Ibidem*, 258b-259c, p. 78.

²⁴ *Ibidem*, 259e, p. 79.

statut épistémologique. Et que la théorie de la connaissance doit s'appuyer sur une méthode pour atteindre la vérité ou la connaissance en question. Le rôle de la méthode dans un discours ou une recherche est qu'elle permet d'arriver à une destination, bien déterminé ou encore elle permet d'atteindre la connaissance.

CHAPITRE II

APPROCHE ANALYTIQUE ET THEORIQUE DES GENRES DE CONNAISSANCE CHEZ PLATON

Dans le vocabulaire de Platon, la connaissance est définie comme : « *un processus psychique par lequel une âme percevant un objet est, en mesure de dire ce qu'il est.* »²⁵. Pour les platoniciens français, la connaissance est tout d'abord une disposition spirituelle c'est-à-dire une attitude de l'âme ; un attribut de l'âme vertueuse, celle qui a pu effectuer la dialectique.

Sous l'appellation de *dunamis*, c'est-à-dire la connaissance est une capacité, une puissance de l'âme à s'élever au-dessus des apparences ou alors au-dessus du sensible. Cette appellation est rapportée dans le dialogue suivant, entre Socrate et Glaucon :

*Prenons maintenant quelqu'un qui ait l'idée du Beau lui-même avec la capacité de cette claire vision du Beau lui-même et des objets qui participe de lui, mais qu'il y ait d'un domaine à l'autre la moindre confusion : expérience réelle ou rêve, que représente sa vie ? »*²⁶

Et Glaucon lui répond : « une expérience tout ce qu'il a de plus belle.²⁷ Socrate donc, conclut en disant : « *par conséquent, le contenu intellectuel de ce dernier, du moment qu'il connaît, recevra légitimement le nom de connaissance ; celui du premier recevra le nom d'apparence, [d'opinion] du moment qu'il en est aux apparences.* »²⁸ Ce que nous pouvons comprendre est que, la connaissance ne pas diffère de la méthode qui la rend accessible et possible c'est-à-dire la dialectique dans ce dialogue, le sage Socrate fait entendre que la connaissance suivant l'ordre de la disposition de l'âme, peut se comprendre par plusieurs genres, dont les deux caractéristiques que sont la connaissance sensible et la connaissance intelligible sont les principales caractéristiques.

²⁵ Luc Brisson, François Prado, *Le vocabulaire de Platon*, Paris, Ellipse, 1998, p. 16.

²⁶ Platon, *La République*, livre V, 476b-511^e, p. 243.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibidem.*

I- Analyse des différents modes de connaissance

Si la dialectique est le moyen par lequel la connaissance est accessible, Platon distingue plusieurs types de connaissance qui vont de la connaissance intelligible à la connaissance sensibles et non vice versa. La typologie de connaissances met l'accent sur la caractéristique de ces connaissances et non leur degré. En clair il s'agit pour nous de répondre à la question quels sont les types de connaissances et non comment connaître.

1. La connaissance par conjecture.

Le mode de connaissance par conjecture est un ensemble de la connaissance qui s'acquiert selon une disposition visible de l'âme. Dans ce mode de connaissance on retrouve les objets connus : les images, les ombres et les apparences. Platon pense que c'est la connaissance qui se rapproche de la géométrie :

Eh dit Socrate à Glaucon reprenons pour te faciliter la compréhension. [...] que la géométrie, le calcul et autres disciplines, partent de certaines présupposées chez les spécialistes, le pair et l'impair, les trois sortes d'angle et toutes les de la même famille, dont ils déduisent le cheminement spécifique.²⁹

En général le mode de connaissance par conjecture procède par poser les postulats. Ces derniers peuvent être les objets dont les images, les ombres et les apparences seront ces objets connus à l'art du raisonnement. Platon écrit à propos : « *les postulats sont nécessaires pour la recherche que l'âme veut y faire. Elle ne va pas alors vers le principe originel pour la bonne raison qu'elle est incapable de monter plus haut en se dégageant de ces présupposées, et qu'elle avance en traitant comme des images les corps réels* »³⁰. A en croire le philosophe athénien, dans les connaissances conjecturelles le connaissant procède en posant le postulat pour dérouler un raisonnement. L'importance des postulats est qu'ils rendent la connaissance rapidement accessible. Si Platon pose au premier plan la connaissance conjecturelle c'est parce que l'âme procède d'abord par examen du concret.

Dans son volet épistémologique, la conjecture ou *eikasia* est la base de la connaissance dont la dialectique est la principale méthode. La conjecture est une connaissance selon plusieurs compréhensions chez Platon. D'abord étant domaine de la géométrie dont l'expérience des objets sensibles ou visibles rend la connaissance possible. Platon veut montrer par-là que la connaissance dépend premièrement du concret c'est-à-dire des objets environnementaux. A ce

²⁹ Platon, *La République*, livre VI, 509d-511e, p. 301.

³⁰ *Ibidem*, p. 302.

niveau on peut comprendre bel et bien que la science a un impact sur le quotidien. C'est ce qui justifie le fait que Platon place les mathématiques parmi les modes de connaissances conjecturelles. Dans le Théétète et la Timée, Platon montre le rôle des mathématiques au sens grec du terme. Elle joue un rôle bien déterminant non seulement dans la constitution de l'âme mais aussi dans la constitution du monde extérieur. Tandis que l'âme est constituée de la même façon que la constitution de la cité (les philosophes, les gardiens de la cité et les magistrats), l'âme du monde s'explique visiblement par ou à partir des rapports : arithmétique, géométrie et harmonique³¹. En bref, c'est peut-être la raison pour laquelle Luc Brisson et François Prado écrivent :

*Bref, on peut dire que, les mathématiques (au sens géométrique) représentent dans le monde sensible la trace de l'intelligible. Pourquoi ? D'une part, parce que les mathématiques permettent de décrire ce qui ne change pas dans le devenir qui ne cesse de changer. Elles font apparaître la symétrie comme une forme d'immuabilité au sein des choses sensibles.*³²

Dans la constitution des mathématiques, il n'est pas si rare de constater que les mathématiques jouent un rôle de médiation dans la République. Ceci parce qu'entre l'intelligible et le sensible, la géométrie permet au connaissant d'atteindre rapidement les connaissances par le moyen justement de cette médiation utilisée dans la méthode dialectique. Dans la pensée de Platon en général et dans La république en particulier on se rend donc compte de l'indispensabilité des mathématiques. Voilà pourquoi on peut dire que celles-ci sont : « *les traces de l'intelligible dans le sensible, elles rendent possible la connaissance du monde sensible. Et modèle d'argumentation déductive, elles constituent un admirable instrument pédagogique pour apprendre de passer du sensible vers l'intelligible.* »³³

2. La connaissance par croyance (*pistis*)

La croyance est un mode de connaissance dans lequel les objets connus par le dialecticien sont des objets fabriqués et tout ce qui est vivant. Dans le jargon platonicien, la *pistis* ou connaissance par conviction ou encore croyance se situe juste après le mode de connaissance conjecturelle. Platon met en évidence les types de connaissance par croyance pour montrer premièrement l'existence des deux réalités dans l'homme : l'âme et le corps. Selon la constitution de l'humain, l'âme représente la connaissance et la trace du divin. Cette caractéristique montre que tout ce qui relève de la constitution de l'âme attire l'homme vers le

³¹ *Ibidem*, p. 31

³² *Idem*

³³ *Ibidem*, p. 32

Bien et le Beau. Platon montre par une description idyllique dans le Banquet, que la beauté de l'âme est semblable à celle du corps, l'incorruptibilité de l'âme est due au fait que l'âme ait séjourné dans les champs Elysées c'est-à-dire là où tous les corps purs siègent, le monde des archétypes. Selon Platon, la connaissance par croyance ou conviction représente l'inné c'est-à-dire là, du divin en l'homme c'est ce qui justifie les dires de Socrate, nul n'est méchant volontairement.

Selon qu'on suit l'évolution des œuvres de Platon, la connaissance par croyance ou conviction n'a pas le statut de science. Dans le Gorgias, Platon distingue la connaissance de la croyance. Est connaissance selon Platon tout ce qui peut être compris comme science au sens de *l'épistémè*. Platon discute ou remet en cause le statut de la croyance au titre de la connaissance peu après dans ses dialogues, parce que l'âme peut être corrompue par le corps. Et c'est ainsi que la connaissance peut s'orienter dans la mauvaise direction. En ce sens, Platon pense qu'il faut tuer le corps, car, il représente un « *tombeau de l'âme* ».

Si l'auteur de *La République* place la croyance au troisième tableau, c'est pour lui donner une loi différente de celui de la science. Dans *La République*, Platon rapporte que :

La troisième par le nom de conviction [prendra le nom de science]. Ce qu'est l'existence absolue par rapport au devenir se trouve de l'appréhension spirituelle à l'opinion ; ce qu'est l'appréhension spirituelle à l'opinion par rapport à l'opinion se trouve la science à la croyance, comme de la pensée à la vraisemblance imaginaire.³⁴

Platon relevé ici une proportionnalité dichotomique entre les connaissances. Il s'agit pour lui de renoncer à sa thèse de la disqualification de la croyance comme science.

3. La pensée et l'intellect (*noesis* et *dianoia*)

D'abord la pensée est une connaissance discursive, elle saisit les objets hypothétiques ou alors les objets intelligibles sont connus par la raison discursive qui procède par hypothèse ; puis, les objets intelligibles et les formes intelligibles sont connus par l'intellect. Dans la *dianoia*, la pensée veut objectiver le réel pour le rendre accessible par la raison. La connaissance suppose dans ce cas ce qui est statique. Dans le Timée, Platon remet en cause la thèse héraclitéenne selon laquelle tout s'écoule et rien ne demeure. Cette remise en cause montre que la connaissance ne peut se fonder sur le non-être. L'idée d'une chose ne peut être connue que si cette chose existe préalablement c'est-à-dire pour Platon l'idée de chevalité ne peut être connue que si le cheval existe.

³⁴ Platon, *La République*, 543a.

A l'interrogation de Glaucon à savoir « *comment quelque chose qui n'existe pas serait-il objet de connaissance ?* » Socrate donne en effet une réponse surprenante : « *nous avons ce solide principe : ceci a beau tourner, ce qui existe purement et simplement est purement et simplement connaissable ; ce qui n'existe pas du tout est totalement inconnaissable* »³⁵ Le fait que Socrate donne ce principe dérive de sa conviction selon laquelle la connaissance suppose un ordre déjà statique préétabli. Dans le même ordre d'idées, la pensée saisie déjà le réel en ayant une disposition préalable- c'est le cas du dialecticien-qui amène la raison vers une connaissance existante. L'être cela ne veut pas dire ce qui n'existe pas et le non-être. Car, selon Platon, « *la science est faite pour connaître l'existence de ce qui existe* »³⁶. Pour Platon est science toute connaissance qui se fonde sur un principe bien établi. Elle relève de la « faculté », celle qui amène l'âme à se libérer de ce tout ce qui peut la disqualifier de mener une dialectique.

En revanche, les formes intelligibles sont des réalités immuables et universelles, existants indépendamment des réalités qui les perçoivent. Aux yeux de Platon, ces formes sont les seules réalités au sens pures du terme. En effet, l'hypothèse selon laquelle les formes intelligibles existent est fondée sur le principe qui permet de fonder l'éthique (faire le bien), la théorie de la connaissance (dialectique) et l'ontologie (la science de l'être). Le maintien de la thèse su-évoquée induit inévitablement la définition de la vertu dans la mesure où ceci : « *Pour définir les principales vertus du citoyen parfait, il faut admettre l'évidence des normes absolues ne dépendant ni des conventions arbitraires, comme le prétendent les sophistes.* »³⁷ Pour Platon, cela est une exigence devant rendre possible la tâche des gouvernants comme la conduite des citoyens. Dans la perspective des commentateurs platoniciens suscités, pour pouvoir définir les normes dont l'éthique a besoin, il faut postuler l'hypothèse de l'existence distincte des opinions : la forme intelligible³⁸

Autrement dit pour Platon, il faut un distinguo radical entre l'intellect et l'opinion, tout comme leurs objets respectifs : « *Alors que l'opinion a pour domaine les choses sensibles ; qui [sont soumises au devenir], l'intellect peut saisir des vérités immuables et absolues qu'on nomme « intelligible* ». »³⁹ C'est ce que Platon explique dans *La République* lors qu'il rétorque ainsi à Glaucon : « *A partir du présupposé de tout à l'heure va donc son chemin sans le secours des images précédentes, et ce sont les formes idéales toutes seules qui tracent sa route*

³⁵ Platon, *La République*, 477a p. 244.

³⁶ *Ibidem*, 477a, P. 245.

³⁷ Luc Brisson et Jean-François Pradeau, *Op.cit.*, p. 26.

³⁸ *Ibidem*

³⁹ *Ibidem*

intellectuelle. »⁴⁰ Dans la perspective socratique que platonicienne, si le sensible et tout ce qui le caractérise se limite à des choses en devenir constants, ni l'éthique ni aucune théorie de la connaissance ne sont envisageables. Pour que soit envisager et fondé un système de valeur et non tout simplement des choses par pure convention, Platon a besoin de la « *stabilité* »

L'éthique, la théorie de la connaissance et l'ontologie forment un lien indéfectible dans le platonisme. Cette liaison suppose l'existence d'une réalité immuable susceptible de faire le point des phénomènes sensibles, qui doivent être connus, devant ainsi justifier l'existence des conduites qui régissent les conduites humaines individuelles que collectives.

Cependant, Platon suppose que, pour que la communication entre ces formes soit effective, il faut bien évidemment un rapport. C'est ce rapport que l'athénien nomme la notion de « *participation* ». C'est ce qui paraît dans le mythe du vraisemblable du *Timée*, au cours duquel les choses sensibles prennent la forme des formes intelligibles ; parce que cela relève de la modelation du monde par le Demiurge, un monde doué d'un corps sensible et d'une âme spirituelle. Dans le même sillage, Luc Brisson et Jean-François Pradeau remarquent que : « *Quelle que soit la manière dont on représente les formes intelligibles, c'est l'âme, et plus précisément sa faculté nommée intellect, qui parvient à percevoir les formes intelligibles soit directement lorsqu'elle est séparée du corps, soit indirectement alors qu'elle habite un corps particulier.* »⁴¹

En dernier point, on peut dire que dans la recherche de Platon, les connaissances sont séparées en ce qui concerne leurs objets connus et saisis. Mais en dépit de cette diversité d'objets de connaissance, elles sont unies et ont un impact sur l'homme, dans sa conduite dans la cité.

II- Du fondement de la connaissance aux rôles de la science

Si Platon prend le soin de faire un distinguo systématique entre ce qui est connaissance provenant de l'âme et celle qui certes connaissances, mais venant de nos impressions (connaissance sensible), c'est pour donner une orientation plus compréhensible de la science. Il s'agit pour l'auteur du *Gratyle* de donner un statut scientifique à la connaissance, de dégager leurs différents rôles et plus particulièrement de dire quels en sont leurs impacts sur la vie de l'homme.

⁴⁰ Platon, *La République*, 509 e, p.301.

⁴¹ Luc Brisson et Jean-François Pradeau, *Op.cit.*, p. 27.

1. Le statut scientifique de la connaissance

De prime abord, nous notons que la science désigne chez l'auteur grec, perception d'une réalité de ce qui est. Peut-on dire qu'elle prend le nom connaissance des choses vraies, possibles et stables. Cette connaissance se décline de plusieurs façons dans le platonisme. Dans la perspective de Marcien Towa, Platon « *distingue la science, épistémè, tournée vers les choses qui naissent et meurent et la science tournée vers les êtres qui ne meurent pas, mais sont éternellement identiques et immuables* »⁴² Cette distinction préalable que fait Platon montre une nette séparation entre l'intelligible et le sensible. Il s'agit pour lui, dans une perspective rigoureuse de dire quelle connaissance peut prendre le nom de science. Il s'agit pour ce dernier de donner un statut scientifique à tous les savoirs que l'on possède. Dans cet ordre d'idée, le philosophe athénien pense que, dans les deux types de sciences susdites, la seconde est une espèce de science plus exacte et plus rigoureuse que la première⁴³. Cette séparation des savoirs ou déjà de sciences, découle d'un constat simple et pur. A son époque, l'utilisation de la connaissance- notamment par les sophistes- n'obéissait pas forcément aux normes de la rigueur scientifique tel que le voulait celui-ci. Les critères de rigueur et d'efficacité de la connaissance dépendait, il est vrai d'une téléologie, mais qui n'est pas celle que Socrate voulait inculquer à l'homme et surtout à la jeunesse. Le savoir avait une déclinaison mercantiliste et reposait sur le vraisemblable. Le combat de Platon de donner un statut scientifique ou aux types de savoir qui n'est pas une innovation ou plutôt un apanage des modernes, les anciens en l'occurrence de Platon furent les premiers à mener ce combat avec acharnement, pour arracher la science aux contingences et à l'art de flagornerie.

Par ailleurs, il faut admettre que Platon mène une discrimination dans sa démarche. L'auteur du *Menon* souligne qu'il y a une connaissance supérieure, c'est-à-dire celle qui relève directement de l'âme, et une connaissance subalterne, notamment celle qui provient de nos sens et impressions. Dans cette perspective, force est de noter que la connaissance dont l'âme serait le garant est la connaissance qui est susceptible d'avoir un impact positif sur l'homme ; celui de l'amener à la contemplation des archétypes dont le Vrai, le Beau, la Justice et le Bien sont les déclinaisons. D'un autre côté, il y a, dans les savoirs subalternes un éloignement de cette téléologie épistémologique, parce qu'il provient des sens, et donc capable d'induire un résultat négatif sur l'âme et la conduite de l'homme. Le sophiste abonde dans le même sens, lorsque

⁴² Marcien Towa, *Op.cit.*, p. 145.

⁴³ *Ibidem*

Socrate fait savoir à son interlocuteur la qualité du discours qu'ils doivent mener en instant sur la vérité et la beauté de celui-ci.

Toutefois, il serait naïf de notre part de se cautionner sur ce premier aspect du platonisme. La condamnation préalable de l'empirisme a pour but de faire observer que la connaissance, malgré le fait qu'elle suppose un ordre immuable n'est pas tout de même figée. Il y a une évolution que l'on peut observer dans les dialogues de Platon. Dans *la République*, Platon cesse d'être hostile et radical à l'égard de l'empirisme en adoptant cette fois-ci une attitude unioniste. Towa fait observer que Platon trouve « nécessaire d'unir aux sciences pures divines [...] à la connaissance du cercle en soi, de la sphère en soi, la connaissance de notre sphère à nous hommes ». ⁴⁴Nous pensons que cette tendance unioniste relève de l'éclectisme platonicien, notamment celui de l'influence de plusieurs maîtres. Platon pense que les sciences divines pures doivent avoir une adéquation entre leur pratique et les pratiques humaines d'une part, mais surtout que cette adéquation exerce dans le meilleur des cas un impact sur la conduite de l'homme et l'ordre de la cité. Pour ce faire, la connaissance doit prendre forcément le nom de technique.

2. La connaissance comme technique

Dans le platonisme en général et *la République* en particulier, le débat sur la technique occupe une place de choix et déterminante. La technique désigne « *un paradigme du rapport que l'homme entretient avec les objets. [Elle] est une activité, de production, d'usage ou de soin, qui met en rapport un agent et un objet unique, celui que le technicien produit* » ⁴⁵. Ce qui tient place dans la technique chez Platon, c'est l'objet de la technique et la connaissance de cet objet.

Ainsi, la connaissance est une technique tout comme la technique est une connaissance dans la mesure où c'est l'objet qui confère le nom de technique à une connaissance et c'est également la connaissance de l'objet qui confère une compétence bien déterminée : il y a, à ce niveau chez Platon, une double orientation de la technique. D'une part le technicien doit posséder une connaissance de la nature et du réel en général, mais une connaissance qui est appropriée, c'est-à-dire particulière à cette nature. Dans le premier cas, la technique vise la production, la fabrication ; elle met à la disposition de l'homme un confort et une maîtrise parfaite de la nature, grâce au savoir-faire que la technique procure à ce dernier. Dans l'autre

⁴⁴ *Ibidem*

⁴⁵ Luc Brisson et Jean-François Pradeau, *Op.cit.*, p. 53.

cas, la technique, c'est aussi le fait de « *prendre convenable soin d'une chose* »⁴⁶. Dans cette démarche platonicienne, nous pouvons constater que la technique va au-delà du simple art. elle est une pratique qui vise la prise en charge de la nature ou d'une chose ; l'aménagement de la nature et du cadre mobile de l'homme. Puisque nous sommes dans les acquis du platonisme, il faut rappeler que l'auteur grec fait une distinction assez visible des pratiques « *qui relèvent des faux savoirs* »⁴⁷, dont la rhétorique, les cosmétiques et la sophistique en font partie de celles qui sont véritablement le résultat d'une connaissance.

Plus loin, Platon mène un dépassement à sa première thèse selon laquelle la technique vise inévitablement la production comme la modernité va la soutenir. Ce dépassement est le fait que dans *Apologie de Socrate*, Platon ne perçoit plus la technique – production comme une connaissance qui relève de l'âme. Les propos suivants de Socrate mettent en évidence ce que nous soulignons :

*Des poètes, je pensais aux artisans. J'ai conscience de ne rien comprendre à leur profession, et j'étais bien persuadé que ces techniciens possédaient mille secrets admirables, ce en quoi je ne me trompais point. Ils savaient bien de choses que j'ignorais ; et en cela, ils étaient beaucoup plus habiles que moi. Mais Athéniens, les plus habiles me parurent tomber dans les mêmes travers que les poètes ; il n'y en avait pas un, parce qu'il excellait dans son art ne crut très bien savoir les choses les plus importantes, et cette folle présomption éclipsait leur compétence ; de sorte que me mettant à la place de l'autre, je me demandais lequel d'entre eux j'aimerais être ou plutôt tel que je suis, sans leur science et aussi sans leur ignorance ; ou d'avoir leur connaissance et leurs défauts.*⁴⁸

Platon veut soulever ici, le statut paradigmatique de la technique, celle de dire que la connaissance est la seule condition de la maîtrise d'un savoir comme font remarquer les commentateurs platoniciens Brisson et Pradeau. Socrate critique la pratique technique qui ne correspond pas toujours à la connaissance que le pratiquant prétend détenir. Il y a une séparation entre la pratique technique elle-même, la fabrication d'un piano et l'utilisation de ces pratiques techniques, le joueur du piano. Il y a la subordination des deuxièmes aux premières, dans la mesure où la connaissance est toujours prioritaire à la pratique des techniques.

*La pratique des techniques doit être fondée sur une technique de l'ensemble de la réalité, puis elles doivent être disposées les unes par rapport aux autres dans un système des activités. Ce sera là la tâche conjointe d'une connaissance du réel et d'un gouvernement de la cité, celle qu'exerce le dirigeant et savant dialecticien.*⁴⁹

⁴⁶ Platon, *Alcibiade*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, 16 e.

⁴⁷ *Idem*

⁴⁸ Platon, *Apologie de Socrate*, pp. 14-15.

⁴⁹ Luc Brisson, Jean-François Pradeau, *Op.cit.*, p. 54.

La conclusion qui ressort des commentaires des auteurs ci-dessus est que le paradigme technique dort et laisse émerger la science.

3. Du fondement de la science : le sensible et l'intelligible pour quelle relation ?

Il s'agit dans cette partie, de mener une différence entre la connaissance sensible et la connaissance intelligible. D'abord, chez Platon, le terme 'sensible' a deux significations. Il désigne « à la fois la capacité pour un objet d'être perçu par l'intermédiaire de la sensation (*aisthêsis*), et la qualité de cet objet ». Dans le second sens, le terme 'sensible' « comme genre commun de tous les objets sensibles, devient synonyme de « monde ». Le sensible, c'est l'ensemble de toutes les réalités susceptibles d'être perçu par les sens ». ⁵⁰

La distinction platonicienne a pour argument, de montrer que le sensible ne peut pas constituer le fondement de la connaissance qu'il appelle 'science' on épistémè ; parce que, le terme sensible peut ici, être synonyme de 'devenir', ou « *changement* » appeler la *genesis* dans *le Timée*. Le devenir ou le changement est la caractéristique du monde corruptible. Elle est fondée sur la thèse héraclitienne du pan mobilisme. Toute réalité en effet, obéit à la loi du changement qui ne cesse de se transformer, de se déplacer, de se mouvoir d'un endroit à un autre et de disparaître enfin. La défense de cette thèse de devenir du monde sensible se greffe sur le postulat de la philosophie antique donc Platon en fait le point de départ de sa pensée.

En effet, si le monde sensible est soumis à un changement ou à un devenir constant, comment postuler la thèse de la stabilité ? c'est là que Platon admet la thèse « *de l'existence des formes intelligibles universelles et immuables, qui tiennent le rôle des causes et des modèles des choses sensibles parce qu'elles garantissent en elles assez de stabilités.* » ⁵¹ D'après Brisson et Pradeau, Platon justifie que le sensible ne peut pas être le fondement de la science à cause de sa posture idéaliste.

En outre, Platon prend l'intelligible ou l'intellect qu'il appelle « *Nous* » comme fondement de la connaissance. Le *Nous* est le centre de tout, « *c'est le Nous qui organise le monde, c'est lui qui, en nous, doit diriger les passions, c'est toujours lui qui, sur le plan politique, doit guider la cité.* » ⁵² Une telle justification du philosophe camerounais Marcien Towa, met en évidence le rationalisme platonicien. Chez Platon, c'est la raison qui est au cœur de la science, tout comme l'âme influence le mouvement du corps, l'intellect s'inscrit au cœur

⁵⁰ Marcien Towa, *Op.cit.*, p. 275.

⁵¹ Luc Brisson, Jean-François Pradeau, *Op.cit.*, p. 54.

⁵² Marcien Towa, *Op.cit.*, p. 146.

de la science. Platon écrit lui-même : « *l'intellect (Nous) a dominé la nécessité, car elle a réussi à le persuader d'orienter vers le meilleur la plupart des choses qui naissent* ». Il s'agit pour Towa, de montrer que l'intellect est l'essentiel du platonisme.

Toutefois, on peut constater une orientation des arguments de Platon qui marque aussi l'évolution de la pensée de Platon. Le philosophe athénien montre en effet, que le sensible n'est pas forcément séparé de l'intelligible. On peut dégager à partir de cette lecture, trois principes constitutifs de la réalité : la limite, l'illimité et le mixte. Le mixte est valorisé chez Platon, et placé au-dessus de tous les éléments. « *Ce troisième genre, dit Platon, dont je parle, vois-y l'unité que je constitue de tout ce que les deux autres engendrent et qui vient à l'être par l'effet des mesures qu'introduit la limite.* »⁵³ L'intellect fait la synthèse entre tous les genres, et les types de connaissances. Dans cette perspective, le mixte fait l'union harmonieuse entre le sensible et l'intelligible d'une part, et le monde soumis au devenir constant et celui régi par le fixisme. Platon montre par cette union, que, la connaissance est régie par un principe d'harmonie.

III- La hiérarchie de la connaissance et son rôle dans la transformation du réel

Cette partie veut mettre en exergue d'abord le rôle de la connaissance dans le développement de l'homme, ensuite sa place indéniable dans la transformation du réel en totalité et enfin son impact sur l'écosystème.

1. La prédominance de la connaissance dans la production

En étudiant les dialogues de Platon dans *La République*, le constat rapide que l'on peut dégager est que le philosophe athénien dans le genre de connaissance en général une ascendance ou mieux une prééminence épistémologique. La primauté de la connaissance sur la non-connaissance est le fait que l'être prime sur le non-être. Dans cette mouvance, la connaissance est la matrice de combat que menait Platon et précisément Socrate, parce qu'il croyait en un ordre uni et établi de la connaissance.

Ainsi, au cœur de la production il y a une fameuse question de la production. Il s'agit pour nous de soutenir avec le point de vue de Platon que la connaissance est l'apanage de l'homme et que celui-ci est l'auteur du développement et de la transformation de son biotope. Pourtant, notre argumentaire soutient le postulat selon lequel pose le développement et alors toute sorte de développement à partir de la connaissance ; c'est-à-dire que selon Platon, aucun

⁵³. Platon, *Le Philébe*, 54c, p. 166.

développement n'est envisageable sans connaissance. En même temps, l'homme est l'acteur principal et unique de développement. S'inscrivant dans une posture platonicienne, Marcien Towa relève déjà cette caractéristique humaine, celle d'être autocréateur et autodéterminant. Il écrit opportunément : « *l'homme est l'être qui se produit lui-même en élaborant, mentalement puis matériellement, les éléments de sa propre substance. Les résultats de cette élaboration forment la culture constitué* »⁵⁴ Ce que soulève le philosophe camerounais dans ces propos est que l'homme produit lui-même les éléments susceptibles de faire de lui un maillon essentiel de la transformation de la nature, et étant ainsi producteur et capable de dominer et vaincre ce qui peut lui être préjudiciable.

Dans l'anthropologie platonicienne, il n'est si rare de voir la prédominance de la connaissance dans la constitution humaine et l'ensemble de productions de ce dernier même. Ce qui nous intéresse dans la tripartition constitutionnelle de l'homme, c'est sa partie technique. La partie technique qu'à l'homme c'est sa capacité de se positionner comme cause première du développement : la technique confère à l'homme non seulement la connaissance, mais aussi et surtout un savoir-faire. C'est grâce à ce savoir-faire que l'homme construit la « nature » et se retrouve au cœur du développement.

2. La question de la transformation sociale : la vertu agent de transformation

Dans tous les dialogues de Platon, le discours sur la vertu semble récurrent. L'auteur de *La République* décèle ses vestiges partout, dans tous les corps de métiers. Il existe donc la vertu intellectuelle (sagesse), la vertu politique (le Bien et la Morale), la vertu militaire (le courage). Mais qu'est-ce que la vertu ?

La vertu est « *l'excellence dans la fonction propre* ». Ici, il faut comprendre que la vertu consiste à exercer une fonction quel que soit le type de fonction que l'on est appelé à exercer, on doit l'assumer avec vertu, c'est-à-dire de la plus honnête et dévouée de façon. Comme chaque élément de la nature ou du corps humain à sa vertu propre, toutes ces vertus se substituent à celle de l'homme, surtout celle du gouvernant ou celui qui dirige la cité. L'homme doit connaître en fait sa fonction pour bien l'exercer, et connaître, quel est son rôle, c'est exactement faire preuve de vertu chez Platon.

Dans *La République*, livre IV, 427e - 444a, Platon mène un examen de la vertu dans la cité que l'individu ; le fait est que la vertu n'a pas seulement une connotation anthropologique,

⁵⁴ Marcien Towa, *Op.cit.*, p. 275.

elle est aussi politique. L'arrêté exprime une excellence d'une fonction telle qu'elle soit, de telle manière que la technique de chaque objet possède une vertu. L'auteur de l'*Apologie de Socrate* insiste sur la vertu en politique. Pour lui, il ne peut avoir de séparation entre les deux. La vertu éthique est donc le fait que le gouvernant dirige la cité avec des dispositions morales, c'est-à-dire le fait de faire le Bien, chercher le bonheur des citoyens, et laisser chacun faire son travail de façon excellente : c'est la Justice. Si la Justice constitue en ce que chacun « *fasse son travail* » et seulement son travail, elle suppose aussi que les trois corps constitués de la cité soient en harmonie. On parle de la justice, « *lorsque les trois classes naturelles y font chacune leur ouvrage propre, sachant que maîtrise de soi, courage et sagesse lui viennent, dans ces trois classes, un lot de disposition active et passive.* »⁵⁵ A en croire le philosophe grec, toutes les fonctions de la cité (surtout les trois principales) ne peuvent seulement avoir d'efficacité et faire régner la justice que si elles se fondent sur la justice. Mais la vertu elle-même est fondée sur quoi ?

Cette question cache en réalité le fondement de vertu. Est-elle d'ordre innée ou l'acquiert-on à la suite d'une série d'exercice de transformation. En effet, la vertu n'est pas d'ordre de naissance chez les grecs en général et Platon en particulier. Elle ne tient pas non plus à un statut social ni à celle de sa famille. Cela est d'autant vrai chez les grecs, la compétition à l'Olympie était non seulement une stridulation de la vie politique, sociale et économique, mais aussi une recette individuelle. La vertu est donc fondée sur la sagesse et elle est le fruit d'une maturité spirituelle.

3. La connaissance et l'excellence

Si la vertu est fondée sur la sagesse ou la détention du savoir, elle vise chez Platon. La connaissance chez Platon a donc une téléologie céleste. Cela aboutit à plusieurs conclusions chez notre auteur : la politique, la connaissance et la philosophie.

Primo, en ce qui concerne la politique, Platon mène une critique acerbe de la démocratie, car en démocratie, « *essentiellement, les gens sont libres. La cité déborde de liberté, de libre expression, et l'on a le droit de faire ce que l'on veut.* »⁵⁶ Ce qui amène l'auteur suscité est qu'en démocratie, l'ordre de la nature des choses est brisé, chacun venant d'où peut arriver à la tête de l'Etat ; mais aussi le relativisme qu'il a observé : chacun ne voulant rien faire, le

⁵⁵ Platon, *La République*, 435a, p. 174.

⁵⁶ *Ibidem*, 557a, p. 376.

gouvernement n'a non plus le droit de le réprimer à cause de la prétendue liberté dont les individus disposent.

*Nul n'est jamais forcé d'assumer une fonction d'autorité écrit Platon, dans la cité démocratique, même, s'il en est capable ; et pas d'avantage d'obéir aux autorités s'il n'est pas davantage forcé, de faire la guerre quand d'autres la font...Nul non plus n'est contraint par une loi qui lui interdirait d'occuper une fonction d'autorité ou une magistrature, à l'occasion.*⁵⁷

Selon l'auteur athénien, la démocratie fait usage de la médiocrité, car il ne suffit pas d'être excellent pour être dirigeant dans le régime. Platon condamne donc ouvertement ce régime, parce qu'il exclut, l'excellence et la méritocratie. Selon lui, un bon régime, c'est celui qui doit être fondé sur l'Elite excellente, c'est-à-dire ceux qui détiennent la sagesse et la connaissance : les philosophes. Et ce régime, c'est aristocratie : « *Pouvoir de la perfection...il s'agit des personnages qui possédaient perfection et justice.* »⁵⁸

Secundo, ce gouvernement des meilleurs, dont les détenteurs de la perfection et de la justice débouchent inévitablement sur la conception de la philosophie. Chez Platon et d'ailleurs comme tous les anciens le pensent, la philosophie n'est pas à la portée de tous : les esclaves, les personnes handicapées sociales n'ont pas accès à la philosophie. Cette thèse platonicienne n'inscrit pas de façon infime que ce soit la défense de la discrimination ou de la stigmatisation des individus, elle relève de la structuration de la société grecque où il y avait d'un côté les hommes libres dont leurs activités se limitaient à la consécration de la vie de l'esprit, et d'un autre côté, il y avait les condamnés et les damnés de la terre, composés des invalides, des malades et des esclaves, qui étaient justement interdit par une constitutionnelle de prétendre une fonction de gouvernant ou de magistrature en l'occasion.

⁵⁷ *Ibidem*, 558a, p. 377.

⁵⁸ *Ibidem*, 545b, p. 356.

CONCLUSION PARTIELLE

In fine, la connaissance chez Platon vise la consécration d'une classe, d'une élite, parce que l'auteur ci-dessus pense que la destinée de la cité présidait à la capacité ou mieux l'attitude du gouvernement d'appliquer la justice ou pas. A cet effet, toute personne prétendant occuper une place importante dans la cité doit être vertueuse. Mais surtout la sagesse est cette vertu qui peut amener le bonheur dans la cité ou dans une république. Car même s'il y a alors plusieurs vertus, celle que préconise le natif d'Athènes est la vertu intellectuelle, c'est-à-dire la sagesse. La vertu intellectuelle serait chez lui, le remède à toute dérive de la cité. Celle qui peut empêcher la perpétration de l'injustice comme la condamnation de son maître. La vertu comme l'excellence est le fait de faire triompher la justice et la vérité sur l'art de la tromperie et de l'illusion comme le font les sophistes. Bref, il s'agit pour notre auteur dire que l'essentiel de la cité excellente, dont le juste et vertueuse est la redistribution des tâches et des mérites aux individus telle que leurs capacités les prédisposent.

DEUXIEME PARTIE :

**FONDEMENT THEORIQUE DE LA CONNAISSANCE ET LA
QUESTION DES GENRES CHEZ PLATON**

CHAPITRE III :

LES TYPES DE CONNAISSANCE DANS LA REPUBLIQUE DE PLATON ET SES IMPLICATIONS METHODOLOGIQUES ET HEURISTIQUES

La question de la connaissance connaît un nombre considérable des œuvres auxquelles Platon lui a consacré. Dans ses dialogues l'auteur Athénien, procède par plusieurs méthodes qui consacrent la connaissance comme dépendant de plusieurs sources. En même temps, la question de la connaissance fonde, pour ce qui est de l'essentiel toute la problématique de la connaissance à l'époque Médiévale, Moderne que Post-moderne. Quel est donc le fondement de la connaissance chez Platon ? Telle est la question à laquelle nous allons essayer d'y répondre.

I- Les types de connaissance chez Platon

1. La connaissance sensible et l'opinion

Dans les dialogues, Platon justifie pourquoi la doxa ne peut pas être prise pour fondement de la science (épistémè) et de la connaissance. En effet, L'opinion se fonde sur la sensation, qu'elle a tendance à confondre avec la science. Mais, il est vrai que nos connaissances proviennent de nos sensations (dans le Menon Platon reconnaît que l'opinion droite peut guider l'action humaine). Nos sens sont les premiers organes à nous renseigner sur la nature des choses comme le vent qui souffle m'apparaît froid, je dis alors qu'il fait froid. Même le ciel qui nous surplombe ne dispense pas pour tous la même sensation. La tiédeur appréciée par les uns donne la chair de poule aux frileux. Ce qui est connu par la sensation est inévitablement particulier, et ressenti individuellement ; il s'agit là déjà d'une première connaissance, directe, expérimentale. Les choses se compliquent quand il faut apprécier, estimer, juger un être humain. Celui-là est-il juste et bon, ou bien mauvais ? On voit bien que la sensation ne suffit pas à rendre fidèlement compte de tel ou tel. Chacun se rend maître, autonome et disert à perte de vue, en quête du pouvoir de sa propre sensation. C'est la raison pour laquelle l'auteur de la République dit que l'opinion est « *intermédiaire* » et non pas comme une connaissance. Il écrit à propos : « *Mais nous étions d'accord sur un premier point : ce qui nous apparaîtrait*

dans la position d'intermédiaire relèverait de l'opinion, et non pas de la connaissance, et la faculté intermédiaire s'arrogerait les projets errant dans l'intermédiaire, sous forme de butin. »⁵⁹ D'après ce qui vient d'être dit, l'opinion ou encore doxa, relève de l'arbitraire. Or, Platon cherche une base stable de la connaissance. Comment donc ce qui est intermédiaire, est donc soumis à la loi de la *genesis* peut tenir pour fondement de la connaissance ? Cela n'est pas possible pour ce dernier

L'opinion relève de l'art fallacieux et de la démagogie que les sophistes usaient pour atteindre leurs cibles. À la philosophie le savoir est donc, pour Platon, la capacité de gouverner. D'où le vœu de Platon dans *La République*, qui préconise le Philosophe-Roi. La force des sophistes est d'avoir tenu compte de la personne à qui l'on s'adresse, de l'interlocuteur qu'il faut persuader. Cette relation d'intersubjectivité est progressivement évacuée dans la philosophie. L'opération de Platon consiste en effet à introduire des normes objectives là où les sophistes requièrent un vécu subjectif. La thèse de la synthèse du pouvoir entre les rois et les philosophes est soutenue par le fait que c'est par la connaissance que l'individu se forme pour ensuite se consacrer à la direction de la cité ; pour qu'on une cité idéale fonder sur la justice et les valeurs éthico-morales. Il le dit avec insistance, lorsqu'il écrit :

*Tant que les philosophes ne régneront pas sur les cités, ou inversement que les rois actuels, les potentats, ne seront pas d'authentique philosophes à la hauteur ; tant que la synthèse ne sera pas faite du pouvoir sur la cité et de la philosophie ; tant que les gens se auront libre accès à la politique séparément à la philosophie séparément [...] il n'y a pas moyen que le malheur cesse de sévir, mon cher Glaucon, dans les cités ni je pense, dans le genre humain : notre organisation de la cité ne pourra jamais atteindre ses virtualités ni voir le jour.*⁶⁰

L'hypothèse de la synthèse du pouvoir roi-philosophe fonde la vision selon laquelle la cité doit reposer sur les valeurs idéales, tout comme l'homme qui prétend la diriger. Pour cela, il faut que la connaissance trouve une base inébranlable, par conséquent l'opinion qui est certes relève du sensible ne peut être prise pour base, au risque que l'homme et la société vont droit dans le chaos.

⁵⁹ Platon, *La République*, 479a, p. 270.

⁶⁰ *Ibidem*, 473a, p. 238.

2. La place des Idées dans l'élaboration de la connaissance

Les idées forment, pour Platon, le noyau de la pensée et de la connaissance. La question qu'est-ce que c'est montre qu'il y a une multiplicité de choses dont les apparences semblables portent le même nom. Nous tentons de dépasser une connaissance acquise par les sens pour aller vers une réponse plus fondamentale, qui fonde l'idée de toutes les choses : tables, papillons, conçues ainsi universellement. On passe de la question de la nature des choses, de la description de la chose à la définition et à l'essence des choses de même nature. L'Idée selon Platon est comme un lieu qui rassemble ce qui est identifiable. Ainsi, pensera-t-on les choses sous l'Idée qui les unit. Toutes les idées qui sont en notre âme nous les possédons comme des dispositions. On suspecte donc ici un caractère a priori de la connaissance. Pour l'expliquer Platon fait appel à la *Réminiscence*.

Ainsi, Dans un mythe il pose l'âme comme immortelle. Il fut un temps où l'âme humaine était en possession d'une substance éternelle. Les âmes, à ce moment précis, ont pu contempler toutes les idées qui constituent le centre du savoir. Hélas, les âmes ailées ont perdu leurs ailes et sont tombées dans un corps... Et quand elle vint au monde, elle bénéficia de la réminiscence. Nous sommes nés avec des idées.

Si bien que s'il arrive que notre esprit soit traversé par un souvenir fulgurant de ce dont il a eu auparavant connaissance, c'est la vérité qui surgit dans l'âme comme *ressouvenir*. Au-delà même des Idées il y a un principe, inconditionné, le *Bien* (qu'on confond, à tort ou à raison au Divin). Ce Bien est supérieur et à l'existence et à l'essence. Le dessein de Platon est clair : il veut nous conduire jusqu'au *Principe suprême*. Et c'est avec le mythe de la Caverne qu'il décrit la démarche pour s'élever jusqu'à l'Idée. Nous sommes comme des prisonniers enchaînés dans une caverne et n'ayant jamais vu le jour. Sur les parois de la grotte nous voyons défiler des ombres. Ce sont celles des passants qui, dehors, vont et viennent, mais nous prenons ces ombres pour d'authentiques réalités. Les ombres de la grotte correspondent à la trompeuse expérience sensible. Quand le sujet se libère de la grotte il incarne l'âme progressant jusqu'aux Idées et au Bien, il accède à la Sagesse et au savoir philosophique.

La vérité d'une chose est dans la correspondance de la chose et de l'idée innée que j'en ai. Il y a adéquation de la chose et de l'idée. Le stylo que je tiens dans ma main je l'appelle "stylo", parce que j'ai l'idée du stylo, inscrite en mon âme dont elle a mémoire. C'est la correspondance entre le mot "stylo" que je dis et l'idée innée que j'ai du stylo qui permet

l'adéquation de l'esprit et de la chose. Non seulement les Idées dépassent les apparences, mais elles génèrent une réalité à venir. Ainsi l'idée de Justice, en ce qu'elle est en soi l'exigence d'actions justes, génère les actions justes qui font la Justice. Ou encore l'idée de liberté, comme pouvoir de commencer une série d'événements, est-elle condition d'une série d'événements, et génératrice d'autonomie. Les Idées sont génératrices de la réalité. Qu'une Cité soit belle et qu'y règne la justice, la beauté de cette cité participe du beau, et la justice participe du Juste par essence. Les Idées portent en elles l'immanence qu'elles génèrent. C'est pourquoi on ne peut espérer une Cité juste tant qu'on ne tient pas la Justice pour un idéal, s'imposant à tous. Même le Démonstrateur de la création est parti de l'Idée. L'Idée est cause. Cause de tout être qui est ce qu'il est et qui peut être connu. L'Idée est source. L'Idée est mère génitrice. L'idée participe au projet politique du platonisme, qui est d'intégrer tous les points de vue possibles de l'opinion dans un universel qui les rassemble. Ce point de convergence, selon Platon, c'est en effet l'Idée. Ainsi se profilent les principes qui vont imprégner la culture occidentale : La chose est son essence, l'idée, c'est connaître l'essence de cette chose ; et le discours rend compte de l'Idée. D'où la place du mythe dans le platonisme.

3. Le rôle des mythes dans la philosophie platonicienne

Chez Platon, la dialectique n'exclut pas le mythe. Certains interprètes de Platon ont voulu rejeter le mythe de la philosophie de Platon comme étranger à l'essence de son système. Ce serait le fameux passage irréversible de la philosophie grecque du *muthos* au *logos*, du mythe à la raison. Mais la philosophie de Platon est plus complexe et subtile. Elle est un tout à l'intérieur duquel on ne peut pas choisir. Platon a recours au mythe car il est la seule façon de suggérer l'inexprimable et prolonge le raisonnement par un appel à l'imaginaire. Le mythe est pour l'homme, dans l'esprit platonicien, la façon de rendre l'invisible intelligible et sinon visible, du moins perceptible. Grâce au mythe, l'indicible se raconte. Grâce à lui, la distance qui nous sépare de ce lieu où réside le Bien se trouve en partie supprimée. Nous allons nous intéresser ici aux quelques mythes fondateurs de la connaissance chez Platon : l'origine de l'âme, le mythe de l'Atlantide et le mythe de la création de l'univers.

D'abord, chez Platon « *les âmes sont nées d'un partage de l'âme du Tout que le démonstrateur a mise dans le monde* ». L'âme est donc quelque chose de quasi divin qui existait avant même le moment où nous sommes devenus des hommes (Cf. Phédon, 95, c). Sur la question de la survie de l'âme, Platon a incontestablement varié au cours de son existence : Dans L'Apologie, ce n'est qu'une hypothèse. - Dans Le Phédon, récit des derniers moments de Socrate, il est

solennellement affirmé que la mort fait disparaître ce qui est mortel mais que l'âme demeure incorruptible du fait de sa participation aux Idées. Nous trouvons à la fin du Phédon, (107 d et suivant) un mythe géographique sur la destinée des âmes. La conception même des méchants qui paieront leurs fautes et des bons qui seront récompensés implique la survivance de l'âme à la mort du corps. La Terre que nous habitons ne représente pas la totalité de la terre. Il existe trois terres concentriques l'une au-dessus de l'autre, une terre pure au-dessus de la nôtre et la terre inférieure, domaine de l'invisible là où plongent les fleuves qui disparaissent à nos yeux, domaine des expiations et demeure d'Hadès. Dans l'admirable mythe de Phèdre, l'âme est comparée à un char ailé tiré par deux chevaux de nature foncièrement différente, celui des passions généreuses et celui des passions instinctives. Un cocher symbolisant la raison tente de faire avancer le char malgré le tiraillement provoqué par les deux chevaux. Les chevaux des âmes divines sont robustes et obéissants ; quant à l'attelage ailé des âmes humaines, il est fait de deux chevaux, l'un qui est bon et obéissant, l'autre qui est rétif, c'est pourquoi conduire un tel attelage est chose difficile. Les autres âmes s'efforcent de suivre les âmes des dieux mais elles se bousculent et sont gênées par les chevaux qui désobéissent, si bien qu'elles sont vaincues par la fatigue et s'éloignent sans avoir eu accès à la réalité des Idées ; dès lors, c'est l'opinion seulement qui est leur nourriture (248, b). Alors les âmes s'alourdissent, perdent leurs ailes et tombent sur la terre dans le corps d'un homme. Un autre passage nous donne des précisions concernant cet attelage. Le premier de ces chevaux est un cheval blanc aux yeux noirs, beau et fort ; il aime la prudence et la modération. Compagnon de l'opinion vraie, il n'a pas besoin d'être frappé pour être conduit, la parole encourageante lui suffit. L'autre cheval est noir ; mal bâti, c'est un compagnon de la démesure et de la vanité ; pour le conduire, le cocher doit lui donner des coups de fouet. L'âme de l'homme est tirée par ces deux chevaux, entre la mesure et la vérité, l'injustice et le désordre. L'âme humaine porte en elle la marque de la complexité de l'homme. Ce mythe fonde le mythe de création de l'univers.

Le Timée esquisse une très vaste cosmologie. Le monde a été fait d'après un "modèle" par le démiurge. L'acte créateur du divin artisan (ou démiurge) part de deux réalités, la matière agitée et chaotique et le monde harmonieusement ordonné des Idées, et il cherche à modeler la première sur le second.

Ainsi, bien que notre monde soit l'image et la copie d'un monde éternel, le monde éternel est un être vivant qui possède une âme. L'âme du monde a été faite par le démiurge en mélangeant la substance indivisible et la substance divisible, il a ainsi obtenu une troisième

substance contenant du Même et de l'Autre puis il a mélangé ces trois substances et les a combinées toutes trois en une substance unique. "L'âme est donc formée de la nature du Même et de la nature de l'Autre et de la troisième substance. Et composée du mélange de ces trois réalités, elle se meut d'elle-même en cercle en tournant sur elle-même. Et selon qu'elle entre en contact avec un objet qui possède une substance divisible ou avec un objet dont la substance est indivisible, elle proclame en se mouvant par tout son être propre, à quelle substance il est identique et de laquelle il diffère. (Le Timée -3 7ab)

Puis, le démiurge refit un mélange dans le cratère où il avait fondu l'âme du Tout et le partagea en un nombre d'âmes égal à celui des astres et leur enseigna la nature du Tout. Ensuite ces âmes furent jetées dans les instruments du temps et jointes à un corps. Mais les âmes sont troublées par les mouvements de la terre, de l'eau, de l'air et du feu si bien qu'au lieu d'avoir des connaissances, elles n'ont que des sensations. Quand les révolutions de l'âme l'emportent sur l'afflux des substances qui composent le corps, les âmes « *donnent à l'Autre et au Même leurs noms exacts, et elles font en sorte que celui qui les possède acquiert le bon sens* »⁶¹ (44, b). Telle est donc la tâche de la dialectique : discerner le Même et l'Autre. De ce point de vue, le mythe n'a pas seulement pour fonction d'exprimer le monde embryonnaire et caché, il a surtout pour Platon, la fonction de communication ou mieux de transmission d'un génie créateur d'un peuple, d'une génération à l'autre. C'est de ce point de vue que l'auteur français écrit : « *Au yeux de Platon, le mythe traditionnel apparaît comme ce discours par lequel est communiqué tout ce qu'une collectivité donnée conserve en mémoire de son passé (ce qu'elle considère être ses valeurs) et qu'elle transmet oralement d'une génération à l'autre.* »⁶² Dans ce dispositif épistémologique, on comprend fort bien pourquoi le philosophe grec fait le plus souvent appel aux mythes pour mettre en exergue tel ou tel aspect de sa philosophie.

Enfin, le mythe qui met en valeur l'importance et l'essence de la dialectique est le mythe de l'Atlantide. Est-ce un véritable mythe ou la narration d'un épisode historique ? la réponse est ardue, on ignore encore les raisons pour les lesquelles le philosophe grec utilise très souvent ce mythe dans le Timée et le Critias. Le thème de l'Atlantide ne revêt pas seulement chez Platon un sens spécifiquement géographique. C'est un pays originel qui a été perdu et dont il ne reste plus que le « *squelette d'un corps décharné par la maladie* » (Critias, 111, b). Les hommes ont perdu le souvenir de leur ancienne patrie. C'est pourquoi, chez Platon comme chez Socrate,

⁶¹ Platon, *Le Timée*, Paris, Livre des Poches, 1998, 44b, p. 32.

⁶² Luc Brisson, Jean-François Pradeau, *Op.cit.*, p. 35.

apprendre, c'est se souvenir. Tout savoir est une réminiscence. Ce qui saute aux yeux est que ce mythe met en évidence comment les hommes avaient habités un pays dont on ignore le nom, mais qui est nostalgique à leur être.

En dernière analyse, il est important de faire un bref rappel de nos propos précédents. Tout d'abord, il serait prétentieux pour nous de prétendre épuiser l'immense importance de la notion de la connaissance, vue chez les spécialistes, commentateurs et chez l'auteur lui-même. Mais, cependant, pour l'essentiel et relativement au fondement de la connaissance, nous avons pu ressortir quelques aspects de ce versant de la philosophie platonicienne. Ce n'est plus une innovation de notre part, en constatant que l'auteur athénien n'accorde pas une moindre importance que ce soit aux opinions, qu'à la connaissance sensible dans une première analyse. Mais à forces de lire dans les lignes, nous observons une évolution dans la pensée de l'auteur. C'est à ce niveau que le constat rapide qui se dégage est que celui-ci ne reste pas fixé à sa thèse de condamnation de la doxa et de la connaissance sensible. Il y a une synthèse systématique que l'auteur fait entre les genres, ce qui amène celui-ci à envisager une communication entre les genres et donc le sensible à bel et bien une place dans l'élaboration de la connaissance. Toutefois, la connaissance a son rapport intrinsèque avec l'ontologie.

II- Le rapport de la connaissance a l'ontologie chez Platon

Il semble difficile de parler chez Platon de la connaissance sans évoquer la question de l'être. Nous savons en général que, la connaissance entretient un rapport étroit avec l'être. C'est la raison pour laquelle la philosophie de Platon, dans la majorité de ses dialogues notamment, il est question beaucoup plus de définir la nature des êtres. Si on pense comme beaucoup des commentateurs et spécialistes que l'auteur athénien a « *presque tout dit* »⁶³, on peut également être d'accord du fait qu'il y a un lien intime entre les matériaux qui forment la connaissance chez lui. Ce lien, nous pouvons le comprendre comme le rapport entre l'ontologie et la connaissance.

1. L'essentialisme platonicienne et les différents genres, formes dans la philosophie

Il est sans conteste que l'essentialisme soit la première caractéristique de la philosophie de Platon. Dans l'histoire de la philosophie, le premier philosophe a consacré ses efforts à la théorie essentialiste fut Platon. Comme dit Marcien Towa, Platon est le philosophe de l'essence.

⁶³ Cf. Monique Dixsaut

Mais, d'où vient cette détermination du philosophe à se consacrer à l'essence. Nous pensons que c'est dû premièrement à l'influence du maître, le contexte socio-politique de la Grèce de son époque ; tout cela a conduit Platon définir le fondement de la science et surtout de la philosophie. C'est d'ailleurs, ce qui a engagé la question du *ti es ti* chez les premiers philosophes, et plus tard chez Platon. L'essentialisme est une doctrine philosophique qui porte sur les essences. Dans l'essentialisme, les questions du genre, des formes, et des modes sont beaucoup plus débattues. En prenant l'exemple du genre humain, la question de qu'est-ce que, que nous avons évoqué va « porté sur l'homme comme genre [mais alors] sur l'homme en général. »⁶⁴ L'essentialisme platonicien ici parle de l'homme en général. Il s'agit de concevoir la thèse selon laquelle l'homme est un être composé de corps corruptible, mortel et d'un esprit incorruptible et immortel. Platon lui-même écrit, fait remarquer le philosophe camerounais que :

*La bonne règle serait, lorsqu'on s'est aperçu qu'un certain nombre de choses ont quelque communauté, de ne pas les quitter avant d'avoir distingué au sein de cette communauté toutes les différences qui constituent les espèces et, quant aux dissemblances de toutes sortes que l'on peut apercevoir dans une multitude, de ne point s'en décourager et s'en dépendre avant qu'on ait enclos, dans une similitude unique, tous les traits de parenté qu'elle cachent et les ait enveloppés dans l'essence d'un genre.*⁶⁵

Nous pensons que les propos de Platon précédents révèlent toute la quintessence de l'essentialisme et que l'argument sous-jacent de ces propos est le fait que dans cette doctrine, il y a une conception de l'homme générique. C'est dans le même sens que Marcien Towa pense aussi que c'est l'homme générique qui compte ; et l'essentiel met l'accent sur les valeurs d'universalismes, de genre, d'espèce et de communauté. Il écrit opportunément : « L'effort de l'essentialisme, lorsqu'il aboutit, culmine avec la construction d'un système universel qui repose sur les principes absolus, articule et hiérarchise, en son sein, tout ce qui existe ou peut exister. Le *Timée* de Platon est un tel système. »⁶⁶ L'effort de l'essentialisme comme l'explique Towa, est de concevoir des principes universels à partir des éléments particuliers. En ce sens, force est de constater que le philosophe athénien – et surtout à partir du *Timée* – on ne peut isoler les parties les unes des autres. Si bien que les choses existent à titre individuel, elles font partie d'un grand ensemble qu'on peut appeler espèce ou genre. Et nous pensons que le philosophe athénien a bien eu le mérite de penser que dans une communauté, il faut d'abord

⁶⁴ Marcien Towa, *Op.cit.*, p. 116.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 115.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 116.

savoir qu'il y a un certain nombre de choses qui se partagent en commun, même quand il y en a aussi qui se distinguent.

2. Les différents genres et formes chez Platon

La question du genre et des formes occupe une place aussi importante dans la philosophie de Platon, notamment dans le Parménide, Le sophiste, le Politique et la République. Ce qui fonde la question des genres et formes chez Platon, c'est la connaissance, dans le sens où le philosophe athénien cherche à donner un cadre théorique à la philosophie, et pour cela il a besoin de poser des postulats, ces postulats se retrouvent dans les genres. Bref, l'argument du genre fonde la thèse de la communication entre l'être et le non-être.

Étant donc une et la même, elle se trouve tout entière à la fois dans plusieurs étants, de sorte qu'elle serait ainsi séparée d'elle-même. — Elle ne le serait pas, si du moins c'est à la manière du jour, qui est un et le même partout en même temps sans être pour autant séparé de lui-même, que chacune des formes et une et la même en même temps dans toutes les choses. — Voilà une manière élégante, Socrate, de faire que la même chose soit en même temps partout, comme si tu disais qu'un voile étendu sur plusieurs hommes est un et tout entier sur tous.⁶⁷

Il est très intéressant d'observer et de savoir que le Parménide met déjà l'accent sur la distinction des genres et formes en indiquant qu'il y a deux distinctions possibles : l'être et le non-être. C'est de ces deux entités que proviennent les genres et formes. C'est aussi dans le même sens que Platon distingue cinq genres : l'être, le mouvement, le repos, l'autre, et le même. Cela n'est pas le contraire de la thèse précédente, bien que le non-être ne fasse pas partie des genres qu'il a énumérés, l'être existe à côté de lui. Dans le Timée, Platon soutient l'existence du non-être. Il admet cela à cause de la dualité qu'il a formulée dans *La République*. D'abord, sa thèse découle que l'âme humaine qui est pourtant une entité pure qui est liée au corps, elle ne peut exister en dehors du corps. Et nous retrouvons le même argument dans l'anthropologie cartésienne qui constate la même dualité humaine. Chez Platon et Descartes, il est vicieux de dire que l'homme est son corps ; Descartes comme Platon renonce à leur thèse radicale, parce qu'il constate que ni l'un ni l'autre genre ne peut exister indépendamment. Précisément, chez Platon, il y a une synthèse entre ces genres, une communication entre eux. Aucun genre ne peut faire fi de l'autre. C'est ce qui fonde l'argument d'acceptation du sensible chez l'auteur grec.

Par ailleurs, Parménide examine l'autre aspect du problème des genres et formes : le problème de la participation et de communication entre les genres et formes. Il en découle une

⁶⁷ Platon, *Le Parménide*, Paris, Les Belles Lettres, 131d.

question fondamentale celle de savoir comment ce qui existe, l'être peut à la fois se communiquer et participer des autres ? Notons qu'au préalable, Parménide soutient que ce existe « *est en tant qu'il est* » et non point comme nous voulons le nommer. Mais surprenante est le propos de Parménide : « *Si les autres choses participent aux formes, ne te semble-t-il pas que, nécessairement, ou bien chacune est faite de pensées et tout pense, ou bien elles sont des pensées mais ne pensent pas ?* »⁶⁸ Le refus de Parménide repose sur le fait que, si les formes sont des pensées, et si les autres choses sont telles que ce à quoi elles participent, alors toutes les choses sont aussi des pensées, écrit Annick Stevens. Nous pouvons voir facilement de quel côté se trouve l'erreur de raisonnement : *c'est que la chose participante participe à la notion dont elle hérite la détermination*, mais elle ne dérive pas pour autant du statut ontologique de la notion séparée. Dans la même perspective, en effet, lorsqu'on dit qu'une chose qui participe à une idée quelconque ne devient pas de ce fait elle-même une idée, de même, si l'idée est une pensée, la chose qui en participe ne deviendra pas une pensée. Cette difficulté est donc différente des précédentes, où il suffisait d'éviter certaines formulations ou images pour que disparaisse la difficulté. Ici, nous constatons que Platon refuse de renoncer à l'existence en soi des idées qu'entraînerait leur statut de simples pensées construites par notre esprit à partir de l'expérience sensible. Pourquoi refuse-t-il ce statut au point d'y opposer un raisonnement non valide ? C'est là probablement que se révèle la dépendance de son ontologie par rapport à sa pensée morale : il a besoin d'absolus, c'est-à-dire de notions qui ne soient pas relatives à nos constructions mentales et par là toujours révisables, et il en a besoin avant tout pour les notions morales, afin de repousser tout relativisme des valeurs et de garantir une signification du bien qui soit incontestable. Sur cet aspect, il y a forte chance que la continuité ne puisse jamais se rompre : la continuité ne sera jamais rompue avec les stades antérieurs de sa pensée, et la filiation avec Socrate est la plus manifeste ; en effet, s'il est à peu près certain que le Socrate historique ne concevait pas encore les formes comme séparées, il cherchait une définition universelle des vertus qui ne dépende pas des individus ni des circonstances.

⁶⁸ Platon, *La République*, 435d, p. 125.

CHAPITRE IV :

ANALYSE DES GENRES DE CONNAISSANCE CHEZ PLATON : IMPORTANCE, INTERETS ET PERSPECTIVES METHODOLOGIQUES ET PEDAGOGIQUES DE LA CONNAISSANCE

Mener une réflexion sur les genres de connaissance chez Platon n'est pas une tâche facile. On peut être tenté d'amener à dire qu'une réflexion sur tel ou tel aspect du platonisme est un travail davantage ressassé, sous prétexte que ce dernier a été tourné et retourné dans tous les sens. Mais, au cours de notre recherche le constat plausible que nous dégagé est qu'en dépit de la masse considérable des travaux sur Platon, chacune des recherches pose une question particulière et tente de résoudre un problème nouveau. C'est dans ce sens que s'inscrit ce chapitre qui porte sur la reprise analytique de la question de genre de connaissance. La nouveauté que nous voulons apporter ici est le fait que le problème de la connaissance pose un nouveau défi à notre temps aujourd'hui, malgré le fait qu'il soit débattu chez Platon il y a des milliers d'année. De notre part, ces défis se déclinent sur le plan pédagogique et méthodologique le tout corrélé à une perspective heuristique et philosophique.

I- Implications de l'analyse du problème des genres de connaissance chez Platon

En menant la réflexion sur le genre de connaissance chez Platon, nous nous sommes rendu compte que cette question induit une implication sur plusieurs plans.

1. Implication éthico-morale : Le problème de la justice dans la cité

Si l'objectif, de toute vie humaine est la recherche du Bonheur comme le préconisent Platon et Aristote, ce Bien que recherche l'homme passe par la construction de la cité idéale. Le problème de la justice qui est un thème majeur de la République ne né pas de façon fortuite. Elle est la conséquence d'un malaise et d'un mal être que l'homme dans la société fait l'expérience. Outre la condamnation injuste de Socrate, la justice tient cette place de choix chez le philosophe athénien pour le fait que celui-ci veut avoir une cité justice, c'est-à-dire celle qui est bâtie sur les valeurs d'équité, d'égalité et de reconnaissance de ses capacités en tant qu'individu qui constitue un maillon essentiel du tissu social. A côté de cela également, il y a l

problème de lutte contre cette injustice, et cela en rapport, bien-sûre avec la condamnation du maître.

Dès lors, pour Platon, toute cité doit être une cité idéale. La cité idéale ici, comme nous l'avons bien souligné, c'est celle des Valeurs morale et éthiques. La justice est donc inscrite à la première loge. Rappelons également que la justice chez Platon, après plusieurs tractations entre ses interlocuteurs, parfois ses contradicteurs est le fait « *d'accomplir chacun son ouvrage sans se disperser entre plusieurs activités, c'est là la justice.* »⁶⁹ Selon notre compréhension, ce qui tient lieu et place dans cette définition de la justice est chacun doit faire ce qui lui revient de faire en propre. A priori, on taxerait cette idée platonicienne d'élitiste. Mais loin de cela, il y a un souci de palier à un problème chez lui. Le problème du fond n'est pas l'injustice d'abord, c'est le fait que cette injustice se perpétue dans la cité, ou si on s'institutionnalise dans l'appareil étatique, en suivant les générations en générations. C'est le problème du fond. Et la résolution de ce mal être selon Platon doit passer d'abord par le fait que chaque individu comme un membre constituant de la société doit reconnaître ses capacités. Finalement, on va se rendre compte que même-si cet argument souffrait d'un trait élitiste, il tomberait sous le charme de la solution que Platon veut lui donner. Avec Platon, on est sûr d'une chose, c'est que la justice dans la cité amène également l'harmonie entre les individus, et pour cela, le militaire ne pas faire le travail du magistrat. La définition de la justice brise donc la spirale d'un monde gouverné par la confusion et la caution du mal, le tout substitué à l'injustice qui est la matrice. Nous pensons, comme Platon d'ailleurs que seule la connaissance peut conduire à l'établissement du règne de la justice.

Mais l'on doit s'interdire de traduire cette notion de la justice dans un sens parallèle, c'est-à-dire concevoir que si la justice consiste en ce que chacun fasse son travail ou reste là où il devait être, le menuisier ne fera jamais le travail du charpentier. Non, il ne s'agit de cela, car Platon met l'accent l'interchangeabilité des corps des métiers constitués : c'est-à-dire qu'un technicien peut et doit faire le travail de l'administrateur. Nous pensons avec le philosophe athénien que lorsque l'injustice atteint ce stade de croissance, c'est que le malaise de la cité ce n'est plus seulement l'injustice, mais tout une foule de maux qui se sont échappés de la boîte de pandore que l'homme doit subir. Pour que la tâche soit atteinte, que l'individu qui est acteur principal de la cité soit d'abord en mesure d'acquérir la justice.

⁶⁹ Platon, *La république*, IV, 433a, p. 170.

2. La justice dans l'individu

Pour commencer, l'individu est le premier maillon par qui la justice passe. Platon, idéaliste qu'il soit, croit en la perfection de la cité tout comme à celle de l'homme. Pour ce faire, il faut que l'homme soit disposé à être juste pour que la cité le soit à son tour. Il existe un lien indéfectible entre les deux. D'ailleurs chez Platon, tout comme la cité est divisé en trois catégories (les gardiens, les magistrats et les soldats), cette tripartition se retrouvent également dans l'individu (le courage qui est la vertu du cœur, la sagesse, la vertu de la raison). Platon écrit : « *Une cité juste, pensons-nous, lorsque les trois classes naturelles y font chacune leur ouvrage propre, sachant que maîtrise de soi, courage et sagesse lui viennent, dans ses trois classes, d'un lot de dispositions actives et passives.* »⁷⁰ L'existence des trois classes de la cité amène l'individu à développer les trois vertus en lui. Tout le livre IV veut répondre à la raison d'être de la cité et le rôle de l'individu. La raison d'être de l'Etat est d'exister pour le bien du plus grand nombre et non pour celui-ci de quelques-uns. Fondé sur la division des tâches, la question de la défense et de la sécurité apparaît : les guerriers seront les gardiens de la Cité. Estimant la Cité est parfaite, Socrate repose la question de la justice en partant de quatre vertus : il définit le courage, la tempérance et la sagesse, mais il doit ouvrir une parenthèse avant d'atteindre la justice. La digression donne les trois principes de l'âme : la raison, la passion et l'appétit. Lorsque ceux-ci existent en harmonie, l'injustice soit éradiquée et que règne la justice.

En éradiquant l'injustice dans l'individu, Platon est sûr que la cité peut avoir le même visage que celui de l'individu. La démarche de l'auteur athéniens est frappée par une croyance en une causalité dans l'individu que l'Etat. Ce qu'est l'individu, l'état doit l'être probablement, car l'individu est au cœur de l'action de la cité. C'est la raison pour laquelle l'auteur de la *République* insiste sur le fait que l'individu n'est pas d'abord porté vers l'injustice. En effet, il y a une harmonie entre l'homme et la cité, cet argument de Socrate est basé sur la thèse de la connaissance et de la justice naturelle dans l'individu d'une part, et est soutenu par un autre argument selon lequel les formes et genres communiquent entre eux. On peut donc comprendre le principe de causalité qui dans la démarche de Platon. Socrate dit en ces termes :

C'est qu'en réalité nous sommes bel et contraints d'admettre qu'il y a en chacun de nous les mêmes figures, le même tracé de base, que dans la cité, pour la bonne raison que nous sommes l'origine. Il serait comique d'imaginer une agressivité des cités dont

⁷⁰ *Ibidem*, IV, 444a, P.174.

*l'origine serait ailleurs que dans les particuliers : ce sont les individus qui en sont responsables.*⁷¹

A en croire Platon, une cité est à l'image des individus qui le peuplent. Cela est au fait que ce sont les individus qui sont les acteurs de la société. Ce point de vue rappelle aussi le rôle de l'homme la société dans l'élaboration des valeurs éthique et morale. C'est la raison pour laquelle, John Rawls fonde sa définition de la justice sur le principe d'inviolabilité des droits humains. Il pense comme l'avait déjà fait Platon que les valeurs éthique et politique ne doivent être séparées pour qu'il y ait la justice dans nos sociétés. En cela l'utilitarisme est mis en mal, parce que ce qui fonde la justice c'est vraiment le droit, mais alors c'est le droit humain accompagné de principe de responsabilité.

3. Du rapport entre l'éthique et la politique dans la construction d'un Etat de Justice

Cette partie pose le problème difficile du rapport entre la politique et l'éthique qu'a voulu résoudre Platon d'une part et celui d'établissement d'un monde d'une cité juste d'autre part. Le problème ne né pas ex-nihilo. En effet la condamnation de Socrate est l'évènement révélateur. Comment peut-on condamner à mort le sage et le juste Socrate ? Le philosophe (détenteur de la connaissance et des valeurs éthiques et morale par excellence) peut-il faire rayonner l'éthique et la morale dans un contexte où la prééminence de l'immoralité du politique est notoire ? Ce sont toutes ces questions à laquelle Platon a voulu nous faire comprendre. Ces questions restent d'actualité parce que l'homme est toujours en quête du bonheur. Evidemment, si l'on accorde à Platon le fait que la société doit être à l'image de l'individu ou vice versa, on peut comprendre le fait que ce bonheur dont cherche l'homme n'est réalisable que dans un monde où la justice règne parfaitement, dans un Etat où l'alliance entre l'éthique et la politique ne fait plus de doute. La crise entre l'éthique la politique est fort préjudiciable au bon pilotage de la cité.

Dans le même sillage, il faut donc un art pour bien policer l'Etat. Voilà pourquoi, le devoir qu'incombe à toute personne prétendant être philosophe comme Platon est tenue de procéder à la médicalisation de la société par son exemple et son savoir. A cet effet, le philosophe athénien entend concilier en l'homme la vertu et le savoir pour la bonne gouvernance de l'Etat. Comme le pense le philosophe camerounais le professeur Lucien Ayissi, cela n'est pas loin de la timonerie, qui « *consiste à mener convenablement un vaisseau à bon port* » malgré l'agitation de l'océan ou l'adversité du temps qui lui (le capitaine du bateau) ferait

⁷¹ *Ibidem*, 436a, P.175.

défaut. En l'absence de la vertu tout comme du savoir, le « navire d'Etat » est nécessairement exposé à un naufrage politique. C'est qui ressort des métaphores du philosophe athénien ci-après :

Un grand nombre, il est vrai, pareille à un navire qui sombre, un jour ou l'autre périsse, ont péri ou périront encore, à cause de la perversité du capitaine et ses matelots : gens qui sur le plus graves de tous les sujets victimes de la plus grave des ignorances ; eux qui n'attendent rien à la politique se figurent qu'il n'y a aucune connaissance dont plus que de celle-là, ils aient acquis de tout point la possession certaine.⁷²

En parlant de la République, chez Platon, la gouvernance relève d'une approche purement technocratique et éthique, dans la mesure où la politique requiert les qualités morales et intellectuelles.

II- L'intérêt de la question de la connaissance chez Platon

1. L'engagement de la question de la connaissance et le rôle de la philosophie

La lecture de la République de Platon est un exercice qui ne laisse pas indifférent sur le plan personnel. La connaissance à un rôle à jouer dans la société tout comme chez la personne humaine. Cela répond à la question de savoir si la philosophie peut-encore réenchanter le monde. Pour Platon, il semble évident parce qu'il n'y a que le philosophe qui a une âme pure, disposée à la dialectique. Toute la démarche platonicienne était de se demander comment à travers la philosophie, on peut faire rayonner la justice dans la société. Pour cela, l'auteur grec a trouvé nécessaire de trouver dans l'individu ce qui peut le conduire vers cette justice. La philosophie et la politique sont donc les disciplines pouvant disposer l'homme à cette justice. Pour cela, il faut que l'homme vive dans une société où le sage joue un rôle d'éducateur. Ce qui pousse celui à rechercher le meilleur type de gouvernement. C'est ça l'intérêt épistémologique de la philosophie, qui induit inévitablement l'intérêt social.

L'immortalité de l'âme dont traite le livre dix de la République montre l'importance de la connaissance. On peut interpréter que la connaissance est immortelle comme l'âme l'est aussi. Ce dernier livre de la *République* pose l'immortalité de l'âme et traite de sa destinée après la mort. Bien que l'homme juste tire de grandes récompenses dans la vie mortelle, c'est dans l'au-delà que sa vertu est le mieux reconnue. Les dieux reçoivent l'homme juste, qui a cherché toute sa vie à les imiter, sur un pied d'égalité. La philosophie va au-delà de ce que le profane à

⁷² Platon, *Le Politique*, Paris, Gallimard, 1987, 30ab.

son égard habituellement. Elle fait triompher la science et la pose au centre des actions de l'homme.

2. Perspectives Pédagogique de la question de la connaissance chez Platon

Le problème de la connaissance chez Platon induit en perspectives beaucoup d'intérêt sur le plan pédagogique. Tout passe par l'éducation chez Platon : Le sage lui-même doit être éduqué avant de s'adonner à l'exercice de la contemplation. L'éducation dont parle Platon prédispose l'individu à être juste selon Platon. Voilà pourquoi les enfants, les femmes et les hommes ; les gardiens, les administrateurs que les soldats doivent être éduqués. Parce que ce sont les hommes qui forment la cité. C'est ce qui amène l'athénien à dire que l'Etat n'a plus besoin de l'éducation, car il suppose qu'il est déjà éducation. Les discours précédents ont établi que ces hommes étaient en quelque sorte les « *gardiens d'un troupeau* ». De la même manière que les femelles des chiens de garde font tout en commun avec eux dans la mesure de leurs forces qui sont plus faibles, les femmes des gardiens devront se comporter de même. Puisque la cité aura indifféremment recours aux hommes et aux femmes pour les mêmes fonctions, il faut leur donner la même éducation : musique et gymnastique et formation aux pratiques guerrières. En ce sens, s'opposant aux conceptions en vigueur, Socrate affirme que les femmes doivent s'entraîner nues au gymnase, à l'équitation et au port des armes.

Il s'agit alors de déterminer si par nature, les hommes et les femmes peuvent pratiquer les mêmes activités. Il a été défini plus haut que dans la cité chacun devrait exercer les tâches qui lui convenaient en fonction de sa nature. Or il s'avère que la nature de la femme n'est pas égale à celle de l'homme. Si l'hypothèse doit être maintenue d'une différence de nature entre les hommes et les femmes, ce ne peut être seulement en raison d'une différence de fonctions. Si la différence doit être posée absolument, il faut la fonder absolument, or jusqu'ici cette différence de nature demeure relative et ne peut donc être déterminée que par rapport à une fonction spécifique. La différence de nature entre les hommes et les femmes ne se fonde-t-elle que sur les dons naturels ? Platon s'interroge alors sur le talent naturel ; le don naturel est associé au don d'apprendre et de retenir. Celui qui est doué à l'exercice de la pensée domine les forces du corps. Il n'y a pas en réalité d'occupation relative à l'administration de la cité qui appartienne à une femme ou à un homme en raison de son sexe, les dons naturels sont répartis de manière semblable dans les deux genres. Simplement dans ces activités, la femme est un être plus faible que l'homme. Il existe donc des femmes douées pour exercer l'activité de gardien qu'il faut

choisir pour vivre en communauté avec des hommes du même genre. Instituer une telle loi n'est pas irréalisable puisqu'elle est conforme à la nature.

Il faut par ailleurs, que ces femmes soient communes à tous ces hommes, et qu'il en soit de même pour les enfants, afin que nul ne sache qui est de sa descendance et qui ne l'est pas. Ils auront en commun leurs logements, les repas, et ne posséderont rien qui ne soit aussi à tous ; ensemble ils se mêleront dans les gymnases ce qui en vertu d'une nécessité naturelle, les poussera à s'unir. Néanmoins il ne s'agit pas d'instituer des pratiques impies, il faut donc donner au mariage le caractère le plus sacré possible. Ces mariages auront lieu entre les meilleurs comme entre les plus médiocres, mais il est impensable d'accoupler le médiocre et le meilleur. En effet, la reproduction entre ces sujets d'élites vise à assurer une progéniture apte à perpétuer l'excellence de leurs parents.

3. La question de la connaissance comme service de la vérité en nous

La question de la connaissance est liée d'une autre façon de la théorie de la réminiscence. Pour le réaliser, il faut comprendre que la doctrine Platonicienne de la connaissance insiste sur notre capacité à reconnaître la vérité au-dessus de notre volonté, à laquelle nous devons donner notre accord. Pour relever le bien-fondé de ce thème, nous allons revenir sur la valeur de la liberté et indiquer comment Socrate pointe toujours au contraire vers la nécessité de se soumettre à une instance qui nous dépasse. A cet effet, pour Platon, la réminiscence implique la reconnaissance d'une vérité qui nous est supérieure et à laquelle nous devons enchaîner nos opinions et notre volonté, parce que c'est cette vérité qui est notre véritable maître. En interprétant cette théorie, ces vérités, héritages d'une connaissance prénatale qui est en nous, à titre d'archétypes et influencent la façon dont nous nous rapportons au monde. C'est en se livrant réellement et sans relâche à l'enquête dialectique, que l'homme pourrait prendre de plus en plus conscience de ces normes qui le déterminent, de façon à accorder notre vie et nos croyances avec elles et ainsi rendre notre existence plus harmonieuse grâce à notre appartenance au service de la vérité.

TROISIEME PARTIE :

**PERSPECTIVE AXIOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE DE
L'ETUDE DE LA THEORIE DE CONNAISSANCE CHEZ
PLATON**

CHAPITRE V :

LA THEORIE DE CONNAISSANCE PLATONICIENNE ET L'AXIOLOGIE HEURISTIQUE ET EPISTEMOLOGIQUE

Karl Popper disait dans son œuvre que « *toute vie est résolution de problème.* » Ces propos de l'auteur montrent que toute action posée par l'homme est en vue de trouver une solution à une difficulté à laquelle ce dernier fait face. La philosophie est l'un de principes parmi lesquels l'homme adopte pour résoudre les difficultés de son quotidien. C'est qui ressort de notre étude de la théorie de la connaissance de Platon. Dans ce chapitre nous mettons en évidence l'importance de l'étude de la théorie des genres de connaissance platonicienne, afin de comprendre les défis auxquels, ils font face dans la perspective pluridimensionnelle. Pour cerner définitivement notre dire précédent, il est important de se demander pour quelles perspectives étudions-nous la question du genre et de la théorie de la connaissance chez Platon ?

I- Axiologies épistémologique de la théorie platonicienne

1. L'idéalisme platonicienne à l'aune des courants scientifiques

L'idéalisme est un courant de pensée qui qualifie l'auteur grec. En guise de définition, nous pouvons retenir que c'est une doctrine qui accorde la prééminence à l'idée comme fondement de toute connaissance. Il est qualifié d'idéalisme rationnel par d'auteurs à l'instar d'Alain Boutot dans la mesure où toute sa philosophie est fondée sur les principes de la raison, notamment d'Idée. Le but que nous poursuivons dans cette section est de montrer la valeur de l'idéalisme à la rencontre des autres courants scientifiques.

Partant, l'idéalisme platonicien se heurté à beaucoup d'autres courants philosophiques et même scientifiques. Le premier courant fut celui du réalisme aristotélicien qui se mit aux antipodes de la philosophie du maître. Mais ce qui est intéressant ici est qu'il existe un lien remarquable entre les deux courants dans la philosophie platonicienne. Ce lien se démontre dans la dialectique. Nous voyons qu'au cours de la dialectique (la dialectique ascendante, la dialectique contemplante et la dialectique descendante) toutes les parties sont liées les unes aux autres. Mais en l'occurrence dans les deux types de la dialectique le lien est plus fort. La dialectique ascendante est celle qui tend à valider davantage la présence du réalisme dans la

philosophie de Platon, même-si celui ne se fait pas d'un trait dominant. On se rend à l'évidence que dans le réalisme platonicien le sensible devient un reflet ou une image de l'être idéal.

Pendant tout le moyen-Âge et l'époque moderne, le réalisme platonicien fut diversement interprété et même modifié selon l'esprit du temps. Ainsi au Moyen-Âge le réalisme se rapproche de l'idéalisme, car il désignait en ce moment une doctrine selon laquelle les idées sont des êtres réels, dont les êtres individuels et sensibles ne sont que le reflet et l'image. Dans cette perspective, il s'oppose donc au nominalisme, c'est tout ce qui fonde le débat virulent des « *querelles des universaux* » à cette époque. Plus tard chez les modernes, notamment chez Hegel, Kant, Nietzsche et Heidegger cet aspect du platonisme se voit beaucoup plus dans la philosophie de l'art, mettant ainsi en évidence le caractère pratique et réel de l'art. Dans ce sens, nous pouvons dire que l'idéalisme platonicien est tout d'abord un trait remarquable du platonisme, mais lors qu'on fait sa comparaison d'avec les autres courants de pensée philosophiques, on se rend compte que ces courants prennent appuie sur ce dernier. Voilà pourquoi Alain Boutot disait de Platon qu'il est le philosophe qui se fait présent dans toutes les époques.

2. Idéalisme et scientificité : quel rapport ?

S'interroger sur la scientificité de l'idéalisme revient spécifiquement à questionner la philosophie de Platon dans son ensemble. En effet, l'épistémologie platonicienne en particulier s'est déjà révélée scientifique dès ses premiers moments. Dès l'entame de ce travail nous avons relevé que la connaissance chez Platon est basée sur l'ontologie. Les grands maîtres à l'instar de Towa ont démontré cet argument en disant qu'il n'était possible de séparer épistémologie et ontologie chez cet auteur. N'est-ce pas là le caractère scientifique de la doctrine du platonisme. Car l'âme du platonisme c'est l'idéalisme, on peut aussi affirmer que toute sa philosophie s'adosse sur cet aspect pour se positionner.

En effet, Brisson et Pradeau, pensent que le rapport entre l'épistémologie et l'idéalisme platonicien est démontré par le fait que dans son entreprise le philosophe athénien a eu envisager d'un dualisme corps /esprit pour penser l'unité de la personne. Dans cette perspective, le dualisme de Platon n'est plus comme chez Descartes qui envisage au départ une net séparation entre l'âme et le corps ; comme chez Platon d'ailleurs. Mais, la différence est que chez lui, l'unité corps/âme a été autocritiquée et dépassée. En voyant les critiques de ses prédécesseurs il était contraint de renverser lui-même sa propre construction dans la plupart de ses dialogues. C'est l'exemple de l'argument de l'intelligible et du sensible. Donc, nous pouvons dire sans

ambages que le platonisme est traversé d'un dynamisme, ce qui marque d'ailleurs sa scientificité.

II- Axiologie épistémologique et heuristique de la méthode platonicienne

1. Axiologie épistémologique de la dialectique platonicienne

En général on reconnaît au platonisme deux méthodes les plus couramment utilisées dans ses dialogues platoniciens : « *une méthode dialectique ou dichotomique, et une méthode mythologique* »⁷³. Cette dernière, pour nous et peut-être aussi pour Platon, est considérée comme moins apodictique que pédagogique : elle expose de façon claire et analogique ce que l'on veut dire, mais ne prouve rien, sinon par sa force de persuasion et par sa cohérence avec ce qui a été déjà démontré par ailleurs. Considérons d'abord la méthode dialectique-dichotomique, « *qui est la véritable méthode heuristique et apodictique des dialogues* »⁷⁴.

Ainsi la méthode dialectique consiste en général à opposer deux conceptions d'un objet pour retirer de cette confrontation ce qu'il y a de vrai dans l'une ou l'autre des thèses opposées et utile à la conception finale et vraie. Cette méthode a été reprise et systématisée plus tard par Aristote à l'époque classique et ensuite par les modernes, Kant et Hegel, notamment, ces derniers insistant plus sur ce qui semble l'aspect dramatique de la méthode, c'est-à-dire, sa progression ternaire (thèse, antithèse et synthèse), de l'opposition polémique et stérile des thèses à la genèse d'une synthèse qui ne retient que la vérité.

*Chez Platon, la méthode n'a pas cette rigidité progressive et la dialectique est essentiellement une variation d'un concept, examiné par les différents interlocuteurs sous différents points de vue. Il est entendu qu'au travers de cet examen doit normalement apparaître ce qui, dans l'objet, est permanent et indépendant des points de vue successifs.*⁷⁵

C'est ce caractère normatif qui fonde toute la problématique de la phénoménologie de la Modernité, notamment la phénoménologie husserlienne, reprenant celle de Hegel qui renoue en quelque sorte avec cette vocation première de la dialectique platonicienne de la recherche, au travers de ses multiples apparences, de la vérité de l'objet.

⁷³ Alain Boutot, « Idéalisme platonicien et son importance » *In Platon et la métaphysique*, 62, 3, (2009), p. 6, <https://w.w.w.google.com/search?q=%27idéalisme+platonicien+et+son+importance&client=ucweb-mini-b&channel=ib>

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 09.

La méthode dite dichotomique est une variété de la dialectique qui consiste à prendre l'extension la plus large du concept de l'objet, le genre, et à s'interroger sur l'espèce à laquelle on s'intéresse. Le Politique s'intéresse à la gouvernance (mais oui, pourquoi pas ?) des troupeaux. Il y a deux sortes de troupeaux, ceux de quadrupèdes et ceux de bipèdes. Il y a des bipèdes à plumes et d'autres sans plumes, etc. C'est dans ce qu'Alain écrit : « *La dialectique procède de la même manière, mais sans se limiter à la variation de la compréhension et de l'extension des concepts et à la recherche des « espèces », c'est-à-dire des sous-ensembles cohérents.* »⁷⁶ A en croire l'auteur français Alain, dans les deux cas, ce que recherche Platon à travers sa quête dialectique ou dichotomique, c'est ce qui fait cette cohérence du sous-ensemble. La recherche dialectique chez Platon consiste ainsi en un processus de raffinement, par lequel le concept est, par confrontation successive d'opinions approchées, progressivement débarrassé de ce qui ne lui est pas essentiel. D'où son caractère heuristique.

2. Axiologie heuristique de la dialectique platonicienne

Selon André Lalande, la méthode se définit comme une façon, manière de suivre sa pensée, de dire ou de faire quelque chose suivant certains principes et avec un certain ordre. La méthode platonicienne est taxée de méthode rationnelle, car elle se conduit suivant un ordre ou un principe de la raison. C'est en ce sens que dans la méthode dialectique, les conceptions s'opposent aux conceptions et non aux faits. La méthode expérimentale, laborieusement mise en œuvre depuis la Renaissance jusqu'au XX^{ème} siècle, existait en fait déjà dans l'Antiquité, comme on le voit dans le livre de Benjamin Farrington « *La science dans l'Antiquité* », quoique de façon imparfaite et incomplète, liée aux techniques et industries de l'époque, mais son esprit et sa méthode, consistant dans une interrogation méthodique et matérielle de l'objet, existaient dans les mentalités. « *Ce n'est pas l'interrogation de la réalité matérielle qui constitue pour lui la réponse aux questions que se pose le chercheur, mais la confrontation des opinions* », remarque Alain. Autrement dit, Platon se situe exactement sur le même terrain que les Sophistes, la différence qu'il entretient avec ceux-ci étant que, pour lui, les concepts ont des propriétés qui permettent de trancher entre différentes opinions, alors que pour les Sophistes, seule la force rhétorique des arguments donne « raison ». Platon occupe une place essentielle dans l'histoire de la philosophie précisément parce qu'il a été le premier, ou en tout cas le plus

⁷⁶ *Idem.*

significatif, des penseurs à thématiser et théoriser l'autonomie des idées par rapport aux réalités matérielles. Cette autonomie (au sens étymologique de possession de lois propres) sera conceptualisée et explicitée dans la dimension dogmatique et dans le contenu des théories platoniciennes, exposé surtout dans la partie mythologique de la démarche, et que nous verrons ensuite, mais elle est déjà à la racine de la méthode de recherche et d'exposition dialectique qui structure les dialogues. Elle constitue l'essence même de « *l'idéalisme* ». L'idéaliste croit que les idées, ou les pensées ont leurs lois propres indépendantes des objets auxquels ces idées ou ces pensées se rapportent. Parfois même, bien sûr, il peut aller plus loin et nier l'existence même ou la valeur de ces objets devenus de simples béquilles inutiles dans sa conception de la vérité.

Ce versant de l'exercice platonicien est le plus aride et le plus apodictique aussi. Il est supposé montrer la véracité des conclusions auxquelles on arrive par l'élimination, un peu comme des scories, de ce qui ne fait pas partie de l'essence de l'objet. Mais Platon veut aussi répondre à un désir de connaissance plus directe et, par-là, plus authentique de l'objet de l'étude. Il a, pour ce but, recours à la deuxième méthode à laquelle nous faisons référence dans notre analyse précédente, la méthode mythologique. Dans cette méthode, la réalité de l'objet est décrite comme le résultat d'une histoire passée racontée sous forme de mythe auquel on est supposé donner un sens plus ou moins symbolique. Ainsi le mythe de la caverne, dans la *République*, est présenté comme purement allégorique. Il décrit notre situation actuelle par rapport aux objets de notre connaissance comme le résultat d'une chute d'un monde de lumière dans un monde de ténèbres dans lequel nous sommes enchaînés par les liens de la chair. Le mythe de la régression du monde, dans le *Politique*, est présenté comme ayant une signification plus réelle et doit représenter plus directement la naissance, la décadence et la renaissance des sociétés. Dans les deux cas, cette méthode mythologique vient en complément de la dialectique pour en combler les lacunes positives. En effet, celle-ci produit surtout des éliminations et des vérités négatives. Elle nous conduit surtout à voir ce que n'est pas le concept étudié, en quoi il se distingue de ce avec quoi on pourrait le confondre. La méthode mythologique nous en donne une connaissance positive et plus directe. C'est exactement la troisième raison pour laquelle on peut encore qualifier Platon d'idéaliste.

3. L'idéalisme et sa valeur dans la politique et la philosophie

Il est temps maintenant d'envisager un autre aspect de l'idéalisme platonicien, son aspect politique. Jusqu'ici, l'idéalisme se situait sur le plan de ce que sont les choses et de la manière dont on peut les connaître. On a vu aussi que Platon accorde à cette ontologie une

qualité axiologique : les choses sont de pâles reflets des idées et elles devraient s'en rapprocher autant que possible. C'est une sorte de mission confiée à l'être que de se conformer à l'idée dont il est une descendance mélangée et dégradée. Platon transpose et utilise ces conceptions dans le champ de la politique en étant le fondateur (ou du moins le premier grand représentant) de deux conceptions fondamentales de la pensée politique occidentale, qu'on retrouve chez de nombreux penseurs, y compris, là encore, des auteurs qui ne sont pas nécessairement réputés être des platoniciens. Il est l'initiateur de l'utopisme et du gouvernement des sages.

Par « utopisme », nous entendons ici une réflexion politique qui imagine une organisation idéale de la société telle qu'elle devrait être pour satisfaire à certains critères explicites ou non, d'ordre éthique, ou économique ou religieux, ou politique, ou tout cela à la fois. L'utopisme peut être à son tour de deux sortes, selon qu'il s'accompagne ou non d'un « *mode d'emploi* », ou d'une mythologie sur la façon dont l'utopie doit ou peut se réaliser. Dans la *République*, Platon décrit une forme d'utopie dans laquelle sagesse et pouvoir se retrouvent dans les mêmes incarnations, et donc réconciliés, alors qu'ils sont cruellement en divorce dans les sociétés réelles, où les tyrans sont fous et les sages impuissants. Pascal, on le sait, se trouvera confronté à la même dialectique, mais en la vivant seulement comme le drame nécessaire de l'espèce humaine. Voltaire tentera de la résoudre en cherchant un despote qui voudra bien se laisser éclairer par la lumière philosophique, et Marx en faisant du socialisme scientifique l'auxiliaire indispensable de la dictature du prolétariat. Nos technocrates modernes tentent eux aussi de réaliser la synthèse imaginée par Platon entre connaissance et pouvoir. Mais ce qu'il y a d'original dans la démarche platonicienne, c'est de concentrer toute l'attention sur la description de l'état futur de la société telle qu'elle devrait être. L'opposé de cette démarche c'est à la fois le « réalisme » de Machiavel et le « providentialisme » de Vico, c'est-à-dire, celle d'auteurs qui se penchent essentiellement sur l'histoire et tentent de comprendre comment fonctionnent les sociétés réelles et non comment devrait fonctionner une société utopique.

En revanche, le contenu de l'utopie platonicienne, lui, ne cesse d'être idéaliste. En effet, ce qui guide l'organisation de la république idéale, c'est la conformité aux idées comprises dans le sens qu'on a vu plus haut, par lequel l'idée est à la fois la source et la finalité de l'être. Il s'ensuit, pour Platon, que ceux qui doivent gouverner sont ceux qui ont la meilleure connaissance des idées, c'est-à-dire, les savants, les philosophes, les prêtres, les sages. Saint Augustin lèguera cette idéologie à l'église catholique en assimilant la république idéale à une cité de Dieu dans laquelle le clergé, bien sûr, est l'incarnation nécessaire de l'interprétation de

la volonté divine. On retrouve la même structure idéologique dans de nombreuses utopies et réflexions sur l'organisation idéale de la société : l'« *avant-garde éclairée du prolétariat* » chez Marx, les « social scientists » des pragmatistes, sont des exemples de cette recherche d'un corps social d'intellectuels, de clercs, qui serait l'intermédiaire idéal et naturel entre le peuple et la téléologie sociale. C'est en ce sens que le platonisme peut aussi être considéré comme un idéalisme politique.

Il y'a un dernier sens dans lequel on a souvent parlé d'idéalisme politique en faisant référence à Platon. C'est justement ce en quoi il s'opposerait au machiavélisme, entendu dans son acception courante de consentement au règne de la force et de reprise à son compte des lois de ce règne. Il faut examiner par ailleurs ce que peut être la véritable leçon de Machiavel, mais ici, nous pouvons dire qu'on doit seulement remarquer que Platon n'a pas l'exclusivité de la contestation des lois et des gouvernements injustes, et que faire de Platon la référence nécessaire de toute tentative d'incarner de la morale en politique est abusif.

III- Axiologie épistémologique, sociale et culturelle des genres de connaissance chez Platon : l'essentialisme en question

1. L'essentialisme et la question des identités humaines

Pour peu qu'on ait lu la philosophie, on peut savoir que Platon est le philosophe de l'essence. Ainsi, la problématique de l'essentialisme pose un problème de fond dans la philosophie platonicienne, notamment celui de la multitude des êtres et genres. La question qui retient notre attention est celle de savoir dans quelle mesure peut-on parler de l'unité du genre en dépit de la multitude des identités des êtres ? La réponse à cette question fait un rebondissement de la pensée du philosophe grec dans presque ses derniers dialogues à savoir : *Le Parménide, Le Sophiste et Le Philèbe*.

Partant, comme nous l'avons suggéré dans notre analyse plus haut, le postulat de l'essentialisme par Platon provient du principe logique et du refus de la contradiction. C'est ce que nous pouvons retenir du rejet du sensible, car il est source du multiple et de la contradiction. C'est la raison pour laquelle Platon écrit :

Si les êtres sont multiples, ils ne peuvent manquer d'être à la fois semblables et dissemblables, ce qui est impossible vu que les dissemblables ne peuvent être semblables ni les semblables dissemblables... Il est par là impossible que le multiple existe parce que le multiple, une fois posé, ne peut échapper à ces impossibilités.⁷⁷

⁷⁷ Platon, *Parménide*, p. 127^e.

Ce qui justifie ces propos de l'auteur grec, c'est la mise en exergue de l'existence du semblable et du dissemblable, qui par la suite permet à Platon de balayer en touche la contradiction, car les semblables ne peuvent être les dissemblables et vis-versa. En clair, Platon veut dire qu'en dépit de l'existence du multiple, on ne peut pas prétendre réduire les uns aux autres. Il se pose donc chez lui le principe d'autonomie : du savoir, du genre, de l'être, de l'identités et de l'espèce. On peut voir que chez lui, il serait vraiment vicieux de réduire tous ces éléments les uns aux autres ou de faire la substitution de l'un au multiple. C'est dans ce sens que Marcien Towa, philosophe camerounais écrit que : « *Chaque être est le même que ce qu'il est et autre que ce qu'il n'est pas. Ce qui revient à dire que l'autre, c'est le non-être. Autant de fois il y a l'être et autant de fois le non-être, parce chaque être est autre que ce qu'il n'est pas.* »⁷⁸ Towa nous fait comprendre par ses propos justement le caractère individuel et indépendant des êtres. Selon ses dires ; nonobstant l'existence de l'être et du non-être, l'un ne se réduit pas à l'autre, comme dans le principe platonicien qui garantit une autonomie indiscutable à chaque élément qui constitue la masse ontologique. Le principe ontologique chez Platon se vérifie par le fait qu'on doit s'interdire de parler d'une identité unique, en dépit de son sens générique. C'est par ce vice que pèche le matérialisme. Car les matérialistes ne reconnaissent que l'enveloppe et l'univers physique, corporel, soumis au mouvement, au devenir et au changement comme l'écrit Towa. C'est donc ce qui nous conduit à relever le bien fondé, autrement dit l'intérêt de cette analyse.

A la suite de Platon, nous pouvons poser la question de savoir pourquoi en dépit de l'autonomie suffisante des races, des êtres, des cultures et traditions, le sentiment de la supériorité et de l'holisme se fait toujours entendre ? La réponse met en face de nous deux problèmes majeurs avant d'y arriver : Le premier qui est celui de l'idéologie, qui stipule qu'à la base de toute chose, il existe une vision moniste. Le deuxième qui est la conséquence de la première pose le problème diffusif de l'essence.

En effet, dans le premier cas, l'idéologie est toujours à la base de toute entreprise, mais en ce qui concerne le complexe de supériorité que se voit dans l'espace public de nos jours, il faut dire que la raison principale se trouve dans la politique, non pas comme pouvoir directement, mais comme moyen conduisant à faire asseoir un pouvoir ou une puissance. C'est dans ce sens qu'est née la démocratie, dans le but de regrouper les énergies isolées et faire obstacle à d'autres paradigmes politiques. Comme dans tout paradigme, il y'a toujours une

⁷⁸ Marcien Towa, *Op.cit.*, p.128.

vision moniste de la puissance en politique. Machiavel l'a bien décrite par le principe de conquête et préservation du pouvoir par tous les moyens nécessaires. Bien évidemment, qu'importe la fin, ces sont les moyens qui justifient la fin. C'est la raison pour laquelle, en politique la valeur suprême ce n'est pas l'individu ou le peuple, mais c'est la puissance dans la durée. La puissance dans la durée part préalable d'une cause unique pour se transformer ensuite en une cause globale. Dans les Etats, il part d'une cause, au groupale pour devenir un sentiment national et de fois même pan-national. C'est ce qui justifie l'opportunisme en politique.

Dans le deuxième cas, l'on peut constater d'abord que l'identité n'est pas innée, mais elle est un acquis ou mieux elle se construit. Or dans l'effet diffusif de l'essence, l'idéologie dominante vous fait croire que la concentration des énergies en amont peut ravir effectivement l'effet diffusif. C'est ce qu'on peut lire dans le discours du président américain adressé aux chef d'Etats des pays sous-développés en 1949. Ce discours met en mettaient en évidence l'effet diffusif du développement. Ce que nous tentons d'expliquer ici est le fait que l'identité ne doit pas être pensée de façon diffusive, c'est-à-dire concentrée en amont pour qu'elle coule vers le bas. L'identité telle qu'elle est pensée dans l'essentialisme platonicien est une essence qui anime individuellement une personne et non un groupuscule ou une fraction de personne. Si nous voyons par exemple l'échec, du panafricanisme, pour ne prendre que ce cas, c'est parce que c'est une idéologie qui est à la base élitiste, porté par une classe, les intellectuels et plus tard par les politiques. L'africain lambda ne se reconnaît pas dans l'idéologie panafricaniste. Pour que cette idéologie prospère, il faut la transformer en une cause essentielle (ce qui fonde l'essence et l'identité africaine). Or, à voir les choses, il n'existe pas un élément qui fonde l'identité africaine par exemple (langue, tradition, us, coutumes, habitudes, religion). Il n'y a que la camisole instaurée par le colon d'hier qui nous donne une identité, dont nous nous réclamons aujourd'hui.

2. L'essentialisme et son trait politique

A la suite de l'analyse de l'essentialisme et l'identité, nous allons tenter de le décrypter sous l'angle politique pour voir sa physionomie. En effet, l'argumentaire du fond de notre analyse ici est que l'essentialisme aboutit en politique sur la formation de la qualité d'une république et non sur la définition du pouvoir.

Dès lors, par l'hypothèse des philosophes rois, postulée dans la République, on pourrait être tenté réduire les vœux chers de Platon au seul fait que les philosophes soient les gouvernants de la cité, sous prétexte qu'ils sont les seuls détenteurs de la vertu de la sagesse.

C'est vrai que pour Platon l'Etat n'a pas pour but la puissance ou le pouvoir, mais la science, c'est-à-dire la sagesse. C'est de façon qu'il arrive à établir cette accointance entre le philosophe et le pouvoir. Au départ, dans ses dialogues, Platon était animé par la recherche d'un meilleur système de gouvernement. Après moult tentation de tri, il parvient à en choisir un : la technocratie, qui se définit comme : « *Un pouvoir de la perfection* »⁷⁹ ou encore le gouvernement des meilleurs. Pour lui, tous les systèmes politiques : technocratie, la démocratie, l'oligarchie, la tyrannie et la monarchie sont responsables de l'entropie morale dans la cité. C'est ce qui l'amène à condamner particulièrement la démocratie et la tyrannie. La démocratie est vectrice d'injustice, car elle permet à n'importe, qui venant de n'importe où à accéder au pouvoir. C'est ce qui conduit le gouvernement des Trente à condamner son maître. La tyrannie, bien qu'elle soit préférable à la démocratie par Platon pêche par effet de confusion entre les désirs, la passion et la sagesse. L'excès du désir et de la passion amènent le tyran à l'usage excessif de la force ; par conséquent, il finit par perdre le contrôle de la cité par manque de sagesse. Voilà pourquoi il faut indéniablement que le philosophe prenne la direction de la cité.

En revanche, lorsque Platon constate que le but de l'existence humaine c'est de ravir le cœur de l'homme par des désirs et des satisfactions, le philosophe athénien nuance radicalement sa thèse de philosophe roi. En fait comme le dit Marcien dans *Identité et transcendance*, le philosophe, lui aussi, est fait de chair et d'os. Il est aussi animé par le sentiment de ravissement de désirs et de passions ; peut aussi sombrer dans la bassesse et conduire ainsi la cité dans une entropie morale. La cause est que la raison en lui n'est pas à l'abri des débordements de la passion qui engendre par la suite la démesure et l'injustice. Aussi faut-il désincarner la raison ou la délaissier ? C'est à ce niveau que se situe fondamentalement l'intérêt épistémologique, politique et culturel de notre analyse. Platon parle de la raison incarnée par le philosophe et de la loi qui émane d'une volonté populaire pour la bonne marche de la cité. Evidemment, on peut donner un statut objectif à la raison en l'universalisant. La raison est souple et s'adapte aux contingences et à l'évolution de nos sociétés, tandis que la loi, elle est rigide, intolérant et ne s'adapte pas aux changements, c'est l'homme qui s'y adapte. Mais, par le fait plausible que la raison puisse être envahi par les débordements de la passion et de l'injustice, Platon pense finalement et abandonnant la thèse du philosophe roi, qu'il est préférable qu'une cité soit fondée sur la loi que la raison. Telles sont ses conclusions lorsqu'il fait remarquer : « *Que dans une cité, la loi soit assujettie et sans force, et je vois sa perte toute proche ; mais où elle règne sur les chefs et où les chefs se font esclaves de la loi, c'est le salut que je vois arriver là, et avec les*

⁷⁹ Platon, *La République*, 545b, p. 356.

biens que les dieux accordent aux cités. »⁸⁰. Ces propos de l'auteur mettent en évidence l'importance de la législation en général. Pour lui, la loi doit être préférable que tout autres paradigmes de gouvernance. La loi échappe à l'arbitraire et à l'incohérence. Le rayonnement d'un Etat est dû à la mise en place effective et durable de la loi et non à la raison qui quelque fois s'égaré lorsqu'elle est sous le coup de la passion et des désirs charnels. Dans le même ordre d'idée, Marcien Towa pense qu'une nation ou un Etats qui met les chefs au-dessus de la loi se voit précipité dans le chao et la disparition. Il pense que le problème crucial des Etats sous-développés, notamment les Etats africains aujourd'hui c'est le fait que la loi qui est au départ le fondement de ces derniers ne soient plus prises pour référence. Pire encore lorsque la loi est soumise à l'arbitraire, il y a un effet boomerang de désagrégation de la nation, mettant en péril l'unité, le sentiment de fierté nationaliste et l'identité du citoyen.

3. L'essentialisme platonicien et la production

Tout d'abord, nous pouvons nous demander quelle est l'importance de mener une recherche sur Platon, particulièrement sur les genres de connaissance dans la *République* aujourd'hui. Un tel travail peut avoir quel intérêt en dépit des thèmes ressassés sur cet auteur et de l'ancienneté de sa pensée. Mais deux raisons principales nous permettent de nuancer ces interrogations. Même-si les réalités socio politique et culturelles du temps de Platon ne sont pas semblables aux nôtres aujourd'hui, ils restent que nos sociétés contemporaines connaissent de types de problème semblables à la cité athénienne à laquelle appartenait Platon. Les problèmes politiques sur le système politique, la forme de l'Etat, l'essence et le sens du pouvoir, le développement sont des problèmes qui restent dans la durée, parce qu'ils sont portés pour les hommes.

Partant, Platon a eu le mérite d'avoir écrit sur tous les aspects de problème que connaissent les hommes de tous les bords civilisationnels. De l'aveu de Marcien Towa, l'Occident christianisme s'est inspirée largement de la pensée de Platon pour porter sa civilisation là où elle est de nos jours. Dans ce sens, on peut avancer l'hypothèse selon laquelle Platon est le philosophe, le seul peut-être de l'Antiquité qui garde sa saveur et son originalité épistémologique et scientifique. La doctrine philosophique de Platon est pharmacopée efficace aux problèmes que connaissent les Etats en matière de politique, culture, morale, éthique, etc. Elle est considérée comme une doctrine de production. Comme le remarque fort opportunément Towa, lors qu'il écrit : « *La stratégie de la transformation sociale occupe une place fort modeste*

⁸⁰ Platon, *Les Lois*, IV, 715c.

dans le platonisme. »⁸¹ Le platonisme est une doctrine de la production veut tout simplement dire que le but fondamental de la philosophie de Platon c'est d'inspirer une dynamique de transformation en luttant contre l'injustice et l'immoralité. Dans le sens du philosophe camerounais, il faut se réapproprier du platonisme, car le platonisme est susceptible d'impulser le développement dont l'Afrique a besoin.

En dernière analyse, nous avons examiné l'axiologie de l'idéalisme platonicien dans notre travail. Tout au long de cette analyse, nous avons démontré ses axiologies sur le plan épistémologique, heuristique culturel et social. Il ressort finalement que la problématique des genres de connaissance chez l'auteur grec, est d'un intérêt universel, il est capable de conduire à une dynamique de production et de développement. Au moment les sociétés humaines sont en conquête de repère et s'inscrivent dans une dynamique de renaissance, la doctrine platonicienne est bien inspiratrice d'une énergie pouvant amener aux changements. Nous sommes dans un accord parfait entre le platonisme et les temps actuels.

⁸¹ Marcien Towa, *Op.cit.*, p. 176.

CHAPITRE VI :

LA PHILOSOPHIE DE LA CONNAISSANCE ET SES DEFI : PLAIDORIE D'UNE PHILOSOPHIE INTER CULTUTRELLE ET INTER DISCIPLINAIRE

Platon est l'un de philosophes qui ont marqué tous les siècles tant par la prolixité des disciplines abordées, les courants épistémologiques mis sur pied que les thématiques traitées. Depuis l'Antiquité que le platonisme a vu sa naissance, il n'a pas laissé indifférent les moyenâgeux, les moderne et les postes. Ainsi, pendant la période classique, Platon s'intéressait déjà aux grands débats de son temps. On peut lire que ce sont les mathématiques qui ouvrent le chemin gnoséologique au système platonique. Dans cette perspective, l'épistémologie platonicienne a pour base la mathématique. On comprend très aisément que la géométrie qui fait l'essentiel de la pensée platonicienne de cette époque frayait un chemin au système Platonicien. Celui de sa philosophie. A ce niveau, il faut remarquer que la philosophie Platonicienne a pour base la géométrie qui visait l'élévation de l'esprit dont seul une élite ne pouvait réaliser. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre la maxime selon laquelle « *nul ne peut entrer ici s'il n'est géomètre* »⁸². Ceci traduit en effet, l'importance que l'auteur athénien consacrait à la philosophie, dont seul l'esprit mathématique ne pouvait procurer. Toujours dans le même sillage, tout le système platonicien est fondé sur la connaissance et l'ontologie. La politique, l'éthique, la morale et l'esthétique ; l'art, la gymnastique, la rhétorique et les beaux-arts n'ont qu'un seul but : l'être et la connaissance. C'est à travers ce paradigme que Platon recherchait la cité idéale. C'est aussi dans ce sens qu'au moyen-âge, le platonisme refait surface avec le débat essentiel de l'absolutisme en politique et la querelle des universaux en épistémologie. Chez les Modernes encore les débats se font de plus en plus pressent à travers des disciplines comme la métaphysique, la politique, l'ontologie et l'éthique ; l'épistémologie et la morale.

Doit-on s'inscrire dans la logique de Monique Dixsaut selon laquelle « Platon a tout dit » alors que le platonisme se heurte à l'époque contemporaine, reconnue comme époque de

⁸² C'est la devise inscrite sur le fronton de l'Académie fondée par Platon, un campus à la sortie de la ville d'Athènes qui fonctionna pendant trois siècles. Car pour Platon, il y a un domaine dans lequel on atteint l'universalité : les mathématiques. Face au relativisme, au "chacun son avis ou son opinion", la recherche d'une vérité absolue devient un véritable défi.

la science et de la technologie, si on s'en tient aux scientifiques ? Nous pensons dans une première mesure que le platonisme, étant donné sa prolixité et sa diversité des matières et thématiques reste dynamique. Dans un autre sens, il faut souligner à la suite de Dixsaut que les nouveaux défis auxquels se confronte notre époque fait appel au platonisme, à ce qu'il a dit ou ce qu'il fera dire à cette époque. C'est dans cette perspective que ce chapitre en tant examiner ces défis que commande le platonisme dont le plus important est la philosophie inter culturelle ou transdisciplinaire.

I- Le défi épistémologique comme prolégomènes a la philosophie interculturelle

1. Le platonisme comme philosophie de la connaissance

Si nous nous en tenons à l'analyse de Marcien Towa, toute la philosophie de Platon se résume à la connaissance et l'ontologie. Dans la mesure où le philosophe camerounais reconnaît à Platon le fondateur de l'essentialisme, il dira de lui également qu'il l'un des philosophes classiques qui ont concilié épistémologie et ontologie comme fondement de la philosophie.

Partant, la philosophie platonicienne est donc perçue comme philosophie de la connaissance dans le sens où, il fut le premier auteur classique à avoir systématiser la philosophie de la connaissance, connue comme épistémologie dans la Grèce Antique. Ainsi, l'épistémologie platonicienne fonde aussi l'ontologie étant donné qu'elles sont liées. Pour Martin Heidegger, cette liaison est prééminente dans la philosophie platonicienne, mais également dans la recherche scientifique. Il fait remarquer fort opportunément que « *l'être est à chaque fois l'être d'un étant. La totalité de l'étant articulée selon ses différents domaines peut fournir un champ d'investigation et un lieu de délimitation pour l'étude des régions d'objets particuliers.* »⁸³ Il ressort de cette remarque heideggérienne que l'ontologie ou plus précisément l'étude de l'être fonde la recherche scientifique. Et c'est à cette remarque s'en tenait Platon lorsqu'il reconnaît dans le Parménide de l'existence de l'être. Platon comme Heidegger reconnaît la permanence de la connaissance. Selon eux, la connaissance ne repose pas sur une base relative comme l'avaient affirmé les sophistes du temps du philosophe athénien, tout comme l'avaient affirmé les anarchistes pendant la période post-moderne. Dans la perspective heideggérienne, la prééminence épistémologique de l'ontologie désigne une région des savoirs, qui est en quelque sorte comme un plaidoyer de la reconnaissance de l'unité des savoirs, vacante depuis Aristote et Descartes. Nous pouvons lire ce plaidoyer du philosophe allemand dans les propos suivants : « *La recherche scientifique effectuée, de manière encore*

⁸³ Martin Heidegger, *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, 1964, p. 24.

naïve et grossière, un premier dégagement et une première détermination de ces régions. »⁸⁴

D'après le philosophe allemand, il faut donner un cadre à la recherche scientifique pour que la science soit dynamique et permanente. C'est vers une unité de savoir que veut donc nous mener la philosophie de Platon.

2. Vers une unité de la science

Nous allons nous servir de la remarque suivante d'Edgard Morin pour fonder notre argumentaire : « *Tout progrès important de la connaissance comme l'a indiqué Kuhn, s'opère nécessairement par brisure et la rupture des systèmes clos, qui ne possèdent pas en eux l'aptitude au dépassement.* »⁸⁵ Il s'agit du progrès scientifique dans les propos de Morin. Le progrès scientifique se fait par rupture et dépassement des systèmes. C'est un devoir qu'incombe à la science d'aujourd'hui d'intégrer rupture et dépassement. Notre argumentaire est que pour qu'il y est unité de la science, il faut une ouverture des systèmes et une généralisation des savoir.

Dans ce sens, l'unité de la science se fait en terme à la fois de possibilité et d'impossibilité. Bien évidemment, l'impossibilité et la possibilité sont les deux caractéristiques de la science moderne. On parle de l'impossibilité dans la mesure où « *dans le cadre actuel où des myriades de donnée s'accumulent dans les alvéoles disciplinaires de plus en plus étroites et fermées* »⁸⁶. D'un tel point de vue, il semble cohérent que l'unité de la science soit quasi impossible au regard des isolements et de l'enfermement disciplinaires. Mais, il transparait l'optimisme du philosophe français en faisant remarquer que cette unité de la science est possible et « *concevable dans le champ d'une physique généralisée.* »⁸⁷ Platon, Morin et Heidegger, nous mènent vers une physique, une connaissance et une science généralisée dans la mesure où le système cartésien a plongé la science dans la parcellarisation et la division.

Nous inspirons toujours de la remise en question par Platon du platonisme en question à cause de l'existence d'une réalité irréfragable qu'est le monde sensible. La question de savoir que l'homme peut vivre avec une seule réalité qu'est l'Idée a amené Platon à renverser son système et fonder une connaissance qui prend en compte le général. C'est fort de ce constat qu'Aristote a affirmé à la suite de Platon : « *Qu'il y'a de science que du général.* ». C'est donc vers une généralisation du savoir que tend l'optimisme platonicien et de Morin. Cette idée est

⁸⁴ *Idem*

⁸⁵ Edgard Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil, 2005, p. 64.

⁸⁶ *ibidem*

⁸⁷ *Idem*

récupérée par l'épistémologie moderne qui fait de la multidisciplinarité son credo. Morin lui-même faisait déjà remarquer que « *l'épistémologie n'est pas pontificale ni judiciaire ; elle est le lieu à la fois de l'incertitude et de la dialogique* »⁸⁸ pour montrer justement le caractère autocritique de la science, comme pour dire que l'épistémologie moderne doit pouvoir se remettre en cause pour pouvoir voir ce qui le bloque, afin de prétendre à une unité de connaissance. L'unité de la science pose un problème auquel est confronté la science moderne, qui mérite une attention particulière de notre part : l'engagement scientifique.

3. De l'engagement de la science moderne

En s'inscrivant dans la logique qui préconise l'engagement du rationalisme, on n'est pas loin de la préoccupation de l'épistémologie de Platon qui accorde un caractère engagé à la connaissance. Selon Platon, toute connaissance doit servir à quelque chose. La philosophie est d'ailleurs la connaissance par excellence pour servir de médication aux maux sociaux. C'est la raison pour laquelle la politique doit être fondée sur l'éthique et la morale dont incarne le philosophe. Mais aujourd'hui, l'engagement de la science s'avère de plus en plus une nécessité dans la mesure où les auteurs veulent faire renaître l'optimisme épistémologique platonicienne selon lequel, lorsque la superstition met la société en flamme, la philosophie les étend.⁸⁹

Dès lors, l'engagement scientifique passe d'abord par l'engagement du rationalisme comme âme de la science et de la philosophie. C'est à travers cet engagement rationaliste que la science moderne pourrait gagner du terrain et venir à bout des nouveaux de notre siècle, connu comme siècle de la science et de la technique. Gaston Bachelard l'a bien remarqué qu'en « *enseignant une révolution de la raison, on multiplierait les raisons de révolutions spirituelles.* »⁹⁰ Une telle affirmation de l'auteur français soulève une question importante qui montre déjà la nécessité de l'engagement scientifique. La raison est-elle vacante ou inerte au point où il lui un engagement ? La réponse est que c'est à cause de la raison polémique, de la raison ambiguë et de la raison « *délirante* » qu'il faut l'engagement rationaliste.

En effet, l'engagement de la raison est une face cachée de multiples problèmes que posent la science à l'homme. Parmi ces kyrielles égarements, il y'a les problèmes de la production scientifique et ses conséquences sur l'humain et la nature. Il faut déjà remarquer que la science n'a pas l'intention d'arrêter sa production un jour. Etant l'expression de la volonté

⁸⁸ *Idem*

⁸⁹ La citation paraphrasée est de Victor Hugo.

⁹⁰ Gaston Bachelard, *L'engagement rationaliste*, Paris, P.U.F., 1972, p. 9.

humaine notamment celle de la bourgeoisie compradore, la science ne se soucie pas de la menace qu'elle exerce sur l'humain et la nature. Nous pensons que l'objectif éminent de la science n'est pas celui de l'amélioration des conditions de vie de l'homme, mais celui de satisfaire les bourses et l'intérêt des multinationaux et des grandes puissances. C'est pour cela que nous voyons que la démocratie est le seul cadre dans lequel la science prospère. C'est donc elle qui donne sens à la vie de l'homme. Henri Bergson ne cache pas cette satisfaction dans ses propos suivants :

La science ne tardera pas à nous fixer sur l'ensemble de ses points. Supposons qu'elle le fasse dans le sens que nous prévoyons : La seule réforme de notre alimentation aurait des répercussions sans nombres sur notre industrie, notre commerce, notre agriculture qui seraient considérablement simplifiés.⁹¹

Il n'est plus rare de voir que la science a simplifié l'existence humaine avec ses produits. Mais, étant donné que les produits techniques et scientifiques se sont révélés à plus d'une fois dangereux, il leur faut un engagement systématique. L'engagement ici se comprend comme le souci et la protection de la vie.

II. Le platonisme et ses horizons actuelles

1. Le Platonisme comme philosophie de la vie

L'un des enseignements que nous tirons de la philosophie de Platon, c'est la reconnaissance de l'identité entre l'être et la connaissance, c'est-à-dire que toute tentative de comprendre le sens de la réalité ne peut se construire que dans le dialogue avec les ouvertures transmises : c'est ce que nous appelons la condition de possibilité de l'existence. Le monde est perçu comme une scène sur laquelle se joue le drame de la vie quotidienne, morale et religieux de l'homme. Hélas, un constat frappe, le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui devient la source de problèmes de l'homme. Nous nous interrogeons sur le visage inhumain de ce monde. L'industrialisation, reste une caractérisation de ce monde ; accompagnée d'une volonté scientifique de technicisation de la nature et de la vie. Nous voici donc plongés dans ce que Jacques Derrida avait appelé : « *l'âge nouveau de la machine sans âme.* »⁹² Platon prévoyait ce danger qui s'annonçait sur l'humanité très tôt, en dénonçant l'attitude des sophistes et en donnant à la connaissance un statut humaniste. Aujourd'hui encore tout marche comme à la ficelle : la richesse, la variété et la mobilité de la vie se figent dans un mécanisme et dans une calculabilité, malheureusement orchestrée par les puissants : « *La froide lumière de la raison*

⁹¹ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 1932, p. 162.

⁹² Cf. Jacques Derrida, cité par W. Schumacher, « *La vérité et la mort du sujet* », Paris, Fayard, 1975, p. 79.

calculatrice détruit tout sentiment de la poésie, de la vie. »⁹³ La communauté humaine devient une association d'intérêts, la culture devient une civilisation qu'on tente à l'imposer cyniquement à la classe inférieure. La personne humaine se noie dans la masse. « *Nous demeurons partout enchaînés à la technique et privés de liberté, que nous l'affirmions avec passion ou que nous la reniions pareillement.* »⁹⁴ C'est la raison pour laquelle menait un combat acharné contre l'injustice et tout ce qui pouvait avilisser l'homme. Platon voyait déjà une crise de la cité qui est semblable à la crise de l'Etat moderne doublée d'une désorientation de l'homme de ses origines. La politique ne vise plus l'homme comme du temps de Platon, elle vise l'accroissement de la puissance et le renforcement du pouvoir sapant ainsi tout repère du peuple. La vérité est qu'au cœur de la politique de nos jours, il n'y a pas de place pour l'homme. C'est la « *désagrégation* »⁹⁵ et « *la putréfaction* »⁹⁶ de la vie, pour parler comme Nietzsche. Il faut remarquer d'ailleurs qu'à ce niveau le platonisme a été sommé d'être d'avoir contribué à ce désenchantement du monde comme le diront Nietzsche et Jean Grondin. Cependant, en étudiant le platonisme dans la perspective de Towa, nous voyons bien que ce système est un horizon promotrice et visible de la philosophie de la vie.

2. La promotion de la liberté et la dignité humaine

Le premier article de la Déclaration Universelle des droits de l'homme stipule que : « *Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits.* »⁹⁷ Cette déclaration est faite en guise du respect de la vie qui réside dans chaque individu, à travers la communion et la cohésion entre les membres d'une société. Depuis cette déclaration la protection et la liberté des individus sont devenues les fondements des constitutions des Etats. Car, la liberté en l'homme est inaliénable, comme les droits est irrécusable à l'homme. Pour comprendre notre analyse, il faut au préalable définir la notion de l'homme. Qui est l'homme ?

Partant, les points sur la définition de l'homme sont multiples. Pour Emmanuel Mounier, ce qui permet de parler de l'homme le terme « *Personne* ». Selon lui, l'homme est une personne entant que corps et esprit, indissociablement et totalement. Cependant, le personnalisme s'oppose à tout idéalisme moral, qui réduirait l'homme aux seuls termes de matière et à l'esprit, et à tout idéalisme scientifique, qui dissoudrait l'homme, le sujet personnel dans un tissu de

⁹³ J. Moltmann, *L'homme, essai d'une anthropologie chrétienne*, Paris, Cerf-Manne, 1974, p. 43.

⁹⁴ M. Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958.

⁹⁵ F. W. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Armand-Collin, 1889, p. 22.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ ASSEMBLEE GENERALE DES NATIONS UNIES, *Déclaration Universelle des droits de l'homme*, New York, 10, décembre 1948, article 1.

déterminisme objectif. Pour la personne, le corps est une matérialité qui reste irréductible à une entière et totale perception de la conscience, mais il est aussi médiateur de la vie et de l'esprit : C'est par le corps que la personne existe, et en tant que sujet entre en contact avec les autres personnes. C'est l'intersubjectivité au sens lévinassien. Mounier reconnaît donc la double dimension spirituelle et corporelle de l'homme. En tant qu'une dimension corps et esprit, la personne est un être qui vit en constante tension entre son intériorité et son extériorité. Il écrit à propos qu'« *il ne faut pas tant mépriser la vie extérieure : sans elle la vie intérieure devient folle, aussi bien que sans vie intérieure, elle délire de son côté.* »⁹⁸ Jacques Maritain n'est pas loin de cette conception en ce qui concerne et la promotion de la dignité humaine, lorsqu'il affirme que « *la personne est un univers de nature spirituelle douée de la liberté ne peuvent mordre sur cet univers sans permission.* »⁹⁹ C'est sur cette conception de la personne que devrait se baser les relations interpersonnelles. Le personnalisme défend le respect de la liberté et de la dignité humaine. Il invite à reconnaître les autres comme des personnes absolument égales en dignité, mais absolument non substituables les uns aux autres. C'est indéniable que l'être humain ne peut se construire qu'en étant en relation avec les autres. Ce vis-à-vis avec les autres me fait prendre conscience que je ne suis pas seul dans le monde, je vis avec les autres. L'autre est indispensable à sa connaissance. C'est l'intersubjectivité sartrien : « *Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même.* »¹⁰⁰ Paul Ricoeur traduit cette relation par le terme de sollicitude : « *Autre mon semblable, tel est le vœu de l'éthique à l'égard du rapport entre l'estime de soi et sollicitude.* »¹⁰¹

Le personnalisme développé par Mounier et Ricoeur, fait donc l'apologie de la promotion de la dignité humaine d'une part, dans la mesure où, l'homme est doté de conscience et de liberté inaliénable. En se fondant sur sa conscience, il reconnaît l'existence d'autrui. C'est dans ce sens qu'il reconnaît aussi l'autre, l'accepte et cohabite avec lui. D'autre part, il est promoteur du vivre ensemble, car l'homme ne vit pas de façon isolée dans l'univers environnant.

3. Le souci et l'amitié comme horizon de la philosophie humaniste de Platon

Le respect de la liberté et de la dignité humaine ne suffit pas pour parler d'une philosophie humaniste intégrale, il faut intégrer certaines valeurs comme l'amitié, l'amour, le

⁹⁸ E. Mounier, *Le personnalisme*, Paris, P.U.F., 2001, p. 53.

⁹⁹ J. Maritain, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936, p. 17.

¹⁰⁰ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 265.

¹⁰¹ P. Ricoeur, « Approche de la personne », in *Esprit*, n° 160 (1990), p. 117.

souci et l'entraide mutuelle pour viabiliser l'humanisme. Déjà avec Towa, remarquons que le platonisme est un humanisme. Dans cette perspective, nous adoptons l'éthique lévinassienne qui repose sur la considération du visage de l'autre pour dynamiser les relations inter personnelles.

Pour ce fait, nous reconnaissons à Levinas le mérite d'avoir pensé comme Platon que l'autre et le même sont tous les constituants du genre, nécessitent tous deux une considération sans conteste. A travers l'autre, je découvre le visage. Le visage est autorité ; il implore que « *le visage est une main qui quête, une main ouverte.* »¹⁰² Le visage est une main tendue qui implore l'autre en étant autoritaire. Le visage est aussi le commencement du langage. Il provoque notre réaction, qui sera non seulement une réponse, mais une responsabilité envers le visage. Nous pensons que notre société a besoin de la solidarité et responsabilité pour que le monde soit harmonieux. Mais, l'autre ne se construit pas seulement sur le modèle de l'amitié et de la fraternité ; il faut l'élargir à l'ensemble de personnes. C'est dans ce sens que Paul Ricoeur recourt au concept de « chacun ». Ce chacun, ce sont toutes les personnes qui ne sont pas moi, que je ne rejoins directement. Voilà pourquoi, dans la société, il y'a les institutions, elles sont les prolongements de chaque personne dans sa relation aux autres personnes.

III- Plaidoyer d'une philosophie inter culturelle et interdisciplinaire

1. Plaidoyer d'une philosophie inter culturelle

En parlant de la science nouvelle, Edgard Morin écrit qu'il « *s'agit d'une transformation multidimensionnelle de ce que nous entendons par science, concernant ce qui semblait constituer certains de ses impératifs intangibles, à commencer par l'inéluctabilité de la parcellarisation disciplinaire et du morcellement théorique.* »¹⁰³ Le défi de la philosophie de nos jours est un débat qui doit occuper toutes les chapelles épistémologiques. C'est ce qui donne la valeur au Platonisme vieux des milliers de siècle. Le Platonisme comme nous l'avons bien indiqué dans notre analyse plus haut, appartient tout d'abord à bassin civilisationnel et culturel occidental. A ce sujet, on peut se poser la question de savoir, pourquoi mener une recherche sur une pensée de bassin civilisationnel autre que l'Afrique, le tout teinté d'une idéologie culturelle étrangère à l'Afrique ? Mais justement cette interrogation touche le bien-fondé de cette partie de notre travail : le défi culturel et philosophique du Platonisme.

¹⁰² E. Levinas « Le paradoxe de la morale, entretien avec Emmanuel Levinas » *in philosophie*, n° 112 (2011), pp.12.

¹⁰³ Edgard Morin, *Introduction à la pensée complexe*, p. 68.

En effet, tout part du cartésianisme symbole du rationalisme, qui amorce le déclin dogmatique et affirme la toute-puissance d'une raison consciente de sa capacité de rendre maître et possesseur de la nature. Le cartésianisme est le début de l'autonomie des sciences par la règle d'analyse qui annonce de ce fait la division des sciences, introduisant ainsi dans la science la complexité. Le cartésianisme, en luttant contre le dogmatisme, a érigé son propre dogmatisme en règle nouvelle de la recherche scientifique. C'est ainsi qu'on « *jeta l'eau du bain avec le bébé* ». D'où les caractéristiques de la naissance d'une science moniste. Mais le rationalisme à la rencontre d'une d'autres paradigmes épistémologiques, révèle sans doute ses insuffisances.

Arrivé à ce niveau de notre réflexion, il, faut remarquer que l'avenir de la rationalité scientifique dépend du dépassement de ses limites internes en autant de possibilité. « *Il s'agit là, pensons-nous, de la tâche que doit accomplir la science métamorphosée afin de liquider sa conception et son déploiement à jamais programmatique, limités et limitant science elle-même ainsi que les autres champs du savoir dans leur volonté d'affirmation* ». ¹⁰⁴ Il s'agit là d'un cri d'alarme que lance le penseur camerounais concernant le défi nouveau de la science. Selon lui, l'évolution de la pensée est conditionnée par un défi d'une philosophie interculturelle et inter critique. A la suite, qu'il nous soit permis de dire que le Platonisme doit pouvoir être modelé à la pensée africaine.

2. Plaidoyer d'une philosophie inter philosophique

Le plaidoyer pour une philosophie entre culturelle revient à promouvoir la philosophie dans un contexte où elle fait face à de nouveaux défis sociaux et culturels. Mais la tâche première serait comme le dit Gurvitch. G. dans *Dialectique et sociologie* de, « *démagnétiser la philosophie, dédogmatiser la science de l'histoire, dédogmatiser la rationalité et la raison pour les relier à l'autre face d'elle-même : l'irraison* » ¹⁰⁵. D'après l'auteur, la philosophie ne doit plus s'enfouir sur elle-même pour penser l'existence. Pour que l'existence ait un sens, il faut justement que les parties soient reliées les unes aux autres. Dans cette perspective, la philosophie qui est la mère des sciences doit faire elle-même son propre auto-censure pour laisser émanciper une inter/intra sensibilité.

¹⁰⁴ J. B. Amougou, In ANNALES, de la faculté des arts, lettre et sciences humaines, Existence et sens plaidoyer pour une philosophie interculturelle et inter critique, volume I, n°5, Nouvelle série, 2006, p. 110.

¹⁰⁵ G. Gurvitch., *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1962, p. 236.

Dans le même ordre d'idées, Henri Bergson appelle la philosophie à explorer les différentes facettes de la vie, en sortant justement de son dogmatisme rationaliste. Il écrit fort opportunément : « *le devoir de la philosophie serait donc d'intervenir ici activement, d'examiner le vivant sans arrière-pensée et des habitudes proprement intellectuelles. [...] A priori elle acceptera la doctrine de l'unité simple de la connaissance, et de l'unité abstraite de la nature* ». ¹⁰⁶ Ici, Bergson fait déjà remarquer que la philosophie est exposée un défi, qui est celui d'explorer et de percer le mystère de l'existence en générale et de l'homme en particulier. A cet effet, la philosophie doit mener cette tâche comme le dit l'auteur français en menant elle-même la lutte intérieure. Plus que le savant, le philosophe doit examiner le mystère de l'existence avec un œil critique. C'est ce qui ressort des propos suivants : « *le philosophe doit aller plus loin que le savent. Faisant table rase de ce qui n'est qu'un symbole imaginaire, il verra le monde matériel se résoudre en un simple flux, une continuité d'écoulement, un devenir* ». ¹⁰⁷

3. Plaidoyer d'une philosophie interdisciplinaire et Transdimensionnelle

Depuis la logique cartésienne, nous avons observé l'isolement des disciplines les unes des autres. Cet isolement n'a fait qu'envoyer la science dans les gouffres de l'inexactitude et de l'inaccessible. Mais, nous pensons que la lumière du Platonisme, par son enseignement de réconciliation des bords systémiques, la science peut aboutir à une philosophie de l'interdisciplinarité et transdimensionnelle. Mais avant, il faut se demander ce qu'est la transdisciplinarité ou encore transdimensionnalité ? pourquoi trouvons-nous qu'elles soient une alternative pour une philosophie multidimensionnelle ?

D'abord, la multidimensionnalité ou la transdisciplinarité est une philosophie de la relliance entre les disciplines et les sciences. Dans le sens d'Edgard Morin, la transdisciplinarité est une pensée ou mieux une philosophie qui se fonde sur la complexité, c'est-à-dire l'exploration des éléments multiples. La complexité n'aborde plus le sujet comme le pensait René Descartes pour analyse, c'est-à-dire, par séparation des éléments les uns des autres, mais elle aborde le sujet par regroupement, c'est-à-dire par unicité des éléments. La complexité accorde la prééminence aux parties et à l'ensemble pour mieux connaître l'objet.

Ensuite, la complexité n'est pas ex-nihilo, elle intervient au moment où la logique cartésienne envahit la pensée occidentale et la philosophie en particulier. C'est l'ensemble des

¹⁰⁶ H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, Paris, Quadrige / PUF, 1969, p. 197.

¹⁰⁷ *Idem*

discours dans lesquels le cartésianisme a plongé la science qui va propulser l'urgence d'une pensée complexe. En effet, qui fait l'essentiel de la complexité, est qu'elle se donne le devoir de reconcilier les disciplines isolées les unes des autres. C'est dans ce sens que Morin pense que la complexité va au-delà de la philosophie et de la science dans la mesure où, dans la complexité, le sujet et l'objet, le référent et référentiel sont explorés dans un même système.

En dernière analyse, nous pensons que, étudier le platonisme de nos jours, c'est promouvoir une philosophie interdisciplinaire. Comme le dit bien Marcien Towa, Platon est l'un des rares philosophes qui, après avoir conçu un système, mène encore une autodestruction de ce système. D'un tel point de vue, nous pensons que Platon est la figure de l'auto-critique et de la multidimensionnalité. Les enseignements du *Sophiste*, *Philèbe* et du *Zénon* sont fort révélateurs, dans la mesure où, Platon détruit le postulat d'un monde prééminent : le monde Intelligible sur le monde sensible. On comprend par-là que Platon ne s'enferme pas dans les carcans d'un dogmatisme injustifié, mais ouvre sa philosophie à une auto-critique. Désormais le *Philèbe* nous fait comprendre que les deux réalités (l'idée et le sensible, l'esprit et la matière) sont dans un système susceptible de révéler le système de l'existence. A ce niveau, qu'il nous soit permis de dire que le Platonisme que nous avons examiné à travers le thème *Les Genres de connaissance dans la République de Platon*, est un vibrant hommage à la philosophie interculturelle et interdisciplinaire.

CONCLUSION PARTIELLE

Mener une recherche sur le thème Les genres de connaissance dans la République de Platon, nous a laissé de parler du platonisme dans un sens un peu large. Après son fondement théorique, cette partie qui vient de s'achever mettait l'accent sur les défis auquel le platonisme pouvait faire face. Dans ces chapitres, nous avons donné quelques défis de cette philosophie. En toile de fond de notre analyse, il y avait le bien fondé du platonisme. Le défi est que notre le platonisme est une doctrine qui doit promouvoir la multidisciplinarité, la philosophie inter culturelle ; la philosophie de la vie ou s'en faire elle comme philosophie de la vie. En fin, pour un humanisme intégral, il faut aussi la promotion des valeurs comme l'amitié, l'amour et l'acceptation de l'autre.

CONCLUSION GENERALE

Au terme de notre analyse, la compréhension de la question de la connaissance chez Platon reste une entreprise complexe. Tout au long de ce travail, nous nous sommes attelés à résoudre le problème que pose la connaissance. C'est la raison pour laquelle, nous avons abordé la question en menant une réflexion sur le thème ; « *Les Genres de connaissance dans la République de Platon* ». Notre préoccupation majeure est d'établir un rapport entre la connaissance qu'énonce l'auteur et les genres qui existent. Préoccupation qui est alors sous-tendue par la question de savoir qu'impliquent les genres de connaissance chez Platon sur le plan philosophique ?

Pour répondre à cette question nous nous sommes résolus de lire la République de Platon. Dans notre analyse, nous nous sommes rendus à l'évidence que le problème de la connaissance en général occupe une place importante dans la philosophie de l'auteur grec. Elle a commencé comme le problème du *ti es ti* que les ses prédécesseurs ont dénommé sous le vocable de la question de *l'arkhé* premièrement. Cette question préalable nous a conduit à formuler le problème du rapport entre l'ontologie et la connaissance. Relativement au fondement de la connaissance, nous avons pu ressortir quelques aspects de ce versant de la philosophie platonicienne. Ce n'est plus une innovation de notre part, en constatant que l'auteur athénien n'accorde pas une moindre importance que ce soit aux opinions et à la connaissance sensible dans une première analyse. Mais à forces de lire dans les lignes, nous observons une évolution dans la pensée de l'auteur. C'est à ce niveau que le constat rapide qui se dégage est que celui-ci ne reste pas fixé à sa thèse de condamnation de la doxa et de la connaissance sensible. Il y a une synthèse systématique que l'auteur fait entre les genres, ce qui amène celui-ci à envisager une communication entre les genres et donc le sensible à bel et bien une place dans l'élaboration de la connaissance. Voilà les raisons pour lesquelles nous avons établi le rapport entre l'ontologie et la connaissance.

En effet, dans la première partie de ce travail, nous avons consacré notre recherche à monter les fondements théoriques de la connaissance. Dans cette partie la question fondamentale est celle de savoir sur quoi se fonde la connaissance chez Platon. Diviser en deux chapitres, le premier chapitre porte foncièrement sur la question du fondement de la connaissance. Nous nous sommes rendu compte que la connaissance se fonde sur les genres et qu'il y a la connaissance intelligible, la connaissance sensible, qui forme une synthèse entre la connaissance et les différentes formes. C'est à ce problème que tente de répondre aussi le deuxième chapitre de cette partie. Pour l'essentiel, il s'agit là de montrer le rapport entre la

connaissance et les formes, mais aussi de savoir comment ce rapport est rendu possible ; grâce à l'analyse du fondement du genre.

La deuxième partie de cette réflexion s'est appesanti sur la question des genres de connaissance et leurs implications respectives sur le plan philosophique. Nous avons trouvé judicieux de diviser cette partie en deux chapitres qui portent respectivement sur les types de connaissance tout en soulevant leur implication. Il ressort que la connaissance est un moyen pour éduquer l'homme à l'obéissance aux dieux, c'est-à-dire à pratiquer la justice, afin de biens observer les lois et les coutumes de la République, pour que toute la cité soit bien gouvernée et qu'il y ait d'harmonie entre les hommes.

Dans la troisième partie, nous avons mis en évidence l'importance de l'étude de la théorie et genres de connaissance platonicienne, afin de comprendre les défis auxquels, le platonisme fait face de nos jours. Dès lors, dans une perspective pluridimensionnelle, nous avons plaidoyer pour une théorie de la connaissance interculturelle et interdisciplinaire pour un développement intégral de l'homme

Au demeurant, le présent travail à ouvert pour nous une compréhension plus large et affinée de la philosophie en générale et du platonisme en particulier. Ce qui pose le problème de l'intérêt de la question de la connaissance dans la recherche. Le platonisme reste une philosophie de transformation non seulement de la personne qui le suit, mais aussi de la société qui abrite cet individu. Pour nous, c'est un intérêt purement heuristique qui nous a comblé en menant une réflexion sur les genres de connaissance chez Platon. Nous apprenons que la recherche est un labyrinthe qui nécessite un travail fastidieux au cours duquel l'on peut facilement s'égaré à cause de manque de la boussole épistémologique qu'est la méthode. De ce fait, la méthode analytique que nous avons adoptée fut l'une de médication à l'ignorance méthodologique et pédagogique. A l'issue, il y a lieu de dire que la question de la connaissance ouvre une perspective à la philosophie qui est celle d'engagement de cette dernière à fin d'apporter la pierre de touche aux problèmes de l'homme. Toutefois, il serait vraiment prétentieux et superflu de notre part de vouloir épuiser la pertinence de la question du genre de connaissance chez Platon. Cela reste encore une tâche en perspective pour l'amélioration de ce travail.

BIBLIOGRAPHIE

I-OUVRAGES DE PLATON

- *La république (1826)*, Traduction de Grou, Chez Lefèvre, Paris, 2003.
- *Le banquet*, ed. Présence africaine, Paris, 2006.
- *Apologie de Socrate*, ed. Masseu, 2007.
- *Les lois*, la librairie classique de philosophie, aout 2008.
- *Hippias Majeur*, librairie classique de philosophie, 2009.
- *Parménide (1838)*, Trad. Victor Cousin, Présentation Wikipédia, collection philosophie, 2009.
- *Le Phédon*, la librairie classique de philosophie, janvier 2010.
- *Le Gorgias*, la librairie classique de philosophie, janvier 2011.
- *Le Ménon*, la librairie classique de philosophie, avril 2012.
- *Le politique*, la librairie classique de philosophie, février 2013.
- *La République*, le livre de poche, trad. Jacques Cazeaux, Paris, Librairie générale française, classiques de la philosophie, 2013.
- *Allégorie de la caverne*, la librairie classique de philosophie, 2015.

II-OUVRAGE SUR PLATON

- Châtelet (F.), *Platon*. Gallimard, Paris, 1965.
- Whitehead (A.N.), *Procès et réalité : Essai de cosmologie*, traduction française, éditions Gallimard, Paris, 1995.

III-AUTRES OUVRAGES

- ARISTOTE, *Métaphysique*, Traduction française de Jean Tricot, Vrin, Paris, 1933.
- Bachelard, Gaston, *l'engagement rationaliste*, Paris, PUF, 1^{re} édition, 1972.
- BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1932.
- BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, coll. « Idées », PUF, Paris, 1984.
- BREHIE, Emile, *Histoire de la philosophie*, tome 1 et 2, Félix Alcan, Paris, 1932.
- DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Classique D'Eugène Belin, Paris, 1861.
- GURVITCH, George, *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1962.

- HEIDEGGER Martin, *être et temps*, Gallimard, 1964.
- HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1975.
- HERACLITE, *Fragments*, n°12, in *Les penseurs grecs avant Socrate*, par T. M. À Prodicos, Garnier Flammarion, Paris, 1992.
- HERACLITE, cité par Jacques CHEVALIER, *Histoire de la pensée, vol. 1 : Des présocratiques à Platon*, Paris, P.U.F., 1991.
- Hume, David, *enquête sur l'entendement humain*, trad. D'André Leroy, Paris, Flammarion, 2006.
- MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936.
- MOLTSMANN, *L'homme, essai d'une anthropologie chrétienne*, Paris, Cerf-Manne, 1974.
- Morin, Edgar, *introduction à la pensée complexe*, Editions du Seuil, avril, 2005.
- Morin, Edgar, *méthode de la méthode*, Editions du Seuil, février, 2010.
- MOUNIER, Emile, *Le personnalisme*, Paris, P.U.F., 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Un livre pour tous et pour trad. De Georges Arthur Goldschmidt, Paris, librairie générale française, nouvelle édition, 2008.
- RICOEUR, Paul, *Idéologie et utopie*, Seuil, coll. « sciences humaines », Paris, 1988.
- SARTRE Jean Paul, *l'être et le néant, (essai d'ontologie phénoménologique)*, Paris, Gallimard, 1968.
- SHIRMACHER, « *La vérité et la mort du sujet* », Paris, Fayard, 1975.
- SHIRMACHER, « *La vérité et la mort du sujet* », Paris, Fayard, 1975.
- Towa Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, by Edition CLE, Yaoundé (Cameroun), 1971.
- Towa Marcien, *Identité et transcendance*, by Edition CLE, Yaoundé (Cameroun), 2013.

IV-ARTICLES ET DOCUMENTS WEBOGRAPHIQUES

A- ARTICLES ET DOCUMENTS

- AMOUGOU, Jean, Bertrand, In ANNALES, de la faculté des arts, lettre et sciences humaines, Existence et sens plaidoyer pour une philosophie interculturelle et inter critique, volume I, n°5, Nouvelle série, 2006.
- Levinas « Le paradoxe de la morale, entretien avec Emmanuel Levinas » in *philosophie*, n° 112, (2011)

- ASSEMBLEE GENERALE DES NATIONS UNIES, *Déclaration Universelle des droits de l'homme*, New York, 10, décembre 1948, article 1.
- Alain Boutot, « Idéalisme platonicien et son importance » *In Platon et la métaphysique*, 62, (2009)

B- WEBOGRAPHIQUES

<https://www.google.com/search?q=%27idéalisme+platonicien+et+son+importance&client=ucweb-mini-b&channel=ib>

VI-DICTIONNAIRES ET USUELS

- BRISSON Luc Pradeau Jean-François, *Le vocabulaire de Platon*, Paris ellipses, 1998.
- CUVILIER, Armand, *Vocabulaire philosophique*, Armand Colin, Paris, 1956.
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2006.
- RUSS, Jacqueline, *Philosophie : Les Auteurs, les œuvres, la vie et la pensée des grands philosophes*, Bordas, Paris, 1996.
- VERGEZ, André et HUISMAN, Denis, *Histoire de la philosophie illustrée par les textes*, Fernand Nathan, Paris, 1966.

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE	i
DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RESUME	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
PREMIERE PARTIE : FONDEMENT THEORIQUE DE LA CONNAISSANCE ET LA QUESTION DES GENRES DANS LA REPUBLIQUE DE PLATON	6
CHAPITRE I : FONDEMENT THEORIQUE DE LA CONNAISSANCE CHEZ PLATON	7
I. L'engagement de la question de la connaissance : Origine du débat sur la question de la connaissance chez Platon	7
1. Le pan mobilisme héraclitéen et l'immobilisme parméniidien.....	7
2. La place de la connaissance dans la recherche de la vertu	10
3. La connaissance comme moyen de l'éclairage de la cité : La dialectique	12
II. La connaissance et son rôle dans la cite	14
1. La connaissance et l'édification de la personne humaine	14
2. La connaissance et les valeurs morales et humaines	15
III. LES METHODES PLATONICIENNES DE LA CONNAISSANCE ET LEURS IMPLICATIONS AU PLAN EPISTEMOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE	17
1. La dialectique dans la République de Platon.....	17
2. La méthode des conséquences	18
3. La méthode de la division	18
CHAPITRE II : APPROCHE ANALYTIQUE ET THEORIQUE DES GENRES DE CONNAISSANCES CHEZ PLATON	21
I- ANALYSE DES DIFFERENTS MODES DE CONNAISSANCE	22
1. La conjecture.	22
2. La croyance (<i>pistis</i>).....	23
3. La pensée et l'intellect (<i>noesis</i> et <i>dianoia</i>).....	24
II- DU FONDEMENT DE LA CONNAISSANCE AUX ROLES DE LA SCIENCE	26
1. Le statut scientifique de la connaissance	27
2. La connaissance comme technique	28
3. Du fondement de la science : le sensible et l'intelligible pour quelle relation ?	30
III- LA HIERARCHIE DE LA CONNAISSANCE ET SON ROLE DANS LA TRANSFORMATION DU REEL	31

1- La prédominance de la connaissance dans la production.....	31
2- La question de la transformation sociale : la vertu agent de transformation.....	32
3- La connaissance et l'excellence	33
DEUXIEME PARTIE : FONDEMENT THEORIQUE DE LA CONNAISSANCE ET LA QUESTION DES GENRES CHEZ PLATON.....	36
CHAPITRE III : LES TYPES DE CONNAISSANCE DANS LA REPUBLIQUE DE PLATON ET SES IMPLICATIONS METHODOLOGIQUES ET HEURISTIQUES	37
I. LA TYPES DE CONNAISSANCE CHEZ PLATON.....	37
1. La connaissance sensible et l'opinion	37
2. La place des Idées dans l'élaboration de la connaissance.....	39
3. Le rôle des mythes dans la philosophie platonicienne.....	40
II. LE RAPPORT DE LA CONNAISSANCE A L'ONTOLOGIE CHEZ PLATON.....	43
1. L'essentialisme platonicienne et les différents genres, formes dans la philosophie.....	43
2. Les différents genres et formes chez Platon	45
CHAPITRE IV : ANALYSE DES GENRES DE CONNAISSANCE CHEZ PLATON : IMPORTANCE, INTERETS ET PERSPECTIVES METHODOLOGIQUES, PEDAGOGIQUES DE LA CONNAISSANCE.....	47
I.IMPLICATIONS DE L'ANALYSE DU PROBLEME DES GENRES DE CONNAISSANCE CHEZ PLATON	47
1.Implication éthico-morale : Le problème de la justice dans la cité.....	47
2.La justice dans l'individu.....	49
3.Du rapport entre l'éthique et la politique dans la construction d'un Etat de Justice	50
II. L'INTERET DE LA QUESTION DE LA CONNAISSANCE CHEZ PLATON	51
1. L'engagement de la question de la connaissance et le rôle de la philosophie.....	51
2. Perspectives Pédagogique de la question de la connaissance chez Platon	52
3. La question de la connaissance comme service de la vérité en nous	53
TROISIEME PARTIE : PERSPECTIVE AXIOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE DE L'ETUDE DE LA THEORIE DE CONNAISSANCE CHEZ PLATON	54
CHAPITRE V : LA THEORIE DE CONNAISSANCE PLATONICIENNE ET L'AXIOLOGIE HEURISTIQUE ET EPISTEMOLOGIQUE	55
I. AXIOLOGIES EPISTEMOLOGIQUE DE LA THEORIE PLATONICIENNE	55
1. L'idéalisme platonicienne à l'aune des courants scientifiques	55
2.Idealisme et scientificité : quel rapport ?	56

II. AXIOLOGIE EPISTEMOLOGIQUE ET HEURISTIQUE DE LA METHODE PLATONICIENNE	57
1.Axiologie épistémologique de la dialectique platonicienne	57
2. Axiologie heuristique de la dialectique platonicienne	58
3. L'idéalisme et sa valeur dans la politique et la philosophie.....	59
III. AXIOLOGIE EPISTEMOLOGIQUE, SOCIALE ET CULTURELLE DES GENRES DE CONNAISSANCE CHEZ PLATON : L'ESSENTIALISME EN QUESTION.....	61
1. L'essentialisme et la question des identités humaines.....	61
2. L'essentialisme et son trait politique	63
3. L'essentialisme platonicien et la production.....	65
CHAPITRE VI : LA PHILOSOPHIE DE LA CONNAISSANCE ET SES DEFI : PLAIDORIE D'UNE PHILOSOPHIE INTER CULTURELLE ET INTER DISCIPLINAIRE	67
I. LE DEFI EPISTEMOLOGIQUE COMME PROLOGOMENES A LA PHILOSOPHIE INTERCULTURELLE.....	68
1. Le platonisme comme philosophie de la connaissance	68
2.Vers une unité de la science	69
3. De l'engagement de la science moderne	70
II. LE PLATONISME ET SES HORIZONS ACTUELS	71
1. Le Platonisme comme philosophie de la vie	71
2. La promotion de la liberté et la dignité humaine	72
3. Le souci et l'amitié comme horizon de la philosophie humaniste de Platon	73
III. PLAIDOYER D'UNE PHILOSOPHIE INTER CULTURELLE ET INTERDISCIPLINAIRE.....	74
1- Plaidoyer d'une philosophie inter culturelle.....	74
2- Plaidoyer d'une philosophie inter philosophique.....	75
3- Plaidoyer d'une philosophie interdisciplinaire et Transdimensionnelle.....	76
BIBLIOGRAPHIE	82