

Université de Montréal

Le rôle de l'expérience sensible  
dans les dialogues de maturité de Platon

par  
Adam Bujold

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)  
en philosophie  
option recherche

Août 2009

© Adam Bujold, 2009

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Le rôle de l'expérience sensible  
dans les dialogues de maturité de Platon

présenté par :

Adam Bujold

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

François Duchesneau  
président-rapporteur

Louis-André Dorion  
directeur de recherche

Yvon Gauthier  
membre du jury

## Résumé

Ce mémoire a pour but de définir le rôle de l'expérience sensible à l'intérieur de la théorie de la connaissance des dialogues de maturité de Platon, à savoir le *Phédon*, le *Phèdre*, le *Banquet* et la *République*. Pour atteindre ce but, nous nous questionnons d'abord sur la notion de réminiscence, principalement par l'étude de l'extrait 72-77 du *Phédon* et des différentes interprétations qu'il est possible d'en donner. Ensuite, nous montrons que les quatre dialogues partagent une structure épistémologique commune, pour finalement nous concentrer sur les différentes fonctions attribuées à l'expérience sensible. L'objectif poursuivi par cette étude est de démontrer qu'en dépit de l'attitude critique de Platon à l'égard des sens et de l'imperfection du monde sensible, il n'en demeure pas moins que la perception joue un rôle épistémologique et pédagogique important : elle fait partie intégrante du processus qui mène à la formation de concepts chez tout un chacun, elle incite le philosophe en devenir à se retourner vers le monde intelligible, et elle permet au philosophe accompli de se remémorer, à chaque instant, les arguments en faveur de l'immortalité de l'âme et de la nécessité de la philosophie.

**Mots-clés :** Platon ; Dialogues de maturité ; *Phédon* 72-77 ; Théorie de la connaissance ; Épistémologie ; Expérience sensible ; Sens ; Réminiscence ; Éducation ; Immortalité de l'âme.

### Abstract

The purpose of this dissertation is to define the role of sense-experience within the theory of knowledge applied to Plato's middle dialogues, namely the *Phaedo*, the *Phaedrus*, the *Symposium* and the *Republic*. To achieve this, we will initially examine the notion of recollection through the study of *Phaedo* 72-77 and its different interpretations. Then we will establish that the four dialogues share a common epistemology, to finally look at the different functions of sense-experience. The objective of this study is to demonstrate that despite Plato's critical views regarding the senses and the imperfection of the sensible world, sense-perception nevertheless plays an important epistemological and pedagogical role : it is part of the process that leads to concept formation, it directs the philosopher-to-be towards the intelligible world and it allows the experienced philosopher to remember the arguments in favour of the immortality of the soul and the necessity of philosophy.

**Keywords:** Plato ; Middle dialogues ; *Phaedo* 72-77 ; Theory of knowledge ; Epistemology ; Sense-experience ; Senses ; Recollection ; Education ; Immortality of the soul.

## Table des matières

Résumé .....	iii
Abstract .....	iv
Liste des tableaux .....	vi
Introduction .....	1
1. La nature et la portée de la réminiscence : <i>Phédon</i> (72-77) .....	3
1.1. L'interprétation ordinaire .....	8
1.1.1. Qu'est-ce que l'interprétation ordinaire ? .....	9
1.1.2. Les incohérences de l'interprétation ordinaire.....	12
1.2. L'interprétation sophistiquée .....	18
1.2.1. Qu'est-ce que l'interprétation sophistiquée ? .....	18
1.2.2. Les incohérences de l'interprétation sophistiquée .....	21
1.3. Une nouvelle interprétation est nécessaire : l'interprétation hybride.....	25
2. Reconstruction de la théorie de la connaissance des dialogues de maturité .....	39
2.1. Les assises de la théorie de la connaissance : <i>République</i> et <i>Phédon</i> .....	39
2.1.1. Relecture de la <i>République</i> .....	40
2.1.2. Premier parallèle <i>République/Phédon</i> .....	47
2.1.3. Second parallèle <i>République/Phédon</i> .....	56
2.1.4. Troisième parallèle <i>République/Phédon</i> .....	61
2.2. L'apport du <i>Banquet</i> et du <i>Phèdre</i> .....	66
2.2.1. La théorie de la connaissance dans le <i>Banquet</i> .....	66
2.2.2. La théorie de la connaissance dans le <i>Phèdre</i> .....	72
Conclusion.....	77
Bibliographie .....	86

**Liste des tableaux**

Tableau I : Théorie de la connaissance dans la <i>République</i> .....	47
Tableau II : Théorie de la connaissance dans la <i>République</i> et le <i>Phédon</i> .....	65
Tableau III : Théorie de la connaissance dans la <i>République</i> , le <i>Phédon</i> et le <i>Banquet</i> .....	72
Tableau IV : Théorie de la connaissance dans les dialogues de maturité .....	76

## Introduction

L'allégorie de la caverne de Platon est certainement l'extrait le plus célèbre de l'ensemble du corpus platonicien, sinon de toute l'histoire de la philosophie occidentale. Le récit est bien connu : des hommes sont enchaînés depuis leur enfance au fond d'une caverne et prennent pour la réalité les ombres projetées sur la paroi qui se trouve face à eux, jusqu'au moment où l'un d'eux est détaché et amené de force vers l'extérieur. C'est alors qu'il découvre peu à peu la réalité et qu'il constate que ce qu'il voyait auparavant dans la caverne n'était qu'illusion et apparence. De façon métaphorique, l'intérieur de la caverne représente le monde sensible, accessible par les sens, alors que l'extérieur de la caverne représente le monde intelligible, composé d'idées, archétypes des objets sensibles, et accessibles par la pensée. Par conséquent, le traitement négatif que réserve Platon aux sens dans cet extrait de la *République* est explicite et fortement imagé : celui qui ne dépasse pas le monde sensible demeure *prisonnier* de l'apparence, *enchaîné* dans un monde illusoire. Cette connotation fortement péjorative attribuée aux sens dans l'allégorie a assurément joué un rôle important dans la conception traditionnelle qu'on se fait de la philosophie platonicienne : il faut fuir le plus possible le corps pour se réfugier du côté de la pensée, c'est-à-dire fuir le monde sensible pour se retourner vers le monde intelligible. Et cette vision générale que l'on se fait de Platon n'est pas totalement fautive : le monde sensible *en lui-même* ne peut pas être objet de connaissance, car il est toujours en devenir ; à l'opposé, la stabilité du monde intelligible nous assure un accès à la vérité. Cependant, en approfondissant les textes, on constate rapidement que l'expérience sensible joue tout de même chez Platon un rôle primordial dans le développement intellectuel d'une personne, même pour celle qui désire devenir philosophe. C'est donc dans le but de déceler la fonction attribuée à l'expérience sensible dans la théorie de la connaissance platonicienne que nous réaliserons cette étude. Or, comme le corpus platonicien est vaste, nous devons circonscrire notre analyse aux dialogues qui constituent selon nous l'apogée de la pensée épistémologique de Platon : les dialogues de maturité.

L'objectif de cet essai sera donc de définir le rôle de l'expérience sensible dans la connaissance, à l'intérieur du *Phèdre*, du *Phédon*, de la *République* et du

*Banquet*. Cependant, avant de nous pencher spécifiquement sur cette question, nous devons nous questionner préalablement sur une notion importante que l'on retrouve notamment dans le *Phèdre* et le *Phédon*<sup>1</sup> et qui est intimement liée à l'épistémologie platonicienne : la réminiscence. Par conséquent, la première moitié de notre essai sera consacrée au lien qui existe entre connaissance et réminiscence : toute forme de connaissance est-elle le fruit d'un ressouvenir, ou y a-t-il certaines formes de connaissance qui s'acquièrent par une autre voie ? Cette question de la portée de la réminiscence revêt une importance capitale dans le cadre de notre étude, car si nous concluons par exemple que la réminiscence est la méthode strictement philosophique permettant d'atteindre la connaissance des Formes, et que parallèlement toute réminiscence prend nécessairement source dans la perception, ceci impliquerait donc que le philosophe serait entièrement dépendant de ses sens. Nous tenterons de résoudre cette question en nous référant au passage 72-77 du *Phédon*, passage dont l'interprétation n'a pas été sans soulever un certain débat de la part des interprètes de Platon au cours des années. Nous aurons donc à nous situer à l'intérieur de ce débat, et pour ce faire, nous présenterons d'abord les deux interprétations rivales traditionnelles pour ensuite offrir une tierce interprétation qui, selon nous, permet de résoudre les problèmes que soulèvent les deux interprétations traditionnelles.

Par la suite, lorsque nous aurons une idée plus précise du lien entre connaissance et réminiscence, nous démontrerons, dans la seconde moitié de notre essai, la présence d'une même théorie de la connaissance sous-jacente aux dialogues de maturité, en tentant de faire converger vers un même schéma les différences apparentes que peuvent nous offrir les quatre dialogues à ce sujet. Pour nous acquitter de cette tâche, nous présenterons d'abord une relecture de la théorie de la connaissance de la *République* pour ensuite montrer que la structure épistémologique qui y est à l'œuvre trouve sa contrepartie dans le *Phédon*. Finalement, nous montrerons qu'il est possible de trouver dans le *Phèdre* et le *Banquet* une confirmation de notre interprétation.

---

<sup>1</sup> Ainsi que dans le *Ménon* que nous utiliserons très peu dans cette étude, considérant qu'il ne s'agit pas d'un dialogue de maturité, mais plutôt d'un dialogue « de transition ».



Commençons donc par nous plonger dans le *Phédon*, plus précisément dans le passage 72-77 et dans ses différentes interprétations possibles, afin de répondre ultimement à la question suivante : la réminiscence explique-t-elle l'acquisition de toute forme de savoir ou seulement des savoirs philosophiques ? Nous verrons d'ailleurs que la réponse que nous donnerons à cette question, qui dépendra de l'interprétation que nous adopterons à l'égard du passage 72-77, nous permettra déjà de faire quelques pas dans notre recherche d'une théorie de la connaissance commune aux dialogues de maturité.

### 1. La nature et la portée de la réminiscence : *Phédon* (72-77)

La discussion du *Phédon* se déroule dans la cellule de Socrate, condamné à mort par les Onze. Ses amis lui rendent une dernière visite avant qu'il ne boive la ciguë qui devra le conduire chez Hadès. Le sujet de l'entretien est bien de circonstance : la mort. Socrate veut montrer qu'il est « raisonnable de penser qu'un homme qui a réellement passé toute sa vie dans la philosophie est, quand il va mourir, plein de confiance et d'espoir que c'est là-bas qu'il obtiendra les biens les plus grands, une fois qu'il aura cessé de vivre » (63e-64a)<sup>2</sup>. Or, comme la mort n'est rien d'autre que la séparation de l'âme et du corps, l'espoir de Socrate se fonde sur la croyance que l'âme ne périt point après sa séparation avec le corps, c'est-à-dire qu'elle est immortelle. Cependant, c'est sur ce point que bute le scepticisme de Cébès, qui dit avoir besoin « d'une parole qui rassure et qui nous convainque que l'âme existe après que l'homme est mort, qu'elle conserve aussi une certaine force et de la pensée » (70b). C'est donc à prouver que l'âme est immortelle que Socrate consacre ses derniers moments, et il use de plusieurs arguments différents.

Après l'argument des contraires (69e-72e), Cébès fait bifurquer l'entretien sur le thème de la réminiscence, ce qui constitue le second argument (72e-77a). Selon Cébès, si, comme le répète sans cesse Socrate, savoir c'est se ressouvenir, alors il faut nécessairement que nous ayons appris, dans un temps antérieur – avant notre naissance –, ce dont nous nous ressouvenons maintenant. Mais Simmias ne se

---

<sup>2</sup> Sauf indication contraire, nous utiliserons les traductions françaises de Platon qu'on retrouve aux éditions Flammarion, et le texte grec établi par Moreschini (*Phèdre*), Vicaire (*Banquet*, *Phèdre*) et Chambry (*République*), disponible aux Belles-Lettres (voir bibliographie en annexe).

« souvent pas » des preuves en faveur de la théorie de la réminiscence, alors Cébès lui fait une démonstration assez brève – qui d’ailleurs renvoie explicitement à la démonstration du *Ménon* :

Quand on pose des questions aux hommes, et si on pose les questions comme il faut, d’eux-mêmes, ils disent tout ce qui est comme c’est. Or si un savoir ne se trouvait pas présent en eux, et un raisonnement droit, ils ne seraient pas capables de le faire. Ensuite, si on met quelqu’un en face de figures géométriques ou d’autres réalités de ce genre, c’est alors que s’affirme de la manière la plus claire qu’il en est bien ainsi. (*Phédon*, 73a-b)

Par contre, Socrate indique que si Simmias n’est pas persuadé par cette preuve, il va lui démontrer le bien-fondé de la théorie de l’anamnèse d’une autre façon. Ainsi, Socrate expose sa théorie de la réminiscence tout en l’utilisant comme preuve pour l’immortalité de l’âme.

Débutons donc par résumer le passage où Platon expose sa théorie. Par contre, comme nous l’avions affirmé dans l’introduction, nous devons mentionner qu’il existe un débat sur l’interprétation de ce passage, débat qui se prolonge sur la compréhension de la théorie de la réminiscence platonicienne dans son ensemble. De façon générale, le débat concerne ce point : certains commentateurs sont d’avis que la réminiscence explique l’acquisition de toute forme de savoir, de la connaissance de base, commune à tous les hommes, jusqu’aux connaissances les plus élevées que constituent les savoirs philosophiques, et donc que les différentes étapes que doit franchir un homme avant de devenir philosophe s’inscrivent dans un long parcours anamnétique ; alors que d’autres commentateurs soutiennent au contraire que la réminiscence explique *uniquement* l’acquisition de savoirs philosophiques. Par conséquent, les premiers croient que le passage du *Phédon* ne concerne que le *début* de ce long parcours anamnétique, à savoir l’acquisition par réminiscence d’un savoir de base commun à tous les hommes ; les autres que le passage du *Phédon* ne concerne que les philosophes. Nous nommerons la première théorie l’*interprétation ordinaire* et la seconde l’*interprétation sophistiquée*<sup>3</sup>. Débutons par un résumé du passage, que nous

---

<sup>3</sup> Nous utilisons ici les termes de Franklin (« Recollection and Philosophical Reflection in Plato’s *Phaedo* », *Phronesis*, 50, 2005), « ordinary interpretation » et « sophisticated interpretation », qu’il emploie dans un texte que nous aurons à utiliser ultérieurement. L’interprétation ordinaire est nommée

diviserons en trois parties pour en faciliter l'étude, avant de nous pencher sur les différentes interprétations possibles.

Dans la première partie (73c-74a), Socrate pose les conditions de tout acte de réminiscence. D'abord, la première condition est celle-ci : si on doit se ressouvenir de quelque chose, il faut avoir eu un savoir antérieur de cette chose (73c). Autrement, il ne s'agirait évidemment pas d'un ressouvenir. Ensuite, Socrate présente sa définition de la réminiscence en général telle qu'il l'entend dans le dialogue :

Donc, nous sommes d'accord également sur ce point : chaque fois qu'un savoir survient d'une certaine manière, c'est une réminiscence? Voici comment j'entends la manière en question : toutes les fois que voyant une chose ou l'entendant, ou la saisissant par une sensation quelconque, non seulement on perçoit cette chose, mais on conçoit en plus une autre chose – qui est objet non pas du même, mais d'un autre savoir. (73c)

La deuxième condition est donc la suivante : la chose remémorée doit être objet d'un savoir différent de la chose qui provoque le ressouvenir. Pour illustrer cette condition, Platon donne plusieurs exemples de réminiscence tirés de la vie quotidienne. Premièrement, il peut y avoir réminiscence à partir de deux choses totalement différentes mais liées par une association de contiguïté : on peut se ressouvenir d'un amant en voyant son manteau ou sa lyre, ou encore se ressouvenir de Cébès en voyant Simmias. Il est également possible de se remémorer un homme en voyant l'*image* d'un cheval, l'*image* d'une lyre, ou même se remémorer Cébès en voyant le *portrait* de Simmias. Mais dans ce cas, évidemment, avant de pouvoir se rappeler par exemple de Cébès en voyant le portrait de Simmias, il faut d'abord reconnaître qu'il s'agit de Simmias qui est représenté sur le portrait. Or, cette reconnaissance d'un portrait peut aussi être l'objet d'une réminiscence : il est évidemment possible de se ressouvenir de Simmias en voyant le portrait de Simmias. Finalement, Socrate se contente de conclure que « d'après tous ces exemples, ce qui se produit, c'est que la réminiscence s'opère aussi bien à partir des choses semblables qu'à partir des choses dissemblables » (74a). Par contre, une précision importante est immédiatement apportée :

---

ainsi car c'est l'interprétation qui est la plus répandue parmi les commentateurs de Platon, alors que l'interprétation sophistiquée est apparue plus récemment.

Mais quand c'est à partir d'objets semblables qu'on se ressouvient de quelque chose, n'est-on pas, en plus, forcé d'avoir cette réaction : réfléchir et se demander s'il manque ou non quelque chose à un objet donné quant à sa ressemblance avec ce dont on se ressouvient? (74a)

Cette réflexion, que nous nommerons *réflexion comparative*, semble constituer une condition nécessaire à tout acte de réminiscence lorsque l'objet qui provoque le ressouvenir est similaire à l'objet ressouvenu. Ainsi, il s'agirait d'une troisième condition – pour les cas de réminiscence par semblables, dont fait partie, comme Platon le mentionne plus loin, la réminiscence d'une Forme à partir d'une instance sensible.

Dans la seconde partie du passage (74a-74d), Socrate passe de la réminiscence en général et de ses exemples tirés de la vie quotidienne pour se concentrer sur la réminiscence d'une Forme à partir de ses instances sensibles, en prenant comme exemple la Forme de l'Égal. D'abord, Socrate rappelle la différence qui existe entre l'égalité entre des objets sensibles – ce que nous nommerons « égalité sensible » – et l'Égal en soi : tandis que les objets sensibles peuvent paraître « égaux à un moment, mais non à un autre » (74b), l'Égal en soi ne peut en aucun cas paraître inégal<sup>4</sup>. Cependant, en dépit de cette différence, c'est bien à partir de l'égalité sensible que Simmias a « conçu et acquis le savoir » (74c) de la Forme de l'Égal. Donc, quoique l'égalité sensible soit différente de l'Égal en soi, c'est bien à partir de la première qu'on acquiert le savoir de la seconde.

Ceci étant dit, dans la troisième partie (74d-75c), Socrate revient sur la troisième condition (la réflexion comparative) qu'il avait apportée un peu avant sur la réminiscence par semblables, mais maintenant il l'applique au cas de l'Égal en soi. Et c'est ici que Platon construit son argument pour montrer que nous avons une connaissance de l'Égal antérieure à notre naissance, ce qui du fait même constitue une preuve en faveur de l'immortalité de l'âme – ou du moins, en faveur de la

---

<sup>4</sup> La traduction de cet extrait (τῶ μὲν ἴσα φαίνεται, τῶ δ' οὐ), qui a été longuement commentée par certains commentateurs, pose problème : tout dépendamment de l'interprétation du τῶ, on pourrait aussi traduire par « égaux pour une personne, mais non pour une autre », « égaux sous une perspective, mais non sous une autre », ou encore « égaux par rapport à un objet, mais non par rapport à un autre », etc. Cependant, pour l'instant, cet enjeu n'est pas significatif : ce qu'il faut retenir est que deux objets sensibles qui sont égaux peuvent aussi apparaître inégaux, contrairement à l'égal en soi qui ne le peut en aucun cas.

nécessaire pré-existence de notre âme antérieure à son incarnation. L'argumentation de Socrate est complexe et diffère selon l'interprétation que l'on adopte à l'endroit de la théorie de la réminiscence – ordinaire ou sophistiquée – ; c'est pourquoi nous ne ferons qu'exposer de façon générale l'argumentation de Socrate, pour revenir ultérieurement sur son explication. Voici sous forme de prémisses le résumé de l'argumentation de Socrate :

- (1) Il faut que nous ayons eu un savoir de l'Égal en soi avant ce temps où pour la première fois, en voyant des objets égaux, nous avons comparé l'égalité sensible avec l'Égal en soi [i.e. effectué la réflexion comparative] ;
- (2) Par ailleurs, il n'est possible de concevoir l'Égal en soi qu'à partir d'une perception quelconque<sup>5</sup> ;
- (3) C'est donc à partir des sensations que l'on peut comparer l'égalité sensible avec l'Égal en soi ;
- (4) Alors, avant d'avoir commencé à user de nos sens, il fallait avoir une connaissance de l'Égal en soi ;
- (5) Mais nous sommes en possession de nos sens depuis notre naissance ;
- (6) Donc, nous avons une connaissance de l'Égal en soi avant notre naissance.

---

<sup>5</sup> Cette prémisse décrit l'action de *concevoir l'Égal*, c'est-à-dire sa saisie intellectuelle. Or, étant donné que la prémisse précédente (1) décrivait une action différente, à savoir la *réflexion comparative* (« nous avons comparé... »), certains traducteurs considèrent que la deuxième prémisse a également pour sujet la réflexion comparative, et qu'il n'est donc aucunement question du fait de concevoir l'Égal. Dixsaut, par exemple, traduit le passage de la prémisse (2) (μη ἄλλοθεν αὐτὸ ἐννεοηκέναι μηδὲ δυνατὸν εἶναι ἐννοῆσαι) par « *cette réflexion* n'a pas d'autre origine, il n'est même possible de la concevoir [...] » (nous soulignons). Or, nous croyons que le *auto* de la prémisse (2) se réfère à la Forme (ou le concept) de l'Égal et non à la réflexion comparative dont il était question dans la prémisse précédente. Les raisons d'une telle traduction s'inscrivent dans une interprétation plus large du passage que nous exposerons ultérieurement. Notons seulement que l'objet grammatical du verbe ἐννοεῖν dans la prémisse (1) est une proposition (ἐννεοησαμεν ὅτι) alors que l'objet de la prémisse (2) est un pronom (αὐτὸ ἐννεοηκέναι). D'ailleurs, cette traduction est partagée par les commentateurs récents, qu'ils adhèrent à l'interprétation ordinaire (Osborne, « Perceiving Particulars and Recollecting the Forms in the *Phaedo* », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 95, 1995, p. 223), à l'interprétation sophistiquée (Scott, *Recollection and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 61-62) ou à la tierce interprétation que nous proposerons plus loin (Bedu-Addo, « Sense-experience and the Argument for Recollection in Plato's *Phaedo* », *Phronesis*, 36, 1991, p. 48-49 ; Franklin, *op. cit.*, p. 310-311).

Les trois dernières prémisses ne posent aucun problème : dès que nous affirmons la prémisse (4), la déduction des prémisses (5) et (6) est tout à fait naturelle. Ce sont plutôt les trois premières prémisses qui demandent à être approfondies. D'abord, la prémisse (1) mentionne que nous devons avoir une connaissance de l'Égal avant de pouvoir exécuter la réflexion comparative, c'est-à-dire comparer l'égalité sensible avec la Forme de l'Égal, et de constater la déficience de l'une par rapport à l'autre, ce qui va de soi : on ne peut évidemment pas comparer un objet avec quelque chose que l'on ne connaît pas, c'est-à-dire l'égalité sensible avec la Forme de l'Égal si l'on ne la connaît pas déjà. Ensuite, dans la prémisse (2), Platon délaisse la notion de réflexion comparative pour parler du fait de « concevoir » l'Égal (αὐτὸ ἐννεοηκέναι), en disant qu'il n'est possible de le concevoir qu'à partir de sensations quelconques. Par la suite, Platon revient, avec la prémisse (3), sur la réflexion comparative, en mentionnant que cette dernière doit elle aussi avoir son origine dans une sensation quelconque (il faut évidemment percevoir l'égalité sensible si l'on veut la comparer avec l'Égal en soi). À ce stade, Platon se sent autorisé à inférer la prémisse (4), à savoir qu'il fallait avoir une connaissance de l'Égal avant que nous puissions utiliser nos sens. C'est l'interprétation de cette partie de raisonnement plutôt complexe qui diffère selon le point de vue qui est adopté face à la théorie de la réminiscence. Nous verrons donc, lorsque nous présenterons chacune des interprétations, la lecture qu'elles font de ce raisonnement.

### **1.1 L'interprétation ordinaire**

Venons-en maintenant à l'interprétation ordinaire de la théorie de la réminiscence et de ce passage du *Phédon*, qui est d'ailleurs la plus répandue dans la littérature critique sur Platon. Nous débuterons d'abord par présenter l'interprétation en trois moments : nous en donnerons une brève description pour ensuite présenter les arguments qui lui sont favorables, et finalement montrer comment cette interprétation rend compte du raisonnement sur l'immortalité de l'âme que nous venons de présenter sous forme de prémisses. Par après, nous montrerons en quoi cette interprétation est problématique.

### 1.1.1. Qu'est-ce que l'interprétation ordinaire?

Selon cette interprétation de la théorie de la réminiscence platonicienne, l'anamnèse (la réminiscence) est un processus cognitif que tout un chacun réalise, dès lors qu'il commence à acquérir un savoir de base, mais qui explique également l'acquisition des plus hauts savoirs par les philosophes. C'est le même processus qui rend compte des différentes formes de savoirs que peut atteindre un homme. Plus précisément, le processus expliquerait en premier lieu la simple formation de concepts permettant l'utilisation d'un langage, mais aussi l'acquisition d'opinions vraies et finalement de savoirs philosophiques. Comme le mentionne Scott, « It [i. e. l'interprétation ordinaire] attempts to explain our intellectual activity from infancy through to maturity in terms of a continuous path of recollection. One theory is made to embrace the earliest glimmers of intelligence and the vertiginous heights of philosophical achievement at once »<sup>6</sup>. Par conséquent, tout le monde se remémore *dans une certaine mesure* les Formes.

Selon l'interprétation ordinaire, la réminiscence explique donc l'acquisition de toute forme de savoir, de la simple formation de concepts lors de l'enfance jusqu'à la connaissance des Formes du philosophe. Cependant, dans le passage du *Phédon* qui nous intéresse, il n'est évidemment pas question de tout ce long parcours anamnestique, mais plutôt de son début, à savoir la formation de concepts. Donc, lorsque Socrate affirme que nous « concevons l'Égal en soi », il se réfère, selon l'interprétation ordinaire, à la simple acquisition du concept d'égalité. Le processus de réminiscence en tant que tel prendrait cette forme : je perçois deux objets égaux – quoique je n'ai pas conscience de leur égalité – ; cette perception provoque en moi la réminiscence de l'Égal ; j'applique le concept d'égalité que je viens de concevoir à mon expérience sensible et ainsi je prends conscience de l'égalité qui se trouve entre les deux objets. Voici ce qu'en dit par exemple Kelsey :

Socrates offers the theory of recollection as a kind of analysis of the ordinary cognitive achievement of seeing something that is F and realizing *that* it is F [...]. [Then] having a certain piece of information 'in mind' [« concevoir (ἐννοεῖν τι) »] is *not* going to be a matter of having a some kind of explicit and reflective understanding of it, such that we

---

<sup>6</sup> Scott, *op. cit.*, p. 20 (Scott ne défend cependant pas l'interprétation ordinaire)

might articulate at will. Rather, it will be a matter of somehow bringing that information to bear in making sense of our perceptual experience.<sup>7</sup>

Donc, selon cette position, celui qui se remémore l'Égal en soi dans le *Phédon* ne parvient pas à une connaissance de la Forme ; sa connaissance est plutôt orientée vers l'instance sensible, et dans la mesure où il reconnaît l'objet pour ce qu'il est, doit avoir formé le concept correspondant par réminiscence. Évidemment, la réminiscence demeure celle de la Forme de l'Égal, mais celui qui forme le concept d'égalité n'a aucunement conscience de ce que peut être une Forme, même si c'est à cause de la Forme qu'il a pu reconnaître l'égalité entre deux bouts de bois. Donc, selon cette interprétation, l'expérience sensible en elle-même me donne peu d'information sur le réel ; à elle seule, elle ne peut pas, par exemple, me dire que tel objet est beau, ou que tel objet est égal à un autre : il me faut avoir recours à une réminiscence. Par conséquent, selon l'interprétation ordinaire, la réflexion comparative, qui consiste, rappelons-le, à comparer l'égalité sensible avec l'Égal en soi et à constater la déficience entre les deux, malgré la ressemblance, et que nous avons présentée comme étant la troisième condition à la réminiscence d'une Forme à partir d'une instance sensible, s'effectue inconsciemment. Elle ne serait en fait qu'un processus psychologique inhérent à l'action de reconnaître un objet sensible pour ce qu'il est, c'est-à-dire à la formation de concepts par réminiscence. Donc, sans que j'en aie conscience, lorsque je forme le concept d'égalité par réminiscence, mon esprit compare automatiquement l'égalité sensible avec la Forme et constate la déficience. Regardons maintenant quels sont les arguments qui soutiennent une telle position.

Suivant cette interprétation, la réminiscence qui est décrite dans le passage du *Phédon* concerne donc les premiers moments de la réminiscence, accessibles à tous. C'est ce que du moins suggère le passage dans son ensemble : Socrate tente de convaincre Simmias que l'âme existe avant son incarnation sur la base de la théorie de la réminiscence. En effet, le but de Platon étant de démontrer l'immortalité de l'âme de tous les hommes, comme c'est à partir de la théorie de la réminiscence que

---

<sup>7</sup> Kelsey, « Recollection in the *Phaedo* » in J. Cleary (éd.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium on Ancient Philosophy*, 16, 2000, p. 120. Voir aussi Osborne, *op. cit.*, p. 216 : « What we learn by recollection turns out to be the application of concepts to particular situations ».



Platon infère l'immortalité de l'âme, si l'on considérait que seuls les philosophes se remémorent les Formes, ne devrait-on pas conclure que ce sont seulement les philosophes qui sont les seuls à avoir une âme immortelle? Donc, comme l'argument de Socrate concerne l'immortalité de l'âme de tous les hommes, alors la théorie de la réminiscence devrait logiquement concerner l'acquisition d'une forme de savoir commune à tous les hommes. De plus, la façon dont Platon introduit le passage est révélateur. Cébès apporte de son propre chef, quoique de façon laconique, l'argument de la réminiscence pour soutenir l'immortalité de l'âme qui est le sujet de la discussion. Par contre, Simmias, avouant qu'il ne se « souvient » pas très bien des arguments qui soutiennent cette théorie de la réminiscence, demande à Cébès de les lui démontrer. C'est alors que répond Cébès, dans un extrait déjà cité :

Quand on pose des questions aux hommes, et si on pose les questions comme il faut, d'eux-mêmes, ils disent tout ce qui est comme c'est. Or si un savoir ne se trouvait pas présent en eux, et un raisonnement droit, ils ne seraient pas capables de le faire. Ensuite, si on met quelqu'un en face de figures géométriques ou d'une autre réalité de ce genre, c'est alors que s'affirme de la manière la plus claire qu'il en est bien ainsi.

Dans son raisonnement, Cébès parle des « hommes » et non seulement des « philosophes ». De plus, Platon fait clairement référence, en parlant des figures géométriques, au *Ménon*. Cette transition marque une liaison entre les deux dialogues : Socrate affirme que si Simmias n'est pas persuadé par le court raisonnement de Cébès (c'est-à-dire l'argumentation du *Ménon*), alors il va exposer la même théorie d'une autre manière (celle du *Phédon*). Ainsi, il s'agit de la même théorie qui est à l'œuvre dans les deux dialogues : seulement l'argument qui la soutient diffère. Or, dans le *Ménon*, Socrate provoque la réminiscence chez un jeune esclave qui n'a assurément pas atteint un niveau de connaissance philosophique.

Mais alors comment expliquer le raisonnement sur l'immortalité de l'âme à la lumière de la description que nous venons de donner de la réminiscence selon l'interprétation ordinaire? En se référant aux prémisses présentées ci-haut<sup>8</sup>, nous pouvons expliquer l'argument de la sorte : nous devons avoir un savoir de l'Égal avant d'effectuer la réflexion comparative pour la première fois (1) ; or, comme il est

---

<sup>8</sup> Voir p. 7

possible de concevoir l'Égal seulement à partir de perceptions sensibles (2), il est également possible d'effectuer la réflexion comparative seulement à partir de perceptions sensibles (3), car la réflexion comparative fait partie intégrante du processus de conception de l'Égal. Ainsi, il faut avoir un savoir de l'Égal avant d'être entré en possession de nos sens (4). Ainsi, comme nous utilisons nos sens depuis notre naissance (5), nous avons une connaissance de l'Égal antérieure à notre naissance (6).

### 1.1.2. Les incohérences de l'interprétation ordinaire

Cependant, une telle interprétation apporte avec elle certains problèmes. D'abord, elle implique qu'un jeune enfant qui est apte à utiliser un langage et à reconnaître l'égalité entre deux bouts de bois, est en mesure d'effectuer la réflexion comparative, ce qui n'est pas sans poser de problèmes. En effet, Socrate affirme que lorsqu'on réalise l'acte anamnétique à partir d'objets semblables – comme c'est le cas pour la réminiscence d'une Forme à partir d'objets sensibles –, il faut « réfléchir et se demander s'il manque ou non quelque chose à [l']objet donné quant à sa ressemblance avec ce dont on se ressouvient » (74a). Par exemple, lorsqu'on se remémore l'Égal, alors il faut avoir cette réflexion : « ce qu'elle souhaite, cette chose que moi je vois maintenant, c'est être semblable à une autre réalité, mais elle reste en défaut et elle est impuissante à être égale de la même façon que l'autre, en vérité elle est plus imparfaite » (74d-e). Or, peut-on réellement affirmer qu'un enfant de bas âge serait en mesure d'effectuer une telle réflexion et de comparer les Formes avec ses instances sensibles<sup>9</sup>?

---

<sup>9</sup> La déficience dont il est question exprime la supériorité ontologique que partage le monde intelligible face au monde sensible. De même que le portrait de Simmias est déficient, n'étant qu'une image de l'original, de même l'égalité sensible est déficiente, n'étant qu'une image de l'Égal en soi qui en est l'*original*. L'égalité sensible est déficiente car elle possède cette propriété en vertu d'une relation avec l'Égal, alors que l'Égal possède cette propriété essentiellement ; autrement dit, l'égalité sensible a un mode d'être inférieur à celui de la Forme. On pourrait cependant croire, comme certains l'ont soutenu, que lorsque Platon affirme que la chose qui provoque le ressouvenir (x) est déficiente par rapport la chose ressouvenue (y), il veut dire que x est déficient par rapport à y sous l'aspect même par lequel il y a ressemblance. Par exemple, si je vois un portrait de Simmias, alors ce portrait est nécessairement déficient par rapport à la figure réelle de Simmias – la taille du nez, quoique ressemblante, n'est pas et ne pourra jamais être parfaitement identique ; même chose pour la couleur de la peau, etc. Dans le cas des particuliers et des Formes, cela reviendrait à dire que deux objets égaux ne sont qu'approximativement égaux, et renferment donc toujours un peu d'inégalité, qu'un bel objet n'est pas

Le postulat de base sur lequel repose toute interprétation ordinaire, comme nous l'avons mentionné plus haut, est celui qui affirme que la réflexion comparative correspond à un processus inconscient, inhérent au fait de reconnaître un objet pour ce qu'il est, et donc réalisable par tout un chacun<sup>10</sup>. C'est ainsi que les commentateurs tentent de se sauver de l'absurdité selon laquelle un enfant pourrait comprendre la déficience ontologique qui existe entre une Forme et un objet sensible. Pourtant, la façon dont est décrit ce processus force plusieurs auteurs défendant l'interprétation ordinaire à concéder que cette réflexion comparative semble, selon toute vraisemblance, impliquer une certaine *connaissance* des Formes. Et c'est là que réside le paradoxe : peut-il y avoir une connaissance qui serait inconsciente?

En effet, celui qui effectue la réflexion comparative doit considérer – inconsciemment, selon l'interprétation ordinaire – la déficience de l'égalité sensible par rapport à l'Égal en soi. Or, cette déficience, quoique étant fondamentalement une déficience qui relève du mode d'être des objets sensibles par rapport aux Formes, se présente concrètement à nous par le fait que les objets égaux apparaissent quelques fois inégaux, alors que l'Égal en soi n'apparaît jamais inégal :

- Des cailloux ou des bouts de bois égaux n'apparaissent-ils pas parfois, tout en restant les mêmes, égaux à un moment, mais non à un autre?

---

parfaitement beau, etc. Or, sans entrer dans les détails d'un débat, tout indique qu'il ne s'agit pas de ce type de déficience. Cette interprétation est notamment suggérée par une comparaison (voir Gosling, *op. cit.*) avec *Cratyle* 432 où il est question de la similarité entre une image (εἰκόων) et un original, plus précisément entre une reproduction de Cratyle et Cratyle lui-même (un exemple très similaire à celui du *Phédon* qui concerne une image (εἰκόων) de Simmias et Simmias lui-même). Socrate y affirme qu'il est impossible pour une image d'être parfaitement identique à l'original, car dans ce cas il ne s'agirait plus d'une image, mais d'un second original : « il ne [faut] pas du tout reproduire tous les traits de l'objet imité, si l'on veut obtenir une image » (432). En effet, il y aurait deux Cratyle « si quelque divinité, non contente d'imiter ta couleur et ta forme, comme les peintres, reproduisait aussi tout l'intérieur de ta personne, tel qu'il est, lui donnait la même mollesse et la même chaleur, [...] en un mot plaçait à côté de toi un double de toutes tes qualités » (432). Donc, nous voyons que ce qui décide de la similarité entre une image et l'original est le nombre de caractéristiques communes partagées entre l'image et l'original, et non la qualité de reproduction ou le degré de similitude de chacune de ces caractéristiques. Pour des arguments détaillés, voir Nehamas, « Plato on the Imperfection of the Sensible World », *American Philosophical Quarterly*, 12, 1975 ; Patterson, *Image and reality in Plato's Metaphysics*, Indianapolis, Hackett Pub. Co., 1985, p. 87-88 et 165-169 et Gosling, *op. cit.*

<sup>10</sup> Voir par exemple Morgan, « Sense-Perception and Recollection in the *Phaedo* », *Phronesis*, 29, 1984, p. 248 : « In short, then, to the degree that the soul, on this account of what a CP [réflexion comparative] is and how it arises, is largely passive, seeing what is given to it and coming to recognition as a result of automatic responses, one can imagine Simmias' acceptance that an infant's first perceptual experience could be a case of comparative perception » ou Kelsey, *op. cit.*, p. 120 : « Given this, it is no objection to Socrates' argument that the information he says we 'have in mind' when we recognize that something is F is information that the ordinary perceiver is not in a position to articulate, and perhaps would not even assent to ».

- C'est certain.
- Mais quoi, les choses qui, elles, sont égales en soi, est-ce qu'elles te sont, à toi, apparues une seule fois inégales? Ou l'égalité apparue inégalité?
- Absolument jamais, Socrate. (74b-c)

Or, on peut rapprocher cet extrait d'un passage du livre V de la *République* où Socrate propose à Glaucon de définir le philosophe. Socrate y distingue, de la même façon que dans le *Phédon*, le « beau lui-même, [...] qui toujours existe identiquement à tous égards » (479a) et « les choses belles [qui] paraissent nécessairement laides aussi, sous un certain aspect » (479b). Le but de Socrate est de définir le philosophe, en l'opposant aux « amateurs de spectacles et amateurs des arts » (476a) : les philosophes sont ceux qui vivent en état de veille alors que les amateurs de spectacles vivent en état de songe. Or, vivre en état de songe c'est « croire que ce qui est semblable (ὅμοιον) à quelque chose ne lui est pas semblable, mais constitue la chose même à quoi cela ressemble » (476c). À l'opposé, celui qui vit en état en veille, c'est-à-dire le philosophe, est

celui qui pense que le beau en soi est quelque chose [de réel] et qui est capable d'apercevoir aussi bien le beau lui-même que les êtres qui en participent, sans croire que les êtres qui en participent soient le beau lui-même, ni que le beau lui-même soit les choses qui participent de lui. (476c-d)

Donc, dans la *République*, seul le philosophe a conscience de la différence entre les beaux objets et le Beau en soi, malgré leur similarité, tandis que l'amateur de spectacles les considère faussement comme identiques. Parallèlement, dans le *Phédon*, celui qui effectue la réflexion comparative doit « réfléchir et se demander s'il manque ou non quelque chose à un objet donné quant à sa ressemblance (ὁμοιότητα) avec ce dont on se ressouvient » (74a) ; c'est-à-dire, par exemple, entre les objets égaux et l'Égal en soi. Ainsi, celui qui, dans le *Phédon*, effectue la réflexion comparative, et donc qui reconnaît la différence qui existe – malgré leur ressemblance – entre les objets égaux et l'Égal en soi, a atteint le même niveau que le philosophe de la *République* qui sait différencier les beaux objets du Beau en soi. Tout indique donc que la réflexion comparative dont il est question dans le *Phédon*

est une opération mentale qui ne peut être effectuée que par un philosophe, et qui implique donc une connaissance des Formes.

C'est ce que reconnaît notamment Morgan qui, bien que partisan de l'interprétation ordinaire, affirme que dans le *Phédon*, « any perceive can have, as a result of his perception, *some* knowledge of the Forms involved in that perception »<sup>11</sup>. Mais il poursuit, en tentant de sauver l'interprétation ordinaire de cette incongruité :

In the *Phaedo* Plato wants recollection to result in knowledge of the Forms, but this knowledge is a preliminary awareness and not yet the clear, comprehensive *noesis* which the *Republics* associates exclusively with dialectic<sup>12</sup>.

Morgan soulève cette incohérence du *Phédon* avec la *République*, soutenant que Platon n'avait pas encore pris conscience de la portée de sa théorie des Formes, et il conclut que la réflexion comparative qui, dans le *Phédon*, est un processus inconscient que tout un chacun réalise, devient dans la *République* un processus conscient que seuls les philosophes peuvent effectuer. Cependant, il est difficile de saisir ce que signifie cette notion de connaissance qui serait une « preliminary awareness ». S'agit-il d'une connaissance inconsciente? De toute évidence, la position de Morgan demeure ambiguë.

Par contre, un second parallèle entre le *Phédon* et la *République* pourra nous permettre de lever toute ambiguïté en montrant clairement que la connaissance que sous-entend la réflexion comparative s'apparente réellement au stade de la *noësis* de la *République*, et donc qu'elle constitue une connaissance philosophique au sens propre du terme. En effet, dans la suite du même passage du *Phédon*, alors que Socrate questionne encore Simmias en reprenant différentes parties de son argument précédant pour le convaincre de l'immortalité de l'âme, on retrouve notamment cet extrait :

- [...] un homme qui possède un savoir pourrait-il, oui ou non, rendre un juste compte de ce qu'il sait (δοῦναι λόγον)?
- C'est là une nécessité absolue, Socrate!
- Mais crois-tu que tout le monde soit capable de rendre raison (διδόναι λόγον) des réalités dont nous venons de parler?

---

<sup>11</sup> Morgan, *op. cit.*, p. 238 (nous soulignons)

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 250

- Je voudrais bien, dit Simmias. Mais en vérité, je n'ai qu'une crainte : c'est que demain, à cette heure, il n'y ait plus homme au monde capable de le faire de façon valable (76b).

Or, cette capacité de rendre un juste compte de ce qu'on sait est précisément, dans la *République*, le propre du philosophe qui a atteint le stade de la *noêsis*, c'est-à-dire la *connaissance* des Formes propre au dialecticien qui est apte à « rendre raison à lui-même et à autrui [λογόν αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι] » (534b) de chaque chose. Et donc, il serait étonnant que celui qui a une connaissance des Formes telle que l'a décrite Morgan (une « preliminary awareness ») soit en mesure de rendre raison de son savoir. En conclusion, la réflexion comparative dont il est question dans le *Phédon* implique nécessairement une *connaissance* de la Forme correspondante ; connaissance que seul le philosophe, conformément à ce qu'on retrouve dans la *République*, est en mesure de réaliser.

Nous nous retrouvons donc en face d'un problème d'interprétation : les tenants de l'interprétation ordinaire soutiennent que la réminiscence explique l'acquisition de toute forme de savoir, et que la réflexion comparative qui est, selon eux, une condition nécessaire à la réminiscence d'une Forme à partir de perceptions sensibles, s'effectue de façon inconsciente. Or, nous venons de voir que cette réflexion comparative implique une *connaissance* des Formes, et donc que celui qui l'effectue doit en avoir pleinement conscience. Mais si cette réflexion comparative sous-entend une connaissance des Formes et que l'on continue à soutenir que la réminiscence rend compte de l'acquisition de toute forme de savoir, doit-on conclure que Platon soutient qu'à partir d'une simple perception, n'importe qui est en mesure de se remémorer une Forme et d'acquérir une connaissance de celle-ci? Évidemment, cette position presque absurde entre en flagrante contradiction avec l'épistémologie platonicienne des dialogues de maturité : dans la *République* et le *Banquet*, ce n'est qu'après une longue éducation qu'il est possible de parvenir à la connaissance des Formes. Dans la *République*, ce n'est qu'après avoir reçu d'abord une formation en gymnastique et en musique, et ensuite parcouru l'étude des cinq sciences propédeutiques que le futur philosophe peut espérer, à partir de la science dialectique, « tendre vers cela même que chaque chose est » (532a), et plus particulièrement vers la Forme du Bien. De façon similaire, dans le *Banquet*, ce n'est que celui « qui a

contemplé les choses belles dans leur succession et dans leur ordre correct » (210d), c'est-à-dire en recherchant d'abord les beaux corps, ensuite les belles âmes, et finalement les belles sciences, qui pourra accéder, en dernière instance, à la Forme du Beau. Or, ce serait tout le contraire qui serait présent dans le *Phédon* : à la simple vision d'objets égaux, n'importe qui peut se remémorer la Forme de l'Égal, et même en avoir une connaissance. L'interprétation ordinaire possède donc un sérieux problème de cohérence.

Avant d'aller plus loin, résumons le chemin parcouru jusque ici. Nous venons de voir en quoi consiste l'interprétation ordinaire de la théorie de la réminiscence platonicienne et quelles sont les inconsistances auxquelles elle fait face. Selon cette interprétation, la réminiscence explique l'acquisition de toute forme de savoir, du savoir de base commun à tous les hommes au savoir strictement philosophique. Ceci implique donc que l'acte anamnétique dont il est question dans le *Phédon*, comme il concerne tout un chacun, décrit l'acquisition d'un savoir de base, c'est-à-dire la formation du concept d'égalité – ce qui constitue le début du long parcours anamnétique – et non pas l'acquisition la connaissance philosophique de la Forme de l'Égal. Une telle lecture du texte est notamment suggérée par le fait que le but de l'argumentation est de démontrer l'immortalité de l'âme de tous les hommes – et non pas seulement des philosophes – et aussi en raison du renvoi explicite à l'argument du *Ménon*, dans lequel Platon montre un cas de réminiscence chez un esclave, qui n'est vraisemblablement pas un philosophe. Ainsi, suivant cette lecture du passage, la réflexion comparative décrite par Platon serait en fait une opération mentale inconsciente, inhérente au fait de reconnaître un objet sensible pour ce qu'il est, et qu'un enfant en bas âge serait en mesure de réaliser, si l'on veut que l'argument sur l'immortalité de l'âme soit valide. Or, nous avons vu qu'une telle interprétation était problématique : la réflexion comparative décrite dans le *Phédon* qu'effectuerait inconsciemment toute personne qui se remémore correspond, dans la *République*, à ce que seulement un philosophe est en mesure de réaliser. Autrement dit, la réflexion comparative décrite dans le *Phédon* présuppose nécessairement une *connaissance* des Formes, avec tout ce que cela implique. Mais alors, il devient impossible de parler d'une réflexion comparative inconsciente, c'est-à-dire d'une « connaissance

inconsciente ». Serait-ce donc dire que Platon soutient, dans le *Phédon*, qu'à partir d'une simple sensation, n'importe quelle personne peut acquérir immédiatement la *connaissance* d'une Forme? Cette position serait évidemment insoutenable, d'autant plus que dans la *République* et dans le *Banquet*, la connaissance d'une Forme n'est la prérogative que du philosophe qui a reçu une longue éducation préalable. Gulley a soulevé ce problème, alors qu'il affirme ceci : « This suggestion of an immediate transition to the world of Forms is inconsistent with everything which Plato says elsewhere about how we come to a knowledge of Forms »<sup>13</sup>. Cependant, devons-nous nous contenter d'affirmer avec l'auteur que Platon, dans le *Phédon*, n'a pas encore réalisé les implications de sa théorie de la réminiscence, et que c'est pour cette raison qu'il est inconsistant avec ce qu'il affirme dans les autres dialogues<sup>14</sup>?

## 1.2. L'interprétation sophistiquée

Face à ces problèmes, au lieu de taxer Platon d'inconsistance, certains commentateurs ont proposé une nouvelle interprétation du passage du *Phédon* et de la théorie de la réminiscence platonicienne dans son intégralité ; celle que nous avons nommée l'interprétation sophistiquée, selon laquelle la réminiscence n'explique que l'acquisition de savoirs philosophiques. Nous présenterons donc dans les lignes qui suivent cette interprétation, suivant la même structure employée dans la section précédente : après une description brève de l'interprétation, une exposition des arguments qui la soutiennent et une démonstration de la façon dont est expliqué le raisonnement sur l'immortalité de l'âme, nous montrerons en quoi cette interprétation est également problématique.

### 1.2.1. Qu'est-ce que l'interprétation sophistiquée?

Selon cette interprétation, le processus anamnétique décrit par Platon dans le *Phédon* ne pourrait être réalisé que par quelqu'un qui a reçu une longue éducation préalable, du genre de celle qu'on retrouve dans la *République* ou dans le *Banquet*, et ainsi il serait possible de sauver Platon de cette inconsistance dont l'accusaient

---

<sup>13</sup> Gulley, « Plato's Theory of Recollection », *The Classical Quarterly*, N.S., 3, 1954, p. 198

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 199



Gulley et Morgan. Après tout, le fait que Socrate discute avec Simmias, qui de toute évidence est un philosophe à proprement parler, c'est-à-dire qu'il a atteint une connaissance philosophique des Formes<sup>15</sup>, ne suggère-t-il pas que ce dont parle Platon ne peut être réalisé que par un philosophe? D'ailleurs, la discussion dans son ensemble est parsemée de subtilités philosophiques non accessibles à un néophyte. N'est-ce pas là des indices que la réminiscence est le propre du philosophe?

Suivant cette interprétation, la réminiscence ne rendrait donc compte que de l'acquisition de savoirs philosophiques. Cette vision est majoritairement défendue par Dominic Scott : selon lui, « Plato proposes recollection only to explain the later stages of learning. [...] Recollection only enters the story when we have already reached the level of ordinary conceptual thought »<sup>16</sup>. Une telle position réduit donc considérablement le nombre de personnes qui usent de réminiscence : « Recollection is an activity confined to a few people only ; most people, though they do indeed have the knowledge latently, do not manifest it »<sup>17</sup>. Mais si le processus anamnétique n'explique que la formation de hauts savoirs philosophiques, de quelle façon peut-on expliquer ce que Scott nomme la connaissance ordinaire, c'est-à-dire la simple formation de concepts? Sur cette question, Platon est un empiriste, nous dit l'auteur : « Ordinary learning, in which he [Plato] is little interested, is accounted for externally ; we acquire our concepts of equality or beauty from sense perception »<sup>18</sup>. Ainsi, il y aurait à l'œuvre dans le *Phédon* une théorie épistémologique bipartite : la connaissance de base – la formation de concepts et l'acquisition d'opinions – provient *uniquement* de l'expérience sensible, sans *aucune* intervention du processus de réminiscence, alors que seulement les savoirs philosophiques, que peu de gens possèdent, prennent source dans un acte de remémoration. Voyons les deux arguments majeurs que Scott utilise pour défendre sa position.

---

<sup>15</sup> « - Disons-nous que c'est [l'égal lui-même] quelque chose, ou rien?

- Par Zeus, dit Simmias, certes, nous dirons que c'est quelque chose, et même incroyablement quelque chose!

- Ce qu'il est en soi, est-ce que nous le savons aussi?

- Parfaitement, dit-il » (*Phédon*, 74a-b)

<sup>16</sup> Scott, *op. cit.*, p. 8

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 71

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 8

L'argument principal concerne évidemment la réflexion comparative. L'auteur mentionne que comme ce sont seulement les philosophes qui sont en mesure de comparer les instances sensibles avec les Formes, et comme la réflexion comparative est une condition nécessaire à la réminiscence d'une Forme, alors seulement les philosophes sont en mesure de réaliser l'acte anamnétique<sup>19</sup>. Nous avons d'ailleurs suffisamment démontré, dans la section précédente, que la réflexion comparative constitue une réalisation que seul le philosophe peut accomplir.

D'autre part, Scott avance un second argument contre l'interprétation ordinaire. Selon lui, en soutenant que la réminiscence explique la formation de concepts, on se place dans une position absurde, qui se réfère au processus même de formation de concepts par ressouvenir, et qu'il résume de la sorte :

In order to recognise the equal stick we already need to be thinking of the form, and so we cannot then go on to recollect it. If, on the other hand, we have not already recollected the form, then, on the assumption that recollection is meant to explain concept formation, we cannot recognise the equal stick as an equal stick, and so, in the absence of any associative bond, it cannot serve as a stimulus for recollection.<sup>20</sup>

Rappelons que selon l'interprétation ordinaire, c'est la réminiscence qui mène à la formation de concepts, et ce qui permet la formation du concept d'égalité, c'est l'application de ce concept d'égalité, obtenu par réminiscence, à mon expérience sensible, dans ce cas la perception d'objets égaux. Ainsi, les étapes de ce processus se présenteraient comme ceci : (a) je perçois des objets égaux – sans avoir conscience qu'ils sont égaux – ; (b) cette perception provoque en moi la réminiscence de l'Égal ; (c) je forme le concept d'égalité ; (d) j'applique le concept d'égalité à mon expérience sensible pour réaliser qu'il s'agit d'objets égaux. Or, selon Scott, pour que le passage de (a) à (b) puisse se réaliser, il faut nécessairement que j'aie déjà à ma portée le concept d'égalité, si je veux être en mesure de reconnaître que les objets que je perçois sont égaux, c'est-à-dire de me remémorer la Forme correspondante, de former le concept adéquat ; bref, de « guider » ma réminiscence. Donc, nous venons à la conclusion absurde que celui qui se remémore l'Égal à partir d'une sensation doit déjà s'être remémoré l'Égal avant la perception. Au contraire, en suivant

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 59-61

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 57

l'interprétation sophistiquée qui affirme que la formation de concepts ne provient que d'une source empirique, Scott prétend résoudre cette incohérence.

Mais comment les tenants de l'interprétation sophistiquée interprètent-ils l'argumentation de Platon en faveur de l'immortalité de l'âme? Selon Scott, l'argument se présente comme suit<sup>21</sup> : derrière les prémisses (2) et (3)<sup>22</sup> se cache l'hypothèse qu'une *même perception* qui nous ferait concevoir l'Égal (former le concept d'égalité) provoquerait également, simultanément, la réflexion comparative<sup>23</sup> ; cependant, selon la prémisse (1), si une perception nous pousse à effectuer la réflexion comparative, nous devons être en possession d'un savoir de l'Égal antérieur à cette perception ; mais alors, il est impossible d'avoir acquis cette première connaissance de l'Égal à partir d'une perception, car la *même* perception doit provoquer en nous la connaissance de l'Égal *et* la réflexion comparative, selon l'hypothèse mentionnée ci-haut. De la sorte, « the moment of learning the form will always be pushed further back »<sup>24</sup>. Nous devons donc avoir acquis la connaissance de l'Égal avant la première utilisation de nos sens (4). Or, nous utilisons nos sens depuis notre naissance (5) ; alors, nous avons une connaissance de l'Égal antérieure à notre naissance (6).

### 1.2.2. Les incohérences de l'interprétation sophistiquée

Par contre, une telle interprétation de l'argumentation de Platon n'est pas exempte de tout problème : le but de Platon étant de démontrer l'immortalité de l'âme de tous les hommes, comme c'est à partir de la théorie de la réminiscence que Platon infère l'immortalité de l'âme, et que seuls les philosophes se remémorent les Formes, ne doit-on pas conclure que ce sont seulement les philosophes qui sont les seuls à avoir une âme immortelle? Scott répond qu'après avoir prouvé l'immortalité de

---

<sup>21</sup> Scott se réclame de Rowe pour l'interprétation de l'argument, lui aussi défendant une interprétation sophistiquée.

<sup>22</sup> Voir ci-haut, p. 7

<sup>23</sup> Selon ce qui est mentionné en 74a : « Mais quand c'est à partir d'objets semblables qu'on se ressouvient de quelque chose, n'est-on pas, en plus, forcé d'avoir cette réaction : réfléchir et se demander s'il manque ou non quelque chose à un objet donné quant à sa ressemblance avec ce dont on se ressouvient? »

<sup>24</sup> Scott, *op. cit.*, p. 63

l'âme des philosophes, Socrate effectue une « généralisation tacite »<sup>25</sup> ; mais l'explication n'est pas suffisante.

D'ailleurs, les difficultés inhérentes à l'interprétation sophistiquée dépassent le cadre de l'argument sur l'immortalité de l'âme. En effet, si, comme le soutient Scott, la réminiscence ne peut être effectuée que par les philosophes, alors pourquoi est-il question dans le passage du *Phédon* d'une réminiscence à partir de perceptions sensibles? Serait-ce donc dire que le philosophe a *besoin* des sens pour se remémorer les Formes? Soutenir une telle vision entrerait en contradiction avec ce que dit Platon sur le rôle que jouent les sens dans la connaissance des Formes. D'abord, dans la *République*, alors que Platon expose le parcours qui doit mener le futur philosophe à la connaissance des Formes, il mentionne que la dialectique doit, « sans le support d'aucune perception des sens, mais par le moyen de la raison, [...] tendre vers cela même que chaque chose est » (532a). Mais en plus d'entrer en conflit avec d'autres dialogues, ceci nous amène à un problème majeur de cohérence à l'intérieur du *Phédon* même. En effet, l'importance accordée aux sens dans le passage que nous étudions semble en contradiction avec ce que dit Platon, par exemple, dans l'extrait déjà cité où Socrate montre que le philosophe doit être confiant lors du moment de sa mort (70b). En effet, nous dit Socrate, il serait absurde que le philosophe craigne la mort, car c'est ce à quoi il s'est exercé toute sa vie : mourir et être mort. En effet, la mort étant une séparation de l'âme et du corps, c'est précisément ce à quoi s'adonne le philosophe, alors qu'il « délie son âme, autant qu'il le peut, de toute association avec le corps » (65a). Et la raison en est bien simple : dans la poursuite de la *phronesis*, le corps fait « obstacle » (65a) quand on l'associe à nos recherches. Quand l'âme raisonne, il est impératif que « ne viennent la perturber ni audition, ni vision » (65c). Au contraire, l'âme de celui qui philosophe droitement doit avoir, « le plus possible, recours à la réflexion seule pour aller vers chaque réalité » (65c-e), parce que lorsqu'elle entreprend d'examiner quelque chose par l'entremise du corps, « il est évident qu'elle est totalement trompée par lui » (65b). D'autre part, dans le passage suivant celui sur la réminiscence, Socrate précise que la philosophie invite l'âme « à se rassembler et à se ramasser elle-même en elle-même, à ne se fier à rien d'autre

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 70

qu'à elle-même, quel que soit, en lui-même et par lui-même, celui des êtres dont l'âme, en elle-même et par elle-même, cherche à avoir l'intelligence » (83a-b). Si la réminiscence, telle qu'elle est décrite dans le *Phédon*, est le propre du philosophe, tel que le soutient l'interprétation sophistiquée, alors pourquoi dit-on dans d'autres extraits du *Phédon* que le philosophe doit impérativement fuir les sens? On voit difficilement pourquoi le corps serait un obstacle à la connaissance des Formes si c'est par l'entremise des perceptions sensibles qu'il nous est possible de se les remémorer.

Par ailleurs, l'argument qu'emploie Scott pour montrer l'absurdité d'expliquer la formation de concepts par réminiscence – le deuxième argument de l'auteur que nous avons présenté plus haut – peut être réfuté à partir d'un raisonnement qu'emploie Scott lui-même dans un autre passage de son ouvrage. Rappelons à cet effet la critique de l'auteur face à l'interprétation ordinaire : comme c'est à partir de la perception d'objets égaux que l'on forme par réminiscence le concept d'égalité, alors au moment où l'on perçoit les objets égaux pour la première fois, il ne faut avoir aucune notion d'égalité en tête – sinon nous en viendrions à la conclusion absurde que nous avons déjà une notion de l'Égal avant de se l'être remémoré. Mais alors, nous dit l'auteur, lorsque nous percevons des objets égaux pour la première fois, si nous n'avons aucune notion d'égalité, pourquoi la perception devrait-elle provoquer la réminiscence de l'Égal? Qu'est-ce qui guiderait notre ressouvenir? Ainsi, en l'absence d'« associative bond » entre la perception et le déclenchement du ressouvenir, la réminiscence est impossible. Nous verrons que cette critique de Scott à l'endroit de l'interprétation ordinaire ne tient pas la route.

Pour ce faire, permettons-nous d'abord une digression pour nous pencher sur un argument qu'emploie Scott ailleurs dans son ouvrage, lors d'un tout autre raisonnement, alors qu'il se défend d'une potentielle objection qu'un défenseur de l'interprétation ordinaire pourrait lui faire. Cette objection est relative à la thèse épistémologique bipartite que défend Scott – c'est-à-dire le fait que chez Platon, il y aurait deux sources distinctes et indépendantes à tout savoir. En effet, selon l'interprétation sophistiquée, les concepts ne sont formés que par voie empirique, sans aucune intervention d'une réminiscence, tandis que la connaissance propre aux

philosophes provient uniquement d'une réminiscence. Mais alors, si tel est le cas, quelqu'un pourrait reprocher à Scott qu'il devrait y avoir une certaine connexion entre le concept formé à partir de perceptions et la Forme obtenue à partir d'une réminiscence. Autrement dit, comment pourrait-il y avoir un concept et une Forme du même « égal », de la même « égalité », si les deux sources d'où ils proviennent sont totalement indépendantes? La critique sera plus évidente si on prend l'exemple du Beau : dans l'optique de l'interprétation sophistiquée, si le concept de beauté et la Forme du Beau sont obtenus à partir de deux sources totalement distinctes, alors pourquoi la définition du concept de beauté (c'est-à-dire les caractéristiques de ce que doit être une belle chose) serait semblable à la définition de la Forme du Beau? À cette potentielle objection, Scott répond ceci :

The similarity between the empirical concept and the recollected knowledge stems from the similarity between the objects that are apprehended. [...] If we apprehend the forms by recollection and the particulars by perception, there will indeed be a resemblance between the contents of recollection and perception, but that stems from the ontological link and not from a cognitive one.<sup>26</sup>

En effet, l'auteur rappelle que dans l'ontologie des dialogues de maturité, on retrouve deux entités *différentes* – les Formes et les objets sensibles – mais *reliées* ensemble par un lien de participation. Or, il est normal que l'égalité ou la beauté dont il est question dans les concepts correspondants soient les mêmes que pour les Formes. Le concept d'égalité que je me forme empiriquement à partir d'une perception quelconque possède les mêmes caractéristiques que l'Égal en soi que je me remémorerais ultérieurement parce que ce que je perçois contient déjà en lui une certaine « partie » de l'Égal, en vertu du lien de participation. Ainsi, le lien qui unit les concepts empiriques et les Formes remémorées, et par conséquent qui explique leur ressemblance, est d'ordre *ontologique* et non *cognitif*. C'est ainsi que Scott se défend face à l'objection potentielle qu'aurait pu lui adresser un défenseur de l'interprétation ordinaire.

Ceci étant dit, revenons à la critique qu'adresse Scott à l'interprétation ordinaire : il n'y a aucun « associative bond » qui peut expliquer le fait qu'en

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 68

percevant des objets égaux, comme je n'ai aucune notion d'égalité en tête, je pourrais me remémorer la Forme de l'Égal. Or, nous pouvons répondre à Scott en utilisant le même raisonnement qu'il a utilisé auparavant : c'est en vertu de la participation des objets égaux à l'Égal en soi que je peux me remémorer la Forme correspondante à partir d'une simple perception. L'« associative bond » fait défaut seulement si l'on reste sur le plan cognitif, mais si on se transporte sur le plan ontologique, le problème se dissipe. Ainsi, lorsque je perçois deux objets égaux pour la première fois, cette perception *peut* provoquer en moi la formation de concepts par réminiscence, malgré le fait que je n'ai aucune notion d'égalité en tête (c'est-à-dire même s'il n'y a pas de lien *cognitif*), car je perçois deux objets dont la propriété commune – l'égalité – participe de la Forme que je m'appête à me remémorer (il y a donc un lien *ontologique*). Je peux donc former le concept d'égalité par réminiscence, à partir d'une perception sensible.

Nous venons donc de voir que l'argument que Scott emploie pour montrer l'impossibilité de rendre compte de la formation de concepts à partir d'une réminiscence, tel que le soutient l'interprétation ordinaire, se bute à une critique qu'on retrouve dans les écrits mêmes de Scott. Mais qu'en est-il de son premier argument selon lequel la réminiscence ne peut être que le propre du philosophe car la réflexion comparative qu'elle présuppose implique une connaissance des Formes que seul le philosophe peut atteindre? La force de l'objection de Scott est indéniable, mais peut être résolue autrement qu'en adoptant son interprétation et en restreignant la classe de ceux qui usent de réminiscence.

### **1.3. Une nouvelle interprétation est nécessaire : l'interprétation hybride**

Dans la section précédente, nous avons d'abord présenté l'interprétation de la théorie de la réminiscence platonicienne la plus répandue, que nous avons nommée l'interprétation ordinaire. Selon cette interprétation, la réminiscence est un processus qui explique l'acquisition de toute forme de savoir, de la formation de concepts jusqu'à la connaissance philosophique. Ainsi, le type de réminiscence décrit dans le *Phédon* concernerait les premiers moments du parcours anamnétique, à savoir la formation de concepts (reconnaissance d'un objet sensible pour ce qu'il est). Or, une

telle lecture du texte se bute à un argument de taille : Platon semble mentionner que celui qui se remémore une Forme à partir de ses instances sensibles doit en plus effectuer ce que nous avons nommé la réflexion comparative, c'est-à-dire qu'il doit comparer l'objet sensible avec la Forme correspondante et prendre conscience de la déficience ontologique du premier face à la seconde – selon la troisième condition que nous avons mentionnée plus haut et que Platon expose en 74a. Or, une telle réflexion, comme nous le révèlent certains passages de la *République*, ne peut être réalisée que par le philosophe qui a atteint une *connaissance* des Formes. C'est pourquoi une seconde interprétation – l'interprétation sophistiquée – a vu le jour. Partant justement du fait que la réflexion comparative, condition nécessaire à la réminiscence d'une Forme à partir d'objets sensibles, ne peut être accomplie que par un philosophe, Scott, principal défenseur de cette interprétation, a soutenu que la réminiscence ne concerne que l'acquisition de savoirs philosophiques, c'est-à-dire qu'elle débouche nécessairement sur une *connaissance* des Formes, et donc qu'elle ne peut être menée à terme que par un philosophe. Cependant, un nouveau problème surgissait alors : le processus anamnétique décrit par Platon dans le *Phédon* prenant son origine dans la perception sensible<sup>27</sup>, il fallait affirmer que le philosophe qui effectue une réminiscence était entièrement dépendant de ses sens. Or, une telle position entre en flagrante contradiction avec ce que Platon a affirmé dans certains dialogues, et surtout dans le *Phédon* lui-même, où il exhorte le philosophe à « délie[r] son âme, autant qu'il le peut, de toute association avec le corps » (65a).

Nous voyons donc qu'il y a un problème avec les deux interprétations. Que faire pour être en possession d'une interprétation cohérente de la théorie de la réminiscence? C'est ici qu'on peut rejoindre l'objection de Scott relative à la réflexion comparative. Tout compte fait, cette réflexion comparative est un élément qui est problématique autant pour les commentateurs des interprétations ordinaire que sophistiquée. Ce qu'il y a de commun entre ces deux interprétations, et ce qui pose problème, c'est qu'ils considèrent la réflexion comparative comme une condition

---

<sup>27</sup> « Donc, nous sommes d'accord également sur ce point : chaque fois qu'un savoir survient d'une certaine manière, c'est une réminiscence? Voici comment j'entends la manière en question : toutes les fois que *voyant* une chose ou *l'entendant*, ou la *saisissant par une sensation quelconque*, non seulement on perçoit cette chose, mais on conçoit en plus une autre chose – qui est objet non pas du même, mais d'un autre savoir ». (73c) (nous soulignons)



nécessaire à toute réminiscence d'une Forme à partir de ses instances sensibles, en se référant au passage 74a<sup>28</sup>. Cependant, nous allons voir qu'il est possible de remettre en question cette condition : en dépit de ce que le texte peut nous laisser croire, une investigation plus poussée nous montre qu'il ne s'agit pas forcément d'une condition nécessaire à la réminiscence d'une Forme. C'est précisément en reconsidérant ce point, ce qui n'a pas été fait ni par l'interprétation ordinaire, ni par l'interprétation sophistiquée, que l'on peut proposer une troisième interprétation du passage du *Phédon*, et par conséquent de l'ensemble de la théorie de la réminiscence platonicienne, et qui sera exempte de tous les problèmes soulevés ci-haut. C'est d'ailleurs à partir de cette nouvelle interprétation que nous pourrons relever certains éléments qui nous seront utiles ultérieurement, lorsque nous proposerons une théorie épistémologique commune aux dialogues de maturité.

Cette tierce interprétation que nous proposons est une position qui, tout en conservant l'interprétation ordinaire de la théorie de la réminiscence, résout les problèmes inhérents à la réflexion comparative, sans pour autant verser dans l'interprétation sophistiquée, et donc en se sauvant des problèmes que cette position apportait avec elle. Cette troisième voie, que nous qualifierons d'*interprétation hybride*, parce qu'elle emprunte des éléments aux interprétations ordinaire et sophistiquée, a été défendue principalement par Franklin et Bedu-Addo<sup>29</sup>.

D'abord, selon ces auteurs, la théorie de la réminiscence platonicienne concerne tout le monde et non pas uniquement les philosophes, et elle concerne toute forme de savoir, de la formation de concepts à l'acquisition de savoirs philosophiques. Par conséquent, la réminiscence telle que décrite dans le passage du *Phédon* explique le début de ce long parcours anamnétique, à savoir la formation de concepts. Alors, sur ce point, les auteurs sont en accord avec l'interprétation ordinaire. Cependant, d'après l'interprétation hybride, la réflexion qui consiste à comparer les particuliers avec les Formes et à reconnaître leur ressemblance mais

---

<sup>28</sup> Voir ci-haut, p. 6

<sup>29</sup> Les interprétations de Bedu-Addo (*Sense-experience and the Argument for Recollection in Plato's Phaedo*) et de Franklin (*op. cit.*), malgré quelques différences, sont très similaires. C'est pourquoi nous puiserons indifféremment dans les textes de ces deux auteurs afin de construire notre interprétation. Notons aussi que Williams (« Two Aspects of Platonic Recollection », *Apeiron*, 35, 2002) adopte une position similaire, mais comme son texte est presque exclusivement une critique du livre de Scott, nous ne l'utiliserons que très peu.

aussi leur déficience qui les sépare, c'est-à-dire la réflexion comparative, est un acte qui ne peut être réalisé que par des philosophes. Donc, sur ce point, il y a un accord avec l'interprétation sophistiquée. Bref, suivant notre nouvelle interprétation, tout le monde est en mesure de réaliser l'acte anamnétique (en accord avec l'interprétation ordinaire), mais seulement les philosophes peuvent effectuer la comparaison entre les sensibles et les Formes (en accord avec l'interprétation sophistiquée). Par conséquent, la réminiscence et la réflexion comparative sont, dans le *Phédon*, deux processus cognitifs distincts et indépendants, et donc, la réflexion comparative *ne constitue pas* une condition nécessaire à la réminiscence d'une Forme à partir de perceptions sensibles. Il nous faudra donc montrer dans un premier temps qu'il est possible de former un concept par réminiscence sans effectuer de réflexion comparative, contrairement à ce que pensaient les tenants de l'interprétation ordinaire, comme c'est notamment le cas de Kelsey.

En prenant le cas de la réminiscence de Simmias à partir de son portrait comme paradigme, Kelsey, dans son texte sur la réminiscence dans le *Phédon*, tente donc de démontrer comment le simple fait de reconnaître qu'il s'agit de Simmias qui est représenté sur le portrait requiert que la personne qui se remémore ainsi Simmias constate la déficience du portrait par rapport à l'original – c'est-à-dire que l'image aspire à être semblable à Simmias tout en restant déficiente – : « the fact *that* the thing wants to be like Simmias is the very fact you are supposed to have seen the truth of when you realized : that's Simmias »<sup>30</sup>. Et cette condition est nécessaire, selon Kelsey, pour ne pas que je confonde le portrait de Simmias avec Simmias lui-même : « That the picture 'falls short' is what distinguishes the fact that it is a mere likeness of Simmias from the other would-be facts in the same genus : from the picture's being identical to Simmias himself, or from its being 'another Simmias' »<sup>31</sup>. Donc, pour l'auteur, le simple fait de me remémorer Simmias en voyant son portrait sous-entend que j'ai constaté la déficience du portrait par rapport à l'original : c'est ce qui me permet de ne pas prendre le portrait de Simmias pour Simmias lui-même.

---

<sup>30</sup> Kelsey, *op. cit.*, p. 117

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 117

Cette thèse est-elle exacte? Avant toute chose, nous devons nous poser la question suivante : peut-on réellement affirmer que Platon croyait qu'il était possible que quelqu'un confonde le portrait de Simmias et Simmias lui-même? Il est envisageable que quelqu'un confonde une personne avec une autre qui lui ressemble, mais est-ce possible de supposer que même un enfant puisse identifier faussement une reproduction quelconque avec l'objet de la reproduction, en l'occurrence une personne et un tableau représentant cette personne? Oui, du moins si on se fie à cet extrait du livre X de la *République* où Platon parle de l'art de l'imitation :

C'est ainsi, par exemple, que nous dirons que le peintre peut nous peindre un cordonnier, un menuisier, et tous les autres artisans, sans rien maîtriser de leur art. Et s'il est bon peintre, il trompera les enfants et les gens qui n'ont pas toutes leurs facultés en leur montrant de loin le dessin qu'il a réalisé d'un menuisier, parce que ce dessin leur semblera le menuisier réel. (598b-c)

D'après cet exemple, il est effectivement possible pour un enfant ou quelqu'un qui n'a pas toutes ses facultés de confondre une reproduction et l'objet représenté. Parallèlement, il serait donc possible, pour un enfant, de confondre le portrait de Simmias avec Simmias lui-même. Cet extrait semble donner du poids à l'argument de Kelsey. Mais nous devons tout de même nous poser la question suivante : est-ce *nécessaire* qu'un enfant prenne conscience de la différence qui existe entre le portrait de Simmias et Simmias lui-même afin qu'il se ressouviennne de Simmias à la simple vue de son portrait? N'est-ce pas tout aussi possible de se ressouvenir de Simmias à partir de son portrait tout en prenant le portrait de Simmias pour Simmias lui-même? Examinons cette situation : un enfant, qui a déjà vu Simmias auparavant à plusieurs reprises, aperçoit un portrait de celui-ci, suffisamment similaire pour qu'il provoque en l'enfant le ressouvenir de Simmias. Cependant, l'enfant peut très bien se méprendre et croire qu'il s'agit bel et bien de Simmias. Autrement dit, l'enfant peut ne pas être conscient du fait qu'il ne s'agit que du portrait de Simmias, mais néanmoins, ce qui s'est produit est bien une réminiscence de Simmias à partir de son portrait : l'enfant aperçoit le portrait, celui-ci provoque en lui le ressouvenir de Simmias, l'enfant pense à Simmias et, s'approchant du portrait, croit qu'il va rencontrer Simmias en personne. Ce n'est qu'en s'approchant davantage du portrait, tout en croyant qu'il va rencontrer Simmias, que l'enfant réalise qu'il ne s'agit pas de

Simmias, mais de son portrait ; alors seulement il constate la déficience qui existe entre la représentation et l'objet représenté. Ce qui se passe est effectivement un ressouvenir de Simmias, malgré le fait que l'enfant confonde le portrait et l'objet du portrait. Il est donc tout à fait possible de se remémorer Simmias à partir de son portrait tout en ne reconnaissant pas qu'il s'agit seulement d'un portrait qui représente l'original, autrement dit, s'il y a confusion entre le portrait et l'original.

Cependant, cet exemple utilisé par Platon et sur lequel Kelsey construit son argumentation n'est qu'une analogie en vue de décrire la réminiscence d'une Forme (l'original) à partir de ses instances sensibles (le portrait). Passons donc maintenant au cas de la réminiscence de l'Égal à partir de l'égalité sensible. Kelsey soutient également que le simple fait de reconnaître que des objets sont égaux, c'est-à-dire de former le concept d'égalité par réminiscence, implique la reconnaissance implicite de la déficience qui existe entre les objets égaux et l'Égal, et ce pour la même raison citée plus haut : « in recognizing that the sticks are equal, it is being granted that we have not made some kind of a mistake, on a par with mistaking a picture of Simmias for Simmias himself »<sup>32</sup>. Or, nous croyons, comme nous venons de le mentionner, qu'il est possible de reconnaître l'égalité entre des objets, c'est-à-dire de se remémorer l'Égal, même en confondant l'égalité sensible et l'Égal. Pour le démontrer, nous nous rapporterons à nouveau au passage auquel nous avons fait référence plus haut, dans lequel Socrate distingue le philosophe de l'amateur de spectacles. Rappelons-nous comment Socrate qualifiait l'amateur de spectacles : « celui [...] qui reconnaît l'existence de belles choses, mais qui ne reconnaît pas l'existence de la beauté elle-même » (476c). Donc, dans la *République*, il est possible de reconnaître la beauté que recèlent des objets tout en confondant la beauté sensible et la Forme du Beau. Autrement dit, il est possible de prédiquer la beauté à des objets sensibles, ou dans les termes du *Phédon*, de former le concept de beauté par réminiscence à partir de la perception d'objets sensibles, tout en confondant la beauté sensible et la Forme du Beau<sup>33</sup>. Similairement, il est donc possible de reconnaître

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 118

<sup>33</sup> Rappelons que selon l'interprétation ordinaire (et selon notre interprétation), dans le *Phédon*, la réminiscence de l'Égal à partir de la perception d'objets égaux équivaut à la reconnaissance de l'égalité qui existe entre deux objets égaux.

l'égalité entre deux objets, c'est-à-dire de former le concept d'égalité (de se remémorer la Forme de l'Égal) sans pour autant distinguer, ne serait-ce qu'implicitement, l'égalité sensible de la Forme. Il est donc possible, en définitive, de se remémorer l'Égal sans effectuer la réflexion comparative.

En résumé, les défenseurs de l'interprétation ordinaire, pour qui le processus anamnétique décrit dans le *Phédon* explique la simple formation de concepts, croient qu'il faut reconnaître à tout le moins implicitement la différence qui existe entre l'égalité sensible et la Forme de l'Égal afin qu'une réminiscence soit possible. En effet, selon ces auteurs, cette distinction est inhérente au fait de se ressouvenir, car autrement, il y aurait confusion entre l'égalité sensible et la Forme de l'Égal, de la même façon que celui qui se remémore Simmias à partir de son portrait identifierait faussement le portrait de Simmias pour Simmias lui-même. Or, nous avons montré que dans la *République*, Platon indique clairement que la prédication de propriétés à des objets sensibles – dans ce cas-ci de la propriété « beau » à des objets –, ce qui correspond dans le *Phédon* à la formation de concepts par réminiscence, ne nécessite aucunement de celui qui prédique les propriétés (ou qui se remémore) une distinction entre les beaux objets et le Beau en soi, ou entre l'égalité sensible et l'Égal en soi. Pour ce qui est donc de l'argument des défenseurs de l'interprétation ordinaire en faveur de la réflexion comparative, nous pouvons voir qu'une réminiscence sans réflexion comparative est *possible*. Mais alors nous devons nous poser la question suivante : si, comme nous le soutenons, Platon s'affaire, dans ce passage du *Phédon*, à prouver l'immortalité de l'âme de tous les hommes, en montrant que tout être humain est en mesure de former des concepts par réminiscence – réminiscence qui s'effectue sans que n'intervienne ce que nous avons nommé la réflexion comparative –, alors pourquoi au juste est-il question de réflexion comparative?

Nous devons en effet nous interroger sur le rôle que vient jouer cette notion de réflexion comparative qui, comme nous venons de le souligner, ne peut être réalisée que par un philosophe, alors que le but de Platon est de décrire la réminiscence que tout un chacun est en mesure de réaliser, afin de prouver l'immortalité de l'âme. En fait, il faut voir à l'œuvre dans le passage *deux argumentations parallèles*. En effet, Platon croit que la réminiscence explique toute forme de savoir, de la formation de

concepts jusqu'à la connaissance des Formes. Or, dans le passage du *Phédon* qui nous intéresse, lorsque Platon affirme que c'est à partir de sensations que nous concevons l'Égal, il ne s'intéresse qu'au début de ce long parcours anamnétique, à savoir la formation de concepts par réminiscence. *Par contre, Platon veut fournir à Simmias, qui a atteint la connaissance des Formes*<sup>34</sup>, *un argument philosophique qui corrobore cette théorie de la réminiscence. C'est ici qu'entre en jeu la réflexion comparative. En effet, pour démontrer qu'il y a bel et bien une formation de concepts par réminiscence, à laquelle tout le monde a accès, Platon utilise un argument qui n'est accessible qu'aux philosophes, tel Simmias, c'est-à-dire à ceux qui ont déjà effectué tout le parcours anamnétique – dont la formation de concepts est le premier moment – et qui ont atteint une connaissance des Formes. Cet argument se base sur la possibilité qu'ont les philosophes de comparer les objets sensibles avec leur Forme respective (c'est-à-dire d'effectuer la réflexion comparative). Comme le mentionne Franklin, « Recollection is the ordinary learning by which we come to have a Form in mind [...] from the perception of its sensible participants ». Par contre, « it is only by considering the deficiency of the sensible particulars [en effectuant la réflexion comparative] [...] that we, as philosophers, recognize that this learning needs explanation »*<sup>35</sup>.

De façon générale, l'argumentation de Platon est la suivante. Il constate que c'est à partir de simples sensations que l'homme commun parvient à former les concepts (sans pourtant que cet homme sache quel processus psychologique a présidé à cette opération mentale). Par exemple, il constate que c'est en voyant deux bouts de bois égaux que l'on forme le concept d'égalité. Par contre, pour démontrer que le processus psychologique qui préside à la formation d'un concept à partir de perceptions doit nécessairement être une réminiscence, Platon doit montrer qu'il est *impossible* de concevoir une Forme *uniquement* à partir de perceptions, mais qu'un autre élément doit obligatoirement intervenir, c'est-à-dire le ressouvenir (ce que seul un philosophe est en mesure de comprendre). C'est le rôle que joue la réflexion comparative : la déficience qui existe entre les objets sensibles et les Formes et dont

---

<sup>34</sup> Plusieurs extraits démontrent clairement que Simmias possède une connaissance des Formes. Voir notamment 74a-b.

<sup>35</sup> Franklin, *op. cit.* p. 303

n'a conscience que le philosophe, c'est-à-dire celui qui *connaît* déjà les Formes, est trop importante pour qu'une expérience sensible à elle seule puisse mener à la formation d'un concept : une réminiscence doit avoir lieu.

Donc, il y a dans ce passage du *Phédon* deux processus cognitifs très différents : la formation de concepts par réminiscence et la réflexion comparative qui constitue un argument philosophique *en faveur* de la théorie de la réminiscence. Cependant, il est difficile de discerner, dans l'ensemble du passage, ce qui relève de l'argumentation déployée afin de montrer *ce qu'est* la formation de concepts par réminiscence et ce qui relève de l'argument philosophique *en faveur* de la théorie de la réminiscence. Pourtant, il y a un indice textuel, relevé par Bedu-Addo comme par Franklin, qui permet de distinguer si Platon parle de la formation de concepts par réminiscence ou de la réflexion comparative<sup>36</sup> : lorsque Platon parle de la formation de concepts, le verbe ἐννοεῖν est toujours employé avec un nom ou un pronom comme objet grammatical (ἐννοεῖν τι). En français, Dixsaut traduit ces occurrences du verbe par « concevoir ». Cependant, lorsqu'il est question de la réflexion comparative, l'objet grammatical du verbe ἐννοεῖν est soit une proposition, soit une question (ἐννοεῖν εἴτε ou ἐννοεῖν ὅτι). En français, dans ces cas, Dixsaut traduit le verbe par « réfléchir ». Nous allons donc procéder à une relecture de chacune des trois parties du passage du *Phédon*<sup>37</sup> à la lumière de cette nouvelle interprétation.

D'abord, dans la première partie (73c-74a), Platon introduit la notion de réminiscence en donnant plusieurs cas de ressouvenir de la vie quotidienne. Mais il ne faut pas se méprendre sur le contenu de cette section : Platon n'y commence pas l'exposition de sa théorie de la réminiscence à proprement parler ; il ne fait qu'introduire la notion de réminiscence (ou de ressouvenir) de façon générale, en proposant une analogie pour la réminiscence d'une Forme à partir de la perception d'objets sensibles, avec l'exemple de Simmias et de son portrait. Pourtant, l'emploi de certains termes philosophiques est révélateur et marque déjà une distinction entre les deux argumentations que Platon déploiera par la suite, c'est-à-dire entre l'exposition de la théorie de la réminiscence et l'argumentation en faveur de la

<sup>36</sup> Franklin, *op. cit.*, p. 303 ; Bedu-Addo, *op. cit.*, p. 45-49

<sup>37</sup> Selon la division que nous avons proposée antérieurement, lors du résumé du passage du *Phédon* : première partie : 73c-74a ; deuxième partie : 74a-74d ; troisième partie : 74d-75c.

théorie. En effet, dès la première définition que Platon donne de la réminiscence, on remarque qu'il utilise le verbe  $\epsilon\nu\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  avec un pronom :

[...] toutes les fois que voyant une chose ou l'entendant, ou la saisissant par une sensation quelconque, non seulement on perçoit cette chose, mais on conçoit en plus une autre chose ( $\epsilon\tau\epsilon\rho\nu\ \epsilon\nu\nu\omicron\sigma\eta$ ). (73c)

Mais un peu plus loin, lorsque Platon introduit sa notion de réflexion comparative, le verbe  $\epsilon\nu\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  a comme objet grammatical une question :

Mais quand c'est à partir d'objets semblables qu'on se ressouvient de quelque chose, n'est-on pas, en plus, forcé d'avoir cette réaction : réfléchir et se demander s'il manque ( $\epsilon\nu\nu\omicron\epsilon\iota\nu\ \epsilon\iota\tau\epsilon\ \tau\iota\ \epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota\pi\epsilon\iota$ ) ou non quelque chose à un objet donné quant à sa ressemblance avec ce dont on se ressouvient? (74a)

Donc, nous pouvons d'ores et déjà constater l'emploi différent du verbe  $\epsilon\nu\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  pour qualifier des opérations cognitives différentes.

Passons maintenant à la seconde partie (74a-d). Dans cette section, Socrate amène Simmias à prendre conscience de la déficience qui existe entre l'égalité sensible et l'Égal en soi, ou autrement dit, effectue, en dialoguant avec Simmias, la réflexion comparative. Or, comme nous l'avons dit auparavant, seuls les philosophes peuvent prendre conscience de cette déficience (réaliser la réflexion comparative). Par contre, le processus *auquel font référence* Socrate et Simmias, à l'intérieur de leur argumentation sur la réflexion comparative, est la formation du concept d'égalité par réminiscence à partir de perceptions sensibles, processus que tout un chacun est en mesure de réaliser, et que Socrate et Simmias ont réalisé depuis déjà longtemps. Nous pouvons ainsi résumer l'essentiel de la section de cette façon : d'une part, Socrate et Simmias expérimentent, en tant que philosophes, la réflexion comparative, et constatent effectivement la déficience qui existe entre l'égalité sensible et l'Égal en soi (74a7-10). Or, d'autre part, Socrate et Simmias se questionnent également sur la façon dont n'importe quel homme, dès les premiers moments de son développement intellectuel, en vient à former le concept d'égalité, et ils concluent que c'est à partir de perceptions d'objets égaux que n'importe qui forme ce concept d'égalité (74b3-5). Et c'est la juxtaposition de ces deux constats qui permet à Socrate de mettre un élément important en lumière : malgré le fait que l'égalité sensible est déficiente par



rapport à l'Égal en soi (ce que seulement les philosophes peuvent constater), c'est tout de même à partir de la perception de l'égalité sensible que l'on (tout le monde) conçoit l'Égal en soi (c'est-à-dire forme le concept d'égalité par réminiscence). Or, ce fait, mis en lumière par Platon, pose un certain problème; problème dont la résolution constituera, dans la section suivante, l'argument en faveur de la théorie de la réminiscence, et que l'on peut formuler de la façon suivante : l'égalité sensible et l'Égal en soi étant *essentiellement* différents (partageant une déficience ontologique), comment peut-on expliquer le fait que c'est *tout de même* à partir de la perception d'objets égaux que nous formons le concept d'égalité? C'est d'ailleurs pourquoi Platon met l'accent, dans cette section, sur la *différence* qui existe entre l'égalité sensible et l'Égal en soi. En effet, rappelons que cette différence (qui s'exprime par le fait que les objets égaux paraissent parfois égaux, parfois inégaux) est la représentation concrète d'une déficience ontologique plus profonde (qui repose sur le fait que l'Égal en soi est égal par nature, alors que l'égalité sensible est égale en vertu de sa participation à l'Égal en soi). C'est ce qui explique que le leitmotiv de la section est la différence qui existe entre l'égalité sensible et l'Égal en soi : Platon répète à plusieurs reprises que les objets égaux et l'Égal en soi sont « différents (ἕτερον) »<sup>38</sup> et qu'« il ne s'agit pas de la même chose (οὐ τὸ αὐτὸν ἅπα ἔστιν) » (74c). Donc, dans cette section, Platon ne fait que soulever une interrogation : comment est-ce possible que nous ayons formé autrefois le concept d'égalité à partir de perceptions sensibles, alors que l'égalité sensible est si différente de l'Égal en soi? C'est dans la prochaine section que Platon apportera sa réponse : c'est en vertu de la réminiscence que ce processus est possible. Ainsi, si nous nous permettons de devancer les résultats de la section suivante, Platon y inférera ceci : comme la déficience (ou différence) entre l'Égal en soi et l'égalité sensible est trop grande pour que l'on puisse former le concept d'égalité *uniquement* à partir de la perception d'objets égaux, mais comme c'est tout de même à partir de perceptions sensibles que nous avons autrefois formé le concept d'égalité, alors il faut nécessairement qu'un autre processus cognitif soit entré en ligne de compte afin de nous permettre de former ce concept ; ce processus étant la réminiscence. Et Platon peut ensuite

---

<sup>38</sup> 74a10 ; b5 ; b6 ; c5

terminer son argumentation sur l'immortalité de l'âme : s'il y a réminiscence lors de la formation du concept d'égalité, nous devons avoir une connaissance de l'Égal en soi préalable à ce moment. Mais comme nous usons de nos sens depuis la naissance (c'est-à-dire que nous avons la possibilité de former le concept d'égalité dès la naissance), alors nous devons avoir une connaissance de l'Égal en soi antérieure à notre naissance.

Nous nous permettrons tout de même de passer en détail le déploiement de l'argumentation de Platon de cette troisième section (74d-75c) afin de montrer la validité de notre interprétation. Au début de cette section, Platon reprend la conclusion à laquelle il est parvenu dans la section précédente afin de démontrer qu'il y a bel et bien réminiscence, et par conséquent que l'âme est immortelle. Cependant, il emploie la première personne du pluriel (nous comparons, nous concevons, etc.) ; or, le « nous » qu'il utilise désigne tantôt l'homme commun, lorsqu'il se réfère à la formation de concepts par réminiscence, tantôt le philosophe, lorsqu'il est question de la réflexion comparative. Platon alterne le référent du « nous » sans avertir, et c'est ce qui rend son argument difficile. Par contre, comme nous l'avons mentionné plus haut, lorsque le verbe ἐννοεῖν est employé avec un nom ou un pronom, l'action dont il est question est la réminiscence et est donc applicable à tout le monde, mais lorsque le même verbe est employé avec une proposition ou une question, il s'agit de la réflexion comparative qui ne concerne que les philosophes. Il nous reste maintenant à reconstruire l'argument.

D'abord, la prémisse (1)<sup>39</sup> indique qu'il faut que nous ayons eu un savoir de l'Égal en soi avant de pouvoir effectuer la réflexion comparative, le verbe ἐννοεῖν étant utilisé avec une proposition :

Il est donc nécessaire que nous ayons eu un savoir de l'égal avant ce temps où pour la première fois, à la vue d'objets égaux, nous avons réfléchi (ἐνενοήσαμεν ὅτι) qu'ils aspirent tous à être semblables à l'égal, mais qu'ils restent passablement déficients. (74e-75a).

Comme nous le mentionnions auparavant, celui qui effectue la réflexion comparative est le philosophe qui a parcouru l'ensemble du parcours anamnétique et qui a atteint

---

<sup>39</sup> Voir p. 7 pour les prémisses auxquelles nous faisons référence. Nous nous permettrons tout de même de citer les extraits correspondants aux prémisses.

une connaissance philosophique des Formes. Donc, lorsque Socrate mentionne qu'il est nécessaire que lui et Simmias aient eu un savoir de l'Égal « avant ce temps » où ils ont effectué la réflexion comparative pour la première fois, il peut s'agir de n'importe quel moment qui se situe entre leur naissance et le moment d'effectuer la réflexion comparative, ce qui n'aide en rien la théorie de la réminiscence et le fait que l'on doit avoir une connaissance de l'Égal antérieure à notre naissance. C'est avec les prémisses suivantes que l'on pourra conclure que ce moment doit nécessairement se trouver avant notre naissance.

Donc, après s'être entendu sur le fait que celui qui effectue la réflexion comparative doit avoir une connaissance préalable de l'Égal en soi, il est légitime de se questionner sur le moment où nous avons formé le concept d'égalité pour la première fois. Et c'est ce que Socrate fait avec la prémisse (2), dans laquelle le verbe ἐννοεῖν est utilisé avec un pronom – l'énoncé concerne la formation du concept d'égalité :

Par ailleurs, nous nous accordons aussi sur ce fait : notre conception [de l'Égal] (αὐτὸ ἐννενοηκέναι) n'a pas d'autre origine, il n'est même possible de la concevoir qu'à partir de l'acte de voir, de toucher, bref d'une perception quelconque. (75a)

Platon mentionne ici que l'*origine* de la formation de notre concept d'égalité se trouve dans une perception quelconque. Pourtant, quoique l'*origine* de la formation de notre concept d'égalité se trouve dans la perception, cela ne veut pas dire pour autant que *seulement* une perception peut provoquer la formation du concept d'égalité. En effet, comme Socrate et Simmias l'avaient mentionné dans la section précédente, la déficience qui existe entre les objets égaux et l'Égal en soi est trop importante pour que seulement une perception puisse entraîner la formation du concept d'égalité<sup>40</sup>. Et c'est justement cette précision que Platon apporte avec la prémisse (3), où le verbe ἐννοεῖν est utilisé avec une proposition – cet énoncé concernant donc la réflexion comparative :

Alors, en vérité, c'est à partir des sensations qu'on doit réfléchir à ce fait (ἐννοῆσαι ὅτι) : toutes les propriétés sensibles à la fois aspirent à une réalité du genre de celle de l'égal en soi, et restent pourtant passablement déficientes par rapport à cette réalité. (75a-b)

<sup>40</sup> La perception est l'*unique origine* en ce sens que c'est elle seule qui *provoque* la réminiscence.

En effet, lorsqu'il affirme que c'est à partir des sensations qu'on effectue la réflexion comparative, il veut seulement rappeler à Simmias la conclusion à laquelle ils étaient parvenus dans la section précédente, à savoir que l'égalité sensible est déficiente par rapport à l'Égal en soi (en effet, la déficience ontologique des objets sensibles s'exprime concrètement par le fait que les objets sensibles égaux apparaissent tantôt égaux, tantôt inégaux ; alors, c'est en ce sens que Platon précise que c'est à partir des sensations qu'on effectue la réflexion comparative : ce sont nos sens qui nous montrent la relativité de l'égalité sensible, et donc sa déficience ontologique). Donc, en juxtaposant les prémisses (2) et (3), nous pouvons en venir au fait que nous devons avoir eu une connaissance de l'Égal en soi antérieure à notre naissance : d'un côté, (2) *l'origine* de notre conception initiale du concept d'égalité se trouve dans une sensation (ce qui implique que nous sommes en mesure de former le concept d'égalité dès notre naissance), mais cependant, (3) *seulement* une perception *ne peut pas* nous mener à former le concept d'égalité, en vertu de la déficience qui existe entre les objets égaux et l'Égal en soi : il faut donc qu'il y ait une réminiscence. La prémisses subséquente (4) ne fait que résumer cette argumentation :

(a) Avant d'avoir commencé à voir, à entendre, à user de nos autres sens, il fallait bien que de quelque manière nous nous trouvions en possession d'un savoir de ce qu'est l'égal en soi, (b) si nous devons par la suite lui rapporter les égalités perçues à partir des sensations, (c) puisqu'elles s'efforcent toutes avec une belle ardeur de ressembler à ce qu'il est, lui, alors que, comparées à lui, elles sont bien imparfaites ». (75b)

Voici en effet ce que veut dire Platon : (4a) il faut nécessairement que nous ayons eu un savoir de l'Égal en soi antérieur à la première utilisation de nos sens, (b) si dès le moment où nous usons de nos sens, nous étions en mesure de former le concept d'égalité (car la seule origine de la formation du concept d'égalité est une perception), (c) mais qu'une réminiscence devait tout de même intervenir dans la formation du concept, en vertu de la déficience entre l'égalité sensible et l'Égal en soi. À partir de ce moment, Platon peut facilement terminer son argumentation en faveur de l'immortalité de l'âme : si donc nous avons une connaissance de l'Égal en soi antérieure à la première utilisation de nos sens, et que (5) nous utilisons nos sens

depuis notre naissance, donc (6) nous avons une connaissance de l'Égal en soi antérieure à notre naissance.

Nous pouvons finalement constater que seule l'interprétation hybride de l'extrait 72-77 du *Phédon* permet de donner une interprétation exempte d'incohérences de ce passage. Ainsi, selon ce que cette interprétation nous dicte, *la réminiscence selon Platon explique l'acquisition de toute forme de savoir, de la formation de concepts jusqu'à l'appréhension philosophique des Formes*. De plus, notre analyse de ce passage du *Phédon* nous donne d'ores et déjà quelques données que nous utiliserons dans la seconde moitié de notre étude, dont l'objectif est de présenter une théorie épistémologique commune aux dialogues de maturité : nous avons pu relever dans cet extrait deux opérations cognitives distinctes que nous aurons à placer ultérieurement dans le schéma commun que nous donnerons de l'épistémologie platonicienne : d'abord la *formation de concepts*, qui constitue la toute première forme de savoir que peut acquérir un homme (qui représente donc le début du long parcours anamnétique), et ensuite la *réflexion comparative*, qui est la capacité que possède le philosophe accompli (c'est-à-dire celui qui a parcouru l'ensemble du parcours anamnétique, de la formation de concepts jusqu'à l'étape ultime, la connaissance des Formes) de comparer les objets sensibles avec leur Forme correspondante et de constater la déficience ontologique qui les différencie.

## **2. Reconstruction de la théorie de la réminiscence platonicienne**

### **2.1. République/Phédon : les assises de la théorie épistémologique platonicienne**

Maintenant donc que nous savons qu'il ne peut y avoir de connaissance, aussi basique soit-elle, sans réminiscence, il nous reste maintenant à rechercher, parmi la *République*, le *Phédon*, le *Phèdre* et le *Banquet*, les traces d'une théorie épistémologique commune à ces quatre dialogues. Or, l'essentiel de l'épistémologie platonicienne se retrouve, selon nous, dans le *Phédon* et la *République*, car Platon, en plus d'y être très explicite, présente ses pensées sous forme systématique, sans la connotation mythologique propre au *Banquet* et au *Phèdre* qui peut facilement nous induire en erreur lorsqu'on y recherche trop de précision. C'est donc pourquoi nous

débuterons par mettre en lumière la théorie de la connaissance qui se retrouve dans la *République* et le *Phédon* (en dépassant le cadre du passage 72-77 que nous avons étudié précédemment), et nous verrons que nous retrouvons une certaine symétrie entre, d'une part, les différents stades cognitifs et éducatifs que doit parcourir le philosophe en devenir de la *République*, de son enfance jusqu'à sa pleine maturité, et d'autre part, les différentes attitudes épistémologiques dont nous fait part Platon tout au long de sa discussion avec Simmias et Cébès, dans le *Phédon*.

### 2.1.1. Relecture de la *République*

Nous mettrons de côté pour l'instant le *Phédon* pour aborder la *République*. L'endroit où Platon nous donne le plus d'information, dans ce dialogue, sur son épistémologie, est l'analogie de la ligne (509d-511e), dans laquelle il distingue quatre états mentaux (ou cognitifs) différents qu'un individu doit successivement atteindre, dès sa prime enfance, avant d'arriver à la connaissance des Formes. Mais en dépit de ces éléments, le thème central de la *République* demeure l'éducation des gardiens : à travers son œuvre, Platon s'affaire à montrer les différents stades éducatifs que doivent parcourir les futurs gardiens de la cité, de leur enfance jusqu'au moment où les meilleurs d'entre eux atteindront la connaissance qui leur permettront de devenir philosophes rois. Or, dans les différentes étapes qui jalonnent ce parcours, Platon nous informe également sur le statut et le rôle des sens dans la connaissance. C'est pourquoi nous devons avant toute chose chercher à établir un certain parallèle entre, d'une part, les différents stades cognitifs, qui sont développés principalement dans l'analogie la ligne, et d'autre part les étapes du parcours éducatif proposé aux futurs gardiens ; tout cela afin d'être en mesure de mettre en lumière la théorie épistémologique qui sous-tend la *République*.

Comme nous le disions donc, dans l'analogie de la ligne, Platon distingue quatre stades cognitifs que le futur philosophe doit successivement atteindre, de sa jeunesse à sa maturité, chacun permettant de saisir un niveau d'être correspondant. Le premier état mental est la représentation (*eikasia*), et les objets qui sont alors appréhendés sont des images, c'est-à-dire « les ombres, ensuite les reflets qui se produisent sur l'eau ou encore sur les corps opaques, lisses et brillants, et tous les

phénomènes de ce genre » (510a). Bref, l'individu qui est au premier stade cognitif considère comme réel le monde de la représentation. Comme le mentionne Hamlyn dans son étude sur ce premier stade de l'analogie de la ligne :

*Eikasia* is the state of mind of him who holds that sense-data or appearances are all that there is, who is unaware that or does not acknowledge that there are also material objects to which inter-personal standards of description and identification are applicable.<sup>41</sup>

Le second état mental, la croyance (*pistis*), a pour objet « les animaux qui nous entourent, et tout ce qui est soumis à la croissance, aussi bien que l'ensemble du genre de ce qui est fabriqué » (510a) ; en d'autres mots, les objets sensibles. Donc, celui qui a atteint ce second stade croit en la réalité du monde sensible<sup>42</sup>, le distinguant ainsi de la représentation que nous en donnons les sens. Avec le troisième état mental, qu'on peut nommer intellection (*dianoia*), on se retrouve maintenant dans le genre intelligible. Voici comment Platon décrit ceux qui ont atteint ce stade cognitif :

Ils ont recours à des formes visibles et [...] ils construisent des raisonnements à leur sujet, sans se représenter ces figures particulières, mais les modèles auxquels elles ressemblent ; leurs raisonnements portent sur le carré en soi et sur la diagonale en soi, mais non pas sur cette diagonale dont ils font un tracé, et de même pour les autres figures » (510d).

Alors que celui qui se trouvait dans l'état mental de la *pistis* demeurait dans le monde sensible et avait foi en lui, celui qui se situe dans l'état mental de la *dianoia* n'utilise les objets sensibles que comme des images en vue d'atteindre l'intelligible. Donc, l'activité mentale de l'individu qui est en *dianoia* prend son origine dans le monde sensible, mais a comme objectif de « contempler ces êtres en soi qu'il est impossible de contempler autrement que par la pensée » (511a). Que veut dire Platon exactement avec ce troisième état mental ? Un peu plus d'investigation dans la *République* peut nous aider à clarifier certains points.

D'abord, Platon décrit, dans l'analogie de la ligne, ceux qui ont atteint l'état mental de la *dianoia*, le troisième stade cognitif, comme étant « ceux qui s'occupent

<sup>41</sup> Hamlyn, « Eikasia in Plato's Republic », *The philosophical Quarterly*, 8, 1958, p. 23

<sup>42</sup> D'où l'emploi du terme « croyance (*pistis*) » : l'individu a foi en la réalité du monde sensible. Voir Leroux in Platon, *République*, p. 673, n. 149.

de géométrie, de calcul et d'autres choses du même genre » (510c). Or, un peu plus loin, après avoir exposé l'allégorie de la caverne, Platon, en parlant justement à nouveau de ces « arts [...] qui selon nous saisissent quelque chose de ce qui est réellement, la géométrie par exemple et les arts qui en dépendent », donc vraisemblablement des arts que pratique celui qui est en *dianoia*, mentionne « qu'ils ne font que de rêver (ὄνειρώττουσι) de ce qui est réellement, et qu'ils leur [est] impossible de voir comme dans l'état d'éveil [...] » (533b-c). Mais c'est précisément cette même caractéristique que Platon avait donnée, dans un passage déjà cité du livre V, à l'amateur de spectacles qui ne faisait lui aussi que « rêver (ὄνειρώττειν) » (476c), l'opposant ainsi au philosophe vivant en état d'éveil. L'amateur de spectacles était celui qui croit « que ce qui est semblable à quelque chose ne lui est pas semblable, mais constitue la chose même à quoi cela ressemble », ou plus précisément, « reconnaît l'existence de belles choses, mais [...] ne reconnaît pas l'existence de la beauté elle-même » (476c) ; bref, confond les Formes avec les objets sensibles. Donc, celui qui se trouve dans l'état mental de la *dianoia* correspond à l'amateur de spectacles ; c'est-à-dire qu'il n'est pas encore capable de distinguer les Formes de ses instances sensibles, quoiqu'il puisse reconnaître et nommer les choses sensibles selon les Formes. Ainsi, voici ce que nous pouvons affirmer de celui qui a atteint le troisième stade cognitif, la *dianoia* : d'une part, l'activité intellectuelle de cet homme s'enracine dans le monde sensible, mais ses raisonnements se réfèrent aux modèles intelligibles dont dépendent les objets sensibles qu'il perçoit ; mais d'autre part, en dépit de cette référence au sensible, l'objet sensible et son modèle intelligible, c'est-à-dire la Forme, demeurent confondus dans son esprit : il ne parvient pas encore à distinguer nettement ce qui relève de l'objet sensible, et ce qui relève de la Forme.

Et finalement, celui qui atteint le dernier état mental, la pensée (*noêsis*), raisonne « sans avoir recours d'aucune manière à quelque chose de sensible, mais uniquement à ces Formes en soi, qui existent par elles-mêmes et pour elles-mêmes » (511c). De la sorte, l'activité cognitive de l'individu en *noêsis* débute dans l'intelligible et se termine dans l'intelligible. Par conséquent, l'homme qui atteint le stade ultime de la *noêsis*, comme son raisonnement porte sur les Formes sans aucun recours au sensible, correspond évidemment au « philosophe » que Platon opposait à



l'amateur de spectacles, dans le passage 476 précédemment cité, c'est-à-dire celui qui sait distinguer les Formes des objets sensibles. En définitive, nous pouvons conclure d'une part que l'activité intellectuelle de celui qui a atteint le stade final de la *noêsis*, et qui est maintenant philosophe, débute dans l'intelligible et se termine dans l'intelligible, sans aucun recours aux objets sensibles, et d'autre part, cet homme est en mesure de distinguer parfaitement les Formes de ses instances sensibles.

Ceci étant dit, à la lumière de ces développements sur les deux stades finaux, nous pouvons revenir sur les deux premiers stades, à savoir l'*eikasia* et la *pistis*, pour en donner un peu plus d'information. Platon mentionne en 534a qu'il y a, dans le schéma de la ligne, symétrie entre le genre du visible et le genre de l'intelligible, et que la *noêsis* (quatrième stade) est à la *pistis* (second stade) ce que la *dianoia* (troisième stade) est à l'*eikasia* (premier stade). Nous pouvons donc appliquer le même rapport entre l'*eikasia* et la *pistis* que celui qu'on retrouve entre la *dianoia* et la *noêsis*. Ainsi, alors que dans la *dianoia*, il y a confusion entre les objets sensibles et les Formes, il y a dans le stade de l'*eikasia*, confusion entre les images et les objets sensibles ; et de même que celui qui a atteint le stade de la *noêsis* est en mesure de distinguer les objets sensibles des Formes, celui qui est au niveau de la *pistis* peut distinguer les images des objets sensibles<sup>43</sup>. D'ailleurs, au livre X, dans un extrait que nous avons déjà cité, Socrate mentionne clairement que les « enfants » (παῖδες) confondent les images avec les objets qu'ils représentent, ce qui constitue clairement une description de l'état mental de l'enfant qui se trouve en *eikasia* :

C'est ainsi, par exemple, que nous dirons que le peintre peut nous peindre un cordonnier, un menuisier, et tous les autres artisans, sans rien maîtriser de leur art. Et s'il est bon peintre, il trompera les enfants et les gens qui n'ont pas toutes leurs facultés en leur montrant de loin le dessin qu'il a réalisé d'un menuisier, parce que ce dessin leur semblera le menuisier réel. (598b-c)

En conclusion, nous pouvons affirmer, à partir de ce que nous avons dit de la *République* jusqu'à maintenant, qu'au stade de l'*eikasia*, l'âme humaine confond les images avec les objets sensibles, alors qu'au stade de la *pistis*, elle est consciente de la différence. À ce stade, cependant, l'individu n'a aucunement conscience du monde

---

<sup>43</sup> Nous sommes redevables à Bedu-Addo (*op. cit.*), p. 32-34, pour cette interprétation.

intelligible et croit totalement en la réalité du monde sensible. De façon similaire, en *dianoia*, l'âme humaine ne distingue pas encore les objets sensibles des Formes, quoiqu'elle ait conscience du monde intelligible et sache que le monde sensible n'est qu'une occasion pour passer vers l'intelligible ; alors qu'en *noêsis*, l'individu, dont l'activité cognitive s'enracine et se termine dans l'intelligible, différencie complètement les Formes des objets sensibles : c'est le stade du philosophe.

Maintenant, pouvons-nous relier ces quatre stades de l'épistémologie platonicienne aux différents moments de l'éducation des gardiens? Regardons quel est ce programme éducatif proposé par Platon. D'abord, la formation des gardiens s'étend sur presque l'ensemble de l'œuvre. On peut cependant d'emblée scinder en deux parties majeures ce programme éducatif : il y a d'une part l'éducation morale des gardiens (II, 376e – III, 412b), et d'autre part l'éducation intellectuelle (VI, 502e – VII, 541b). Débutons donc par cet enseignement moral.

Socrate mentionne en premier lieu que c'est par la gymnastique que l'on formera le corps et par l'art musical<sup>44</sup> que l'on formera l'âme. Le premier enseignement auquel seront soumis les enfants est l'art musical. Dès leur plus jeune âge, on leur racontera des histoires composées suivant des modèles précis, parce qu'il faudra « que tous les récits, des plus grands aux plus petits, soient marqués de la même empreinte et produisent le même effet » (377b-c). Même chose du côté des chants et des mélodies, dont on devra faire une sélection préalable. Ensuite, c'est à la gymnastique que devront s'adonner les futurs gardiens, c'est-à-dire aux soins du corps en général, que ce soit par l'alimentation ou par l'exercice physique. Cependant, l'élève ne pratiquera la gymnastique « qu'avec l'objectif d'éveiller l'ardeur morale de sa nature » (410b).

Ce qui est caractéristique de la première partie de la formation – la formation morale –, c'est qu'elle est complètement orientée vers le sensible. En effet, Platon mentionne que la gymnastique, et donc aussi la musique dont elle est le corrélat (522a), « est entièrement concernée par ce qui devient et ce qui se corrompt » (521e).

---

<sup>44</sup> L'art musical (μουσικῆ) englobe ici autant le penchant poétique (les discours et leur contenu) que l'aspect strictement sonore, mélodique (voir Leroux in Platon, *La République*, p. 576 n. 83)

Or, le devenir est le propre du sensible, et l'*eikasia* et la *pistis* s'occupent précisément du devenir (534a). Par conséquent, nous pouvons facilement déduire que durant la formation morale, les futurs gardiens se retrouvent indifféremment aux stades de l'*eikasia* ou de la *pistis*. Platon ne fait toutefois pas correspondre les deux états mentaux avec des moments précis de l'éducation morale des futurs gardiens. Cependant, nous pouvons malgré tout mentionner que les enfants, dans le tout début de leur formation morale, alors qu'on devra leur raconter des « discours faux (ψεῦδοι λόγοι) » (377a), c'est-à-dire des « fables (μύθοι) » (377a), seront évidemment au stade de l'*eikasia*, qui est le stade de l'image, de la représentation, de l'imagination, et que lorsqu'ils auront terminé leur éducation morale, il seront dans le stade de la *pistis*.

La seconde partie de la formation des gardiens – la formation intellectuelle –, qui englobe les cinq sciences propédeutiques et la dialectique, devra au contraire « tirer l'âme de ce qui devient vers ce qui est » (521d). Cette formation se réfère donc aux états mentaux de la *dianoia* et de la *noêsis*, c'est-à-dire à la section de l'intelligible qui « vise l'être » (534a). Débutons avec le premier de ces deux stades.

On peut facilement faire correspondre les cinq sciences propédeutiques (les sciences mathématiques) avec le stade de la *dianoia*. Rappelons que Platon donnait comme exemple, dans la description de la *dianoia*, le type de raisonnement que font « ceux qui s'occupent de géométrie, de calcul et d'autres choses du même genre » (510c). Il s'agit évidemment d'une référence explicite aux cinq sciences propédeutiques. La première des cinq sciences est celle du « nombre et le calcul », c'est-à-dire l'arithmétique. Platon propose une arithmétique nouvelle qui aura pour but « d'atteindre la contemplation de la nature des nombres par l'intellection elle-même » (525c) en forçant l'âme « à dialoguer au sujet des nombres eux-mêmes, en n'acceptant en aucun cas, si on dialogue avec elle, de faire intervenir des nombres attachés à des corps visibles ou tangibles » (525d). Par contre, bien qu'il ne faille faire intervenir aucun nombre attaché à des corps visibles dans l'activité intellectuelle, c'est quand même à partir de perceptions sensibles que débute la réflexion. Les quatre autres sciences, respectivement la géométrie, la stéréométrie, l'astronomie et l'acoustique, joueront le même rôle.

Finalement, seul celui qui pratique la dialectique, la science suprême qui vient à la suite des cinq sciences propédeutiques, peut atteindre le dernier état mental, la *noêsis*. Platon le mentionne explicitement dans sa description de cet état mental (511c), d'autant plus que l'individu se trouvant dans le stade cognitif de la *noêsis* n'a recours qu'à « la pensée, et non pas aux sens » (511d), tout comme le dialecticien pratique sa science « sans le support d'aucune perception des sens, mais par le moyen de la raison » (532a).

Donc, en définitive, nous pouvons maintenant proposer cette interprétation cohérente de l'épistémologie et de la pédagogie platoniciennes à l'intérieur de la *République*. D'abord, à l'éducation morale des gardiens correspondent les deux premiers stades cognitifs de l'analogie de la ligne : l'*eikasia* et la *pistis*. Tandis qu'en *eikasia*, l'âme, se trouvant dans le monde de la représentation et de l'image, ne distingue pas encore les images (ou représentations) des objets sensibles, l'individu qui a atteint le stade de la *pistis* sait distinguer les images des objets sensibles. Ensuite, à la première partie de l'éducation intellectuelle des gardiens, à savoir les cinq sciences propédeutiques, correspond le stade cognitif de la *dianoia*. Les raisonnements de celui qui se trouve à ce stade ont leur origine dans le monde sensible, mais seulement en vue de dépasser ce monde sensible pour atteindre le monde intelligible. Cependant, l'individu en *dianoia* ne distingue pas encore pleinement les Formes des objets sensibles correspondants. Finalement, à la dernière partie de l'éducation intellectuelle des gardiens, c'est-à-dire la dialectique, correspond l'état mental de la *noêsis*. Ici, il n'est plus question de recourir aux sens pour quelque raison que ce soit : l'activité intellectuelle se déroule dans le monde intelligible, en ayant recours exclusivement à la pensée. L'individu qui a atteint cette étape ultime est évidemment en mesure de distinguer pleinement les Formes intelligibles des objets sensibles auxquels elles se rapportent.

Voici, sous forme de tableau récapitulatif, les résultats de notre investigation de la *République*. Nous avons exprimé les différents niveaux de connaissance qu'un homme peut atteindre en fonction de son rapport avec le sensible. Nous réutiliserons ce tableau après les sections consacrées au *Phédon*, au *Banquet* et au *Phèdre*, afin de montrer de façon schématique la progression que nous réaliserons.

Tableau I : Théorie de la connaissance dans la *République*

	Niveaux épistémologiques (selon leur rapport avec le sensible)	<i>République</i>	
		Stades éducatifs	Stades cognitifs
Parcours épistémologique à suivre par le philosophe, de sa jeunesse à sa maturité	1. Savoir* se référant uniquement au sensible	Éducation morale des gardiens (376e-412b)	<i>Eikasia et pistis</i>
	2. Savoir se référant au sensible et à l'intelligible	Sciences propédeutiques (522b-531d)	<i>Dianoia</i>
	3. Savoir se référant uniquement à l'intelligible (totalement indépendant du sensible)	Dialectique (531d-535a)	<i>Noêsis</i>

\* Nous utilisons le terme « savoir » dans un sens général, car au sens strict, Platon mentionne clairement qu'il ne peut y avoir de « connaissance (ἐπιστημην) » (*Rép.*, 529b) du monde sensible.

### 2.1.2. Premier parallèle *Phédon/République*

Maintenant que nous avons décelé la structure épistémologique sous-jacente à la *République*, nous montrerons maintenant que chaque stade éducatif et cognitif trouve sa contrepartie dans le *Phédon*. Nous débuterons par montrer que le premier niveau épistémologique, qui correspond à l'éducation morale des gardiens et aux stades cognitifs de l'*eikasia* et de la *pistis* de la *République* (voir tableau ci-haut), concorde avec le niveau de développement intellectuel que représente le processus de formation de concepts du passage 72-77 du *Phédon*, et dont il a été question dans la première moitié de notre mémoire. En effet, rappelons que dans le *Phédon*, nous avons décrit la formation de concepts comme étant le simple fait de reconnaître un objet sensible pour ce qu'il est, par exemple reconnaître la beauté d'un bel objet, l'égalité entre deux objets de même dimension, etc., par la réminiscence de la Forme correspondante. Ainsi, ce processus est totalement orienté vers le sensible – même si celui qui forme le concept d'égalité par réminiscence se remémore dans une certaine mesure la Forme de l'Égal, cet individu n'a en aucun cas conscience de ce que peut être une Forme intelligible, c'est-à-dire du processus psychologique qui s'opère dans son âme. Et c'est précisément le propre du premier niveau épistémologique, auquel correspondent les deux stades cognitifs de l'*eikasia* et de la *pistis* : le savoir

correspondant à ces stades est totalement orienté vers le sensible (534a). D'ailleurs, la formation de concepts, dans le *Phédon*, était une opération mentale que tout un chacun est en mesure de réaliser, ce qui nous empêche d'autant plus de la rapprocher des deuxième ou troisième niveaux épistémologiques, car ce ne sont évidemment pas tous les individus qui peuvent atteindre le stade de la *dianoia*, et à plus forte raison celui de la *noêsis*, qui ont respectivement comme corrélats pédagogiques les sciences propédeutiques et la dialectique.

Il est d'ailleurs possible de découvrir ailleurs dans la *République* une référence plus explicite au processus de formation de concepts décrit dans le *Phédon*. Cependant, on retrouve cette référence à l'intérieur du passage sur les cinq sciences propédeutiques, qui pourtant ne décrivent en rien la formation de concepts. Platon se permet plutôt, à l'intérieur de l'exposition des cinq sciences, une digression dans laquelle il se réfère à la formation de concepts. Ainsi, pour mettre en lumière ce que nous avançons, permettons-nous d'abord de revenir sur la description que Platon donne des cinq sciences propédeutiques dans la *République*.

Rappelons en effet que ces cinq sciences sont ce que doit réaliser l'individu qui est au stade cognitif de la *dianoia*. Or, si nous nous penchons plus particulièrement sur la première de ces sciences, l'arithmétique, pour laquelle on retrouve une analyse beaucoup plus longue et plus détaillée que pour les quatre autres sciences (522c-526b), il serait naturel de croire que le but de Platon, dans cette longue description de la première science, est de donner un exemple concret de la manière dont l'arithmétique permet à celui qui la pratique correctement de se détacher du sensible pour s'élever vers l'intelligible, ou plus précisément un exemple de raisonnement dianoétique. Cependant, une analyse plus poussée nous permet de voir que l'extrait est plus complexe qu'il ne le paraît : Platon se permet, comme nous le disions, une référence au processus de formation de concepts tel que décrit dans le *Phédon*. Nous allons d'abord, pour en faciliter l'étude, scinder en cinq parties la description que fait Platon de l'arithmétique :

(A : 522c-523a) : Socrate débute d'emblée par une introduction de l'arithmétique où il insiste sur son caractère banal et universel : il souligne qu'il s'agit d'un « enseignement commun », d'un « enseignement ordinaire » que « tout le

monde doit apprendre en premier » (522c), et qu'un individu doit connaître « s'il veut seulement être un être humain » (522e).

- (B : 523a-524d) : Afin d'expliquer à Glaucon ce qu'il entend par le fait que cet enseignement, si on en fait une utilisation correcte, est apte à nous amener vers l'être, Socrate se permet une digression en apportant le fameux exemple de la perception de doigts de différentes tailles : en voyant l'annulaire, qui est *plus petit* que le majeur mais *plus gros* que l'auriculaire, l'âme est poussée à démystifier cette perception contradictoire. C'est la même chose pour le dur et le mou, le léger et le lourd, etc.
- (C : 524d-525b) : Ensuite, Socrate utilise l'exemple qu'il vient de développer en l'appliquant au cas de l'arithmétique : de la même façon que la perception de deux doigts de différentes tailles force l'âme à faire un examen additionnel, « la vision relative à l'unité » (525a) est sujette à provoquer une même réaction de la part de l'âme.
- (D : 525b-c) : Socrate met cependant en garde Glaucon sur le fait qu'il faut écarter toute perspective utilitariste ou pratique de l'arithmétique qui sera proposée aux gardiens.
- (E : 525c-526b) : Finalement, Socrate décrit plus en profondeur, à l'aide de quelques précisions, l'arithmétique qu'il place dans son cursus scientifique : elle devra conduire « l'âme avec une sorte de fermeté vers le haut » en la forçant à « dialoguer au sujet des nombres eux-mêmes » (525d).

Nous pouvons d'emblée soulever une certaine ambiguïté dans l'exposition que fait Platon de l'arithmétique. Nous avons mentionné que dans la première partie (A), Platon insiste sur le caractère banal et universel de l'enseignement qu'il propose. Cependant, dans la cinquième partie (E), les propos de Socrate mettent nettement en lumière le fait que cette science est loin de pouvoir être réalisée par tout un chacun, alors qu'il affirme qu'elle forcera « l'âme à recourir à l'intellection elle-même pour atteindre la vérité elle-même » (526b) ; ce qui, de toute évidence, ne décrit pas une activité intellectuelle commune. Donc, pourquoi, dans la première partie de la description de l'arithmétique, Socrate insiste-t-il sur le fait qu'il s'agit d'un enseignement commun à tous les hommes, alors que dans la cinquième partie, il est

clairement question d'un enseignement que peu de gens peuvent être en mesure d'apprendre?

En fait, il est possible de dépasser cette contradiction en soutenant que Platon distingue deux types d'arithmétique. Lorsqu'il parle, dans la partie (A), de cet enseignement ordinaire que « tout le monde doit apprendre » (522c), il a en tête *l'arithmétique commune*, de caractère plus « pratique » ou « appliqué » (le simple fait de savoir compter, pourrait-on dire), alors que dans la partie (E), lorsqu'il évoque cet enseignement qui « force [l'âme] à dialoguer au sujet des nombres eux-mêmes » (525d), il fait référence à la *science arithmétique* qui constitue, à proprement parler, le premier enseignement propédeutique. Ainsi, Platon distingue, dans ce passage, deux formes différentes d'arithmétique, que nous nommerons respectivement l'arithmétique commune et la science arithmétique. Cependant, cet élément soulève un nouveau questionnement.

Dans la partie (A), comme nous l'avons déjà soulevé, Platon se borne à montrer que l'arithmétique est un enseignement qui est on ne peut plus ordinaire : en font foi les multiples références citées précédemment au fait qu'il s'agit d'un enseignement commun partagé par tout le monde. C'est seulement dans la partie (D) que Platon introduit sa distinction entre l'arithmétique commune et la science arithmétique qu'il propose. Il est d'ailleurs assez clair sur le sujet :

Il serait dès lors approprié [...] de convaincre ceux qui désirent prendre part aux tâches les plus élevées de la cité de se porter vers l'art du calcul et de s'y appliquer, non pas comme un exercice utile aux affaires, mais dans le but d'atteindre la contemplation de la nature des nombres par l'intellection elle-même. Non pas donc d'un exercice en vue de la vente ou de l'achat, [...] mais en ayant pour finalité [...] cette conversion naturelle de l'âme, qui se dégage du devenir et se tourne vers la vérité et l'être. (525b-c)

Et c'est dans la partie (E) que Platon rend plus explicite ce fait que la science arithmétique incite l'âme à se dégager du sensible. Or, nous pouvons donc légitimement nous poser la question suivante : dans les parties (B) et (C), où l'on retrouve respectivement l'exemple de la perception de doigts de différentes tailles et sa transposition au cas de l'arithmétique, quel processus Platon décrit-il exactement? Effectivement, si ce n'est que dans la partie (D) que Platon introduit en tant que telle



sa science arithmétique, en la distinguant de l'arithmétique commune, se pourrait-il que le contenu des parties (B) et (C) se réfère à l'arithmétique commune, celle que tout être humain doit être en mesure de réaliser, et ne décrive donc en rien la science arithmétique, c'est-à-dire le premier enseignement propédeutique?

Débutons par regarder plus en profondeur la transition entre les parties (A) et (B), c'est-à-dire les quelques lignes qui précèdent immédiatement l'explication de Socrate à l'aide de l'exemple de la perception des doigts :

- Statuerons-nous alors, dis-je, en disant que c'est un enseignement des plus nécessaires à l'homme de guerre que de pouvoir calculer et compter?
- Le plus nécessaire de tous, dit-il, s'il veut comprendre quoi que ce soit aux positions des troupes pour la bataille, ou même s'il veut seulement être un être humain.
- Tu as donc, dis-je, de cet enseignement la même conception que moi?
- Laquelle?
- Il risque de constituer un de ces enseignements que nous cherchons, et qui conduisent naturellement à l'intellection, mais dont personne ne fait un usage correct, alors qu'il est tout à fait apte à tirer vers l'être.
- En quel sens dis-tu cela? (522e-523a)

L'« enseignement » auquel fait référence Platon dans la première phrase est sans aucun doute l'arithmétique commune, sans aucune connotation philosophique, si on se fie à la réponse que lui donne Glaucon : c'est un enseignement que tout être humain doit posséder. Lorsque Platon se réfère, dans la troisième phrase de cette même citation, et ensuite dans la cinquième, à cet enseignement qui « conduit naturellement à l'intellection », il fait encore référence à l'arithmétique commune, entendue dans un sens large. Ce qu'il veut dire, c'est que l'arithmétique commune (cette même arithmétique dont tout le monde fait un usage général) contient en elle le *potentiel* de dégager l'âme du sensible ; par contre, seulement peu de gens peuvent tirer profit de ce potentiel – par l'utilisation « scientifique » de l'arithmétique – afin d'*effectivement* cheminer vers l'être.

Ce à quoi nous voulons en venir avec ces précisions, c'est que même si l'exposition des cinq sciences propédeutiques, dont l'arithmétique fait partie, représentent effectivement ce à quoi doit se consacrer l'individu en *dianoia*, les parties (B) et (C) de la description de l'arithmétique, à savoir l'exemple de la perception des doigts et son application au cas de l'arithmétique, *ne constituent pas*

un exemple concret de la science arithmétique que propose Platon dans son cursus propédeutique, c'est-à-dire un exemple de raisonnement dianoétique. Platon y expose plutôt en quoi l'arithmétique commune, de façon générale, possède le *potentiel* pour dégager l'âme du sensible ; ce même potentiel que rendrait effectif celui qui en serait à l'étude de l'arithmétique dans le parcours scientifique platonicien. Ce n'est que dans les parties (D) et (E) que Platon nous expose concrètement quelle est cette science arithmétique par laquelle devront passer les élèves en *dianoia*. Donc, l'exemple qu'utilise Platon dans les parties (B) et (C) (la perception de doigts de différentes longueurs et son application au cas de l'arithmétique), malgré son emplacement dans le texte, ne décrit en rien une opération mentale que ne pourrait réaliser que celui qui est en *dianoia*, c'est-à-dire qui en est à l'étude des sciences propédeutiques. Il s'agit plutôt de l'exemple d'une opération cognitive que tout individu, dans la mesure où il sait compter, c'est-à-dire est apte à pratiquer l'arithmétique commune, est en mesure de réaliser – de même que toute personne pouvant utiliser les concepts de grand et de petit, de dur et de mou, de léger et de lourd, etc. Nous verrons que cette opération cognitive, d'après la description qu'en donne Platon, est similaire à la formation de concepts décrite dans le *Phédon*.

Donc, Platon, dans l'exposition des cinq sciences propédeutiques que doit réaliser l'individu en *dianoia*, offre, pour la première de ces sciences, c'est-à-dire l'arithmétique, une analyse beaucoup plus longue que pour les autres sciences. Après avoir divisé en cinq parties la description de cette première science, nous avons remarqué que dans la première partie, Platon se réfère à l'arithmétique commune, que pratique tout le monde, et que ce n'est que dans les parties quatre et cinq qu'il décrit l'arithmétique philosophique, c'est-à-dire la science propédeutique en tant que telle. Ainsi, nous avons constaté que dans les parties deux et trois, dans lesquelles on retrouve l'exemple de la perception des doigts et son application à l'arithmétique, Platon se réfère en fait à l'arithmétique commune, que pratique tout le monde, et non pas à la science arithmétique, c'est-à-dire le premier enseignement propédeutique (sous-entendant que ce n'est que dans la partie quatre qu'il introduit la distinction entre les deux types d'arithmétique). Ainsi, le processus que décrivent les parties deux et trois ne constitue pas un exemple de raisonnement propre à la pratique de la

science propédeutique, c'est-à-dire un raisonnement dianoétique, mais plutôt une opération mentale que tout le monde doit pouvoir réaliser : la formation de concepts. En effet, Platon y affirme d'abord que « dans les perceptions, certaines choses n'invitent pas l'intellection à un examen supplémentaire, puisqu'elles sont jugées de manière satisfaisante par la perception », alors que dans d'autres cas, l'intellection est incitée à un examen supplémentaire « puisque la perception n'y fabrique rien de ferme » (523a-b). Et voici ce que Platon entend par des perceptions qui poussent l'intellection à un examen supplémentaire :

Les choses qui ne sollicitent pas l'intellection, dis-je, sont celles qui ne suscitent pas simultanément une perception contraire ; celles qui suscitent une perception contraire, je considère qu'elles sollicitent l'intellection, puisque alors leur perception ne manifeste pas plus la chose que ce qui lui est opposé (523b-c).

Si nous prenons l'exemple de la vision de trois doigts de grandeur différente, la perception qui en résulte, quant à la grandeur et à la petitesse, est simultanément contradictoire : notre perception nous dit en même temps qu'un doigt est grand (par rapport au plus petit doigt des trois), mais également qu'il est petit (par rapport au plus grand doigt des trois). Ainsi, une même perception nous fournit une donnée contradictoire : un même objet est à la fois grand et petit. La pensée doit intervenir pour clarifier cette perception. Donc, tandis que la vue confondait le grand et le petit, l'intellection intervient et les sépare. Et Platon conclut que c'est « de là que nous vient d'abord l'idée de demander ce que peut bien être le grand, et aussi le petit » (524c). Parallèlement, dans le *Phédon*, Platon mentionne que c'est à partir de la perception d'objets égaux qui sont « égaux à un moment, mais non à un autre » (74b) que nous en venons à former le concept d'égalité, mais il ne décrit pas le processus inhérent à ce passage d'une perception à la formation du concept. Mais c'est précisément dans la *République* que nous pouvons trouver une explication : c'est parce qu'une même perception nous montre simultanément un objet comme égal (par rapport à un autre objet) et comme inégal (par rapport à un autre objet) que notre pensée est invitée à un examen supplémentaire, c'est-à-dire à séparer ce qui dans la perception est confondu (à savoir l'égalité et l'inégalité). Ainsi, pour reprendre les termes de la *République*, nous pouvons dire que c'est de là que nous vient d'abord

l'idée de demander ce que peut bien être l'égal et l'inégal (bref, que nous formons le concept d'égalité – et par conséquent celui d'inégalité). En fait, ces deux passages sont en quelque sorte complémentaires : alors que dans le *Phédon*, Platon indique seulement qu'à partir d'une perception, nous en venons à former un concept, en mettant l'accent sur le fait qu'il s'agit d'une réminiscence, dans la *République*, il décrit plus en détail le mécanisme derrière la construction de ce concept, sans toutefois parler de réminiscence.

Ainsi, l'activité mentale telle que décrite par Platon et qui consiste à concevoir le gros, le petit, le dur, le mou, etc., à partir de sensations contradictoires, de même que son application à l'arithmétique (qui se réfère à la formation des nombres, qui sont aussi des concepts) ne constituent pas un raisonnement dianoétique, et donc cette activité cognitive n'est pas une activité propre à la science arithmétique : par son rapprochement évident avec le passage du *Phédon* déjà étudié, le processus qu'illustre cet exemple est la formation de concepts, c'est-à-dire le même processus qu'on retrouve dans le *Phédon* à propos de l'acquisition du concept d'égalité. Or, tout comme nous avons montré que dans le *Phédon*, la formation de concepts qui y était décrite était un processus cognitif réalisable *par tout un chacun*, dans cet extrait de la *République*, le processus qui est exposé dans l'exemple des doigts doit selon toute vraisemblance être également réalisable par tout le monde.

Mais alors, maintenant que nous avons montré que l'activité mentale qui est décrite dans les parties (B) et (C) est la formation de concepts, pourquoi Platon en parle-t-il dans son exposition de la science arithmétique? En fait, Platon veut prouver à Glaucon que celui qui est bien guidé dans son approche du sensible peut se servir de ce monde sensible pour passer vers le monde intelligible – ce qui est le rôle des sciences propédeutiques, c'est-à-dire l'activité mentale propre à celui qui se trouve en *dianoia*. Mais pour bien convaincre Glaucon, Platon démontre que le sensible possède bel et bien ce *potentiel* de pousser vers l'intelligible – si on l'utilise correctement, bien entendu – : ce qu'il prouve en rappelant à Glaucon le processus par lequel tout être humain en vient à former des concepts à partir du sensible – stade que celui qui est en *dianoia* et qui étudie les sciences propédeutiques a bien sûr dépassé. Donc, l'exemple de la perception des doigts décrit le processus cognitif qui

consiste à former les concepts de grand et de petit (et par le fait même, de dur et de mou, de léger et de lourd, de grosseur et de minceur, et des nombres), qui correspond à la formation du concept d'égalité dont parle Platon dans le *Phédon*. Celui qui forme un concept quelconque, comme nous l'avons déjà mentionné dans le *Phédon*, n'a pas conscience du processus qui vient de s'opérer dans son âme – si par « former un concept » nous entendons toujours le simple fait de reconnaître un objet sensible pour ce qu'il est. Ainsi, en rappelant à Glaucon la façon selon laquelle tout être humain forme un concept, c'est-à-dire de quelle façon, sans que l'individu le sache, le sensible provoque en lui la formation d'un concept, Socrate met en lumière le fait qu'on peut se servir de ce potentiel que recèle le sensible pour faire cheminer un individu (qui en serait rendu à l'étude des sciences propédeutiques) vers l'intelligible. Donc, à l'intérieur même de son exposition des cinq sciences propédeutiques (et donc du stade de la *dianoia* correspondant), Platon se permet une digression – un retour en arrière dans le développement cognitif d'une personne.

Nous pouvons donc, pour les raisons suivantes, effectuer un premier rapprochement entre le *Phédon* et la *République*, plus précisément entre, d'une part, le premier niveau épistémologique relevé dans la *République*, caractérisé par les deux premiers stades cognitifs de l'*eikasia* et la *pistis*, et l'éducation morale des gardiens, et d'autre part, le processus de formation de concepts décrit dans le passage 72-77 du *Phédon* : dans les deux cas, (1) le savoir dont il est question est totalement orienté vers le sensible, (2) et le fait que la formation de concepts dans le *Phédon* peut être réalisé par tout le monde nous empêche d'y faire correspondre les niveaux épistémologiques deux ou trois décelés dans la *République*, qui ne peuvent être atteints que par une minorité d'individus, (3) d'autant plus que l'on retrouve dans un passage de la *République* une référence au processus de formation de concepts, alors que le but de Platon est de montrer que l'arithmétique commune, qu'un individu doit apprendre « s'il veut seulement être un être humain » (522e), contient en elle le potentiel pour dégager du sensible.

Peut-on maintenant établir davantage de parallèles entre l'épistémologie des deux dialogues? Dans ce qui suit, nous montrerons dans un premier temps que la méthode des mathématiciens des sciences propédeutiques en *dianoia* dans la

*République* – le deuxième niveau épistémologique – est similaire à la méthode décrite dans l'extrait du *Phédon* où Socrate nous parle de sa « seconde navigation » (99c-101c). Dans un deuxième temps, nous montrerons que la méthode du dialecticien en *noësis* de la *République* – le troisième niveau épistémologique – peut facilement être assimilée à la méthode que décrit Platon dans l'extrait suivant celui de la seconde navigation, que nous nommerons l'extrait des « conseils à Cébès » (101c-102a).

### 2.1.3. Second parallèle *Phédon/République*

Débutons donc par le deuxième niveau épistémologique et l'extrait de la « seconde navigation » dans le *Phédon*. On retrouve ce dernier extrait dans le passage plus vaste de l'autobiographie, dans lequel Socrate nous instruit sur les expériences passées qu'il a faites concernant ses recherches « de la cause qui [...] préside à la génération et à la corruption » (95e). C'est alors qu'il mentionne que durant sa jeunesse, il fréquenta « cette forme de savoir qu'on appelle 'science de la nature' » (96a), autrement dit les théories présocratiques, et qui précisément avait la prétention de connaître les causes de la génération et de la corruption de toutes choses. Cependant, après avoir parcouru plusieurs conceptions différentes, Socrate fut vite déçu par cette approche, et il se mit « à craindre que [s]on âme ne devienne totalement aveugle à force de regarder les choses avec [s]es yeux et d'essayer de les atteindre par chacun de [s]es sens » (99e). C'est à ce moment qu'il choisit d'entreprendre sa seconde navigation : « Voici alors ce qu'il me sembla devoir faire : me réfugier du côté des raisonnements (λόγοι), et, à l'intérieur de ces raisonnements, examiner la vérité des êtres » (99e). Autrement dit, Socrate adopta une nouvelle approche qui consistait, de façon générale, à ne plus tenter de connaître les phénomènes sensibles à partir de ses sens, mais plutôt à partir de raisonnements (λόγοι), c'est-à-dire, comme le mentionne bien Dixsaut, « à examiner les choses sensibles en les référant à un autre mode de réalité et non plus en les référant elles-mêmes à elles-mêmes »<sup>45</sup>. Or, si nous regardons du côté de la *République*, nous voyons que le stade cognitif de la *dianoia*, auquel correspondent les cinq sciences

---

<sup>45</sup> Dixsaut in Platon, *Phédon*, p. 375, n. 279

propédeutiques, présente une pratique similaire. Rappelons d'emblée ce que dit Platon de ceux qui pratiquent ces sciences :

Aussi bien tu dois savoir qu'ils ont recours à des formes visibles et qu'ils construisent des raisonnements (λόγοι) à leur sujet, sans se représenter ces figures particulières, mais les modèles auxquels elles ressemblent ; leurs raisonnements (λόγοι) portent sur le carré en soi et la diagonale en soi, mais non pas sur cette diagonale dont ils font un tracé, et de même pour les autres figures. Toutes ces figures, [...] ils s'en servent comme autant d'images dans leur recherche pour contempler ces êtres en soi qu'il est impossible de contempler autrement que par la pensée. (510d-511a)

Nous sommes donc en mesure d'établir ici un lien entre les deux dialogues : de même que ceux qui pratiquent les sciences propédeutiques dans la *République* n'orientent pas leurs recherches vers les « figures particulières », mais se servent plutôt de ces figures afin de construire des raisonnements (λόγοι) qui leur permettront de contempler les êtres en soi qui correspondent à ces figures (le carré en soi, etc.), Socrate s'était jadis servi, dans sa seconde navigation, de raisonnements (λόγοι) afin d'étudier les objets ou phénomènes sensibles. Donc, nous pouvons voir en premier lieu que *l'approche générale* des mathématiciens dianoétiques correspond à celle qu'adopta Socrate lors de sa seconde navigation. Mais nous verrons également que la *méthode* à proprement parler qui sous-tend cette nouvelle approche de la seconde navigation correspond également à la méthode que réserve Platon aux mathématiciens dans son cursus scientifique.

Dans la suite de l'exposition de sa seconde navigation, après avoir mentionné qu'il s'était réfugié du côté des raisonnements, Socrate donne une définition générale de la méthode qui y correspond : « En chaque cas, je pose un raisonnement (ὑποθέμενος λόγον) que je juge avoir une très grande force, et tout ce qui me paraît consonner avec lui, je le pose comme étant vrai, aussi bien s'agissant de la cause que de toutes les autres réalités sans exception » (100a). Nous pouvons voir de prime abord que le raisonnement que pose Socrate est constitué, d'une part, d'une « cause », et d'autre part, de « toutes les autres réalités ». En fait, ce qui sous-tend toute cette méthode est la théorie de la participation. D'abord, Socrate confirme, quelques lignes plus loin, que ce qui est posé en premier lieu est une Forme : « je commence par poser un beau en soi et par soi, un bon, un grand, et ainsi pour tout le reste » (100b).

Or, la Forme correspond évidemment à ce que Platon vient de définir comme la « cause » – les Formes étant les causes des objets sensibles. Ainsi, le *premier moment* de cette méthode consiste à poser une Forme. Mais ensuite, que Platon veut-il dire par « toutes les autres réalités »? Il s'agit simplement des objets ou phénomènes sensibles qui, à la lumière de cette nouvelle hypothèse que constitue la Forme, devraient être expliqués, c'est-à-dire dont on devrait rendre compte<sup>46</sup>. Et c'est effectivement à cet exercice auquel se prête Socrate dans le reste du passage : après avoir mentionné à Cébès qu'il débutait par poser une Forme, Socrate lui dit : « Alors, [...] examine ce qu'ils [les « points de départ », c'est-à-dire les Formes] entraînent (ἐξῆς), et vois si tu es d'accord avec moi » (100c). Et alors, Socrate montre que la raison pour laquelle une chose belle est belle est sa participation au Beau en soi, et non pas sa couleur ou sa forme (100c-e) ; la raison pour laquelle une chose est grande et une autre petite est leur participation respective à la grandeur et à la petitesse (le Grand et le Petit en soi), et non pas, par exemple, que telle personne est plus grande qu'une autre parce qu'elle la dépasse « de la tête » (100e-101b) ; la raison pour laquelle une chose devient deux est sa participation à la dyade, ou devient une par sa participation à la monade, et non pas à cause d'une adjonction ou d'une fragmentation, comme le soutiennent les adeptes de la « science de la nature » (101b-c). Or, ce fait de « rendre compte » du sensible doit nécessairement constituer, dans la méthode de la seconde navigation, un *deuxième moment*, c'est-à-dire une deuxième partie, suivant le fait de poser d'abord une Forme<sup>47</sup>. En définitive, nous constatons donc que la méthode de la seconde navigation est constituée de deux moments : d'abord, Socrate pose une hypothèse, à savoir une Forme – une cause –, et ensuite, il rend compte du sensible en démontrant en quoi la Forme est cause de ce sensible.

---

<sup>46</sup> Rendre compte des objets ou des phénomènes sensibles, c'est-à-dire démontrer en quoi la cause est cause de ces objets. En effet, rappelons que le but général de Platon, dans l'exposition de sa seconde navigation, est d'opposer son approche à celle de la science de la nature, en ce qui concerne « les causes de chaque réalité, [c'est-à-dire] de connaître, concernant chacune, le pourquoi de sa génération, de sa disparition et de son existence » (96a). Or, lorsque Platon parle de « chaque réalité », il s'agit évidemment des objets sensibles (les Formes ne pouvant pas être sujettes à une génération et à une disparition).

<sup>47</sup> C'est ce que laisse entendre également la structure du dialogue. Socrate mentionne d'abord qu'il trouve ses points de départ (ἀρχομαι) dans les Formes (100b). Et ensuite, il demande à Cébès d'examiner avec lui ce que ces Formes entraînent (ἐξῆς) (100c).



Cependant, nous devons préciser que bien que la méthode que nous venons d'exposer semble plutôt avoir l'allure d'une méthode déductive, c'est-à-dire « descendante » (d'abord on pose une hypothèse, ensuite on « utilise » cette hypothèse pour tenter d'expliquer les phénomènes sensibles), l'essentiel de cette seconde navigation est tout de même caractérisé par un mouvement ascendant, partant des objets sensibles et allant vers une hypothèse<sup>48</sup>, c'est-à-dire du sensible vers l'intelligible, comme le souligne d'ailleurs Dixsaut : Platon utilise le verbe ὠρμησα, qui caractérise le fait que Socrate s'est *élancé vers* les raisonnements<sup>49</sup>. Donc, la *méthode* derrière cette nouvelle approche se fait en deux mouvements : d'abord, on pose une hypothèse (c'est-à-dire un être en soi, une Forme), et ensuite on procède à un exercice d'explication du sensible à la lumière de l'hypothèse qui a été posée. Cependant, l'essentiel de la méthode doit être vu comme un mouvement ascendant : on s'élance *vers* des hypothèses afin de rendre compte du sensible.

Comparons maintenant cette méthode avec la méthode que propose Platon à ses mathématiciens dans la *République*. Dans un premier temps, les mathématiciens, « traitant comme des images les objets [sensibles] », doivent « procéder à partir d'hypothèses » (510b). Ces hypothèses sont, par exemple, le pair et l'impair, les figures, les trois espèces d'angles (510c), le carré en soi, la diagonale en soi (510d) ; bref, « ces êtres en soi qu'il est impossible de contempler autrement que par la pensée » (511a). Donc, le propre de l'activité dianoétique des mathématiciens consiste, en premier lieu, à construire, à partir de figures sensibles, des hypothèses, c'est-à-dire à référer ces figures sensibles aux êtres en soi qui leur correspondent. Par exemple, à partir d'un carré que j'ai tracé, je pose l'hypothèse du carré en soi afin de pouvoir ultérieurement cheminer dans mon raisonnement. Ainsi, les mathématiciens, à partir du monde sensible, construisent des hypothèses, ce qui correspond évidemment au premier moment de la méthode de la seconde navigation, alors que Socrate s'était élancé vers les hypothèses (les Formes) à partir du monde sensible. Dans un second temps, Platon nous dit que les mathématiciens, « en procédant à

---

<sup>48</sup> Indifféremment, l'« hypothèse » peut représenter ici soit le raisonnement (λόγος) selon lequel c'est une Forme qui est cause du sensible, soit la cause elle-même, c'est-à-dire la Forme, qui est aussi « posée » comme hypothèse.

<sup>49</sup> Dixsaut in Platon, *Phédon*, p. 144

partir de ces hypothèses, [...] parcourent les étapes qui restent et finissent par atteindre, par des démonstrations progressives, le point vers lequel ils avaient tendu leur effort de recherche » (510d). Autrement dit, les mathématiciens, après avoir émis des hypothèses, peuvent maintenant expliquer certaines figures ou phénomènes sensibles à la lumière de ces hypothèses. Ainsi, nous pouvons donc affirmer que ce deuxième moment dans la méthode des mathématiciens correspond au deuxième moment de la méthode de la seconde navigation, lors duquel il fallait justement, en partant de l'hypothèse, rendre compte d'objets ou de phénomènes sensibles.

Avant d'aller plus loin, nous devons cependant apporter une précision. Il pourrait sembler étrange ici que le mathématicien doive, selon ce que nous soutenons, « rendre compte du sensible », alors que le but précis de l'individu qui étudie les sciences propédeutiques est justement de s'éloigner du sensible (et Platon le répète d'ailleurs à plusieurs reprises dans son exposition des cinq sciences). Par contre, nous devons préciser que ce que nous entendons par « rendre compte du sensible » n'est pas exactement le fait de rendre compte d'un phénomène ou d'un objet précis pour lequel nous aurions une expérience sensorielle immédiate. Il s'agit plutôt de rendre compte d'une certaine *structure* du sensible, de façon générale ; structure qui est de l'ordre de l'intelligible, et non pas du sensible. Par exemple, il ne s'agirait pas du fait d'affirmer que cet objet  $x$  est beau parce qu'il participe au Beau en soi, mais plutôt de dire que toute beauté sensible participe au Beau en soi ; ou encore, il ne s'agirait pas de dire que telle figure  $x$  tracée dans le sable doit avoir telles propriétés, mais, au contraire, d'affirmer que tout carré sensible, par exemple, doit posséder quatre angles égaux, selon sa participation au carré en soi<sup>50</sup>. En ce cas, le mouvement général des sciences propédeutiques demeurerait celui de détacher le mathématicien du sensible, même s'il y a, dans la méthode dianoétique, un certain « retour » à ce sensible pour en expliquer la structure – de la même façon que la méthode de la seconde navigation, qui était caractérisée par un mouvement général ascendant (un

---

<sup>50</sup> Voir à ce sujet Mitchell Miller (« Figure, Ratio, Form : Plato's Five Mathematical Studies », *Apeiron*, 32, 1999) à qui nous sommes redevable : « Even as each of the five studies leads the philosophers-to-be beyond the sensible, introducing her to a pure mathematical intelligibility, the middle three, at least, also bring her back – in the medium of this intelligibility – to the basic *structures of the sensible* » (p. 78).

*élan vers* les hypothèses), avait comme second mouvement un retour au sensible pour démontrer que la Forme en est la cause.

En définitive, il est maintenant possible de relever toutes les similitudes entre, d'une part, le second niveau épistémologique relevé dans la *République*, qui correspond au stade cognitif de la *dianoia* et au stade éducatif des sciences propédeutiques, et, d'autre part, la méthode de la seconde navigation de Socrate décrite dans le *Phédon*, ce qui constitue le second parallèle entre les deux dialogues. De façon similaire, quoique (1) chacune des deux méthodes prenne sa source dans le monde sensible, (2) aucune des deux n'étudie ce monde sensible en lui-même, c'est-à-dire par les sens, mais plutôt en construisant des raisonnements (λόγοι) à son sujet ; (3) raisonnements qui ne sont pourtant que des hypothèses. De plus, (4) dans les deux cas, il faut d'abord poser un être en soi, c'est-à-dire une Forme, et ensuite, (5) il faut partir de l'hypothèse et cheminer vers une conclusion, c'est-à-dire rendre compte des objets ou des phénomènes sensibles qui étaient à la base de l'élan initial vers l'hypothèse ; autrement dit, démontrer la structure intelligible qui « modèle » ce sensible, ce qui, du même coup, permettra d'expliquer en quoi la cause – la Forme – est cause du sensible.

#### **2.1.4. Troisième parallèle *Phédon/République***

Passons maintenant au dernier parallèle entre les deux dialogues, soit entre le troisième niveau épistémologique qu'a atteint le dialecticien en *noësis* de la *République*, et la méthode décrite dans l'extrait des « conseils à Cébès » dans le *Phédon*. Dans cet extrait, qui se situe immédiatement après l'exposé de la seconde navigation, Socrate, sous forme de conseils qu'il adresse à Cébès, poursuit l'exposition de la méthode de la seconde navigation en apportant de nouveaux éléments, mais certains points de rupture vont mettre en lumière le fait qu'il s'agit en définitive d'une méthode différente<sup>51</sup> – et c'est précisément cette nouvelle méthode

---

<sup>51</sup> Platon met davantage l'accent sur la continuité qui existe entre la méthode de la seconde navigation et la méthode que Socrate développe dans cette section des conseils à Cébès, et ne cherche pas à amplifier leur caractère distinct, malgré leur différence évidente. À l'opposé, dans la *République*, Platon souligne avec plus d'insistance la différence entre la méthode dianoétique des sciences propédeutiques et la méthode noétique de la dialectique. Le fait est que le *Phédon* est empreint de la volonté de Platon de montrer l'opposition entre le sensible et l'intelligible, et à plus forte raison le

que nous faisons correspondre à celle du dialecticien en *noësis* dans la *République*, c'est-à-dire au troisième niveau épistémologique. Ainsi, dans le premier conseil qu'il donne à Cébès, Socrate récapitule d'abord le constat qui était à la base de la seconde navigation ainsi que le résultat à laquelle elle a mené :

Quant à ces fragmentations, adjonctions et autres raffinements du même acabit, tu les enverras poliment promener en laissant le soin de répondre à de plus savants que toi. Mais toi, tu dois avoir, comme on dit, peur de ton ombre, c'est-à-dire à ton manque d'expérience en ces matières ; aussi, t'en tenant à cette fameuse sécurité qui est le propre de cette hypothèse, c'est comme j'ai dit que tu répondras. (101c-d)

D'abord, dans cette citation, les « fragmentations, adjonctions et autres raffinements du même acabit » représentent de façon générale les théories de la science de la nature auxquelles s'oppose précisément la seconde navigation. Socrate suggère donc à Cébès de ne pas porter attention à ces théories, mais de plutôt s'en tenir « à cette fameuse sécurité qui est le propre de cette hypothèse », à savoir qu'il n'y a « aucune autre manière pour chaque chose de devenir quelque chose que d'en venir à participer à la même manière d'être propre de chaque réalité dont elle vient à participer » (101c). Donc, Socrate suggère à Cébès de tout le temps se référer, dans les discussions, à cette hypothèse selon laquelle la cause d'un objet ou d'un phénomène sensible est une Forme, ce qui décrit justement la méthode de la seconde navigation qui vient d'être exposée. Cependant, Socrate ne se limite pas à ce conseil, mais en offre un second, et c'est ici qu'il introduit sa nouvelle méthode :

Et si quelqu'un s'attachait à l'hypothèse elle-même, tu l'enverrais poliment promener, tu ne ferais aucune réponse avant d'avoir examiné si toutes les affirmations qui, sur son élan, en ont procédé, sont mutuellement consonantes ou dissonantes. Et chaque fois qu'il y aura exigence à rendre compte (*διδόναι λόγον*) de l'hypothèse elle-même, tu le feras en agissant exactement de la même façon : tu poseras une nouvelle hypothèse, en choisissant parmi celles d'en haut celle qui te paraîtra la meilleure, jusqu'à ce que tu atteignes quelque chose de satisfaisant. (101d-e)

De prime abord, n'y a-t-il pas un certain paradoxe dans les conseils de Socrate? Dans l'extrait où Socrate faisait un récapitulatif de sa seconde navigation, il exhortait Cébès

---

passage de l'autobiographie, dans lequel Platon oppose la méthode de la science de la nature qui repose uniquement sur les sens et sa propre méthode qui repose sur l'intelligible. C'est pourquoi la distinction entre deux méthodes qui se réfèrent toutes deux à l'intelligible lui importe moins ici.

à s'en tenir à la sûreté de l'hypothèse, alors que dans l'extrait présent, il mentionne qu'il faudrait envoyer promener quelqu'un qui s'attacherait à l'hypothèse. Mais il ne faut rien y voir de paradoxal : c'est ce qui confirme que Socrate se réfère à une nouvelle méthode. En effet, la méthode que nous avons décrite comme étant celle de la double navigation consistait à *s'élançer vers* des hypothèses. Cependant, une hypothèse demeure une hypothèse, c'est-à-dire quelque chose qui reste à être prouvé ou démontré. Et c'est pourquoi Socrate dit à Cébès que bien qu'il faille se référer à des hypothèses, il ne faut pas en demeurer là. Lorsque Socrate affirme qu'il faut envoyer promener quelqu'un qui *s'attacherait* à l'hypothèse, il rappelle seulement à Cébès qu'une hypothèse est *provisoire*, et qu'on ne peut se référer à elle que *temporairement*. Ainsi, nous pouvons d'ores et déjà établir un premier parallèle entre cette seconde méthode que propose Socrate et la dialectique de la *République*. En effet, le fait de s'attacher à une hypothèse est le propre de l'individu en *dianoia*, c'est-à-dire le mathématicien, alors qu'il traite les « hypothèses comme des choses connues » (510c) car il « n'a pas la force de s'élever au-dessus des hypothèses » (511a), tandis que seulement celui qui est en *noêsis*, c'est-à-dire le dialecticien, est en mesure de comprendre qu'il ne s'agit que d'une hypothèse, c'est-à-dire quelque chose de provisoire (511b). Donc, nous pouvons à juste titre affirmer que la méthode que Socrate propose à Cébès, si elle implique qu'on ne s'attache pas à l'hypothèse, suppose qu'elle soit réalisée par quelqu'un qui est au stade cognitif de la *noêsis*.

Si nous revenons au texte du *Phédon*, toujours en nous référant à l'extrait que nous venons de citer, Platon mentionne subséquemment qu'au lieu de s'attacher à l'hypothèse, Cébès devra s'assurer de la validité de celle-ci en vérifiant si les affirmations qui auront « procédé » de l'hypothèse seront consonantes ou dissonantes, c'est-à-dire qu'il devra « rendre compte (*διδόναι λόγον*) de l'hypothèse elle-même », en posant de nouvelles hypothèses. En effet, il ne s'agit plus de rendre compte du sensible à partir de l'hypothèse que l'on a préalablement posée, comme c'était le cas dans la méthode de la seconde navigation, mais plutôt de rendre compte de l'hypothèse elle-même en posant de nouvelles hypothèses. D'ailleurs, un indice textuel mentionne bien qu'il s'agit d'une méthode différente : dans l'extrait de la seconde navigation, dont la méthode consistait à poser une hypothèse à partir du

sensible, comme nous l'avons déjà mentionné, Platon utilise le verbe ὥρμησα, qui caractérise le fait que Socrate s'est élané *vers* l'hypothèse. Par contre, « mis ici au passif, le verbe [ὥρμησα] sert à décrire un élan de sens contraire : non plus vers l'hypothèse, mais à partir de l'hypothèse »<sup>52</sup>. Or, le fait d'être apte à rendre compte (διδόναι λόγον) d'une hypothèse est précisément le privilège du dialecticien qui a atteint le stade cognitif de la *noêsis* (533c). Et ce même dialecticien devra s'acquitter de sa tâche justement en ayant « recours à la construction d'hypothèses sans les considérer comme des principes, mais pour ce qu'elles sont, des hypothèses » (511b). Et pour terminer, Socrate affirme que Cébès devra procéder à cette construction d'hypothèses jusqu'à ce qu'il atteigne « quelque chose de satisfaisant », c'est-à-dire quelque chose qui puisse fonder ses hypothèses – et donc faire en sorte qu'il ne s'agisse plus de simples hypothèses, mais de principes fondés. Or, de façon similaire, dans la *République*, Platon souligne que le dialecticien devra « progresser [...] en supprimant les hypothèses pour atteindre le premier principe lui-même » (533c), c'est-à-dire recourir à la construction d'hypothèses dans le but de « s'élaner jusqu'à ce qui est anhypothétique, jusqu'au principe de tout » (511b). Or, ce « quelque chose de satisfaisant » du *Phédon* doit nécessairement correspondre à ce « principe de tout », c'est-à-dire au principe anhypothétique – bref, au Bien – de la *République*<sup>53</sup>. En plus, Socrate, à la fin de l'extrait des conseils à Cébès, conclut en lui disant ceci : « si tu es vraiment un philosophe, tu feras, je pense, ainsi que je dis » (101e-102a). Or, dans la *République*, seul est philosophe celui qui est devenu dialecticien.

En définitive, nous pouvons enfin dénombrer les points communs qui nous permettent de conclure que l'extrait du *Phédon* des conseils à Cébès présente une méthode qui est similaire à la méthode du dialecticien en *noêsis* de la *République*, ce

<sup>52</sup> Dixsaut in Platon, *Phédon*, p. 144

<sup>53</sup> Tout porte à croire qu'il est question, dans ce passage du *Phédon*, du Bien. Tout juste avant l'exposition de sa seconde navigation, Socrate mentionne, en critiquant les théoriciens de la science de la nature, que « ce soit le bien – l'exigeant – qui soit le lien et tienne ensemble, cela ne leur traverse pas du tout l'esprit! » (99c) Dixsaut admet qu'il faut probablement « voir dans ce passage une annonce de la fonction accordée au bien [...] de la *République* » (Dixsaut, in Platon, *Phédon*, p. 370-371, n. 275), même si elle nie que le « quelque chose de satisfaisant » dont parle Socrate soit le Bien. Cependant, rappelons que ce que recherche Socrate, dans sa seconde navigation, est « la cause qui, d'une manière générale, préside à la génération et à la corruption » (95e) : il semble donc que cette cause – unique – doive nécessairement être le Bien. Pour une position qui abonde en ce sens, voir Bedu-Addo (1979).

qui constitue le troisième parallèle entre les deux dialogues. D'abord, (1) les deux méthodes mentionnent qu'il ne faut pas s'attacher aux hypothèses ; au contraire, (2) il faut en rendre compte (*διδόναι λόγον*), (3) tâche dont on s'acquitte en construisant de nouvelles hypothèses, (4) jusqu'au moment où l'on atteint « quelque chose de satisfaisant », c'est-à-dire le principe anhypothétique, le Bien. D'ailleurs, (5) de même que Cébès ne sera « vraiment un philosophe » que s'il adopte cette méthode, seul le dialecticien en *noësis*, dans la *République*, peut se prétendre philosophe.

Nous pouvons maintenant proposer un tableau qui résume les résultats de notre recherche jusqu'à maintenant et qui exprime bien ce qu'est, selon nous, les assises de l'épistémologie platonicienne. Notons que nous avons rajouté au tableau la réflexion comparative que nous avons soulevée dans notre première analyse du *Phédon*, et à laquelle rien ne correspond dans la *République*.

**Tableau II : Théorie de la connaissance dans la *République* et le *Phédon***

	Niveaux épistémologiques (selon leur rapport avec le sensible)	<i>République</i>		<i>Phédon</i>
		Stades éducatifs	Stades cognitifs	
Parcours épistémologique à suivre par le philosophe, de sa jeunesse à sa maturité	1. Savoir se référant uniquement au sensible	Éducation morale des gardiens (376e-412b)	<i>Eikasia et pistis</i>	Formation du concept d'égalité (72e-77a)*
	2. Savoir se référant au sensible et à l'intelligible	Sciences propédeutiques (522b-531d)	<i>Dianoia</i>	Méthode de la seconde navigation (96a-101c)
	3. Savoir se référant uniquement à l'intelligible (totalement indépendant du sensible)	Dialectique (531d-535a)	<i>Noësis</i>	Méthode décrite dans les « conseils à Cébès » (101c-102a)
Ce qu'est en mesure de réaliser le philosophe accompli	Passage immédiat d'une perception sensible à la contemplation d'une Forme intelligible	---	---	Réflexion comparative

\* dont on retrouve un parallèle en *République* 523a-525b

## 2.2. L'apport du *Banquet* et du *Phèdre*

Maintenant que nous avons établi ce qui constitue les bases de la théorie de la connaissance de Platon avec ce qu'on retrouve dans le *Phédon* et la *République*, il nous reste à confronter nos résultats avec le *Banquet* et le *Phèdre*, conformément à notre but initial de présenter une théorie épistémologique commune aux dialogues de maturité, et ultimement de donner une interprétation unitaire du rôle de l'expérience sensible. Cependant, la place que nous accorderons à ces deux derniers dialogues dans notre étude sera moins importante que celle que nous avons accordée aux deux premiers, et cela pour une raison bien simple : le *Banquet* et le *Phèdre* sont empreints d'un caractère métaphorique et mythologique qu'on ne saurait ignorer, tandis que l'exposition de l'épistémologie, dans la *République* et le *Phédon*, est beaucoup plus directe et systématique. Par conséquent, nous tenterons, dans les lignes qui suivent, de trouver dans le *Banquet* et le *Phèdre* une « confirmation » du schéma épistémologique que nous avons proposé plutôt qu'une symétrie parfaite avec ce qu'on trouve dans la *République* et le *Phédon*.

### 2.2.1. La théorie de la connaissance dans le *Banquet*

Débutons par le *Banquet*. D'abord, ce dialogue concerne majoritairement, tout comme la *République*, l'éducation. Il est l'occasion pour Platon d'opposer à la conception traditionnelle, où l'on considère que le savoir se transmet de façon unidirectionnelle, du maître vers le disciple, « comme c'est le cas de l'eau qui, par l'intermédiaire d'un brin de laine, coule de la coupe la plus pleine vers la plus vide » (175d), sa propre théorie de l'éducation, présentée en termes de grossesse et de procréation : l'âme des hommes est grosse de connaissances, ils doivent, s'ils s'y prennent de la bonne façon, mettre bas ces savoirs. Il s'agit évidemment d'une description métaphorique de la réminiscence. Ce processus épistémologique présenté par Platon est présidé d'un bout à l'autre par Éros, l'Amour. C'est donc pourquoi, au banquet donné par Agathon, alors que chacun des convives doit faire l'éloge d'Éros, Socrate consacre son intervention à l'exposition de cette fonction pédagogique exceptionnelle de l'amour. Il commence son discours par un dialogue avec Agathon, pour ensuite rapporter les paroles d'une prêtresse experte dans le domaine des



mystères relatifs à l'amour dont il a jadis fait la connaissance : Diotime. C'est à l'intérieur de ce passage (210a-212a) qu'on retrouve l'essentiel de l'épistémologie présente dans le *Banquet*. Platon y affirme, par l'entremise de son personnage de Diotime, qu'on doit passer de l'amour des beaux corps à l'amour de *la* beauté corporelle, ensuite de l'amour des belles âmes à l'amour de *la* beauté qu'on retrouve dans les âmes, et finalement de l'amour des belles sciences à l'amour de *la* science unique, dans le but d'accéder à la contemplation du Beau en soi.

De prime abord, on est tenté de chercher, comme plusieurs l'ont fait, un parallèle exact entre les différentes étapes des parcours éducatifs du *Banquet* et de la *République*. Par exemple, Robin mentionne à cet effet :

La gymnastique et la musique, tout d'abord, correspondent assez bien à ce que sont l'amour des beaux corps et l'amour des belles âmes ; [...] l'étude des sciences qui vient ensuite est comparable au spectacle des sciences dans le *Banquet* [...]. À l'éducation dialectique proprement dite répond ce qui, dans l'Ascension érotique, est la possession de la science du beau.<sup>54</sup>

Effectivement, on pourrait facilement faire correspondre les deux étapes de la formation morale des gardiens de la *République*, à savoir la gymnastique pour le corps et la musique pour l'âme, aux deux premiers échelons de l'ascension pédagogique du *Banquet*, à savoir l'amour des beaux corps et l'amour des belles âmes. Ensuite, le programme des cinq sciences propédeutiques pourrait être assimilé aux sciences de la troisième étape du parcours proposé par Diotime, et finalement la dialectique représenterait le dernier échelon de l'ascension, à savoir la « science du beau lui-même » (211c). Or, une telle interprétation, malgré les quelques ressemblances de forme qu'elle propose, ne survit pas à une investigation plus poussée. D'abord, dans l'éducation morale des gardiens qu'on retrouve dans la *République*, Platon mentionne clairement qu'« il faut d'abord s'attacher à la musique avant la gymnastique » (377a). Or, dans le *Banquet*, c'est plutôt le contraire : il faut d'abord s'attacher à l'amour des beaux corps pour ensuite se concentrer sur les belles âmes ; et Platon dit explicitement qu'il faut avoir « contemplé les choses belles dans

---

<sup>54</sup> Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, PUF, 1964 [1933], p. 151. Voir aussi Joseph Moreau (*La construction de l'idéalisme platonicien*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967), qui soutient une position semblable.

leur succession et dans leur ordre correct » (210e). La raison de cette divergence est simple : dans les deux cas, il n'est pas question de la même éducation. Nous croyons qu'il faut plutôt faire correspondre, et c'est ce que nous défendrons dans les prochaines lignes, les différents échelons de l'ascension du *Banquet* aux cinq sciences propédeutiques de la *République* et au stade cognitif de la *dianoia*, donc au deuxième niveau épistémologique, hormis la dernière étape de l'ascension, à savoir la « science [...] unique » (210d), à laquelle nous devons faire correspondre la dialectique de la *République* et le stade cognitif correspondant de la *noêsis*, c'est-à-dire le troisième niveau épistémologique. En effet, les différents moments de l'ascension du *Banquet*, qui constituent la « voie droite (ὀρθῶς) » (210a ; e) dans les choses de l'amour, et les cinq sciences propédeutiques de la *République*, à savoir la « voie droite (ὀρθῶς) » (523a) dans les sciences, remplissent la même fonction au sein de l'épistémologie platonicienne : un dégagement du sensible et l'aperception d'une unité.

C'est ce que Festugière a bien remarqué, lorsqu'il affirme qu'en ce qui concerne l'ascension du *Banquet*, il y a deux types d'abstraction à l'œuvre. D'une part, on retrouve une *abstraction qualitative* qui « consiste à transporter l'objet à un plan toujours plus immatériel, plus libéré du sensible, plus apparenté à l'Intelligible »<sup>55</sup>. En effet, les trois étapes de l'ascension marquent un éloignement du sensible : il s'agit dans un premier temps de porter son amour vers les beaux corps, ensuite vers les belles âmes qui, bien qu'immatérielles, sont rattachées à un corps, et finalement vers les belles sciences. D'autre part, on retrouve également une *abstraction quantitative* qui « consiste à détacher du singulier, de toutes les particularités concrètes qui caractérisent la beauté de tel ou tel aimé, à éloigner, par suite, du changeant, de l'accidentel, pour attacher à un objet *un* et *identique* »<sup>56</sup>. On retrouve cette abstraction à chacun des trois moments de l'ascension : il faut passer de l'amour des beaux corps à l'amour de *la* beauté qui réside dans tous les corps, ensuite de l'amour des belles âmes à l'amour de *la* beauté qui réside dans les âmes, et finalement de l'amour des belles sciences à l'amour de *la* science unique. Or, nous

---

<sup>55</sup> Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Librairie philosophe J. Vrin, 1967 [1936], p. 166

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 166

pouvons remarquer que ces deux types d'abstraction sont également à l'œuvre dans les cinq sciences propédeutiques de la *République*.

Débutons par l'abstraction qualitative, qui doit éloigner progressivement du sensible pour mener l'élève vers l'intelligible. Cette abstraction est d'abord à l'œuvre dans chacune des cinq sciences : à chaque fois, la discipline scientifique en question débute dans le sensible, mais toujours dans le but de discerner la structure intelligible qui se cache derrière. L'arithmétique s'occupe des « nombres eux-mêmes », et non pas « des nombres attachés à des corps visibles ou tangibles » (525d), de la même façon « qu'on étudie la géométrie en vue de la connaissance de ce qui est toujours, et non pas de ce qui se produit à un moment donné puis se corrompt » (527b). C'est la même chose pour la troisième science, la stéréométrie, ainsi que pour l'astronomie qui doit s'occuper de « vitesse réelle » et de « lenteur réelle » (529d) plutôt que des astres eux-mêmes, et finalement l'acoustique pour laquelle il ne faut pas placer « les oreilles avant l'intellect » (531a). Cependant, cette abstraction qualitative n'a pas seulement lieu dans chacune des sciences, mais aussi tout au long du cursus scientifique. En effet, de l'arithmétique à l'acoustique, en passant par la géométrie, la stéréométrie et l'astronomie, nous voyons à l'œuvre un dégagement progressif du sensible. Mais on pourrait nous objecter le point suivant : l'arithmétique, qui constitue la première des sciences propédeutiques, n'est-elle pas la plus abstraite des sciences, la géométrie se référant à des figures planes, la stéréométrie à des solides, l'astronomie à des corps célestes, alors que l'arithmétique concerne uniquement des nombres ? Il faut se pencher davantage sur la nature de l'arithmétique que propose Platon pour y voir plus clair.

Rappelons en effet que Platon indique, dans sa description de la science arithmétique, qu'il ne faut pas dialoguer à propos « des nombres attachés à des corps visibles ou tangibles » (525d). De quelle sorte d' « image visible ou tangible » peut-il être question dans ce passage ? Mitchell Miller, dans son article sur les cinq sciences propédeutiques, démontre que l'arithmétique dont il est question est la « pebble arithmetic » des Pythagoriciens, « in which numbers were represented by laying out figured arrays of pebbles »<sup>57</sup>. Autrement dit, les images visibles ou tangibles

---

<sup>57</sup> Mitchell Miller, *op. cit.*, p. 80

auxquelles fait référence Platon seraient des constructions géométriques (des lignes ou des figures) réalisées à l'aide de pierres. En interprétant de la sorte l'arithmétique que propose Platon, nous voyons plus aisément que la série des cinq sciences constitue un tout où chaque science est plus éloignée du sensible que la précédente : l'arithmétique, comme elle utilise des représentations géométriques réalisées à l'aide de pierres, est fortement enracinée dans le sensible, de même que la géométrie et la stéréométrie pour lesquelles on peut également trouver des représentations concrètes. Par la suite, l'astronomie, tout en demeurant enracinée dans le sensible, s'occupe de représentations qu'on peut juger « des plus belles et des plus exactes au sein du visible » (529c), et donc qui se rapprochent davantage de la perfection des Formes. Finalement, l'acoustique s'intéresse aux sonorités et aux accords qui, bien qu'étant dans le monde sensible, ne sont plus visibles. Le raisonnement de celui qui serait donc rendu à l'étude de l'acoustique prendrait ainsi source dans le sensible invisible pour aller vers l'intelligible, ce qui le prépare bien à passer à l'étape suivante, la dialectique, alors qu'il devra commencer ses raisonnements dans l'intelligible même. Mitchell Miller, entre autres, partage notre interprétation sur la double abstraction qualitative à l'œuvre dans le cursus scientifique de la *République* :

We noted earlier how *each* of the five [studies], even while it begins with the sense-perceptible, teaches the philosopher-to-be that this is just an image of structures that are purely intelligible ; thus each of the five contributes in its own way to preparing her for study of the forms. So we can also see how the *series* of studies, as such, contributes to this preparation.<sup>58</sup>

En plus de l'abstraction qualitative, on retrouve également dans les cinq sciences propédeutiques une abstraction quantitative, comme dans le *Banquet*, abstraction qui, rappelons-le, consistait à ramener la pluralité changeante à un objet « un et identique ». Et c'est évidemment ce qu'on retrouve dans le cursus scientifique de la *République* : chaque science a pour but de « se dégage[r] du devenir et se tourne[r] vers la vérité et vers l'être » (525c), c'est-à-dire de ramener la pluralité du monde sensible à des structures mathématiques communes.

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 82

Ainsi, les différents moments de l'ascension du *Banquet* sont à ce dialogue ce que sont les sciences propédeutiques à la *République* : un enseignement destiné à se dégager du sensible et à apercevoir l'unité derrière la pluralité changeante, hormis la dernière étape de l'ascension du *Banquet*, à savoir la « science unique » qui constitue le « terme suprême des mystères d'Éros (τέλος ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν) » (210e) et par laquelle on découvre la « beauté en soi (ὃ ἔστι κάλον) » (211c), qui peut évidemment être identifiée à l'étape ultime du parcours éducatif platonicien de la *République* qui est postérieure aux cinq sciences propédeutiques, à savoir la science dialectique, qui donne accès au « terme de l'intelligible (τοῦ νοητοῦ τέλει) » (532b) et permet de saisir le « bien lui-même (αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθόν) » (532b)<sup>59</sup>. Nous pouvons par conséquent dire, pour résumer, que de façon générale, les différents moments de l'ascension du *Banquet* correspondent aux sciences propédeutiques de la *République*, sauf pour ce qui est de la dernière étape, la science unique, qui correspond à la dialectique.

Nous pouvons maintenant intégrer les résultats de notre analyse du *Banquet* dans notre tableau déjà utilisé :

---

<sup>59</sup> Sur le parallèle entre le Bien de la *République* et le Beau du *Banquet* comme Forme ultime de l'intelligible, voir Leroux in Platon, *République*, p. 645 n. 120 et Robin, *op. cit.*, p. 185-186

Tableau III : Théorie de la connaissance dans la *République*, le *Phédon* et le *Banquet*

	Niveaux épistémologiques (selon leur rapport avec le sensible)	<i>République</i>		<i>Phédon</i>	<i>Banquet</i>
		Stades éducatifs	Stades cognitifs		
Parcours épistémologique à suivre par le philosophe, de sa jeunesse à sa maturité	1. Savoir se référant uniquement au sensible	Éducation morale des gardiens	<i>Eikasia</i> et <i>pistis</i>	Formation du concept d'égalité (72-77)*	---
	2. Savoir se référant au sensible et à l'intelligible	Sciences propédeutiques	<i>Dianoia</i>	Méthode de la seconde navigation (96a-101c)	De l'amour des beaux corps à l'amour des belles sciences
	3. Savoir se référant uniquement à l'intelligible (totalement indépendant du sensible)	Dialectique	<i>Noësis</i>	Méthode décrite dans les « conseils à Cébès » (101c-102a)	Amour de la « science unique »
Ce qu'est en mesure de réaliser le philosophe accompli	Passage immédiat d'une perception sensible à la contemplation d'une Forme intelligible	---	---	Réflexion comparative	---

\* dont on retrouve un parallèle en *République* 523a-525b

### 2.2.2. La théorie de la connaissance dans le *Phèdre*

Passons maintenant au *Phèdre*, qui est probablement le dialogue le plus empreint de mythologie, ce qui le rend nécessairement difficile à interpréter. Le passage qui nous intéresse, dans lequel Platon parle de réminiscence (249b-251a), fait partie du second discours de Socrate, celui où il fait un éloge de la folie. À l'intérieur de ce passage, Platon distingue deux types de réminiscence, que nous nommerons, selon ses propres termes, la réminiscence de celui qui n'est pas un initié de fraîche date, et la réminiscence de l'initié de fraîche date. Or, comme nous le verrons plus loin, suffisamment d'indices nous montrent que la structure de cet extrait du *Phèdre* est similaire à l'extrait 72-77 du *Phédon* que nous avons largement étudié dans la première moitié de notre mémoire : la réminiscence de celui qui n'est pas un initié de fraîche date correspond, dans le *Phédon*, à la formation de concepts par réminiscence

que tout un chacun est en mesure de réaliser, tandis que la réminiscence de l'initié de fraîche date correspond à ce que seul le philosophe était en mesure de réaliser, c'est-à-dire la réflexion comparative (voir tableau III ci-haut). D'ailleurs, l'objectif des passages respectifs des deux dialogues est similaire : Platon veut montrer que *toute âme humaine* a nécessairement eu une pré-existence à son incarnation, ce qui l'amène à parler de la réminiscence qui est commune à tous les hommes, autant dans le *Phèdre* que dans le *Phédon*. Cependant, l'argumentaire de Platon, qui exprime la nécessité d'avoir recours au concept de réminiscence pour rendre compte de l'acquisition d'un savoir, s'adresse aux philosophes, et par conséquent fait intervenir un type de réminiscence que seuls les philosophes peuvent réaliser, c'est-à-dire la réminiscence de l'initié de fraîche date et la réflexion comparative.

Le passage du *Phèdre* que nous étudierons débute par l'extrait suivant, qui se réfère nécessairement à la formation de concepts par réminiscence :

Il faut en effet que l'homme (ἄνθρωπον) arrive à saisir ce qu'on appelle « forme intelligible » (κατ' εἶδος λεγόμενον), en allant d'une pluralité de sensations vers l'unité qu'on embrasse au terme d'un raisonnement. Or, il s'agit là d'une réminiscence des réalités jadis contemplées par notre âme, quand elle accompagnait le dieu dans son périple [...]. (249b-c)

À première vue, il semble que ce dont il est question ici est la réminiscence immédiate d'une Forme à la suite de perceptions sensibles. Selon Brisson, dont nous reproduisons la traduction, « le contexte amène à traduire ici *eidos* par 'forme intelligible' »<sup>60</sup>. Cependant, certains traducteurs ne parlent pas ici de forme intelligible. Voyons par exemple la traduction de Fowler : « For a human being must understand a general conception formed by collecting into a unity by means of reason the many perceptions of the senses »<sup>61</sup>, ou encore celle de Jowett : « For a man must have intelligence of universals, and be able to proceed from the many particulars of sense to one conception of reason »<sup>62</sup>. Ces deux traducteurs choisissent plutôt de parler de « conception générale » ou d'« universaux », et non de forme intelligible. D'ailleurs, Platon s'occupe de la réminiscence qu'un « homme (ἄνθρωπον) » doit

<sup>60</sup> Brisson in Platon, *Phèdre*, p. 212, n. 213

<sup>61</sup> Platon, *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 9, trad. Harold N. Fowler, Cambridge, Harvard University Press, 1925

<sup>62</sup> Platon, *The Dialogues of Plato*, vol. 1, trad. B. Jowett, Oxford, Oxford University Press, 1931 [1871]

faire, sous-entendant que tout le monde est en mesure d'effectuer une telle réminiscence, et ainsi, ce dont il est question dans ce passage doit nécessairement être la formation de concepts tel que décrit dans le *Phédon*. Et un peu plus loin dans le dialogue, Platon réaffirme que « toute âme humaine (πᾶσα ἀνθρώπου ψυχή) a, par nature, contemplé l'être » (249e) et que « se souvenir de ces réalités-là à partir de celles d'ici-bas n'est chose facile pour aucune âme » (250a), démontrant clairement qu'il s'agit d'une réminiscence que tout homme est en mesure de réaliser. Ainsi,

celui qui n'est pas un initié de fraîche date [...] n'est pas vif à se porter d'ici vers là-bas, c'est-à-dire vers la beauté en soi, quand, dans ce monde-ci, il contemple ce à quoi est attribuée cette appellation. [...] Au contraire, s'abandonnant au plaisir, il se met en devoir, à la façon d'une bête à quatre pattes, de saillir, d'éjaculer, et, se laissant aller à la démesure, il ne craint ni ne rougit de poursuivre un plaisir contre nature. (250d-251a)

Nous voyons donc qu'en dépit de la réminiscence qu'effectue cet homme, jamais il n'atteint le monde intelligible, mais demeure dans le monde sensible, ce qui correspond au premier niveau épistémologique, et qui correspond donc à la formation de concepts du *Phédon*, et par conséquent aux stades de l'*eikasia* et de la *pistis* de la formation morale des gardiens, dans la *République*.

Nous devons cependant apporter une précision importante : rappelons que le processus de formation de concepts que nous avons soulevé dans le *Phédon* et dont nous avons trouvé un parallèle dans l'extrait 523a-525b de la *République*, prenait origine dans une perception contradictoire : c'est parce que je perçois un même doigt comme étant simultanément gros par rapport à un doigt, mais petit par rapport à un autre, ou encore un objet égal par rapport à un objet, mais inégal par rapport à un autre, que mon âme est incitée à démêler cette perception. C'est ainsi qu'on expliquait la formation d'un concept par réminiscence. Or, avec ces exemples, il n'est question que de la formation de concepts qui possèdent des contraires (égal/inégal, gros/petit, dur/mou). Mais qu'en est-il des concepts qui ne possèdent pas de contraires? Il semble que c'est plutôt à ce processus que se réfère cet extrait du *Phèdre* : il est question d'une généralisation à partir de plusieurs perceptions différentes, et non pas d'un processus qui s'enracine dans une perception contradictoire. Citons à ce sujet un extrait du livre X de la *République*, où Platon rappelle à Glaucon qu'ils ont « l'habitude de poser en quelque sorte une forme



unique, chaque fois, pour chaque ensemble de choses multiples auxquelles nous attribuons le même nom » (596a), et il donne notamment les exemples de la Forme du lit et de la Forme de la table. Or, le fait d'attribuer le même nom à un groupe d'objets consiste à former un concept pour cet ensemble. De plus, le fait que Platon mentionne qu'il existe une Forme pour chacun de ces groupes d'objets laisse sous-entendre qu'il peut y avoir une réminiscence de la Forme pour que le nom soit attribué au groupe d'objets. Nous pouvons donc supposer, sans cependant l'affirmer avec conviction, car Platon n'en parle pratiquement pas, que la formation de concepts qui n'ont pas de contraire consiste en une réminiscence provoquée par la similitude que partagent des objets sensibles d'une même classe<sup>63</sup>.

Par la suite, le deuxième type de réminiscence, à savoir celui que peut effectuer l'initié de fraîche date, décrit un ressouvenir immédiat d'une Forme à partir de la perception d'une de ses instances sensibles. Or, tel que le mentionne explicitement Platon, seul un philosophe ayant déjà atteint la connaissance des Formes peut être en mesure de réaliser une telle opération mentale (249c), et donc nous pouvons facilement faire correspondre ce deuxième type de réminiscence à la réflexion comparative du *Phédon* que seul le philosophe pouvait réaliser. En effet, rappelons-nous que dans le *Phédon*, cette réflexion comparative était la capacité qu'avait le philosophe accompli, c'est-à-dire ayant déjà parcouru les différentes étapes menant à la connaissance des Formes, d'appréhender une Forme immédiatement à la vue d'une instance sensible, par exemple l'Égal en soi à partir de l'égalité entre deux bouts de bois, et constater la ressemblance (74a ; 74d ; 75a-b) avec la Forme, mais aussi la déficience, qui existent entre l'instance sensible et la Forme. Or, celui qui use du deuxième type de réminiscence du *Phèdre* constate également la ressemblance (250a-b) que partagent la beauté sensible et la beauté intelligible.

Donc, en définitive, nous pouvons faire correspondre la réminiscence de celui qui n'est *pas* un initié de fraîche date du *Phèdre* à la formation de concepts par réminiscence du *Phédon*, et la réminiscence de l'initié de fraîche date à la réflexion

---

<sup>63</sup> Rappelons à ce sujet que dans les dialogues de maturité, Platon semble défendre la théorie selon laquelle il existe des Formes pour tous les objets sensibles. Voir par exemple l'extrait 596a-b de la *République*, où Platon parle de la Forme du lit et de la Forme de la table.

comparative<sup>64</sup>. Intégrons maintenant ces nouvelles données afin de compléter notre tableau présenté précédemment.

**Tableau IV : Théorie de la connaissance dans les dialogues de maturité**

	Niveaux épistémologiques (selon leur rapport avec le sensible)	République		Phédon	Banquet	Phèdre
		Stades éducatifs	Stades cognitifs			
Parcours épistémologique à suivre par le philosophe, de sa jeunesse à sa maturité	1. Savoir se référant uniquement au sensible	Éducation morale des gardiens (376e-412b)	<i>Eikasia</i> et <i>pistis</i>	Formation du concept d'égalité (72-77)*	---	La réminiscence de celui qui <i>n'est pas</i> initié de fraîche date
	2. Savoir se référant au sensible et à l'intelligible	Sciences propédeutiques (522b-531d)	<i>Dianoia</i>	Méthode de la seconde navigation (96a-101c)	De l'amour des beaux corps à l'amour des belles sciences	---
	3. Savoir se référant uniquement à l'intelligible (totalement indépendant du sensible)	Dialectique (531d-535a)	<i>Noësis</i>	Méthode décrite dans les « conseils à Cébès » (101c-102a)	Amour de la « science unique »	---
Ce qu'est en mesure de réaliser le philosophe accompli	Passage immédiat d'une perception sensible à la contemplation d'une Forme intelligible	---	---	Réflexion comparative	---	La réminiscence qu'effectue l'initié de fraîche date

\* dont on retrouve un parallèle en *République* 523a-525b

<sup>64</sup> Bedu-Addo (« Sense-experience and the Argument for Recollection [...] ») et Franklin, (*op. cit.*) soutiennent également le fait que la réflexion comparative dans le *Phédon* est une *réminiscence*, notamment parce que l'argument en faveur de la théorie de la réminiscence, dont la réflexion comparative constitue le noyau, est exposé à Simmias, qui dit *se ressouvenir* presque (73b) de la preuve.

## Conclusion

Que pouvons-nous conclure, au terme de cette étude, sur le rôle de l'expérience sensible dans la connaissance à l'intérieur des dialogues de maturité ? Récapitulons en premier lieu le chemin que nous avons parcouru dans cet essai. Nous avons d'abord constaté, suite à l'étude du passage 72-77 du *Phédon* et à l'interprétation que nous en avons donnée, que selon Platon, la réminiscence explique l'acquisition de toute forme de savoir, de la formation de concepts à l'appréhension philosophique des Formes. Cette constatation nous a ensuite permis de proposer une théorie de la connaissance commune aux quatre dialogues de maturité, ce qui nous a amené à montrer que le parcours épistémologique que doit suivre un individu avant d'être philosophe est constitué de trois étapes distinctes, chacune représentant un niveau épistémologique spécifique, c'est-à-dire un type de savoir particulier à atteindre. De plus, nous avons constaté, dans le *Phédon* et le *Phèdre*, que Platon nous renseignait à propos d'une opération cognitive que seulement le philosophe qui a parcouru avec succès les trois niveaux épistémologiques est en mesure de réaliser. Nous passerons donc en revue, en guise de conclusion, les différents éléments de cette théorie de la connaissance des dialogues de maturité, en nous concentrant sur le rôle qu'y joue l'expérience sensible.

Le premier niveau épistémologique, accessible à tout le monde, correspond à la formation de concepts par la réminiscence d'une Forme. Par formation de concepts, il faut entendre le simple fait de pouvoir reconnaître, pour la première fois, un objet sensible pour ce qu'il est réellement, par exemple reconnaître l'égalité qui existe entre deux bouts de bois, la beauté d'un objet, etc. Le type de savoir correspondant à ce niveau épistémologique est donc totalement orienté vers le sensible, et même si la formation de concepts a lieu par la réminiscence d'une Forme, l'individu n'a en aucun cas conscience du processus qui vient de s'opérer dans son esprit, c'est-à-dire qu'il ne possède aucune connaissance de la Forme en tant que Forme.

Mais comment fonctionne concrètement cette réminiscence qui mène à la formation de concepts ? D'abord, le *Phédon* nous renseigne sur le fait qu'il s'agit

d'une réminiscence *provoquée* par une perception sensible. En effet, selon ce que nous avons vu dans notre analyse du passage 72-77, il est possible de décrire le mécanisme inhérent à la formation de concepts de la façon suivante : le sujet perçoit deux objets égaux (quoiqu'il n'ait pas conscience, à ce stade, que ces deux objets sont égaux, car il n'a pas encore formé le concept d'égalité), et cette perception provoque en lui la réminiscence de la Forme de l'Égal (bien que le sujet n'ait aucunement conscience de la Forme intelligible). Par le fait même est créé le concept d'égalité, et l'application de ce concept d'égalité à l'expérience sensible immédiate permet de prendre conscience de l'égalité qui existe entre les deux objets perçus, c'est-à-dire de prédiquer cette propriété correctement. Mais de quelle façon une perception peut-elle *provoquer* la réminiscence de la Forme ? C'est ce dont nous renseigne la *République* : en fait, en percevant qu'un objet est *égal* par rapport à un autre, le sujet perçoit nécessairement que ce même objet est *inégal* par rapport à un autre objet (c'est ce que les « sens » perçoivent, bien que le sujet lui-même n'ait pas encore conscience de l'égalité et de l'inégalité entre ces différents objets). Or, cette perception contradictoire – qui montre un objet simultanément égal et inégal – incite l'âme à démêler cette confusion, comme ce serait également le cas par exemple pour un doigt que nos sens percevraient simultanément comme gros et petit, selon le doigt avec lequel on le compare. C'est donc cette perception contradictoire qui provoque la réminiscence de l'Égal, c'est-à-dire la formation du concept.

Cette explication donnée dans le *Phédon* et la *République* nous indique de quelle façon rendre compte de la formation des concepts qui ont un contraire, par exemple ceux de dur/mou, égal/inégal gros/petit, etc., mais qu'en est-il des concepts qui n'ont pas de contraire, celui de « doigt » par exemple ? Même si Platon en dit très peu sur le sujet, c'est du côté du *Phèdre* que l'on peut trouver l'esquisse d'une réponse à notre question, alors que Platon y affirme que tout homme doit aller « d'une pluralité de sensations vers l'unité qu'on embrasse au terme d'un raisonnement » (249b), et mentionne de surcroît qu'il s'agit d'une réminiscence (249c). Ainsi, comme nous l'avons mentionné antérieurement, nous pouvons supposer que la formation de concepts qui n'ont pas de contraire consiste en une

réminiscence provoquée par la similitude que partagent des objets sensibles d'une même catégorie.

Donc, en définitive, nous pouvons conclure qu'en ce qui concerne le premier niveau épistémologique, *le recours aux sens est indispensable*, car *l'expérience sensible est ce qui provoque la réminiscence de la Forme, à partir de laquelle il y a formation d'un concept*. Et l'expérience sensible provoque la réminiscence de deux façons différentes : d'une part, pour les concepts qui ne possèdent pas de contraire, tout semble indiquer que c'est la *similitude que partagent les objets sensibles d'une même classe* qui provoque la réminiscence ; d'autre part, pour ce qui est des concepts qui possèdent un contraire – ce qui intéresse davantage Platon –, c'est la *perception contradictoire* qui provoque la réminiscence, car l'âme désire démêler l'information confuse que lui communiquent les sens.

Ceci étant dit, la plupart des gens ne dépasseront pas, au cours de leur vie, le premier niveau épistémologique, c'est-à-dire qu'ils ne prendront jamais conscience de l'existence d'un monde intelligible et demeureront à l'intérieur des limites du monde sensible. Cependant, ceux qui s'engagent sur la voie de la philosophie, en étant guidés adéquatement, devront passer au second niveau épistémologique, qui a pour but d'éduquer l'âme à effectuer un retournement vers le monde intelligible. Ce retournement consiste à adopter une attitude différente vis-à-vis du monde sensible : il ne faut plus tenter de comprendre ce monde en lui-même, en le référant à lui-même, mais plutôt en le rapportant à un autre mode d'être, c'est-à-dire au monde intelligible. Comme Platon le mentionne dans le *Banquet* et la *République*, cela consiste à suivre la « voie droite (ὀρθὴν) » (210a ; 210e et 523a) dans notre approche du sensible.

Plus précisément, ce détachement du sensible prend la forme d'une double abstraction que le sujet doit réaliser. D'abord, une *abstraction qualitative* qui consiste à se détacher du caractère matériel et concret du monde sensible pour s'accoutumer à l'immatérialité du monde intelligible. On retrouve cette abstraction tant dans l'ascension proposée par Diotime dans le *Banquet* – où il faut s'élever de la beauté corporelle (donc concrète) à la beauté des âmes (plus abstraite, mais toujours attachée à un corps), jusqu'à la beauté des sciences (abstraite) – que dans les cinq sciences propédeutiques de la *République* – que ce soit pour chacune des sciences,

qui à chaque fois demande à celui qui les pratique d'avoir « recours à des formes visibles » uniquement dans le but de « se représenter [...] les modèles auxquels elles ressemblent » (510d) ou pour l'ensemble de ce cursus de cinq sciences, qui progresse de la « pebble arithmetic »<sup>65</sup> très concrète jusqu'à l'acoustique dont l'objet est des sonorités qui ne sont évidemment pas visibles. Ensuite, il y a une *abstraction quantitative* dont le but est de ramener la pluralité du sensible à l'unité du modèle intelligible auquel elle se rapporte, comme c'est évidemment le cas pour les cinq sciences propédeutiques de la *République* qui demandent de ramener la diversité sensible à une structure mathématique et pour le *Banquet* où à chaque échelon, il faut ramener la diversité des beaux corps, des belles âmes et des belles sciences, à la beauté que partagent tous les corps, la beauté que partagent toutes les âmes, et la beauté de la science unique.

La méthode qui pourra mener à terme cette double abstraction, et qui est décrite dans le *Phédon* comme dans la *République*, consiste, comme nous le disions, à déceler la structure intelligible qui se cache derrière le monde sensible. Concrètement, cette méthode se divise en deux moments : d'abord, il faut faire l'hypothèse de l'être en soi qui pourrait constituer le modèle auquel se rapporte le sensible qui est perçu, et dans un deuxième temps, il faut montrer en quoi cette hypothèse explique ou « rend compte » du sensible en question, c'est-à-dire comment cette nouvelle hypothèse (l'être en soi, la Forme) peut être cause de l'objet ou du phénomène sensible. Cela consiste, par exemple, à d'abord poser « l'hypothèse du pair et de l'impair, des figures et des trois espèces d'angles » (*Rép.*, 510c) ou encore à supposer « un beau en soi et par soi, un bon, un grand, et ainsi pour tout le reste » (*Phédon*, 100b) pour ensuite expliquer en quoi ces Formes expliquent le sensible (par exemple, c'est en vertu de sa participation au Beau en soi que tel objet est beau, ou encore c'est en vertu de la participation à la Dyade que la somme de deux unités est égale à deux, etc.). Cependant, l'individu qui est au deuxième niveau épistémologique « n'a pas la force de s'élever au-dessus des hypothèses » (511a), c'est-à-dire qu'il n'est pas apte à supprimer le caractère hypothétique des Formes, et donc elles demeurent ce qu'elles sont, c'est-à-dire des suppositions *rattachées au monde*

---

<sup>65</sup> Voir ci-haut, p. 69-70

*sensible*, car elles n'ont pas encore reçu de justification venant du monde intelligible. C'est d'ailleurs pourquoi Platon mentionne que l'individu en *dianoia* ne distingue pas encore pleinement les objets sensibles des Formes intelligibles : les hypothèses demeurent dans une relation de dépendance face aux objets sensibles.

En définitive, dans le second niveau épistémologique, qui constitue la voie préparatoire à la philosophie, *le recours aux sens demeure également indispensable*, car *l'expérience sensible sert de tremplin vers le monde intelligible* : il faut déceler, dans les perceptions que nous avons du monde sensible, les modèles intelligibles auxquels se rapportent les objets perçus. Ainsi, dans la méthode en deux moments relative à ce second niveau épistémologique, après avoir posé l'hypothèse d'une Forme quelconque suite à la perception d'un objet sensible, il faut revenir à ce sensible pour en rendre compte, c'est-à-dire expliquer en quoi la Forme posée peut être cause du sensible perçu. Donc, même si le mouvement général de cette méthode constitue une ascension vers l'intelligible, il n'en demeure pas moins qu'elle débute et se termine dans le sensible.

Au troisième et dernier niveau épistémologique, celui que l'on doit atteindre pour devenir réellement philosophe, il n'y a plus aucune référence au monde sensible : les raisonnements portent uniquement sur l'intelligible. La méthode qui correspond à ce niveau épistémologique est la méthode dialectique mentionnée dans la *République*, qui est cette « science unique » dont il est question dans le *Banquet*. La dialectique, qui est un « mode particulier de cette capacité de dialoguer » (532d), consiste à « rendre compte (διδόναι λόγον) » des hypothèses (c'est-à-dire les Formes) qui ont été posées préalablement lors du second niveau épistémologique. Or, cette tâche consiste à poser de nouvelles hypothèses, jusqu'à ce que soit atteint le terme suprême qui permette en retour de fonder toutes les hypothèses posées auparavant (c'est-à-dire rendant l'existence des Formes non plus hypothétique, mais nécessaire). C'est ce terme suprême, cette Forme ultime qui explique toutes les autres, que Platon désigne dans la *République* comme étant le « Bien en soi », dans le *Banquet* comme étant le « Beau en soi ».

À ce stade, qui correspond au niveau cognitif de la *noêsis*, l'individu, contrairement au stade cognitif précédant, est évidemment en mesure de pleinement

distinguer les Formes des objets sensibles, précisément parce que les Formes, qui n'étaient que des hypothèses rattachées au sensible pour celui en *dianoia*, trouvent maintenant leur justification dans l'intelligible. C'est donc uniquement à ce stade, qui correspond au troisième niveau épistémologique, que l'individu, pour devenir philosophe, va se libérer totalement de ses sens, car il doit maintenant, par le moyen seul de sa raison, cheminer dans l'intelligible pour fonder les hypothèses qu'il a préalablement posées.

Cette dernière étape qu'on doit franchir avant de devenir réellement philosophe, contrairement aux deux niveaux épistémologiques précédents, est marquée par un délaissement total des sens. Mais que fait le philosophe lorsqu'il a successivement atteint les trois niveaux épistémologiques et qu'il a contemplé le terme de l'intelligible? Rappelons-nous que nous avons décelé, dans le *Phédon* et le *Phèdre*, une opération cognitive qui justement ne peut être réalisée que par un philosophe accompli. Cette opération correspond dans le *Phédon* à ce que nous avons nommé la « réflexion comparative », et dans le *Phèdre* à la réminiscence de l'initié de fraîche date. Il s'agit de la capacité que possède le philosophe, c'est-à-dire celui qui a déjà parcouru l'ensemble du parcours épistémologique, de se remémorer immédiatement une Forme uniquement à partir d'une perception quelconque – remémorer non pas dans le sens de la formation de concepts, où celui qui se remémore n'a pas conscience de la Forme, mais une réminiscence qui présuppose une pleine conscience de la Forme en tant qu'entité intelligible. C'est d'ailleurs pourquoi, dans le *Phédon*, celui qui effectue la réflexion comparative est en mesure de constater non seulement la ressemblance, mais surtout la déficience ontologique qui existe entre l'égalité sensible et l'Égal en soi.

Mais pourquoi le philosophe, qui a atteint le terme de l'intelligible, aurait-il à s'occuper à nouveau du monde sensible? Rappelons à cet effet dans quel but Platon parle de réflexion comparative dans le *Phédon* : elle fait partie intégrante de l'argument en faveur de la théorie de la réminiscence qu'utilise Platon devant Simmias et Cébès. En effet, la déficience ontologique du sensible par rapport à l'intelligible qu'il est possible de constater dans la réflexion comparative (c'est-à-dire dans la réminiscence immédiate d'une Forme) montre la nécessité de faire intervenir



le processus de réminiscence pour expliquer la formation de concepts (un concept ne pourrait pas être formé uniquement à partir d'une perception, justement à cause de la déficience ontologique du sensible). Cependant, il ne faut pas oublier que la preuve en faveur de la théorie de la réminiscence est apportée par Platon, en dernière instance, comme preuve de l'immortalité de l'âme. Et c'est précisément cette thèse de l'immortalité de l'âme qui justifie le travail du philosophe et qui fait en sorte que Socrate n'a pas peur de mourir, car « un homme qui a réellement passé toute sa vie dans la philosophie est, quand il va mourir, plein de confiance et d'espoir que c'est là-bas qu'il obtiendra les biens les plus grands » (*Phédon*, 63e-64a), parce que « le philosophe délisse son âme, autant qu'il le peut, de toute association avec le corps » (*Phédon*, 65a).

Donc, le processus de la réflexion comparative sert, en toute rigueur, à soutenir l'immortalité de l'âme. Et l'immortalité de l'âme est ce qui doit motiver l'homme à devenir philosophe, c'est-à-dire à être davantage préoccupé par son âme que par son corps. Donc, la réflexion comparative, c'est-à-dire la réminiscence immédiate d'une Forme à partir d'une perception sensible, a une fonction pédagogique essentielle : elle rappelle à Simmias et Cébès pourquoi ils se doivent de demeurer sereins face au sort qui est réservé à Socrate, ou de façon plus générale, pourquoi tout philosophe doit non seulement ne pas craindre la mort, mais pratiquer la philosophie. Ceci nous permet donc de constater que même le philosophe accompli, qui a atteint le monde intelligible et ultimement contemplé les Formes sans l'aide de ses sens, ne se trouve jamais dans un état de béatitude parfaite, mais doit sans cesse se rappeler les arguments en faveur de l'immortalité de l'âme, qui justifie sa pratique philosophique. Or, se rappeler ces arguments, c'est effectuer la réflexion comparative du *Phédon* ou la réminiscence de l'initié de fraîche date du *Phèdre* ; c'est donc *effectuer un processus qui s'enracine dans la perception sensible, même si l'on est philosophe* : c'est en se remémorant de façon immédiate une Forme suite à la perception d'un objet sensible et en constatant leur ressemblance, mais surtout la déficience ontologique du sensible, qu'on confirme l'existence de l'intelligible et de l'immortalité de l'âme.

Donc, en définitive, il est vrai que Platon critique abondamment l'imperfection du monde sensible et la perception que nous en avons, car le monde sensible *en lui-même* ne peut apporter aucune connaissance. Cependant, nous avons vu que sous plusieurs points de vue, c'est précisément cette imperfection du monde sensible qui nous permet de nous en éloigner et de progresser dans le chemin de la connaissance. (1) Dans un premier temps, dès les premiers moments du développement intellectuel d'une personne, qui coïncident avec la formation de concepts, la perception sensible provoque la réminiscence de la Forme à partir de laquelle sera formé le concept correspondant. Plus précisément, c'est l'imperfection du sensible qui provoque la réminiscence, car c'est surtout la perception contradictoire que nous communiquent nos sens, donc l'incapacité de notre perception sensible à rendre compte par elle-même du sensible, qui incite l'âme à démêler cette confusion et à recourir à une réminiscence. (2) Ensuite, c'est cette même imperfection du monde sensible qui pousse celui qui est bien guidé à se retourner vers le monde intelligible : l'imperfection du sensible nous incite à découvrir les modèles intelligibles qui lui sont sous-jacents, c'est-à-dire à poser l'hypothèse des Formes. (3) Finalement, lorsque le philosophe atteint le terme de l'intelligible, sans le secours, il est vrai, de ses sens, c'est tout de même encore en éprouvant à chaque instant l'imperfection du monde sensible (la déficience ontologique trop importante du sensible, qui fait en sorte que la perception sensible à elle seule ne peut expliquer la formation de concepts) que ce philosophe se rappelle des preuves en faveur de la théorie de la réminiscence, et par conséquent de l'immortalité de l'âme ; ce qui justifie en dernière analyse la pratique philosophique.

Donc, pour terminer, on ne saurait passer sous silence les nombreuses critiques de Platon face à l'imperfection du monde sensible. Cependant, on ne peut non plus ignorer le rôle épistémologique et pédagogique qui lui est rattaché, car c'est précisément la perception de cette imperfection qui provoque la formation de concepts chez tout un chacun, qui pousse l'homme bien guidé à se retourner vers le monde intelligible, et permet au philosophe de garder espoir en l'immortalité de l'âme, c'est-à-dire de se rappeler, à chaque instant, la nécessité de la philosophie. Et d'ailleurs, si la réelle tâche de celui qui, parmi les prisonniers, a été libéré et a réussi à

gravir la pente escarpée de la caverne est précisément de « redescendre auprès de ces prisonniers et [...] prendre part aux peines et aux honneurs qui sont les leurs » (519d), n'est-ce pas dire que le philosophe qui a connu la perfection du monde intelligible doit tout de même se replonger dans l'obscurité du sensible afin d'y libérer ceux à qui l'on promet un avenir philosophique?

### Bibliographie

BEDU-ADDO, J.T., « Sense-experience and the Argument for Recollection in Plato's *Phaedo* », *Phronesis*, 36, 1991, 27-60

---, « The Role of the Hypothetical Method in the *Phaedo* », *Phronesis*, 24, 1979, p. 111-132

FRANKLIN, Lee, « Recollection and Philosophical Reflection in Plato's *Phaedo* », *Phronesis*, 50, 2005, 289-314

GOSLING, J., « Similarity in *Phaedo* 73b seq. », *Phronesis*, 10, 1965, 151-161

GULLEY, Norman, « Plato's Theory of Recollection », *The Classical Quarterly*, N.S., 3, 1954, 194-213

KELSEY, Sean, « Recollection in the *Phaedo* » in J. Cleary (éd.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium on Ancient Philosophy*, 16, 2000, 91-121

MORGAN, Michael L., « Sense-Perception and Recollection in the *Phaedo* », *Phronesis*, 29, 1984, 237-251

NEHAMAS, Alexander, « Plato on the Imperfection of the Sensible World », *American Philosophical Quarterly*, 12, 1975, 105-117

OSBORNE, Catherine, « Perceiving Particulars and Recollecting the Forms in the *Phaedo* », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 95, 1995, 211-223

PATTERSON, Richard, *Image and reality in Plato's Metaphysics*, Indianapolis, Hackett Pub. Co., 1985

SCOTT, Dominic, *Recollection and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995

WILLIAMS, Thomas, « Two Aspects of Platonic Recollection », *Apeiron*, 35, 2002, 131-152

PLATON, *Phédon*, trad. Monique Dixsaut, Paris, GF Flammarion, 1991

---, *Phèdre*, trad. Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2000 [1989]

---, *Le Banquet*, trad. Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2004 [1998]

---, *La République*, trad. Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002

---, *Protagoras – Euthydème – Gorgias – Ménexène – Ménon - Cratyle*, trad. Émile Chambry, Paris, GF Flammarion, 1967

---, *Œuvres complètes*, trad. Léon Robin et al., Paris, Les Belles-lettres, 1983-

---, *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 9 trad. Harold N. Fowler, Cambridge, Harvard University Press ; 1925.

---, *The Dialogues of Plato*, vol.1 ,trad. B. Jowett, Oxford, Oxford University Press, 1931 [1871]

MILLER, Mitchell, « Figure, Ratio, Form : Plato's Five Mathematical Studies », *Apeiron*, 32, 1999, 73-87

FESTUGIERE, André-Jean, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Libraire philosophe J. Vrin, 1967 [1936]

HAMLIN, D. W., « Eikasia in Plato's Republic », *The philosophical Quarterly*, 8, 1958, 14-23

ROBIN, Léon, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, PUF, 1964 [1933]

MOREAU, Joseph, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967