

# L'imaginaire de la destinée de l'âme humaine chez Platon

**Thomas Henri VOUNSOUNA**

*Doctorant en Philosophie au département de Philosophie  
Université de N'Djaména / Tchad  
vounsounathomashenria@gmail.com*

**Dieudonné VAÏDJIKE**

*Enseignant-chercheur au département de Philosophie  
Université de N'Djaména/Tchad  
vaidjiked@yahoo.fr*

## Résumé

*La question de l'âme a été largement exposée dans les dialogues de Platon, tels que le Phédon et le livre X de La République. Selon l'auteur, l'âme, qui a une origine divine, est incorruptible en dépit de sa chute dans le corps. C'est cette caractéristique qui semble rapprocher l'être humain de la divinité. Contrairement au corps physique, l'âme est essentiellement spirituelle et immortelle. Il découle de cette spéculation platonicienne, inspirée profondément de la visée eschatologique égyptienne, que l'être humain est constitué d'une entité immatérielle (l'âme) et d'une autre physique (le corps) ; l'âme considérée comme le principe de vie s'oppose au corps qui est une matière corruptible. Cela signifie que l'âme humaine ne peut pas mourir. Les théories anthropologiques occidentales et africaines, notamment, convergent sur cette nature de l'âme, c'est-à-dire sur son indestructibilité, son immortalité. En clair, après la mort, l'âme, jugée par les dieux, existe bien quelque part : l'âme vertueuse est accueillie au Ciel, tandis qu'un destin funeste attend l'âme injuste ou méchante. In fine, le destin de l'homme s'accorde à son passé.*

*Mots-clés : âme humaine, corps, destinée, immortalité.*

---

## Abstract

*The question of the soul has been widely expounded in Plato's dialogues, such as the Phaedo and Book X of The Republic. According to Plato, the soul, which has a divine origin, is incorruptible despite its fall into the body. This characteristic seems to bring human beings closer to divinity. Unlike the physical body, the soul is essentially spiritual and immortal. It follows from this Platonic speculation, deeply inspired by Egyptian eschatology, that the human being is made up of an immaterial entity (the soul) and a physical one (the body); the soul, considered as the principle of life, is opposed to the body, corruptible matter. This means that the human soul cannot die. Western and African anthropological theories, in particular, converge on this nature of the soul, i.e. its indestructibility, its immortality. Clearly, after death, the soul that*

*has been judged by the gods does exist somewhere: the virtuous soul is welcomed into Heaven, while a disastrous fate awaits the unjust or wicked soul. Ultimately, the destiny of human beings depends on their past.*

*Key words: human soul, body, destiny, immortality.*

---

## Introduction

Dans la perspective d'une quête essentielle de vie humaine, Aka-Evy (2011 : 23) affirme que « par la puissance de son esprit et l'endurance de sa pensée, l'homme, habitant de la planète Terre, est devenu un facteur d'importance cosmique ». C'est ainsi qu'il a suscité la curiosité d'éminents penseurs, tels que Platon. Le philosophe grec, en l'occurrence, s'est approprié l'économie de la pensée de son maître Socrate, enrichie par les discours eschatologiques africains, sur la théorie de la vie future. En effet, l'être humain est resté l'enjeu majeur de sa philosophie, même si la perception exacte de celui-ci n'a pas été mise en évidence lorsqu'il postule l'existence d'une nouvelle vie après la mort. Toutefois, il convient de souligner que Platon a apporté un éclairage satisfaisant sur le destin de l'être humain, ou, pour être précis, sur le destin de l'âme humaine (entité immatérielle) qu'il oppose à celle du corps physique (entité matérielle).

Dans la visée eschatologique platonicienne, le corps, considéré comme la prison de l'âme, est destructible, tandis que l'âme (insaisissable et intemporelle) résiste à la mort. Après l'anéantissement du corps, celle-ci s'élève vers l'univers invisible (inférieur ou supérieur). Autrement dit, Platon, opposé aux théoriciens de la fin de vie après la mort comme Alquié (1943) et Épicure (2009), spéculé que la mort est un passage qui permet à l'âme de s'évader du corps pour exister dans un autre monde. Cela signifie que la mort n'est pas pour l'âme la fin de son existence ; elle est un moment où le devenir change de sens, s'inverse (Platon, 1991). Ce passage du *Phédon* met en lumière l'existence d'une nouvelle vie après la mort. Cette opposition radicale entre l'âme et le corps fait que leur union, loin d'être permanente, est provisoire, car la mort trouve son sens dans leur séparation.

Cette thèse sur l'indestructibilité de l'âme ou son éternité, nous amène à méditer sur la question de l'au-delà ou de l'existence des âmes dans

un autre monde supposément uni à l'univers visible. La réflexion nous invite à comprendre les composantes de la personne et surtout à saisir l'importance du devenir de celle-ci après l'avènement de la mort. Dans cette démarche eschatologique, la question suivante nous semble essentielle : Comment l'âme peut-elle chuter dans le corps corrompu pour ne pas périr avec lui après la mort ? Pour répondre à cette préoccupation, nous avons adopté les méthodes analytique et herméneutique qui permettent de transcender les thèses soutenant l'insensibilité après la mort, notamment celles des matérialistes qui clament la spécificité d'ordre mythique de l'immortalité<sup>1</sup>, pour s'accorder avec la visée eschatologique platonicienne dévoilant que la mort n'est pas la fin de la vie, elle est le début d'une nouvelle vie. Trois axes retenus dans le présent travail nous aident à comprendre cette posture : le premier est consacré aux composantes de l'être humain, la deuxième porte sur la chute de l'âme immortelle dans le corps physique et le troisième expose sur le destin pluriel des âmes.

### **1. Bref regard sur les composantes de l'être humain**

La perception de l'homme varie d'une culture ou d'une pensée à une autre. Par exemple, si dans les croyances traditionnelles africaines l'être humain est pluraliste, dans les pensées gréco-occidentales, il est dualiste. En effet, contrairement à la conception gréco-occidentale de l'être humain qui résume ses composantes au corps et à l'âme ou à l'esprit, la conception africaine en complète avec d'autres : le cœur, le nom, l'ombre, le sang, etc. Il est à noter que chacune des instances joue un rôle déterminant dans la vitalisation de l'homme, car aucune d'entre elles ne peut être reconnue comme supérieure aux autres. Ce pluralisme africain, distinct du dualisme dogmatique gréco-occidental, a été largement mis en évidence dans des travaux intéressants, tels que ceux du jésuite Hebga.

L'auteur, comme bien d'autres encore, souligne que dans les traditions africaines l'homme est composé de plusieurs instances. Après avoir analysé les théories anthropologiques où tous les débats sont centrés sur le dualisme comme le conçoit l'idéaliste Platon, le prêtre jésuite, philosophe et théologien « observe que les composantes de la

---

<sup>1</sup> Pour le matérialiste ou l'atomiste, l'immortalité n'est que de l'imaginaire (Baudrillard, 1976).

personne sont en nombre variables<sup>2</sup> ». Selon lui, l'être humain est composé « de corps, de souffle et d'ombre » (Hebga, 1998 : 157). Le corps désigne ce qu'Awoumou (2015) appelle la peau, l'enveloppe, l'extériorité, ou la fonction de la sensibilité, le souffle quant à lui est la fonction de la vie, enfin l'ombre désigne la personne entière sous le signe de l'agilité, de la subtilité, de la maîtrise du temps et de l'espace. Cependant, toutes ces anthropologies, dualistes ou pluralistes, admettent une interaction des instances de la personne qui constitue la clé de l'interprétation des phénomènes paranormaux<sup>3</sup>. C'est ainsi que la destinée de l'une d'entre elles est aussi celle des autres parce que chacune d'elles désigne la personne dans sa totalité. Dès lors, chez les *Bantu*, *muntu* (personne) est à la fois, âme, souffle et ombre, poursuit l'auteur.

Dans nos précédents travaux, nous avons également soutenus, à la suite de Louis-Vincent Thomas (1982) que « la notion de la personne [...] est caractérisée par un pluralisme ontologique » (Vaïdjiké, 2017 : 63), en Afrique. De ce fait, nous notons que la notion de la personne est complexe et semble échapper à toute définition exacte, car « le concept de personne est un concept de la philosophie et de la théologie et non des sciences dites exactes » (Vaïdjiké, 2017 : 64). En vérité, seules la philosophie et la théologie peuvent discourir sur la notion de la personne de manière équivoque.

Comme précédemment évoqué, le pluralisme africain se démarque de la théorie anthropologique occidentale dont l'un des promoteurs est Socrate, mécaniquement repris par son disciple Platon. Rappelons que le philosophe grec Platon (1969) montre la place que l'être humain tient dans l'univers et ce qu'est l'univers lui-même. Selon lui, l'univers est un microcosme assujéti aux mêmes lois que le macrocosme. Ceux-ci sont tellement identiques que la connaissance de l'un implique nécessairement celle de l'autre. En clair, il est difficile de parler de l'univers sans aborder la question de l'être humain et vice versa.

Platon (1969 : 381c) ajoute que l'auteur de l'univers, c'est-à-dire le Démon, « étant bon et sans envie » a voulu que toutes les créatures soient autant que possible semblables à lui-même, c'est-à-dire bonnes.

---

<sup>2</sup> <http://awoumou.over-blog.com/2015/11/l-homme-dans-l-univers-africain.html>

<sup>3</sup> *Idem*.

En effet, l'auteur de l'univers a « mis l'intelligence dans l'âme et l'âme dans le corps ». Dans la même veine, Voilquin (1964 : 119), empruntant les propos d'Empédocle, rapporte que « l'homme est envisagé comme un microcosme au sein de l'univers ou macrocosme. C'est dire qu'il est formé de différents éléments ». Ces éléments, selon Platon (1969), qui ont permis de créer l'être humain sont essentiellement l'eau, la terre, l'air et le feu.

En fait, au sujet de la création de l'homme, Platon (1969) souligne que ce sont les enfants de Dieu ou les dieux subalternes qui ont été instruits, par Lui, pour façonner le corps mortel. Pour créer l'âme, Dieu a pris la substance indivisible et toujours la même et la substance divisible qui devient toujours, et, en les combinant, il a fait une troisième substance intermédiaire, qui, dans sa spontanéité, a produit les vivants : « l'espèce céleste des dieux [...], l'espèce ailé qui parcourt les airs [...], l'espèce aquatique, [...] celle qui a des pieds et vit sur la terre ferme » (Platon, 1969 : 39c-40a). En vertu d'une loi générale, Dieu a rendu possible la mort corporelle en accordant à l'âme humaine, qu'il a lui-même pris le soin de créer, sa propre caractéristique, c'est-à-dire spirituelle et impérissable.

Cette nature divine de l'âme, qui est établit dans les textes de Platon, est explicitement repris dans la tradition chrétienne. Dans le livre de Genèse (1 : 26-27), Dieu, en créant l'homme, dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, [...] Dieu créa l'homme à l'image de Dieu ». Nous comprenons de ces paroles de Dieu que ce qui est à son image et à sa ressemblance n'est pas le corps physique de l'homme, mais son âme. Nous retrouvons l'écho de cette posture dans les travaux de Saint Augustin lorsqu'il a voulu cerner le mystère de l'être humain. Vannier, (1991 : 60) souligne que c'est notamment dans *De Immortalitate animae* (386-387), un dialogue de jeunesse avant son baptême, que Saint Augustin a « compris la nature de l'âme, qu'elle est spirituelle et immortelle, qu'elle vit et qu'elle ne peut mourir ».

De ces auteurs, nous notons que la notion de la personne s'étend de l'homme à Dieu (Eleni, 2013), car Dieu est la cause de toute existence. Cependant, du fait que l'homme est un être multidimensionnel et complexe, il échappe à toute saisie claire et évidente. Pour comprendre ce mystère, nous essayons dans le deuxième point de notre travail d'examiner la chute de l'âme immortelle dans le corps physique, dans

l'optique d'appréhender sa destination ultime après la destruction de l'enveloppe qu'est le corps.

## 2. La chute de l'âme immortelle dans le corps physique

La vie et la mort, selon les idéalistes ou les spiritualistes, s'enchaînent pour une continuité de la vie. C'est ainsi qu'ils avouent que la mort est l'origine des naissances. Comme l'animal et la plante naissent aujourd'hui et périssent demain, « naissance et mort se suivent à une cadence très rapide » (Schopenhauer, 1964 : 112). C'est dans le même sillage que Grijalba et Paulet (2006 : 113), comme Birago Diop, soutiennent que « les morts ne sont pas morts, les morts ne sont plus sous la terre parce que leur souffle répète le lourd pacte qui nous lie à la vie ». Un tel écho ressort clairement dans la visée eschatologique platonicienne, inspirée de la perception égyptienne de la mort, laquelle l'a conduit à développer sa doctrine de l'âme sur la base de l'extrinsécisme<sup>4</sup>, mais aussi de l'instrumentisme<sup>5</sup>. L'extrinsécisme platonicien signifie l'antériorité et la préexistence de l'âme avant sa chute dans un corps humain. Ce terme extrinsécisme est utilisé par opposition à l'intrinsécisme pour définir l'union de l'âme et du corps. En d'autres termes, l'âme a existé avant sa rencontre avec le corps, ou, précisément, avant son union à un corps. Il s'agit d'une union accidentelle et non d'une union substantielle ou consubstantielle.

En effet, au regard de la visée eschatologique platonicienne, les âmes, avant leur chute dans les corps, étaient dotées d'ailes. Ces âmes, perdant leur vie divine, s'engageaient à faire des voyages dans tous les contours du ciel pour y contempler les essences en soi. Ces balades, selon Platon (1965), ne se font pas dans la souplesse et la douceur, mais dans de violents mouvements et bouleversements des différentes parties du ciel. C'est à la suite de ces chocs pendant leurs voyages que les âmes ont perdu leurs ailes et ont chuté dans les corps. Étant donné qu'elles ne peuvent plus voler vers les essences en soi, elles sont « déséquilibrées, basculées vers la terre où elles sont obligées de se débrouiller toutes seules pour leur survie » (Madjina, 1998 : 68). Dans

---

<sup>4</sup> Le terme extrinsécisme vient du mot extrinsèque qui veut dire ce qui n'est pas compris dans l'essence de l'être ou dans la définition de l'idée dont il s'agit. Platon utilise cette notion pour désigner l'antériorité ou la supériorité de l'âme sur le corps.

<sup>5</sup> Instrumentisme est un concept forcé pour désigner le corps comme un instrument chez Platon.

le même ordre d'idées, Boaneger (1999 : 37) affirme que « chaque âme qui perdait ses ailes, et, pour sa survie, chutait clandestinement dans un corps ». Autrement dit, c'est de façon hasardeuse que l'âme s'est unie à un corps. Il s'agit donc d'un rapport extrinsèque, mais non d'une relation intrinsèque.

Il importe de noter que pour Platon, (1965 : 73b) il « serait impossible si notre âme n'avait pas existé quelque part avant de s'unir (chuter) à notre forme humaine (corps humain) ». Du fait qu'elle a séjourné avec les dieux, l'âme est antérieure et préexistante au corps ; donc elle est capable de se ressouvenir de ses connaissances antérieures, car elle a contemplé les choses vraies avant de chuter dans un corps. L'âme a acquis beaucoup de connaissances dans le monde intelligible et ne s'est unie au corps que de façon accidentelle. Cette théorie de la réminiscence est une preuve ontologique de l'immortalité de l'âme : elle a été et elle sera. Donc, elle ne peut périr même après la destruction du corps. Du coup, nous devons comprendre que la chute de l'âme dans le corps n'est qu'un passage, puisque la mission de l'âme est d'éviter tout commerce avec le corps qui reçoit d'elle sa vraie valeur.

Il apparaît clairement que l'âme et le corps ne sont pas nés au même moment. Autrement dit, l'âme ne naît pas avec le corps, ne grandit pas avec lui et ne partage pas sa vieillesse comme le spéculer Lucrèce (1984). Elle « est quelque chose de fort et de semblable à la divinité et qu'elle a existé avant que nous fussions des hommes » (Platon, 1958 : 95a). C'est pourquoi elle est prédestinée à l'incorruptibilité contrairement au corps, devenu, selon le langage platonicien, sa prison<sup>6</sup>. Comme chez Platon, l'incorruptibilité ou « l'indestructibilité de l'âme » est une évidence la pensée schopenhauerienne (Huisman, 1984 : 1683). En effet, selon Schopenhauer (1966 : 1206), « la mort [...] ne peut rien supprimer de plus que ce que la naissance avait établi ; elle n'enlève donc pas ce qui, dès le principe, a rendu la naissance possible avant tout ». En d'autres termes, la mort ne peut pas détruire le principe de vie, c'est-à-dire l'âme. « D'ailleurs, on rattache toujours à l'espoir de l'immortalité de l'âme celui d'un monde meilleur – preuve que le monde actuel ne vaut pas grande chose », soutient aisément Schopenhauer (1964 : 97-98). Huisman (1984 :

<sup>6</sup> Grimal (1998), quant à lui, considère le corps comme un vase, un réceptacle de l'âme.

1683) explicite ces propos en ces termes : « La mort met fin à la vie du (corps), mais non à l'existence de (l'âme), puisque, loin de nous anéantir, elle nous ramène à notre état originel, celui de la chose en soi ». Il s'agit donc d'un nouveau paradigme qui substitue le vieux dogme de l'immortalité de l'âme. Il découle de cette expression que le corps est sujet de corruption par sa nature. Il se décompose et se corrompt en peu de temps du fait qu'il a ses réalités, ses désirs et ses plaisirs qui s'opposent aux réalités de l'âme. Le corps perçoit les ombres, les choses sensibles qui sont pourtant vouées à la corruption. De ce fait, aucune connaissance vraie ne peut provenir de lui. En ce sens, le corps, à partir de sa nature, peut causer mille difficultés, parce qu'il nous procure des désirs contraires à ceux de l'âme qui résiste à tout acte de corruption et survit après sa disparition.

Nous notons un tel discours dualiste dans le rationalisme cartésien. Descartes (1988) n'accorde pas de crédit au corps dont l'homme ne profitera pas toujours à cause de ses sens trompeurs. L'auteur l'oppose à l'âme qu'il identifie au *moi*. En sorte que ce *moi*, c'est-à-dire l'âme, par laquelle toute personne est ce qu'elle est, est entièrement distincte du corps, et même elle est, selon Descartes (1967), plus aisée à connaître que lui. Cependant, ce dualisme spiritualiste ne réfute pas la doctrine de l'union des deux substances chez Descartes. Leur union ne serait autre que l'homme. Toutefois, il convient de relever que même si la thèse de l'entière distinction n'exclut pas la doctrine de l'union de l'âme et du corps, en appréhendant la pensée cartésienne, il est averti de remarquer qu'il y a « un fossé infranchissable entre le corps – substance étendue – et l'âme – substance pensante. D'où l'expression de dualisme que l'on emploie souvent à son propos » (Descartes, (1967 : 35) ; un dualisme cartésien qui est une sorte de fidélité au dualisme platonicien induisant l'idée de la survie de l'âme et de la destruction du corps, comme nous l'avons déjà souligné.

Nous découvrons une idée similaire dans la Bible. Dans le livre de Genèse (2 : 7), il est écrit que « l'éternel Dieu forma l'homme de la poussière de la terre », avant de lui insuffler dans ses narines une haleine de vie pour qu'il devienne un être vivant. Mais plus tard, après avoir constaté la chute du premier homme, créé à son image, Dieu va le condamner à retourner à la poussière, c'est-à-dire dans la terre, d'où

il a été pris<sup>7</sup>. Il s'agit naturellement du corps physique, charnel, sans valeur et faible avant la mort (Genest, 1997), et non de l'âme considérée comme le principe de vie et de pensée de l'homme (Mt 26 : 38) ; celle-ci ne périr pas lors de sa séparation d'avec le corps<sup>8</sup>.

De cette esquisse, nous notons que l'âme, contrairement au corps qui se décompose et se corrompt, est un principe de vie et de pensée, c'est-à-dire « ce qui par définition donne vie : ce qui est principe de mouvement de vie » (Platon, 1992 : 179b). En d'autres termes, l'âme se définit par la vie, et elle n'admet pas son contraire qu'est la mort. Même si la mort approche de l'âme, elle ne peut pas l'affecter parce qu'elle a été créée par Dieu pour lui ressembler et être éternelle comme Lui. En ce sens, selon Moreau (1986 : 95), l'auteur « met en relief un caractère de l'âme rationnelle, auquel se ramène le principe de sa perfection morale, de sa structure hiérarchique, principe distingué de cette structure en tant qu'il est activité radicale, sujet de la connaissance et agent de la vie ». Cependant, si l'âme tombe dans le désordre et l'injustice, sa destinée éternelle, au cours de ses existences successives, demeure susceptible de redressement par le réveil de la connaissance. Ce destin de l'âme, pluriel, qui nécessite un examen, a retenu notre attention dans la dernière partie de notre travail.

### 3. Le destin pluriel des âmes

Chez les Égyptiens, comme chez d'autres peuples, le défunt qui arrive à s'acquitter de son jugement est déclaré pur devant *Osiris*, le chef des divins (Pierret, 1882), ou le dieu juge. Désormais, il s'assimile au divin et est associé aux dieux au milieu desquels il siège. En revanche, poursuit l'auteur, le défunt qui n'a pas franchi l'entrée céleste, ou *d'Osiris* comme chez les Égyptiens, à cause de l'énormité de ses fautes, est submergé dans le bassin du *Noun*, à l'endroit prescrit pour qu'il y soit frappé et renversé par les dieux. Cette précision eschatologique révèle que le sort réservé aux âmes est en lien avec les règles de la vie terrestre ou de son passé tout court.

Il importe de souligner que la perfection recherchée par les âmes, pour une destinée meilleure, est incontournable à la pratique de la justice,

<sup>7</sup> Au dernier jugement, l'homme sera ressuscité pour qu'il réponde de ses actes devant le Créateur.

<sup>8</sup> Cependant, à la résurrection, l'âme s'unira de nouveau au corps spirituel, glorieux.

de la vertu et de la sagesse qui constituent le gage d'une vie heureuse après la mort. Cela sous-entend qu'aucune âme ne subit son sort au hasard. C'est en fonction de la vie qu'elle a menée pendant son incarnation dans le corps. Pour cela, il y a un tribunal devant lequel toutes les âmes, sans exception, sont appelées à être jugées une fois séparées du corps. C'est à juste titre que Platon (1965 : 114a) écrit : « Quand les morts sont arrivés à l'endroit où leur démon respectif les amène, ils sont d'abord jugés, aussi bien ceux qui ont mené une vie honnête et pieuse que ceux qui ont mal vécu ». En d'autres termes, chaque âme est jugée après la destruction du corps. Mais avant l'avènement de la mort, à chaque homme est attaché une force invisible qui est chargée d'accompagner son âme dans le lieu correspondant à la sanction qui lui sera infligée.

Rappelons que Platon classe les âmes en trois catégories : âmes vicieuses, âmes vertueuses, âme du philosophe. Les âmes vicieuses prennent la direction des régions souterraines, dès leur séparation d'avec le corps. Il y a dans ces régions des fleuves intarissables d'une grandeur incroyable, qui roulent des eaux chaudes et froides, beaucoup de feu et de grandes rivières de feu. Ces endroits peuvent être appelés « enfer », pour parler comme les chrétiens. Arrivées dans ces régions, toutes les âmes vicieuses ne subissent pas aussi le même sort, car il y a des degrés de fautes, c'est ce qui laisse entendre qu'il y a une stratification des peines. À ce titre, Manga (1999 : 74), au regard de la sagesse platonicienne, distingue d'abord les âmes qui sont reconnues « pour avoir tenu l'entre-deux dans leur conduite ». Ces âmes vicieuses se dirigent vers l'Achéron, s'embarquent en des nacelles qui les attendent et les portent au marais Achérousade. Ensuite, il y a celles qui sont regardées comme incurables, surtout à cause de l'énormité ou de la gravité de leurs crimes, qui ont commis de nombreux graves sacrilèges, de nombreux homicides contre la justice et la loi ou tout autre fait du même genre (Platon, 1965).

Dans cette catégorie d'âmes, il faut ranger les hommes tels que les tyrans et les criminels. Ceux-ci sont précipités dans le Tartare, c'est-à-dire dans un séjour souterrain et d'emprisonnement, d'où ils ne sortiront jamais. Autrement dit, la destinée de l'âme vicieuse, c'est le feu éternel ou encore « l'enfer » ou la « géhenne ». Dans la même veine, Romain (2016 : 23-24), à l'instar de Saint Grégoire, rapporte que les âmes « qui ont commis des péchés graves, vont directement

subir le feu éternel de l'enfer ». De même, Leger (2017 : 45) affirme que les âmes qui ne se sont pas purifiées et qui se sont rendues coupables errent, solitaires, « dans le désarroi le plus total jusqu'à ce que les temps soient venus ».

De ces propos, il ressort clairement qu'un destin funeste est réservé à ceux qui « sont reconnus pour avoir commis des fautes expiables quoique grandes » (Platon, 1965 : 114b), c'est-à-dire qui, dans un excès de colère, se sont livrés à des voies de fait contre leur père ou leur mère. Quant aux êtres humains qui se sont abandonnés à la glotonnerie, à la violence et à l'ivrognerie, sans retenue, ils « entrent naturellement dans des corps d'âmes et des bêtes analogues » (Platon, 1965 : 82a).

En revanche, l'âme vertueuse se voit attribuer un sort heureux. Puisqu'elle a mené sa vie avec pureté et mesure, elle établit sa résidence dans le lieu qui lui convient (Leger, 2017). En effet, la récompense de l'âme vertueuse, faut-il l'avouer, n'est pas la même que celle de l'âme vicieuse ; car elle a amené l'homme à pratiquer la justice, le bien et à poser de bons actes. C'est à juste titre que Platon (1965 : 114b) affirme : « Ceux qui se sont distingués par la sainteté de leur vie et qui sont reconnus pour tels, ceux-là sont exemptés de ces séjours souterrains et délivrés de cet emprisonnement ; ils montent dans une demeure pure ». En d'autres termes, les hommes vertueux accèdent à une vie heureuse à cause de leur pratique habituelle de la vertu. L'auteur poursuit que « ceux d'entre eux qui sont les plus heureux et qui vont à la meilleure place sont ceux qui ont pratiqué la vertu sociale et civile qu'on appelle tempérance et justice, et qui leur est venue par l'habitude et l'exercice » (Platon, 1965 : 114b). Dans cette même visée eschatologique, Jourdan (2022 : 2) soutient qu'il y a « un retour de l'âme à son lieu d'origine après la mort ». Et seul l'intellect vise à conduire l'âme vers le Bien, dont la pratique conditionne la destination bienheureuse de l'âme au-delà de la vie terrestre.

Par ailleurs, si l'âme vertueuse est destinée à être heureuse après la mort du corps, grâce à la pratique de la justice et de la tempérance, mais sans s'exercer à la philosophie, le sort de l'âme du philosophe sera encore meilleur. C'est dans ce sens que Platon (1965 : 114b) postule que « ceux qui se sont entièrement purifiés par la philosophie vivent à l'avenir absolument sans corps et vont dans des demeures

encore plus belles que les autres ». Autrement dit, à comprendre Platon, la récompense réservée à l'âme du philosophe est meilleure que celle des autres parce qu'elle a passé toute sa vie dans le monde sensible sans se livrer aux désirs égoïstes du corps. Cette particularité est que l'âme du philosophe rejoint les dieux pour vivre éternellement sans plus jamais tomber à l'avenir dans un corps. C'est la raison pour laquelle les vrais philosophes ou les sages se gardent de toutes les passions du corps, leur résistent et ne s'y abandonnent pas. Tel est l'exemple du maître de Platon, le célèbre et sage Socrate, qui a sacrifié les dernières minutes de sa vie à enseigner la théorie de la vie future à ses disciples, à leur expliquer le *bien-être* de la mort de celui qui aime la sagesse, c'est-à-dire qui aspire à la perfection, à la vérité.

Il est évident que Socrate n'a pas perdu de vue le sort réservé à l'âme du philosophe. Il a consacré toute sa vie mature à enseigner et à pratiquer la vertu, car l'âme est ce qui, participant de la Vie, donne vie ; et la vie chasse la mort loin d'elle. Finalement, la visée eschatologique platonicienne révèle que l'être humain, créé à l'image de Dieu, n'est pas pour la mort mais pour la vie, car son âme, indestructible, est prédestinée à une nouvelle vie.

## Conclusion

Notre analyse sur la destinée de l'âme humaine dans l'économie de pensée platonicienne a permis de comprendre, contrairement à d'autres croyances traditionnelles défendant la théorie pluraliste, que l'être humain est dualiste. Celui-ci est composé d'un corps et d'une âme, précise aisément le philosophe grec Platon ainsi que d'autres penseurs, tels que Descartes. Cependant, Platon, influencé par le discours socratique et certaines vérités africaines (égyptiennes), laisse ingénieusement entendre que l'âme immatérielle a existé avant de s'unir au corps. Cela explique que l'union entre l'âme (spirituelle) et le corps (matière) n'est pas substantielle ou consubstantielle, mais accidentelle. Du coup, leur destin n'est pas identique. L'âme, à la différence du corps, tiré selon les chrétiens de la poussière où il retournera après la mort, ne périt pas. Elle n'est pas mortelle comme tout autre organe. L'âme demeure et migre vers les hauteurs où elle doit être soumise à un jugement à l'issue duquel son sort est prononcé par le juge, ou *Osiris* chez les Égyptiens, en fonction de la vie qu'elle

a menée pendant qu'elle était unie au corps physique. C'est ainsi que Platon, en distinguant trois catégories d'âmes, a imaginé trois destinations différentes : 1) l'âme vicieuse est envoyée après le jugement individuel dans les régions infernales souterraines, appelées Tartare, pour y souffrir, 2) l'âme vertueuse, image d'une existence sainte durant le séjour terrestre, est appelée à habiter les belles demeures ou, comme aime le dire Platon, à passer de ce monde sensible corruptible à la Vraie vie, 3) l'âme du philosophe ou du sage entre dans la Cité meilleure, celle des dieux, pour y vivre éternellement, parce que le philosophe s'efforce d'agir le plus saintement possible tout au long de sa vie. Force est donc de constater que l'âme survit après la mort dans une demeure heureuse ou malheureuse selon ses mérites antérieurs.

De ces enseignements, nous notons que la vie présente de l'être humain, éphémère et imparfaite, doit développer en lui l'amour des choses du ciel, son ultime destination, voulue par Dieu, son Créateur. À ce titre, il est judicieux de s'approprier des valeurs telles que la justice, la vertu et la vérité, à la lumière des grands philosophes comme Socrate, garantes de la vie heureuse. Cela est-il possible dans cette vie désaxée, devenue de plus en plus égoïste, déshumanisante où l'amour de l'avoir prime sur le désir de perfection ? Une chose est certaine, tout être humain qui se mortifie quotidiennement est capable d'agir le plus saintement possible pendant son existence terrestre, comme le philosophe ou tout autre sage, pour affronter avec sérénité la mort qui sera pour lui la clé du Ciel, c'est-à-dire du Bonheur par excellence ou du Salut, selon la visée spirituelle des grandes pensées antiques, modernes comme contemporaines.

### Références bibliographiques

Aka-Evy Jean-Luc (2011), *L'appel du cosmos ou le pas de la réflexion*, Paris, Les Éditions HEMAR.

Awoumou Joël (2015), « L'homme dans l'univers africain », [En ligne], URL : <http://awoumou.over-blog.com/2015/11/1-homme-dans-l-univers-africain.html>, consulté le 22 avril 2024.

Baudrillard Jean (1976), *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard.

Bergson Henri (1969), *Evolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France.

Bible (1999), Paris, Les Éditions du Cerf.

Descartes René (1967), *Discours de la méthode*, Paris, Bordas.

Descartes René (1988), *Méditations métaphysiques*, Paris, Presses Universitaires de France.

Dixant Monique (2013), *Platon et la question de l'âme, Etudes platoniciennes II* Paris, Vrin, Librairie philosophique.

Eleni Procopiou (2013), *La personne en tant que sujet de droit chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Hérodotos Université d'Athènes.

Épicure, (2009), *Lettre à Ménécée*, Traduction par Pierre-Marie Morel, Paris, Flammarion.

Ferdinand Alquié (1943), *Le désir d'éternité*, Paris, Presses Universitaires de France.

Fouda Manga Jean Boanerger (1999), *L'extrinsécisme et l'instrumentisme dans l'union de l'âme et du corps dans le Phédon de Platon*, Mémoire de maîtrise, Département de Philosophie, Université de Yaoundé I.

Genest Olivette (1997), « L'autre du corps » in *Théologiques*, 5(2), pp. 51-70.

Grimal Pierre (1996), *Cicéron. Devant la mort*, Traduction par Danièle Robert, S. L., ARLEA.

Jourdan Fabienne (2022), « Le retour de l'âme à son lieu d'origine après la mort et sa descente ici-bas selon Numérius » in *Société d'Études platoniciennes*, Vol. 2260, No. 2275/1785, pp. 1-27.

Huisman Denis (2009), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Édition Quadrige.

Leger Marie (2017), Les mythes concernant la destinée de l'âme dans le Phédon et le Gorgias de Platon, *Annales, Université de Lille*.

Lucrèce (1984), *De la nature*, traduction par Alfred Ernont, Paris, les Belles Lettres.

Moreau Joseph (1986), « La cité et l'âme humaine dans la "République" de Platon » in *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 40, No. 156/157 (1/2), pp. 85-96.

Meinrad Hebga Pierre (1998), *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Hamattan.

Penaud Eugène (1994), *L'immortalité de l'âme dans l'école cabalistique*, Paris, Desacidifie.

Pierret Paul (1882), *Livre des morts des anciens égyptiens*, Paris, éditions d'Ernest Leroux.

Platon (1958), *Le Phèdre*, in *Œuvres complètes*, Traduction par Chambry Emile, Paris, Granier Frères.

Platon (1965), *Le Phédon*, in *Œuvres complètes*, Traduction par Chambry Emile, Paris, Granier-Flammarion.

Platon (1966), *La République*, Traduction par Robert Baccou, Paris, Granier-Flammarion.

Platon (1969), *Le Timée*, in *Œuvres complètes*, Traduction par Chambry Emile, Paris, Granier Frères.

Platon (1991), *Le Phédon*, Traduction par Monique Dixsaut, Paris, Flammarion.

Platon (1992), *Apologie de Socrate, Criton et Phédon*, Traduction Nouvelle de Bernard Piettre, Paris, Librairie Française.

Romain Daniel (2016), *Le voyage de l'âme et l'ineffable au-delà au Moyen âge*, Paris, Université Angers.

Schopenhauer Arthur (1964), *Métaphysique de l'amour, métaphysique de la mort*, traduction par Marianna Simon, Paris, Union Générale d'éditions.

Schopenhauer Arthur (1966), *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Traduction Burdeau, Paris, Presses Universitaires de France.

Thomas Louis-Vincent (1982), *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot.

Vaidjiké Dieudonné (2017), *Conceptions métaphysiques relatives à l'idée de la mort et de l'au-delà dans la tradition Zimé en Afrique centrale*, Paris, Edilivre.

Vannier Marie-Anne (1991), *Saint Augustin et immortalité*, Paris, Institut Universitaire de France.