

## Âme, ψυχή

---

▮ La nature de l'âme est d'être à la fois principe (*arkhê*) du mouvement et sujet de la pensée. Cause première de tous les mouvements (*Phèdre*, 245c-246a), aussi bien des mouvements physiques — qu'il s'agisse de ceux des éléments ou de ceux, spontanés, des êtres vivants — que des mouvements proprement psychiques que sont la sensation et la réflexion (l'intellection), elle est de ce fait immortelle. Cette primauté naturelle de l'âme la rend toutefois difficile à connaître : de cette réalité intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, qui est liée au premier et qui ressemble au second, on ne peut guère donner qu'une représentation.

▮ Comme cause du mouvement et sujet de la connaissance, l'âme exerce un certain nombre de fonctions. Dès lors qu'elle est incarnée, l'âme doit en effet animer le corps auquel elle est liée : elle doit le mouvoir et le connaître, c'est-à-dire le gouverner. Le dualisme platonicien n'implique pas une hétérogénéité et une séparation des fonctions corporelles et psychiques, mais au contraire leur complémentarité ; l'âme permet l'animation du vivant, c'est-à-dire la conservation et le développement du corps auquel elle donne vie.

La question qui se pose est alors de savoir comment cette nature incorporelle qu'est l'âme peut mouvoir une réalité sensible changeante et emportée, du fait de sa constitution, par des mouvements différents, non exclusivement circulaires (on en trouve notamment la liste en *Lois*, X, 893b-894a). Si le schéma en est le même (l'âme doit gouverner le corps), les réponses varient selon les corps qui sont ainsi animés. On devra d'abord reconnaître, comme le fait Platon sans doute à partir de la *République*, que tout ce qui est vivant et mû dans l'univers est, d'une manière ou d'une autre, animé. On dira donc que tous les vivants, des végétaux aux dieux que sont les astres, ont une âme, puisque le monde lui-même dans son ensemble en a une. Et l'on expliquera

ensuite, selon le corps animé, comment l'âme parvient ou non à exercer sa double fonction motrice et cognitive (*Phèdre*, 245c-249d; *Timée*, 34a-40d, puis 69a-73b).

Le corps est un ensemble complexe d'éléments sensibles dont la configuration et les différents mouvements ne sont pas circulaires. Au contraire, l'âme qui est parfaite n'accomplit que le mouvement circulaire, celui qui est toujours identique à soi. Comment donc concevoir la direction d'un ensemble sensible pluriel, mû de différentes façons, par un mouvement circulaire incorporel? La solution platonicienne, dont les répercussions sont aussi bien physiques que psychologiques, consiste à introduire en l'âme une certaine forme de pluralité fonctionnelle, en soutenant que l'âme, selon qu'elle perçoit ou meut des choses sensibles ou des formes intelligibles, ne se comporte pas de la même manière, n'est pas également affectée. Dans la mesure où ce mouvement circulaire s'effectue sans obstacle, l'âme dirige sans heurt aucun le corps qu'elle connaît et enveloppe dans une éternelle révolution (ainsi du monde et, dans une moindre mesure, des astres). Lorsqu'elle est incarnée dans les corps des vivants terrestres, l'âme est entravée, notamment parce que ces corps ne sont ni isolés les uns des autres (ils se heurtent) ni suffisants (ils ont des besoins, doivent respirer, se nourrir, se reproduire). L'âme doit alors exercer sa double fonction compte tenu de cette nécessité. Elle doit d'abord exercer une fonction sensitive, afin de percevoir les impressions qui affectent le corps, et ensuite une fonction directrice, afin d'ordonner les mouvements de ce corps et d'en gouverner la conduite.

Du fait de l'importance des besoins corporels et des pathologies qui les accompagnent, l'âme n'a pas spontanément la maîtrise du corps. Elle ne l'a même parfois jamais, comme dans le cas de la plupart des vies animales, lors desquelles l'âme ne peut exercer sa fonction intellectuelle, et doit se contenter d'assurer la conservation de l'organisme. En l'homme, qui du coup se trouve placé dans une situation intermédiaire entre la vie divine et la vie animale, l'âme peut exercer conjointement ses différentes

fonctions : celles qui sont mortelles (les fonctions désirantes et directrices ne s'exerceront plus une fois le corps disparu, elles sont donc dites « mortelles »), et celle qui est immortelle (l'intellection). On le voit, ces précisions progressives des dialogues sur la réalité psychique ne renoncent jamais à l'unité de l'âme comme principe de mouvement et sujet de connaissance, mais se contentent de spécifier les fonctions et les moyens qui sont les siens afin d'effectuer sa double fonction. Platon n'imagine aucune sorte de partition de l'âme (qui est incorporelle) sur un mode corporel. C'est ce que montre assez clairement le chapitre proprement psychologique des dialogues, dont l'objet est de définir la nature humaine de telle façon qu'on puisse rendre compte des conduites et des différents modes de vie, en expliquant comment les unes et les autres résultent d'une certaine disposition relative des différentes fonctions psychiques. Et c'est ce que montrent à leur tour les récits eschatologiques qui décrivent le jugement des âmes humaines une fois le corps disparu (notamment en *Gorgias*, 523a-527e; *Phédon*, 107d-114d; *République*, X, 613e-621d).

▮ L'originalité de la « psychologie » platonicienne consiste sans doute dans sa surprenante économie : définie simplement comme principe du mouvement, inaccessible à l'explication mais seulement représentée par des mythes eschatologiques ou cosmologiques, elle est pourtant le sujet et le principe communs aussi bien de la physique que de la théorie de la connaissance et de la psychologie proprement dite, c'est-à-dire de l'anthropologie. Elle est ainsi la clef de voûte d'une doctrine qui a fait l'hypothèse d'une distinction entre le sensible et l'intelligible, et qui se devait de concevoir cette réalité intermédiaire entre les deux genres afin de justifier leur communication.

Platon décrit souvent l'âme comme une réalité qui ressemble à ce qui reste toujours identique à soi, qui est soustrait au changement et à la durée : la réalité intelligible; il la décrit encore s'efforçant d'accentuer cette ressemblance, la désirant et la poursuivant toujours plus à mesure qu'elle prend conscience et connaissance des plaisirs attachés à la contemplation de cette

réalité. Mais cette ressemblance à ce qui jamais ne change n'est pas une identité, car l'âme, à la différence de la réalité véritable, diffère d'elle-même et change dans le temps. Il y a en elle trouble et transformation, apparition et disparition de facultés et de puissances. Voilà qui peut paraître étrange sinon paradoxal, mais l'âme est une réalité immortelle et indestructible dont l'existence se déroule toutefois dans la durée. C'est le propre d'une existence dont le *Phédon* ou le *Timée* disent qu'elle est intermédiaire, à la fois susceptible de percevoir l'intelligible et d'être attachée au sensible qu'elle anime.

Cette plasticité de l'âme, qui est en quelque sorte sa part sensible, joue un rôle considérable dans la réflexion éthique platonicienne, qui soutient que la valeur, l'excellence de l'âme, n'est rien d'autre finalement que la capacité de résistance aux perturbations de cette âme. L'âme est un équilibre cinétique relativement instable, qui s'efforce de s'imposer un équilibre et un ordre, c'est-à-dire une vertu, en concevant l'équilibre et l'ordre eux-mêmes en quoi consistent les réalités véritables. Et cet équilibre instable peut être institué ou corrigé : voilà rien moins, selon Platon, que la tâche et la définition de l'éducation et de la politique, mais aussi bien de la philosophie, à laquelle il revient de prendre soin de l'ordre psychique. Si la nature de l'âme peut être saisie, c'est à la lumière, sans doute, des transformations qui l'affectent et de la disposition malléable qui paraît être la sienne.

*Voir : Connaissance, Corps, Forme intelligible, Homme, Sensible, Vertu, Vivant.*

*Textes : Alcibiade, 128d-132b; Phédon, 105b-107a; Phèdre, 245c-249d; République, IV, 434d-445e (les trois fonctions de l'âme et les trois groupes de citoyens dans la cité); Timée, 34a-40d (l'âme du monde), puis 40d-44c et 69a-72d (l'âme de l'homme); Lois, X, 891e-899d.*

## Amitié, φιλία

---

► L'amitié (*philia*) est une affection qu'anime un désir. Loin de se réduire au seul attachement d'un individu pour un autre, elle est définie comme une forme d'aspiration pour une personne, mais aussi pour une activité ou une réalité dont on estime qu'en les fréquentant ou en les accomplissant elles nous rendent meilleurs.

► L'amitié est une relation d'affection mutuelle, que les Grecs tiennent pour essentielle au lien social mais également pour constitutive de la personnalité. Être ami, pour un Grec, c'est être, dans une certaine mesure, semblable à un autre. Semblable à cet autre concitoyen qui n'a pas le même rang que moi, mais qui pourrait à son tour occuper la charge que j'exerce ; semblable, dans le conflit, la défaite ou le triomphe, à tous ceux qui, sans être les membres de ma famille, partagent avec moi une même affection patriotique ; semblable, encore, à cet inconnu ou cet étranger que j'accueille chez moi et que je traite en ami, c'est-à-dire comme un parent. L'amitié nomme un rapport de ressemblance qui n'est plus celui de l'appartenance à un rang ou à une même famille. La *philia* peut exister indépendamment de la communauté familiale (la *suggeneia*) ou de la confrérie des pairs (l'*hetaireia*). Mais elle n'en nomme pas moins une certaine forme de possession : une possession et une affection bienveillante. C'est ce qui l'apparente pour partie à cet autre objet privilégié de la réflexion éthique grecque qu'est l'amour (*erôs*). Les philosophes ont débattu de la nature du lien amical en construisant très vite une alternative, qui veut que l'on définisse l'amitié soit comme l'attraction entre eux des individus semblables, soit comme attraction des contraires. Dans le *Lysis*, Platon rejette chacune de ces deux définitions, en leur reprochant de ne pas comprendre que l'amitié ne doit pas être conçue à partir de ce que nous sommes nous-mêmes, mais à partir de ce que nous ne sommes pas encore et que nous désirons être : l'amitié est un désir de ce qui ne nous est pas donné. Que l'on définisse en effet l'amitié

comme attraction des « semblables » ou des « contraires », que l'on penche pour la maxime pythagoricienne (les semblables s'assemblent, l'amitié naît de la ressemblance entre les amis) ou pour son adversaire héraclitéenne (les contraires s'assemblent, l'amitié naît de la contrariété), on ne fait finalement qu'affirmer une seule et même chose : l'amitié a pour cause et pour mesure ce que nous sommes déjà nous-mêmes. Que j'aime celui qui me ressemble ou mon contraire, je suis dans les deux cas le point de départ et la mesure de la relation amicale ; c'est en fonction de ce que je suis moi-même que je prendrai pour ami un autre moi-même ou un autre que moi.

▮ Si ces deux représentations traditionnelles de l'amitié doivent être écartées, c'est parce qu'elles manquent le fait que, selon Platon, l'amitié est un processus, un devenir-ami où nous engage notre désir. Et elles manquent surtout le fait que le désir amical a deux caractéristiques : la première est que nous escomptons de ce que nous aimons un avantage pour nous, sous la forme d'une amélioration de nous-mêmes ; la seconde est que nous pouvons être l'ami d'une personne ou d'un objet sans en attendre la moindre réciprocité. Je peux aimer les chevaux, sans attendre d'eux qu'ils m'aiment en retour ; je peux donc être leur ami et escompter de mon goût pour eux le plaisir de les observer ou de les monter. Je peux aimer cette activité qu'est le savoir, et devenir ainsi « ami du savoir », c'est-à-dire « philosophe », sans rien attendre du savoir, mais en comprenant qu'être savant me rendra meilleur. L'amitié est ainsi une forme de « fréquentation » (*sunousia* ; voir également *Alcibiade*, 118d-119a) de ce qui ou de qui nous rend meilleurs, c'est-à-dire de ce qui nous oriente vers le bien.

Voir : *Amour, Cité, Homme, Philosophie*.

Textes : *Lysis* ; *Phèdre* 230e-257b.

## Amour, ἔρως

---

► L'amour est un sentiment mais aussi un lien et un processus : il est en effet, comme l'amitié dont il est une forme, une marche désirante vers une personne ou un objet.

▮ Dans le *Banquet*, Diotime prononce un discours qui n'accorde aucune importance à l'amour des corps, et dans le *Phèdre*, Socrate explique que l'amour véritable doit être distingué de l'amour charnel à la faveur duquel les corps s'accouplent. Il n'en demeure pas moins, comme en témoigne la législation des *Lois*, que les amours, celles des corps, font de toute nécessité partie de l'existence humaine. Elles sont l'occasion de folies parfois malheureuses, de débauches bestiales ou effroyables, mais elles sont là. Il y a selon Platon, pour dangereuse qu'elle soit, une force incontestable de l'amour, c'est-à-dire de l'attachement qu'un individu porte à ce qu'il aime avec la conviction que sa propre existence va s'en trouver modifiée, élevée. Il peut s'agir du maître qu'aime le disciple, de l'aimé qu'aime le garçon ou bien même encore d'une « idée », le bien ou la justice, que poursuit par exemple le philosophe, lui dont c'est le propre que d'aimer le savoir. Dans chacune de ces circonstances, Platon décrit l'âme comme un désir, comme une puissance d'aimer qui poursuit son objet et dont tous les mouvements ont toujours pour moteur le désir d'atteindre l'objet aimé, et par la suite d'engendrer, désir dont le *Banquet* enseigne qu'il est chez les hommes le désir de se perpétuer et d'atteindre une forme d'éternité.

▮ C'est aussi dans le *Banquet* que l'on trouve ce mythe magnifique raconté par Aristophane qui explique comment, à une époque révolue, le corps des individus était double en tout, et notamment pour le sexe ; il y avait des êtres formés de deux parties masculines, de deux parties féminines ou d'une partie masculine et d'une partie féminine. Pour les punir de leur démesure, Zeus coupa ces êtres en deux ; et depuis, les deux parties d'un même être cherchent à s'unir de nouveau : chacune recherche sa moitié.

Voir : Amitié, Folie, Philosophie.

Textes : *Banquet* ; *Phèdre* 230e-257b.

## Aristocratie

---

▮ Il s'agit du régime où les meilleurs (*aristoi*) gouvernent.

▮ Le régime politique le plus souhaitable est selon Platon celui qui place au pouvoir de la cité les meilleurs citoyens. Il ne peut donc s'agir, par définition, que d'une aristocratie (si les meilleurs sont plusieurs) ou d'une monarchie (s'il n'en existe qu'un seul). L'aristocratie n'est pas une oligarchie de naissance ou de richesse, mais elle est bien le régime où gouvernent les meilleurs, selon les critères indissociables que sont le savoir et la vertu.

Voir : Cité, Vertu.

Textes : Lois XII ; Politique ; République V-VIII.

## Beau, καλός

---

▮ Le beau est la notion platonicienne dont le champ d'extension est probablement le plus vaste ; il existe de beaux discours, de beaux objets, de beaux corps, de belles pensées et de belles actions. Cette diversité d'usage tient au fait que le beau, objet de cette passion qu'on nomme amour (*erôs*), hisse l'âme du sensible à l'intelligible et même jusqu'au Bien, et la fait donc passer par tous les niveaux de réalité. C'est par amour que l'on désire et découvre des choses de plus en plus belles, et qui, par définition, comme on va le voir, sont les meilleures.

▮ Du point de vue de la sensation, l'adjectif *kalon* désigne tout ce qui est harmonieux (*summetron*), c'est-à-dire tout ce dont les parties ne sont pas associées de manière effrayante ou ridicule. On dira, pour cette raison, de l'objet de l'amour, un homme ou une femme par exemple, qu'il est beau. Ce qui est beau procure du plaisir à qui le regarde ou le touche, un plaisir esthétique ou érotique (*Philèbe*, 46b-47b).