

UNIVERSITÉ PARIS I

Mémoire de Maîtrise

L'autodétermination de l'âme chez Platon :

une étude de l'âme mortelle

dans le Phédon, la République IV, le Phèdre et le Timée

Sous la direction de M^{me} Anne-Gabrièle WERSINGER

Étudiant : Agustinus SETYO WIBOWO

U. F. R. de Philosophie de Paris I
Paris, 28 mai 2001

Introduction

La grande intuition de Platon sur l'homme est la suivante : pour comprendre ce qu'est l'homme, il faut comprendre son âme qui est mouvement (cf. *Phèdre*, 245c). L'âme n'est pas une chose, ni une *res cogitans*. Elle est celle qui se meut de soi-même. Platon montre que l'être même de notre 'être homme' – c'est-à-dire notre âme - est divisé. Et c'est justement cette conscience aiguë de la division qui pousse Platon à se soucier de l'unité. Devant la question « qu'est-ce que l'homme ? », le regard de Platon se tourne non pas vers la division incessante de l'homme, mais vers son mouvement d'unification. Il regarde et examine la diversité des parties trouvées chez l'homme sans tomber dans le désespoir d'une multiplicité. En fait, en regardant de plus près les différentes parties de son analyse sur l'homme, on risque bien de se perdre dans un labyrinthe de distinctions et de divisions. En l'homme, il y a une partie invisible et une partie visible. Disons, de manière très générale, que la partie visible est le corps, et l'autre, l'âme. Cette partie invisible (l'âme), est elle-même encore divisée. Platon nous parle de l'existence d'une âme immortelle et d'une âme mortelle. S'agit-il de la même âme, ou bien de deux âmes différentes? Plus loin, on va voir que l'âme mortelle selon la tripartition de la *République IV* sera sub-divisée en deux catégories : celle du *thumos*, et celle de l'*épithumia*. Enfin, les mythes de *Phèdre* et du *Timée* vont ajouter d'autres éléments (l'*éros* et le bas-ventre). Ce travail de mémoire de maîtrise s'intitule « l'autodétermination de l'âme chez Platon : une étude de l'âme mortelle dans le *Phédon*, la *République IV*, le *Phèdre* et le *Timée* ». C'est-à-dire, le travail sur la notion générale de l'âme chez Platon est bâti sur l'examen de ce que Platon nomme la partie mortelle de cette même âme.

(La méthode) Partant de cette intuition, j'aborderai mon examen sur la multiplicité de l'âme mortelle chez Platon dans l'horizon de l'unité, toujours visée chez Platon. La lecture du *Timée* va être décisive en sens où elle fonde de ma compréhension des autres textes (le *Phèdre*, la *République IV*, et le *Phédon*). Dans la mesure du possible, ce travail de lecture sera fidèle au contexte particulier de chaque texte de Platon et évitera une méthode synoptique qui risquerait d'occulter la particularité de chaque phrase prononcée par Platon dans tel ou tel contexte précis. Chaque dialogue, chacun à sa façon, est une œuvre complète qui ne peut être diluée dans un système global. En même temps, chaque dialogue présente à sa manière une sorte de principe

‘suffisant,’ qui dirige le texte. Pour cette raison, en dehors de ces quatre dialogues choisis, j’éviterai dans la mesure possible de faire intervenir l’analyse d’autres dialogues platoniciens. Je bornerai mon étude à ces quatre dialogues dans leurs contextes propres. Le fil rouge de cette interprétation est la lecture du *Timée*. Ma lecture s’appuiera sur quelques commentateurs.

érudits des textes de Platon. Conscient de mes incompréhensions possibles, je signale quand même ce que j’ai cherché à travers les textes de Platon eux-mêmes : une conscience aiguë de la division de l’homme et en même temps la persévérance de s’orienter vers *ce qui est*, basée sur la ‘foi’ qu’il y a quelque chose de *divin* dans l’homme.

Il est d’usage de distinguer chez Platon l’intelligible (*ce qui est*) et le sensible (*ce qui devient*) selon un schème bipolaire. Cette bipolarité (en apparence) est brouillée quand *Timée* expose l’obscur hypothèse du troisième ‘genre’ : la *chora* (*Timée*, 48e2-53a8, et surtout 50b7-51b6). La *chora* (et la *nécessité* qui l’accompagne) est décisive dans l’examen de l’aspect mortel de l’âme humaine. Sachant qu’avant la fabrication du *cosmos* il y a trois existences : l’intelligible, le démiurge et la *chora*, j’avancerai mon hypothèse à propos de la *chora* : elle est source de *résistance* dans le sensible, et surtout dans l’âme mortelle. Le travail du philosophe (que l’on peut comparer sur ce point à celui du démiurge) est de ‘persuader’ cette résistance. Ce travail révèle l’âme comme un mouvement autodéterminant : c’est elle qui détermine l’homme dans sa totalité.

(Le déroulement du travail) La première partie du mémoire expose les mythes concernant l’âme humaine dans le *Timée* et le *Phèdre*. Le récit vraisemblable très riche du *Timée* conduit à l’analyse sur le rapport entre la partie divine (immortelle) et la partie mortelle de l’âme humaine. Cette analyse va être placée dans le contexte d’un principe suffisant exposé et répété plusieurs fois par *Timée* 27c-29d, 52d concernant la distinction entre *ce qui est*, *ce qui devient*, et la *chora* avec sa *nécessité*. L’exposé du *Timée* sur la *chora* et sa *nécessité* détermine la base pour ma compréhension du rapport entre l’âme mortelle et l’âme immortelle. La *chora* et sa *nécessité* seront aussi importantes pour dire que les notions ‘mortelle’ et ‘immortelle’ ne seront qu’une indication ‘logique’ pour penser l’âme humaine. C’est-à-dire, ces notions *donnent sens* à ce qu’il y a dans l’âme : l’âme est immortelle parce qu’elle s’oriente vers *ce qui est*, en revanche elle est mortelle parce qu’elle *résiste* à cette orientation et, en plus, elle se dirige vers *ce qui devient*. De son côté, *Phèdre* 245c-246a nous dit comment entendre le rapport entre *muthos* et *logos*, important pour la lecture de *Timée*.

La deuxième partie du mémoire examine le discours de Platon dans la *République IV* sur la tripartition de l’âme humaine. L’interprétation de ce texte est guidée par ce qui est absent du Livre IV. Mais ce n’est pas sans justification, car la notion de *vraie justice*, absente du Livre

IV, anime toute la *République*. Alors, on peut dégager cette *arché* à travers le principe suffisant déployé dans la *République IV* sur le rapport entre multiplicité-unité. Cette partie du mémoire va démontrer la même visée : l'expérience de la division intérieure de l'âme indique son orientation vers l'unité.

La troisième partie évoque la fondation unificatrice de l'acte de philosopher. Le *Phédon* qui définit la philosophie comme activité de se détacher d'une occupation indéfinie du corps, va être décisif pour comprendre l'âme mortelle comme 'le négatif' qui résiste à l'orientation de l'homme vers unité. En conclusion finale, le démiurge qui, dans le *Timée*, joue un rôle très important dans la fabrication du *cosmos*, va être rapproché de la figure du philosophe.

Paris, le 14 juin 2001
Agustinus Setyo Wibowo

Chapître I

Le *Timée* :

La cosmologie comme occasion pour l'âme de se comprendre elle-même

I. A. La manière de comprendre tout le propos selon Timée, 27c-29d

Timée, avant de « discourir sur l'univers d'une certaine manière », pose la condition nécessaire pour « comprendre » tout le « propos » (*Timée*, 27 c-d). Selon deux modèles ou manières. D'abord, « ce qui est toujours, sans jamais devenir », ne peut être saisi que par l'intellect (*Timée*, 27d). Pour Timée, « ce qui toujours reste identique », ne peut être appréhendé que par l'intellection, et en ce sens, peut être objet d'un raisonnement (*Timée*, 28a). En revanche, « ce qui devient toujours, sans être jamais » ou « ce qui naît et meurt » peut être objet de l'opinion au terme d'une perception sensible « rebelle à toute explication rationnelle » (cf. *Timée*, 27d, 28a).

En effet, c'est l'étonnement de Timée qui l'a poussé à se demander : comment commence un savoir authentique ? Il a choisi de poser l'hypothèse de deux modèles : d'abord, le modèle de *ce qui est toujours sans jamais devenir*, et ensuite, le modèle *sur ce qui devient sans jamais être* (cf. *Timée*, 28b).

Timée préfère poser le premier modèle pour comprendre le deuxième. Premièrement, parce que *ce qui est toujours en devenir* « n'est réellement jamais ». Deuxièmement parce qu'il « est impossible que quoi que ce soit puisse naître sans cause » (*Timée*, 28a). Or, on ne voit

pas comment Timée prouve que *ce qui est toujours* échappe à la causalité. *Ce qui est toujours, est*, point c'est tout. Timée ne prouve pas le « comment » du premier modèle. Il le pose. En revanche, en ce qui concerne le deuxième modèle, le devenir doit être soumis à une causalité. Par conséquent, de cette hypothèse de la causalité découle une autre hypothèse, celle du rôle d'un agent liant ces deux modèles.

En parlant de l'univers, Timée va appliquer ses hypothèses. Puisque l'univers est là, qu'il existe (« il est visible, tangible et il a un corps » cf. *Timée*, 28b), il faut interroger son commencement. Or, tout « ce qui commence » doit être commandé par une cause déterminée. Et, même si on peut découvrir finalement l'agent qui a fait surgir tout cela, « il n'est pas possible d'en parler à tout le monde ». Donc, si l'univers est là, il doit être réalisé selon son modèle (qui est identique). Ainsi, il va de soi que l'univers est réalisé d'après la contemplation de l'agent qui a « fixé ses regards sur ce qui est éternel » (*Timée*, 29a).

La distinction des deux modèles - et ses conséquences comme on l'a vu - est alors appliquée par Timée au domaine de la connaissance (*discours*) (cf. *Timée*, 29 b-c). « Tout discours qui porte sur ce qui demeure » - qui parle sur le modèle qui est immuable, éternel et reste identique – est apparenté avec celui de l'intellect, donc, ce discours portera nécessairement une vérité irréfutable et invincible. Au contraire, « tout discours qui porte sur ce qui est la copie » - qui entretient avec le modèle un rapport d'image à modèle – portera la marque d'une vraisemblance. La vérité de ce deuxième discours ne sera qu'au niveau de la croyance (de l'opinion).

Après ce constat, Timée écrit : « Si sur les dieux et la génération de l'univers » le discours n'arrive pas à proposer des raisonnements parfaitement cohérents et exacts, il ne faut pas être étonné (*Timée*, 29c). Il faut se contenter – en sachant la limite de notre nature humaine – des images « qui ne sont pas infidèles » aux dieux. Donc, Timée va proposer un mythe vraisemblable (un conte ou une histoire vraisemblable) (*Timée*, 29d).

I. A. 1. Décision épistémologique plutôt qu'ontologique

Timée a proposé une distinction très importante dans notre manière de concevoir les choses. En effet, la première distinction est une décision épistémologique. Il y a deux manières de comprendre : tout *ce qui est* et tout *ce qui devient*. Concernant la première manière, il n'y a rien à démontrer. Ce qui est, est, cela est posé. Si on se demande « pourquoi est-il, plutôt qu'il n'est pas ? », la réponse sera : il *est* sans raison. Selon Timée, tout *ce qui est* représente un mode de connaissance authentique car la vérité sur celle-ci est une vérité irréfutable et invincible (authentique). En revanche, *tout ce qui devient*, entraîne nécessairement un mode de connaissance causale (raison causale), et ensuite, la nécessité d'avoir un agent pour l'exécuter, et finalement s'expose au danger de n'être qu'une opinion.

Le domaine de *ce qui est*, en effet, est le domaine du divin, des dieux, que Timée a invoqués pour que ses discours soient conformes à leur pensée (*Timée*, 27c). En sachant que sa condition est celle d'un humain – soumis au devenir, donc, exposé à la croyance d'une opinion – Timée invoque, souhaite, aspire au savoir divin. Timée sait bien qu'en tant qu'être humain – être en devenir – il ne peut échapper au danger de l'opinion. Il pense toujours dans l'ordre de la causalité naturelle, et cherche toujours l'enchaînement causal. Mais, Timée comprend bien cette situation. Il veut dépasser cette limite humaine, ce qui est tout à fait compréhensible, parce qu'il se considère comme un de ceux « qui ont la moindre parcelle de sagesse » (*Timée*, 27c). Ensuite, en le déclarant comme « évident », il affirme que le domaine de *ce qui est* peut être « appréhendé par l'intellect et faire l'objet d'une explication rationnelle » (*Timée*, 28a).

I. A. 2. L'ontologie de deux mondes comme conséquence secondaire

Après avoir établi les deux modes de connaissance, Timée prend l'exemple d'un démiurge pour expliciter ce qu'il avait exposé (*Timée*, 28a-b). Dans un premier temps, on va regarder de près

ce que fait le démiurge. Quand le démiurge fabrique quelque chose, s'il le fabrique en fixant ses yeux sur ce « qui toujours reste identique », le résultat « est nécessairement beau ». En revanche, s'il « prenait pour modèle un objet engendré », la réalisation de son acte « ne serait pas belle » (cf. *Timée*, 28a-b). Le déroulement de ce passage est très intéressant. Pourquoi tout à coup prend-t-il le démiurge comme exemple ? Ce qui est clair, et on va le trouver dans la suite du récit, c'est que pour Timée: « Il (le démiurge) était bon (...) dépourvu de jalousie » (*Timée*, 29 e)ⁱ. Plusieurs fois, Timée affirme que l'acte du démiurge est bon, il n'est même pas « permis d'évoquer » l'hypothèse contraire (que le démiurge pouvait faire le contraire) (cf. *Timée*, 29a).

Dans un deuxième temps, il faut regarder comment Timée pose l'hypothèse du monde. Le monde existe, il est là, il est engendré. En tant qu'il est renfermé sous la désignation de *ce qui devient*, il doit avoir une cause (car il est soumis à la raison causale) et il faut connaître son fabricant. Timée n'évoque pas beaucoup de possibilités pour penser aux causes de l'existence du monde. Le monde est engendré, et il est beau. S'il est beau, il s'ensuit nécessairement que son fabricant doit être bon. Or le fabricant (le démiurge) est bon quand il agit en fixant ses regards sur ce qui est éternel (sur ce qui toujours reste identique) (cf. *Timée* 28a-b, 29a). En sachant que Timée a posé auparavant l'hypothèse du démiurge comme étant celui qui « doit être bon » - car il ne peut pas en être autrement -, on est donc dans un accord parfait. L'hypothèse proposée, est que « ce monde est la plus belle des choses qui ont été engendrées, et son fabricant, la meilleure des causes » (*Timée*, 29a). Dans le passage suivant, Timée va affirmer nettement que « dépourvu de jalousie, il (le dieu, le démiurge) souhaita que toutes choses devinssent les plus possibles semblables à lui. Voilà donc quel est précisément le principe tout à fait premier du devenir, c'est-à-dire du monde » (*Timée*, 29e). Que le monde existe, que le monde est beau, qu'il est engendré, et « qui l'a fabriqué », tout cela est posée comme hypothèse. Timée la pose comme étant évidente (il a rappelé que sur « les dieux et la

génération du monde, nous nous trouvons dans l'impossibilité de proposer des explications »
cf. *Timée*, 29c).

I. A. 3. Le Rapport entre ces deux mondes : la participation

C'est grâce à l'action du démiurge que le monde est ainsi. Le monde est beau, car il est le fruit de la contemplation par le démiurge de ce qui est éternel. Etant engendré en ressemblance à un « modèle »ⁱⁱ, le monde porte en lui la trace de ce qui a été « contemplé » car « ce qui a été engendré, c'est en conformité avec ce qui peut être appréhendé par la raison et par la pensée, c'est-à-dire en conformité avec ce qui reste identique » (*Timée*, 29a). Donc, le monde porte en lui-même l'intelligibilité de *ce qui est*. Si le monde est beau, ce n'est pas à cause de la « beauté conférée par le 'modèle' » à travers le démiurge. Pour *Timée*, le monde est beau, d'abord, grâce à l'action du démiurge qui est toujours bon (c'est-à-dire qu'il l'a fabriqué en contemplant l'éternel, ce qui est parfait ou ce qui est « complet »), et ensuite, parce qu'il porte en lui « ce qui reste identique » qui lui permet d'être appréhendé par l'intellect. Il n'y a pas de symétrie entre le « modèle » et son image. Certes il y a un rapport entre eux, mais comment comprendre ce rapport ? Ce que nous voyons, c'est que le monde est beau car il porte la trace de *ce qui est* (son « modèle ») et qu'il a été fabriqué par le démiurge fixant son regard sur *ce qui est* (son « modèle »). Donc, le monde porte en lui un degré de conformité avec son « modèle », et il s'oriente vers son « modèle » comme son fabricant l'a fait. Bref, ce qui est en cause ici, c'est l'explication du rapport entre l'image et son « modèle », c'est-à-dire la méthode proprement platonicienne : la participation.

I. A. 4. La reprise de la condition posée au début du *Timée*

Le *Timée* offre un récit de la genèse de l'univers, et spécialement de notre monde. Il le fait d'un certain point de vue. En réfléchissant à la manière dont il aborde ce récit, on est arrivé à l'idée

que le philosophe a toujours devant lui deux manières de penser. Premièrement, à l'égard de *ce qui est* toujours (le « modèle », ce qui reste identique) nous posons cette hypothèse comme telle. Il n'y a pas de démonstration possible. Cela *est* sans raison. Le principe de la raison suffisante doit se contenter d'une limite dernière dont part notre raisonnement. On pose ce principe, ce principe est vrai par excellence, et il est *divin*. Le discours en ce domaine (portant sur ce qui demeure, *ce qui est*, le « modèle ») et qui n'est accessible que par l'intellect, sera un discours irréfutable, invincible. Mais c'est un domaine divin (des dieux) auquel on ne peut que souhaiter que notre propos ne soit pas infidèle.

A la limite, pour concevoir ce principe de *ce qui est* toujours, nous pouvons nous donner des représentationsⁱⁱⁱ (des images). Bien entendu, la représentation (*Timée*, 37c) n'est pas *ce qui est* réellement, elle ne donne qu'une image de *ce qui est*. Deuxièmement, à l'égard de *ce qui devient* (la copie, ce qui entretient une relation de participation avec le « modèle »), on est contraint de penser sous le mode d'une causalité. La raison est entraînée à chercher la cause de la genèse : soit la cause dans le sens de l'antériorité d'un devenir, soit dans le sens de l'intervention d'un agent extérieur. On n'est point alors dans le domaine de la vérité, on est au niveau de l'opinion. En ce domaine, le discours qui porte sur la copie (qui entretient avec le premier discours un rapport d'image à « modèle ») n'aboutit qu'à la vérité comme croyance.

Après coup, ces deux manières de voir vont donner naissance à une certaine compréhension ontologique, à savoir l'existence du monde intelligible et du monde sensible. D'abord, on pense qu'il y a une unité de fond (*ce qui est*, ce qui demeure). De là, on cherche à comprendre la multiplicité (*ce qui devient*). Premièrement, on sait que la multiplicité *est* car elle est en rapport à la réalité donnée. Mais, cela ne veut pas dire que la pensée est dispersée dans une multiplicité chaotique. Deuxièmement, la multiplicité *est*, car elle *reçoit* l'unité en tant qu'elle est orientée vers l'unité intelligible, vers l'unité de la multiplicité qui *est* réellement. La première multiplicité est une multiplicité représentative (vraisemblable), et la deuxième est

une multiplicité conceptuelle (vraie). Le même raisonnement vaut pour l'unité. D'abord, sur le plan de la représentation, l'unité est conçue comme unité compacte qui résiste à toute multiplicité. Mais cela n'est qu'un premier mode de penser (sous le signe du vraisemblable)^{iv}. Car la suite de la pensée (sur le plan du vrai) montre que l'unité conceptuelle (l'unité vraie) est l'unité qui se dit dans la multiplicité.

La lecture du *Timée* nous montre que cette circularité n'est pas encore une circularité parfaite. En effet, cette circularité ne vaut que pour notre monde (avec notre manière de concevoir le monde, dans la limite de notre nature humaine qui ne peut percevoir que ce qui devient sous nos yeux). A propos de la dynamique de cette circularité dans le monde de dieu, le *Timée* ne démontre pas. Il *souhaite* que la circularité de la pensée de l'homme s'accorde avec la pensée de dieu. S'il souhaite que notre pensée s'accorde avec ce qui *est* réellement (selon dieu), ce n'est pas seulement un souhait tombant du ciel (naïf), car pour lui la pensée humaine s'oriente justement vers *ce qui est*. Donc, ne se souciant pas de l'exactitude de notre pensée et de la pensée de dieu, car cela est « au-dessus de nos forces » (*Timée*, 40d), Timée se contente d'affirmer que telle est la manière d'entendre tout ce qui est^v.

I. A. 5. Un point de vue consciemment limité exposé dans *Timée* et *Phèdre*

a. Le point de vue consciemment limité du *Timée*

Il y a une conscience d'être limité dans le *Timée*. C'est le point de vue de Platon, exposé d'une manière très concise dans le *Timée* 27c-29d (avant qu'il évoque le discours vraisemblable sur la naissance de l'univers). Ce point de vue va être repris plusieurs fois dans le récit du *Timée*. Par exemple, avant d'entreprendre son récit vraisemblable sur la « génération du ciel », Timée redit que tout exposé sur ce qu'était l'univers « avant la naissance du ciel, du feu, de l'eau, de l'air et de la terre » (*Timée*, 48b) est sous le signe de la vraisemblance. Pour cette raison, qu'avant de l'aborder, il éprouve le besoin d'invoquer « une divinité protectrice, pour qu'elle

assure notre sauvegarde tout au long du parcours qui, à partir d'un exposé étrange et insolite, va nous mener à une conclusion vraisemblable » (*Timée*, 48e). On trouve un autre exemple quand Timée entreprend de décrire « ce qu'était en elle-même avant la naissance du ciel, la nature du feu, de l'eau, de l'air et de la terre et quelles en étaient alors les propriétés » (*Timée*, 48b, 52d). Plus loin, dans l'exposé sur les quatre éléments (sur leur mouvement et leur repos), Timée affirme que c'est un « mythe vraisemblable », c'est-à-dire qui laisse de côté « les discours relatifs aux réalités qui toujours sont » (*Timée*, 59c-d). Enfin, un autre exemple se trouve dans l'exposé sur la composition de l'âme : Timée dit : « concernant l'âme [...], si un dieu se portait garant de cela, alors seulement nous le soutiendrions ; que du moins nos dires sont assurément vraisemblables, nous devons dès maintenant et plus encore à la réflexion courir le risque de l'affirmer, et nous l'affirmons » (*Timée*, 72e). C'est la même attitude répétée et affirmée par Timée.

b. La solution : une circularité *muthos-logos* comme modalité de penser du philosophe

Le philosophe qui voit les choses de ces deux manières, tient pour vrai ce qui sort de l'intelligence (de *ce qui est* toujours). Mais ici le philosophe est limité, il ne peut que poser par avance l'hypothèse. En revanche, devant *ce qui devient*, il doit conjecturer l'enchaînement causal sous ce registre. Pour cela, il tient ce discours comme vraisemblable, justement car il semble bien ainsi, ressemblant à la vérité que le philosophe a préalablement posée. C'est dans ce domaine, que le raisonnement du philosophe peut jouer un rôle. Mais ce n'est pas une conjecture arbitraire, car pour le philosophe, son discours doit toujours renvoyer au vrai posé préalablement. La circularité entre la position de la vérité (*logos*) et l'exposition vraisemblable (*muthos*) se meut dans une aide mutuelle où l'une et l'autre s'éclaircissent.

En considérant tous ces aspects, Timée qualifie son discours comme celui du « mythe vraisemblable ». Il se place dans l'entre-deux, entre ce qui n'est pas vrai (la vraisemblance) et

le vrai (*ce qui est*) ; ainsi sous le signe de la vraisemblance, le raisonnement doit chercher la vérité. Ce qui va être dit n'est pas simplement la fuite de la limite de la raison, mais c'est justement une manière d'accéder au vrai (à ce qui est, au divin). Timée a posé ses principes (discours, démonstration hypothétique), et il va prolonger ses hypothèses dans un récit.

c. Le cas de *Phèdre*

Comment parler de l'âme, réalité qui existe mais dont on n'a pas une appréhension immédiate ? Même si la prise immédiate de l'âme échappe toujours, on peut quand même parler d'elle. On peut donner l'image de ce à quoi elle ressemble. L'explication de quelque chose qui échappe à la définition, oblige le langage à recourir aux images sensibles. C'est le cas du *Phèdre*.

D'abord le *Phèdre* cherche de démontrer la nature de l'âme (*Phèdre*, 245c-e). Socrate commence par poser (1) que toute âme est immortelle. Puis, (2) que l'être qui se meut toujours, ou bien l'être qui se meut de soi-même, est source et principe de mouvement. Or, un principe est une chose inengendrée (et aussi incorruptible). Car étant principe, il est source de tout ce qui vient à l'être, tandis le principe lui-même, ne vient de rien. La conclusion (3) est que, étant principe de son auto-mouvement, l'âme est donc immortelle et inengendrée.

Peut-on parler de démonstration ? Socrate, en effet, pose un principe. Il pose une hypothèse qui ne peut être démontrée. Il n'y a pas de démonstration suffisante pour la raison qu'elle est affrontée avec ce qui vient de rien, avec ce qui est invérifiable^{vi}. Plus loin dans *Phèdre*^{vii} 246 c, Socrate affirme : « Quant au qualificatif 'immortel', il n'est aucun discours argumenté qui permette d'en rendre compte rationnellement ; il n'en reste pas moins que, sans avoir une vision ou une connaissance suffisante, nous nous forçons une représentation du divin ». Donc, à l'égard de l'âme, en ce sens, on peut dire qu'elle est *divine*.

Après cette 'démonstration', qui est en effet le déploiement d'un principe hypothétique, pour parler de la forme (*idea*) de l'âme, Socrate use d'un tout autre ton. Il raconte une image

sensible, une analogie symbolique de l'âme. Socrate nous avertit, avant de raconter ce mythe, qu'il ne va donner qu'une image de l'âme. Il va décrire « de quoi elle a l'air » ou à quoi elle ressemble. La forme de l'âme est représentée comme une « puissance (*dunamis*) composée par nature (*phusis*) d'un attelage ailé et d'un cocher » (*Phèdre*, 246a).

Le *Phèdre* part de la limite d'une « démonstration » pour représenter l'âme multipartite. A propos du prétendu conflit entre le *logos* et le *muthos*, ou du débat sur le passage du *muthos* au *logos* et réciproquement, je préfère parler de la circularité des deux^{viii}. La démonstration faite avant le déploiement du mythe a bien montré que la puissance de la raison ne peut plus franchir une limite : il y a un principe, point. Donc, concernant l'âme, Socrate admet que « pour dire quelle sorte de chose c'est, il faudrait un exposé en tout point divin et fort long ; mais dire de quoi elle a l'air, voilà qui n'excède pas les possibilités humaines » (*Phèdre*, 246b). Bien que notre raison ait une limite, car sur le qualificatif 'immortel' de l'être vivant « il n'est aucun discours argumenté qui permette d'en rendre compte rationnellement » (*Phèdre*, 246c), la raison peut toujours en forger une image ou le représenter d'une manière ou d'une autre pour enfin pouvoir dire ce qu'elle a à dire. La puissance de la raison est déployée soit dans sa recherche jusqu'à la limite soit dans sa puissance d'imagination.

La démonstration discursive ou argumentée qui précède le mythe tente de nous expliquer qui nous sommes. Mais l'argumentation se heurte à une limite, où commence la croyance. De son côté, le mythe de l'attelage ailé n'*explique* pas qui nous sommes. Socrate nous présente sa représentation à lui, pour *dire* finalement ce que nous sommes.

Si le mythe nous conduit au-delà de la temporalité, nous parle du temps avant et après notre existence, c'est justement la puissance du mythe de brouiller la distinction latérale de notre temps. C'est aussi l'occasion de poser un principe hypothétique, celui qui depuis et pour toujours doit être accepté. Le *logos* et le *muthos*, veulent nous dire quelque chose sur qui est le plus proche de nous même et en même temps le plus inaccessible : l'âme

Bref, en touchant au domaine du divin (l'âme, le *cosmos* et les dieux), on retrouve la façon platonicienne de se servir de l'image, de la représentation, du récit, du mythe. Mis dans la même situation, Timée va aborder son récit cosmologique (de la genèse du monde) avec ce même esprit^{ix}. Ayant posé tous les préalables nécessaires, Timée commence donc son récit cosmologique.

I. B. Sur la fabrication de l'homme selon *Timée*

1. B. 1. *Le présupposé fondamental : l'émergence d'un troisième terme : la chora*

a. Résumé général de l'émergence du *cosmos*

Le récit de la genèse de l'univers (de tout *ce qui devient*) est présenté par Timée comme l'œuvre d'un démiurge. A l'égard de tout ce qui est visible, « ayant réfléchi », le démiurge souhaitant que toutes choses fussent bonnes va « du désordre à l'ordre, ayant estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre » (*Timée*, 30a). Le démiurge installe cet ordre en contemplant un modèle. Le récit vraisemblable du *Timée* s'achève sur l'affirmation que notre monde (ici) est un vivant « doué d'une âme pourvue d'un intellect ». Notre monde est engendré par la décision réfléchie d'un dieu (*Timée*, 30b-c). Tout cela allant avec la certitude que le monde est bon, au moins selon la « foi » des hommes de sens (*Timée*, 29e). Donc, l'attitude du philosophe devant la multiplicité de *ce qui devient* est de mettre en avant la préférence d'un ordre. Si les yeux cherchent la raison d'être de l'ordre dans un raisonnement naturel, c'est-à-dire dans un enchaînement causal, alors, pour comprendre *ce qui devient*, Timée nous invite à regarder à partir de *ce qui est*.

Timée commence par expliquer que ce qui est visible (le voir) est tel grâce au feu et que ce qui est tangible est tel, grâce à la solidité (cf. *Timée*, 30b)^x. Partant de cette constatation, Timée pose l'existence de quatre éléments (le feu, la terre, l'air et l'eau) qui constituent le corps

du monde (*Timée*, 32b-c). *Timée* 31b nous dit que le démiurge a constitué le corps du monde à partir de ces quatre éléments qui sont déjà là. Autrement dit, le feu, la terre, l'air et l'eau sont des éléments qui étaient là depuis toujours, et le démiurge n'a fait que fabriquer le corps du monde à partir d'eux. Le démiurge ne donne que l'ordre selon la proportion géométrique, proportion qui détermine la perfection du corps du monde. Le démiurge n'établit que les liens et les rapports de la proportion aux éléments (*Timée*, 32b). Et c'est justement cette proportion géométrique qui apporte la perfection du corps du monde, car il est devenu « identique à lui-même, il ne peut être dissous par personne d'autre que par celui qui a établi ces liens (le démiurge) » (*Timée*, 32c). Grâce à cette proportion, le corps du monde est devenu éternel, « exempt de vieillesse et de la maladie » (*Timée*, 33a-b)^{xi}. Bref, le monde fabriqué ainsi est avant tout « un vivant parfait, constitué de parties parfaites ». Cette construction remplit le souhait du démiurge (*Timée*, 32d), car pour lui « le monde serait bien meilleur s'il se suffisait à lui-même » (*Timée*, 33d).

Malgré tout cela, *Timée* ne nous dit pas d'où viennent ces quatre éléments qui vont recevoir leur proportion. Plus loin, quand il cherche à expliquer la nature des éléments « avant la naissance du ciel » (*Timée*, 48b – 52d) il ne nous donne pas de réponse. A la fin de son exposé, il se contente de constater qu'« avant l'établissement de cet ordre, tous ces éléments se trouvaient sans proportion ni mesure » (*Timée*, 53a). On reste donc toujours avec cette question, qu'on va chercher à éclaircir. Ce qui est clair, c'est que le démiurge ne crée pas ces éléments, car son travail se borne à l'instauration de l'ordre.

Avant l'intervention du démiurge, les éléments sont déjà là sans proportion ni mesure. Ils sont « dans l'état dans lequel on peut s'attendre à trouver absolument toute chose quand dieu en est absent » (*Timée*, 52b). Quand *Timée* expose en 48b-52d ce qui existait avant la naissance du ciel, il résume: « Donnons-nous un résumé ; l'être, le milieu spatial (la *chora*) et le devenir, voilà trois choses distinctes et qui existaient avant la naissance du ciel » (*Timée*, 52d). Ce qui

est surprenant, c'est que les éléments *ce qui est* et *ce qui devient* reviennent mais avec un nouvel ajout : la *chora*.

La traduction de ce passage par Albert Rivaud nous indique que ce résumé est le fruit d'un « raisonnement déduit des hypothèses hasardées ». Cela montre simplement qu'on a affaire à un récit qualifié par Timée lui-même de vraisemblable^{xii}. Pourtant, cette indication concernant l'existence de trois « réalités » avant la naissance du ciel, nous oblige à re-penser la bipolarité entre *ce qui est* et *ce qui devient*. Donc, pour comprendre toutes les choses, notre regard doit être porté sur ces trois éléments. Si dès le début de son récit, Timée n'offre que deux manières d'entendre toute chose (à l'égard de *ce qui est* et à l'égard de *ce qui devient*, cf. *Timée*, 27c-d), ici, Timée introduit un troisième aspect: la *chora* (la traduction de Luc Brisson parle de « milieu spatial », celle d' Albert Rivaud de « la place/ du lieu où naît l'être relatif », tandis que celle de Joseph Moreau^{xiii} traduit simplement « la place »). Timée reprend de nouveau l'exposé antérieur (*Timée*, 48e – 49a, cf. l'exposé précédent dans 27c-28a). Par hypothèse, Timée avait désigné une espèce de modèle (intelligible qui demeure toujours identique ou *ce qui est*) et une espèce de copie du modèle (sensible et visible, soumise à la naissance ou *ce qui devient*). Mais, maintenant, il faut tenter d'élucider cette troisième notion qui est « une espèce difficile et obscure » (*Timée*, 49a).

b. L'émergence de la *chora*

Dans sa relation avec tout *ce qui devient*, la *chora* est comparée à un réceptacle ou à une nourrice (*Timée*, 49a). Dans le changement incessant du sensible qui tantôt est revêtu d'une forme tantôt d'une autre forme (ce qu'on appelle eau, quand cela se condense, cela devient des pierres et de la terre ; cette même chose, quand elle se dilate et se raréfie, devient air et vent ; l'air, s'il est enflammé, devient feu, et le feu, à son tour, quand il se contracte et s'éteint, revient de nouveau à la forme d'air ; l'air, de son côté, se condense et comprimé sur lui-même, devient eau, cf.

Timée, 49c), on suppose qu'il y ait un « ceci » qui soutient ces changements de forme. Sur le sensible qui devient sans cesse (par exemple le feu), la manière plus correcte de dire c'est : « ce qui a une telle qualité , c'est du feu ». La chose sensible est « quelque chose de fugitif et qui n'admet pas l'expression 'ceci', 'cela', 'cet être' » (*Timée*, 49e) tout court. Donc, sur le feu, par exemple, on peut dire que le feu « est » feu, en tant qu'il est « de telle ou telle façon identique à lui-même ». Le feu « est » feu, seulement en tant qu'il a partout la qualité (le *est*) du feu.

Le *est* d'une chose sensible (*ce qui devient*) est toujours un « être » qui est « relatif à telle ou telle qualité ». Le feu *est* feu en tant qu'il est relatif à ... (telle qualité). Le *est* d'une chose sensible ne peut pas être dit comme une réalité distincte et permanente. Du coup, relatif à *ce qui est* (l'intelligible), « l'être » d'une chose sensible a un degré – disons - inférieur par rapport à « l'être » de l'intelligible. Autrement dit, le premier participe ou ressemble au deuxième, mais sans symétrie réciproque entre les deux. Cela ne veut pas dire que la présence de « l'être » conférée par l'intelligible dans le sensible n'est pas effective. Dans la chose sensible, il y a une intelligibilité effective. La présence effective de l'être dans le sensible doit à sa participation à l'intelligible (participation non pas dans le sens d'une symétrie réciproque, mais dans le sens que l'être du sensible *s'oriente* vers l'être de l'intelligible).

Mais, même si le sensible change toujours, même s'il s'oriente vers quelque chose, le sensible nous apparaît avec un certaine « sol » ou permanence qui nous permet, justement, de nous rendre compte qu'il est « ce » qui devient toujours. *Timée* nous indique un « ceci » qui sert comme ce « en quoi » chaque qualité apparaît ou disparaît. Donc, à l'égard du devenir, ce « sol » est l'*assise* du sensible qui devient toujours ; et, à l'égard des qualités (ou des formes intelligibles) qui apparaissent et disparaissent, ce « sol » représente le « réceptacle » où ces qualités adviennent.

Ce qui est délicat, c'est de savoir si ce « ceci » a un « être » au même titre que l'être de l'intelligible. Que le « ceci » ait une certaine permanence et consistance qui peut servir comme « sol » du sensible, cela est évident. Mais cette permanence peut-elle être identifiée comme la présence et la permanence propre de « l'être » de l'intelligible dans le sensible ? Telle est la question très difficile à répondre d'une manière nette.

A mon avis, « l'être » du « ceci » échappe à la catégorisation. Quand Timée cherche à expliquer le « ceci » de l'or – c'est-à-dire les composants derniers de l'or dans les figures des triangles et autres figures - (*Timée*, 50b), il dit qu'« on ne peut jamais les désigner comme des êtres »^{xiv}. Cela atteste peut-être l'embarras de Timée pour élucider ce que lui-même a désigné comme « une espèce difficile et obscure » (*Timée*, 49a). Dans tous les cas, ni dans 48e et 49a, ni dans 52d, Timée n'emploie le terme « être » tout court pour désigner cette « chose distincte » (*Timée*, 52d)^{xv}.

Alors, comment faut-il décrire cette *chora* ? Selon Timée, on peut désigner cette *chora* comme « ceci ou cela » en sachant que ces désignations n'indiquent rien de la permanence (au sens de la présence de l'être de l'intelligible dans le sensible), mais que ce « ceci ou cela » indiquent plutôt « ce *en quoi* chacune de ces caractéristiques (formes) apparaît toujours, parce que c'est *en cela* qu'elle apparaît et que c'est *de cela* qu'elle disparaît » (*Timée*, 49e-50a). Plus loin encore, pour la démarquer nettement de *ce qui est* et de *ce qui devient*, et surtout pour éloigner la *chora* de la contrainte de la participation, elle est décrite ainsi : « Toujours en effet elle reçoit toutes les choses, et jamais en aucune manière sous aucun rapport elle ne prend une forme qui ressemble à rien de ce qui peut entrer en elle. Par nature, en effet, elle se présente comme le porte-empreinte de toutes choses » (*Timée*, 50b-c). Elle est « invisible et dépourvue de forme » (*Timée*, 51a), et aussi est-elle « éternelle [et] n'admet pas la destruction » (*Timée*, 52a). Elle était là avant la naissance du *cosmos* (*Timée*, 52d). Bien qu'elle ne soit pas intelligible

ni sensible, un raisonnement vraisemblable (*Timée*, 48d) peut la *retracer* à travers ce qui peut être appréhendé dans le sensible.

En effet, dans la *chora*, les quatre éléments sont déjà là à titre encore de « trace » (*ichné*), cf. *Timée*, 53a-b : « Avant l'établissement de cet ordre, tous ces éléments se trouvaient sans proportion ni mesure ; et lorsque fut entrepris l'arrangement de l'univers, même si le feu d'abord puis l'eau et la terre et l'air possédaient bien quelques traces de leurs propriétés, ils se trouvaient néanmoins tout à fait dans l'état dans lequel on peut s'attendre à trouver absolument toute chose quand dieu en est absent »). A l'opposé de la forme intelligible, qui donne au feu son être (qui donne le « est » d'un feu sensible), la *chora* est le lieu pré-cosmique où les éléments se meuvent à titre de trace. La trace n'est pas la *chora*. Mais, dans la *chora*, « ce » qui deviendra feu se figure comme trace. La trace est toujours dépassée et dans le registre du passé. Pourtant, c'est grâce à la présence d'une trace que la présence effective d'une chose est attestée et peut être retracée (« après »). La trace révèle une présence sous le mode de l'absence.

Donc, on peut conclure que la *chora* et l'intelligible sont constitutifs du *est* du sensible (ils sont constitutifs de l'émergence du *cosmos*). Dans le feu (sensible et cosmique), on peut retrouver une trace de « ce » qui deviendra feu, dans son existence pré cosmique. Cette trace est effective, et lui conférera une permanence en tant que feu (sensible). En même temps, il y a aussi dans ce feu, une présence effective de l'intelligible qui lui donne une consistance de l'être. Le sensible participe nécessairement à l'intelligible mais il ne peut pas y participer pleinement car il porte toujours en lui-même une *trace* du « sol » qui *résiste* à toute forme conférée par l'intelligible. Résister signifie d'abord « supporter en donnant consistance et résistance » au sensible; mais résister signifie aussi « empêcher » l'identité parfaite du sensible à l'intelligible. Le « sol » du sensible – qui s'exprime comme trace dans le pré cosmos - explique la « différence » qui existe entre la copie (le sensible) et son modèle (l'intelligible). « La différence » entretenue entre l'image et son modèle peut être entendue non dans l'extériorité de

deux mondes complètement séparés, mais plutôt dans « le manque, l'orientation du sensible vers ce qu'il doit être ».

Peut-on donner une désignation positive pour la *chora* comme « *ousia* » ? A mon avis, sans pouvoir être définie positivement, on peut dire que dans la *chora* la trace des éléments nous indique la présence d'une sorte de « résistance » présente dans le sensible. Il y a une *trace* ressentie comme un manque, qui à son tour lance le sensible vers son modèle. Mais la *chora* en elle-même, dans le langage mythique elle désigne « sur quoi » le démiurge applique ses proportions mathématiques pour ordonner le désordre originel en souhaitant le meilleur résultat possible. Donc, la *chora* figure « le sol » d'où l'on peut appréhender le « ceci » d'une chose sensible, qui elle-même peut être définie comme un « ceci qui s'oriente vers son modèle ». Et, d'elle-même, la *chora* présente une passivité essentielle^{xvi} et imperturbable qui échappe à l'action des formes intelligibles qui s'exercent en elle. Sur la *chora* figurée comme « réceptacle » ou « place » ou « nourrice » de tout devenir, *Timée* 51a-b nous dit : « si nous disons qu'il s'agit d'une espèce invisible et dépourvue de forme, qui reçoit tout, qui participe de l'intelligible d'une façon particulièrement déconcertante et qui se laisse très difficilement saisir, nous ne mentirons point ».

c. La *chora* et sa *force* pré-cosmique

On va examiner comment *Timée* présente la *chora* au niveau pré cosmique. Dans la *chora*, se passent des agitations et des activités. Suivant le récit du *Timée*, il y a une sorte de « manière d'existence » pouvant être appréhendée quand *Timée* décrit ce qui se passe avant la naissance du ciel en 52d-53a. Selon lui, la nourrice du devenir (la *chora*) était « emplie par des forces (*dunameis*) qui n'étaient ni uniformes, ni équilibrées, elle ne se trouve en équilibre sous aucun rapport, mais secouée irrégulièrement dans tous les sens, elle est ébranlée par ces forces, en même temps, le mouvement qu'elle en reçoit, elle le leur restitue, à son tour sous la forme de

secousses nouvelles » (*Timée*, 52e, pour la clarté de la traduction, je cite ici la traduction d'Albert Rivaud). Dans la *chora* elle-même et avant l'intervention du démiurge, cette amplification interne existe sous forme de secousses.

Avant la naissance du cosmos, la *chora* existe avec les quatre éléments qui vont servir à la fabrication du corps. Ces derniers ont été déplacés par une force décrite comme « une action des cribles et des autres engins qui servent à épurer le grain » (*Timée*, 53a). Ils sont au milieu d'« un mouvement à la façon d'un crible qui produit une secousse ». Donc, avant l'intervention du démiurge, la *chora* et les éléments ont subi ce mouvement qui « séparait le plus possible les éléments les plus dissemblables les uns des autres et rapprochait le plus possible en un même ensemble les plus semblables, en sorte que les uns ont occupé un emplacement et les autres un autre » (*Timée*, 53a)^{xvii}. Avant la fabrication et l'organisation du démiurge, le *chaos*^{xviii} originel n'était pas si chaotique (au sens propre). Il y avait déjà une sorte de 'loi' faisant bouger les éléments et la *chora* comme une « force qui secoue » rassemblant le semblable avec le semblable en séparant à grande distance deux choses dissemblables. Peut-on parler ici d'un hasard régnant sur le *chaos* ? A mon avis non. Timée ne parle pas de hasard mais d'une « nécessité »^{xix}. Et l'image forte de la *nécessité* est « la force » décrite ci-dessus.

Donc, la *nécessité* est fondée sur « une force qui cherche son semblable ». C'est une 'mécanique' et il va de soi que la force secouant les éléments provoque un déplacement qui rapproche le semblable de son semblable. La seule orientation dans cette 'loi' est la suivante : ce qui diffère s'éloigne mutuellement et ce qui se ressemble se rapproche. Le résultat de cette secousse est un déplacement de telle sorte que les uns « vont s'immobiliser d'un côté » et les autres « vont s'immobiliser d'un autre côté » (*Timée*, 53a). Cela est la situation où « dieu en est absent », est jugée par Timée « sans proportion (*alogos*) ni mesure » (*Timée*, 53a). Après, le démiurge intervient pour donner l'ordre en fabriquant le *cosmos*.

d. Comment parvient-on à la notion de *chora* ?

Alors, comment peut-on connaître la présence de la *chora* et la *nécessité* ? On se rappelle que le discours sur *ce qui est*, pose l'hypothèse d'un principe ; et on sait aussi que le discours à l'égard de *ce qui devient* se dirige vers une recherche de la cause. Timée affirme que « tout ce qui est engendré est nécessairement engendré sous l'effet d'une cause ; car sans l'intervention d'une cause, rien ne peut être engendré » (*Timée*, 28a). Sur ce dernier point, Timée distingue l'existence de deux sortes de causes. D'abord, il y a une cause véritable (*aitia*) du sensible qui est celle de la contemplation par le démiurge d'un modèle (c'est donc une cause ressortissant d'un intellect). Ensuite, Timée évoque une autre cause, une « cause concomitante ou accessoire ou errante » (*sunaitia*) (*Timée*, 46d-e, 48a) qui vient de la *nécessité* indissociable du matériau (la *chora*)^{xx}. Or, la *chora* et la *nécessité* existaient toutes deux avant la production du *cosmos*. On va essayer de montrer qu'il n'est pas impossible de penser la *nécessité* comme 'le mode d'existence' de la *chora*^{xxi}.

Le passage de *Timée* 46c-e explique ces deux sortes de causes. La cause véritable, qui est la principale et la première, qui « par nature est raisonnable » (*Timée*, 46d) vient de l'intelligence. Cette cause véritable a des effets bons et beaux (*Timée*, 46e). Au contraire « les causes qui sont mises en mouvement par d'autres causes et qui, à leur tour, transmettent le mouvement à d'autres, en vertu d'une action nécessaire » (*Timée*, 46e, sur ce passage je cite la traduction d'Albert Rivaud), sont des causes secondes, accessoires ou errantes qui obéissent à la *nécessité*. Un exemple de ces causes se trouve par exemple dans l'enchaînement mécanique^{xxii} qui se traduit à travers le « refroidissement et réchauffement, la solidification et fusion » du corps (*Timée*, 46d). Par ailleurs, selon Timée, ces causes errantes « privées de raison (pensée), produisent à tout coup leurs effets au hasard et sans ordre » (*Timée*, 46e).

Malgré leur caractère, Timée affirme nettement que concernant ces causes errantes « un dieu se sert comme d'auxiliaires pour atteindre dans la mesure du possible le résultat le meilleur

» (*Timée*, 46c). Donc, la *nécessité* qui est toujours liée à la *chora* sert aussi au démiurge. Mais comment ?

La genèse de l'univers est expliquée ainsi par Timée : « En effet, je l'affirme, la venue à l'être de notre monde résulta d'un mélange qui réunissait la *nécessité* et l'intellect. Mais, comme l'intellect dominait la *nécessité* en la persuadant de réaliser dans les meilleurs conditions possibles la plupart des choses qui sont soumises à la génération, c'est de cette manière et dans ces conditions que notre univers fut, dès le principe, constitué par le truchement d'une *nécessité* ainsi dominée par une sage persuasion » (*Timée*, 47d-48a). A partir de ce résumé, on peut affirmer premièrement, que la cause véritable et la cause errante, l'une et l'autre selon leur manière propre, ont constitué toutes deux l'univers. Si avant la naissance de l'univers, le démiurge était là, la *nécessité*, elle aussi était là. Elle était dans le désordre originel auquel le démiurge imposa la proportion en souhaitant le meilleur résultat possible. Deuxièmement, Timée subordonne la cause errante à la cause divine. La 'mécanicité', ou la *nécessité* est « sous la persuasion » de l'intellect (démiurge). Il y a un primat de l'intellect, mais un primat qui est sous le registre du 'souhait' car la persuasion est une forme de domination fragile. Ce primat de l'intellect explique la préférence du démiurge pour le *cosmos* plutôt que pour le *chaos*, pour l'ordre plutôt que pour le désordre, pour la proportion plutôt que pour la coïncidence pure et accidentelle.

Même si la *nécessité* qui est propre à la *chora* résiste à l'intellect, elle peut être une aide au travail de l'intellect. Comment ? Dans un premier temps, quand Timée décrit la *chora* « le lieu » (selon la traduction d'Albert Rivaud) il dit que ce troisième élément « lui-même (le lieu), n'est perceptible que grâce à une sorte de raisonnement hybride que n'accompagne point la sensation : à peine peut-on y croire. C'est lui certes que nous apercevons comme en un rêve, [...] » (*Timée*, 52b). Donc, il se manifeste comme un rêve. Timée ajoute aussitôt qu'un rêve doit être éclairci par le raisonnement (*Timée*, 52c). Dans un deuxième temps, à propos de la

fabrication du corps humain, Timée explique que dans la région de l'âme qui désire la nourriture (car se nourrir était une conséquence *nécessaire*, *Timée*, 70d-e), en sachant que cette espèce n'allait pas entendre raison, « un dieu (l'une des nombreuses aides du démiurge) constitua le foie » (*Timée*, 71a). Le foie, selon Timée a comme fonction de refléter « des images » (ou des rêves). Rêves qui serviront pour la divination. En somme, en faisant de cette région « un siège de la divination », les dieux – se conformant au souhait du démiurge de fabriquer la meilleure création possible – veulent faire « que d'une certaine manière cette partie puisse atteindre la vérité » (*Timée*, 71e). Puis, encore une fois, Timée exige que le rêve soit interprété par un raisonnement pour pouvoir en tirer sa signification.

Donc, on peut dire que la *nécessité* contribue à travers le rêve au travail de l'intellect. Mais il est clair aussi, que c'est l'intellect qui prédomine. C'est l'intellect qui sait déchiffrer ce que veut dire vraiment cette « sorte de raisonnement bâtard » de la *nécessité*.

Du coup, on est en mesure de comprendre ce que Timée dit de la *chora* comme d'« une espèce invisible et dépourvue de forme, qui reçoit tout, qui participe de l'intelligible d'une façon particulièrement déconcertante et qui se laisse très difficilement saisir » (*Timée*, 51a-b). La *chora* « participe de l'intelligible », d'abord parce qu'elle est « auxiliaire » à l'intellect, et aussi parce qu'elle a son propre « raisonnement » qui doit être déchiffré. Et, nous ne nous étonnons plus de dire avec Timée que ce mode de « participation » est vraiment déconcertant et difficile à saisir. La « participation » dont il s'agit ici, doit être distinguée de ce qu'on appelle habituellement la théorie de la participation platonicienne. La *chora* ne participe pas à l'intelligible (car elle reçoit tout, mais en même temps elle est sans forme). Elle ne participe pas non plus au sensible, car elle est invisible. En revanche, c'est elle qui est le 'sol' de résistance du sensible à l'intelligible, et en même temps, qui donne le « ceci » du sensible. Donc, à l'égard de l'intelligible, la *chora* peut être dite comme celle qui résiste, et à l'égard du sensible, comme celle qui donne 'le sol' du sensible.

Quoiqu'il en soit, Timée dit qu'on peut comprendre l'existence de la *chora*. Bien que son intelligibilité résiste à l'intellect, la *chora*, à sa manière, participe à l'intelligible. L'une de ces manières, c'est la divination du rêve^{xxiii}.

e. Le mouvement dans la *chora* ne dit rien sur la présence d'une âme

Peut-on dire que la présence d'un mouvement pré-cosmique indiquerait la présence d'une âme pré-cosmique ? Selon *Phèdre* le mouvement indiquerait la présence d'une âme. Peut-on appliquer cette théorie de l'âme automotrice (selon *Phèdre* et aussi selon *Les Lois*) pour affirmer l'existence d'une âme pré-cosmique ?

La démonstration de *Phèdre* vise à montrer que l'âme est un principe automoteur : « Or, s'il en est bien ainsi, si ce qui se meut soi-même n'est autre chose que l'âme, il s'ensuit nécessairement que l'âme ne peut être ni quelque chose d'engendré ni quelque chose de mortel » (*Phèdre*, 245e – 246a)^{xxiv}. On peut dire alors que l'état de l'âme est ni engendré ni mortel ; et son acte principal apparaît dans une automotricité.

Selon *Phèdre*, l'âme est immortelle et divine car elle est principe et source de mouvement de soi-même (ou elle est immortelle car elle se meut toujours)^{xxv}. Elle échappe à la distinction entre 'mouvant' (avoir un mouvement grâce à un autre être) et 'être mù'. Elle est, justement, celle qui englobe ce 'mouvant' et cet 'être mù' en même temps. L'âme se meut-elle passivement ou activement ? La réponse est : les deux. C'est l'identité de ces deux mouvements qui garantit l'éternité de son mouvement^{xxvi}.

Etant un auto-mouvement, l'âme se meut sans raison. Elle est distincte de l'être qui est mù par autre chose. Car l'âme n'est pas une chose (un être). Elle n'a qu'une cause de son mouvement : elle-même. Ce n'est donc pas l'attraction ou la force d'une chose qui meut l'âme. Elle se meut par elle-même.

Socrate distingue le corps de son âme de la manière suivante: « Tout corps qui reçoit son mouvement de l'extérieur est inanimé ; mais celui qui le reçoit du dedans, de lui-même, est animé, puisque c'est en cela même que consiste la nature de l'âme » (*Phèdre*, 245e). Donc, animé du dehors, le corps n'est qu'une chose inanimée. Mais, s'il est mû du dedans, c'est une chose animée. L'âme, de son côté, est ce qui anime le corps (soit extérieurement, soit intérieurement). En effet, la vie est décrite par Socrate d'abord comme un être qui se meut grâce à un principe qui donne son mouvement. Vivre c'est *principalement* se mouvoir. La vie d'un être cesse quand le mouvement cesse. Donc, il y a une sorte de vie qui est éternelle (qui ne cesse jamais), qui est celle de l'âme qui se meut toujours. Mais par ailleurs, il y a une vie qui peut cesser, celle d'une vie animée extérieurement qui s'arrêtera quand l'agent qui la meut cessera de lui donner son mouvement. Aussi, l'âme étant automotrice, a sa propre vie. Et, l'âme en tant que celle qui anime autre chose, engendre une vie. Elle est principe de vie, en sachant qu'il y a deux sortes de vies complètement différentes. La vie de l'âme en tant que telle, est du domaine de ce qu'on peut représenter comme « divin », de l'ordre du principe. Par ailleurs, il existe une vie au sens d'« animée ».

Dans le mythe de *Phèdre* (*Phèdre*, 246b), Socrate explique comment comprendre le caractère mortel ou immortel d'un être vivant. Un *vivant mortel* est décrit comme animation de l'extérieur d'une chose inanimée, par l'âme. Un bon exemple est celui d'une âme tombée en agrippant quelque chose de solide (qui deviendra corps, cf. *Phèdre*, 246c). De son côté, un *vivant immortel* est l'âme qui peut « revêtir tantôt une forme tantôt une autre » (*Phèdre*, 246b), qui « a une âme et un corps, unis pour toujours » (*Phèdre*, 246d). Socrate nous avertit que ce cas de la description d'un *vivant immortel* dépasse notre raison. On se contente d'en forger une image : celle du divin (*Phèdre*, 246c).

Revenant au récit du *Timée*, on peut dire que le récit de *Phèdre* parle plutôt de l'âme du monde après sa fabrication. *Phèdre* parle de l'âme du monde^{xxvii} qui « circule » en ayant des

formes différentes et qui administre le monde entier. Selon Timée, l'âme du monde est fabriquée 'avant' son corps du monde (donc, *avant* le temps), mais, elle est aussi 'fabriquée' par le démiurge (en donnant naissance au *cosmos* et au temps ; donc, elle est éternelle au sens d'éternité temporelle du cosmos). Donc, la notion d'immortalité de l'âme du monde doit être entendue en tant qu'elle est « éternelle » au sens qu'elle se trouve à la limite entre *hors* du temps et *dans* le temps. Du coup, sachant cette situation, on peut être sûr que le mouvement provoqué par l'âme du monde n'est pas le même mouvement qui secoue la *chora*. Si on doit se prononcer sur l'existence d'une âme pré-cosmique – car il y a aussi une sorte de mouvement dans la *chora* – on ne peut pas répondre positivement. Platon indique que le mouvement est le signe de la présence d'une âme. Mais, le mouvement tel que Platon en parle, c'est plutôt le mouvement de l'âme (c'est-à-dire un mouvement cosmique, et un mouvement qui existe à la limite entre *hors* et *dans* le *cosmos*). Sur le mouvement dans la situation pré-cosmique, Platon ne dit jamais qu'il est provoqué par une âme. C'est une situation où dieu est absent, où l'âme n'a pas de contrôle. Et dans cette situation, le mouvement ne signifie jamais l'existence d'un agent personnel (pré-cosmique).

Le mouvement de la *nécessité* ne dévoile pas l'existence d'une âme pré-cosmique^{xxviii}. Ce mouvement qui accompagne la *chora* et supporte la persuasion du démiurge recèle une sorte de résistance qui est toujours déjà là, avant la prise de conscience de l'intellect. Il montre l'existence d'une passivité latente mettant en difficulté toute activité de l'intellect. Il témoigne aussi d'un mouvement sans *telos* devant être persuadé et orienté par l'intellect.

1. B. 2. La première naissance de l'homme (la fabrication de sa partie immortelle)

Après son exposé sur la naissance du *cosmos*, en 41b, Timée aborde le thème de la fabrication de l'homme. Parlant de l'homme comme totalité d'une âme et d'un corps, l'homme, selon Timée, ne naît pas directement du démiurge. Si c'était le cas, il serait égal aux dieux (cf. *Timée*, 41c). Mais cela n'empêche pas que la partie de l'homme « qu'on appelle 'divine' » et qui le commande en totalité, vienne directement du démiurge. Le démiurge a fabriqué cette partie, et l'a ensuite semée dans les astres (*Timée*, 41d). Après avoir fait cela, ce sont ses aides (les dieux jeunes nés du démiurge) qui ont eu la tâche d'« enlacer à cette partie immortelle une partie mortelle » (*Timée*, 41c-d). A travers cette opération, les dieux ont fabriqué et donné naissance à l'homme.

Pour la première fois, on trouve ici la désignation d'une « partie mortelle » dans l'homme. On note également que Timée évoque deux sortes de naissance de l'homme. D'abord, la naissance au sens de la fabrication de sa partie immortelle^{xxix}. Puis la deuxième naissance de l'homme, quand cette partie immortelle est unie à sa partie mortelle. La première est due à l'action directe du démiurge, la deuxième à celle de ses aides.

L'émergence de la partie immortelle dans l'homme est due à l'action directe du démiurge. A mon avis, on peut désigner cela comme la première naissance de l'être humain. Si on définit l'homme comme ayant une partie divine, même si l'homme n'est pas divin comme les dieux (*Timée*, 41c), on ne peut nier qu'avec cette émergence, la naissance de l'homme ait déjà abouti.

Le démiurge fabrique la partie immortelle de l'homme à partir d'un mélange de l'âme du monde. Il utilise « presque le même mélange » (*Timée*, 41d). Timée explique ainsi la fabrication de la partie immortelle de l'homme : « Revenu au cratère dans lequel il (le démiurge) avait auparavant composé par un mélange l'âme de l'univers, il s'employa à fondre le reste des ingrédients utilisés antérieurement, en réalisant presque le même mélange, un mélange dont les ingrédients n'étaient plus aussi purs qu'avant, mais qui était de second et de

troisième ordre » (*Timée*, 41d). Donc, la partie immortelle de l'homme est fabriquée à partir d'un mélange inférieur à celui de l'âme du monde. Si cette partie est dite 'immortelle', c'est parce qu'elle est fabriquée par un agent divin (le démiurge). En ce sens là, son immortalité est liée à sa cause qui est divine.

Si l'âme du monde a un statut supérieur, c'est parce qu'elle se situe à la 'limite' entre l'éternité *hors* du temps et l'éternité *après* la création du temps. La partie 'immortelle' de l'homme est créée *dans* le temps. Elle est 'immortelle' comme le mode d'immortalité de l'univers (une immortalité *dans* le temps, elle est immortelle parce qu'elle *a été, est, et sera*). Peut-on trouver dans le texte « en quoi diffère » vraiment cette partie immortelle de l'âme du monde ? Cette différence a-t-elle des conséquences ? Ou plutôt doit-on se contenter d'appréhender cette différence à partir du manque de pureté des ingrédients de sa constitution ?

Le mythe de l'attelage ailé (*Phèdre*, 246a), nous apprend que l'âme des dieux et l'âme du reste des vivants sont composées (il y a un cocher, l'attelage avec ses chevaux, et les ailes). Elles sont composées différemment. Car « chez les dieux, les chevaux et les cochers sont tous bons et de bonne race » (*Phèdre* 246a), mais dans le cas du reste des vivants « il y a mélange » (*Phèdre*, 246b). Cette désignation de « vivants » inclut, bien sûr, l'âme humaine. Socrate utilise l'image d'un cocher qui « commande » deux chevaux attelés. Dans « notre cas », il est difficile d'être cocher, car les chevaux sont de deux races différentes. L'un est de race bonne et belle, donc il est « beau et bon pour celui qui commande ». Le cheval de bonne race tend à collaborer avec le cocher. L'autre est de race contraire, et donc fait le contraire de l'autre cheval et surtout du cocher (*Phèdre*, 246b) ; il est « le cheval en qui il y a de la malignité rendant l'équipage pesant, le tirant vers la terre, et alourdissant la main de celui des cochers qui n'a pas su bien le dresser » (*Phèdre*, 247b). Mais *Phèdre* ne nous dit rien plus que cela. En pensant à la similitude des ingrédients entre l'attelage des dieux et des autres vivants, on ne sait pas pourquoi il y a une

différence entre eux. Ce n'est pas sans importance, car la chute de l'âme, selon le mythe de *Phèdre*, est provoquée par l'infériorité du mélange de l'âme humaine.

a. La différence entre la partie immortelle de l'homme et l'âme du monde

D'abord, Timée nous dit que la proportion mathématique qui ordonne l'âme du monde se trouve aussi dans cette partie immortelle de l'homme^{xxx}. Il n'y a pas là de différence. Ensuite, cette partie immortelle de l'homme est aussi dotée des « révolutions divines » comme c'était le cas de l'âme du monde (cf. *Timée*, 43a, 44d). Comme le souhaitait le démiurge à l'égard de l'âme du monde, l'homme est soumis à cette exigence de suivre et d'obéir à « la révolution du *même* et du semblable » pour le bien de tout homme (*Timée*, 42c). L'harmonie qui marque l'âme du monde, devient aussi l'orientation de cette partie immortelle (Timée note : « L'harmonie, qui est faite de mouvements apparentés aux révolutions de notre âme ... » en *Timée*, 47d). Il s'agit ici d'une harmonie qui *dépasse* l'harmonie stable^{xxxi}.

Aussi, si on examine les propriétés de la partie immortelle (sa proportion mathématique et son mouvement), il nous semble qu'il n'y a pas de différence. Pourtant, Timée montre qu'il y a une différence. Il note que : « ces révolutions (dans le ciel et de la partie immortelle) sont apparentées, même si les nôtres sont troublées alors que les autres sont exemptes de trouble » (*Timée*, 47c-d). Timée affirme que les mouvements de l'univers « n'errent absolument pas », tandis que chez l'homme il faut toujours « stabiliser les mouvements qui en nous ne cessent de vagabonder » (cf. *Timée*, 47c). Plus loin, presque à la fin du *Timée*, nous découvrons que la différence des révolutions entre cette partie et l'âme du monde est due à l'union de cette partie avec le corps de l'homme. Donc, si cette partie immortelle diffère de l'âme du monde c'est parce que « les révolutions qui dans notre tête ont été dérangées lors de notre naissance » (*Timée*, 90d).

Dans le cas de l'univers, l'union de l'âme du monde et de son corps s'est faite sans problème car c'est l'œuvre du démiurge. Mais l'union de cette partie immortelle avec le corps humain, opérée par les aides du démiurge, donne naissance à la différence très importante de cette partie d'avec l'âme du monde.

Aussi, on peut conclure que la différence entre la partie immortelle de l'homme et l'âme du monde est due à deux causes. D'abord, à cause du 'manque' de la qualité d'ingrédient, et de ses conséquences. Ensuite, si on ne peut dire quelles sont les conséquences de ce 'manque', Timée affirme que l'opération suivante de l'union de cette partie avec son corps, exécutée par des divinités inférieures, peut expliquer la différence entre cette partie et la perfection de l'âme du monde.

Or, la stratégie de *Phèdre* ne dit rien sur cette deuxième possibilité. En revanche, le mythe de *Phèdre* opte pour le manque d'ingrédients comme la cause directe de la chute de l'âme humaine. Avant de parler de la chute, *Phèdre* a bien distingué deux sortes d'union du corps et de l'âme. D'abord celui qui concerne l'union « naturelle et pour toujours » de l'âme parfaite et de son corps (une chose inanimée que l'âme est chargée d'animer), qui est hors de notre capacité rationnelle (cf. *Phèdre*, 246c). C'est l'exemple du ciel comme *vivant immortel* dépassant notre raison, que nous sommes contraints de représenter comme divin. Ensuite, celui qui concerne l'union de second degré, causé par la perte du plumage de l'aile de l'âme. L'âme imparfaite a chu en agrippant avec elle des choses inanimées (solides). Ici on trouve « le reste des vivants », soumis au *genesis*.

Dans le cas de l'union de l'âme et du corps de second degré (celle de l'union après la chute), Socrate nous dit que c'est l'âme qui est responsable de sa chute. Il dit : « Maintenant, comprenons pourquoi l'âme a perdu ses ailes, pourquoi elles sont tombées » (*Phèdre*, 246d). La traduction de Léon Robin est plus claire pour montrer qu'ici Socrate cherche la cause de la perte du plumage des ailes de l'âme, ou la cause de la chute de l'âme. Donc, si l'âme a chu, les

ailes n'en sont pas les plus responsables. Qui est responsable de la chute ? En suivant le récit du mythe, on comprend que c'est plutôt à cause du « tumulte des chevaux », qui à son tour, va gêner le cocher pour guider l'attelage. La chute est ainsi provoquée par la bousculade et la rivalité entre les âmes (*Phèdre*, 248a-b soit à cause d'une rivalité volontaire entre les âmes soit involontairement, à cause du dérèglement de chaque attelage. Bref, tous ces facteurs ont endommagé le plumage des ailes de l'attelage et entraîné la chute du char. L'âme a chu à cause du dérèglement de ses parties. C'est elle-même qui est finalement responsable de sa chute. Le cocher, les chevaux, et les ailes sont tous responsables de l'échec de la meilleure partie de l'âme. La stratégie choisie par le *Timée* est différente. Bien qu'il a signalé le manque d'ingrédients de l'âme humaine, il ne présente pas l'union de l'âme avec son corps comme une chute.

b. La présence effective de la nécessité qui limite le travail des dieux jeunes

La partie immortelle de l'homme qui « règne en nous sur toutes les autres parties » (*Timée*, 44d) ou « ce qu'il y a de plus divin et de plus sacré en nous » (*Timée*, 44d-45a) ou ce qui est « l'élément divin » ou « le démon » (*Timée*, 90c) chez l'homme, commande le tout de l'homme. Mais, elle ne peut le faire parfaitement, soit à cause du manque d'ingrédients^{xxxii}, soit à cause de son union réalisée par des dieux inférieurs^{xxxiii}. Sur le défaut d'ingrédients, on ne peut rien dire. *Timée* constate ce fait. Mais, sur la possibilité d'une mauvaise fabrication par ces dieux jeunes, on peut encore discuter. Comment évaluer ce fait ?

D'un côté, on sait que la fabrication de l'homme n'est pas le fruit d'une volonté arbitraire de ces divinités. Cette fabrication est incluse dans la volonté du démiurge qui a souhaité que le ciel soit parfait : « Il faut que ces espèces mortelles naissent, si le ciel doit être absolument parfait » (*Timée*, 41b). Par conséquent, elle était aussi dans le projet du démiurge voulant toute chose belle.

D'un autre côté, la bonté de l'action des dieux se répète partout. Le démiurge sema les parties immortelles dans les astres, et « il leur révéla la nature de l'univers, et leur exposa les lois de la destinée » (*Timée*, 41e). Le démiurge « fait connaître tous ces décrets » pour que cette partie ne soit pas responsable du mal pouvant être commis dans la suite de son existence (*Timée*, 42d). En suivant le récit du *Timée*, on a l'impression de ne pouvoir retracer l'origine du décalage entre le souhait bon de la divinité et l'imperfection de la fabrication de l'homme.

D'où vient l'imperfection de la fabrication ? On ne peut la chercher du côté d'une cause divine. La 'foi' de Timée est claire : les dieux ne veulent que des choses bonnes. En effet, Timée note que : « en vertu de la nécessité » (*Timée*, 42a), chaque fois que se fait l'union de la partie immortelle de l'homme et de son corps, alors, à cet instant là « un certain nombre de facteurs devraient intervenir dans la nature humaine : d'abord la sensation [...] ; en second lieu, le désir [...] ; et en outre, la crainte, la colère et toutes les affections qui s'ensuivent et toutes celles qui sont d'une nature contraire » (*Timée*, 42a-b, cf. 69c8-d6).

Même si le souhait du démiurge (et aussi des divinités) est de faire le meilleur possible, Timée nous dit dès le début que c'est un *vœu* de la divinité. Dans l'organisation du *cosmos*, le démiurge amène « du désordre à l'ordre » parce qu'il estime que « l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre » (*Timée*, 30a), donnant à l'univers la meilleure structure possible (*Timée*, 30b). En disant cela, Timée nous avertit peut-être qu'un bon souhait n'est pas nécessairement conforme à sa réalisation. Dans le cas du *cosmos*, Timée dit que le souhait a été accompli. Mais, dans le cas de l'homme, le souhait reste un souhait non pleinement accompli. Cela explique l'insertion de la *nécessité* dans le processus de l'union de la partie immortelle et de son corps. C'est une *nécessité* qui en fait va engendrer des choses pas belles, ayant des conséquences importantes pour le tout de l'homme.

Dans la fabrication de l'univers, Timée affirme l'intervention de deux causes importantes : d'abord, la cause divine (l'intellect, ou bien le démiurge lui-même), ensuite, la

cause errante qui survient sous l'effet de la *nécessité* (à savoir la *chora*) (cf. *Timée* 47e). Ainsi, Timée affirme que « la venue à l'être de notre monde résulta d'un mélange qui réunissait la nécessité et l'intellect » (*Timée*, 47e – 48a). Donc, il n'y a rien de surprenant si ces deux causes vont de nouveau intervenir dans la fabrication de l'homme. D'un côté, le démiurge a fabriqué la partie immortelle de l'homme, puis ses aides les autres parties de l'homme. Mais par ailleurs, on sait que la cause errante va imposer ses lois durant cette fabrication.

La trace de la *nécessité* (de la *chora*) fait toujours sentir sa présence. C'est pourquoi pendant la fabrication, le démiurge doit négocier avec la *nécessité*. A plus forte raison, ne faut-il pas être surpris si, après la fabrication, la 'logique' de la *nécessité* fait toujours sentir sa présence. La trace de la *nécessité*, les secousses de l'enchaînement 'mécanique' provoquant le rassemblement du semblable et écartant le dissemblable vont dicter leurs lois, d'abord en présence du démiurge, et ensuite pendant l'activité des dieux jeunes. A mon avis, c'est sous cet angle qu'on peut finalement chercher la raison de l'imperfection de l'union de l'âme et du corps humain. La bonté des divinités est toujours intacte. Si la fabrication de l'homme entraîne des conséquences négatives, c'est parce que la *chora* dicte encore ses lois.

La *chora* a sa propre 'loi' qui s'appelle la *nécessité*. La *chora* et sa *nécessité* marque la présence d'une résistance dans le sensible (*ce qui devient*) à s'identifier à *ce qui est*.

Dans la fabrication du *cosmos*, le démiurge a ordonné les éléments élémentaires « dans la mesure où la *nécessité* le permettait en s'y prêtant volontiers ou en se laissant persuader » (*Timée*, 56c). Le démiurge a proportionné les choses en sorte d'éviter que la terre ne se rassemble qu'avec la terre, ou que l'air ne s'accumule qu'avec l'air, l'un et l'autre dans son lieu propre à l'écart l'un de l'autre, car « dans l'uniformité, le mouvement ne saurait jamais s'établir » (*Timée*, 57e). Or, si l'âme du monde a été fabriquée comme principe de mouvement, alors, le 'proportionnement' que le démiurge opère sur les éléments doit se faire de sorte qu'ils puissent se mélanger les uns aux autres par un *vrai* mouvement. Le démiurge cherche donc à

persuader la *nécessité* qui meut les éléments dans une ‘logique’ d’uniformité à les séparer les uns des autres. Le démiurge introduit « le passage à l’absence d’uniformité » en sachant que « la cause de l’absence d’uniformité, c’est l’inégalité » (*Timée*, 58a).

i. Une exemple : l’impression comme origine de la sensation

De leur côté, les dieux jeunes imitent le travail du démiurge. Ils « empruntaient au monde des portions de feu et de terre, des portions d’eau et d’air [...] Avec toutes ces portions, ils fabriquèrent pour chaque individu un seul corps, et dans ce corps soumis à un flux et à un reflux perpétuel, ils enchaînent les révolutions de l’âme immortelle » (*Timée*, 43a). Ici Timée évoque la fabrication de la partie mortelle de l’homme comme celle du *cosmos*.

En imposant des proportions mathématiques aux éléments, les dieux jeunes doivent affronter le mouvement de « flux et reflux » qui va depuis toujours avec ces éléments. Ils sont face aux éléments qui portent « quelques traces » comme on peut l’attendre « de toute chose quand dieu en est absent » (*Timée*, 53b).

Le résultat de l’opération de jonction est la confusion des révolutions de la partie immortelle : « Ces révolutions, qui se trouvaient plongées dans un fleuve puissant, ne contrôlent pas ce fleuve et n’étaient pas sous son contrôle ; tantôt elles étaient entraînées de force par lui et tantôt elles l’entraînent de force » (*Timée*, 43a)^{xxxiv}. Cela peut être une très bonne description de la naissance d’un petit homme. Mais, à mon avis, cette description vaut aussi pour toute la vie d’un certain homme.

D’abord, en tant que le corps humain a été fabriqué à partir des éléments mis en branle par la *nécessité*, il contient toujours en lui-même les *traces* de la *nécessité* (se manifestant dans un mouvement de flux et de reflux). Tant que la raison ne domine pas ce mouvement sans ordre, ce « flux et reflux » risque toujours de déranger les révolutions de la partie immortelle. Ensuite, on sait que dans la *nécessité*, il y a une ‘logique’ du semblable qui cherche son semblable, et

que par conséquent les quatre éléments formant l'homme cherchent toujours à communiquer avec les mêmes éléments venant du dehors. Dans la suite du passage, Timée cite l'exemple de la « nourriture » qui rejoint les éléments du « feu, ou la solidité de la terre, ou l'humidité glissante de l'eau » qui se trouvent dans le corps humain. Cette rencontre provoquée du dehors frappe l'homme et « transmise à travers le corps, est arrivée jusqu'à l'âme » (*Timée*, 43c).

Donc, le désordre du « flux et reflux » est déjà dans le corps humain à travers la présence des éléments. Ce tumulte peut augmenter à cause d'éléments qui le frappent de l'extérieur. On peut trouver ce mécanisme dans l'explication de Timée sur l'origine de la sensation qui peut augmenter le tumulte. La sensation, qui a comme origine des impressions (ou le flot des éléments qui frappent ou se rencontrent mutuellement), est vue comme ce qui peut ajouter du dehors le tumulte qui existe déjà dans l'homme. Mais, de leur côté, les impressions sont neutres. Elles représentent le 'sol' de la *chora* qui transmet les propriétés sans être affectée par celles qu'elle confère.

On a déjà vu que le mouvement (ou la force) qui est propre de la *nécessité* (dont on trouve la trace dans les éléments) est de chercher le semblable en écartant le dissemblable, puis s'immobilise. Dans le cas de l'homme, comment expliquer l'intervention divine en parlant des impressions qui deviennent sensation ? Selon l'explication du *Timée* en 61d-62a, quand on dit que « le feu est chaud » (en sachant que « le feu exerce une action de division et d'incision sur nos corps ») on a affaire à deux opérations différentes. D'abord, en tant que les éléments du feu contiennent en eux-mêmes « une finesse de ses arêtes, l'acuité de ses angles, la petitesse de ses parties, et la vitesse de son mouvement » (ce feu est « incisif, entaille à la façon d'une pointe » quand il rencontre d'autres éléments). Ici on décrit donc le feu comme « impression ». Ensuite, quand cette impression frappe le corps humain en provoquant « des divisions et de petites entailles », alors, « en se *remémorant* la naissance de la figure qui est la sienne », le corps de

l'homme éprouve la « sensation ». Donc, la sensation naît quand l'homme éprouve « quelque chose de pointu ».

Aussi, quand on parle des éléments du feu ou du « chaud » du feu, il s'agit de « l'impression ». Le chaud du feu est purement du domaine des éléments. Mais, quand il est soumis à une activité de *remémoration*, il devient une « sensation ». Autrement dit, l'impression peut ou non donner lieu à la sensation. Sans devenir « une sensation » (c'est-à-dire sans que l'impression « touche » la partie immortelle), l'impression reste ce qu'elle est. La théorie de l'impression est très importante, car l'impression est justement dite comme « la cause du plaisir et de la douleur » (*Timée*, 64a). Mais, on se demande encore ce qu'il y a à l'intérieur de l'impression ? *Timée* essaie d'expliquer la cause dernière de l'impression. Le passage du *Timée* 55 e-56a décrit d'une manière très précise le mécanisme de l'impression. Les lois qui dirigent l'impression du dedans, sont les suivantes : pour les éléments qui se meuvent facilement, elles peuvent se transmettre jusqu'à la partie immortelle, en revanche, chez ceux qui se meuvent difficilement, elles tendent à s'immobiliser sans transmettre aucune information au corps entier, donc elles ne peuvent pas influencer la partie immortelle (cf. *Timée*, 64a-c)^{xxxv}.

Quelle est la conséquence de tout cela ? D'un côté on a perçu qu'il y a une loi mécanique fondée sur le calcul mathématique et géométrique qui dirige le déroulement de l'impression. Mais cette loi mécanique ne sert pas comme explication dernière pour expliquer l'émergence de la sensation. Il est vrai que le donné substantiel d'une sensation est l'impression, mais pour qu'une impression devienne une sensation, il faut qu'elle « touche » l'âme immortelle^{xxxvi}. Autrement dit, l'impression reste comme ce qu'elle est, dans le domaine mécanique. D'un autre côté, on a vu aussi que la sensation porte en elle-même l'empreinte de l'impression. Il n'y a pas de sensation en soi. La cause de la sensation est l'impression. A son tour, l'impression est le mouvement original des éléments qui porte avec lui la trace de la *chora*. Ces explications aident

à comprendre pourquoi l'union de la partie immortelle avec son corps porte la trace de la résistance à l'égard de cette partie.

c. La pré-éminence de l'âme immortelle dans son cercle du même

La prédominance de la partie immortelle reste intacte. C'est elle qui transforme les données impressives en sensations. Mais, ce n'est qu'une dominance précaire. Le fait que la partie immortelle permette la naissance de la sensation, cela ne dit pas qu'elle contrôle d'une manière absolue la sensation. La sensation peut s'emparer de cette partie immortelle. Une chose très importante demeure : quoi qu'il en soit, c'est le rapport avec la partie immortelle qui finalement définit le sort de l'âme. Un rapport de proportion sauvegardé par la partie immortelle va donner la santé à tout le corps. En revanche, une proportion dérangée, soit à cause de la faiblesse de la partie immortelle soit à cause de l'insistance du flux et du reflux de la sensation, aura des conséquences redoutables pour l'homme. L'unité de l'homme dépend de la soumission du corps au mouvement du cercle du *même*. Ce cercle doit faire face aux flux et reflux qui remuent dans l'homme.

S'il y a une déviation de l'orientation, elle n'est surtout pas provoquée par des causes extérieures (parce que l'impression qui frappe les éléments dans l'homme est depuis toujours 'chargée' par les traces de la *nécessité* qui ne cesse d'imposer sa loi qui est de trouver le semblable puis s'immobilise) ; mais plutôt à cause du manque de contrôle de la partie immortelle à l'égard des impressions (qu'elles viennent de l'extérieur ou de l'intérieur). Même si la *chora* fait sentir sa présence, dès la création de l'univers jusqu'à celle de l'homme, la divinité veille toujours à ce que la partie immortelle soit douée de ce qu'il faut pour pouvoir diriger le tout de l'univers et l'homme vers ce qui est beau. Or ce n'est pas le cas pour tous les hommes. Il est vrai qu'à travers la sensation et la persuasion (c'est-à-dire à travers « tout ce que nous percevons par le moyen de notre corps », cf. *Timée*, 51d) tous les hommes peuvent

parvenir à une opinion vraie. Mais le but ultime de l'homme n'est pas seulement cela. L'homme est orienté vers *ce qui est* ou vers les formes intelligibles qui ne peuvent pas être perçues par les sens mais directement par l'intellect. Timée affirme qu'à cette manière de parvenir à *ce qui est* à travers « l'intellection, seuls y participent les dieux, et une toute petite catégorie d'êtres humains » (cf. *Timée*, 51e). L'horizon de l'homme vise bien plus loin : l'intellection directe de *ce qui est*. L'orientation ultime de l'homme ne s'arrête pas à l'harmonie (c'est-à-dire la maintenance de la proportion mathématique) mais vise à l'intellection de *ce qui est*.

Cette dernière indication nous permet d'étudier d'une manière plus approfondie les deux niveaux de connaissance qui co-existent dans la partie immortelle de l'homme. Comme l'âme du monde, la partie immortelle de l'homme est douée aussi de deux sortes de cercles. Selon le *Timée* 37a-c, c'est par le mouvement de ces deux cercles que l'âme du monde connaît la totalité du réel. C'est aussi le cas de la partie immortelle de l'homme car elle a été fabriquée des mêmes ingrédients.

L'analyse minutieuse de Luc Brisson nous donne ces indications claires : « Or, (A) le discours, (a) vrai aussi bien lorsqu'il advient au sujet de ce qui est autre qu'au sujet du même, (b) est propagé sans bruit ni écho dans ce qui se meut soi-même. (B) Quand, d'une part, (a) il advient au sujet du sensible (i), et que le cercle de l'*autre* va droit, (ii) naissent des opinions et des croyances sûres et vraies ; et quand, d'autre part, (b) par ailleurs, il advient au sujet du rationnel (i), et que le cercle du *même* tournant bien rond transmet le message, (ii) l'intellect et la science s'accomplissent nécessairement » (*Timée* 37b3-c3)^{xxxvii}.

Donc, si on transpose cette distinction dans la partie immortelle de l'homme, on a d'un côté un cercle qui s'occupe du sensible. Il se laisse informer et influencer par les données impressives qui se transmettent dans le corps humain. C'est le travail du cercle de l'*autre*. D'un autre côté, il y a le cercle du *même*, qui a son propre mode d'être. Même s'il peut être influencé et mû par les révolutions du cercle de l'*autre* (pour cette raison que le premier peut diriger ce

dernier), le cercle du *même* s'oriente tout directement vers *ce qui est* (l'intelligible). Si à partir des données sensibles, le cercle de l'*autre* peut arriver à une opinion vraie (la science), la perspective du cercle du *même* vise bien plus loin : vers *ce qui est* ^{xxxviii}.

Le passage du *Timée* 43a-44d nous explique que le flux et le reflux qui viennent de l'impression extérieure influencent l'âme humaine tout entière. L'impression devient une sensation quand elle est reçue par la partie immortelle (le cercle de l'*autre*). Selon Timée, les sensations qui sont très fortes « sont arrivées non seulement à entraver complètement la révolution du *même* en s'écoulant en sens contraire et à empêcher cette révolution de dominer et de suivre son cours, mais même à disloquer la révolution de l'*autre* » (*Timée*, 43d). C'est la manière dont Timée explique comment l'homme peut tomber dans « l'erreur et la folie » (*Timée*, 44a). Possibilité qui n'est pas exclue. Si l'homme « ne cessait de commettre le mal » il subirait les métamorphoses. La métamorphose s'arrêtera quand l'homme pourra « soumettre à la révolution du *même* et du semblable en lui cette masse énorme, venue ultérieurement s'ajouter à sa nature et faite de feu, d'eau, d'air et de la terre » (*Timée*, 42c-d, 92c).

En fait, il faut reconnaître qu'il n'y a pas d'indication précise pour dire que le cercle du *même* représente le *nous* (le divin, qui ne contemple que *ce qui est*) et le *logistikon* le cercle de l'*autre* (celui qui calcule et donne la proportion en vue d'une harmonie idéale, mais toujours en proie à la puissance du sensible). Quand le démiurge situe la partie immortelle dans la tête de l'homme (*Timée* 44d-e), le récit nous indique que le *nous* et le *logistikon* se placent tous deux au même endroit. Puis, quand à maintes reprises, Timée décrit cette partie immortelle comme « ce qui est divin ou de plus sacré en nous » ou « le démon en nous » qui doit commander tout l'homme, il le dit sans faire de distinction entre le *nous* et le *logistikon*.

Mais si on examine le passage de *Timée* 42c-d, on peut se risquer à dire que le cercle du *même* représente ce qui est vraiment divin dans l'homme. Plus encore, en suivant l'intuition de Proclus, on peut penser que le passage de *Timée* 37b-c propose des proportions bien réparties :

celle entre le *nous* qui rappelle la *doxa*, et l' *épistémé* qui rappelle la *pistis*^{xxxix}. Aussi, c'est en se soumettant particulièrement au cercle du *même* que l'homme peut arriver à la contemplation de *ce qui est*. Par ailleurs, cette contemplation ne peut se faire sans intervention des données sensibles. Selon moi, c'est l'orientation ultime de l'homme selon *Timée*. Mais il est vrai que ce n'est pas l'orientation de tous les hommes. A côté des dieux, seul un petit nombre d'hommes qui peut y arriver, ce sont les philosophes. Le philosophe est celui qui peut dépasser la proportion harmonique de tempérance (*sophrosuné* : la vertu qui règle les désirs et les sensations) en parvenant à la *phronésis* (la sagesse ou l'intelligence ou bien la pensée pure). Il est celui qui pense en fabriquant, mais surtout en contemplant *ce qui est*. Contempler, c'est le mode ultime de penser. La contemplation rend la présence effective de *ce qui est* dans les choses sensibles. En même temps, elle fonde la fabrication et oriente l'activité de la fabrication (cette dernière est invitée à dépasser l'harmonie mathématique vers *ce qui est*).

Avant de poursuivre le récit suivant du *Timée*, on peut évoquer le mythe de l'attelage ailé qui parle aussi du « pilote de l'âme » qui contemple l'intelligible (*Phèdre*, 247c). En effet, le mythe dit que « celle qui est la meilleure (dans l'âme humaine) » est celle qui « suit le dieu, cherche à lui ressembler » (*Phèdre*, 247a). Elle tente et essaie de relever la tête de son cocher, pour qu'il puisse avec elle, percevoir des réalités « qui se trouvent en dehors du ciel » (*Phèdre*, 247a). En effet, c'est elle qui a voulu aller vers le haut, vers « la plaine de la vérité » parce que « la nourriture qui convient à ce qu'il y a de meilleur dans l'âme se tire de la prairie qui s'y trouve » (*Phèdre*, 248b). Si on veut rapprocher cela avec le schéma de la tripartition de l'âme (à savoir l'âme divisée en *logistikon*, *thumos* et *épithumia*), on est en difficulté. La meilleure partie de l'âme n'est pas celle du *logistikon* (représenté plutôt par le cocher), ni du *thumos*, ni de l'*épithumia*. Elle dirige d'une certaine manière l'ensemble de l'attelage au moyen du cocher. Elle relève tantôt la tête du cocher (pour regarder vers le haut, vers le ciel) tantôt elle la baisse (pour mieux guider les chevaux tumultueux) (cf. *Phèdre*, 248a). Donc, elle est bien la partie

supérieure à toutes les parties décrites dans l'image de l'attelage ailé. Quelle est-elle ? Dans le passage précédent, quand Socrate décrit le lieu qui est au-dessus du ciel, il dit que ce lieu n'est jamais décrit par aucun poète d'ici-bas. C'est un lieu où se rencontre « l'être qui est sans couleur, sans figure, intangible, qui est réellement, l'être qui ne peut être contemplé que par l'intellect – le pilote d'âme -, l'être qui est l'objet de la connaissance vraie (« savoir authentique » selon Léon Robin), c'est lui (ce pilote) qui occupe ce lieu » (*Phèdre*, 247c-d). Si on cherche qu'elle est la meilleure partie de l'âme, on peut deviner qu'il s'agit ici de l'intellect (*noûs*). En effet, c'est l'intellect qui cherche à ressembler aux dieux, et qui aspire au savoir authentique. Cette meilleure partie de l'âme se soucie de recevoir la nourriture qui lui convient, justement comme « la pensée d'un dieu qui se nourrit d'intellection et de connaissance sans mélange » (*Phèdre*, 247d). Elle se nourrit d'un savoir authentique, d'une contemplation de la vérité qui se trouve dans « ce qui est réellement la réalité » (*Phèdre*, 247e)^{xi}. La nourriture de l'intellect est la réalité intelligible. L'intellect ne se contente pas de la réalité soumise au changement, ni de l'opinion (c'est la nourriture de l'âme n'ayant réussi qu'à apercevoir certaines réalités trouvées en dehors du ciel – cf. *Phèdre*, 248a-b)^{xii}.

1. B. 3. La deuxième naissance^{xliii} de l'homme : l'union de la partie immortelle avec la partie mortelle

Timée dit clairement que « les corps mortels et tout ce qu'il restait encore à ajouter à l'âme humaine » (*Timée*, 42d) viennent après la partie immortelle. La fabrication de ces parties ajoutées est à la charge des aides du démiurge. Bien que les parties mortelles soit « secondaires », Timée affirme que leur fabrication est importante car l'instruction donnée par le démiurge à ses aides est claire : « Il faut que ces espèces mortelles naissent, si le ciel doit être absolument parfait » (*Timée*, 41b).

Avant d'évoquer le travail de ces dieux jeunes, on se rappelle d'abord que le démiurge lui-même a été contraint de persuader la *nécessité* quand il a fabriqué l'univers. Le même paradigme va nous accompagner au long de notre étude concernant la fabrication de l'homme. Si le résultat de cette fabrication ne donne pas une harmonie parfaite pré-programmée, ce n'est pas à cause de la jeunesse de la divinité car elle veut toujours le meilleur possible. Ce qui est clair c'est que le démiurge et ses aides doivent faire avec la *chora*. Ils doivent travailler avec ce matériau. Ils sont obligés de *vivre avec* cette résistance.

a. Le récit de la fabrication de l'homme en tant qu' âme et corps

Le passage de *Timée* 69c-e explique que les dieux jeunes fabriquent l'homme en imitant leur père (le démiurge) : « Ces derniers, à son imitation, entreprirent, après qu'ils eurent reçu le principe immortel de l'âme, de façonner au tour pour lui un corps mortel et, à ce corps, ils donnèrent pour véhicule le corps tout entier cependant qu'ils établissent dans ce dernier une autre espèce d'âme, celle qui est mortelle » (*Timée*, 69c). Ce qu'il faut remarquer dans ce processus, c'est que les dieux ne peuvent empêcher que cette espèce d'âme « comporte en elle-même des passions terribles et inévitables » (*Timée*, 69c). La présence du plaisir (qui incite l'homme au mal), de toutes sortes de douleurs (qui éloignent l'homme du bien), de la témérité et de la peur (qui sont rebelles aux sages exhortations), et de l'espérance, facile à décevoir, sont « nécessairement » dans l'homme sans que ces dieux puissent l'éviter. Si le démiurge n'est pas une divinité toute puissante, à plus forte raison, ces dieux jeunes ne sont pas capables de dépasser leur maître.

Timée conclut le rattachement de la partie immortelle de l'homme avec la partie mortelle de la façon suivante : « Ayant fait un mélange avec ces passions, la sensation irrationnelle et le désir de qui vient toute entreprise, ils ont constitué l'espèce mortelle en se soumettant à la nécessité » (*Timée*, 69d). Pour *Timée*, la *nécessité* est toujours là. Elle dérange

de manière décisive le travail de la divinité. Mais, comme pour le démiurge, la *nécessité* n'est pas toute puissante devant les dieux jeunes. Elle peut toujours suivre une certaine ordonnance imposée par les divinités car il y a toujours une pré-éminence de la raison à l'égard de la *nécessité*. Quoiqu'il en soit, la région divine est un territoire où « la contrainte exercée par la *nécessité* n'était pas totale » (*Timée*, 69d). Pour Timée, la partie divine (ou bien la divinité) est celle qui dirige, ordonne, persuade ou domine dans une certaine mesure la *nécessité*. Selon moi, c'est la 'foi' profonde de Platon qui se révèle explicitement dans le récit du *Timée*. Pour cette raison, sachant que le mélange des espèces immortelle et mortelle menace l'homme, les dieux jeunes font les séparations physiques dans le corps humain (cf. *Timée*, 70 e)^{xliii} en espérant satisfaire ainsi le souhait divin de faire le meilleur possible.

Peut-on dire qu'un travail soumis à la *nécessité* peut supporter l'appellation de 'mortelle' ? Le démiurge a réussi à persuader la *chora* et sa loi de *nécessité* en formant un univers parfait. Mais il semble que les dieux jeunes n'ont pas réussi à persuader la *nécessité*. Ils se contentent d'une opération de séparation : « Craignant de souiller de la sorte le principe divin, et dans la mesure où cette souillure n'était pas absolument inévitable, ils séparent de l'âme immortelle le principe mortel et le logent dans une autre partie du corps » (*Timée*, 69d-e, selon la traduction d' Albert Rivaud). Donc, en dehors de la région où réside la partie immortelle, Timée signale que la puissance de la *nécessité* sera plus forte. La région au bas de la tête est désignée comme la demeure du « principe mortel » où « une autre espèce d'âme qui est mortelle et qui comporte en elle-même des passions terribles et inévitables » (*Timée*, 69c). Là où les dieux jeunes n'arrivent pas à persuader la *chora*, ils posent une démarcation. Mais, ils ne laissent pas tomber cette partie basse du corps car ils donnent des moyens pour que la partie immortelle puisse toujours rester en contact et diriger cette partie basse.

b. L'appellation mortelle manifeste l'ambiguïté du corps

Désigner la partie inférieure du corps comme l'endroit où se trouve la *nécessité* qui est moins contrôlable, ne dit rien de la méchanceté du corps. En général, le corps humain a un rôle 'neutre' dans le *Timée*. Comme l'impression qui n'est qu'un 'sol' de flux et de reflux, le corps qui est constitué du même élément se présente aussi comme 'un ancrage neutre' pour l'âme immortelle. Le côté positif du corps se révèle dans la mesure où c'est le corps qui constitue un vivant (à son tour, la présence des vivants sera fondamentale pour la perfection du ciel). Le corps sert aussi instrumentalement comme moyen pour « assurer le transport » de la partie immortelle (en ce sens, le corps est un « véhicule » utile pour cette partie immortelle, cf. *Timée*, 44d, 69c). Mais d'un autre côté, ce corps neutre et utile pour l'âme immortelle comporte des potentiels déconcertants qui peuvent déterminer tout l'homme. Le corps porte en lui-même les sensations et les désirs.

La neutralité du corps humain a deux sens. D'abord le corps renferme en lui la *trace* de la *chora* qui représente la résistance farouche contre la partie immortelle. Ensuite, le corps est utile pour le dessein général du démiurge et peut être dirigé par la partie immortelle vers la juste proportion. Donc, pour moi, le corps est ambigu^{xliv}. En ce sens, on peut définir le corps comme celui qui représente *ce qui devient* (le sensible).

Si la partie immortelle est celle qui se dirige vers *ce qui est* et si la puissance de résistance à cette partie se révèle comme le « ceci » de la *chora* alors on peut supposer le corps mortel (et l'âme placée dedans) comme celui qui représente *ce qui devient*. On a toujours à faire avec la distinction capitale proposée par *Timée*. On se rappelle que l'aspect changeant du sensible suggère l'existence d'un sol du « ceci » de la *chora*. Ce sol, à son tour, se révèle comme celui qui meut car la *chora* a son propre mouvement. La partie immortelle se trouve en face de ces deux réalités. Elle doit affronter et chercher à diriger la désorientation de l'aspect changeant du corps et sa résistance *vers ce qui est*. C'est seulement en ce sens qu'on peut comprendre l'appellation « mortelle » du corps (et de l'âme qui se trouve dans la région basse du corps). Or

l'âme est mortelle en tant qu'elle représente non pas l'élan vers *ce qui est* mais la résistance à l'égard de *ce qui est* ou, pire encore, qui oriente *ce qui est* dans un désarroi complet du devenir.

c. L'appellation mortelle est premièrement une nécessité *logique*

(Le présupposé : sur l'âme du monde). Tout d'abord, il faut avouer que le problème de l'âme du monde est très complexe^{xlv}. Tous les grands interprètes ont beaucoup discuté ce problème. Pour mon part, j'avance une hypothèse très simple. Je suis l'intuition de Luc Brisson, peut-être en la poussant trop loin. Selon Luc Brisson, la discussion sur l'âme du monde doit être placée dans ce contexte : « face aux formes intelligibles immuables, se trouve le milieu spatial (la *chora*) indéterminé. Les choses sensibles (le mélange entre les deux) sont les images des formes intelligibles, grâce à une participation que le démiurge n'inaugure pas, mais parfait »^{xlvi}. Je vais poursuivre ma réflexion à partir de ce constat.

Comment Timée raconte-t-il la constitution de cette âme du monde ? Timée dit que l'âme du monde est un mélange entre (*Timée*, 35a) l'être indivisible et qui reste toujours le même (c'est-à-dire *ce qui est* ou l'intelligible) et l'être divisible qui devient dans les corps (c'est-à-dire *ce qui devient*, qui se trouve dans le corps ou dans le sensible). Puis au mélange de ces deux, le démiurge ajoute « une troisième sorte d'être » (la traduction de J. Moreau parle d'une « troisième forme, intermédiaire, de réalité », et la traduction d' Albert Rivaud mentionne « une troisième sorte de substance intermédiaire »). Le mélange de ces trois éléments est fait selon une certaine proportion comme l'explique le passage de *Timée* 35b-36b. Ainsi, par cette opération, le démiurge fabrique « une seule réalité, en unissant harmonieusement par force la nature de l'autre, rebelle au mélange, au même, et en les mêlant à l'être, formant une unité à partir de ces trois choses » (*Timée*, 35a-b).

Au premier mélange, le démiurge va ajouter un troisième élément. Timée dit que le démiurge ajoute « une troisième sorte d'être » (*Timée*, 35a). On peut s'interroger ici sur la

nature de ce troisième élément ? On a vu que les deux présumés posés au début du *Timée* ont été modifiés par l'ajout d'« une troisième espèce ». Quand Timée évoque ce qui était avant la naissance du ciel, il ajoute la *nécessité* de poser une troisième hypothèse, à savoir une « troisième espèce ». Or, cette « troisième espèce » est « le ceci » de la *chora*. Aussi, dans ce passage on peut penser que Timée, avant de parler de la *chora* en elle-même, a anticipé cette notion dans son récit de la constitution de l'âme du monde. Ou bien, on peut simplement supposer que Timée avait déjà tous les éléments de son récit avant d'aborder son discours vraisemblable.

Le démiurge a donc fabriqué l'âme du monde à partir de ce qui était depuis toujours déjà là. Il ne l'a pas créée à partir de rien. Le *ce qui est* (intelligible), le *ce qui devient* (les éléments corporels) et le « ceci » ont été utilisés par le démiurge pour assembler l'âme du monde. Mais, ce mélange n'est pas le travail du hasard. Le démiurge a façonné ce mélange selon une « proportion », « à partir d'un mélange de trois ingrédients, qui proviennent du même, de l'autre, et de l'être » en suivant une certaine proportion (*Timée*, 37a).

La constitution de l'âme du monde explique que cette âme porte en elle la trace de ces trois éléments. Elle a les traces de *ce qui est* (l'intelligible), de *ce qui devient* (le sensible), et de « ceci » (la *chora*). La *chora* imprime aussi sa 'présence' dans l'âme du monde. Donc, si on doit désigner l'âme du monde comme *intermédiaire*, à mon avis, il faut bien comprendre, qu'elle l'est en tant qu'elle existe entre ces trois éléments. Elle se trouve entre ces trois éléments en ayant dans sa composition même la trace de ces éléments

(La conséquence pour l'âme humaine). Selon *Timée*, l'âme humaine est composée du même mélange que l'âme du monde (même si son mélange est inférieur, elle a les mêmes ingrédients). Donc, l'âme humaine dans son ensemble comporte déjà en elle ces trois éléments. Sa construction est faite d'un mélange de *ce qui est*, de *ce qui devient* et du « ceci » de la *chora*.

Alors, avant d'entreprendre l'analyse du corps, on sait déjà qu'elle est ainsi. Il semble que la construction *logique* du *Timée* tourne autour de cette tripartition. A partir de cette décision épistémologique, il tire les conséquences. Le philosophe réfléchit sur son monde et son corps. Il trouve en lui-même la tension de ces trois éléments, et il sait que la tension n'est pas là de façon purement arbitraire. Une partie le conduit vers tout ce qui est bon et beau, une autre partie le dérange complètement par des affaires incessantes et incohérentes, et l'autre partie « reste calme » avec sa loi propre échappant à la réflexion du philosophe. Aussi, sans perdre foi dans la perfection et la bonté comme fin de son existence, il est obligé de penser son corps (qui est tangible et la seule référence de sa réflexion) comme celui qui reflète la partition déjà éprouvée en lui-même (dans son âme) .

La décision *logique* de Timée peut être observée à partir de la manière dont il expose son récit. Le passage du *Timée* 44d-e et 69c évoque une curieuse procédure. D'abord, pour la partie immortelle (c'est-à-dire la partie de l'âme qui cherche et oriente vers *ce qui est*) les dieux ont fabriqué la tête comme sa demeure corporelle. Ensuite, selon un raisonnement très vraisemblable les dieux ont créé l'autre partie du corps. Timée dit : « Or, pour éviter que, roulant sur la terre qui présente des saillies et des trous de toutes sortes, la tête ne se trouvât embarrassée [...], ils donnèrent le corps comme véhicule et comme moyen pour faciliter son corps » (*Timée*, 44d, 69c). Donc, la partie basse du corps sert principalement comme aide pour la tête. Mais le récit de Timée n'est pas fantaisiste. Il explique que cette partie basse de l'homme convient bien comme emplacement pour l'autre espèce d'âme : celle qui est mortelle (cf. *Timée* 69c)^{xlvii}.

Dans le récit du *Timée*, sans jamais savoir d'où vient et comment se fabrique l'âme mortelle, on est face à une description cohérente des parties du corps qui correspond aux trois éléments de l'âme en général. Selon moi, il faut comprendre le propos du *Timée* sur l'âme mortelle dans ce contexte logique. On peut aussi le comprendre comme un propos ontologique

(à savoir qu'il y a réellement deux espèces d'âme, voire trois espèces d'âme dans l'homme). Mais une position premièrement ontologique risque d'aboutir à des complications inexplicables. Par exemple, si l'âme mortelle qui correspond au *thumos* doit se trouver au niveau du cœur (entre le cou et le diaphragme, *Timée*, 70a), et celle correspondant à l'*épithumia* entre « le diaphragme et le nombril » (*Timée*, 70d-e), alors on doit se demander quel est le nom de l'âme mortelle se trouvant au niveau du « bas-ventre » qui est décrit comme « réceptacle » (*Timée*, 73a) ? En plus, la position ontologique se compliquera quand on sait qu'après la première incarnation de l'homme (selon le schéma du *Timée*) les dieux vont établir pour la génération suivante « un être animé, un vivant », (*Timée*, 91a), l'organe sexuel. Dans cet organe sexuel quel genre d'âme doit-on placer ? A-t-il une autre sorte d'âme mortelle (alors, comment s'appelle-t-elle) ? Ou, doit-on lui donner une sorte d'âme immortelle (parce qu'il contient la moelle) ? Ce qui est clair, c'est qu'en cherchant une correspondance ontologique entre chaque sorte d'âme mortelle et la partition du corps humain, on peut difficilement tenir une cohérence. Par ailleurs, on sait bien que *Timée* nous décrit tout le mécanisme de correspondance de la partie immortelle avec le *thumos*, ou du *thumos* avec l'*épithumia*, ou de l'organe sexuel avec ces trois (correspondance au niveau corporel ou au niveau de l'âme). Si on prend au sérieux tout ce mécanisme de séparation et de correspondance dans le corps, on peut dire qu'il s'agit du même mécanisme existant déjà dans l'âme humaine. L'âme humaine est une. Elle contient trois parties. Elle existe dans la tension de ses trois parties, et elle est toujours inquiète de s'unifier vers *ce qui est*. La partition du corps exprime bien cette inquiétude de *Timée*. Cette partition, qui n'est pas arbitraire car *Timée* utilise toutes les données de son époque, sert à donner une « explication vraisemblable » de ce qui se passe à l'intérieur de l'homme (dans son âme)^{xlviii}.

L'âme de l'homme qui porte en lui-même les trois éléments, se trouve dans une relation parfaite avec son corps. A chaque élément de l'âme, on trouve son correspondant logique dans

le corps humain. La partie immortelle qui réside tantôt dans « le cerveau » tantôt dans la moelle qui existe partout dans le corps représente l'aspiration vers *ce qui est*. La partie représentant le contraire de cette orientation, Timée la nomme partie mortelle. Elle ne contient pas seulement ce qui aspire vers *ce qui devient* mais aussi le « ceci » de la *chora*. Sous l'aspect de *ce qui devient* (le sensible), la corporéité elle-même est représentée comme celle qui aspire vers tout ce qui se trouve devant son corps (ses yeux, son ouïe). Sous l'aspect du « ceci » de la *chora*, la corporéité se manifeste dans les sensations et dans la passivité du bas- ventre (le réceptacle qui reçoit toutes sortes de choses sans être impliqué dans ces choses). Si le corps humain représente encore une sorte d'harmonie proportionnelle et sert aussi de manière décisive au bien de l'âme (car la gymnastique et la musique aident l'âme à s'équilibrer), bref, si le corps humain en lui-même révèle aussi une aspiration vers *ce qui est*, cela montre bien que Platon (par la bouche de Timée) a une 'foi' inébranlable selon laquelle l'ordre est toujours préférable au désordre, le *ce qui est* prédominant toujours les autres aspects^{xlix}. Tel est le souhait du démiurge et donc aussi du philosophe.

d. Le premier visage de l'âme mortelle : le *thumos*

La première désignation pour l'âme mortelle est *thumos*. Timée explique ainsi le caractère fondamental du *thumos* et sa place dans le corps: « La partie de l'âme qui participe au courage et à l'ardeur, celle qui cherche la victoire », ils (les dieux jeunes) l'établirent plus près de la tête, entre le diaphragme et le cou » (*Timée*, 70a).

De lui-même, le *thumos* désire la victoire. Il est l'ardeur. En tant que tel, il est une force qui échappe au contrôle total de la partie immortelle. Il réagit contre ce qui vient de l'extérieur mais il agit aussi du dedans, en écoutant le signal de la « raison » (*Timée*, 70b) et en réprimant le tumulte qui vient des désirs (*Timée*, 70b). Le *thumos* veut le bien de l'ensemble de l'homme (il agit et réagit pour que l'homme puisse suivre « sa partie meilleure », cf. *Timée*, 70b).

Aussi, on a affaire ici avec une partie de l'âme qui ne calcule pas, qui n'organise pas, mais qui a sa propre manière de raisonner et d'agir. Il n'est pas celui qui contemple *ce qui est*, ni celui qui compte bien ses actes. Il réagit de deux manières. D'abord il *suit* le renseignement donné par la partie immortelle. Ensuite, il réagit selon sa manière propre *contre* les stimuli extérieurs pouvant venir de la partie immortelle (à savoir la sensation), et aussi aux stimuli pouvant venir des désirs (du dedans de l'âme elle-même). Le danger qui menace l'homme peut provenir du dehors et du dedans. En effet, le *thumos* représente un ensemble de « sentiments » pouvant être désignés comme une alliance de courage et d' espoir (au sens positif) ou de témérité et de peur (au sens négatif)¹. Ces couples de sentiments montrent bien que le *thumos* n'est pas celui qui « organise et calcule » (la partie supérieure), ni celui qui « agit comme des désirs tumultueux dans le registre du besoin corporel » (la partie basse). Le *thumos* a surtout le rôle de soutenir la première partie, et de contrarier l'emportement et la frénésie de la deuxième. Il est situé dans une sorte de « poste de garde » (*Timée*, 70b) pour défendre l'intérêt de l'ensemble.

Mais, de lui-même, le *thumos* est aussi une « espèce agressive » (*Timée*, 70d) qui peut avoir de la « colère » (*Timée*, 70c). Alors, le *thumos* peut entraîner tout homme dans un comportement échappant complètement à la raison, récusant toute bonne considération de la raison et ruinant l'ensemble de l'homme. A cause de cela, les dieux jeunes ont mis le *thumos* dans le cœur (dans un poste de garde), près de la tête, pour qu'il puisse prêter l'oreille aux conseils de la partie immortelle. C'est pour la même raison, qu'ils ont mis le poumon à côté du cœur^{li} pour qu'il puisse apaiser la tension qui monte dans cette région là.

Si le *thumos* est dit partie mortelle, c'est d'abord parce qu' il n'est pas celui qui dirige l'ensemble de l'homme. Et ensuite, parce qu'il *peut* complètement détourner l'orientation de l'ensemble de l'homme de *ce qui est*. L'attention constante du *thumos* à l'égard de *ce qui devient* ne peut agir seule. Il doit être accompagné par la partie immortelle, justement parce

qu'il est mortel. Si Timée décrit la proximité du cœur et de la tête, et l'existence du poumon à côté du cœur, c'est pour dire l'existence de cette partie de l'âme, à la fois coopérante et rebelle à la partie immortelle de l'âme. Le *thumos* est suffisamment proche de la partie immortelle pour ordonner celle-ci. D'ailleurs, il est aussi celui qui censure les désirs. Mais, il peut aussi être un obstacle, car il agit selon sa manière. Celui qui n'est pas fait pour contempler *ce qui est* comporte en lui-même les tumultes et les désordres qui viennent du sensible et de la *chora*. Aussi, pour le bien de l'homme dans son ensemble, l'éducation du *thumos* est une chose importante.

e. Le deuxième visage de l'âme mortelle : l'*épithumétikon*

Le deuxième visage de l'âme mortelle se trouve dans ce qui « désire nourritures, boissons et tout ce dont le corps crée naturellement le besoin » (*Timée*, 70d). Cet aspect est celui qui se représente comme « les appétits » (traduction de Luc Brisson et Joseph Moreau) ou « la concupiscence^{liii} » (selon la traduction d'Albert Rivaud, cf. *Timée*, 70b).

La présence de l'*épithumétikon* est liée à la nécessité du corps mortel de s'alimenter ; il est « sans cesse occupé à se repaître dans sa mangeoire » (*Timée*, 70e). Il n'est pas celui qui s'occupe de *ce qui est*, car il est complètement dans son affaire propre. Il travaille dans le registre de la *nécessité* : « nourrir était une conséquence nécessaire » (*Timée*, 70e). La *nécessité* règne là se trouve où l'*épithumétikon*. La *nécessité* comme conséquence de la fabrication d'un vivant est d'abord expliquée à travers le besoin de se nourrir (pour rester vivant). Ensuite la domination de la *nécessité* est démontrée à travers l'emplacement de l'*épithumétikon*, éloigné de la tête. L'*épithumétikon* se trouve dans l'espace « entre le diaphragme et la frontière constituée par le nombril » (*Timée*, 70d-e).

Mais les dieux jeunes savent que le but de la fabrication de l'homme vise toujours la beauté. Donc, imitant leur père qui a persuadé la *nécessité* (*Timée*, 71d), ils placent le foie^{liiii} à

cet endroit pour permettre à la partie immortelle d'exercer son influence devant l'entêtement de la *nécessité* (*Timée*, 71a). On peut donc dire que le récit du *Timée* vise toujours à maintenir la prédominance de la partie immortelle à l'égard de la *nécessité*. D'abord, l'éloignement de l'emplacement de l'*épithumétikon* a pour but pour qu'il « accablât le moins possible la partie qui délibère » et pour qu'il « accablât le moins possible de tumulte et de bruit la partie la plus puissante et la laissât délibérer en paix » (*Timée*, 70e). Ensuite, pour que cette partie meilleure puisse maintenir sa domination, les dieux s'en assurent à travers la fabrication du foie. Le rôle du foie est donc d'être l'auxiliaire de la partie meilleure pour domestiquer l'*épithumétikon*.

Si à l'égard du *thumos*, la partie immortelle peut agir directement grâce à sa proximité et grâce au mécanisme propre du corps qui tend vers l'harmonie (le poumon), pour l'*épithumétikon*, la raison doit chercher un autre moyen. Un moyen indirect sera d'exercer son influence à travers « les visions et les images » envoyées au foie en suscitant des sentiments de « douceur ou douleur » (*Timée*, 71b-c). Selon *Timée*, c'est seulement à travers les images que l'*épithumétikon* peut être « commandé » en suscitant les sentiments du plaisir et de la peine. Un autre moyen de contrôle sera d'envoyer les mêmes images au foie, apparues quand cette partie tumultueuse est en repos : donc, à travers la divination (*Timée*, 71e).

Aussi, l'*épithumétikon*, malgré son obstination à l'égard de la « raison ou de tout ce qui est raisonnable » (*Timée*, 71a), peut encore participer à la « vérité » (*Timée*, 71e). Le *thumos* n'éprouve pas autant de difficulté pour écouter et suivre la vérité donnée par la partie immortelle. Mais, pour l'*épithumétikon*, la route vers la vérité n'est pas aussi facile. Paradoxalement, la vérité peut être entendue, quand la partie rationnelle de l'homme « se trouve entravée dans le sommeil » (*Timée*, 71e). Si l'*épithumétikon* est en travail, la partie immortelle et le *thumos* ne peuvent rien faire. A plus forte raison les impressions de l'extérieur, qui ne peuvent rien influencer. L'*épithumétikon* qui est « une bête sauvage » (*Timée*, 70e) a sa propre 'logique'. A sa manière, l'*épithumétikon* ignore et accepte en même temps toutes ces influences

extérieures. Elles seront cryptées et décryptées en images. L'*épithumétikon* est celui qui pense au moyen des images. A travers des images, il renvoie ses messages à la partie immortelle, et vice versa. C'est seulement au moyen d'images que cette dernière peut commander l'*épithumétikon*. Si les images donnent l'effet immédiat, quand l'*épithumétikon* sera « effrayé », alors le message de la partie immortelle sera reçu. Mais, s'il n'y a pas les effets espérés, les images transmises doivent être interprétées non par celui qui les a reçues (parce qu'il n'est pas capable d'être effrayé ou troublé par ces images) mais par quelqu'un de bon sens : les prophètes (*Timée*, 72b). Ce sont eux qui sont en mesure de comprendre^{liv}.

f. Le troisième visage de l'âme mortelle : le bas-ventre

La présence de l'âme s'arrête-t-elle au nombril ? C'est une question à laquelle il est difficile de répondre. D'un côté, *Timée* a limité d'une manière très nette la présence de l'*épithumétikon* au nombril. D'un autre côté, quand il parlera de l'organe sexuel de l'homme il dira qu'il y a là aussi une espèce d'âme (cf. *Timée*, 91b)^{lv}. A mon avis, il faut toujours chercher la présence de l'âme dans le tout du corps humain. L'âme de l'homme est une. Mais elle est tendue dans ses trois éléments. Une partie tend vers *ce qui est*, une autre vers *ce qui devient*, et une autre vers le « ceci » de la *chora*. Pour cette raison, il n'y a aucune raison d'arrêter la présence de l'âme au nombril. On va examiner quel genre d'âme peut exister dans l'espace du bas-ventre.

L'*épithumétikon* qui fonctionne selon la loi du plaisir et de la peine risque d'entraîner l'homme à s'affranchir de la limite dans son besoin de nourriture. Le règne de la *nécessité* dans cette partie qui désire la nourriture peut amener l'homme à se perdre dans le mouvement incessant du flux et du reflux. Si l'homme manquait de mesure et se perdait dans son insatiabilité, il mourrait par excès de nourriture et de boisson.

La présence du bas-ventre et des « boyaux » ayant comme fonction de recevoir les « boissons et nourritures superflues » (*Timée*, 73a) peut être expliquée à partir de la *nécessité* elle-même. On a vu que la ‘logique’ régnant dans la *nécessité* est que le semblable cherche son semblable en s’immobilisant. Donc, la secousse de la *chora* (la *nécessité*) tend toujours à s’immobiliser.

Par ailleurs, on peut imaginer qu’ayant compris cette loi de la *nécessité*, les dieux jeunes ont fabriqué le bas-ventre en vue d’empêcher que la secousse de « glotonnerie » (*Timée*, 72e) se poursuive sans arrêt. D’un côté, on peut penser que la beauté proportionnée du corps tend toujours à harmoniser toutes les parties du corps. D’un autre côté, cela s’accorde avec le récit du *Timée* qui tente de justifier le travail des dieux jeunes devant la *nécessité* (la fabrication du bas-ventre va de paire avec l’intention générale de fabriquer un vivant pouvant vivre et s’orienter vers *ce qui est* tranquillement). *Timée* écrit : « Pour éviter [...] que l’espèce mortelle ne connût une fin immédiate avant d’avoir atteint sa maturité, et parce qu’ils prévoyaient cette issue, ils établirent ce qui est appelé le ‘bas-ventre’ [...] » (*Timée*, 72e-73a)

Le troisième aspect de l’âme mortelle se trouve dans un « réceptacle^{lvi} » (*Timée*, 73a). Ce réceptacle, par sa passivité aide l’*épithumétikon* à s’équilibrer. Ce réceptacle ne veut rien et ne dérange personne : il est fabriqué par les dieux jeunes « pour recueillir la boisson et la nourriture superflues ». Dans cet espace, les dieux jeunes « enroulèrent sur eux-mêmes les intestins » pour éviter que le corps sente trop rapidement le besoin de la nourriture. Le besoin de boire et de manger est nécessaire, mais si le boire et le manger deviennent l’orientation de l’homme, il sera « tout entier étranger à la philosophie et aux muses, sourd à ce qu’il y a en nous de plus divin » (*Timée*, 73a).

Paradoxalement, la présence totalement passive du bas-ventre nous rappelle au besoin le plus important de l’homme : sa partie immortelle. L’appétit de satisfaire le besoin désoriente l’âme humaine. Heureusement il y a quelque chose qui l’arrête ‘mécaniquement’. Le bas-ventre

qui garde et immobilise les éléments entrés dans le corps pacifie l'*éptihumétikon*, et donc, permet à la partie immortelle de travailler et de se faire entendre^{lvii}. Si le bas-ventre exprime de manière très forte sa ressemblance avec la fonction du « ceci » de la *chora*, cela se voit dans sa résistance passive. L'aspect du « ceci » de l'âme humaine se montre quand l'homme ne se soucie pas de *ce qui est* ni de *ce qui devient* sous ses yeux. Négativement, cet aspect représente une passivité totale de l'homme (l'impassibilité imperturbable et ennuyeuse de l'homme). Positivement, il pourrait être la condition même pour le déroulement du travail de l'âme (l'attente attentive et patiente qui sert comme sol au travail de la pensée).

g. L'organe sexuel comme un autre vivant où réside l'éros

i. Résumé: la compréhension générale des trois espèces d'âme

Le passage du *Timée* 89d achève l'exposé sur « le vivant tout entier », et le passage suivant (*Timée*, 89e- 90 e) résume la fabrication de l'homme et sa première existence comme être mâle. Avant d'entrer dans l'exposé concernant l'*éros*, on va d'abord reprendre le résumé du *Timée*.

Timée rappelle l'implantation des trois espèces d'âme dans l'homme, « dotées chacune de mouvements ». L'âme active va dominer l'homme en entier, tandis que celle qui est inactive va être dominée par cette première. Pour cette raison, « il faut veiller à ce que les mouvements de ces sortes d'âme préservent entre elles un bon équilibre » (*Timée*, 89e).

Les trois espèces d'âme mentionnées par Timée renvoient au passage 69d-71e quand Timée expose le principe immortel de l'âme et l'espèce mortelle de l'âme (*Timée*, 69c). Cette espèce mortelle est divisée en deux, d'abord « la partie de l'âme qui participe au courage » (*Timée*, 70a) ou « partie agressive » de l'âme, et ensuite « l'espèce de l'âme qui désire les nourritures, boissons » (*Timée*, 70d).

Selon moi, les trois espèces d'âme signalées ici peuvent aussi renvoyer au passage précédent, quand Timée décrit les trois espèces existant depuis toujours avant l'intervention fabricatrice du démiurge (*Timée*, 51e – 52d). Timée mentionne d'abord l'existence de la première espèce : la forme intelligible qui reste la même et qui est l'objet de la contemplation (l'intellection). Puis, il évoque la seconde espèce qui est toujours en mouvement (*ce qui devient*) et peut être appréhendée comme opinion à travers la sensation. Et enfin, la troisième espèce : le *matériau* qui est éternel et qui ne peut être saisi qu'au terme d'un raisonnement bâtard (*Timée*, 52a). Bref, ces trois espèces sont : l'être, le *milieu spatial* et le devenir (*Timée*, 52d).

Or, le passage de 52a fonctionne comme le principe qui « avant la naissance du ciel », préside à toute l'explication de Timée sur la constitution de l'âme humaine. Ce principe régit la construction de l'univers (le *vivant en soi*) et toute la fabrication suivante. L'âme du monde est fabriquée à partir de ces trois espèces : *ce qui est*, *ce qui devient*, et le « ceci » de la *chora*. Donc, l'âme humaine qui est inférieure à l'âme du monde comporte le même mélange mais avec moins d'équilibre.

Dans la fabrication de l'âme du monde, le démiurge est contraint de persuader la *chora*. Il doit s'entretenir avec la *chora* qui est « soumise à toutes les affections que ces éléments (la terre, l'eau, etc.) amènent avec eux » (*Timée*, 52d-e). Autrement dit, la *chora* et la *nécessité* qui l'accompagne est 'l'obstacle' que le démiurge doit ordonner.

Le même schéma se répète avec la fabrication de l'homme opérée par les dieux jeunes. La fabrication du vivant mortel comporte la présence d'un dérangement plus explicite. Timée qualifie l'obstacle de l'orientation de l'âme immortelle d'« âme mortelle ». Cette âme mortelle manifeste plus expressivement la dimension rebelle de la *nécessité* qui impose sa loi aux dieux jeunes. Dans le langage du récit, Timée dit que l'aspect rebelle de la *nécessité* se manifeste dans l'homme à travers « les passions terribles et inévitables » (c'est-à-dire le plaisir, les douleurs,

la témérité et la peur, et l'espérance facile à décevoir). Dans le même registre, Timée évoque aussi « la sensation irrationnelle et le désir (*éros*) » (*Timée*, 69d).

Si Timée n'explicite jamais les éléments qui construisent l'âme mortelle, c'est parce que l'âme de l'homme est une. D'un côté, elle est apparentée à l'âme du monde car elle a le même ingrédient. D'un autre côté, elle lui est inférieure. Cette infériorité explique la forte présence de la dimension rebelle dans l'âme de l'homme. Dans le langage du récit, on parle de la dimension « mortelle » de l'âme humaine.

ii. L'orientation ultime de l'homme, c'est d'être *divin* ou *immortel*

Ayant résumé le dessein général, on va examiner le passage conclusif de *Timée* (89e- 90e) qui décrit la finalité de l'homme. La 'foi' ferme de Timée en l'homme se résume ainsi : « Nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste » (*Timée*, 90a). La *première naissance* de l'âme est dans le ciel. Ensuite dans un second temps, le démiurge et ses aides implantent cette âme qui leur est apparentée dans le corps humain (la fabrication de l'homme est donc sa *deuxième* naissance, ou « *notre* naissance » selon *Timée*, 90d).

Timée ne cesse de répéter sa conviction qu'à partir du constat précédent, l'homme doit toujours s'orienter vers *ce qui est*. Le fait que les dieux aient donné à l'homme le « démon » ou l'espèce immortelle de l'âme (cf. *Timée*, 90a) signifie que l'homme doit s'élever vers ce qui « lui est apparenté » (*Timée*, 90a) c'est-à-dire s'élever au-dessus de la terre vers le ciel. Timée écrit : « L'homme qui a mis tout son zèle à acquérir la connaissance et à obtenir des pensées vraies, celui qui a exercé surtout cette partie de lui-même (la partie immortelle), il est absolument nécessaire qu'il ait des pensées immortelles et divines » (*Timée*, 90b). L'homme qui n'exerce que la partie immortelle de son âme a « des pensées immortelles et divines » et atteint « la vérité ». C'est en cela qu'on doit comprendre la 'foi' de Timée concernant « la nature

humaine (qui) est capable d'avoir part à l'immortalité » (*Timée*, 90c). L'homme qui ne cesse pas de « prendre soin de son élément divin » c'est-à-dire qui « maintient en bonne forme le démon qui en lui partage sa demeure » sera supérieurement heureux.

Soigner c'est « accorder à chaque partie les aliments et les mouvements qui lui sont appropriés » (*Timée*, 90c). Soigner l'âme immortelle pour accéder à l'immortalité signifie que l'homme doit accorder à l'âme le mouvement qui va avec elle. Or, le mouvement qui s'apparente avec « ce qu'il y a de divin en nous, ce sont les pensées et les révolutions de l'univers » (*Timée*, 90c). Tant que l'âme n'est pas implantée dans le corps, il n'y a pas de problème. Mais, compte tenu que la fabrication de l'homme comporte des perturbations, alors la tâche de l'âme incarnée sera de « redresser les révolutions qui dans notre tête ont été dérangées lors de notre naissance » (*Timée*, 90d). Si l'homme prête toujours attention à ce mouvement, il lui sera semblable. Le mouvement des révolutions ou la pensée va « rendre celui qui contemple ces révolutions semblable à ce qui est contemplé ». En accordant la priorité de la vie à la pensée, l'homme peut revenir « à son état naturel antérieur » (*Timée*, 90d), c'est-à-dire redevenir l'âme immortelle qui n'est pas perturbée par l'union avec son corps. Pour Timée, c'est cela le meilleur but de la vie : redevenir immortelle ou s'assimiler à *ce qui est*, qui se meut de soi même.

Mais Timée sait que cela n'est pas le cas de tout être humain. Il y a des hommes qui « se sont abandonnés aux appétits et aux ambitions ». Ils se sont plongés dans l'*épithumia* et le *thumos* sans pouvoir les gouverner. Dans ce cas, « il arrive nécessairement que toutes leurs pensées sont devenues mortelles » (*Timée*, 90b). Celui qui ne développe et ne soigne que sa partie mortelle devient aussi mortel.

L'âme humaine qui prête attention à sa partie immortelle va assimiler l'immortalité de ce qu'elle a contemplé. En revanche, l'âme humaine qui se moque de la partie immortelle et se

contente de suivre tout *ce qui devient*, ou pire encore, qui résiste à l'orientation de la partie immortelle, va assimiler à ce qui n'est pas immortel et devenir mortelle.

iii. L'*éros* comme un autre moyen vers l'immortalité

Avec cette conclusion (*Timée*, 89e – 90e), Timée aurait pu achever son exposé sur la genèse de l'univers et la naissance de l'homme. Mais il sent le besoin de compléter ce récit par la manière dont « les autres vivants sont nés » (*Timée*, 90e). A mon avis, ce n'est pas anodin si Timée aborde son exposé sur l'*éros* juste après l'évocation de l'immortalité comme but ultime de l'homme. On va étudier ce passage pas à pas.

La première naissance de l'homme est la fabrication de son âme. Ensuite, l'union de cette âme avec son corps donne la première génération de l'homme (ou sa deuxième naissance en tant qu'homme constitué d'une âme et d'un corps). Selon les lois de la *destinée*, « la première naissance serait établie identique pour toutes » (*Timée*, 41e)^{lviii}. Sans expliquer le pourquoi et le comment du changement de cette première génération à la génération suivante et sexuée, Timée passe à l'implantation « d'un vivant pourvu d'une âme » par les dieux^{lix} dans la génération sexuée (cf. *Timée*, 91 a, selon la traduction d'Albert Rivaud). En même temps, les dieux « ont constitué le désir (*éros*) de la copulation » (*Timée*, 91a). Pour l'homme, ce désir est appelé « le désir (*éros*) de la génération » (*Timée*, 91b), tandis que pour la femme, il est désigné comme « le désir (*épithumia*) de faire des enfants » (*Timée*, 91c). Bref, on peut dire que dans l'organe sexuel il y a en même temps « l'appétit (*épithumia*) et le désir (*éros*) »^{lx}.

Dire que l'organe sexuel est un être vivant, cela veut dire qu'il a une âme et un corps et donc qu'il peut se mouvoir de lui-même. L'organe sexuel masculin est décrit comme une « partie honteuse (qui) est insolente et autoritaire, à la manière d'un vivant rebelle au raisonnement » (*Timée*, 91b). L'organe sexuel féminin, « la matrice ou l'utérus » est décrit aussi comme un être vivant » (*Timée*, 91c-d). Si l'organe sexuel est un être vivant, c'est parce qu'il

a une âme en lui-même. Dans le cas de l'organe masculin, la « semence » c'est-à-dire la moelle qui « descend de la tête par le cou et à travers l'épine dorsale » et qui est dotée de l'âme, est présente dans cet organe (cf. *Timée*, 91a). Mais comment expliquer la présence d'une âme dans l'organe féminin ? *Timée* ne donne pas d'explication. L'utérus dérive-t-il de la moelle ? On ne sait pas. Ce qui est clair, c'est que l'organe sexuel féminin est aussi un vivant.

L'*éros* qui a le rôle d'amener les deux sexes à s'unir, « sème dans la matrice des vivants invisibles du fait de leur petitesse et encore informes », pour accomplir enfin « la génération des vivants » (*Timée*, 91c-d).

En tant que vivant, l'organe sexuel a une âme. La présence de l'âme dans le corps humain, en fait, n'est pas une chose très particulière. Elle est présente partout (dans la cavité du thorax, dans la cavité au-dessous du thorax, dans le bas-ventre) parce que la moelle (la résidence privilégiée de l'âme) traverse le corps. Ce qui est particulier dans ce passage, c'est que *Timée* ne dit pas de manière explicite que l'âme qui se trouve dans l'organe sexuel est l'âme mortelle. Des caractères « mortels » se manifestent, parce que cet organe est « rebelle au raisonnement » (*Timée*, 91b) et « provoque des maladies de toute sorte » (*Timée*, 91d). En revanche, la présence de l'âme divine ici est très claire, car la « semence » dans l'organe masculin vient de la moelle qui réside « dans la tête » (*Timée*, 91a). Cependant, cette présence ne semble pas donner l'effet qu'on attend. L'âme divine est celle qui oriente *vers ce qui est*. Mais, dans ce passage, c'est « la moelle qui produit le désir (*éros*) de la génération » (*Timée*, 91b, selon la traduction d'Albert Rivaud). Or, le propre de l'organe sexuel (fabriqué au dernier moment) est justement l'*éros*.

L'*éros* a une origine divine, a un lien avec ce qui est divin, et donc s'oriente aussi naturellement *vers ce qui est*. Mais il n'est pas divin tout court parce qu'il se situe très loin de la tête. Il a quelques caractères « mortels », car il est rebelle et aussi « insolent et autoritaire ». On se rappelle que la partie immortelle doit appeler le *thumos* pour calmer l'*éros* (*Timée*, 70a). On se rappelle aussi que l'*éros* vient en même temps que l'union de la partie immortelle avec

son corps (*Timée*, 42a, 69d). Pourtant, c'est lui qui conduit l'homme vers l'immortalité à travers la génération^{lxi}.

Le but ultime de l'homme fabriqué par les dieux est de s'orienter vers *ce qui est*. Mais, beaucoup d'hommes sont incapables de le faire dès la première génération. Si l'homme prête attention « à la philosophie et à la nature des choses célestes » (*Timée*, 91e), il peut retourner ou s'approcher vers *ce qui est*. Dans le cas contraire, les dieux assurent que cette recherche de *ce qui est* peut toujours se produire. Pour cela, il faut que les hommes soient capables de s'engendrer, de se transformer et de se métamorphoser. C'est ainsi que les dieux ont donné l'organe sexuel où réside le désir (l'*éros*) d'enfantement.

L'*éros* est une puissance de l'âme certes, car il n'est pas identique à l'organe sexuel (comme la tête n'est pas la partie immortelle de l'âme). Mais, c'est une puissance toute particulière car, selon *Timée*, il est comme « celui qui réside dans un autre vivant », dans le même homme. *Timée* veut dire quelque chose d'important sur lui. On va essayer de dégager des éléments pour comprendre cette puissance qui brouille la polarité stricte des notions « mortel » et « immortel ».

D'abord, l'*éros* est « dans » l'homme, mais en même temps il se présente comme un « autre vivant »^{lxii} qui a sa propre manière d'agir. Il peut être soumis par le commandement de la partie immortelle avec l'aide du *thumos*. Il intervient dans l'homme quand les dieux jeunes lient la partie immortelle au corps. Il est aussi rebelle et « autoritaire ». Cependant, sa rébellion et son obstination se portent vers la génération (c'est-à-dire une certaine manière de s'immortaliser).

Ensuite, si la partie immortelle travaille au bien de l'homme entier, et si la partie mortelle (le *thumos* et l'*épithumia*) représente ce qui peut désorienter l'homme entier, l'*éros* échappe à cet enfermement narcissique. L'*éros* ne fonctionne qu'à l'égard de deux personnes. Il se porte vers autrui, en même temps, il a besoin d'autrui.

Sa manière d’agir inclut à la fois la passivité et l’activité. L’*éros* pousse deux êtres de sexes différents à s’unir pour « semer dans la matrice des vivants invisibles » (*Timée*, 91d). L’union des deux s’achève grâce à l’activité de l’un et la passivité de l’autre. Plus exactement, l’*éros* est la puissance passive et active en même temps.

En plus, l’*éros* se comporte dans un registre qui *n’est pas nécessaire*. Il se distingue de l’*épithumia* (l’appétit) qui désire un objet concret pour satisfaire son besoin *ad hoc* au nom de la nécessité de survivre. L’*éros* est ce qui pousse et donne la puissance aux hommes et aux femmes de continuer à poursuivre l’immortalité à travers la génération. Mais, on sait déjà que la génération n’est pas le moyen le plus sûr pour arriver à *ce qui est*. Pour le philosophe qui cherche toujours « la philosophie » (*Timée*, 91e), s’alimentant « de pensées immortelles et divines » (*Timée*, 90b), et qui donc peut « avoir part à l’immortalité » (*Timée*, 90c), la génération *n’est pas nécessaire*^{lxiii}.

Qu’est-ce que l’*éros* selon Timée ? D’un côté, il a une origine divine, d’un autre côté, il intervient comme l’aspect mortel dans la fabrication de l’homme par les dieux jeunes. Il représente ces deux aspects de l’âme. Il a quelque chose de divin qui permet à l’homme de poursuivre la quête de l’immortalité à travers la génération, mais il est aussi un « entremêle du plaisir et de la souffrance » (*Timée*, 42a) qui doit être commandé par la partie immortelle (*Timée*, 69d-70a). Il est *dans* l’homme, mais il se présente aussi comme « un autre vivant », c’est-à-dire *hors* de l’homme et se comporte comme un agent extérieur. Bref, il est une force ou une puissance qui a son propre raisonnement. Il peut être commandé par la partie immortelle de l’homme, mais il peut aussi agir selon son propre raisonnement. Pourtant, en suivant son propre chemin, l’*éros* se manifeste comme une force indomptable^{lxiv} qui pousse l’homme à poursuivre sa quête de *ce qui est* (l’immortalité).

Le récit mythique de *Phèdre* représente l’*éros* comme aile. Le mythe raconte que tous les attelages sont ailés, y compris celui de Zeus. Normalement, les ailes doivent aider

l'ensemble de l'attelage à s'élever. Alors que le cortège des dieux est monté sans difficulté, l'attelage du reste des âmes a connu des difficultés. Ses ailes ont été endommagées et les âmes sont tombées à terre (*Phèdre*, 248c). La montée pour atteindre la voûte du ciel n'est pas une affaire simple. Socrate dit que c'est une « épreuve et un combat suprêmes » pleins de « tumulte et de rivalité violente » pour l'ensemble de l'âme (cf. *Phèdre*, 247b, 248b). C'est dans ce combat que « beaucoup d'âmes sont estropiées, beaucoup voient leur plumage gravement endommagé » (*Phèdre* 248b). Enfin, l'âme est précipitée en bas quand elle perd le plumage de ses ailes.

Quelles sont ces ailes ? Avant de continuer le récit du mythe, Socrate décrit l'aile comme ayant « le pouvoir d'entraîner vers le haut ce qui est pesant, en l'élevant dans les hauteurs où la race des dieux a établi sa demeure » (*Phèdre*, 246d). Grâce à elle, l'âme est légère pour faire son parcours (*Phèdre*, 248c : « l'aile, à quoi l'âme doit sa légèreté »). Avec l'intellect, l'aile se nourrit de la prairie qui se trouve dans la plaine de la vérité (*Phèdre* 248b). Car elle est « d'une certaine manière, la réalité corporelle, qui participe le plus au divin » (*Phèdre*, 246d). Aussi a-t-elle la même orientation vers le divin (vers ce qui est beau, sage et bon). Ces qualités du divin vont nourrir et accroître les ailes de l'âme. Au contraire, la laideur et le mal les dégradent et les détruisent. Après ce bref aparté sur l'aile, Socrate reprend son récit.

Après le récit de la montée, Socrate poursuit le mythe en rapportant le décret d'Adrastée concernant l'ordre des incarnations (*Phèdre* 248c-249c). En revenant au thème de la philosophie et de l'amour à la folie, on réalise que lorsque Socrate parle des ailes, il désigne seulement l'âme du *philosophe* : « Voilà donc où en vient tout ce discours sur la quatrième forme de folie : dans ce cas, quand, en voyant la beauté d'ici bas et en se remémorant la vraie (beauté), on prend des ailes et que, pourvu de ces ailes, on éprouve un vif désir de s'envoler sans y arriver, quand, comme oiseau, on porte son regard vers le haut et qu'on néglige les choses d'ici bas, on a ce qu'il faut pour se faire accuser de folie » (*Phèdre* 249d)^{lxv}.

Donc, on trouve dans le cadre du mythe, l'affirmation de Socrate que « l'âme ne reçoit pas d'ailes avant tout ce temps, exception faite pour l'homme qui a aspiré loyalement au savoir ou qui a aimé les jeunes gens pour les faire aspirer au savoir » (*Phèdre*, 248e-249a). Assurément, Socrate désigne le philosophe. Celui qui aspire au savoir ou incite les autres à aspirer au savoir, c'est justement le philosophe. « Ainsi est-il juste assurément que seule ait des ailes la pensée du philosophe » (*Phèdre*, 249c). Enfin, après une longue explication sur la folie divine, on est sûr que la désignation donnée par Socrate tout au long du mythe sur les ailes désigne l'*éros*. « Les mortels l'appellent *éros*, le qualifiant de *poténos* (celui qui vole), tandis que les immortels l'appellent *ptéros* (celui qui a des ailes), car il donne forcément des ailes » (*Phèdre*, 252b-c. Léon Robin traduit *éros* par « amour »).

Pour le *Phèdre*, l'aile est la partie la plus proche de l'intellect (car il est la réalité plus corporelle qui participe le plus au divin, cf. *Phèdre* 246d). L'aile aide l'ensemble de l'âme à monter vers le divin, car elle a la même orientation que le pilote de l'âme (intellect). Or, l'*éros* est celui qui permet à l'ensemble de l'âme de s'élever^{lxvi}. L'intellect en tant que tel, s'oriente toujours vers le haut ; mais en tant que puissance, il ne travaille pas seul. Il est aidé par le cocher, et surtout par l'*éros*. Si la meilleure partie de l'âme est l'intellect, on peut dire que l'*éros*, est l'auto affection de l'âme, portant l'âme là où elle doit s'orienter (le divin). Le pilote de l'âme est toujours l'intellect, c'est lui qui dans le personnage du philosophe incarne cette exigence : « Il faut en effet que l'homme arrive à saisir ce qu'on appelle 'forme intelligible', en allant d'une pluralité de sensations vers l'unité qu'on embrasse au terme d'un raisonnement (Léon Robin traduit 'réflexion') » (*Phèdre*, 249b). C'est l'*éros* qui aide et donne la force au philosophe de tirer l'ensemble de son âme hors de sa préoccupation pesante et désorientée, vers le haut. La tâche d'*éros* est de donner à l'âme la force de ne pas s'arrêter, de ne pas se crispier^{lxvii}. « Or, se souvenir de ces réalités-là à partir de celles d'ici-bas n'est chose facile pour aucune âme [...].

Il n'en reste donc qu'un petit nombre chez qui le souvenir présente un état suffisant » (*Phèdre*, 250a).

Chapître II

Les discours sur l'âme dans la République

Après avoir parcouru les mythes importants concernant l'âme, on va examiner maintenant l'exposé discursif de Platon dans la République IV. On a vu que l'âme humaine est une. Elle se manifeste comme puissance et activité en même temps. Même si elle est invisible par excellence, cela n'empêche pas l'âme de se comprendre elle-même. Son rapport avec le corps révèle sa possibilité d'être multiple ou une. Ses différents aspects sous les désignations de nous, logistikon, thumos, épithumia, réceptacle du bas-ventre et éros nous empêchent de dire, tout court, que l'âme humaine chez Platon est tripartite^{lxviii}. A mon avis, si on veut garder la notion de tripartition, elle se trouve dans le modèle de l'âme humaine, c'est-à-dire dans les trois ingrédients qui structurent l'âme du monde : à savoir le ce qui est, le ce qui devient, et le « ceci » de la chora. L'âme humaine est tripartite en tant qu'elle est « prise » dans ces trois éléments qui ont leur propre mouvement. C'est à l'âme humaine elle-même de décider quel mouvement, elle veut s'approprier.

II. A. La considération de l'Etat juste et de l'âme juste dans la République IV

Un des thèmes importants de la *République* (*Politéia*) est le lien entre l'étude de l'âme et celle de l'Etat juste. Dans le livre IV de la *République*, après avoir posé une structure tripartite de l'Etat idéal (*République*, 434e), Platon nous invite à découvrir la même structure au niveau psychique de l'individu. Découverte qui nous renverra, au livre IX, aux différents types d'hommes et de vies^{lxix}. Platon réfléchit à la question de l'organisation idéale d'un modèle politique, qui en fin de compte, suppose la présence d'un philosophe. L'Etat juste existe et peut se sauvegarder si un philosophe le maintient.

D'abord, il faut noter que la transposition de la structure de l'Etat à celle de l'âme est faite avec une caution : « Donc, ce qui là nous apparut, transportons-le à l'individu : s'il y a accord, ce sera parfait ; mais si, dans l'individu, quelque chose d'autre se manifeste à nos yeux, nous en ferons l'épreuve par un retour à la considération de l'Etat ; qui sait si, par un examen parallèle, par un frottement, analogue à celui de deux allume-feu, nous ne pourrions faire jaillir la lumière de la Justice [...] » (*République*, 434e – 453a)^{lxx}.

Cette caution est justifiée, car la considération de l'Etat juste a été faite par un procédé discursif pouvant servir comme modèle normatif. Ceci étant, l'Etat juste existera si « les trois sortes de naturels qui y sont contenues accomplissent chacune la tâche qui est la sienne, étant lui-même, de son côté, tempérant, courageux, sage, [...] » (*République*, 435b). L'Etat sera idéal quand chacun fera ce qu'il est capable de faire mieux que l'autre. Il sera juste en l'absence de perversions (quand quelqu'un, au lieu de faire ce qui lui a été donné naturellement, fait ce qui n'est pas sa tâche ou pire encore empiète sur la tâche qui n'est pas la sienne). Mais cet Etat idéal n'est qu'une image car il ne concerne que des actions extérieures. Même si l'Etat peut atteindre un certain degré d'unité grâce à l'harmonie obtenue par la division du travail, il faut attendre la présence d'un philosophe (qui a la connaissance du Bien) pour qu'il puisse être vraiment un Etat juste.

Pourtant, la figure de l'Etat idéal peut servir pour parler de l'intériorité de l'individu. Elle peut aider à connaître ce qui est à l'intérieur de nous-même. Socrate propose que la considération sur la division psychique intérieure à l'homme soit tirée de l'observation de l'expérience humaine. Il est donc juste de commencer par se demander « si l'âme possède ou non ces trois formes [...] » (*République*, 435b). L'observation empirique de l'expérience humaine va renvoyer à celle de la pratique de l'équilibre dans l'Etat idéal. Le jeu de miroir entre les mêmes observations empiriques, qui va aboutir à l'*image* de la justice comme harmonie et ordre, permettra à Socrate de remonter encore plus haut pour savoir ce qu'est la justice dans l'Etat et dans l'âme.

Cette caution étant donnée, Socrate se demande : « Est-ce en vertu de ce même principe, que nous agissons en tous nos actes ? Ou bien par trois principes, chacun par ordre différent de notre activité ? » (*République*, 436a), ou en d'autres termes « Est-ce par l'âme tout entière que nous agissons dans chacun de ces domaines (le savoir, l'emportement, la concupiscence), lorsque nous nous déterminons à agir ? » (*République*, 436b).

II. B. Principe de corrélation des choses

Avant d'évoquer les contradictions éprouvées à l'intérieur d'une même âme et d'analyser l'expérience empirique de l'intériorité humaine, Socrate pose un principe de non-contradiction à partir d'exemples physiques. En effet, plus qu'un principe de raison, Socrate pose un mode permettant d'identifier les éléments, de les analyser, et enfin de les structurer d'une certaine manière, en les discernant. Pour Socrate, il est évident que « la même chose se refusera à exercer ou subir des actions contraires simultanément, du moins sous le même rapport et eu égard à la même chose [...] » (*République*, 436b, 437e). Donc, « Si, d'un homme en repos, mais qui remue les mains ou la tête, on dit que le même sujet est simultanément en repos et en mouvement », Socrate suggère de ne pas tenir cette conclusion qui est contradictoire, car un

même sujet ne peut en même temps et sous un même rapport exercer ou subir des actions contraires. Il y a bien là un sujet, mais il a des mains et une tête. Aussi, Socrate propose de comprendre « qu'on doit dire : il y a quelque chose de lui, ceci, qui est en repos, tandis que cela est en mouvement ». (*République*, 436c-d). On constate le principe d'un rapport symétrique entre les parties d'un sujet et son objet propre.

Selon moi, du côté de celui qui agit, par rapport à lui-même, Socrate propose l'existence d'une tension d'unité et de multiplicité. D'unité, car il s'agit bien d'un sujet, et de multiplicité en tant que ses parties peuvent se rapporter de différentes manières (symétriquement) selon ses objets propres.

Du côté de l'objet sur lequel l'acteur agit, la même tension existe. Socrate va souligner plusieurs fois le rapport de corrélation qui existe entre les parties et la subsistance d'unicité: « A la vérité, tout ce qui cependant est de nature à être corrélatif de quelque chose, ce sont tantôt à ce qu'il me semble, de certaines choses qualifiées corrélativement à une certaine chose qualifiée : tantôt, ce sont les choses en elles-mêmes, chacune corrélativement à chaque chose en elle-même dans son unicité » (*République*, 438a-b, d-e). Donc, en quittant le domaine physique, on comprend que la connaissance (comme corrélatrice) des choses mauvaises ou bonnes (ce dont la connaissance est le corrélat) n'aboutit pas à la conclusion qu'on a affaire à une connaissance mauvaise ou bonne. La connaissance, par elle-même, est toujours une connaissance, même si elle a comme corrélat des choses contraires. Dans un exemple précédent, Socrate explique comment on peut comprendre le désir d'une boisson (*République*, 437e – 438 a). La boisson à laquelle se rapporte une soif, est la boisson tout court. La soif n'a besoin que de boisson. La boisson chaude ou froide, sucrée ou amère, ne change rien au fait qu'elle est une boisson par laquelle la soif veut être apaisée^{lxxi}.

Que ce soit du côté de l'acteur ou du côté de l'objet qui détermine un acte, on est toujours confronté à la même tension logique entre les « parties » et « l'unité », même quand

on parle de la division intra-psychique (de l'âme). En reprenant l'exemple de Socrate, cette tension est décrite comme « un archer » dont une main éloigne l'arc et l'autre le ramène pour viser son but. En visant l'objet, un archer semble bien faire un acte contradictoire : une main approche l'objet, l'autre main s'en éloigne. Ce qui est curieux – du point de vue purement logique – c'est que deux actes contradictoires soient nécessaires pour cibler un objet. On sépare deux actes apparemment contradictoires pour montrer qu'il n'y a rien de contraire entre eux. De plus, il n'y a qu'un archer impliqué dans ces actes apparemment contradictoires.

II. C. L'expérience d'un combat intérieur dans l'âme

Pour aborder le thème de l'âme chez un individu, Socrate décrit l'expérience banale d'un conflit à l'intérieur de nous, entre le désir de boire et son inhibition: « Tandis qu'au-dedans de leur âme il y a ce qui les incite à boire, au-dedans de celle-ci, il y a ce qui les détourne, principe distinct de celui qui incite et qui l'emporte sur lui » (*République*, 439c). En effet, l'expérience d'un tel déchirement, a été abordée précédemment par ce que Socrate appelle l'expérience de se sentir « plus fort que soi-même » (*République*, 431b), quand il décrit la tempérance comme « maîtrise à l'égard de certains plaisirs et désirs » (*République*, 430e).

Donc, il y a bien deux fonctions distinctes l'une de l'autre : d'un côté une fonction irraisonnée et désirante, et de l'autre, une fonction raisonnée et calculatrice (*République*, 439d). L'âme de l'homme (plus précisément, Socrate parle de l'âme de « beaucoup de gens », *République*, 439c) est divisée, pour le moment, en deux fonctions opposées. La partie rationnelle fonctionne comme *logistikon* (qui concerne le degré inférieur de la raison). Ce terme renvoie davantage à une fonction calculatrice (stratégique) que celui plus vaste de « raison ». Cela dit, le *logistikon* a d'abord un rôle de censure à l'égard des pulsions irrationnelles. Par ailleurs, son rôle est décisif à l'égard de l'âme entière (cf. *République*, 441c : « qui calcule au sujet du meilleur et du pire »). Donc, le *logistikon* n'a pas simplement une

fonction instrumentale (calculatrice, stratégique, immédiate à l'égard de telle ou telle pulsion), il maintient aussi l'âme dans son ensemble. Dans la *République* 431c, le *logismos* accompagne même les désirs « simples et mesurés »^{lxxii}. Il sert donc l'unité du sujet.

A l'opposé du *logistikon*, l'âme humaine contient l'*épithumetikon* : une sphère indépendante bien représentée dans toutes sortes de désirs, de plaisirs (nourriture, boisson, plaisir sexuel, richesse). C'est un principe indépendant qui a sa propre « raison ». A ce propos, quand Socrate évoque le courage, il le définit comme « une vertu propre à sauvegarder d'une façon constante le jugement sur les choses » de telle manière que dans la peine, il se garde sauf et dans les plaisirs, il ne se laisse pas perdre (*République*, 429c-d). Donc, on peut dire que l'*épithumetikon* représente le désir de fuir la peine et de se perdre dans le plaisir, auquel s'oppose le courage. Le livre IV de la *République* ne développe pas beaucoup cette partie désirante. Dans le paragraphe suivant, Socrate après avoir conclu sa tripartition de l'âme et expliqué le rapport entre les fonctions, dit que « la fonction désirante, en chacun de nous, est sans doute le plus gros de l'âme et ce qui, par nature, est le plus insatiable de s'enrichir ». L'*épithumia* doit être surveillée pour qu'« en se gavant des prétendus plaisirs qui se rapportent au corps, elle ne grossisse davantage et ne se fortifie » jusqu'au point de mettre « dessus dessous l'existence de l'ensemble » (*République*, 442a-b)^{lxxiii}. Dans le paragraphe qu'on étudie, sans beaucoup décrire l'*épithumia*, Socrate se contente de conclure en reprenant son explication précédente pour que « l'existence, à l'intérieur de l'âme de ces deux espèces de fonctions soit pour nous chose établie » (*République*, 439e).

Ensuite, Socrate progresse en évoquant une autre fonction psychique qui ne peut être assimilée à la seule fonction désirante comme le suggère Adimante. Il appelle cette fonction *thumos*^{lxxiv}, qui désigne avant tout une colère réactive et agressive pour l'orgueil de l'individu. Léon Robin traduit le *thumos* comme « l'ardeur du sentiment » (*République*, 439e). On peut dire que le *thumos* représente un noyau de l'affirmation de soi, l'exigence d'une reconnaissance

qui peut faire surgir la colère et la vengeance^{lxxv}. Le *thumos* appartient à la part irraisonnée de l'âme. Pourtant, si on ne peut l'assimiler à la partie désirante « c'est que parfois l'irritation fait la guerre aux désirs, comme étant une puissance en face d'une autre » (*République*, 440a). D'abord, car le sentiment thumique s'enracine dans la sphère héroïque. Ensuite parce que le *thumos* a plutôt un caractère social, qui le démarque nettement du caractère privé de l'impulsivité épithumique. Le *thumos* vise quelque chose qui dépasse le domaine privé. L'orgueil ou le sens de l'honneur du *thumos* se manifeste soit dans la résistance tranquille qui supporte une condition mauvaise en sachant sa place, soit dans une colère justifiée face à l'injustice (*République*, 440c-d).

Dans le combat entre la violence du désir refusant le commandement du *logistikon*, « la raison (*logistikon*) trouve un allié dans l'ardeur des sentiments (*thumos*) » (*République*, 440b). « Dans le cas de dissension dans l'âme, elle prend les armes pour soutenir la partie de la raison (*logistikon*) » (*République*, 440e, cf. aussi 440b). Bien qu'il puisse être un allié ou un « auxiliaire naturel » (*République*, 441a), le *thumos* ne s'identifie pas avec le *logistikon*. La fonction du *thumos* est distincte de celle du *logistikon*. Socrate cite comme exemple la « vitalité impétueuse » de l'enfant qui dépasse sa capacité à raisonner. Dans le monde de l'adulte, une mauvaise éducation peut corrompre le *thumos* au point qu'il s'allie plutôt à l'*épithumia* qu'au *logistikon* (*République*, 441a). Enfin, l'exemple d'Homère nous montre comment le *logistikon* peut céder devant le *thumos* (*République*, 441c).

Socrate conclut son exposé sur la tripartition dans l'âme humaine en évoquant la comparaison entre l'homme et l'Etat de la façon suivante : « Ces mêmes catégories qui sont dans l'Etat existent, identiques, à l'intérieur de l'âme de chaque individu, et en nombre égal » (*République*, 441c). Donc, si l'Etat juste résulte de ce fait que « chacune des trois classes dont il est formé accomplit la tâche qui est proprement la sienne » (*République*, 441d) alors l'homme sera juste quand les trois fonctions n'empiètent pas l'une sur l'autre et s'exercent « en accord,

ni plus ni moins que s'il s'agissait des termes d'un accord musical, entre haute, basse et moyenne » (*République*, 443d).

II. C. 1. *La Justice est-elle égale à l'harmonie ?*

Faut-il identifier de manière symétrique l'harmonie comme ordre entre différentes parties, plusieurs fois décrite dans l'Etat (et l'homme), à la *justice* comme vertu (excellence) ? Cette question est la plus difficile. D'abord, Socrate donne des possibilités de rapprochement entre l'homme et l'Etat (*République*, 441c-443d). L'Etat est sage grâce à ses dirigeants, comme un homme est sage grâce à son *logistikon*. C'est la même chose pour un Etat et un homme courageux. Comment concevoir alors un Etat juste et un homme juste (marqué par la justice) ? Pour répondre, Socrate parle d'*harmonie* comme d'un ordre établi où chacun fait ce qu'il doit faire sous la direction du *logistikon* (les sages). Ainsi le bien de l'existence dans son ensemble est garanti (cf. *République*, 442b). Mais Socrate hésite encore (*République*, 442e), car il est possible que quelqu'un auquel une tâche a été assignée, fasse le contraire. A l'égard des gens qui détournent l'argent de l'Etat ou qui commettent d'autres crimes, comment un Etat juste peut-il réagir ? Si on veut éviter l'hétéronomie, la partition du travail doit être « intériorisée » de telle manière qu'il n'y aura pas de perversions.

Dans un deuxième temps, Socrate reprenant ce schème précédent, dit qu'une compréhension de la « justice » comme ordre harmonique, ne peut pas être extérieure. L'empiètement d'une partie sur l'autre, la possibilité de la perversion, tout cela naît à l'intérieur de l'âme. Après avoir donné des exemples de transgression pouvant se produire soit dans l'Etat soit dans l'individu, Socrate va approfondir l'argumentation en posant « l'harmonie intérieure » comme définition de la justice. En effet, la *sophrosuné*^{lxxvi} est dans l'âme « lorsque celle qui

commande et les deux qui sont commandées ont en commun la conviction que c'est la raison qui doit commander, et que, contre elle, il ne doit pas y avoir de dissension de leur part » (*République*, 442d). Donc, on a maintenant la compréhension de la justice « non cependant eu égard à la manifestation externe des activités qui sont les nôtres, mais eu égard à l'activité intérieure ; eu égard, pour dire vrai, à nous-mêmes personnellement, et aux attributs de notre personnalité ; sans permettre à aucune des fonctions qui sont nôtres de faire des choses qui lui sont étrangères, sans permettre non plus aux parties que nous avons spécifiées dans l'âme d'empiéter sur leurs attributions respectives » (*République*, 443d). En faisant cela, la justice sera intériorisée comme une maîtrise de soi qui nous rend l'ordre, l'unité de la multiplicité, la tempérance et l'harmonie (*République*, 443e).

Pourtant, ayant établi une définition de la justice, selon laquelle « chacun doit faire sa tâche propre », Socrate progresse en posant le contraire qui peut arriver : l'injustice dans l'âme (*République*, 444a-445b). Socrate, fait un parallèle entre la justice et la santé (et vice versa, l'injustice avec la maladie): « [...] Créer la santé, c'est constituer conformément à la nature les rapports mutuels des éléments du corps, dominateurs ou subordonnés ; créer la maladie, c'est faire que commander et être commandé aient lieu pour l'un par rapport à l'autre, contrairement à la nature. [...] Produire la justice, c'est corrélativement, constituer conformément à la nature les rapports mutuels des éléments de l'âme, dominateurs ou subordonnés. Produire l'injustice, c'est faire que commander et être commandé aient lieu, pour l'un par rapport à l'autre, contrairement à la nature. [...] Donc la vertu, c'est pour l'âme, autant qu'il semble, une sorte de santé, de beauté, de vigueur ; vice en est maladie, laideur, faiblesse » (*République*, 444d-e)^{lxxvii}.

Là où il y a un rapport mutuel selon « son ordre naturel », il y a équilibre, santé, justice. Donc, la justice est l'harmonie intérieure qui est conforme à notre nature. En effet, personne ne veut tomber malade. Pour cela il faut – au niveau de l'Etat – conformer l'occupation de chacun

avec sa nature propre, car l'occupation qui convient à sa nature va aider l'émergence de la vertu. Donc, la justice qui règne dans l'âme est liée à celle de la cité dans une réciprocity causale entre les parties. L'Etat juste donnera aux individus une plus grande occasion d'être vertueux en donnant des professions selon la mesure naturelle de chacun.

Pourtant, après avoir défini la justice comme harmonie (équilibre des parties du corps résultant dans la santé), Socrate pose encore une question : « Ce qui nous reste, semble-t-il, à envisager désormais, c'est de savoir si, d'autre part, il est *avantageux* d'accomplir des actes de justice, d'avoir de belles occupations et d'être juste, qu'on le soit à l'insu du monde ou non ; ou bien de commettre des injustices et d'être injuste, quand bien même on n'en paierait pas la peine, quand bien même le châtement ne devrait pas nous rendre meilleurs » (*République*, 445a). Après toute l'analyse qui a été faite, un tel propos n'est pas du tout un propos risible pour Socrate, il nous invite à réfléchir plus avant (*République*, 445b).

Socrate veut-il parler ici du « médecin » qui peut – et seulement lui – diagnostiquer la santé de quelqu'un (c'est-à-dire le philosophe qui n'est pas encore apparu dans toutes ces définitions de la justice) ? manque-t-il encore quelque chose à ces discours sur la justice définie comme harmonie ?

II. C. 2. La vraie justice comme l'*arché* où aspire la gouvernance de l'âme

L'ensemble du Livre IV a donné les trois fonctions de l'âme : l'*épithumia*, le *thumos*, et le *logistikon*. A chaque fonction correspond une vertu : la sagesse est la vertu propre du *logistikon*, le courage est celle du *thumos*, et la tempérance est celle qui retient l'*épithumia* en la subordonnant aux deux autres parties. Dans la santé normale, chaque partie doit remplir sa tâche propre. L'état de santé est l'équilibre harmonique de chacune de ces parties. Socrate affirme qu'un tel équilibre peut naître grâce à la tempérance. En effet, dans la *République*, 442c, Socrate dit que c'est la tempérance qui fait que le *thumos* obéit aux prescriptions du *logistikon*, et qui

guide le *logistikon* à considérer si telle ou telle décision sera profitable tant pour chaque partie que pour la communauté entière. C'est la tempérance qui règle aussi l'*épithumia*.

Ce qui est très intéressant, c'est que Socrate répète ce qu'il a dit sur la tempérance et la quête de la justice (dans la partie précédente où il a exposé sa conception de l'Etat idéal). Dans le passage de la *République* 430d, Socrate affirme qu'il faut chercher la tempérance et la justice. Et il arrive à tirer de la tempérance une sorte d'harmonie dans la *République* 431e – 432a : « A la différence du courage et de la sagesse qui résident chacune dans une partie déterminée de l'Etat, rendaient celui-ci, l'une, sage, et l'autre, courageux, tel n'est pas le mode d'action de la tempérance ; bien au contraire, elle se déploie absolument sur l'Etat tout entier, faisant que la gamme est parcourue d'un bout à l'autre par l'unité du chant que font entendre, à l'unisson, et les plus faibles de nos citoyens et les plus forts, et les intermédiaires [...] » Bref, Socrate définit bien la tempérance comme une sorte de 'concorde', ou d'« accord » réalisé selon la nature de chaque individu. Par ailleurs, aussitôt après son exposé sur la tempérance, Socrate définit la justice : « En vérité le fait de faire la tâche qui est la nôtre et de ne point être un touche-à-tout est justice » (*République*, 433a). Socrate définit aussi ce qu'est l'injustice, ou « le comble de la malfaisance », quand les trois classes veulent « toucher à toutes et les intervertir » (*République*, 434c). Enfin, après toutes ces considérations, Socrate nous invite à 'transporter' la considération de l'Etat à celle de l'individu qui a servi comme point de départ à sa réflexion.

Il y a *répétition* et *circularité*. Socrate a repris ce qu'il a exposé. Donc, si jusqu'à la fin du Livre IV, la *justice* est toujours définie comme *harmonie*, c'est à juste titre que Socrate reprend sa quête en demandant : pourquoi devons-nous agir ainsi, pourquoi vaut-il mieux être juste que ne pas l'être ?

La considération de la justice prend un tout autre ton. Il ne s'agit plus d'un jeu d'équilibre entre les parties (car sur ce plan là, la tempérance peut servir). Comment faut-il entendre la justice ? Selon moi, Socrate donne sa *visée*. Si on cherche la justice, il faut la

considérer comme celle qui confère à toutes les autres excellences (tempérance, courage, sagesse) « la capacité de se produire et qui, tant qu'il leur sera inhérent, leur confère, une fois produites, la sauvegarde de leur existence » (*République*, 433b-c). La justice, finalement, donne l'horizon (ou la visée, ou l'orientation) de sorte que la tempérance sera *justement* tempérante, le courage *justement* courageux, et la sagesse *justement* sage^{lxxviii}.

Si la transposition de la considération de l'Etat à l'individu est espérée, « qui sait si, par un examen parallèle, par un frottement [...] nous ne pourrions faire jaillir la lumière de la Justice » ? Donc, jusqu'à la fin du Livre IV de la *République*, on est toujours à la recherche de la justice. On sait que c'est le rêve de Socrate : « Aussitôt commencée la fondation de notre Etat, nous avons, sur les traces d'un dieu, quelque chance de nous être élevés jusqu'à un principe et à un modèle de la justice » (*République*, 443c-d). Or, *la Justice* comme idéal auquel tend l'Etat n'est pas simplement la situation empirique d'un équilibre entre les parties (comme pour chaque individu). *La Justice* est l'aspiration vers où l'Etat et l'âme se dirigent. Elle est *l'arché*.

II. D. Deux manières d'interpréter

II. D. 1. Première considération politique : la même âme qui se dit dans la multiplicité et l'hégémonie du *logistikon*

Comment interpréter cette explication du schéma tripartite de l'âme ? D'un côté, on ne peut pas parler de ces parties comme « facultés » au sens aristotélicien, où l'on trouve un corollaire des fonctions excluant la possibilité d'une concurrence ou d'un combat entre elles pour empiéter l'une sur l'autre^{lxxix}. Ce n'est pas le cas dans les parties de l'âme platonicienne. La *République* 442a-b montre clairement, comment les deux parties (celles du *logistikon* et du *thumos*) doivent surveiller et commander le possible empiètement de *l'epithumia* sur l'ensemble de l'âme. Et la *République* 444b, précise que « tout ce qui est vice » provient justement de l'empiètement

mutuel des parties de l'âme. D'un autre côté, on ne peut pas penser les parties de l'âme platonicienne selon le modèle de *l'homunculus*^{lxxx}. Ce modèle considère que chaque partie de l'âme contient les trois fonctions mentionnées par Platon. En pensant ainsi, on ne voit pas comment sortir d'une régression à l'infini.

Un autre modèle possible est de penser le rapport de l'unité et de la multiplicité en même temps. Dans un premier temps, les fonctions de l'âme, bien qu'elles soient différenciées selon chaque occupation, marchent toujours ensemble. Les différentes fonctions ne relèvent que d'une seule âme dans sa globalité. Même dans les tentatives d'empiètement de l'*épithumia* ou d'alliance de celle-ci avec le *thumos* – à cause du manque ou de la perversion d'éducation – contre le *logistikon*, toutes ces parties marchent ensemble. Lorsque nous nous déterminons à agir, c'est « par l'âme tout entière que nous agissons » (*République*, 436b, 442b-c). L'unité de l'âme est encore plus évidente quand on voit comment Socrate est soucieux de savoir « qui commande » dans les luttes entre les parties (*République*, 440b,d, 441e, 444b). La dynamique de la vie psychique est décrite en termes de « lutte », de « chefs », de « commander », de « soulèvement et droit de commander ». C'est la fonction du *logistikon* de commander les autres parties : « Mais n'est-ce pas à la fonction raisonnante qu'il sied de commander, en tant qu'elle est sage et que, pour l'âme entière elle est une providence supérieure ? » (*République*, 441e).

Donc, l'unité psychique de l'âme est pensée comme une sorte de lutte politique (conflit de pouvoir). De même que dans l'Etat, la justice est vue comme l'harmonisation hiérarchique de ses classes, ainsi est vue l'harmonie dans une âme juste (cf. *République*, 441d). La justice dans l'âme peut être décrite comme l'accord (l'harmonie) trouvé par la juste gouvernance du *logistikon*, aidé par la fonction thumique, à l'égard de partie désirante (*épithumia*).

A l'égard du Livre IV de la République, M. Georges Leroux^{lxxxii} propose une interprétation *méta psychologique*. Ce n'est pas une considération psychologique tout court, mais une manière d'emblée politique de considérer l'âme humaine chez Platon. On peut

supposer que M. Georges Leroux veut insister ici sur le caractère social et politique-conflictuel de la *République*. Pour cette raison, son argumentation se centre sur la notion d'*hégémonie* : d'abord, dans l'âme humaine, c'est la lutte de la raison (*logistikon*) pour imposer sa domination ; ensuite, dans la Cité c'est la domination des gouvernants qui va garantir l'Etat idéal. L'hégémonie est donc originaire. La lutte politique dans la Cité, et sa solution dans l'hégémonie, sert de modèle à l'analyse de la *psuché* humaine. La *République*, selon M. Georges Leroux, nous éclaire sur le maniement incessant du pouvoir. (Pour lui, la notion de la réflexivité est absente de la *République*. Ce qui existe c'est l'ascèse, *maîtrise de soi*, et discipline pour faire apparaître l'hégémonie. D'ailleurs, la notion de l'âme comme « automotricité » n'apparaît que tardivement - dans le *Phèdre*, le *Timée*, et puis les *Lois*).

Dans la pensée platonicienne, l'hégémonie de la raison n'est pas sans précédente. M. Georges Leroux évoque le passage du *Phédon* 65c et 69b, qui selon lui, propose une métaphysique dualiste. Surtout, il cite le passage de *Phédon* 94b7 qui est très proche du livre IV de la *République* (sur le conflit ressenti dans l'âme humaine) : « Voilà ce que je veux dire : on a, par exemple, la fièvre, on a soif, et l'âme nous tire dans le sens opposé, elle nous interdit de boire ; et si l'on a faim, elle nous interdit de manger ; et dans des milliers d'autres cas nous voyons l'âme s'opposer à ce qui est d'ordre corporel »^{lxxxii}. Aussi le passage de l'*Ulysse* qui « Se frappant la poitrine, il apostrophait son cœur, lui disant, Endure, mon cœur ; tu sus bien, jadis, endurer pire chiennerie » dans le *Phédon* 94d-e est cité car il est très proche avec le passage de la *République* IV 441b.

S'il y a un parallèle entre le passage du *Phédon* et de la *République*, selon M. Georges Leroux, c'est que dans ces deux passages on trouve une « division dans l'âme » et la préférence incontestable de Platon pour l'hégémonie de la raison (c'est-à-dire, que la raison doit dominer, doit maîtriser le corps dans le cas du *Phédon*, et les autres parties de l'âme dans le cas de la *République*).

La différence entre ces deux ouvrages, selon M. Georges Leroux, c'est que le *Phédon* parle dans le fond d'une ontologie dualiste (le corps d'un côté, et l'âme d'un autre côté), tandis que la *République* présente explicitement que c'est l'âme elle-même qui se divise^{lxxxiii}. Toutefois, il y a une continuation entre le *Phédon* et la *République*. L'analyse du *Phédon* sur fond de métaphysique dualiste s'exprime dans la topique de l'âme (*République*). Ces ouvrages donnent la prédominance de la raison (une priorité ontologique de la raison) à l'égard du corps et à l'égard des autres parties de l'âme.

Donc, le conflit ressenti dans l'homme, précédemment défini comme un conflit entre l'âme et corps, est maintenant formulé dans la *République* dans un *topos* plus claire : le champ politique^{lxxxiv}. L'exposé d'emblée politique de la *République*, selon M. Georges Leroux, détermine d'une manière décisive sa conclusion selon laquelle l'exposé de la tripartition de l'âme humaine doit être aussi renvoyée sur ce fond. C'est-à-dire, c'est une *méta-psychologie* pour la politique. La politique n'est point une psychologie, c'est vrai. Pourtant, une sorte de rapprochement, fait par Platon, entre l'individu et l'Etat, pourrait nous conduire à cette conclusion selon laquelle il y a la même lutte à l'intérieur de l'âme et de la cité de telle sorte que la raison/le gouvernant assure l'hégémonie (c'est-à-dire on peut penser politiquement la *psuché* humaine).

La force de l'argumentation de M. Georges Leroux est d'avoir explicité la dimension conflictuelle dans l'âme comme une lutte de pouvoir politique. L'âme juste doit se battre pour pouvoir mettre en 'tête' la partie qui a le droit. Par ailleurs, le langage utilisé décrivant les parties de l'âme est effectivement un langage de lutte. M. Georges Leroux nous fait comprendre que l'intuition moderne sur la politique comme « un jeu de pouvoir » est déjà visée par Platon dans sa conception topique de l'âme humaine. Enfin, la partition (soit dans le cas de l'Etat, soit dans l'âme humaine) est proposée par Platon pour parler de la justice comme but ultime. Le conflit, justement, met en relief le « besoin » de la vie individuelle et sociale, à savoir la justice

comme « l'harmonie, l'équilibre, ou la santé ». Il est intéressant d'appliquer ce regard méta psychologique à l'âme humaine, pour faire comprendre le jeu de miroir entre l'Etat (macrocosme) et l'âme humaine (microcosme).

Pourtant, en suivant cette interprétation « d'emblée politique », quelques questions s'imposent. Le but ultime de la *République* sur la 'justice' doit-il être compris comme une lutte pour l'harmonie ou santé ? L'absence du besoin représente-t-elle le terme d'une quête de la 'justice' présentée comme *sophrosune* dans la *République* ? La santé est-elle le but ultime de l'être humain ? Normalement un homme en bonne santé cherche encore autre chose à faire, il ne s'arrête pas à son bien être car le besoin de l'homme ne sera jamais contenté par le seul état d'équilibre.

En plus, l'accentuation de l'hégémonie du *logistikon* risque d'étouffer et de réprimer soit la *psuché* individuelle soit, pire encore, la société. Platon conçoit-il une société close et violente qui au nom de « l'harmonie » donne tout pouvoir au *logistikon* (le dirigeant) d'étouffer la « guerre civile » (*stasis*, *République*, 444b) ? Le regard purement politique risque d'arriver à cette conclusion. Or ce n'est pas le cas de Platon. Dans un autre passage, la *République* indique que l'harmonie doit être intériorisée, de telle manière que « l'assujettissement et l'asservissement du soi » se fasse intérieurement. Mais, encore une fois une autre question surgit : au nom de quoi doit-on intérioriser l'équilibre en donnant la primatie au *logistikon* ? Pourquoi l'harmonie intérieure est-elle avantageuse ? (cf. *République*, 445a-b) Pourquoi la santé est-elle préférable ? Pour répondre, il faut considérer un autre passage de la *République*. Le Livre IV ne nous donne pas de réponse. Car c'est l'idée du Bien – qui ne se trouve pas encore dans notre passage analysé - qui déterminera la vraie justice selon Platon. Charles Taylor a bien vu cette problématique. Selon lui, l'hégémonie de la raison, ou la maîtrise de soi doit être placée dans le contexte d'une perception du Bien : « La raison atteint sa plénitude dans la vision d'un ordre plus vaste, qui est aussi la vision du Bien »^{lxxxv}.

II. D. 2. Deuxième considération proprement philosophique : la justice c'est l'*arché*

Tout d'abord, est-ce que c'est vrai que la *République* est un livre politique, éminemment politique ? M. Georges Leroux met l'accent dans ce sens là. Il me semble que, selon lui, on doit enfermer tout élément de la *République* dans cet horizon politique. Mais, est-ce que c'est l'unique angle pour comprendre la *République* de Platon ? Selon M^{me} Monique Dixsaut, ce n'est pas le cas : « Or de toutes ces distinctions – entre philosophie , philosophie politique, sciences politiques, et utopie – un ouvrage comme la *République* semble ne tenir aucun compte »^{lxxxvi}. Car, le thème central de la *République* reste « la philosophie et son rapport avec l'organisation politique^{lxxxvii} ». Donc, au lieu d'insister sur l'interprétation 'moralisante' ou 'psychologisante' ou 'politisante' du livre philosophique de Platon, il faut comprendre l'âme chez Platon comme elle le mérite : c'est-à-dire qu'il faut la comprendre *philosophiquement*.

Platon, après avoir mis la fondation de l'Etat idéal dans une structure tripartite (*République*, 434e), nous invite à découvrir la même structure au niveau de la *psuché* humaine. Platon réfléchit à la question de l'organisation idéale d'un modèle politique, qui en fin de compte, suppose la présence d'un philosophe. L'Etat juste existe et peut se sauvegarder si un philosophe le maintient^{lxxxviii}. La justice harmonieuse qui règne dans l'âme est comparée à celle de la cité dans une réciprocité causale entre les parties. Mais le projet de Socrate ne s'arrête pas là. La justice – en tant que telle – ne consiste pas uniquement en une répartition politique ou stratégique. Elle réclame encore plus. L'harmonie comme unité de la multiplicité entre les parties exige quelque chose de plus solide pour que cette harmonie soit vraiment harmonie : *une harmonie solide sachant pourquoi elle doit être ainsi*. Pour cette tâche, à mon avis, une autre compréhension de la justice va établir l'unité d'une multiplicité plus solide^{lxxxix}. La justice n'est pas une propriété. Elle est l'aspiration vers où (ou vers quoi) un Etat ou un individu doit s'orienter pour être vraiment juste. L'Etat idéal ne peut se contenter d'un tranquille mais

précaire jeu d'équilibre. Il est idéal quand il tend sans arrêt vers où il doit être. Mais si on cherche comment penser autrement, ne faut-il pas faire intervenir ce qui est absent dans la tripartition de l'âme et de l'Etat dans la République, à savoir le *noûs* et le philosophe.

L'introduction d'un Etat idéal avec ses trois parties a permis de réfléchir sur la scission à l'intérieur de l'âme humaine. Le conflit évoqué au début de l'exposé, entre avoir soif et s'interdire de boire (la *République* 439e – 440d), a mis en évidence la présence d'une scission interne de l'âme. La *République* nous explique que la scission nécessaire de l'Etat (pour que règne la justice) n'aboutit pas nécessairement à une désintégration. Bien au contraire, la scission est un préalable pour pouvoir reconstruire d'une manière plus élaborée une nouvelle unité (d'abord l'unité harmonique, ensuite l'unité juste – qui sera vraiment l'unité). L'âme se divise quand elle est en conflit, et c'est précisément cette expérience intérieure de l'âme qui amène à poser la « tripartition ». Cependant, cette partition en trois n'est pas exhaustive (comme le bestiaire de la *République* nous invite à y réfléchir). Ce qui compte, c'est qu'à travers l'expérience de la division intérieure, Socrate nous montre qu'il y a aussi un mouvement d'ensemble dans l'âme, qui à son tour, révèle son mouvement d'unification^{xc}.

Chapître III

La conclusion :

Philosopher selon *Phédon* et le *démiurge* comme sa figure

III. A. Le *Phédon* : le corps comme champ d'occupation illimitée est l'occasion de philosopher

Phédon parle de la mort comme visée d'une vie consacrée à la philosophie : « Il me paraît 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 » (*Phédon*, 63e – 64a). Pour le philosophe, la mort ne doit induire aucune crainte, même si les gens disent « que c'est exactement le sort que les philosophes méritent » (*Phédon*, 64b). Il n'y a rien à craindre parce que le philosophe n'envisage pas la mort selon leur opinion. Laisant de côté ce que disent les gens, Socrate invite Simmias et Cébès à se demander avec lui si la mort « c'est quelque chose ? ». Socrate, philosophe, définit la mort comme « séparation de l'âme d'avec le corps. [...] Le corps séparé d'avec l'âme en vient à n'être que lui-même en lui-même, tandis que l'âme séparée d'avec le corps est elle-même en elle-même » (*Phédon*, 64c)^{xci}.

Le philosophe s'engage dans l'activité de 'séparer' et de 'se séparer'. Socrate cite un exemple à propos du plaisir qui accompagne la satisfaction d'un besoin corporel. En effet, le philosophe est celui qui peut prendre du recul par rapport aux plaisirs procurés par l'activité nécessaire du corps (le manger et le boire, et aussi les plaisirs charnels) et par rapport aux plaisirs procurés par des activités secondaires du corps. Face à la nécessité du corps, le

philosophe est celui qui « autant qu'il en est capable », s'éloigne de son corps et se tourne vers l'âme.

Quand on mange, on sent la satiété et le plaisir d'avoir calmé la rage d'un estomac vide. Egalement quand on boit des boissons fraîches pendant une chaude journée. Un plaisir surgit dans cette activité nécessaire du corps. Mais le philosophe se détache de cet 'effet' sous-jacent de l'activité corporelle. Son détachement à l'égard des plaisirs trouvés dans la réalisation des besoins secondaires sera plus fort. Mais, le plaisir est toujours là. On le refuse ou on l'accepte, il est là. Donc, le point important n'est pas le plaisir en lui-même, mais c'est le rapport à ce plaisir. Et Socrate ne dit rien sur la nécessité de supprimer les plaisirs. Le philosophe est celui qui se détache. C'est ce qui distingue le philosophe des autres hommes : « Le philosophe délie son âme, autant qu'il le peut, de toute association avec le corps, d'une façon qui le distingue de tous les autres hommes » (*Phédon*, 65a)^{xcii}. Pour le philosophe, le détournement de l'attention, ne concerne pas seulement le cas où il y a un plaisir associé au corps. L'activité du corps elle-même risque toujours de tromper l'âme du philosophe.

Donc, ce qui doit être détaché, ce n'est pas seulement le plaisir ou la douleur comme qualité associée au corps, mais plus encore le corps lui-même. C'est seulement en « rompant autant qu'elle en est capable toute association comme tout contact avec lui (le corps), qu'elle (l'âme du philosophe) aspire à ce qui est » (*Phédon*, 65c). Ou encore, pour le philosophe, « en se séparant autant qu'il peut de ses yeux, de ses oreilles, et pour ainsi dire de son corps tout entier, car il penserait que c'est le corps qui trouble l'âme et l'empêche [...] d'acquérir vérité et pensée » (*Phédon*, 66a). Telle est l'opinion du philosophe authentique (*Phédon*, 66b).

Le corps est-il mauvais en lui-même ? Dans le *Phédon*, Socrate explique longuement l'opinion du philosophe : « Le corps en effet est pour nous source de mille affairéments, car il est nécessaire de le nourrir ; en outre, si des maladies surviennent, elles sont autant d'obstacles dans notre chasse à ce qui est » (*Phédon*, 66b-c). Et c'est à cause de ces affaires que « nous

n'avons jamais de temps libre pour la philosophie » (*Phédon*, 66d). Même s'il y a des temps libres, le corps « est toujours partout, il suscite tumulte et confusion, nous étourdissant si bien qu'à cause de lui, nous sommes incapables de discerner le vrai » (*Phédon*, 66d).

Ce qui frappe ici, c'est qu'il semble bien que la vie du corps comme telle constitue le contraire absolu de ce que Socrate appelle philosopher. Si philosopher droitement consiste dans l'exercice de mourir (*Phédon*, 67d-e) afin que « nous considérons avec l'âme elle-même les choses elles-mêmes » (*Phédon*, 66d), alors le statut du corps apparaît littéralement mauvais. Le corps semble représenter le mal par excellence empêchant notre recherche du vrai : « Tant que nous aurons le corps, et qu'un mal de cette sorte restera mêlé à la pâte de notre âme, il est impossible que nous ne possédions jamais en suffisance ce à quoi nous aspirons, c'est le vrai » (*Phédon*, 66b).

Mais un tel propos serait un contresens, car à aucun moment Socrate fait l'éloge de la mort en tant que telle. Au contraire, il est opposé à l'idée de « se donner la mort » (*Phédon*, 61e). Il s'agit de « purifier » l'âme de tout ce qui lui vient du corps (le plaisir ou l'activité corporelle elle-même). Ce qui est dénoncé par Socrate, c'est bien le rapport au corps.

Si le corps était mauvais, alors la séparation du corps serait la libération totale de l'âme. Elle serait libre, complètement détachée et pure. La mort serait la fin ultime pour que l'âme soit heureuse dans la condition qu'elle veut. Or telle n'est pas du tout la conclusion du *Phédon*. Même si l'âme sera séparée du corps, Socrate prévient qu'« il peut arriver, qu'au moment où elle se sépare du corps l'âme soit infectée, et non pas purifiée – cela, parce qu'elle s'associe toujours au corps et lui prodigue son attention, sa tendresse, et qu'elle est ensorcelée par lui, par ses appétits et ses plaisirs, au point de tenir exclusivement pour vrai ce qui a forme corporelle : ce qu'on peut toucher, voir, boire, manger, servir aux plaisirs de l'amour » (*Phédon*, 81a). Il n'y a donc pas stricte identification entre le mal et le corps en tant que tel. Ce n'est pas le corps en lui-même qui « enchaîne » l'âme loin de son aspiration vers le vrai, mais c'est bien

son association avec le corps, son rapport avec le corps qui détourne ou empêche la recherche de l'âme vers le vrai.(cf. *Phédon* 82e). La manière dont l'âme se rapporte au corps ou avec tout ce qui lui est associé, détermine en fin de compte son histoire (ici, *avec* son corps, ou bien après, *sans* corps)^{xciii}.

Alors, si le corps permet à l'âme de se détourner d'elle-même, c'est plutôt la faute à l'âme qu'à celle du corps en tant que tel. C'est la passivité à l'égard du besoin corporel ou la collaboration de l'âme elle-même qui finalement, qualifie le mal. L'âme est bien « la victime d'elle-même » si elle agit ainsi. Le corps est le lieu où l'âme peut se déterminer pour elle-même. Le corps est finalement une direction existentielle ouverte et offerte à l'âme. Si l'âme se dirige – inconsciemment ou avec complaisance – vers lui, elle finira par s'identifier à lui. A l'inverse, si l'âme peut se détacher et apprendre à mourir, elle aura un autre destin. Pour l'âme d'un philosophe, se détacher ou se délier du corps et de tout ce qui est associé au corps, ne signifie pas l'immunité de l'âme. Le contraire a été prouvé. L'âme du philosophe peut subir tout cela, ce qui ne veut pas dire qu'elle le prenne sérieusement en compte : « Voilà donc, Simmias et Cébès, mes très chers, pourquoi ceux qui philosophent droitement se tiennent à l'écart de tous les appétits du corps, sans exception, leur résistent et refusent de s'y abandonner » (cf. *Phédon*, 82b-c).

En effet, l'analyse sur le corps dans le *Timée* a bien montré que le corps est un champ ambigu où l'âme doit se déterminer elle-même. L'explication généalogique du *Timée* montre que c'est l'impression qui est « la cause du plaisir et de la douleur » (*Timée*, 64a). On sait déjà qu'une impression ne peut devenir une sensation qu'à la condition qu'elle soit 'acceptée' par la meilleure partie de l'âme humaine. Le *Phédon* 83 d-e montre que le corps humain permet à l'âme de se détourner d'elle-même, que sa direction existentielle peut empêcher l'âme de s'acheminer vers *ce qui est*. Si on est toujours persuadé que chez Platon, le corps représente en lui-même le mal, la chose en réalité est bien plus compliquée que cela. Platon refuse le suicide

comme moyen de séparation de l'âme. Car le problème n'est pas là. Il s'agit plutôt de comprendre le rapport de l'âme avec le corps^{xci} (il ne s'agit pas de se priver de son corps, mais de le maîtriser, c'est-à-dire de le connaître, de le soigner et de le gouverner –l'acteur principal étant plutôt le *noûs* que le *logistikon*). Même si dans le *Phédon*, le corps est quelque chose 'sans définition'^{xci}, plus pertinente est l'allusion au corps comme « résidence assignée », pouvant aussi bien désigner un lieu où l'on est sous surveillance qu'un lieu dont on a la garde^{xci}.

III. B. Le *démiurge* comme figure de l'acte de philosopher

Le *Phèdre* cherche à démontrer la nature de l'âme (*Phèdre*, 245c-e), mais on sait qu'il aboutit à une représentation de l'âme. Il part de la limite de la raison démonstrative pour déboucher sur l'image d'une âme multipartite : l'âme est représentée comme une « puissance (*dunamis*) composée par nature (*phusis*) d'un attelage ailé et d'un cocher » (*Phèdre*, 246a). La notion plus importante qu'on retient du *Phèdre* c'est que l'âme est une automotricité. Si l'âme se meut d'elle-même et se meut toujours, c'est parce que sa puissance est tendue dans ses diverses parties. On a l'image du cocher qui se démène pour bien diriger l'attelage, des chevaux qui tirent l'un et l'autre dans diverses directions, des battements des ailes pour que l'attelage poursuive sa montée, et on sympathise aussi à la préoccupation du pilote de l'attelage qui veut que l'ensemble monte là où il est apparenté (le divin). Le *Phédon* a bien décrit la préoccupation du philosophe qui est de séparer son âme d'avec le corps. Cela ne veut pas dire que le corps est mauvais. Mais il s'agit ici plutôt de garder les parties de l'âme pour qu'elles ne soient pas dispersées dans de multiples occupations représentées par les besoins corporels. La meilleure partie de l'âme doit travailler pour que toutes ses parties s'harmonisent mutuellement. C'est seulement ainsi que l'agitation entre les parties pourra être canalisée et dirigée vers là où la meilleure partie de l'âme est apparentée^{xci}.

La lutte intérieure révélée dans la *République* nous enseigne que la fonction du *logistikon* est de commander et diriger les deux autres fonctions (*thumos* et *épithumia*). La lutte entre la fonction raisonnante qui commande et celle de l'irraisonné, qui aboutit à un certain type de justice – au sens d'harmonie – nous dit paradoxalement tout l'agir d'une même âme. Dans la scission, on se rend compte de son mouvement d'unification. L'unité cherchée par la *République* n'est pas simplement l'unité plate résultant d'un compromis et d'une dissolution de ses parties. L'*arché* de la justice nous invite à penser l'unité dans l'âme comme quelque chose vers où l'âme va se reconnaître justement comme telle.

Pour résumer notre intuition, on peut dire que l'âme platonicienne est divisée en deux fonctions : celle de l'âme raisonnante et celle de l'irraisonnée^{xcviii}. Ensuite, cette bipartition générale sera encore divisée. Du côté de l'âme raisonnante, il y a d'abord le *noûs* (dont on le sait à travers des allusions au « pilote de l'âme », à « la partie meilleure de l'âme », à l'*arché* comme orientation d'une vraie justice qui est le propre du philosophe). Ensuite, il y a le *logistikon* (la partie qui dirige, calcule, raisonne d'une manière discursive)^{xcix}. D'un autre côté, bien que Platon ait donné à penser que la partie irraisonnée est divisée en plus de deux parties, on peut dire qu'il y a là, d'abord la fonction du *thumos* et celle de l'*épithumia*. Le *Timée* va indiquer la présence du bas-ventre comme figure ultime de la passivité de la *chora*. En plus, il signale que la bipolarité 'raisonné-irraisonné' sera mise en échec par la figure du désir (*éros*), 'autre vivant' dans l'homme. Qu'est-ce que cela veut dire ? Selon moi, cela indique qu'il ne faut pas s'arrêter au nombre des parties. Au lieu de désigner le nombre exact des parties de l'âme, Platon nous invite d'abord à penser l'âme comme puissance, comme relation.

Paradoxalement, cette puissance permet à l'âme de se comprendre elle-même. Le récit cosmologique du *Timée* sur la genèse de l'univers et de l'homme révèle cette puissance de l'âme du philosophe. Selon moi, le *Timée* est un miroir de l'âme du philosophe qui veut exposer 'comment on peut regarder et expliquer notre monde et notre existence'.

Le monde, le corps, sont toujours là. On est contre ou pour le monde, ce n'est pas le problème. On est ici, on se trouve dans le monde, et comme tous les êtres humains, on se pose des questions sur notre existence, sur le monde. On peut regarder le monde avec le regard de la raison discursive (*logistikon*) qui s'arrête à l'extériorité de deux choses comme côte à côte, et qui nous conduit vers une harmonie conçue comme résultat d'un conflit gagné et bien administré. On peut aussi le regarder avec la détermination de l'*épithumia* et du *thumos*, en risquant d'être soumis à ce que Platon appelle l'animalité de notre être humain. On peut aussi se laisser déterminer par la loi de la *nécessité*, dans la passivité d'un laisser aller qui ne s'approprie rien, et se plonger dans des activités sans *telos*, en tombant dans une vie purement et simplement végétative. Platon, en ressentant le combat et la lutte de ces parties, en réfléchissant sur l'unité qui se dit dans la multiplicité, propose une autre manière de voir les choses. Comment doit-on regarder notre monde et notre existence qui est toujours là, ouvert et offert à nous ?

Cette question me fait penser à l'action du démiurge. Le démiurge est celui qui se trouve entre le modèle et sa copie (le monde). Il contemple *ce qui est*, et grâce à cette activité, tout ce qu'il fabrique dans le domaine *de ce qui devient* est devenu beau (il y a ordre, règle) L'orientation vers le modèle qui se trouve dans le monde est à la fois l'œuvre d'un démiurge et le souhait d'un philosophe. Si Platon croit que dans l'âme humaine (surtout chez le philosophe) il y a quelque chose qui est apparenté au divin, peut-on dire qu'à travers la représentation du démiurge^c – une figure divine-, c'est lui (le philosophe) que Platon, en fin de compte, veut représenter^{ci} ? Il me semble qu'on peut risquer cette affirmation.

Un philosophe réfléchit sur le monde. D'abord il montre qu'il y a une véritable détermination (le *ce qui est*) du monde^{cii}. Dans un premier sens, il y a une certaine consistance qui permet au monde d'être compris. Dans un deuxième sens, même si le monde ne peut pas être compris complètement, cette certaine consistance est l'orientation du monde (au moins, tel

est le souhait d'un véritable philosophe). Alors cette détermination du monde (ou mieux, disons, l'intelligibilité du monde) est à la fois le véritable sens du monde et le principe vers où il faut orienter le monde.

Le philosophe réfléchit de son âme. Il se sente que l'âme n'est pas dans le hauteur du monde qui est divin. L'âme humaine est tirée fortement dans le déchirement. Il y a pas une ordre harmonieux et éternel dans l'âme humaine comme c'est le cas de l'âme du monde. Il y a un constat que la puissance de l'âme humaine est limitée, elle n'est pas tout-puissante. Pourtant, l'action fabricatrice de la pensée et surtout sa contemplation donne au philosophe qu'il y a dedans lui-même quelque chose qui s'apparente le divin.

Platon nous parle du jeu de miroir entre la puissance de la pensée à comprendre toute chose et le souhait de la pensée que toute chose soit 'conformée' à ce qu'elle pense (à savoir la participation, la communauté, la parenté entre la pensée et ce qu'elle souhaite penser). Au fond, il y a une foi fondamentale chez Platon : le *chaos*, l'irrationnel, l'incompréhensible ne peuvent pas être plus beaux que le *cosmos*, le rationnel ; ce qui ne veut pas dire que l'irrationalité n'existe pas. La *nécessité* et la résistance qui exigent la persuasion du *noûs*, nous indiquent d'abord que la tâche de philosopher n'est pas un acquis. Ensuite, elles révèlent le primat du *noûs* à l'égard de tout.

On peut parler de la *nécessité* comme étant 'toute négative' en sachant que ce n'est pas un 'négatif absolu' (la 'foi' en la raison de Platon ne nous permet pas de penser de cette manière). Elle est négative dans sa relation avec la raison (échappant à la prise de la raison, ou tout simplement, en résistant à l'ordre de la raison). Pour moi, écartant toute allusion ontologique ou cosmologique (car le récit de *Timée* ne représente qu'un « mode de connaître le monde du philosophe ») sa négativité est purement logique. C'est une puissance ou force qui résiste à la prise de la raison, mais ce n'est pas parce qu'elle est mystérieuse. Elle est obscure, peut être, mais elle a son mode de connaissance. Elle contraint la raison à travailler au mieux,

elle demande à la raison de la persuader, elle se montre elle-même dans le rêve pour inviter la raison à en savoir plus sur elle-même (la raison). Bref, si le philosophe peut finalement se décider sur ‘quoi faire dans la vie’, c’est justement grâce à cette *dunameis* négative qui est la *nécessité* de la *chora*^{ciii}. En ce sens là, la négativité de la *nécessité*, en tant qu’elle est relative à la raison, est positive. Je crois, selon la ‘foi’ même de la pensée platonicienne que « malgré tout », le bon sens va persuader la *nécessité*.

Si l’activité philosophique qui préfère accorder le primat à la pensée est résumée par cette parole de Socrate : « il faut tout mettre en oeuvre pour, en cette vie, participer à l’excellence et à la pensée (philosopher) », c’est pour l’unique raison de nourrir la ‘foi’, le souhait, et l’espoir du philosophe : « car c’est un risque qui vaut la peine d’être couru » (*Phédon*, 114d).

Paris, 14 juin 2001

Agustinus Setyo Wibowo

Notes

ⁱ Luc BRISSON dans sa traduction et son introduction de *Timée-Critias*, (quatrième édition, corrigée et mise à jour, 1999. GF. Flammarion), note 117, p. 230, explique que « Le démiurge est un dieu et, suivant la *République* II 379b, un dieu doit être bon. Voilà pourquoi il ne peut être jaloux (*Phèdre*, 247a) ». Albert RIVAUD dans sa traduction de *Timée-Critias* dans le *Platon Œuvres Complètes, Tome X Timée-Critias*. Les Belles Lettres. 1985 (première édition 1925), p. 140, note que « Proclus, 84d (Diehl, I, 265 18) compare le Démiurge à Phidias, qui pour sculpter la statue de Zeus, n'a voulu regarder nul modèle sensible ». Dans la suite de son introduction, pp. 36-38, RIVAUD explique qu'ici – avec l'émergence d'un ouvrier, fabricant ou démiurge – on est dans la difficulté de comprendre « qui est ce dieu platonicien ? ». Ce dieu, en quelque sorte, représente une causalité active (et aussi efficiente), mais jamais dans le sens d'une causalité créatrice (comme l'entend la théologie alexandrine et la théologie chrétienne). Ce dieu ne produit rien de façon absolue. Son activité s'exerce sur des réalités déjà données. Il désigne le mouvement de la sphère des fixes pour en faire le mouvement, il fixe la destinée des espèces mortelles, il règle la proportion des essences (dont le mélange constituera les âmes et le corps). Mais il ne crée rien. Il décide, dirige, détermine, et donne l'ordre (entendu comme beauté) d'après un modèle qu'il copie. C'est sa contemplation qui inspire toute son activité.

ⁱⁱ La traduction du *Timée* par Albert RIVAUD donne le sous-titre "Nature du Modèle du Monde : Le vivant en soi" au passage de *Timée* 30c-31c. Cette traduction emploie aussi le mot « modèle » pour faire allusion à ce que le démiurge contemple. Mais le texte grec ne nous permet pas de constater la présence du « modèle » d'Albert RIVAUD. En revanche, la traduction de Luc BRISSON est plus rigoureuse. A partir de sa traduction, j'avancerai l'hypothèse qu'ici Timée ne parle que d'un seul monde. On lit : « Il a façonné un vivant unique, visible, ayant à l'intérieur de lui tous les vivants qui lui sont apparentés par nature » (*Timée*, 30d-31a). Donc, si on utilise encore l'image d'un « modèle », elle doit être pensée comme la profondeur (le sens) de ce monde unique. En effet, ce « modèle » est le *ce qui est* du monde.

ⁱⁱⁱ « Le terme de 'représentation' est équivoque. Représenter, c'est reproduire, renvoyer à un original en le reflétant, mais c'est aussi 'valoir pour', 'tenir lieu de quelque chose'. En ce sens, la représentation prend valeur de signe. Elle n'est plus tableau, mais outil, voire outillage conceptuel, pour autant que penser, c'est représenter par concepts » (cf. Compte rendu de Jean-Paul THOMAS sur la publication de *Critique de la Représentation : Etude sur Fichte* d'Isabelle Thomas-Fogiel, dans *Le Monde*, 18 mai 2001). On voit bien qu'il s'agit ici de la circularité entre *muthos* et *logos*, la puissance de la pensée qui se dit dans ces deux manières de dire.

^{iv} Le chemin de l'être parménidéen aboutit au mutisme. Selon A. DIES (*Autour de Platon : Essais de critique et d'histoire*, deuxième tirage, 1972, Belles Lettres, page 302), le chemin de l'être de Parménide entrevoit l'être comme « unité compacte et globale ». Pour simplifier les choses, je suis tenté de penser que l'affirmation parménidéenne est faite justement pour réfuter le morcellement indéfini du devenir (Zénon, pour affirmer l'être de son maître, entreprend cette argumentation du devenir indéfini justement pour démontrer que le devenir n'existe pas). Ce mode de penser a finalement abouti à une exclusion mutuelle : ou bien le devenir n'est pas (donc, ce qui existe est un être compact), ou bien le devenir est (donc, *ce qui est*, n'est pas). Quand Parménide choisit le chemin de l'être, d'un côté, il écarte le devenir et d'un autre côté il affirme que l'être est comme quelque chose qui ne peut se dire. Face à cette position, Platon cherche à relier « la multiplicité dans l'unité, et l'unité dans la multiplicité » (cf. *Parménide*, 132a1-132b2 – traduction de Luc BRISSON. GF Flammarion. Deuxième édition revue 1999). Dans ce passage, en rapportant la discussion entre le jeune Socrate et la critique du troisième homme de *Parménide*, Platon nous montre justement le problème quand on pense l'être comme quelque chose de compact et de replié en lui-même.

^v Sur la différence existant entre un être humain et un être divin, Platon déclare : « Tandis qu'un dieu possède à la fois le savoir et le pouvoir qui permettent de mêler les multiples choses en une seule et inversement de résoudre l'un dans le multiple, aucun homme n'est à l'heure actuelle en mesure de réaliser l'une et l'autre de ces tâches, et ne le sera jamais dans l'avenir » (*Timée*, 68d).

^{vi} Sur le discours invérifiable (par exemple dans le cas de la philosophie, qui est impuissante à se donner son point de départ), BRISSON nous invite à réfléchir qu'un tel discours a aussi un sens élargi du mythe. Ainsi, il dit : « Le retour aux poètes prôné par un philosophe comme Heidegger est symptomatique d'une prise de conscience de cette évidence » (Cf. Louis-André DORIO dans ses *Entretiens avec Luc Brisson : Rendre raison au mythe*. Liber de vive voix, 1999, pp. 132-133).

vii J'utilise la traduction et l'introduction de *Phèdre* de Luc BRISSON. Edition corrigée et mise à jour en 1997 (première édition 1989). GF. Flammarion.

viii Pour comprendre pourquoi je préfère la notion de circularité, il y a un texte très intéressant de HEGEL. Il écrit dans ses *Leçons sur Platon (Texte Inédit 1825-1826)* édité et traduit par Jean-Louis VIEILLARD-BARON. Aubier Montaigne. Paris. 1976. pp. 69-71: « Le mythe est toujours une présentation qui se sert de la manière sensible, d'images sensibles, qui sont destinées à la représentation, non à la pensée ; c'est une impuissance de la pensée qui ne sait pas encore s'établir pour soi, ne sait pas se suffire. » Donc, les mythes, pour Hegel appartiennent à la catégorie du *philosophème*, inférieure et devant être complétée par la réflexion de la pensée (c'est-à-dire la philosophie). Dans le système hégélien, on peut comprendre que la représentation consiste en un négatif qui doit être extériorisé, en vue d'être repris comme l'auto réflexion de la pensée. Le mythe est une représentation. Il est « inférieur » à l'égard de la pensée. Mais il n'en reste pas moins, qu'il est en lui-même nécessaire pour le déploiement de la pensée. Si on considère ses écrits suivants, Platon est contraint de revenir au mythe comme « beau mensonge », utile pour « expliquer » à la foule, ce que le philosophe a compris. On peut donc dire que le mythe est « inférieur à l'égard de la pensée », mais le mythe – lui-même – n'est ni inférieur ni supérieur par rapport à la pensée. Le mythe a sa « raison » comme celle de la philosophie qui a aussi « sa manière de raconter les choses ». Dans ses *Entretiens* pp. 74, 114-117, Luc BRISSON livre son commentaire sur le rapport entre le mythe et la raison : « Une rationalité qui essaie de s'affirmer contre le mythe, et qui est rattrapée par le mythe. Dans un premier temps, on tente d'éliminer le mythe, dans un deuxième temps on l'utilise, et dans un troisième temps on essaie de trouver l'équilibre ».

ix Platon, après toute sa critique à l'égard du mythe, ressent le besoin d'utiliser de nouveau le mythe. Mais, il utilise le mythe non pas au sens traditionnel car : « Il ne se sert pas des mythes pour penser, mais à partir de ce qu'il pense, il forge des mythes qui rendent sensible ou vont rendre plus convaincant, ce qu'il pense » (cf. Monique DIXSAUT, *De Platon vers Nietzsche : L'autre manière de philosopher*, l'exposé devant *La Société française de philosophie, séance 23 janvier 1999*, p. 40). Donc, Platon ne se sert pas du mythe en tant qu'il est « une fiction trompeuse ». Il utilise un intermédiaire entre « fiction » et « discours vrai » pour faire passer ce qu'il pense, c'est-à-dire un « mythe vraisemblable ».

x Sur la relation du feu et de la vision, du tangible et du toucher, j'appuie mon analyse sur l'explication donnée par Luc BRISSON dans son *Timée*, notes 130-138, pages 231-233. Puis, dans son introduction, pages 44-48, Luc BRISSON explique la structure du corps du monde. D'abord, la désignation des quatre éléments montre que Platon est à la fois « fidèle » à la tradition et original. Il est traditionnel car il utilise la « physique » grecque ancienne, depuis Empédocle. Il est aussi original, car il cherche à prouver mathématiquement pourquoi il y a quatre éléments (*Timée*, 31c-32c), mettant ces éléments en rapport avec quatre polyèdres réguliers (tétraèdre, hexaèdre, octaèdre, icosaèdre). Selon Luc BRISSON, on peut les réduire de nouveau à deux types de triangles rectangles (cf. p. 44): l'un est un triangle ayant pour surface de base des triangles équilatéraux, et l'autre des carrés. Selon Luc BRISSON, « ces composants élémentaires sont si petits qu'ils sont invisibles. Peu nombreux, simples, indiscernables, ils sont indestructibles, car il s'agit d'entités mathématiques » (cf. p. 44). Or, le corps du monde qui est visible, est fabriqué à partir des composants des quatre éléments mentionnés ci-dessus. Toute explication mathématique de la transformation des éléments, pour expliquer la génération et la corruption dans le monde sensible est fondée sur ce présupposé : « les deux types de triangles rectangles élémentaires ne peuvent être ni créés ni détruits » (cf. p. 45).

xi Luc BRISSON en commentant le passage sur la proportion géométrique qui apporte l'amitié (*Timée*, 32c) fournit une note très intéressante (note 137, page 232). Dans son introduction et sa traduction du *Timée*, Luc BRISSON écrit que cette conclusion et tout le développement du discours sur la constitution du corps du monde nous rappelle ce que réplique Socrate à Calliclès dans le *Gorgias* : « [...] Certains sages disent, Calliclès, que le ciel, la terre, les dieux et les hommes forment ensemble une communauté, qu'ils sont liés par l'amitié, l'amour de l'ordre, le respect de la tempérance et le sens de la justice. C'est pourquoi le tout du monde, ces sages, mon camarade, l'appellent *cosmos* ou ordre du monde et non pas désordre ou dérèglement. Mais toi, tu as beau être savant, tu ne me sembles pas faire très attention à ce genre de choses. Au contraire, tu n'as pas vu que l'égalité géométrique est toute puissante chez les dieux comme chez les hommes, et tu penses qu'il faut s'exercer à avoir plus que les autres ! En fait, tu ne fais pas attention à la géométrie » (*Gorgias*, 507 e-508a). Selon Le *Timée* 32c, les liens établis à la base d'une proportion géométrique apportent l'amitié. Plus loin encore, dans le *Timée* 54d, après avoir décrit ce qui existait avant la naissance du ciel, Timée justifie ainsi son exposé : « Quant aux principes encore antérieurs à ceux-là (c'est-à-dire antérieurs à l'égard des quatre éléments qui constituent le corps du monde) dieu les connaît

et parmi les hommes ceux que dieu a en amitié ». Bien entendu Timée pense ici au philosophe, qui préfère l'ordre plutôt que le désordre, qui porte son regard vers l'unité plutôt que vers la multiplicité.

^{xii} En effet, avant d'aborder l'exposé concernant ce qui était avant la naissance du ciel, Timée rappelle de nouveau que « concernant l'univers, notre opinion sur son principe ou ses principes » ne peut dépasser ce qu'il avait dit auparavant. Il faut donc se contenter d'« explications vraisemblables ». Et, Timée invoque de nouveau une divinité pour qu'elle assure sa sauvegarde (cf. *Timée*, 48c-d).

^{xiii} Cf. Joseph MOREAU, dans le *Platon Œuvres Complètes, Tome II*, Bibliothèque de la *Pléiade*, Gallimard, 1950.

^{xiv} Les composants derniers des choses sensibles sont des figures géométriques. Peut-on parler de ces figures comme « être » ? En plus, ces figures sont parvenues grâce à l'intervention du démiurge. Mais, avant d'être composées comme figure, comment imaginer cette *chora* ? La *chora* n'est pas le « en quoi » d'une chose, mais le « de quoi » une chose est fabriquée. Mais le langage reste maladroit pour l'exprimer.

^{xv} Dans *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : Un commentaire systématique du Timée de Platon*. Editions Klincksieck. Paris. 1974, pages 178-266, Luc BRISSON évoque le débat à propos de la notion de *chora* (milieu spatial). Sur l'apparition de la notion de *chora*, Luc BRISSON écrit : « si on admet qu'une image est différente de son modèle, il faut postuler que cette image vient à l'être en quelque chose d'autre que son modèle » (p. 195). Il est clair que l'image et le modèle ne sont pas du même genre. Mais, s'ils sont différents, alors il faut chercher d'où vient la différence. Pour Luc BRISSON, la différence ne vient ni de l'image, ni du modèle : « car d'une part tout caractère de l'image doit se retrouver dans le modèle. Et d'autre part on ne voit pas comment un caractère du modèle pourrait expliquer la différence de l'image par rapport au modèle. Il ne reste donc plus qu'à faire l'hypothèse d'un troisième terme qui soit facteur de différenciation, tout en étant différent et de l'image et du modèle. C'est là le rôle du milieu spatial (cf. *Timée*, 52c3-4) » (cf. p. 196). Puis, Luc BRISSON va affirmer que le terme « *hétéro tini* » dans le *Timée* 52c-3-4, « est sûrement une *ousia* » (dans un autre terme, la *chora* est aussi en quelque sorte une « substance »). Il désigne la *chora* comme un milieu spatial, car le terme spatial ne fait pas problème, et parce que le terme milieu est plus neutre que d'autres expressions comme « substance ou matière » trop chargées d'un héritage philosophique. Ce « milieu », analogue au milieu qu'est, par exemple, l'air qui, sans être audible, rend l'audition possible, est autre chose que l'espace ou l'extension pure (cf. p. 218). Cette *chora* coïncide, tout en s'en distinguant, avec la totalité du monde sensible (cf. 220). Globalement, la position de Luc BRISSON sur la *chora* est la suivante. La *chora* échappe à l'opposition entre être = même = forme = repos = bien = vérité avec non-être absolu = autre = matière = mouvement = mal = erreur. Parce qu'il ne peut y avoir une forme intelligible correspondant au milieu spatial (*chora*). Et aussi parce que la *chora* est ce qui explique la différence entre toute forme intelligible et ses images sensibles (cela récusé toute identité ou toute parenté de la *chora* avec le monde intelligible) (cf. p. 266).

^{xvi} Cf. Jacques GARELLI, *Introduction au logos du monde esthétique: de la chôra platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience phénoménologique de l'être-au-monde*, Beauchesne éditeur, Paris, 2001, p. 464. Il écrit : « L'étrangeté radicale de la *chôra* aux actions qui s'exercent en elle est soulignée par son caractère 'amorphe', qui ne lui confère aucune activité propre, ni aucune identification aux formes qui s'impriment, par la suite, sur le « territoire » qu'elle gère. Cette passivité essentielle est fortement soulignée par Platon ».

^{xvii} Luc BRISSON dans son ouvrage *Le Même et l'Autre* (page 473) note : « Le milieu spatial (la *chora*) se mouvait (cf. *Timée*, 30a3-5), mettait en mouvement ce qu'il comprenait (cf. *Timée*, 52 e4-5). Alors les particules étaient soumises à un processus de discernement (cf. *Timée* 52 e5-6). Le semblable allait vers le semblable (cf. *Timée*, 53a5-6), et se séparait du dissemblable (cf. *Timée*, 53a4-5). Toutefois, ce mouvement se perpétuait sans harmonie ni ordre (cf. *Timée*, 53a-78) ».

^{xviii} Concernant le chaos, on est dans une problématique très délicate. La *chora* est-elle la figure du chaos d'Hésiode ? Si tel est le cas, dans quel sens ? Jacques GARELLI, dans son *Introduction au logos du monde esthétique*, p. 468 affirme et soutient l'avis de Jean-François MATTEI (*Platon et miroir du mythe : de l'âge d'or à l'Atlantide*, p. 199). Dans son ouvrage, à la page 467, Jacques GARELLI écrit : « De manière étrange, Platon précise la situation matricielle et génétique, non déterminable de la *chora*, selon une description qui n'est pas sans faire penser au *Chaos* d'Hésiode, bien que ce terme soit absent du *Timée* (cf. *Timée* 52d-53a) ». Puis, à la page 468, il cite Jean-François MATTEI : « bien que le terme de *chaos* ne soit pas employé par Platon dans le *Timée*, la description du lieu où tous 'les corps se comportaient sans raison, ni mesure [...] quand Dieu en est absent', se réfère incontestablement à une situation chaotique initiale ». De son côté, Jean-François MATTEI, justifie sa position de la manière suivante : « La double séquence d'image de la *chôra*, par la polysémie de ce terme comme par son rôle dans l'ordonnement du monde, fait indubitablement signe en direction du *chaos* hésiodique.

L'analyse platonicienne de la *chôra* se clôt en effet sur une description du chaos initial : avant l'intervention du Demiurge, les quatre éléments du feu, de l'air, de l'eau et de la terre, à l'état de grossières ébauches, roulaient pêle-mêle dans un déchaînement de forces sans loi ni mesure (*Timée*, 52d-53b7 ; cf. 30a4-6 et 43a-44c). Platon est le premier auteur à interpréter le chaos hésiodique, sans pourtant le nommer, comme une masse confuse qui va se soumettre à la nécessité de la *chôra*, rapprochant ainsi ces deux entités rebelles à toute définition, dans une parenté originelle renforcée par l'étymologie » (*Platon et miroir du mythe*, p. 199). A la page 200, il poursuit : « A la plénitude de la *chôra*, en laquelle la chose a lieu, répond la vacuité primitive du chaos. Le terme apparaît pour la première fois dans la *Théogonie* d'Hésiode v. 116 [‘donc, le tout premier fut Chaos’] avant d'être repris par Aristophane [*Oiseaux*, v, 691] et Platon, avec le discours de Phèdre dans le *Banquet* 178b4-8 [‘Effectivement, Hésiode dit que d'abord il y eut Chaos. Et puis ensuite la Terre au large sein, assise sûre offerte à jamais à tous, et Eros’]. Il ne renvoie pas chez le poète à un espace agité de masses en désordre, mais à une Béance primitive par où le monde advient. Aucune épithète ne précise le sens de cette ouverture obscure d'où naîtra Gaïa, avant Eros, puis Erebus et Nyx. Tout indique néanmoins que *Chaos* est un principe cosmique de différenciation, peut-être couplé à l'abîme indifférencié du Tartare [v. 119] [Ici, Jean-François MATTEI renvoie à l'analyse de M. H. MILLER, « la logique implicite de la cosmogonie d'Hésiode », *Revue de métaphysique et de morale*, 1977, p. 433-456] ».

Comment l'étymologie renforce-t-elle cette conclusion ? A la page 200, Jean-François MATTEI explique : « L'étymologie probable du mot *cha-os* renvoie aux verbes *chainô*, *chaschô*, *chaizô*, ‘s'ouvrir’, ‘ouvrir la bouche’, formés sur le radical *chas* – présent dans *chasma*, ‘gouffre’, et *chasmé*, ‘bouche béante’, ‘bâillement’. Bien que Derrida hésite à rapprocher dans son interprétation, la *chôra* du *chaos*, il est obligé de convenir que la *chôra* est un *chasme* qui creuse à la fois l'abîme de l'univers et la plénitude du *Timée* ». En effet, Jacques DERRIDA dans son *Khôra*, Editions Galilée, Paris, 1993, p 45 (la première version de ce texte parut en 1987, dans *Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, aux éditions de l'EHESS), prévient ainsi son lecteur « Ne rapprochons pas trop vite ce chasme nommé *khôra* de ce chaos qui ouvre aussi la béance de l'abîme ». Mais aussitôt, il écrit à la page suivante (46) : « S'il y a bien un chasme au milieu du livre, une sorte d'abîme ‘dans’ lequel on tente de penser ou de dire ce chasme abyssal que serait *khôra*, l'ouverture d'un lieu ‘dans’ lequel tout viendrait à la fois prendre *place et se réfléchir* (car ce sont des images qui s'y inscrivent), est-il insignifiant qu'une *mise en abyme* règle un certain ordre de composition du discours ? »

Jean-François MATTEI conclut ainsi à la page 201 : « Le terme même de chaos est absent du *Timée* qui décrit pourtant le désordre cinétique des quatre éléments dans ce ‘champ de lutte’ dont parlait Victor Brochard (‘Le devenir dans la philosophie de Platon’, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Alcan, 1912, p. 107), comme s'il en avait été effacé par l'inscription de la *chôra* que Platon pense, dans la lignée d'Hésiode, comme pure ouverture ».

Ici, il est intéressant de faire intervenir Reynal SOREL, *Les cosmogonies grecques*, Collection Que sais-je, PUF, Paris, 1994. Reynal SOREL s'oppose au rapprochement entre le chaos hésiodique et le désordre : « le Chaos hésiodique est absolument étranger à l'idée d'un état de désordre mêlant et confondant toutes choses dans une absolue indifférenciation ». Pour lui, « son acception comme confusion dérive d'une interprétation stoïcienne qui, rapprochant le terme du verbe *chéô*, ‘verser’, ‘répandre’, en définit le sens comme *sunchusis stoicheiôn*, mélange où les éléments sont versés ensemble [cf. Zenon, frag. 104-105, *von Arnim*, et la doctrine de Poséidonius d'Apamée] [...] Pour longtemps, l'assimilation chaos-désordre sera fixée dans la conscience par Ovide, dont les *Métamorphoses* appellent chaos cette originelle « masse informe et confuse qui n'était encore rien que poids inerte, amas en un même tout de germes disparates des éléments des choses, sans liens entre eux » [I, 5 sq.] [...] Au II^{ème} siècle de notre ère, Lucien de Samosate, qui s'élevait pourtant contre la grille de lecture des Stoïciens, interprétera encore le chaos d'Hésiode comme une masse confuse et désordonnée [*Amours*, 32] » (pp. 26-27). Pourtant, Reynal SOREL indique la même étymologie de chaos (dérivé de la racine *cha* – signifiant ‘fente’, ‘béance’, ‘ouverture’ dans les sens de l'ouverture d'un bâillement comme dans les verbes *chainô*, *chaskô* – s'ouvrir, s'entrebâiller – qui sont de la même famille (cf. p 26).

Donc, Platon ne parle pas de chaos ‘en soi’. Mais, il parle sans ambiguïté de l'ordre préféré au désordre (*Timée* 30a). Comment prendre position ? D'abord, si on accepte le chaos hésiodique comme un désordre, alors, la *chora* pourrait être une nouvelle version du chaos selon Platon. La difficulté, c'est que le chaos hésiodique « naît », tandis que la *chora* est là depuis toujours. Ensuite, si le chaos hésiodique est un abîme (en mettant au deuxième plan la notion de désordre), la *chora* peut remplir cette fonction (en tant qu'elle est un réceptacle). Il me semble que cette stratégie du rapprochement qui est celle de Jean-François MATTEI, est plus convaincante. En plus, cette stratégie marque l'originalité de Platon en tant un penseur qui suit les penseurs antérieurs d'une manière créative.

^{xix} Il est donc clair que le désordre originel comporte en lui-même une sorte d'ordre ! Mais, en suivant *Timée*, on ne peut pas affirmer fermement cela. S'il y a, malgré cela, une sorte de « régularité dans le désordre originel », *Timée* l'accepte comme un « hasard ». Dans un autre passage, *Timée* décrit ainsi la situation avant la naissance de

ciel: « Alors que toutes choses se trouvaient dans le désordre, le dieu introduisit en chacune d'elles la mesure qui permet de les évaluer quantitativement et de les comparer sur ce plan les unes avec les autres, et cela dans tous les cas et de toutes les façons qu'il leur était possible de revêtir proportion et mesure. Auparavant en effet, elles ne participaient en rien de la proportion et de la commune mesure, si ce n'est par hasard ; et absolument aucune de ces choses n'était digne de se voir attribuer l'un des noms qui leur sont actuellement attribués, par exemple 'feu', 'eau' et toute autre dénomination de ce genre » (*Timée*, 69b-c).

Jean-François MATTEI accepte (cf. p. 199) le rapprochement de la *chora* et de la nécessité. Plus insistant encore, Jacques DERRIDA écrit : « Cette nécessité [*khôra*] en est le surnom] paraît si vierge qu'elle n'a même plus la figure d'une vierge » (cf. p. 95).

^{xx} « Or, celui qui est amoureux de la raison et du savoir doit nécessairement rechercher, comme premières, les causes qui ressortissent à ce qui par nature est raisonnable, et, comme secondes, toutes celles qui ressortissent à ce qui reçoit son mouvement d'autres êtres déjà en mouvement, et qui, en obéissant à la nécessité, transmet ce mouvement à d'autres » (*Timée*, 46d-e).

^{xxi} Je suis l'interprétation de T. M. ROBINSON. *Plato's Psychology*. University of Toronto Press (Second edition 1995, original edition 1970., pp. 93-110. Pages 98-99, T.M. ROBINSON explique que la nécessité de *Timée* n'est pas la nécessité mentionnée dans le mythe d'Er (*République*). « The Necessity of the *Timaeus* has closest affinities with *Chanche* (*tuché*, or *to tuchon*), and seems in no sense describable as personal. A hint of this to be found at *Timaeus* 47e4-5, where the works of Reason are described as 'produced' (*dedémiourgémena*), while those of Necessity simply 'come about' (*gignomena*); the change of verb in itself seems to indicate the difference between the personal and the non-personal, the one endowed with soul, the other devoid of it." La position de T. M. ROBINSON concernant la *nécessité* est la suivante: « So far Plato seems to be saying that in the pre-cosmos a blind and aimless non-psychoic causality, called Necessity or the Wandering Cause, held sway. [...] The 'causality' operating in the pre-cosmic chaos, however, is *neither* rational *nor* organised, but is something as blind and haphazard as the non-temporal, non-bodily world in which it operates." Donc, il y a une puissance qui règne dans le pré-cosmos. C'est la *nécessité*, qui donne une sorte de mouvement aux éléments élémentaires pré-cosmiques.

Dans ce contexte, je reste perplexe avec l'interprétation de Luc BRISSON dans *Le même et l'autre* qui conclut l'exposé sur la *nécessité* (p. 513) de la manière suivante : « La nécessité n'est rien d'autre que le résultat incident de l'action rationnelle de l'âme du monde dont le mouvement premier se mue, au niveau de la nature corporelle, en un mouvement second absolument mécanique et, de ce fait, non-rationnel ». En effet, Luc BRISSON reprend la position de Harold CHERNISS (« The Sources of Evil according to Plato », in *Plato II: A collection of critical essays*. Edited by Gregory VLASTOS. University of Notre Dame Press. 1978. pp. 244-257. The article of Harold CHERNISS was published originally in the *Proceedings of the American Philosophical Society* 98 [1954]. pp. 23-30). Harold CHERNISS écrit: "Hence there is disorder which is the necessary incidental result of the action of soul in delimiting and ordering the confused and indeterminate spatial reflections of reality. [...] As the *Timaeus* explains, it is the complex of secondary motions produced incidentally by the perfectly rational world-soul as it induces directly the rational motion of rotation in the spherical plenum of special figures, themselves limited by reason" (p. 256 dans *Plato II*).

Que l'analyse rationnelle de *Timée* fasse surgir l'émergence de la *chora* et sa *nécessité* ne signifie pas que la *chora* et sa *nécessité* soient secondaires sur le plan de la genèse ! Bien au contraire, la lecture de *Timée* montre explicitement que la *chora* et sa *nécessité* sont pré-cosmiques, donc, génétiquement parlant, la *chora* est antérieure à l'existence de l'âme du monde ! En lisant le texte du *Timée*, je ne suis pas très sûr qu'on doive interpréter la notion de « cause secondaire » comme cause qui est « dependent upon the primary causality of physical motion » (CHERNISS, p. 252). Il semble bien que *Timée* mentionne la notion de cause « secondaire », d'abord pour rejeter l'opinion publique (« Or tout cela fait partie des causes accessoires [*sunaitia*] [...], mais le grand nombre croit qu'il s'agit là non de causes accessoires, mais des causes de toutes choses, parce que ce sont ces causes qui provoquent refroidissement et réchauffement, solidification et fusion, et tous les phénomènes du même genre », cf. *Timée*, 46 c-d) et ensuite pour montrer la préférence de *Timée* (préférer toujours la cause divine à n'importe quelle autre cause : « Or, celui qui est amoureux de la raison et du savoir doit nécessairement rechercher, comme premières, les causes qui ressortissent à ce qui par nature est raisonnable, [...] cf. *Timée*, 46d-e).

^{xxii} Sur ce terme 'mécanique', T. M. ROBINSON signale en note: « [...] the stress is not so much upon a mechanistic view of nature, in which particular effects stems from particular cause, but rather upon the fact that the entire complex of such cause-effect relationships is not teleologically oriented" (*ibid.*, 98).

^{xxiii} Luc BRISSON dans *Le même et l'autre*, pages 198-208 fournit des justifications textuelles très convaincantes. Il rapporte le texte du *Timée* 49a3-4 , 51a7-b2 à celui de *Timée* 72b8 pour marquer l'affinité du foie avec notre texte sur la *chora*. Luc BRISSON remarque qu'on est arrivé à ce terme de *chora* « au terme d'un raisonnement », c'est-à-dire qu'il y a une inférence rigoureuse à poser l'hypothèse de cette *chora*. Donc, si on doit parler de la

participation de la *chora* à l'intelligible, il faut dire que « sa participation à l'intelligible est méthodologique, non ontologique » (pp. 200-201). Ensuite, Luc BRISSON explique longuement le mode de connaissance qui est propre à la *chora*, c'est-à-dire la divination du rêve. C'est un mode de connaissance qui se situe entre la sensation – qui est le propre des choses sensibles –, et l'intellection – qui est le propre des formes intelligibles.

^{xxiv} Cf. Luc BRISSON dans son *Phèdre*, note 164, p. 208.

^{xxv} Luc BRISSON dans son *Phèdre*, note 165, p. 208 signale le problème entre la désignation de *aekineton* (celle des manuscrits : « ce qui se meut toujours ») et la correction de Vollgraf, adoptée de Léon Robin qui utilise *autokineton* (« qui se meut soi-même »). La désignation « se meut soi-même » peut laisser croire que c'est ce « soi-même » qui meut l'âme. Donc, *hors* de la temporalité, l'âme se mouvrait toujours, car c'est elle-même qui mouvrait elle-même. D'un autre côté, la connotation « ce qui se meut toujours » nous fait penser à un mouvement qui est « depuis toujours et pour toujours ». *Dans* le cadre de notre temporalité (avec la distinction du passé, du présent et du futur) l'âme est celle qui se meut toujours. Luc BRISSON, de son côté, préfère conserver le sens du manuscrit, en sachant que cette distinction subtile, à la suite du texte de Platon est brouillée. Enfin, on se rend compte que ce qui se meut toujours est précisément ce qui se meut soi-même. Pour ma part, ces deux notions me font penser, justement, au statut *intermédiaire* de l'âme du monde: elle se trouve à la limite entre « immortelle *dans* le temps » et « immortelle *hors* du temps ». On sait que dans le *Timée*, d'un côté l'âme du monde est créée *avant* la naissance du corps du monde (autrement dit, qu'elle a été fabriquée *avant* la naissance du *cosmos*, c'est-à-dire *avant* la naissance du temps). D'un autre côté, l'âme du monde est *fabriquée* dans un sens plus fort par le démiurge; aussi cette fabrication donne-t-elle la naissance au *cosmos* (*cosmos* éternel au sens *temporel* ou *après* la naissance du *cosmos/temps*). Donc, je préfère garder l'ambiguïté de la notion d'immortalité concernant l'âme du monde: elle est *intermédiaire* entre l'éternité *hors* du temps et *dans* le temps.

^{xxvi} Luc BRISSON, dans sa traduction et introduction de *Phèdre*, note 163, p. 208 explique que l'âme peut être désignée comme « *dunamis* » (puissance, selon la représentation donnée par Platon lui-même en *Phèdre* 246a) qui manifeste ses *pathé* et ses *erga*. Donc, l'âme se manifeste comme une puissance qui manifeste ces deux « activité-passivité » en même temps. Aussi, il est intéressant de voir aussi *Phèdre* 247c, quand Socrate donne l'image des âmes des dieux qui arrivent facilement sur le dos du ciel, où elles « contemplent les réalités qui se trouvent hors du ciel ». Bref, on peut dire que le moyen d'accès à l'intelligible pour l'âme, c'est la *contemplation*. Or, la *contemplation* est l'état où la distinction entre l'activité d'acquiescer et le laisser emporter est brouillée. Ni l'un ni l'autre, la *contemplation* est les deux mouvements ensemble. Par conséquent, si l'âme platonicienne n'est pas une Idée (car l'Idée est immuable, éternelle, et dépasse la catégorie du temps) ni une chose sensible (car les choses sont mues par une autre chose-agent), alors, elle est l'entre-deux. La *contemplation* désigne très bien le mode d'être de l'âme du monde.

^{xxvii} cf. La position de Luc BRISSON dans son *Phèdre*, notes 165 et 169, pp. 208-209.

^{xxviii} T. M. ROBINSON dans son *Plato's Psychology*, page 103, soutient cette position : « [...] the theory of soul as a source of motion would make little sense if applied to the pre-cosmos. In the *Phaedrus* and *Laws* all motion is caused by soul, [...] but this seems to mean the motion known to us in the formed cosmos. However, even if we confine the discussion to the problem of the *formed* cosmos in the *Timaeus*, we still seem to be talking about two different types of motion. For in the *Timaeus* World Soul, being purely rational, accounts only for rational, circular motions of the heavenly bodies; other motions are non-rational and initiated by Necessity. By non-rational, however, Plato seems to mean 'in themselves not ordered by Intelligence to some end': they can obey, particularly in the formed cosmos, quite intelligible mechanical laws on their own. The neat difference between the two points of view is that in the *Timaeus* such non-teleological motions are in no way to be attributed to soul, while in the *Phaedrus* and *Laws* they are”.

^{xxix} Sur le « démon » ou la partie divine qui habite en nous, *Timée* dit que : « C'est à cette région (le ciel) en effet, à partir de laquelle poussa la première naissance de l'âme » (*Timée*, 90a). Donc, on peut dire qu'il y a d'abord la première naissance de l'âme. Sachant que l'âme est « le noyau » de l'homme, alors, on peut dire que l'homme est né déjà là.

^{xxx} *Timée* rappelle expressément qu'elle comporte les mêmes intervalles et les mêmes médiétés : « par suite, les trois intervalles respectifs de la progression double et de la triple, les médiétés et les rapports de trois demis, quatre tiers et neuf huitièmes... » (*Timée*, 43d). En même temps, ce passage nous informe que, bien qu'il y ait une même proportion, la proportion dans la partie immortelle de l'homme peut être « tordue de toutes les manières possibles », avec comme conséquence que « les cercles (qui se trouvent aussi dans cette partie immortelle) sont brisés et déformés » (*Timée*, 43d). Dans un premier temps, les cercles peuvent être déformés à cause de leur contact

avec les sensations. Dans un deuxième temps, ces sensations viennent des éléments qui constituent le corps. Enfin, on sait que ces éléments sont soumis « à un flux et à un reflux perpétuels » (*Timée*, 43a).

^{xxx} Le démiurge a façonné ce mélange selon une « proportion », « à partir d'un mélange de trois ingrédients, qui proviennent du même, de l'autre, et de l'être » en suivant une certaine proportion (*Timée*, 37a). Si on se situe à l'époque de Timée, la « proportion » établie ici, en fait, est une proportion idéale qui dépasse l'harmonie musicale. Albert RIVAUD dans son *Timée* explique longuement cette construction mathématique qui ordonne le mélange de l'âme du monde (pp 42-52). Il résume ainsi : « L'harmonie de l'âme du monde est plus étendue : elle comprend toutes les gammes possibles, et dépasse infiniment les harmonies limitées que produisent nos instruments imparfaits. Le *diapason*, le rapport 2 : 1 suffit à notre musique. L'harmonie céleste va jusqu'à l'intervalle 27. » (p. 51). Donc, l'âme du monde est la figure d'une harmonie parfaite, idéale, non pas une harmonie stable et limitée.

^{xxxii} Jean-François PRADEAU dans “L'âme et la moelle: les conditions psychiques et physiologiques de l'anthropologie dans le *Timée* de Platon”, *Archives de Philosophie* 61, 1998, pages 501-505, pousse cet argument de défaut d'ingrédients de telle manière que ce défaut détermine la présence des espèces d'âme chez l'homme. Il refuse l'utilisation de la “tripartition” de l'âme humaine dans le *Timée*, et propose “la triple spécification de l'âme humaine” (cf. note 24, p. 500). A la page 504, il écrit: “L'âme du monde est fabriquée par le démiurge à partir d'un mélange d'être, de même et d'autre [...] Et c'est à partir de cet unique mélange que seront constituées toutes les espèces d'âme. L'existence de ce mélange initial permet à Platon de distinguer par la suite différentes âmes, selon la perfection de la proportion qui est la leur [...] De la première aux dernières de ces espèces d'âme, le mélange est donc le même, mais de perfection moindre. C'est cette dégradation du mélange qui explique à la fois qu'il s'agit toujours d'espèces d'âmes, et, en même temps, que l'on puisse justement les distinguer et les spécifier [...] A partir des mêmes ingrédients, on trouve donc des résultats de moins en moins équilibrés, de moins en moins capables d'accomplir la double fonction motrice et cognitive de l'âme. Le comble de cette dégradation semble atteint avec la double espèce mortelle de l'âme [...] L'âme humaine n'est donc pas partagée, divisée ou dissociée dans le *Timée*. Pour surprenant que cela puisse paraître, il vaut mieux considérer que l'homme compte plusieurs espèces de la même âme, puisqu'à l'espèce immortelle s'ajoute une espèce mortelle”. Dans l'exposé qui suit, je ne partage pas cet angle d'interprétation. Je préfère garder le rôle de la *nécessité* (qui est pré-cosmique et se trouve avec la *chora*) qui empêche le travail des dieux.

^{xxxiii} En fait, après avoir fabriqué la partie immortelle de l'homme et après l'avoir semée dans le ciel, le démiurge « après avoir pris toutes ces dispositions, resta dans le lieu où il séjournait habituellement » (*Timée*, 42 e). Donc, la tâche des dieux jeunes est « de façonner les corps mortels et tout ce qu'il restait encore à ajouter à l'âme humaine » (*Timée*, 42d). Ils travaillèrent « dans la mesure où ils pouvaient, avec le plus de beauté et de bonté possible » en tenant compte « des recommandations de leur père et s'y conformèrent » (*Timée*, 42 e).

^{xxxiv} Luc BRISSON dans son *Timée*, (note 264, pages 241-242) affirme que c'est une description de l'état de l'âme humaine lors de son incarnation. Cette description est mise en rapport avec celle du *chaos* dans lequel se trouvait l'univers « avant » l'intervention du démiurge.

^{xxxv} La base de la composition des éléments élémentaires est « issue de triangles. Or, tous les triangles procèdent de deux triangles qui ont chacun un angle droit et les autres aigus : l'un a de part et d'autre une partie de l'angle droit divisée par des côtés égaux, tandis que l'autre a des parties inégales d'un angle droit divisé par des côtés inégaux » (*Timée*, 53c-d). En effet, ces deux triangles vont composer les quatre éléments qui constituent le corps (*Timée*, 54c). Timée poursuit en expliquant qu'« entre les triangles dont nous avons supposé l'existence à l'origine, la base qui est formée de côtés inégaux ; et en même temps, en ce qui concerne la surface équilatère constituée à partir de chacun d'eux, le carré constitue nécessairement une base plus stable que le triangle équilatéral, dans ses parties et comme tout. Par suite, en attribuant cette surface à la terre, nous sauvegardons la vraisemblance de notre explication, tout de même qu'en attribuant tour à tour à l'eau, la forme la moins mobile de celles qui restent, au feu, la forme la plus mobile, et à l'air celle qui est intermédiaire ; qu'en attribuant au feu le corps le plus petit, à l'eau, le corps le plus grand, et à l'air, celui du milieu ; et qu'en attribuant au feu ce qui est le plus aigu, à l'air ce qui vient au second rang, et à l'eau, ce qui vient au troisième rang. Et bien entendu, parmi tous ces corps, celui qui a les faces les plus petites est forcément le plus mobile, puisqu'il est de partout le plus coupant et le plus aigu de tous ; [...] » (*Timée*, 55d-56a). Tous ces éléments sont petits, de sorte qu'à cause de cette petitesse ils ne peuvent être vus ; mais si plusieurs s'agrègent, les masses qu'elles forment deviennent visibles. Et, tous ces éléments, les dieux les ajustent « suivant des rapports de proportion » (*Timée*, 56c). Après avoir expliqué le mécanisme de l'impression, on sait pourquoi « ce qui se passe pour les os, pour les cheveux et pour toutes les parties qui, dans notre corps, sont surtout constituées de la terre » ne se transforme pas dans une sensation (ne se transmet pas jusqu'à la partie intelligente), et aussi à l'inverse, pourquoi à travers la vue et l'ouïe, on peut avoir des sensations (car « dans ce sens, le feu et l'air jouent un rôle prédominant ») (cf. *Timée*, 64c).

^{xxxvi} Luc BRISSON dans son *Timée* pp. 58-59 résume la doctrine de la sensation de la manière suivante : « Les impressions qui frappent les organes des sens doivent, à travers une chaîne de mouvements (*Timée*, 64b-c) dont le sang assure la transmission (*Timée*, 77 e), parvenir ainsi à l'âme et à sa partie rationnelle pour devenir des sensations associées indissociablement à des sentiments de plaisir et de peine » (*Timée*, 64a-65b). Puis, Luc BRISSON et Jean-François PRADEAU dans *Le vocabulaire de Platon*. Ellipses, 1998, pp. 49-50 résument ainsi le mécanisme de la sensation: « De l'extérieur arrivent des particules qui présentent un certain nombre de caractéristiques : 1) une forme géométrique (tétraèdre, octaèdre, icosaèdre ou cube), 2) une taille, car les polyèdres réguliers ont des tailles différentes, en raison de la dimension de l'hypoténuse du triangle rectangle élémentaire, considéré comme unité de référence, 3) une vitesse et 4) un nombre. Ces particules entrent en collision avec un organe de sens ou une partie du corps d'un être vivant, dont certaines particules sont alors elles-mêmes mises en mouvement. Ces mouvements sont transmis par le sang à travers tout le corps et parviennent à informer l'âme. D'abord les espèces mortelles de cette âme, en premier lieu son espèce désirante (*épathumia*), puis son espèce agressive (*thumos*) et enfin son espèce immortelle rationnelle (*to phronimon*). Et c'est seulement lorsque le mouvement est perçu par cette dernière que l'être humain peut savoir qu'il a une sensation et qu'il peut en parler ».

^{xxxvii} Luc BRISSON, *Le Même et L'Autre*, p. 347: « Ce second paragraphe se divise comme le premier en deux parties. La première partie (37b3-6) porte sur ce qui est commun à la connaissance sensible et à la connaissance intelligible de l'âme du monde, c'est-à-dire la vérité dans l'affirmation et dans la négation (37b3-5), et le rapport essentiel de la fonction cognitive de l'âme du monde avec sa fonction motrice qui en est la condition *sine qua non* (37b5-6). La seconde partie (37b6-c3) porte sur ce qui distingue la connaissance sensible de la forme intelligible. Dans l'un et l'autre cas, après avoir déterminé le genre d'objet connu (37b6, c1), on décrit le cercle qu'il meut (37b7, c1) pour insister enfin sur le type de cette connaissance (37b3-5) ».

^{xxxviii} Luc BRISSON dans son *Timée* (p. 42) écrit : « Par le cercle du *même*, l'âme du monde contemple l'intelligible, alors que, par le cercle de l'*autre*, elle se trouve en contact avec le sensible dont elle arrive à assurer la conformité avec son modèle intelligible ». Je suis cette interprétation. Mais il faut faire une distinction plus nette encore. Bien que le cercle de l'*autre* puisse assurer la conformité du sensible à l'intelligible, en fait, ce n'est pas toujours le cas. On voit bien que la prédominance du cercle de l'*autre* à l'égard du sensible est précaire. Il peut dominer les sensations qu'il reçoit, mais il peut aussi être dérangé, voire désorienté par elles. Dans ce cas dernier, la conséquence est grave, parce qu'il entraîne aussi le cercle du *même* (qui en fait doit contrôler le cercle de l'*autre*) dans cette désorientation. Si tel est le cas, l'homme ne parvient jamais à la contemplation de *ce qui est* (l'intelligible).

^{xxxix} Luc BRISSON mentionne l'interprétation de Proclus dans *In Tim.*, II, 312.9-12. Sur ces proportions, Luc BRISSON renvoie à la *République* 509 e sq. (cf. Luc BRISSON dans *Le même et l'autre*, p. 351). Peut être faut-il préciser que ce rapprochement est implicitement suggéré par *Timée*. D'un côté, il y a « l'intellection » (opération du *nous*) qui travaille « sur ce qui se rapporte à la raison, qui révèle ces choses » et qui renvoie à l'anhypothétique ; et d'un autre côté, il y a un travail de la « science » qui contraste avec les croyances (qui peut être conjecturé à travers l'*aisthêsis* – la sensation) et se distingue des opinions en tant que croyance (*doxa*). En fait, le propre de cette partie de la « science » qui ressortit d'un raisonnement discursif (*logistikon*) des « modèles de l'objet naturel » est « l'opinion ferme et vraie » (*épistémé*). Du coup, on peut dire que le *logistikon* est situé comme ce qui se trouve « dans la limite » entre « lieu intelligible » et « lieu sensible ». Il est dans le domaine intelligible, car le cercle de l'*autre* est dans la partie immortelle. Mais, il est toujours en contact avec les données sensibles (les impressions qui meuvent le cercle de l'*autre*). Donc, le *logistikon* n'est pas totalement séparé du sensible, comme c'est le cas du *nous*. C'est lui qui rend le sensible intelligible.

^{xl} Cf. *Phédon* 65c. Cf. aussi HEGEL dans ses *Leçons sur Platon*. pp. 69-71. HEGEL écrit : « L'universel, Platon le nomme l'Idée (*eidos*), ce que nous traduisons d'abord par genre, espèce ; et c'est aussi assurément le cas, et l'Idée est aussi le genre, l'espèce, mais qui est davantage saisie par la pensée, davantage à la place de la pensée. Et c'est pourquoi on ne doit pas s'imaginer sous l'Idée quelque chose de transcendantal, qui serait extérieur et lointain ».

^{xli} Il est vrai que dans le passage 247c-e, Socrate décrit les âmes immortelles des dieux. Mais, il est clair aussi qu'il y a un changement de rythme. Tantôt Socrate explique les dieux, tantôt il dit sa conviction que le poète d'ici-bas ne pourra jamais décrire cette réalité hors du ciel. Par ce changement de rythme, il dit comment on peut saisir cette réalité - avec l'intellect -, et aussi sur « toute âme » - qui n'est pas nécessairement les âmes des seuls dieux.

^{xlii} On examine à présent la deuxième naissance de l'homme. Selon l'expression du *Timée* « la seconde naissance » (*Timée*, 42b) indique littéralement la naissance de l'homme après sa première « incarnation » (c'est-à-dire la

possibilité d'être incarné dans l'espèce féminine ou bête, cf. *Timée*, 41d-42c). Je voudrais signaler seulement que l'expression « deuxième naissance » n'indique que l'ordre logique de la fabrication de l'homme. Selon cet ordre, la première naissance est la fabrication de la partie immortelle de l'homme, tandis que celle de la deuxième indique l'unification de cette partie avec la partie mortelle de l'homme.

^{xliii} Albert RIVAUD dans son *Timée* (note 1, page 200) note : « Les anatomistes anciens distinguent souvent trois parties du tronc, la tête, la région du cœur ou thorax et la cavité inférieure, au-dessous du diaphragme ». Ce qui est intéressant c'est que même si les dieux jeunes font la séparation physique, ils la font de sorte que ces parties séparées puissent communiquer entre elles. La moelle (qui contient la partie divine) traverse tout le corps. Le *thumos* communique avec les cercles de la partie immortelle d'une part, et domine l'*épithumia*. Ensuite, le foie fait accéder l'intelligence au domaine de l'*épithumia*. A mon avis, toutes ces partitions et communications internes sont faites pour maintenir la pré-éminence de la partie immortelle.

^{xliv} Catherine JOUBAUD dans son ouvrage *Le corps humain dans la philosophie platonicienne : Etude à partir du Timée*. 1991, offre un regard approfondi sur la notion de corps humain chez Platon. Premièrement, « Le corps humain se présente dans le *Timée* comme corps physique, toujours vivant et comme *séma*, signe, ces termes n'ayant aucune valeur négative » (p. 281). « La construction du corps répond à l'exigence première d'un équilibre qui, au départ, est conçu comme un équilibre mathématique : il est bâti selon la loi de proportion » (p. 282). En tant qu'un « instrument », Catherine JOUBAUD dit que « la construction corporelle fait intervenir la finalité, la signification dernière du corps se trouvant hors du corps. Il doit manifester l'âme [...] La distribution des lieux corporels répond très exactement à la localisation des parties de l'âme : la pureté de la moelle du cerveau est en accord avec la partie immortelle de l'âme, le *nous* ; le thorax répond au *thumos* ; le bas-ventre est le lieu de l'*épithumia*. En outre, les organes se trouvant dans chacune des parties ont été constitués en vue de leur relation avec telle ou telle partie de l'âme. Nous sommes là en présence d'une constitution finaliste à l'extrême. » (p. 284). Cependant, en examinant toute la partie du *Timée* consacrée à la médecine et à la santé, Catherine JOUBAUD affirme que : « le corps n'est donc pas réductible au rôle de simple instrument de l'âme » car ici on voit bien « une très grande importance accordée aux soins du corps » (à l'égard de la gymnastique et de la musique, importantes pour l'état d'équilibre de l'homme) (cf. 287). Par ailleurs, le corps a une « structure qui est par nature belle et parfaite dans son ordre ; malgré sa vie propre, malgré la résistance de la matière », Catherine JOUBAUD plaide pour la « beauté intrinsèque du corps » (p. 285). Plus loin elle affirme le caractère neutre du corps : « le corps est neutre par lui-même » (p. 286) car « en lui-même, il n'a pas de valeur positive ou négative » (p. 287). Catherine JOUBAUD conclut : « Le corps possède par lui-même une épaisseur, et ce, même s'il ne se suffit pas à lui-même. En réalité, il offre une surface de résistance et de travail pour l'âme qui l'habitera » (288). Pour ma part, je suis toutes ces explications sur la complexité de ce qu'on appelle corps comme « signe ». Je me contente de dire qu'en fin de compte, le corps représente le caractère ambigu de *ce qui devient* (d'abord le corps marque la présence forte de la *chora* – cette résistance, ensuite, le corps n'est pas du tout *ce qui est*, même s'il répond à une certaine proportion harmonieuse, le corps est celui qui change toujours, et à cet égard, on peut le désigner comme ambigu).

^{xlv} Luc BRISSON dans *le même et l'autre*, pp. 313-314, conclut son exposé sur l'âme du monde en privilégiant l'analyse de H. Cherniss et R. Hackforth qui acceptent les interprétations de Proclus, de Grube et de Cornford : « C'est là le type d'interprétation que nous avons privilégié, et sur lequel nous avons fondé notre analyse de *Timée* 35a1-b1. A notre avis, la constitution ontologique de l'âme du monde récapitule les points essentiels de la structure de l'ontologie platonicienne à un niveau intermédiaire entre le monde des formes intelligibles et le monde des choses sensibles. Et cela cadre [...] l'étude de la nature du rôle de l'âme du monde qui, automotrice, explique à la fois la permanence et l'intermittence de la participation des choses sensibles aux formes intelligibles [...] ». Pour T. M. ROBINSON, même s'il pense que « the composition of the World soul has been described as 'one of the most obscure in the whole dialogue' (FM. Cornford) », T. M. ROBINSON dans *Plato's Psychology* adopte la même position car il suit l'explication de Proclus par Grube et Cornford (p. 70). Giovanni REALE reprend l'idée de Grube, Cornford, et Cherniss. A partir de l'exposé de *Timée* 35a, il conclut sur l'âme du monde de la manière suivante : « Il Demiurgo attua mediante una mescolanza di tre realtà, et producendo così una unica *Idea* (*eis mian idean*) » (cf. Giovanni REALE. *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milano : Vita et Pensiero. Ventisima edizione riveduta, 1997. p. 658 et 674). Pour ma part, je ne retiens qu'une petite partie de l'intuition de ces discussions pour avancer mon opinion selon laquelle l'âme du monde contient déjà en elle-même les trois éléments mentionnés par *Timée* comme des présupposés fondamentaux (*ce qui est*, *ce qui devient*, et le « ceci » de la *chora*).

^{xlvi} Cf. Luc BRISSON dans *Le même et l'autre*, page 269.

^{xlvii} La traduction d' Albert RIVAUD sans aucun doute, veut dire qu'ici les dieux ont fabriqué de nouveau une autre âme : « De plus ils ont façonné en lui (corps-véhicule) une autre sorte d'âme, la sorte mortelle ». En revanche, la traduction de Luc BRISSON et Joseph MOREAU est plus subtile. Elle ne dit pas que les dieux ont

fabriqué une autre sorte d'âme, mais qu'ils *ont établis et édifié dans le corps tout entier* une autre espèce d'âme, celle qui est mortelle. Donc, constatant l'ambiguïté de la traduction, je préfère garder le sens logique de l'exposé du *Timée*. A savoir que le démiurge a fabriqué l'âme du monde (qui contient déjà les trois éléments). Pour l'âme humaine, il a utilisé le même mélange mais inférieur par rapport au mélange de l'âme du monde. Si le vivant (âme et corps) fabriqué par le démiurge est immortel, donc, le vivant produit par ses aides sera « vivant mortel ». Les dieux jeunes fabriquent-ils une autre sorte d'âme pour le vivant mortel ? Utilisent-ils le résidu de résidu qu'a été utilisé par le démiurge pour fabriquer une nouvelle âme qui est mortelle ? Le *Timée* ne nous dit rien (Luc BRISSON dans son *Timée*, p. 49) et Catherine JOUBAUD (p. 135) s'accordent pour dire « qu'il n'y a aucune description de la composition de l'âme mortelle telle qu'elle est composée par les jeunes dieux ». Ce qu'on sait du texte du *Timée*, c'est que l'âme humaine a été fabriquée par le démiurge. Cette âme (qui est immortelle comme c'est le cas de l'univers) a déjà contenu en elle-même le *ce qui est*, le *ce qui devient* et le « ceci » de la *chora*. Puis, l'instruction du démiurge aux dieux jeunes est aussi claire « Pour le reste, *enlacez* à cette partie immortelle une partie mortelle, fabriquez les vivants [...] », *Timée* 41c-d). Donc, le travail des dieux jeunes se borne à ce cadre d'instruction. Ils ont enlacé « la tête » à l'espèce de l'âme qui s'oriente vers *ce qui est*, ensuite, ils vont établir les autres parties du corps pour l'espèce de l'âme qui incline vers *ce qui devient* et vers le « ceci ». Tout est fait, en sachant que l'homme dans sa totalité s'oriente, se dirige toujours vers *ce qui est*.

^{xlviii} Le modèle de ce qui est « immortel » a une forme sphérique. L'univers (le corps du monde) qui est « éternel, immortel » a une forme sphérique (*Timée*, 33c). Pour cette raison, la forme corporelle de la partie immortelle de l'homme est aussi « sphérique » (la tête est sphérique, *Timée*, 44d ; la forme du « cerveau » est aussi « ronde », *Timée*, 73c-d). Pour tout ce qui désigne ce qui est immortel ou divin, *Timée* utilise la perfection de la proportion sous la forme de la sphère. Si l'univers est « immortel », c'est parce que l'âme du monde avec son mouvement circulaire s'unit au corps du monde qui est sphérique, donc parfait. En revanche, quand *Timée* explique la constitution de la partie inférieure du corps humain (toute autre partie que celle de la tête), il ne dit rien sur la forme sphérique. En plus, la « moelle » qui va constituer « la totalité de notre corps » est faite par les dieux jeunes « en figures rondes et allongées » (*Timée*, 73d). Qu'est-ce que cela veut dire ? A mon avis, *Timée* veut nous montrer que l'absence de la figure sphérique désigne la situation où le *ce qui est* n'a pas la domination. Le règne de *ce qui devient* et du « ceci » de la *chora* est celui où la forme sphérique est absente. Là où la forme sphérique est absente, on peut dire cette partie « mortelle ». Mais, il ne faut pas imaginer que cette partie mortelle a une force toute puissante. Si la « moelle est ronde et allongée », par là *Timée* veut exprimer qu'il y a un rapport entre *ce qui est* et toute partie « mortelle » du corps humain. Autrement dit, le corps humain est en rapport avec *ce qui est*, il peut être orienté vers *ce qui est*. L'homme ayant un corps, peut toujours, à travers son corps, avoir une orientation vers *ce qui est*.

^{xlix} Malgré son jugement sévère qualifiant la recherche du *Timée* de « recherche enfantine », HEGEL fait un commentaire très intéressant sur la fabrication du corps mortel et de l'âme mortelle. Il écrit : « Ils (les dieux jeunes) se sont ainsi fait un corps mortel et ont placé dans celui-ci une image mortelle de l'idée de l'âme. Cette image mortelle contient le plaisir et les souffrances nécessaires et violentes : la tristesse, la crainte, l'ardeur, l'affliction, l'espoir, etc. Ces impressions appartiennent toutes à l'âme mortelle ; et pour ne pas souiller le divin, ils ont donné pour habitation à cet élément mortel une autre partie du corps, et ils ont fait un isthme [...] » (cf. HEGEL dans ses *Leçons sur Platon*, pp. 121-123). HEGEL voit l'émergence de l'âme mortelle comme une nécessité logique pour comprendre ce qu'est l'âme platonicienne (ce que *Timée* appelle l'âme mortelle est vu par HEGEL comme une « image mortelle de l'idée de l'âme »). Selon le schéma de HEGEL, c'est une nécessité logique et abstraite (vide, seulement au niveau de la représentation), nécessaire pour parvenir au vrai, au concret (le mot concret vient de *concrecere, concretum* : croître ensemble) à savoir l'idée même de l'âme humaine.

¹ Cf. Catherine JOUBAUD dans *Le Corps Humain*, p. 136 et Luc BRISSON dans *Le Même et L'Autre*, p. 418.

^{li} Le *thumos* n'est pas le cœur. Le *thumos* réside dans le thorax. On va suivre l'explication du cœur et du poumon selon Catherine JOUBAUD dans *Le Corps Humain*. « En fait, cœur et poumon, situés dans le thorax, lieu où loge le *thumos*, sont indissolublement liés, tout comme leurs systèmes. Ils ne peuvent fonctionner l'un sans l'autre, chacun dépendant du bon état de marche de l'autre, le poumon jouant de plus le rôle de 'pompe de sécurité' à l'égard du cœur » (pp. 64-65). Le poumon : « a pour mission première de constituer un rempart de protection, cf. *Timée*, 70c » ou de « protection du cœur » (p. 65). C'est-à-dire que « le poumon freine le gonflement affectant le cœur » (p. 65), « il apaise et affaiblit les troubles agitant le *thumos*, rendus manifestes par l'intermédiaire des crises affectant le système cardiaque » (p. 66)

Sur le cœur : « la fonction centrale du cœur est mise en valeur par l'expression 'poste de sentinelles', cf. *Timée*, 70b ». Pour Catherine JOUBAUD, le cœur est « un point central et vital de l'organisme ». Pour cette raison, le cœur « se présente comme le point de départ et de la sensibilité et de la motricité ». Le statut privilégié du cœur « ne s'explique que par ses fonctions, sa constitution et sa localisation en vue d'accueillir [...] le *thumos* » (p. 74).

Le privilège du cœur apparaît à travers plusieurs passages du *Timée* qui insistent sur « le caractère proprement régulateur du *thumos* et donc du cœur, chargé de faire appliquer les ordres de la raison et de maintenir en bon ordre le fonctionnement du corps [...] » (p.74-75). En analysant le passage du *Timée* 70b-c, Catherine JOUBAUD résume le travail du cœur comme celui qui a pour tâche: « d'empêcher les débordements corporels, quels qu'ils soient et d'où qu'ils viennent, de l'intérieur comme de l'extérieur » (p. 75). Catherine JOUBAUD va plus loin en écrivant : « bien que le cœur ne soit pas le poste de commandement, sa position de relais et de poste clef le fait assimiler au gardien de la *République* » (p. 75).

Pour ma part, il est clair que le *thumos* n'est pas le cœur ni le poumon. Il est la partie mortelle de l'âme qui réside dans le thorax où se trouvent ces deux organes. En tant qu'une partie de l'âme, le *thumos* représente une fonction précise. D'un côté, il est l'auxiliaire de la partie rationnelle (écoutant le conseil de cette dernière, et ordonnant la partie de l'*épithumétikon*), d'un autre côté, il a sa logique propre (il est en proie à l'attention incessante du devenir, et de temps en temps il résiste au commandement de la partie meilleure). Cette logique nous fait comprendre que le *thumos* n'est pas une partie immortelle. La partie du thorax où se trouvent le poumon et le cœur dit quelque chose du *thumos*. D'abord, l'équilibre existant dans le corps humain (le poumon aide le cœur) : il y a la visée vers une *proportion*. Ensuite, le thorax représente le passage entre le cerveau et le reste du corps (le cœur est le point de départ du système veineux, et en même temps le point d'arrivée du sang qui va se répandre de nouveau dans l'ensemble du corps). Donc, il y a ici l'intuition que cette partie du corps a une *certaine domination* à l'égard de l'ensemble du corps. Bien entendu, sa domination n'est pas absolue, car la domination réelle de tout le corps appartient au cerveau (bien que Timée lui-même n'explique pas clairement « comment se fait cette domination » sur le plan physiologique, cf. Catherine JOUBAUD pp. 55-56). Bref, à mon avis, on ne peut pas aller trop loin en affirmant qu'il y a là une finalité correspondante et parfaite entre le *thumos* et le thorax. L'observation du thorax nous dit quelque chose sur le *thumos*, mais pas réciproquement. Le thorax dit quelque chose du *thumos*, mais il n'est pas le *thumos* au sens fort. La physiologie sert à donner une représentation de l'âme, et la représentation n'est qu'un récit vraisemblable.

^{lii} Albert RIVAUD en 70b traduit l'*épithumia* par « concupiscence », mais en 70 e-71a où se situe le passage qui décrit l'*épithumia*, il donne comme sous-titre « l'âme de la nourriture ». Peut-on indifféremment donner le nom de « concupiscence » ou d' « appétit » à cette partie de l'âme ?

Selon *Le Nouveau Petit Robert*, le mot concupiscence (*concupiscentia*) signifie d'abord, au sens théologique, « désir vif des biens terrestres », et deuxièmement, au sens courant « désir sexuel ardent pour un objet interdit ou non prévenu ». Selon Ivan GOBRY dans son *Le vocabulaire grec de la philosophie* (pp 50-51) le mot *épithumia* signifie : « le désir, la faculté irrationnelle de l'âme ». Ivan GOBRY explique que l'*épithumia* a le « même radical que *thumos* ; le cœur, l'appétit, mais situé un niveau au-dessous, et rangé habituellement dans les passions (*pathê*) ». Il poursuit : « Platon lui attribue la plus basse des puissances de l'âme, qui a son siège dans le ventre et préside à la vie végétative, cf. *République* IX, 584 e ; elle est régie par la vertu de tempérance : *sôphrosunê*. Chacun de nos désirs convoite son objet spécifique, cf. *République* IV 437 e. L'homme tyrannique est l'homme du désir (*épithumétikos*) qui ne sait pas gouverner ses passions, et assure à l'Etat le gouvernement le plus désastreux, cf. *République* IX 517a-580c).

De son côté, Catherine JOUBAUD dans *Le Corps Humain* (p. 137), définit l'*épithumia* comme ayant deux fonctions, d'abord le désir de nourriture, et deuxièmement, le désir de la génération. Dans sa deuxième fonction, l'*épithumia* est liée à l'*éros* (terme qui apparaît en *Timée*, 91d). Même si Catherine JOUBAUD attribue ces deux fonctions à l'*épithumia*, elle reste prudente sur la deuxième.

A mon avis, il faut prolonger cette prudence en disant que l'*épithumia* n'est pas identique à l'*éros*. Le passage qu'on examine ici (*Timée*, 70b-71a) évoque la partie de l'âme qui désire la nourriture (nécessaire à la survie de l'homme). Eros est autre chose. Il renferme l'aspect de l'*épithumia* mais ne peut être réduit à la seule *épithumia*.

Plus loin, à propos des espèces végétales, Timée évoque de nouveau le caractère fondamental de l'*épithumétikon*. Il dit que la vie végétale « ne participe qu'à la troisième espèce d'âme, celle dont nous avons dit qu'elle est située entre le diaphragme et le nombril, qui n'a aucune part pas plus à l'opinion et au raisonnement qu'à l'intellect, mais qui éprouve des sensations de plaisir ou de peine, qu'accompagnent des appétits (*épithumia*) » (*Timée* 77b-c). Ici Timée parle de l'*épithumétikon* comme cela qui désire la nourriture. Il n'utilise pas l'expression d'*éros*.

^{liii} Luc Brisson dans son *Le Même et L'Autre* (pp 206-207), dit que « la description du foie nous introduit, sous le mode de la métaphore, à la description ontologique du milieu spatial (la *chora*) ». La désignation du foie comme « miroir » va de paire avec la désignation de la *chora* comme réceptacle et porte-empreinte universelle.

Catherine JOUBAUD dans son *Corps Humain* (pp 122-123) explique ainsi la présence du foie et de la rate à l'endroit de l'*épithumétikon*. « Eu égard à sa structure et à son rôle, le foie doit toujours avoir une surface lisse, brillante, claire et nette (*Timée*, 72c) : en effet, ce miroir qu'est le foie doit refléter des 'empreintes' (*Timée*, 72c) venant du divin (la partie mortelle), les porter et leur laisser dire ce qu'elles ont à dire ». Puis sur la rate : « la

caractéristique essentielle de la rate est d'être poreuse (*Timée*,72c), c'est pourquoi 'elle [...] absorbe [les impuretés], parce que son tissu est creux et exsangue' (*Timée*,72c). Cette structure anatomique rappelle celle du poumon, bien que leurs rôles diffèrent de manière essentielle. Mais la même idée d'aide envers un organe supérieur est rendue explicite par ce moyen : la mise en place du poumon avait pour but de protéger le cœur ; celle de la rate a pour but de protéger le fonctionnement du foie ».

Catherine JOUBAUD décrit aussi le foie comme miroir ou « comme surface capable de réfléchir n'importe quoi ». Le foie devenant ainsi le lieu de la divination. A l'égard de l'*épithumétikon* qui tend à se laisser aller au désir insatiable de nourriture et de boisson, les dieux jeunes ont mis le frein nécessaire, en fabriquant le foie et la rate. Ces deux organes sont devenus le moyen indirect de la partie immortelle pour diriger et contrôler l'*épithumétikon* perd son orientation en cherchant à satisfaire sans cesse l'objet de son besoin.

^{liv} Platon critique l'utilisation des images comme le degré le plus bas de la connaissance (l'*eikon* ou image aboutit seulement à la conjecture/*eikasias*, inférieure à la *pistis*/croyance). Dans ce texte, peut-on dire que Platon assouplit sa position à l'égard de l'image ? A mon avis, l'image peut être acceptée et utilisée à condition d'être soumise à l'exigence de la raison. Le philosophe, ou celui qui raisonne bien, peut utiliser les images à l'égard de ceux qui n'arrivent pas à comprendre le raisonnement dialectique. Si tel est le cas, la « réhabilitation » de l'image pourrait être rapprochée du changement d'attitude de Platon à l'égard du mythe.

^{lv} Albert RIVAUD dans son introduction et sa traduction du *Timée* (p. 88) ajoute cette note importante: « Le domaine de cette âme de la nutrition s'arrête au nombril. Plus bas, il n'y a plus que les replis enroulés des intestins, où nulle force psychique ne semble agir. Pourtant, dans cette région déshéritée, il y a encore une âme et même un nouvel être vivant indépendant, 'l'amour de la conjonction charnelle', attaché à la semence et absolument rebelle au raisonnement, cf. *Timée* 91a-b ».

^{lvi} Le terme pour décrire le bas-ventre est « réceptacle ». Cela nous fait penser à la *chora*. Selon Catherine JOUBAUD dans son *Corps Humain* (pp 29-30), les déterminations qui décrivent la *chora* sont exclusivement négatives. La *chora* « recouvre les notions de 'porte-empreinte', 'réceptacle, 'nourrice' ; elle est également dite 'mère' ; il y a la répétition de verbes comme 'recevoir', l'emploi de tours grammaticaux passifs, mettant en œuvre une mythologie sexuelle. Platon insiste sur le côté passif et féminin [...] La femme et la *chora* ne sont que les éléments nécessaires au développement de la vie [...] (Donc) intermédiaire nécessaire certes, mais dénué de toute spontanéité, inerte, la *chora* n'a aucun rôle actif dans la création du Tout sensible ». Luc BRISSON dans *Le Même et L'Autre* (p. 211) fait une allusion très claire à la *chora* pouvant être représentée comme « nourricière = nourrice = mère ». Cela dit, l'aspect « spatial » de la *chora* (pour Luc BRISSON la *chora* est le *milieu spatial*) doit être compris « non comme un espace en soi et, partant, infini, mais comme un espace fini où il est possible d'entrer et où il est possible de sortir ».

Si on pense à cette similitude, on ne peut éviter de considérer le bas-ventre comme l'expression la plus nette de la présence de l'âme mortelle dans l'aspect du « ceci » de la *chora*. Dans le bas-ventre, bien que domine la *nécessité*, il y a là aussi présence d'une âme. Cette âme n'est assurément pas immortelle parce qu'elle ne vise pas *ce qui est*. L'âme pouvant être trouvée dans cette partie doit être une âme mortelle qui est passive et résiste à aux deux autres aspects de l'âme (celui qui vise *ce qui est*/immortel et celui qui se soucie de *ce qui devient*/mortel).

^{lvii} Sur cette idée, Catherine JOUBAUD cite R. SCHAERER, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, p. 57 : « les boyaux servent, négativement peut-être, mais avec efficacité » (cf. *Le Corps Humain* à la page 124).

^{lviii} *Timée* 41 e utilise *aner*, une expression générique asexuée, pour qualifier l'émergence de la première génération de l'homme. Luc BRISSON (dans son introduction et traduction de *Timée* (notes 244, p. 240 et 819, p.278) et Catherine JOUBAUD (dans *Corps Humain* p. 141) soutiennent que la première génération est une génération asexuée, la différence sexuelle n'apparaissant qu'à la deuxième naissance.

Pourtant on se demande, comment interpréter l'autre contenu de la loi de la destinée qui dit que « puisque la nature humaine est double, voilà quelle serait l'espèce la meilleure, celle qui par la suite allait être appelée 'mâle' » (*Timée*, 41 e-42a) ? *Timée* parle-t-il ici du deuxième « article » de la loi de la destinée après celui qui règle la naissance de la première génération ? Ou parle-t-il en même temps des deux contenus égaux de la même loi ? On ne sait pas. Une autre difficulté surgit. Si on accepte la première génération comme étant asexuée, puis la deuxième comme étant du genre mâle (car c'est l'espèce la meilleure), puis la troisième du genre féminin, etc. ; alors on se demande : « pour qu'elle raison la première génération est-elle tombée dans l'être mâle ? ». On n'a pas d'explication sur la raison de la « chute » de la première génération. Cette question est sans réponse dans le texte du *Timée*.

Pour sa part, Catherine JOUBAUD soutient l'idée de « la simultanéité de la création des deux genres (mâle et féminin) » (p. 142). C'est-à-dire qu'après la première génération, la première réincarnation réelle s'est faite déjà dans une différenciation. Car pour elle, la citation de la loi de la destinée est une réponse au double

problème de la génération et de la rétribution : « pour qu'il y ait rétribution, il faut un cycle des générations et parce qu'il y a une échelle des vivants, il peut y avoir choix parmi les existences ; mais parce qu'il y a différenciation entre les sexes masculin et féminin, il peut y avoir génération » (p. 142).

^{lix} Le démiurge a quitté la scène de la fabrication après avoir confié la partie immortelle de l'âme aux dieux jeunes. Ici, il semble que les dieux jeunes accompagnent toujours la fabrication de l'homme. Ils fabriquent la première génération, et ils aident aussi à la fabrication de la génération sexuée.

^{lx} La remarque de Luc BRISSON dans *Le Même et L'Autre* (p. 209, note 1) est très éclairante: « *he épithumia* (féminin) est la femelle dont l'utérus est décrit comme un *zoon épithumétikon enon tés paidopoiias* (*Timée*, 91c2) ; alors que *ho éros* (masculin) est le mâle dont la semence est dite être soumise au *tou gennan éros* (*Timée*, 91b4). Par ailleurs, il semble que les expressions *zotikon épithumian* (*Timée*, 91b3) et *di' épithumias oistrodéis* (*Timée*, 91b7) décrivent la passion qui, chez les deux sexes en général, est propre à cette partie de l'âme dont dépend la vie sexuelle (cf. le *thumos* dans le *Timée*, 42a7, 69d3) ».

Sur la correspondance entre le désir et le *thumos*, Catherine JOUBAUD écrit : « [...] toutefois, la sexualité et les désirs se rattachent au *thumos*, puisque 42a parle de l'*éros* et 91b d'amour de la génération, *tou gennon éros* » (*Corps Humain*, p. 143). Avant, à la page 137 de son ouvrage, Catherine JOUBAUD, à propos de l'*épithumia* affirme que « l'*éros* se situe davantage du côté du *thumos*, déjà par sa nature d'intermédiaire, puis par le rôle qu'il joue dans la dialectique dont il est le moteur [...] L'*éros* se subdiviserait donc, à la manière de l'âme mortelle en deux espèces ; l'amour qui se trouve du côté du *thumos*, ne demandant qu'à instaurer une bonne harmonie dans son ordre et l'amour qui se trouve du côté de l'*épithumia*, donc directement lié à la nourriture et à la sexualité (l'*épithumia* étant liée à la reproduction et à la nutrition) ».

Sur ce rapport entre le *thumos* et l'*éros*, j'ai une petite note. Le passage de *Timée* 70a évoque le rôle du *thumos* qui aide la partie immortelle à affronter « la meute des désirs ». Puis le passage de *Timée* 42a, parle de la conséquence de l'union de la partie immortelle de l'homme avec son corps. Cette union fait intervenir « d'abord la sensation [...] ; en second lieu, le désir [...] ; en outre, la crainte, la colère et toutes les affections qui s'ensuivent ». Par ailleurs, le rapport entre l'*épithumia* et l'*éros* ne semble pas si simple. L'*épithumia* (désir de la nourriture) est liée à la nécessité de survie du vivant. En revanche, ce dernier passage sur l'*éros* (désir d'enfantement, de la génération), selon moi, parle d'*éros* sans fait intervenir « la nécessité de survivre ». L'utilisation de l'*épithumia* et de l'*éros* dans le même passage en 91c, est plutôt pour signifier le côté féminin et le côté masculin de la génération sexuée. Peut-être, *Timée* parle-t-il de la génération comme étant quelque chose qui n'est pas nécessaire (qui n'est pas comme la nourriture pour l'homme) ? Peut-être. Ce qui est sûr, c'est que l'orientation ultime de l'homme est de s'orienter vers *ce qui est* (devient divin). Mais, dans le cas où l'homme n'arrive pas à atteindre ce but, alors, les dieux substituent ce manque en lui donnant l'appareil de la génération pour que l'homme puisse toujours s'immortaliser et remonter vers *ce qui est*.

^{lxi} Monique DIXSAUT dans *Le Naturel Philosophe : Essai sur les dialogues de Platon*, 1994, p. 135 explique les notions d'*éros* et d'*épithumia* de cette manière : « L'*éros* est l'appétit quand il va jusqu'au bout de lui-même, quand il a la force de continuer jusqu'au bout son mouvement. Pour ce mouvement, tout objet est occasion, tout arrêt, transition. *Eros* nous permet de comprendre que tout désir quel qu'il soit est essentiellement l'élan d'un vivant, et que ce que par essence un vivant désire, c'est de ne pas mourir. Boire, manger, sont de ce mouvement les manifestations les plus évidentes. Mais ces appétits, au même titre que tous les autres (naturels ou non naturels), ne font que diviser, multiplier, donc arrêter et amoindrir, le mouvement essentiel au désir. C'est pourquoi la procréation est un meilleur modèle, puisqu'elle intègre le désir d'unité, de continuité et d'immortalité. C'est de ce modèle d'où il faut partir pour connaître la vérité d'*éros* ».

^{lxii} Luc BRISSON dans son *Timée* (note 821, pp. 277-278) écrit : « Pour les hommes, on lit *zoion* et pour les femmes *émpskhon*. Dans les deux cas, les organes sexuels sont considérés comme des êtres vivants. Probablement parce que leurs réactions échappent au contrôle de l'individu ».

^{lxiii} Il est très intéressant de noter que le récit vraisemblable sur la génération (de l'homme qui pourrait devenir femme) dans les deux textes de *Timée* (42b et 90 e) est précédé par l'avertissement de *Timée* sur la *vie juste*. Celui qui a mené « une vie injuste » (*Timée*, 90 e) ou une vie « dominée par ces éléments [c'est-à-dire par la sensation, le désir/l'*éros*, et autre affections], [donc], qui a vécu dans l'injustice » (*Timée*, 42b) pourrait se réincarner en femme à la génération suivante.

^{lxiv} L'organe sexuel masculin est décrit comme « un vivant rebelle au raisonnement » et comme celui qui est « insolent et autoritaire » (*Timée*, 91b). D'un autre côté, l'organe sexuel féminin est décrit comme « un vivant » qui « s'impatiente » et « se met à errer de par tout le corps » en jetant le corps entier dans « les pires extrémités et

provoque d'autres maladies de toute sorte » (*Timée*, 91c). L'*éros* est justement la puissance qui réside et anime cette partie du corps humain.

^{lxv} Luc BRISSON, dans son *Phèdre* note 221, p. 213 écrit : « Ce sont les philosophes qui font partie du cortège de Zeus », cf. *Phèdre* 252 e.

^{lxvi} HEGEL dans ses *Leçons sur Platon*. p. 81, écrit : « L'*Eros* est une fureur divine, en vue de notre plus grande félicité ; ceci est un enthousiasme qui a ici une orientation puissante et prépondérante vers l'Idée, non pas l'enthousiasme de la poitrine, de la sensation » (cf. *Phèdre*, 245d).

^{lxvii} Monique DIXSAUT dans *Le Naturel Philosophe* pp. 154-155 écrit : « Tout dans les Dialogues tend [...] à montrer que l'appétit, la douleur, le plaisir et la crainte ne sont pas les seules forces capables d'ébranler l'âme et de la mettre en mouvement. Le savoir, la pensée, l'intelligence sont des forces. La dialectique du *Banquet*, mais déjà le *Protagoras*, et le *Lysis*, mais aussi plus tard le *Philèbe* affirment que le désir et l'intelligence ne sont pas deux termes étrangers l'un à l'autre, deux forces d'origine ou de direction différentes. L'intelligence quand elle se ressouvient complètement d'elle-même, le désir quand il va jusqu'au terme de sa force produisent les mêmes effets. Quand *éros* ne se crispe pas [...] il est le mouvement même de l'intelligence. Etre intelligent, c'est toujours à nouveau enfanter de l'intelligible, c'est devenir toujours plus inventif. Réciproquement, l'intelligence qui ne s'arrête pas [...] est désir, non en tant que la vérité lui manque, mais en tant qu'elle est puissance d'engendrer toujours plus de vérité ».

^{lxviii} Alexis PHILONENKO dans *Leçons Platoniciennes*, Les Belles Lettres. Paris. 1997. p. 367, propose de voir l'âme platonicienne comme ayant une structure quadruple : la raison, le courage, le désir, et « l'enveloppe » de l'âme (ou sa totalité). D'un autre côté, T. M. ROBINSON « Tripartition, Immortality, and the After Life » dans *Plato's Psychology*. University of Toronto Press. Second Edition 1995 (original edition 1970) p. 119 voit qu'il y a une structure tripartite de l'âme platonicienne (dans la *République*, le *Timée* et le *Phèdre*). *Timée*, d'abord, divise l'âme en deux : immortelle et mortelle. Après, celle dernière sera subdivisée en deux (*Timée*, 69e5). La bipartition de l'âme mortelle est confirmée par le passage de la *République IV*. Mais, au fond, le plus important, c'est la bipartition initiale qui prévaut dans la pensée de Platon. A la page 125, T. M. ROBINSON conclut ainsi son article : « Even in the *Republic* (375c) and *Timaeus* (69c7-8, 69d5-e4) he (Platon) was prepared to express doubts about the whole notion of tripartition, though it proved a convenient enough concept in the context; in the *Laws*, where the political context would have given most plausibility to the idea's resuscitation, tripartition is never mentioned at all, and doubts about its continued acceptance are thereby if anything intensified ».

^{lxix} Cf. le schéma donné par Monique DIXSAUT dans sa traduction et son commentaire de la *République (Livres VI et VII)*. Bordas, édition 1986 (première édition, 1980), p. 68. Auparavant, pages 58-59, Monique DIXSAUT donne son point de vue sur l'ensemble de la *République*, « Si la question politique semble être 'comment organiser une société, gouverner les hommes ?', elle débouche, pour le philosophe, sur une question plus radicale : pourquoi gouverner une société ainsi, et pour former quel type d'homme ? [...] La *République* ne va donc pas nous exposer la philosophie politique de Platon, elle nous apprend comment Platon a posé philosophiquement le problème politique ».

^{lxx} Pour le texte de La *République*, j'utilise plutôt la traduction de Léon ROBIN dans La *Pléiade*. Gallimard. 1950. Pour examiner quelque différence de la traduction, je regarde la traduction de Robert BACCOU, *La République*. GF Flammarion 1966, et celle de Emile CHAMBRY, *Platon Œuvres Complètes : La République Livres IV-VII*. Les Belles Lettres. Paris. Neuvième tirage, 1989 (première édition, 1933).

^{lxxi} Monique DIXSAUT dans son commentaire de la *République* expose ainsi sa conception de la philosophie platonicienne : « En fait, selon Platon, l'être n'est identifiable à aucun prédicat : il n'est pas plus mouvement incessant qu'éternelle immobilité, pas plus exclusivement 'matériel' ou 'sensible' qu'exclusivement intelligible, pas plus réductible à l'unité que dispersé dans une infinie multiplicité. Si l'immobile *est*, le mouvement *est* aussi ; l'un et le multiple s'impliquent mutuellement car l'unité ne peut être affirmée que relativement à une multiplicité, et réciproquement ; » (cf. pp. 62-63). Concernant la *République*, Monique DIXSAUT pense qu'ici « le mouvement *dialectique* est décrit, mais il n'est pas mis en oeuvre. (...) La Forme n'y est donc pas objet de définition mais modèle, paradigme, permettant de substituer à une multiplicité apparemment chaotique et insensée une multiplicité réglée et intelligible » (cf. pp. 64-65). S'agit-il seulement dans le texte que nous avons commenté ci-dessus d'« une multiplicité réglée » ? Ou peut-on aller plus loin en disant que là, il y a déjà cette auto-implication de l'unité qui se dit nécessairement dans la multiplicité et vice versa ?

^{lxxii} Cf. Mario VEGETTI. *Guida alla Lettura della Repubblica di Platone*. Editori Laterza. Roma-Bari. 1999. pp. 57-58.

^{lxxiii} Cf. Monique DIXSAUT dans sa traduction et son commentaire du *Phédon*. GF. Flammarion. 1991, notes 171 et 173, pp. 354-355. Monique DIXSAUT opte pour la continuation entre le *Phédon*, la *République* et *Phèdre*. En fait, l'*épithumia* est déjà mentionnée dans le *Phédon*, 82e. Là, il est clair que l'âme pourra éprouver de l'*épithumia*, donc être en partie irrationnelle. A y regarder de plus près, dans le *Phédon*, Platon n'affirme pas que c'est le corps en lui-même, mais bien l'association avec le corps, et surtout que c'est l'*épithumia* qui « cloue » l'âme au corps. Sur le thème de l'alourdissement de l'âme, on peut se reporter également au *Phèdre* 248c (cf. aussi l'argument déployé dans la *République* 519b). La *République* parle de l'*épithumia* comme étant la partie irraisonnée de l'âme, tandis que dans le *Phédon*, cette irrationalité ne vient pas à l'âme du fait du corps, mais de son association avec le corps.

^{lxxiv} Cf. Ivan GOBRY. *Le vocabulaire grec de la Philosophie*. Ellipses. 2000. p. 136. Concernant le mot *thumos*, GOBRY dit que ce terme vague renferme en effet « l'affectivité » sous diverses formes : sentiment, humeur, passion, ferveur, emportement. C'est la faculté du courage. De son côté, Monique DIXSAUT dans le *Phédon*, note 60, pp. 328-329, explique cela ainsi : la partie agressive de l'âme, *thumos*, est appelée « révoltée » (*aganaktétikon*) dans le *Phédon*, 62e. Puis, dans la *République*, 604e-605a, cette partie tend à fortifier et à satisfaire toute forme d'art tragique en incitant à se révolter (*aganaktéin*) contre l'inévitable. Elle tend aussi à exalter la forme rhétorique de l'oraison funèbre. C'est « vers le tempérament irritable, vers le tempérament bigarré, qu'il (le poète imitatif) se sentira porté, parce que celui-ci (*thumos*) se prête à l'imitation ». Une telle conduite est le propre de la partie irrationnelle (*alogos*) de l'âme.

^{lxxv} Cf. Mario VEGETTI dans son *Guida alla lettura della Repubblica*, p. 59.

^{lxxvi} Monique DIXSAUT dans le *Phédon* explique que Platon n'assimile pas la vertu à l'harmonie, même intérieure à l'âme : seule la modération (*sophrosuné*) ressemble à une harmonie (cf. *République*, 430e, 431e) et entraîne la « consonance » (ou l'accord) de l'âme, parce que, à la différence du courage et de la sagesse qui sont chacune l'excellence d'une seule partie de l'âme (courage – *thumos*, sagesse – *logistikón*, tempérance/modération – *épithumia*), la modération doit lier « la haute, la basse et la moyenne, et tout ce qui peut se trouver d'intermédiaire » (*République*, 443d-e) (cf., note 234, pp. 363-364). Également note 198, pp. 358-359, Monique DIXSAUT explique comment on peut comprendre la notion d'harmonie « chez les Grecs ». Ce que nous entendons dans le mot « harmonie » se rapproche donc davantage de ce que les Grecs nommaient *sumphonia*, consonance, avec ce que cela connote de simultanéité et de résultat agréable.

^{lxxvii} La justice est comparée à la santé. Selon Mario VEGETTI dans son *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Editori Laterza. Roma. 1999., page 62 : « Il modello di riferimento è quello, diffuso nella medicina del V secolo, della salute come predominanza degli umori benefici su quelli patogeni ».

^{lxxviii} Monique DIXSAUT dans son commentaire de la *République*, pages 77-79 explique que le manque de définition de la justice dans le Livre IV (justice comme bonne organisation, ou ordre et proportion réglée) est dû au manque d'un savoir : une certaine espèce de savoir, capable d'embrasser l'unité (c'est-à-dire la connaissance du Bien) (cf. p. 78). « Définir la justice, ce n'est pas en énoncer la définition, c'est comprendre en quoi elle est, absolument, bonne ou mauvaise, utile ou inutile. Sans cette compréhension, on peut se comporter justement, tant en public qu'en privé, mais on ne peut rigoureusement, être vraiment juste » (cf. pp. 78-79). En d'autres termes, ce qui manque dans la définition platonienne de la justice c'est « l'intelligence, la philosophie ». Elle écrit : « La justice consiste à reconnaître à chaque chose sa valeur propre, à lui donner le rang qui lui convient et la tâche qui lui revient. Elle est en elle-même un acte d'intelligence » (cf. p. 61).

^{lxxix} Cf. Mario VEGETTI dans sa *Guida alla lettura della Repubblica* p. 60.

^{lxxx} *Ibid* Mario VEGETTI. Par contre, Julia ANNAS, *Introduction à la République de Platon*, traduit de l'anglais par Béatrice HAN (*An Introduction to Plato's « Republic »*, Oxford University Press, 1981), PUF 1994, de son côté, à la page 185, préfère d'utiliser l'explication des parties comme *homonculi* : « Aussi n'y a-t-il nul inconvénient à parler des parties explicatives d'une personne comme si elles étaient en elles-mêmes des êtres d'un genre très simple. Il est très naturel, et même inévitable, de les décrire comme des *homonculi*. [Et] cela n'amène pas nécessairement de régression dans l'explication, précisément parce que les *homonculi* sont plus simples que la personne tout entière : ils sont très exactement limités à une fonction unique. [...] Je crois que le mieux est de considérer les parties de l'âme selon Platon précisément comme une telle assemblée d'*homoncules* relativement ignorants et étroits d'esprit (même s'il est probable que Platon ne les aurait pas toutes considérées ainsi) ».

^{lxxxii} M. Georges LEROUX intervient dans le séminaire de DEA et de C2 de Mme Monique DIXSAUT (*L'excellence de l'âme et de la cité et le problème de la paideia – Platon, République, livres I-IV et X*). Dans son intervention du 28 avril 2001 qui s'intitule « La tripartition de l'âme : psychologie morale chez Platon », il refuse toute approche purement et simplement psychologique de la *République* IV. Un exemple d'interprétation psychologique se trouve dans l'analyse de Nicolas PAPPAS, *Plato and the Republic*, London, Routledge Philosophy Guide Books, 1995, pp. 82-83. Nicolas PAPPAS soutient l'idée que: « *For his part, Plato seems remarkably unconcerned about what sorts of divisions these parts of the soul might be; in this respect he resembles Freud, who in most of his own explications of the soul's topography says nothing about what or where the superego is* » (p. 82). Il insiste donc sur la similitude entre la tripartition de l'âme (*République* 436b-441c) et l'analyse freudienne (la formule du moi, du surmoi, et du ça). La raison en est finalement que « *Like Freud, Plato sees inner conflict as both the most intrinsically important fact about human existence, and the phenomenon that most reveals the structure of the personality (the best approximation for defining the notion of 'soul' according to Pappas)* » (p. 83). A l'encontre d'une tentative de la psychologisation de la politique, M. Georges LEROUX fait la polémique contre Julia ANNAS (qui joue un rôle important dans l'interprétation de Nicolas PAPPAS). Comment Julia ANNAS expose son idée de la justice platonicienne ? Julia ANNAS donne la signification de la *dikaïosunê* comme « justice » dans le contexte suivant. En plaçant cette notion dans l'analyse au début du Livre V de l'*Ethique à Nicomaque*, la *dikaïosunê* oscille entre ces deux significations apparentées : a) soit l'obéissance à la loi et le comportement vertueux envers les autres en général (sens *large* de la justice), b) soit une vertu spécifique, que nous appellerions *justice*, et qui est opposée à la *pleonexia* (sens *restreint* de la justice). Et, Julia Annas affirme que « c'est bien de la justice (au sens restreint) que traite la *République* ». Donc, la justice dont Platon parle, est identique à la « morale ou droiture » (pp. 20-21).

Pour cette raison, selon Julia ANNAS la recherche de la justice de Socrate définie comme une recherche de « la manière dont il faut vivre » (*République* 352d) répond finalement à la recherche d'une vie morale (« la vie juste s'avère en fin de compte identique à la vie morale », cf. p. 22). Plus loin, dans son livre, Julia ANNAS décrit la justice dans l'individu comme « l'épanouissement approprié et harmonieux de tous les aspects de la personne (*République* 443d) ». Donc, la justice dans le livre IV est identique à « l'harmonie psychique » comparable avec la santé (*République* 444c-445b) (cf. pp 169-170). Mais, il est intéressant de noter que Julia ANNAS ne s'arrête pas ici. Plus loin quand elle explique la relation entre la justice et le bonheur (livre VIII et IX) elle affirme qu'il ne faut pas « considérer l'harmonie psychique comme statique, ou comme un état de repos et de contentement ». Pourquoi ? Julia ANNAS explique : « Nous verrons dans les livres centraux que le gouvernement de la raison dans l'âme est pensé comme un état où prédominent un travail et un effort théoriques ardu ; il s'avérera que, pour être juste, il faut être philosophe » (p. 216).

M. Georges LEROUX n'accepte pas une interprétation dite psychologique qui tend à enfermer l'analyse de *La République* purement et simplement dans le domaine personnel (une quête de bonheur personnel). Il préfère avancer une interprétation « topique » de *La République* qui maintiendra une « identité de fonction, identité du structure, et identité de la dynamique intérieure entre les parties de l'âme et les parties de la cité ». Donc, sans tomber dans une psychologisation de l'Etat politique, il cherche à accentuer une sorte de dynamique conflictuelle (donc, politique) dans la *psuchê* humaine.

^{lxxxiii} *Phédon*, traduction de Paul VICAIRE, Les Belles Lettres, 1995. Sur ce passage, Paul VICAIRE note à la page 119: « Ici, l'âme résiste aux appétits, qui sont de l'ordre corporel. La *République* présente les choses autrement, du fait de la 'tripartition' de l'âme (raison, colère, concupiscence : v. *Rép.*, 4, 436a ; 9, 580c ; et aussi pour les 'localisation', *Timée* 69c). L. Robin observe, dans une note sur le présent passage : 'Là [c'est-à-dire dans la *République*] c'est la raison qui résiste ; ici [c'est-à-dire dans le *Phédon*] c'est, sans distinction, l'âme. Et c'est du corps que relèvent désirs, colères et craintes'. La division de l'âme en trois parties est seulement en 'germe' dans le *Phédon* 68b. »

^{lxxxiiii} Sur ce point, (l'ontologie dualiste dans le *Phédon*), je ne partage pas l'avis de M. Georges LEROUX. En m'inspirant de ma lecture de *Phédon* de M^{me} Monique DIXSAUT, je partage l'idée que ce n'est pas au corps tout court que l'âme s'oppose. L'âme s'oppose aux affections qui « relèvent » (*kata*) du corps (cf. Monique DIXSAUT, traduction du *Phédon*, note 235, p. 364)

^{lxxxv} Sur l'idée de la continuation entre *Phédon* et la *République*, à mon avis, M. Georges Leroux affirme la même chose que T.M. ROBINSON (cf. « The Republic » in the *Plato's Psychology*, University of Toronto Press, 1995 – first edition 1970). Ce dernier, expliquant l'origine de la partition de l'âme humaine dans la *République* IV écrit : « Whatever reservations Plato may have about his new doctrine (soul as tripartite), elements of it are an undoubted advance on the psychology of the *Phaedo*. Conflict of motives – a conflict within the soul itself – is now fully recognized, and a psychology is outlined which to a large degree caters for it. No longer is the conflict between body and soul, as in the *Phaedo*; the conflict lies rather within the soul itself, as in the *Gorgias* (493a1-5). Even in

the bipartite soul of the early *Republic* the conflict was seen to be internal [...]” (p. 43). Mais il est tout à fait vrai que, comme M. Georges LEROUX l’a bien noté dans son intervention, T. M ROBINSON ne considère pas l’importance de l’analyse politique dans cette tripartition de l’âme.

^{lxxxv} Charles TAYLOR, *Les sources du moi: la formation de l’identité moderne*. Seuil, Paris, 1998 (traduit de l’anglais par Charlotte MELANÇON *Sources of the self*, Harvard University Press, 1989), p. 167. A la page précédente, Charles TAYLOR explique son raisonnement de la manière suivante : « l’ordre juste en nous doit être gouverné par la raison (*logistikon*), et cela ne peut se faire à moins que la raison n’atteigne à sa pleine réalisation qui se situe dans la perception du Bien ; en même temps, la perception du Bien est ce qui nous rend vraiment vertueux. L’amour de l’ordre bon, éternel, est la source ultime et la vraie forme de notre amour de l’action et de la vie bonnes. Le fondement le plus sûr de la vertu est la perception de cet ordre, qu’on ne peut voir sans l’aimer. C’est la raison pour laquelle la philosophie est le meilleur garde-fou de la vertu » (p. 166).

^{lxxxvi} Cf. Monique DIXSAUT, *République*, p. 56.

^{lxxxvii} Cf. Monique DIXSAUT, *République*, p. 57. Plus loin, la même affirmation est répétée de manière tranchante : « La *République* ne va donc pas nous exposer la philosophie politique de Platon, elle nous apprend comment Platon a posé philosophiquement le problème politique » (p. 59).

^{lxxxviii} Monique DIXSAUT, *République*, à la page 59 affirme : « Le philosophe est la condition non seulement de la possibilité, mais de l’existence et de la sauvegarde de l’Etat juste. » Car seul le philosophe peut discerner les choses « justement » grâce à sa connaissance du Bien (le principe universel de la différence). De son côté, HEGEL explique ainsi sa compréhension de la doctrine très célèbre du « philosophe roi » : « Pour juger cette expression, on doit bien avoir en tête ce qui était compris par philosophie au sens platonicien. (...) Si nous parlons de philosophie platonicienne et voyons ce qui est conçu par ce terme, la philosophie se mêle à la conscience suprasensible, du vrai et du juste en et pour soi, à la conscience des fins universelles dans l’Etat et à leur validité ». HEGEL parle donc du gouvernement du philosophe qui est justifié, car dans le système platonicien, celui-ci a connu le principe universel, c’est-à-dire le Bien, qui est aussi la fin universelle de l’Etat. (*Leçons sur Platon*, pp. 74-75).

^{lxxxix} L’équilibre entre les parties dans la tripartition de l’âme n’est pas suffisant. Monique DIXSAUT dans son *Phédon*, note 176, pp. 355-356, explique les choses ainsi : en décrivant les guerriers de l’Etat comme des « chiens de garde » (*République*, 440d), Socrate résume sa description des trois parties de l’âme. En passant au dialogue avec Glaucon, il fait allusion à l’exactitude de l’analyse chez les bêtes (*République*, 441b). En effet, c’est un procédé fréquent chez Socrate, d’utiliser des images de bêtes pour mieux comprendre l’homme. Ainsi, les trois parties de l’âme ou la prédominance d’une partie sur les autres (qui correspond aux trois espèces de réincarnation) est décrite comme : *epithumia* – animaux licencieux ; *thumos* (agressivité) – bêtes de proie ; et *logistikon* (partie raisonnable) – animaux grégaires. Comme dans les fables d’Esopé, l’animal sert à déchiffrer l’homme et non pas l’inverse : les animaux n’ont rien d’humain, au contraire c’est l’homme qui, s’il n’use pas de sa part divine (s’il n’est pas philosophe), n’est qu’une sorte d’animal. Donc, ceux qui pratiquent la modération et la justice sans faire intervenir l’intelligence ou la philosophie, seront heureux bien sûr, pourtant ils « ont toutes les chances de se réintroduire dans une espèce animale qui soit sociable et de mœurs douces : abeilles, guêpes, ou fourmis » (cf. *Phédon* 82b). Une description plus nette sera donnée à la fin de *République*, 620a-d (cf. aussi 588b-590c). Plus loin, dans son *Naturel Philosophe*, pp. 76-77, Monique DIXSAUT note que : « La division tripartite ne fait qu’affiner la scission fondamentale et première. Des deux natures présentes en la nature de l’homme, l’une est animale et l’autre, la *philosophos phusis*, n’est pas spécifiquement humaine. Elle est part éternelle et divine. ». Elle poursuit (p. 78) : « Pour Platon, dit excellemment Dodds, ‘tout le monde, le philosophe excepté, est sur le point de devenir sous-humain’ [cf. E. R. DODDS, *Les Grecs et l’irrationnel*, Trad. Champs-Flammarion par Michael GIBSON, 1977, p. 213] ». Cela dit, la zoologie déployée par Platon (zoologie qui décrit en fin de compte tous les degrés de l’âme chez l’homme qui est encore « animal » – y compris le *logistikon*) signifie que si nous voulons encore parler de ce qu’est l’humain, il faut chercher au-delà de ces triparties.

^{xc} Cf. Monique DIXSAUT, dans sa traduction et son introduction de *Phédon*, note 160, pp. 351-353. Elle remarque qu’il ne faut pas confondre l’unité de l’âme avec une sorte de « propriété » de l’âme. Socrate a posé son objection dans le *Phédon* 93c-94a à propos d’une conception de l’âme comme harmonie : « A parler correctement, Simmias, il faudrait plutôt dire qu’aucune âme n’aura part au vice si vraiment elle est une harmonie ». Même, la *République* ne parle jamais de la « nature » de l’âme, car tout dépend de ce à quoi une âme est occupée. L’âme s’unifie ou se multiplie, cela dépend « à quelles sortes de fréquentations elle aspire » (*République* 611e).

^{xc}i Cf. *Gorgias* 524b: «C'est que la mort, à mon avis, n'est précisément rien d'autre que la rupture mutuelle du lien qui unit deux choses, le corps et l'âme. Or, une fois que ces deux choses ont été ainsi déliées l'une de l'autre, chacune d'elles n'a guère moins sa manière d'être propre que celle, exactement, qu'elle avait pendant que vivait l'homme » (Traduction de Léon ROBIN dans la *Pléiade*).

^{xcii} Parler ainsi de la mort n'implique pas nécessairement que Socrate fait l'éloge de la mort. Socrate n'approuve pas le suicide. Monique DIXSAUT dans *Phédon* (note 54, p. 327) dit qu'il s'agit ici de comprendre « être mort » exprimé au *parfait*. Donc, il ne s'agit pas de « se donner la mort » ni de mépriser la vie. Ici, on a toujours la bipolarisation entre l'opinion du philosophe et celle de la foule (cf. aussi, Monique DIXSAUT dans son *Naturel Philosopher* pages 223-224).

^{xciii} « Chaque plaisir, chaque peine, c'est comme s'ils possédaient un clou avec lequel ils clouent l'âme au corps, la fixent en lui, et lui donnent une forme qui est celle du corps, puisqu'elle tient pour vrai tout ce que le corps peut bien lui déclarer être tel. A force de conformer ses jugements à ceux du corps et de se plaire aux mêmes objets, il est inévitable, à mon avis, qu'elle se conforme à lui dans son comportement et dans ses goûts, bref qu'elle devienne incapable d'arriver chez Hadès en état de pureté ; chaque fois au contraire qu'elle sort du corps, elle reste infectée par lui» (*Phédon*, 83 d).

^{xciv} Pour Jan PATOCKA, *Platon et l'Europe*. Verdier 1973, chez Platon il n'y a pas de distinction claire entre 'corps' et 'corporel', tantôt on parle du corps phénoménal, tantôt du vécu, tantôt du corps objectivement réel. Si tel est le cas, comment peut-on comprendre la *psuché* définie comme *autokineton* qui se trouve dans 'son corps' ? Jan PATOCKA répond : «En tant que l'âme humaine est entre le domaine de la limitation pure, déterminée (intelligible) et le domaine de l'illimitation indéterminée (le sensible-visible), le sens plus originel de l'*autokineton* c'est que l'âme est un mouvement de dévoilement et de voilement, la découverte du domaine du pur et son éclipse » (pp. 285-287).

^{xcv} Tantôt on parle de la matérialité du corps soumise à la destruction et à la dissolution, tantôt on parle des parties du corps qui résistent à la destruction (cf. *Phédon*, 80d : « De plus il existe certaines parties du corps – os, tendons et choses de même genre – qui, même quand le corps se putréfie, sont pour ainsi dire immortelles »).

^{xcvi} Cf. Monique DIXSAUT dans *Phédon*, pages 47,49, et aussi la note 181, page 356. La tradition sur l'interprétation du corps comme *soma-sema* vient de la tradition orphico-phytagoricienne, que permet le jeu de mots *soma/sema* : donc, le corps est le tombeau de l'âme qui lui préexiste et lui survit (cf. *Cratyle*, 400c, *Gorgias* 493a). Monique DIXSAUT montre aussi que les études de E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, ont bien montré l'attribution maladroitement de cette tradition à la seule tradition orphique (cf. aussi Monique DIXSAUT. *Dictionnaire des Notions Philosophiques*. p. 2421). Luc BRISSON aussi, de son côté, dit qu'on ne peut pas attribuer cette tradition au seul orphisme (cf. *Entretien avec Luc Brisson*. p. 155).

^{xcvii} Luc BRISSON dans son *Phèdre*, (note 163, p. 208), soutient que « pour déterminer la 'nature' (*phusis*) de l'âme il faut rechercher sa *dunamis*, que manifestent ses *pathé* et ses *erga*, c'est-à-dire ce qui peut l'affecter et ce qu'elle peut faire, cf. *Phèdre* 270c ». Puis (note 400, p. 229), Luc BRISSON explique que « Pour Platon c'est sa *dunamis* (sa 'puissance') qui révèle la nature (*phusis*) d'une chose ou son être (*ousia*). Or, c'est là que les choses se compliquent, d'abord pour le traducteur, puis pour le lecteur : cette 'puissance' se dédouble : d'une part, elle est une activité (*ergon*), principe d'action ou de mouvement, qu'on découvre en déterminant ce sur quoi la chose agit (*poiein*). D'autre part, elle est aussi un état (*pathos*), principe de passivité et de résistance, qu'on détermine en s'interrogeant sur ce par quoi la chose peut être affectée. » Pour ma part, je pense que la *dunamis* révèle la *phusis* de l'âme. La démonstration de *Phèdre* 245c-e aboutit à une conclusion que « la *phusis* de l'âme, c'est ce qui se meut soi-même » (245 e). Ensuite, le mythe va déployer l'image de l'âme comme *dunamis* (246a) représenté dans l'image de l'attelage ailé. A mon avis, entre la démonstration de la *phusis* de l'âme et le mythe sur la *dunamis* de l'âme, il y a une sorte de jeu de miroir. De la part de la *dunamis*, s'il y a deux désignations de *pathos* et *ergon* pour elle, il ne s'agit pas d'un dédoublement, car on parle ici de la *phusis* de l'âme où les notions de passivité et d'activité sont englobées en elle, en même temps. Quand l'âme pâtit, elle est passive et elle déploie aussi son *ergon*. Aussi, quand l'âme agit, elle n'agit pas seulement comme un agent extérieur, car elle peut aussi agir sur elle-même.

^{xcviii} HEGEL, dans ses *Leçons sur Platon*, p. 71, en commentant le passage de la *République* 437b-439d, dit : « Quand il (Platon) parle de la part rationnelle et irrationnelle de l'homme, c'est à prendre aussi bien d'une façon universelle ; mais Platon ne soutient pas par-là que l'âme humaine est faite de substances de deux sortes. »

^{xcix} J'ai choisi d'utiliser l'explication de Monique DIXSAUT dans son commentaire de la *République*, pp. 99-108. Dans le sectionnement de la Ligne (l'image de la Ligne qui clôt la discussion sur le Bien au Livre IV, et dont la

reprise sera exposée dans la discussion sur la dialectique à la fin du Livre VII), Monique DIXSAUT dit que dans le domaine de l'intelligible (ou essence) il y a deux genres d'objets qui correspondent à deux états (*pathèma*) de l'âme. Aux objets rationnels (hypothèses) correspond la raison en tant que *dianoia*, et aux formes intelligibles correspond l'intelligence (science dialectique, *épistème*). Ces deux modes de relation sont dits : pensée (*noësis*). A une autre extrême, c'est-à-dire dans le domaine du sensible, deux modes de relation clos dans la désignation de l'opinion (*doxa*) sont l'*eikasìa* et le *pistis* (cf. p. 99). Comment fonctionne la raison discursive (ou la pensée *dianoétique*) ? C'est « toute manière de penser qui commence par poser une hypothèse, tenue pour vraie tout au long du raisonnement, afin d'en déduire une conclusion, et qui emploie dans sa recherche des images sensibles » (cf. p. 102). Ou encore, « La raison (la pensée *dianoétique*) se caractérise donc par un usage 'savant' de l'image – qu'elle connaît pour telle – et par un usage 'ignorant' de l'hypothèse – qu'elle est bien obligée de tenir pour une vérité tout le temps qu'elle raisonne à partir d'elle. Cela explique, dans la Ligne, la position intermédiaire de la raison entre la partie sensible et l'intelligible pur » (cf. p. 103). Alors, quelle est la différence entre la pensée *dianoétique* et la pensée dialectique ? Monique DIXSAUT explique que, dans un premier sens « la dialectique est une circulation du *logos* (le *dia* grec signifie 'à travers') », c'est-à-dire, qu'elle se manifeste dans un triple mouvement : 1) donner et recevoir le *logos*, 2) s'opposer, et finalement 3) s'interroger (cf. p. 105). Après, dans un deuxième sens, « la dialectique est un passage du multiple à l'un et de l'un au multiple ». Comprise ainsi, « la dialectique consiste à récuser une multiplicité sensible au profit d'une unité intelligible qu'il s'agira alors de diviser en une multiplicité elle-même intelligible, tout en continuant à tenir ensemble l'unité de cette multiplicité » (cf. p. 106). Pour Monique DIXSAUT, « L'intelligence dialectique, elle, ne se sert d'aucune image, ne s'appuie sur aucune réalité sensible, elle ne se sert que de Formes, n'opère ses passages qu'entre des Formes, et c'est à des Formes qu'elle aboutit » (cf. p. 109). HEGEL, dans ses *Leçons* résume ainsi la conception de la pensée dialectique : « Dans notre conscience, c'est d'abord le singulier, le singulier immédiat, le réel pour les sens, et ce sont aussi les déterminations d'entendement qui ont pour nous la valeur du vrai, de la réalité ultime. Nous prenons ainsi l'extérieur, le sensible, le réel en opposition à l'idéal. Mais celui-ci est le plus réel de tout, le seul réel : l'universel est l'idéal » (cf. p.89). Dans la pensée platonicienne, selon HEGEL, « L'universel, Platon le nomme l'Idée (*eidòs*), ce que nous traduisons d'abord par genre, espèce ; et c'est aussi assurément le cas, et l'Idée est aussi le genre, l'espèce, mais qui est davantage saisie par la pensée, davantage à la place de la pensée. Et c'est pourquoi on ne doit pas s'imaginer sous l'Idée quelque chose de transcendantal, qui serait extérieur et lointain » (cf. pp. 89-91). Donc, à l'encontre de la pensée représentative qui laisse les pensées qui ont été pensées dans l'extériorité l'une par rapport à l'autre, « La pensée spéculative consiste en ce qui l'on réunit les pensées ; il faut qu'on les réunisse ; c'est ce dont il s'agit. Cette réunion de choses différentes, être et non-être, un et multiple, etc., de telle sorte qu'on n'est pas seulement passé de l'une à l'autre – c'est là le cœur et la grandeur véritable de la philosophie platonicienne » (cf. pp. 9-101).

° Ivan GOBRY dans *Le vocabulaire grec de la philosophie*, pp.32-33 explique que « Le mot *dèmiurgos* (*dèmiurgos* ou en latin : *faber, creator*) se traduit habituellement par l'artisan. Le mot *dèmiurgos* vient d'une composition de *dèmios* (plézien, populaire) et de *ergon* (l'œuvre, le travail). Donc, le premier sens de *dèmiurgos* c'est l'ouvrier, l'artisan, le fabricant. Il est l'ouvrier divin qui façonne le monde à partir de la matière primitive, comme Platon l'a décrit dans le *Timée*. Platon a mentionné aussi dans la *République* la présence de cet ouvrier divin qui a agencé les mouvements célestes (*République* 530a), c'est lui aussi qui a donné les organes des sens (*République* 507c) ». Seulement avec le *Timée*, on sait plus précisément comment le démiurge agit : il fabrique le monde en contemplant le modèle (ce qui est, l'éternel) (en fixant son regard sur le modèle). Ainsi il donne ordre et beauté au monde. L'existence du monde, accepté comme beau (bien qu'il soit sensible, soumis au devenir), renvoie nécessairement à l'existence d'un agent (le démiurge), qui doit être bon. En tout cas, si Platon veut désigner un dieu divin, il le représente dans le *Timée* non comme un Esprit Absolu qui crée de rien. Sur ce qui est divin, sur les dieux ou dieu, Platon est toujours plein de réserve. Il affirme seulement que ce dieu est bon. Platon se contente d'utiliser l'image, la représentation – qu'il ne souhaite pas infidèle – qui en fin de compte, à mes yeux, fait penser à la figure du philosophe platonicien. S'il y a vraiment une partie divine dans l'homme, elle se comporterait comme le démiurge. Pour conclure, je suis frappé par la remarque de Luc BRISSON, selon laquelle le mot *dèmiurgos* désignait « les héros secrets de l'histoire grecque » (cf. Louis-André DORIO dans ses *Entretiens*. p. 155). En revenant sur la notion de secret, c'est justement *Timée* lui-même qui a affirmé que « trouver le fabricant et le père de l'univers exige un effort et, lorsqu'on l'a trouvé, il n'est pas possible d'en parler à tout le monde » (*Timée* 28d). Si je comprends bien, la philosophie platonicienne est marquée par la séparation (de tendance presque élitiste) entre le petit nombre (les philosophes) et la foule. Selon moi, Platon parle du démiurge et en même temps fait allusion aux philosophes. Sur le secret, Luc BRISSON dans son *Timée* (note 105, p. 230), donne des indications intéressantes. D'un côté, le secret est lié au caractère même du savoir, difficile à transmettre (il n'est pas facile de transmettre à quelqu'un ce qu'on a compris). D'un autre côté, le secret peut provenir de l'incapacité du destinataire. Luc BRISSON écrit : « Rares sont aujourd'hui ceux qui peuvent comprendre la théorie de la relativité, même si celui qui explique cette théorie recherche l'auditoire le plus large ».

^{ci} Il s'agit d'une représentation platonicienne, qui d'un côté est limitée, et d'un autre côté, est pleine d'allusion et inspiratrice. Selon Luc BRISSON dans son *Timée*, pp. 20-24, on peut dégager les éléments suivants : Le démiurge en tant que divinité platonicienne, est bon (*Timée* 29 e, *République* 379b, *Critias* 109). Comme il est bon, alors, dans ses activités il « raisonne », « calcule », « réfléchit (*logizesthai*) » (*Timée* 30b, 34a, 55c), « prend considération (*nomizein*) » (*Timée* 33b), et il « prévoit (*pronoia*) » (*Timée* 30c, 73a). Ensuite, comme il appartient au domaine du divin, son activité de raisonnement doit être plutôt renvoyée à l'intellect (*nous*) qu'au *logistikon*. Puis, ces activités, presque partout, sont identifiées comme étant celles d'un artisanat : il est « fabricant (*poiétés*) » (*Timée* 28b), « modelleur de cire (*keroplastes*) » (*Timée* 74c), « charpentier (*tektion*) » (*Timée* 28c, 33a, 36 e). Donc, l'aspect important de l'œuvre du démiurge est celui de l'assemblage (*sunthéis*) (cf. *Timée* 30b, 33d, 76 e). Il se comporte aussi comme un métallurgiste et un forgeron (*Timée* 35a, 40d). Son travail principal est d'assembler : il établit les proportions entre les éléments qui constitueront le corps et il assemble l'âme au corps. Enfin, le démiurge agit aussi comme le fondateur de la cité quand il distribue les différentes parties de l'âme humaine suivant les différentes parties du corps (*Timée* 69 e, 70a, 70d-e). Si on réfléchit sur l'activité du tisserand et du modelleur de la Cité dans *La République*, on est convaincu qu'il faut rapprocher l'activité du démiurge et celle du philosophe.

T. M. ROBINSON dans *Plato's Psychology* reconnaît plusieurs opinions concernant le démiurge : « For Cornford he is a symbol of rationality ; for Theiler and Festugière a doublet of World Soul ; for Th.-H Marin, P. Frutiger, J.-M Lagrange, and others he is the Idea of Good. Taylor, however, takes the Demiurge as 'a really self-existing being, the 'best *psuché*', God''. De son côté, T. M. ROBINSON insiste sur le caractère personnel du démiurge : « the analogy between the works of human intelligence and those of a higher Intelligence was not looked upon as naïve. On the same grounds it seems not unreasonable to conclude that such a higher Intelligence will be personal, as we ourselves are personal » (p.101 et la note 20 à la même page).

^{cii} Monique DIXSAUT traduit ainsi le passage *La République* 480a : « Ceux qu'il faut appeler philosophes sont ceux qui aspirent à ce que chaque être est en lui-même » (cf. aussi Monique DIXSAUT dans son *Phédon*, note 77, p. 331).

^{ciii} T. M. ROBINSON dans *Plato's Psychologie* remarque qu'on peut rapprocher la *nécessité* qui règne dans le pré-cosmos (*Timée*) avec la *sunaitia* mentionnée dans le *Phédon* : « Necessity, when operating in the world we know (formed cosmos) will be the equivalent of the 'indispensable conditions' [*sunaitia*] of the *Phaedo* » (cf. 99). Il conclut ainsi son rapprochement « In a word, different chains of cause and effect can be looked upon as now helping [*Phaedo*, 98c ss., here the *sunaitia* can be classed as those 'mechanical' conjunctions of cause and effect which we take for granted as *conditiones sine quibus non* of purposive activity], now hindering purposive activity [*Timée*, 74e ss., here the similar group of mechanical conjunctions is seen as hindering the purposive action]. [...] Both are indispensable elements in any purposive actions, and what had been seen as an ethical truth in the *Phaedo* is now stressed as a cosmological one in the *Timaeus* » (p. 100).

BIBLIOGRAPHIE

I. Les traductions de Platon utilisées:

Timée

- BRISSON Luc, Traduction et introduction de *Timée-Critias*, GF Flammarion, Paris, quatrième édition corrigée et mise à jour, 1999
- MOREAU Joseph, *Platon Œuvres Complètes, Tome II. Timée*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1950
- RIVAUD Albert, Traduction de *Timée-Critias* dans le *Platon Œuvres Complètes, Tome X Timée-Critias*, Les Belles Lettres, Paris, 1985 (1^{ère} édition 1925)

Phèdre

- BRISSON Luc, La traduction et introduction de de *Phèdre*. GF. Flammarion, Paris, Edition corrigée et mise à jour 1997 (1^{ère} édition 1989)
- MORESCHINI Claude et VICAIRE Paul, La traduction de *Phèdre*, Les Belles Lettres, Paris, 1998
- ROBIN Léon, *Platon Œuvres Complètes, Tome II. Phèdre*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1950

République

- BACCOU Robert, Traduction de *la République*, GF Flammarion, Paris, 1966
- CHAMBRY Emile, *Platon Œuvres Complètes : La République Livres IV-VII*, Les Belles Lettres, Paris, Neuvième tirage, 1989 (1^{ère} édition 1933).
- DIXSAUT Monique, Traduction et commentaire de la *République (Livres VI et VII)*, Bordas, Paris, Edition de 1986 (1^{ère} édition 1980)
- ROBIN Léon, *Platon Œuvres Complètes, Tome II. La République*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1950

Phédon

- DIXSAUT Monique, Traduction et introduction de *Phédon*, GF. Flammarion, Paris, 1991

II. Les commentateurs de Platon utilisés comme référence:

- BRISSON Luc, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon : Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Editions Klincksieck, Paris, 1974
- CHERNISS Harold, « The Sources of Evil according to Plato », in *Plato II : A collection of critical essays*, edited by Gregory VLASTOS, University of Notre Dame Press, 1978, pp. 244-257 (This article was published originally in the *Proceedings of the American Philosophical Society* 98 [1954]. pp. 23-30)
- DIES A, *Autour de Platon : Essais de critique et d'histoire*, Les Belles Lettres, Paris, deuxième tirage, 1972 (1^{ère} édition 1926)

-
- DIXSAUT Monique, *De Platon vers Nietzsche : l'autre manière de philosopher*, Bulletin de la société française de philosophie, 93^e Année, N° 2, avril-juin 1999
- DIXSAUT Monique, *Le Naturel Philosophe : Essai sur les dialogues de Platon*, Les Belles Lettres – J. Vrin, Paris, deuxième tirage 1994 (1^{ère} tirage 1985)
- DORIO Louis-André, *Entretiens avec Luc Brisson : Rendre raison au mythe*. Liber de vive voix, Paris, 1999
- HEGEL G. W. F., *Leçons sur Platon (Texte inédit 1825-1826)* édité et traduit par Jean-Louis VIEILLARD-BARON, Aubier Montaigne, Paris, 1976
- JOUBAUD Catherine, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne : Etude à partir du Timée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1991
- PHILONENKO Alexis, *Léçons platoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris, 1997
- REALE Giovanni, *Per una nuova interpretazione di Platone : Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle 'Dottrine non scritte'*, Vita et Pensiero, Milano, ventesima edizione riveduta, 1997 (prima edizione, marzo 1984)
- ROBINSON Thomas M, *Plato's Psychology*, University of Toronto Press, Toronto, second edition 1995 (original edition 1970)
- VEGETTI Mario, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Editori Laterza, Roma, 1999

III. Les sources secondaires :

- ANNAS Julia, *Introduction à la République de Platon*, PUF, Paris, 1994 (traduit de l'anglais par Béatrice HAN, *An Introduction to Plato's « Republic »*, Oxford University Press, 1981)
- BOSTOCK David, "The soul and immortality in Plato's *Phaedo*", in *Plato*, Oxford Reading in Philosophy, edited by Gail FINE. Oxford University Press, Oxford, 2000, (pp.886-906). Dans la même collection, BETT Richard, "Immortality and the nature of the soul in the *Phaedrus*", pp. 907-907-931
- BRISSON Luc et PRADEAU Jean-François, *Le vocabulaire de Platon*, Ellipses, 1998
- BRISSON Luc, *Platon les mots et les mythes : comment et pourquoi Platon nomma le mythe ?* Editions la découverte, Paris, 1994
- BRISSON Luc, traduction et introduction de *Parménide*, GF Flammarion, Paris, deuxième édition revue 1999
- CHATELET François, *Platon*, Folio-Essais, Gallimard, Paris, 1965
- DERRIDA Jacques, *Khôra*, Editions Galilée, Paris, 1993 (la première version de ce texte parut, en 1987, dans *Poikilia. Etudes offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, aux éditions de l'EHESS)
- DODDS E. R., "Plato and the irrational soul". *Plato II: A collection of critical essays*, edited by Gregory VLASTOS, University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana, 1978 (pp. 206-229). Dans la même collection : GUTHRIE W. K. C., "Plato's views on the nature of the soul" (pp. 230-243)
- DODDS E. R., *Les grecs et l'irrationnel*, Champs-Flammarion, Paris, 1977, traduit de l'anglais par Michael GIBSON (édition originale anglaise *The Greek and the Irrational*, University of California Press, 1959)
- DROZ Geneviève, *Les mythes platoniciens*, Points-Sagesse, Seuil, Paris, 1992
- DUMONT Jean Paul, *Eléments d'histoire de la philosophie antique*, Nathan : Collection « ref. », 1993
- FESTUGIERE A. –J, *La révélation d'Hermès Trismégiste : III Les doctrines de l'âme*, Librairie Lecoffre, Paris, 1953

-
- GARELLI Jacques, *Introduction au logos du monde esthétique: de la chôra platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience phénoménologique de l'être-au-monde*, Beauchesne éditeur, Paris, 2000
- GOBRY Ivan, *Le vocabulaire grec de la Philosophie*, Ellipses, 2000
- GOLDSCHMIDT Victor, *La religion de Platon*, PUF, Paris, 1949
- HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche I*, Gallimard, Paris, 1971 (traduction de l'allemand par Pierre KLOSSOWSKI de l'ouvrage publié en 1961)
- JASPER Karl, *Les grands philosophes : 2/ Platon-Saint Agustin*, Pocket-Agora, traduit de l'allemand sous la direction de Jeanne HERSCH, 1994
- JEANNIERE Abel, *Lire Platon*, Aubier, Paris, 1990
- JEANNIERE Abel, *Platon*, Seuil, Paris, 1994
- KOYRE Alexandre, *Introduction à la lecture de Platon*, Gallimard, Paris, 1962
- MARROU Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité : I. Le monde grec*. Points-Histoire, sixième édition 1964 (1^{ère} édition, Seuil, Paris, 1948)
- MATTEI Jean-François, *Platon et le miroir du mythe : De l'âge d'or à l'Atlantide*, PUF, Paris, 1996
- MILLER M. H., « la logique implicite de la cosmogonie d'Hésiode », *Revue de métaphysique et de morale*, 1977
- NIETZSCHE Friedrich, *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, L'éclat : Collection Polemos, 1998 (1^{ère} édition 1991), traduit de l'allemand par Olivier BERRICHON-SEDEYN
- PAPPAS Nicolas, *Plato and the Republic*, London, Routledge Philosophy Guide Books, 1995
- PATOCKA Jan, *Platon et l'Europe : séminaire privé du semestre d'été 1973*, traduit du tchèque par Erika ABRAMS, Verdier, 1973
- POPPER Karl, *La société ouverte et ses ennemis. Tome 1 : L'Ascendant de Platon*, Seuil, Paris, 1979 (traduit de l'anglais par Jacqueline BERNARD et Philippe MONOD de l'ouvrage publié en 1962)
- PRADEAU Jean-François, « L'âme et la moelle: les condition psychiques et physiologiques de l'anthropologie dans la *Timée* de Platon », *Archives de Philosophie* 61, 1998
- REALE Giovanni, *Corpo, anima e salute : Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1999.
- RICOEUR Paul, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Société d'édition d'enseignement supérieur, Paris, 1982
- ROBIN Léon, *Platon*. Quadrige-PUF, Paris, 2000 (1^{ère} édition 1935)
- SOREL Reynal, *Les cosmogonies grecques*, Collection Que sais-je, PUF, Paris, 1994
- TAYLOR Charles, *Les sources du moi: la formation de l'identité moderne*, Seuil, Paris, 1998 (traduit de l'anglais par Charlotte MELANÇON *Sources of the self*, Harvard University Press, 1989)
- VEGETTI Mario, *L'etica degli antichi*, Editori Laterza, Roma, quinta edizione 1998 (prima edizione 1989)
- VLASTOS Gregory, *Studies in greek philosophy volume II : Socrates, Plato, and their tradition*, edited by Daniel W.GRAHAM, Princeton University Press, 1995. Surtout ces articles suivants: "Disorderly motion in Plato's *Timaieus*" (pp. 247-264) et "Creation in the *Timaieus* : is it a fiction ?" (pp. 265-279)
- WERSINGER Anne Gabrièle, "La *charis* des muses: Le plaisir musical dans les *dialogues* de Platon" dans *La fêlure du plaisir : Etudes sur le Philèbe de Platon. Volume 2: Contextes*, sous la direction de Monique DIXSAUT avec la collaboration de Fulcran TEISSERENC, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1999, (pp. 61-81)

TABLE DES MATIERES

<i>Introduction</i> _____	<i>i</i>
Chapitre I : Le <i>Timée</i> : la cosmologie comme l'occasion de l'âme pour se comprendre soi-même	
I. A. La manière de comprendre tout le propos selon <i>Timée</i> , 27c-29d _____	1
I. A. 1. Décision épistémologique plutôt qu'ontologique _____	2
I. A. 2. L'ontologie de deux mondes comme conséquence secondaire _____	3
I. A. 3. Le rapport entre ces deux mondes : la participation _____	4
I. A. 4. La reprise de la condition posée au début du <i>Timée</i> _____	4
I. A. 5. Un point de vue consciemment limité exposé en <i>Timée</i> et <i>Phèdre</i>	
a. Un point de vue consciemment limité du <i>Timée</i> _____	6
b. La solution : une circularité <i>muthos-logos</i> comme modalité de penser du philosophe _____	6
c. Le cas de <i>Phèdre</i> _____	7
I. B. Sur la fabrication de l'homme selon <i>Timée</i> _____	8
I. B. 1. <i>Le présupposé fondamental : l'émergence d'un troisième terme :</i>	
<i>la chora</i> _____	8
a. Résumé général de l'émergence du <i>cosmos</i> _____	8
b. L'émergence de la <i>chora</i> _____	10
c. La <i>chora</i> et sa <i>force</i> pré-cosmique _____	13
d. Comment parvient-on à la notion de la <i>chora</i> _____	14
e. Le mouvement dans la <i>chora</i> n'indique rien de la présence d'une âme _____	16
I. B. 2. La première naissance de l'homme (la fabrication de sa partie immortelle) _____	18
a. La différence entre la partie immortelle de l'homme avec l'âme du monde _____	20
b. La présence effective de la <i>nécessité</i> qui limite le travail des dieux jeunes _____	21
i. Une exemple : l'impression comme origine de la sensation _____	22
c. La pré-éminence de l'âme immortelle dans son cercle du <i>même</i> _____	26
I. B. 3. La deuxième naissance de l'homme : l'union de la partie immortelle avec la partie mortelle _____	29
a. Le récit de la fabrication de l'homme en tant âme et corps _____	29
b. L'appellation mortelle manifeste l'ambiguïté du corps _____	31
c. L'appellation mortelle est premièrement une nécessité logique _____	32
d. Le premier visage de l'âme mortelle : le <i>thumos</i> _____	35
e. Le deuxième visage de l'âme mortelle : l' <i>épithumétikon</i> _____	36
f. Le troisième visage de l'âme mortelle : le bas-ventre _____	38

g. L'organe sexuel comme un autre vivant où réside l' <i>éros</i>	
i. Résumé: la compréhension générale des trois espèces d'âme _____	39
ii. L'orientation ultime de l'homme c'est d'être divin ou immortel _____	41
iii. L' <i>éros</i> comme un autre moyen vers l'immortalité _____	42
Chapitre II : Les discours de la <i>République IV</i> sur l'âme tripartite	
II. A. La considération de l'Etat juste et l'âme juste dans la <i>République IV</i> _____	47
II. B. Principe de corrélation des choses _____	48
II. C. L'expérience d'un combat intérieur dans l'âme _____	50
II. C. 1. La justice est-elle égale à l'harmonie ? _____	52
II. C. 2. La vraie justice comme l' <i>arché</i> de la gouvernance de l'âme _____	52
II. D. Deux manières d'interpréter _____	54
II. D. 1. Première considération politique : la même âme qui se dit Dans la multiplicité et l'hégémonie du <i>logistikon</i> _____	
II. D. 2. Deuxième considération proprement philosophique : la justice c'est l' <i>arché</i> _____	
Chapitre III : La conclusion : philosopher selon Phédon et le démiurge comme sa figure	
III. A. <i>Phédon</i> : le corps comme champ d'occupation illimitée est l'occasion de philosopher _____	57
III. B. Le <i>démiurge</i> comme figure de l'acte de philosopher _____	60
Bibliographie _____	81