



HAL
open science

Platon : l'invention de la psychologie

Olivier Renault

► **To cite this version:**

Olivier Renault. Platon : l'invention de la psychologie. Sciences-Croisées, 2010, Soins de l'âme, 7. hal-01443133

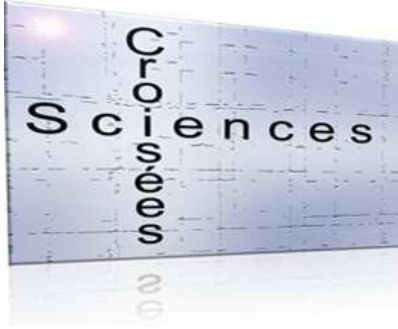
HAL Id: hal-01443133

<https://hal.science/hal-01443133>

Submitted on 22 Jan 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Sciences-Croisées

Numéro 7-8 : Soins de l'âme

Platon : l'invention de la psychologie

Olivier Renaut (MCF)

Département de Philosophie

Université de Paris-Ouest, Nanterre

o.renaut@gmail.com

PLATON : L'INVENTION DE LA PSYCHOLOGIE

RÉSUMÉ

En quoi Platon est-il l'inventeur de la « psychologie » ? En héritant de ses prédécesseurs tout un ensemble de représentations et de croyances sur l'âme, Platon constitue un champ du savoir qui articule plusieurs questions qui ne communiquaient pas nécessairement entre elles : le problème de l'âme par rapport au corps à l'occasion de la mort ; le problème de l'agent et de la raison de son action ; son unité et la multiplicité de ses facultés ; le rapport entre l'âme individuelle et l'âme cosmique. Il s'agira de montrer comment cette psychologie ainsi entendue comme convergence de l'épistémologie, la physique, la cosmologie, l'éthique et la politique, justifie un souci constant formulé dans les Dialogues : quel soin apporter à l'âme ?

Lorsque Socrate enjoint les Athéniens de prendre soin de leur âme, lors de son procès relaté dans l'*Apologie de Socrate* de Platon (29d4-30a7), que faut-il entendre exactement par cette injonction ? Quel est cet objet de soin qu'est la « ψυχή » ?

Il faut bien s'y résoudre, il n'est pas dans les Dialogues de « définition » de l'âme au sens strict. Certains dialogues en donnent des représentations, des images. D'autres décrivent avec précision certaines de ses puissances selon une problématique précise : son rapport au corps, ses facultés épistémologiques (connaissance, opinion, mémoire, représentation), ses fonctions motivationnelles (les trois « parties » de l'âme que sont la raison, le désir, et l'ardeur), ses mouvements (aussi bien lorsqu'il s'agit de l'âme du monde que de l'âme individuelle). Mais il n'existe pas de dogme platonicien sur ce qu'est une âme, sans compter qu'il existe peut-être une évolution dans les Dialogues sur sa définition.

Certains commentateurs n'ont pourtant pas hésité à déclarer que Platon était l'inventeur de la « psychologie » (Burnet, 1916)¹. Non que Platon invente le concept de « ψυχή » ; il hérite de tout un ensemble de représentations que les Dialogues mettent savamment en scène. Homère, les poètes tragiques, mais aussi les médecins hippocratiques, ainsi que des traditions philosophiques comme l'orphisme, le pythagorisme et certains présocratiques font partie des sources que Platon reprend et manipule. Platon n'est pas un simple continuateur dans l'histoire de la psychologie grecque ; il fait subir au concept de ψυχή de véritables transformations : l'âme devient un nouvel objet pour le philosophe, au carrefour de l'épistémologie, de l'éthique et de la politique, mais aussi de la physique et de la cosmologie, sans qu'aucun de ces domaines ne puisse prétendre épuiser la totalité de ses fonctions (Solmsen, 1983). La ψυχή devient chez Platon cet objet dont on doit prendre d'autant plus soin qu'elle concentre en elle ce qu'il y a de plus précieux en l'homme.

Afin de cerner ce que peut signifier cette injonction à « prendre soin » de son âme, on doit s'appuyer sur différentes façons d'aborder ce nouvel objet philosophique : quel est son rapport au corps ? quelle est sa structure ? quelle est la manière dont l'individu doit s'y rapporter afin de mener une vie vertueuse ?

L'âme, le corps et la mort

On dit souvent que Platon promeut une théorie dualiste, selon laquelle l'âme est une entité indépendante du corps qu'elle habite. L'âme est une réalité autonome et immortelle, tandis que le corps est sensible et corruptible, toujours pris dans un devenir mouvant. Le corps est un « borbier barbare » en dehors duquel l'âme doit s'élaner vers le divin (1993b : 533c). Le corps impose à l'âme toutes sortes de besoins qui l'empêchent de penser et de réfléchir, rivant l'âme à un monde d'opinions fausses, de passions et de désirs. Le mouvement propre de l'âme, celui de la pensée, est donc entravé. L'âme est alors prise au piège d'un « corps-tombeau » (1967a : 400c) dans lequel elle est enfermée, et duquel elle devrait se délier grâce à la philosophie, retrouvant la pureté de sa nature originelle. C'est ce qu'on lit dans quelques passages du *Phédon* (65b-c), où la mort est conçue comme une purification, une déliaison, une libération de l'âme retrouvant la plénitude de son activité contemplative.

De ce point de vue, Platon est le continuateur de tout un ensemble de croyances sur l'âme depuis Homère. La mort est l'événement par lequel la crainte de la disparition et de la corruption de la personne pose la question de ce qu'il reste du « moi ». Le terme ψυχή chez Homère renvoie à ce « double » du héros², cette ombre épuisée, fantôme sans consistance de la personne morte au combat³ ; inversement, le σωμα – le corps, désigne le cadavre inanimé, que la force vitale de la ψυχή a déserté⁴. Mais à partir d'Homère, et en particulier chez les

¹De nombreux travaux d'histoire de la psychologie grecque font de Platon un point d'aboutissement de la psychologie archaïque. Parmi les plus importants, citons : B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes, Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen*, 1946 (trad. fr. *La Découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, 1994) ; A.W.H. Adkins, *From the Many to the One : a Study of Personality and Views of human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*, 1970 ; D. B. Claus, *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, 1981 ; et R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, 1988 (trad. fr. : *Les Origines de la pensée européenne, Sur le Corps, l'Esprit, l'Âme, le Monde, le Temps et le Destin*, 1999).

²L'expression est employée par E. Rohde, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1894 (trad. fr. : *Psyché, Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance en l'immortalité*, 1999).

³Par exemple : *Illiade* V, 296 ; VIII, 123 ; VIII, 315 ; XIII, 72 ; XXIII, 65 ; *Odyssée* X, 530 ; XI, 222.

⁴Par exemple : *Illiade* III, 23 ; VII, 79 ; XVIII, 161 ; XXIII, 169 ; *Odyssée* XI, 53 ; XII, 67 ; XXIV, 187.

présocratiques, la $\psi\upsilon\chi\eta$ gagne en consistance pour désigner cette force vitale elle-même, garante du mouvement du vivant⁵. En ce sens, l'âme est bien inséparable du mouvement qu'elle transmet au corps. Platon fait lui aussi de la mort un événement qui permet de mieux comprendre celui de la « vie ». L'âme demeure pour Platon ce qu'elle est pour la majorité des anciens : un principe vital, une force de tension qui permet au corps de se mouvoir et de croître.

Par ailleurs, ce dualisme platonicien s'enracine aussi dans les traditions orphiques et pythagoriciennes, où le devenir de l'âme après la mort constitue une question centrale. La métensomatose, le fait que l'âme, incorruptible, hérite d'un nouveau corps après sa mort, est ainsi mentionnée par exemple dans le mythe de l'attelage ailé du *Phèdre* (246a-257b)⁶. Dans ce mythe d'origine homérique, l'âme, à l'image d'un attelage ailé composé d'un cocher et de deux chevaux, se remplit de la vision des formes intelligibles, avant de retrouver un corps terrestre dont la forme dépend de la qualité de ce qu'aura appris l'âme lors de son voyage désincarné. Cette doctrine de la métensomatose permet en outre, dans le *Phédon* (72e-76e), d'introduire la théorie de la réminiscence selon laquelle on ne fait que se ressouvenir de connaissances préalablement contemplées.

Platon cite volontiers ces sources en se référant à la tradition orale, aux mythes, tout en les manipulant. Car c'est surtout à partir de Platon que l'âme devient une entité réellement « séparée » du corps, non pas seulement dans cet événement qu'est la mort, mais aussi pendant la vie. On doit en effet se méfier de la manière dont nous concevons la vie psychologique chez les anciens, et en particulier avant Platon. Le dualisme « âme-corps » n'est pas si pertinent pour décrire ce que nous appelons l'activité « psychologique » des héros homériques par exemple, dans la mesure où une pensée se comprend toujours comme un entrelacs d'émotion, de représentations intellectuelles et symboliques mais aussi d'affection somatique. Durant la vie du héros, toutes les actions du « moi » se révèlent à travers l'intensité de ce qui est senti et ressenti dans certaines parties du corps⁷. L'objectif de Platon, au contraire, est d'enjoindre à séparer pendant la vie ce qui relève du corps et de l'âme. Dans le *Philèbe* (34e-35e), Socrate montre que seule l'âme, et non le corps, est capable de sentir et de désirer au sens propre : il n'y a pas de désirs du corps, aussi paradoxal que cela puisse paraître. Le corps ne connaît que le vide et le plein, et c'est l'âme qui est responsable de l'usage qu'elle fait des sensations de manque et de réplétion, en les rapportant à des désirs imagés.

La santé de l'âme ne dépend donc pas de celle du corps en dernière instance. Au contraire, c'est en respectant certaines règles de vie que l'âme ne prendra pas elle-même la forme d'un corps, une âme « terrestre », une âme uniquement soucieuse de ce qu'elle projette dans son propre corps. L'homme est d'abord un vivant composé d'une âme et d'un corps (1999d : 69c) et expérimente le monde à travers l'union de ces deux principes. Il est vain de s'indigner à l'approche de la mort, comme les « amis du corps » (*philosomatos*) du *Phédon* (68b) qui croient tout perdre lorsque l'âme se sépare du corps : l'incarnation et ses conséquences relèvent de la nécessité, mais la manière dont l'âme doit faire régner une certaine

⁵Par exemple Héraclite DK22B85 où le terme $\psi\upsilon\chi\eta$ signifie la vie.

⁶Cette idée est aussi présente dans la plupart des mythes eschatologiques platoniciens : *Gorgias*, *Phédon*, *République*, *Timée*.

⁷Dans « Le Sentiment homérique du moi », J. Redfield déclare : « Chez le héros vivant, tout ce que nous appelons « psychique » ou « psychologique » est décrit comme fonctionnement d'une partie spécifique du corps » (1985 : 97).

hygiène du corps est en revanche une tâche qui incombe pleinement à l'individu.

L'âme est donc bien « séparée » du corps au sens où elle est ontologiquement distincte de ce dernier, ce qu'appuie aussi sa différence d'origine dans les mythes où elle est présentée. Prendre soin de son âme, c'est donc parvenir à reconnaître, sous le manteau de coquillages du marin Glaucon présenté au livre X de la *République* (611b9-d8), la forme véritable du « moi ».

Unité et multiplicité de l'âme

Que l'âme s'oppose au corps en ce qu'elle est immatérielle et éternelle (et immortelle) ne préjuge pourtant pas de son « unité ». L'âme humaine est en effet multiple : elle est composée de trois « parties », qui sont davantage des fonctions d'une structure unique : la fonction rationnelle, la fonction désirante, et la fonction intermédiaire ou l'ardeur. Cette structure tripartite est exposée au livre IV de la *République* (436b-441a), puis se retrouve dans le *Phèdre*⁸ et enfin dans le *Timée*⁹ et demeure latente dans les *Lois*. Cette tripartition de l'âme est précédée, dans les dialogues antérieurs à la *République*, d'une bipartition plus fondamentale entre la raison d'une part, et les désirs d'autre part. Ces derniers révèlent une multiplicité des « lieux » dans l'âme, notamment dans le *Gorgias*¹⁰. Quelle signification recouvrent ces « partitions » de l'âme ?

Une interprétation possible de ces partitions consiste à fonder la différence entre ce qui est rationnel et ce qui est irrationnel¹¹. En ce sens, les Dialogues de Platon seraient l'aboutissement d'un effort de différenciation entre ce qui relève de l'émotion ou de la « passion » et ce qui relève de la raison, qui recoupe le dualisme entre l'âme et le corps¹². Comme on distingue l'âme et le corps, on distingue avec ces « parties » dans l'âme ce qui relève de la sensation et ce qui relève du jugement cognitif, de la pensée ou de l'intelligence. S'il faut nuancer cette lecture, elle a l'avantage d'ordonner la multiplicité des termes du vocabulaire psychologique utilisés jusqu'à Platon – et ils sont nombreux – en les distribuant sur une échelle selon leur degré d'éloignement relativement à deux pôles : ce qui relève du pur affect inconscient, et ce qui relève de l'intelligence et de la réflexion. Ce qui est ressenti par exemple dans le « κηρ » et dans la « κραδίη » – l'organe du cœur, renvoie davantage à un état du corps ; ce qui trouble l'ἦτορ – le cœur également, serait à la limite de la conscience, tandis que les φρενες – le diaphragme, et le νοῦς – l'intellect, renverraient davantage à une forme d'intelligence, respectivement pratique et noétique. Cette lecture fait ainsi du θυμός – l'ardeur, une forme intermédiaire entre la sensibilité physiologique, et l'activité psychique. Ce dualisme entre raison et ce que nous nommons de manière trop brutale, à la suite de l'interprétation moderne de ces textes, les « passions », permettrait ainsi d'expliquer certains dilemmes tragiques, où les personnages se trouvent déchirés entre deux « moi », l'un obéissant à sa colère, l'autre à sa

⁸Dans le mythe de l'attelage ailé précité.

⁹La tripartition est présentée de manière systématique à partir de 69c.

¹⁰*Gorgias*, 493a-494a, où l'on trouve la célèbre image des tonneaux percés, que l'on s'efforce de remplir.

¹¹Dans *The Greeks and the Irrational*, E. R. Dodds (1951) montre que Platon représente un point d'aboutissement dans la psychologie grecque, au sens où il procède à une intellectualisation de forces irrationnelles que ses prédécesseurs avaient tendance à rejeter en dehors de l'âme individuelle.

¹²C'est le principe de lecture de B. Snell, *op. cit.*, p. 26 *sq.*, lorsqu'il oppose le νοῦς – l'intellect, avec d'autres termes du vocabulaire psychologique comme le cœur ou le θυμός.

raison¹³.

Le coup de force de Platon consiste précisément à apporter une réponse possible à ces « conflits psychiques », qui menacent l'unité du moi. Il ne s'agit pas de nier le conflit, mais de l'expliquer rationnellement en faisant de l'âme une véritable structure fonctionnelle, où chaque fonction accomplit une action ou subit une affection propre, et donne à l'ensemble une impulsion déterminée. Plutôt que d'affirmer la coexistence de plusieurs principes dont on appellerait l'ensemble « âme » en ne lui accordant qu'une réalité nominale, Platon part de l'existence de l'unité psychique de l'agent pour ensuite distinguer à l'intérieur de cette structure différents principes. En un mot, la ψυχή désigne l'unité fonctionnelle d'un ensemble d'actions et de passions, que l'on catégorise en les rapportant à l'un de ces trois principes psychiques : la raison, le désir, et l'ardeur.

À la fin du *Timée* (69c), Platon donne à la tripartition de l'âme une dimension supplémentaire. On doit en effet à Platon d'avoir proposé une localisation des fonctions psychiques dans des régions différentes du corps : la fonction rationnelle est sise dans la tête et liée au cerveau, la fonction intermédiaire responsable de certaines émotions est placée dans la région du cœur, tandis que la fonction désirante est localisée dans une région inférieure, près du foie. Ces deux parties non-rationnelles sont appelées « mortelles ». Une fois encore, s'inspirant sans doute librement des références homériques et des traités médicaux de son temps¹⁴, Platon réussit à maintenir un dualisme conséquent avec l'établissement d'une psychophysiologie, permettant de mesurer avec plus d'exactitude les relations que l'âme entretient avec le corps¹⁵. La postérité de la théorie de la tripartition est d'ailleurs assez ambiguë. Alors que certains interprètes soulignent la difficulté, voire l'incohérence, de cette position comme Aristote dans son traité *De l'âme* (III, 9) qui reproche à Platon de « morceler » l'âme, elle n'en reste pas moins la première systématisation de plusieurs domaines de connaissance et de technique : la psychologie, la physiologie et l'éthique.

Unifier son âme grâce au savoir

Bien que multiple dans ses « parties » et dans ses facultés, l'âme peut être unifiée. Tel est le rôle du savoir ou de la connaissance dans les Dialogues : le savoir non seulement fait cesser les éventuels conflits dans l'âme, mais il permet en outre de hiérarchiser les jugements, de donner à chaque chose sa valeur propre, et d'unifier ainsi le monde tel que l'individu l'appréhende.

Le savoir est, dès les premiers Dialogues, ce vers quoi doit tendre toute âme afin de parvenir à la vertu. Dans l'*Alcibiade*, Socrate utilise une métaphore pour faire comprendre à son jeune interlocuteur la signification du « connais-toi toi-même », celle de l'œil et de la pupille, dans laquelle se réfléchit le visage d'autrui.

¹³Ainsi, Médée, dans la tragédie éponyme d'Euripide, déclare-t-elle être « vaincue » dans ses « résolutions » (βουλευματα) par sa propre colère (θυμος). Toute une tradition interprétative qui part d'Ovide et aboutit à Descartes, trop simplificatrice, a compris que se jouait dans trois vers (1078-1080) le conflit de la « raison » contre la « passion ». Cette tragédie est particulièrement importante pour comprendre comment Socrate joue avec l'héritage tragique dans le livre IV de la *République*. Voir « Euripides and Socrates » de T.H. Irwin (1983) qui se demande quelle interprétation du phénomène de l'ἄκρασια donne Socrate contre Euripide.

¹⁴Les sources médicales dont s'inspirent le *Timée* sont difficiles à identifier. On trouvera de nombreuses références dans le commentaire de A. Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus* (1928).

¹⁵Galien, dont les œuvres influenceront durablement la médecine jusqu'à l'époque moderne, trouve dans le *Timée* les linéaments d'une psychophysiologie, en réduisant ce que Platon nommait les « maladies de l'âme » à des « affections corporelles ». Voir la contribution de V. Boudon-Millot, « Galien de Pergame, médecin des corps, médecin des âmes » (2010).

De même, dit Socrate, « l'âme aussi, si elle veut se connaître elle-même, doit porter son regard sur une âme et avant tout sur cet endroit de l'âme où se trouve l'excellence de l'âme, le savoir, ou sur une autre chose à laquelle cet endroit de l'âme est semblable » (133b). Non seulement le « moi » s'identifie à l'âme de l'individu, mais plus précisément à la partie la meilleure. D'où la nécessité d'une conversion à la philosophie.

Dans le *Protagoras* (352b-358a), et contre la foule qui croient à la possibilité de l'incontinence de la volonté, Socrate affirme que l'intelligence est un « secours suffisant » pour la vie de l'homme, capable de fonder un « art de la mesure » nécessaire pour ordonner son âme et empêcher de se laisser « vaincre par les plaisirs »¹⁶. Cette conception « intellectualiste » de la vertu s'oppose à l'opinion populaire. Car ce qui gouverne l'homme du commun, c'est *tantôt* une émotion *tantôt* une autre, et par conséquent *tantôt* une opinion, *tantôt* une autre, même si c'est *souvent* telle passion, l'amour, et *parfois* telle autre, la peur. Quant au savoir, la foule le considère comme un outil de calcul asservi aux émotions dont le jugement emporte la conviction. Or la maîtrise de ses propres passions ne peut véritablement s'opérer que grâce à un savoir. À l'instabilité et au changement perpétuel de l'opinion, qui fait alterner des forces distinctes dans l'âme comme Socrate l'avait précédemment annoncé, s'oppose la permanence d'un savoir du vrai, qui est à la fois théorique et pratique : la clarté du savoir implique d'une part la destruction de la force de l'illusion, et procure d'autre part à l'âme une stabilité et une constance qui en dépend directement. Le savoir fait cesser l'alternance ; posséder le savoir, c'est instaurer un ordre dans son âme. L'unification du « moi », c'est-à-dire de l'âme, ne peut donc s'opérer qu'en s'identifiant à la raison, parce qu'elle seule est capable d'homogénéiser les actions et affections psychologiques autour d'un critère judiciaire commun et juste.

Âme du monde, âme individuelle

L'identification de l'individu à son âme, et en particulier à la partie rationnelle de l'âme, est une fin qu'il convient de poursuivre tout au long de sa vie. Au livre X de la *République* (613b, et 621c), dans le *Théétète* (176b), ainsi que dans le *Timée* (90b-d), l'identification au divin (ομοίωσις θεῷ) est ce à quoi toute âme doit tendre afin d'atteindre l'immortalité. On doit entendre cette injonction doublement. En un sens faible tout d'abord, l'identification au divin a une vocation parénétiq ue : il s'agit d'exhorter l'individu à imprimer à chacune des parties de son âme le mouvement qui leur convient, c'est-à-dire à obéir aux prescriptions de la raison. En un sens fort ensuite, qui rejoint l'interprétation que Plotin (*Ennéades* I, 2 [19]) fera du *Timée* et du *Théétète* : il s'agit, au sens propre, de s'identifier complètement à l'intellect qui gouverne le monde, se débarrasser de ce qui entrave son mouvement, à commencer par les parties « mortelles » de l'âme. Dans les deux cas, l'objectif consiste à harmoniser le mouvement de l'âme individuelle avec le mouvement d'un intellect cosmique.

Car le *cosmos* aussi a une âme, dont le *Phèdre*¹⁷, le *Timée* (34a-40d) et le livre X des *Lois* décrivent les mouvements¹⁸. Mais seul l'intellect parvient à

¹⁶Ce long passage est certainement un des plus importants pour comprendre la manière dont la psychologie socratique, unifiée autour de la notion de jugement, s'oppose à la psychologie populaire, qui multiplie volontiers les principes d'action de l'individu.

¹⁷*Phèdre*, 245c5-246a2, où se trouve la démonstration de l'immortalité de l'âme du fait de son automotricité et de la perpétuité de son mouvement.

¹⁸« Ainsi tout ce qu'il y a dans le ciel, sur la terre et dans la mer, l'âme le dirige par ses mouvements à elle, dont les noms sont : souhaiter, examiner, prendre soin, délibérer, avoir une opinion vraie ou fausse, éprouver

diriger le monde de la manière la plus droite et la plus heureuse possible, et lorsque ce sont des affections irrationnelles, c'est le contraire qui se produit.

« (...) et tous les mouvements qui sont apparentés à ceux-là, autrement dit les mouvements qui sont les premiers à intervenir et, qui déclenchant à leur tour les mouvements seconds, ceux des corps, mènent toutes choses à la croissance et à la décroissance, à la décomposition et à la composition, comme à tout ce qui s'ensuit : échauffement ou refroidissement, pesanteur ou légèreté, dureté ou mollesse, blancheur ou noirceur, amertume ou douceur. C'est en se servant de tout cela que l'âme, aussi longtemps qu'elle s'adjoint l'intellect divin, puisqu'elle est à juste titre une divinité, guide toutes choses dans la rectitude et le bonheur. Mais lorsqu'elle s'associe à la déraison, elle produit tous les effets contraires aux précédents » (2006 : 897a4-b4).

Au niveau cosmique, l'âme est au principe d'une téléologie où prévaut le Bien ; au niveau éthique en revanche, cette finalité doit procéder d'un effort, celui, proprement humain, de régler sa vie suivant le mouvement du monde, que son intellect appréhende¹⁹.

Conclusion : le philosophe, un médecin des âmes

Revenons à l'injonction socratique selon laquelle il faut prendre soin de son âme.

L'âme est ce qui est au principe du vivant. Chez l'homme, elle est ce qui constitue à proprement parler la partie la meilleure, par opposition au corps qui entrave son mouvement, assaille l'âme de désirs et d'appétits donnant naissance aux passions. Dans l'âme, c'est la partie rationnelle qui doit gouverner, mener chacun à la connaissance de soi et du monde. C'est en reconnaissant une parenté entre la partie immortelle de l'âme individuelle, la raison, avec l'âme qui gouverne le monde, puisqu'elle est issue du même mélange (1999d : 41d), que l'on parvient à la vertu. Soigner son âme, comme le rappelle l'*Apologie*, c'est donc d'abord détourner son âme de ce qui peut la mener aux vices : l'attrait du corps, des richesses, des honneurs. La philosophie se présente ainsi comme une thérapie par le discours²⁰.

L'analogie entre la santé du corps et celle de l'âme est très fréquente dans les Dialogues²¹. Dans la *République* (443b-444e) par exemple, la justice est à l'âme ce que la santé est au corps. Cette analogie n'est pourtant pas seulement une métaphore : il s'agit bien plutôt d'interroger sous un même régime conceptuel les affections somatiques et les affections psychiques.

Dans le *Timée*, en 86b, après avoir énuméré les maladies du corps avec un certain détail, le physicien en vient aux maladies de l'âme, à leur nature, à leur cause, et à leur remède.

« La maladie de l'âme, il faut en convenir, est la déraison ; or, il y a deux sortes de

du plaisir ou de la douleur, de la confiance ou de la crainte, de l'aversion ou de l'amour » (*Lois*, X : 896e9-897a3, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau).

¹⁹*Lois*, X, 899c-903e. Tout ce passage est une exhortation rationnelle visant à persuader les athées de l'existence des dieux, et de leur sollicitude. Le mouvement physiques auxquels président l'âme du monde sont homogènes à ceux de l'âme individuelle.

²⁰Platon n'invente pas l'idée du « discours médecin ». On trouve cette analogie formulée chez Gorgias dans son *Éloge d'Hélène*, §14. Sur ce point, on se reportera aux travaux de P. Hadot (1995) ; et également à J. Pigeaud (1981).

²¹Voir par exemple *Criton* (47d), *Charmide* où Socrate en appelle à la figure tutélaire de Zalmoxis (156-157), *Gorgias* (477b), *Phèdre* (270c-271d).

déraison : la folie et l'ignorance.

Par suite, toute affection qui comporte l'un ou l'autre de ces troubles doit être appelée une « maladie », et on doit donc poser que les plaisirs et les douleurs qui présentent de l'excès doivent être considérés comme les maladies les plus graves pour l'âme.

Car, joyeux à l'extrême ou au contraire accablé par la douleur, celui qui s'empresse hors de propos de rechercher ceci ou de fuir cela, celui-là ne parvient plus à rien voir ou à rien entendre correctement ; c'est un forcené et dès lors il n'est plus en mesure de faire usage de sa faculté de raisonnement. » (1999d : 86b-d).

La maladie de l'âme admet deux causes : l'une physique, l'autre exclusivement psychologique, dont le fondement se trouve dans l'éducation reçue et les institutions politiques²². Alors que Galien insistera davantage sur le premier type de causalité, ce qui rend d'autant plus problématique le paradoxe socratique selon lequel « nul ne fait le mal volontairement », Platon prend soin de spécifier que l'ignorance peut être appelée une « maladie de l'âme », en tant qu'elle est une espèce de « déraison », et que sa cause, éminemment sociale et politique doit faire l'objet du plus grand soin par les acteurs de la politique et de l'éducation. Parce que l'âme de la cité qui réside dans la législation influence directement les âmes des citoyens qui y vivent, il est nécessaire de procéder à une éducation capable d'harmoniser et d'unifier l'âme de ces individus : en promouvant des opinions droites, et une série d'habitudes conformes à la loi, le savoir peut ainsi avoir raison de la maladie qui ronge les cités, à savoir la division interne.

Ainsi, de même que la véritable médecine selon la *République* (408e) repose d'abord sur une connaissance de l'âme, de même les arts et techniques qui ont apparemment le corps pour objet doivent viser en réalité la santé de l'âme. L'éducation au sens large, selon Platon, est cet exercice répété de modération des désirs et des plaisirs dits du corps. Mais modérer ces désirs et ces plaisirs, c'est réussir à mettre le corps à disposition de l'âme, c'est permettre à cette dernière d'exercer ses fonctions de la plus belle manière. C'est pourquoi plutôt que de flatter la partie « corporelle » de l'âme par ces savoir-faire plaisants que sont la cuisine ou l'esthétique, il faudra recourir à une gymnastique et à une diététique obéissant à une mesure visant à rendre le corps vraiment beau. En respectant un équilibre de mouvements, de ceux que produisent la gymnastique pour le corps, et la philosophie pour l'âme, les maladies du corps et de l'âme peuvent être évitées. Comme le déclare Timée, il ne faut « mouvoir ni l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme, pour que, se défendant l'une contre l'autre, ces deux parties préservent leur équilibre et restent en santé » (1999d : 88b).

Il n'est qu'une espèce de « folie » que Platon tolère, la folie « érotique », où la philosophie trouve sa source²³. L'âme expérimente en effet un manque, elle ressent un besoin, et formule le désir de ce qu'elle ne possède pas. *Éros* désigne cette puissance médiatrice, entre l'âme et le corps, entre le sensible et l'intelligible, qui permet à l'âme de se hisser jusqu'au terme de son désir : le bien

²²Notons cependant que même la « folie » peut avoir une cause strictement psychologique, par défaut d'éducation, comme le souligne les *Lois* : « Cela dit, il y a bien des gens qui sont fous et bien des sortes de folies. Ceux dont nous venons de parler le sont devenus sous l'effet de maladies. D'autres le sont sous l'effet d'un excès naturel de colère aggravé par une mauvaise éducation ; ce sont précisément ceux qui pour la moindre offense jettent de hauts cris et profèrent méchamment les uns à l'égard des autres des paroles injurieuses, un spectacle qu'il ne convient vraiment pas, d'aucune façon et nulle part, de voir dans une cité dotée de bonnes lois » (934d-e, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau).

²³*Phèdre*, 244b sq. où Socrate place la folie érotique parmi quatre formes de folies divines. On lira sur ce passage L. Brisson, « Du bon usage du dérèglement » (1974).

(1962 : 209e-212a). L'amour signale l'unité dynamique de la ψυχή, il est un mouvement par lequel l'âme et ses fonctions s'unifient pour parvenir à posséder le bien qu'elle poursuit. Seule la philosophie parvient à reconnaître le bien suprême, et à en inspirer le désir chez autrui. Le bien, « ce que poursuit toute âme et vise dans tous ses actes » (1993b : 505d), constitue sans doute la pierre de touche de la psychologie platonicienne : il est l'objet final des désirs, ce par quoi toute chose a une valeur et un sens, et dont la connaissance est selon Platon ce qu'il y a de plus précieux.

Bibliographie indicative :

- Adkins, A. W. H. (1970). *From the Many to the One : a Study of Personality and Views of human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*. London : Constable.
- Aristote. (1999). *De l'âme*. Paris : GF.
- Boudon-Millot, V. (2010). Galien de Pergame, médecin des corps, médecin des âmes. *Sciences-croisées*, 7-8.
- Brisson, L. (1974). « Du bon usage du dérèglement ». In J.-P. Vernant (Ed.), *Divination et Rationalité* (pp. 220-248). Paris : Seuil.
- Burnet, J. (1916). *The Socratic doctrine of the soul*. Oxford : Oxford University Press.
- Claus, D. B. (1981). *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*. New Haven and London: Yale University Press.
- Dodds, E. R. (1977). *Les Grecs et l'irrationnel (The Greeks and the Irrational*, Berkeley: University of California Press, 1951). Paris : Flammarion.
- Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris : Folio-Essais.
- Irwin, T. H. (1983). Euripides and Socrates. *Classical Philology*, 78, 183-197.
- Onians, R. B. (1999). *Les Origines de la pensée européenne, Sur le Corps, l'Esprit, l'Âme, le Monde, le Temps et le Destin (The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Paris : Éditions du Seuil.
- Platon. (1962) *Le Banquet*. Paris : Les Belles Lettres.
- Platon. (1967a). *Cratyle*. Paris : GF.
- Platon. (1967b). *Protagoras*. Paris : GF.
- Platon. (1969). *Philèbe*. Paris : GF.
- Platon. (1989). *Phèdre*. Paris : GF.
- Platon. (1991). *Phédon*. Paris : GF.
- Platon. (1993a). *Gorgias*. Paris : GF.
- Platon. (1993b). *La République*. Paris : Folio-Essais.
- Platon. (1995). *Théétète*. Paris : GF.
- Platon. (1999a). *Alcibiade*. Paris : GF.
- Platon. (1999b). *Apologie de Socrate*. Paris : GF.
- Platon. (1999c). *Criton*. Paris : GF.
- Platon. (1999d). *Timée*. Paris : GF.
- Platon. (2004). *Charmide*. Paris : GF.
- Platon. (2006). *Les Lois*. Paris : GF.
- Pigeaud, J. (1981). *La Maladie de l'âme, Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris : Les Belles-Lettres.

- Redfield, J. (1985). Le Sentiment homérique du moi. *Le Genre humain*, 12, 93-111.
- Rohde, E. (1999). *Psyché, Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance en l'immortalité Psyche (Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Leipzig : J.C.B. Mohr, 1894). Paris : Payot.
- Snell, B. (1994). *La Découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*. Paris: L'Eclat.
- Solmsen, F. (1983). Plato and the concept of the soul (*psyche*). Some historical perspectives. *Journal of the History of Ideas*, 44, 355-368.
- Taylor, A. (1928). *A commentary on Plato's Timaeus*. Oxford : Clarendon Press.