

Chapitre 1

Platon ou le corps comme caverne de l'âme

Guillaume Toning

Le corps nous prend notre temps ; le corps nous tue... Les slogans de la vulgate platonicienne ressemblent à s'y méprendre aux sévères mises en garde de santé publique contre les méfaits du tabac ! Mais c'est ici de vivre que nous semblons mourir, comme si notre carrière terrestre n'était qu'une lente traversée des enfers jusqu'à ce que vie s'ensuive, c'est-à-dire que l'âme, enfin déliée du corps, recouvre sa liberté.

Ce n'est certes pas seulement par ironie que Socrate engage dans le *Gorgias* à méditer le vers d'Euripide : « *qui sait si vivre n'est pas mourir et si mourir n'est pas vivre ?* » (492e). Mais il ne s'en tient pas à ces propos tenus « *par ceux qui s'y connaissent* » (*ibid.*), ou le prétendent, et font du corps un tombeau. L'équilibre psychosomatique est autrement complexe, et peut être conçu comme une harmonie qu'il s'agirait de préserver. Plutôt que d'attendre patiemment la mort, comme si toute la philosophie se résumait à ne rien faire, les hommes auraient alors pour tâche de régler leur rapport au corps, dont l'âme demeure indéfectible ici-bas.

Nous avons un corps, mais nous sommes une âme : voilà comment pourrait être résumé le malheur d'être mortel. L'incarnation n'est cependant pas, comme nous engage à le croire une caricature trop courante de l'idéalisme platonicien, un « inconvénient » ou une « catastrophe » – Platon n'est pas Émile Cioran... Plusieurs siècles de néoplatonisme et de lecture chrétienne nous ont il est vrai habitués à un dualisme radical. Platon lui-même, pour des raisons polémiques ou par désir de tourner les hommes vers le céleste plutôt que vers la terre, propose en certains textes (le *Phédon* en premier lieu) une présentation manichéenne de sa propre pensée. Le primat qu'il accorde à l'âme dans la conduite de notre vie et plus encore dans la recherche de la vérité semble enfin indéniable : les plus belles pages du *corpus* évoquent comme dans le *Phèdre* le char ailé de la *psychê* s'élançant vers les plaines d'*Aléthéia*, ou le plaisir de la contemplation des Formes par l'esprit délié des pesanteurs sensibles. Ces évidences ne doivent cependant pas nous aveugler. Car la méditation de notre condition mortelle requiert une atten-

tion à sa complexité. Que signifie que nous soyons à demeure dans le corps? Le démiurge évoqué dans le *Timée*, fabricant du monde et des hommes, loin d'être un malin génie s'employant à nous tromper, ajuste l'une à l'autre l'âme et la chair où elle s'incarne. Aussi devons-nous comprendre comment ce corps dont nous sommes pourvus plutôt qu'accablés représente pour l'âme à la fois une tentation et un auxiliaire dont le sage sait régler l'usage – ne négligeant pas d'en prendre soin.

I. La mauvaise part de l'homme

Qu'est-ce, pour commencer, que le corps? Comme réalité matérielle, il désigne la part strictement sensible du vivant. Tout ce qui vit le suppose donc: les hommes bien sûr, mais aussi les animaux, les végétaux, les dieux, le monde lui-même. Ces entités ne sont cependant proprement ce qu'elles sont et ne sont en vie que par la grâce de leur âme (*psukhê*), soit la part intelligible au principe de leur mouvement – qu'il soit physique (croissance et déplacement) ou psychique (volonté et intellection). Aussi le corps peut-il en première analyse être présenté comme notre mauvaise part, la part maudite de l'homme dont l'exercice de la philosophie permettrait de se libérer.

Le corps, l'âme et la vie

Toute carrière terrestre suppose l'hybridation, **les organismes vivants devant être conçus comme des composés d'âme et de corps dans un rapport hiérarchique où la première donne la mesure**. Très littéralement, elle *anime* ce qui ne pourrait sans elle ni déployer son activité, ni seulement être.

Parler de l'âme, ce n'est donc pas tant parler de ce que le corps n'est pas que de ce par quoi il est. Platon nous en donne dans le *Phèdre* une célèbre détermination: **réalité incorporelle, attachée au corps de sa naissance à sa disparition, elle n'est pas elle-même mortelle mais créée et éternelle** (245c-246a). Socrate médite ici la nature même du principe (*arkhê*), et souligne que s'il « *venait à l'être à partir de quelque chose, ce ne serait pas à partir d'un principe qu'il viendrait à l'être. Or comme c'est une chose inengendrée, c'est aussi une chose incorruptible* » (245d). D'une certaine manière, le corps est essentiel à cette réflexion dont il semble absent. Car c'est bien le constat de son caractère mortel qui nous oblige à chercher au-delà de lui-même l'explication de son mouvement. Le corps est donc en quelque sorte caractérisé par son incapacité à être vivant par ses propres moyens. Plus encore, qui veut le comprendre doit postuler un principe éternellement mobile sans lequel il demeurerait une énigme. L'âme est ainsi comme son plus profond secret.

Quel est à présent, indépendamment de ce qui l'anime, ce corps dont nous faisons l'expérience? Soumis au devenir, il est **généralisé, corruptible, périssable**. Sa santé, c'est-à-dire l'état d'harmonie entre les parties qui le constituent, est nécessairement précaire, de telle sorte que des efforts réguliers sont nécessaires pour la maintenir

temporairement et ne pas précipiter sa mort. En quête de ce qui lui est apparenté, il cherche à se reproduire pour conjurer l'implacable nécessité de disparaître. De même que le *Timée* expose les processus respiratoires, circulatoires, nutritifs lui permettant d'éviter les maladies (qui sont autant de ruptures partielles d'équilibre), le *Banquet* souligne combien, chez l'être vivant mortel, l'immortalité réside « dans la grossesse et dans la procréation » (206c), c'est-à-dire dans le fait de laisser chaque fois un individu plus jeune à la place d'un plus vieux. Mais Diotime, l'étrangère de Mantinée que Socrate fait ici parler, oppose aussitôt à cette génération somatique l'expérience de l'éternité que connaît celui qui, par la contemplation « étrangère à l'infection des chairs humaines », parvient à engendrer « des réalités véritables » (211e-212a). Tout se passe comme si, à la façon du temps qui n'est, selon la belle expression du *Timée*, qu'« une image mobile de l'éternité » (37d), la filiation physique n'était en somme qu'une imitation requérant des efforts et toujours imparfaite de ce que l'âme réalise sans peine.

Nécessaire à la vie, le corps ne semble donc cependant pas aussi pleinement vivant, lui qui doit mourir et dont l'existence est cousue de mort (comme la mémoire est cousue d'oubli), que l'âme créée et immortelle.

Le corps comme accident

Dans sa méditation sur ce qu'est l'homme, Socrate met en garde le jeune Alcibiade : à qui croit-il s'adresser ? Qui donc est ce « Socrate » qui lui fait face ? Parlant et vivant par le moyen du corps, il n'est pas davantage l'instrument dont il se sert que le cithariste n'est sa cithare. Bien sûr, la réalité humaine demeure, comme nous l'avons souligné, un composé d'âme et de corps. Mais au moment de déterminer ce que nous sommes *vraiment*, c'est-à-dire authentiquement, **Socrate relègue le corps au rang de simple outil inessentiel à l'usage**. Or, « si l'un des deux composants ne participe pas au commandement, il n'y a aucun moyen pour que ce soit le composé qui commande » (*Alcibiade*, 130b). L'homme apparaît donc plus à proprement parler comme un ensemble psycho-somatique, que comme sa seule âme. D'une telle radicalisation, nous tirerons bientôt la conséquence (cf. deuxième partie) : chacun sera d'autant plus lui-même qu'il enverra « promener le corps », selon la parlante expression du *Phédon*. Mais profitons avant cela du fait que Platon nous donne à voir, dans son théâtre philosophique, un maître à penser en chair et en os, son propre maître devenu personnage. Que penser du corps de Socrate ?

Nul n'incarne autant que lui l'indifférence au destin du corps et le souci de soi. S'il est difficile de faire à la façon de Nietzsche dans *Crépuscule des idoles* de sa proverbiale laideur physique un argument contre le corps (et dans l'esprit du philosophe allemand contre sa philosophie¹), il n'en reste pas moins que lui-même en joue, comme en témoigne par exemple de *Banquet* de Xénophon, où il dispute ironique-

1. « On sait, on peut même encore voir, combien il était laid. Mais la laideur, qui est déjà en soi une objection, était pour les grecs presque un motif de refus [...]. *Monstrum in fronte, monstrum in animo* » (« Le problème de Socrate »).

ment à Critobule le privilège d'être déclaré le plus beau au motif que **son corps est mieux fait pour accomplir sa fonction**: ses yeux globuleux permettent de bien voir, ses narines relevées de bien sentir, ses lèvres épaisses de bien manger... Autant dire que l'âme, qui est au commandement, fait bien ici les choses puisque son outil se prête parfaitement à l'usage. Plus significatif encore est l'argument final, que nous aurions tort de considérer comme une simple boutade: « *regardes-tu comme une faible preuve de ma beauté que les Naïades, qui sont des déesses, engendrent les Silènes, qui me ressemblent plus qu'à toi?* ». Alcibiade le développera dans un autre *Banquet*, celui de Platon, en reprenant la comparaison: « *Socrate est on ne peut plus pareil à ces Silènes qui se dressent dans les ateliers des sculpteurs [...]. Quand on les ouvre par le milieu, on s'aperçoit qu'ils contiennent en leur intérieur des figurines de dieux* » (215a-b). La laideur extérieure, celle des figurines grotesques ou celle de Socrate, dissimule pour qui s'y arrête une merveille intérieure – un trésor divin. La même chose vaut pour les discours du philosophe, « *qui donnent au premier abord l'impression d'être complètement ridicules* », et qui sont extérieurement comme « *la peau d'un satyre insolent* » (221e), alors que leur sens est inestimable. **L'enveloppe corporelle n'est dès lors plus seulement ce qui a le moins de prix, la mauvaise part de l'homme, mais le contraire même de l'âme** comme la laideur s'oppose à la beauté.

C'est donc le fait des esprits faibles de s'en tenir au corps, qu'il soit séduisant ou repoussant. Si le bel Alcibiade lui-même cherche à faire de Socrate son amant, c'est qu'il imagine naïvement pouvoir troquer ses charmes contre la sagesse qui lui échappe. À ce marché de dupe, Socrate ne saurait céder, tant la philosophie dont il est le nom implique une indifférence au corps – le sien comme celui de l'autre.

II. La condition mortelle

Qui veut prendre soin de soi prendra soin de son âme, non de son corps. Car elle est le véritable « soi-même » du « *Gnothi seauton* » (« *connais-toi toi-même* ») delphique. Mais si, comme Socrate l'assure à Alcibiade, « *lorsque toi et moi nous conversons ensemble, en usant de discours, c'est l'âme qui s'adresse à l'âme* » (130d), il n'en reste pas moins que nos corps se font face, que nos voix portent nos paroles. Comment s'en affranchir ?

Apprendre à mourir

En déclarant dans les *Essais* que « *philosopher, c'est apprendre à mourir* » (livre I, chapitre 29), ce grand vivant qu'était Montaigne se réclamait (une fois n'est pas coutume) de Cicéron, mais aussi de Socrate adressant à ses juges une ultime leçon de philosophie: « *voici déjà l'heure de partir, moi pour mourir, et vous pour vivre. De mon sort ou du vôtre lequel est le meilleur? La réponse reste incertaine pour tout le monde, sauf pour la divinité* » (42a). Doutant ainsi que la mort (ou sa mort) soit

un mal, le philosophe conçoit la déliaison du corps et de l'âme avec sérénité. Comment en serait-il autrement puisque cette dernière, la meilleure part de nous-même, est immortelle, et ne risque donc pas de disparaître? Ne devons-nous pas plus encore accueillir le trépas comme une délivrance, dans la mesure où il permet enfin « d'en finir », selon la parlante expression, avec la condition mortelle? C'est là ce que semble suggérer le *Phédon*, dialogue où le mépris du corps se fait d'autant plus vif qu'il s'agit de l'abandonner sans regret. Chacun connaît l'attitude de Socrate s'appêtant à boire la ciguë: n'éprouvant aucune amertume à quitter la vie, il affirme au contraire que l'âme, qui « aspire à ce qui est », doit pour raisonner plus parfaitement envoyer « poliment promener le corps » (65c). Ce dernier, lorsqu'il s'agit de considérer ce qu'il y a de plus vrai dans les choses, entrave en effet l'activité de la réflexion. Les « philosophes authentiques » seront donc d'opinion que « tant que nous aurons le corps, et qu'un mal de cette sorte rester mêlé à la pâte de notre âme, il est impossible que nous possédions jamais en suffisance ce à quoi nous aspirons; et [...] ce à quoi nous aspirons, c'est le vrai » (66b).

Attention cependant: si le corps nous détourne de la vérité, et de même les plaisirs ou les peines qui le clouent à l'âme, ce n'est pas lui qu'il convient de purifier pour accéder aux plaines d'*Aléthéia*, comme dans ces rites religieux qui procèdent à des prohibitions alimentaires et sexuelles, mais bien la seule pensée. Voici en quels termes Socrate évoque la nécessité d'une déliaison:

« au moment où la philosophie a pris possession de leur âme, elle était, cette âme, tout bonnement enchaînée à l'intérieur d'un corps, agrippée à lui, contrainte aussi d'examiner tous les êtres à travers lui comme à travers les barreaux d'une prison au lieu de le faire elle-même et par elle seule » (82e).

Ce texte n'est pas sans rappeler la caverne de *République* VII, puisque le corps y est présenté comme une résidence à laquelle les dieux nous ont assignés et où nous sommes enchaînés, tandis que notre vision est compromise en raison de sa nature sensible. Mais il est notable que le lieu de séjour n'est pas en lui-même le mal. Notre drame vient du fait que nous examinons les êtres à travers le corps, c'est-à-dire du fait que notre âme demeure incapable de s'en affranchir pour exercer convenablement son activité propre. Les passages où le corps semble le plus violemment incriminé s'éclairent d'un jour nouveau: **les désirs, les appétits, les peurs, la guerre, résultent moins du corps que d'un rapport au corps**, et plus encore d'un rapport de fascination de l'âme pour le corps qui l'engage à ne plus rien voir que par lui. Tout se passe en somme comme si la hiérarchie naturelle s'inversait de telle sorte que la part psychique de l'homme se mettait au service de sa part somatique. Le *Phédon* nous parle de ce dérèglement, et ne doit donc pas être interprété comme une apologie du suicide. Comment comprendre sinon que les sages fassent, Socrate et Platon les premiers, le choix de vivre leur vie terrestre et n'usent plus tôt de la « clef des champs », pour évoquer une nouvelle fois Montaigne¹, que la nature met à leur disposition?

1. « Le présent que nature nous ait fait le plus favorable, et qui nous ôte tout moyen de nous plaindre de notre condition, c'est de nous avoir laissé la clef des champs » (*Essais*, II, chapitre 3).

L'harmonie psychosomatique

Comment comprendre aussi l'œuvre du démiurge, divin artisan, principe constituant de l'Univers mis en scène dans le *Timée*? Dans son imitation du Vivant parfait (39e), réduisant au maximum l'écart entre le sensible et l'intelligible, faut-il l'incriminer d'avoir associé un corps non seulement aux hommes mais encore au Monde lui-même? Observons-le à l'œuvre. Toute la « *sage persuasion* » de son intellect consiste à dominer la nécessité pour lui imposer autant que faire se peut une finalité. La tension âme/corps est donc ici reléguée au second plan au profit d'une autre, dans la mesure où « *la venue à l'être de notre monde résulte d'un mélange qui réunissait la nécessité et l'intellect* » (48a), ce dernier arrachant de haute lutte un ordre au chaos. **Les différents vivants mortels participent donc, bien qu'ils aient un corps, à une forme d'harmonie et de beauté.** Plus encore: l'adéquation du corps et de l'âme est en eux harmonieuse, même si elle n'est pas le fait du démiurge mais des « dieux jeunes » auxquels il abandonne le soin de les gouverner « *avec le plus de beauté et de bonté possible* » (42e).

L'exposition de la fabrication des corps est éloquente, encore que nous ne devons pas perdre de vue qu'elle demeure seulement « *vraisemblable* », le *Timée* se présentant sous la forme du mythe. À la façon d'ouvriers consciencieux, les dieux adaptent soigneusement leur forme à la nature de l'âme ainsi qu'à leurs futures fonctions. La tête est ainsi sphérique par imitation de la figure de l'univers, elle-même arrondie, parce que l'âme y est mue par des révolutions circulaires. Puis, « *pour éviter que, roulant sur la terre, qui présente des saillies et des trous de toutes sortes, la tête ne se trouvât embarrassée pour franchir les unes et pour s'extraire des autres, [les dieux] lui donnèrent le corps pour véhicule et comme moyen pour faciliter son transport* » (44d-e). De là vient l'allongement du corps, le développement des bras et des jambes... **Ce corps adéquat témoigne donc d'une intelligence finaliste**, soucieuse de produire la plus grande harmonie dans les composés mortels. Il semble donc d'autant plus impossible d'incriminer brutalement le corps au nom de l'âme qu'il a été fait pour elle et lui permet sinon d'être, du moins d'accomplir sa fonction ici-bas.

Loin du strict intellectualiste auquel il est parfois réduit, Platon n'aura de cesse de souligner la nécessité du soin du corps, et d'entreprendre de le régler. Il n'est pas seulement question de réduire son importance. Car si un corps « *énorme et démesurément grand pour l'âme* » produit inévitablement l'ignorance, une âme à l'ardeur excessive « *remplit [le] vivant de maladie en l'agitant complètement de l'intérieur* » (88a). La leçon est claire: tout excès doit être fui, y compris celui qui s'opérerait au profit de l'âme. **L'âme forte réclame un corps robuste à même de la supporter.** La production de cet équilibre est même l'une des grandes préoccupations politiques, dans la mesure où cette dernière consiste à produire un ordre parmi les hommes sur le modèle de ce que le démiurge fit à l'échelle du *cosmos*. La *polis* doit donc être conçue à son tour comme un être vivant (qui a naissance, croissance, dépérissement) dont la fondation relève de la démiurgie. Son administration suppose la double éducation des corps et des esprits. L'insistance de la *République* ou des *Lois* sur la gymnastique n'a donc rien d'incongru: sœur de la

musique (*République* 404b), la culture physique est une dimension essentielle de la *paideia* parce que le corps est, sous un certain rapport, frère de l'âme.

III. La connaissance par et contre le corps

Bien que nous ayons eu à relativiser la supposée relégation platonicienne du corps, il est un domaine, celui de la connaissance, où ce dernier semble devoir être mis entre parenthèses, faute de compromettre toute chance de réussite. N'est-il pas évident que la vérité se réserve à l'âme et requiert de ceux qui prétendent l'approcher une complète *catharsis*?

La connaissance sensible

Que pouvons-nous tout d'abord connaître par le corps? Comme souvent, la position platonicienne semble d'autant plus tranchée qu'elle est en polémique contre une thèse adverse, ici celles des « *fils de la terre* », c'est-à-dire des sophistes avec lesquels il engage un « *combat de géant [...] à propos de la réalité existante* » (*Sophiste*, 246a). Alors que ces derniers s'en tiennent à la sensation, réputant que ce qui ne peut pas en faire l'objet (le sensible) non seulement demeure hors d'atteinte, mais plus encore n'existe pas, les « *amis des formes* » récusent cette double réduction au corps de l'être et de la connaissance. Les choses sont en réalité circulaires: comment s'étonner que ceux qui s'en tiennent à la sensation et s'interdisent de faire d'autre expérience que celle de corps, concluent bientôt que rien d'autre n'existe? Ce parti pris du devenir et de la mouvance relève donc de la pétition de principe. Il est pourtant à noter que **si la science (*epistēmē*) consiste à percevoir un objet tel qu'il est en lui-même, l'inscription des êtres dans un flux perpétuellement changeant les rend radicalement inconnaisable**, comme le relève le *Cratyle*: « *de la connaissance il ne saurait être probablement question [...] si tout change de forme et rien ne demeure* » (440a). De ceci, nous pouvons tirer deux conclusions: c'est d'abord en la saisie des Formes intelligibles, permanentes et universelles, que consistera proprement le fait de connaître; la réalité sensible est ensuite en elle-même inconnaisable – le corps se soustrait donc sous ce rapport à la possibilité d'être véritablement connu.

Est-ce à dire qu'il faille tourner radicalement le dos aux sens? C'est bien là ce à quoi semblent engager les déclarations sans nuance du *Phédon*, selon lequel « *il est impossible, en la compagnie du corps, de rien connaître purement* » (66e), tant il trouble inévitablement l'âme qui s'efforce de voir vraiment. Voilà qui nous impose en réalité des restrictions, certes sévères, plutôt qu'une stricte interdiction. Platon, qui s'emploie pourtant dans le *Théétète* à montrer que la perception sensible ne saurait constituer ni bien sûr la forme la plus accomplie de la connaissance (saisie de l'intelligible), ni même son fondement ou son point de départ (comme ce sera le cas par exemple chez Aristote), ne laisse pas moins ouverte la possibilité d'examiner,

plutôt que de simplement les reléguer, les impressions sensibles. Car si « *dans les impressions, il n'y a pas de science* », « *c'est dans le calcul auquel on les soumet conjointement qu'il y en a* » (186d). Elles apparaissent donc à tout le moins comme l'objet d'un raisonnement. **Que l'âme demeure le seul sujet de connaissance n'interdit pas qu'elle entre en contact avec certains objets par le moyen des sens.** Dans cette perception sensible, les particules émises depuis l'extérieur et reçues par le moyen du toucher, de la vue, de l'odorat, de l'audition ou du goût provoquent dans notre corps un mouvement que les vaisseaux sanguins, jouant en quelque sorte le rôle qui sera dévolu aux nerfs dans la physiologie plus tardive, transportent jusqu'à l'âme. Ainsi informée, sa partie rationnelle opère un traitement qui fait de la simple impression la matière d'une possible connaissance.

La connaissance intelligible

Que penser dans ces conditions de la dévalorisation unilatérale du corps qu'opéreront par exemple les néoplatoniciens à l'instar de Plotin qui, selon le témoignage de Porphyre, avait honte d'avoir un corps (*Vie de Plotin*, I, 1) et tenait ce dernier pour le « *fleuve d'oubli* » (*lèthè*) nous détournant irrémédiablement de la vérité (*alètheia*) ? « *La nature mouvante et fluide du corps, assure-t-il, doit être cause d'oubli et non de mémoire : et c'est ainsi qu'on peut interpréter le fleuve du Lèthè* » (*Ennéades*, IV, 3, 26). Cette radicalisation outrancière de l'idéalisme platonicien a le mérite de rappeler combien **la connaissance trouve sa perfection dans une libération de l'âme à ses possibilités les plus propres.** Ce n'est qu'en la détournant des choses sensibles qu'il devient possible non tant de « mourir » que de vivre et de penser en sage. Le programme éducatif proposé dans le septième livre de la *République* est à cet égard instructif. La première partie de l'enseignement conçu pour les futurs chefs de la cité est constituée par une propédeutique d'une dizaine d'années essentiellement tournée vers l'étude de l'arithmétique, la géométrie plane, la géométrie des solides, l'astronomie et la musique. Il s'agit d'apprendre à penser sans le corps aussi radicalement que possible, au point qu'apparaît nécessaire non seulement de détourner la science de tout usage pratique mais encore de fuir radicalement l'étude des applications empiriques pour préférer la science des nombres et de leur rapport. Ainsi s'opère par le moyen privilégié de la mathématique une première purification de l'âme détournée du sensible, qui ne représente cependant elle-même qu'une étape au caractère propitiatoire. La « vérité » à laquelle parvient, vers l'âge de trente ans, le catéchumène platonicien, demeure pour ainsi dire une coquille vide, dans la mesure où il ne fait encore que « *rêver de ce qui est réellement* » (533b). L'âme préparée à la philosophie peut à présent s'éveiller et passer, comme Socrate l'assure à Glaucon, du prélude au chant véritable : défaite des faux savoirs, tendue vers l'intelligible, détournée du sensible, redressée par l'éducation scientifique, l'âme en ordre peut enfin contempler les Formes intelligibles.

Lorsque les hommes, ayant gravi un à un les niveaux de l'échelle du savoir matérialisée par la fameuse « ligne » de la *République*, parviennent à la connaissance intellectuelle, leur corps a donc cessé de jouer quelque rôle que ce soit. Il est notable