

## Âme (*psukhê* / ψυχή)

\* La nature de l'âme est d'être principe (*arkhê*) de mouvement. Éternellement mobile, et de ce fait immortelle, elle est aussi la cause première de tous les mouvements (*Phè.*, 245c-246a) : des mouvements physiques, qu'il s'agisse de ceux des éléments ou de ceux, volontaires, des êtres vivants ; et des mouvements proprement psychiques que sont la sensation et la réflexion (l'intellection). Cette primauté naturelle de l'âme la rend toutefois difficile à connaître : de cette réalité intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, on ne peut guère donner qu'une représentation.

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

La question qui se pose est alors de savoir comment ce mouvement automoteur qu'est l'âme peut mouvoir une réalité sensible changeante et emportée, du fait de sa constitution, par des mouvements différents, non exclusivement circulaires (on en trouve notamment la liste en *Loi.*, X, 893b-894a). Si le schéma en est le même (l'âme doit gouverner le corps), les réponses varient selon les corps qui sont ainsi animés. On devra d'abord reconnaître, comme le fait Platon sans doute à partir de la *Rép.*, que tout ce qui est vivant et mû dans l'univers est d'une manière ou d'une autre animé. On dira donc que tous les vivants, des végétaux aux dieux que sont les astres, ont une âme, puis que le monde lui-même dans son ensemble en a une. Et l'on expliquera ensuite, selon le corps animé, comment l'âme parvient ou non à exercer sa double fonction motrice et cognitive (*Phè.*, 245c-249d ; *Tim.*, 34a-40d, puis 69a-73b).

Le corps est un ensemble complexe d'éléments sensibles dont la configuration et les différents mouvements ne sont pas circulaires. Au contraire, l'âme qui est parfaite n'accomplit que le mouvement circulaire, celui qui est toujours identique à soi. Comment donc concevoir la direction d'un ensemble sensible pluriel, mû de différentes façons, par un mouvement circulaire incorporel ? La solution platonicienne de cette difficulté, dont les répercussions sont aussi bien physiques que psychologiques, consiste à introduire en l'âme une certaine forme de pluralité fonctionnelle, en soutenant que l'âme, selon qu'elle perçoit ou meut des choses sensibles ou des formes intelligibles, ne se comporte pas

de la même manière, n'est pas également affectée. Dans la mesure où ce mouvement circulaire s'effectue sans obstacle, l'âme dirige sans heurt aucun le corps qu'elle connaît et enveloppe dans une éternelle révolution (ainsi du monde et, dans une moindre mesure, des astres). Lorsqu'elle est incarnée dans les corps des vivants terrestres, l'âme est entravée, notamment parce que les corps des vivants terrestres ne sont ni isolés les uns des autres (ils se heurtent) ni suffisants (ils ont des besoins, doivent respirer, se nourrir, se reproduire). L'âme doit alors exercer sa double fonction compte tenu de cette nécessité. Elle doit d'abord exercer une fonction sensitive, afin de percevoir les impressions qui affectent le corps, et ensuite une fonction directrice, afin d'ordonner les mouvements de ce corps, d'en gouverner la conduite.

Du fait de l'importance des besoins corporels et des pathologies qui les accompagnent, l'âme n'a pas spontanément la maîtrise du corps. Elle ne l'a même parfois jamais, comme c'est le cas de la plupart des vies animales, lors desquelles l'âme ne peut exercer sa fonction intellectuelle, mais qu'elle doit se contenter d'assurer la conservation de l'organisme. En l'homme, qui du coup se trouve placé dans une situation intermédiaire entre la vie divine et la vie animale, l'âme peut exercer conjointement ses différentes fonctions. Celles qui sont mortelles (les fonctions désirantes et directrices ne s'exerceront plus une fois le corps disparu, elles sont donc dites « mortelles »), et celle qui est immortelle (l'intellection). On le voit, ces précisions progressives des dialogues sur la réalité psychique ne renoncent jamais à l'unité de l'âme comme principe de mouvement et sujet de connaissance, mais se contentent de spécifier les fonctions et les moyens qui sont les siens afin d'effectuer sa double fonction. Platon n'imagine semble-t-il aucune sorte de partition de l'âme. C'est ce que montre assez clairement le chapitre proprement psychologique des dialogues, dont l'objet est de définir la nature humaine de telle façon qu'on puisse rendre compte des conduites et des différents modes de vie, en expliquant comment les unes et les autres résultent d'une certaine disposition relative des différentes fonctions psychiques. Et c'est ce que montrent à leur tour les récits eschatologiques qui décrivent le jugement des âmes humaines une fois le corps disparu (notamment en *Gor.*, 523a-527e ; *Phé.*, 107d-114d ; *Rép.*, X, 613e-621d).

\*\*\* L'originalité de la « psychologie » platonicienne consiste sans doute dans sa surprenante économie : définie simplement comme principe du mouvement, inaccessible à l'explication mais seulement *représentée* par des mythes eschatologiques ou cosmologiques, elle est pourtant le sujet et le principe communs aussi bien de la physique, que de la théorie de la connaissance et de la psychologie proprement dite, c'est-à-dire de

l'anthropologie. Elle est ainsi la clef de voûte d'une doctrine qui a fait l'hypothèse d'une distinction entre le sensible et l'intelligible, et qui se devait de concevoir cette réalité intermédiaire aux deux genres afin de justifier leur communication.

**Voix** : Connaissance, Corps, Forme intelligible, Homme, Sensible, Vivant.

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

## **Beau** (*kalos* / *καλός*)

\* Le beau est probablement la notion platonicienne dont le champ d'extension est le plus vaste ; il existe de beaux discours, de beaux objets, de beaux corps, de belles pensées et de belles actions. Cette diversité d'usage tient au fait que le beau, objet de cette passion qu'on nomme amour (*erôs*), hisse l'âme du sensible à l'intelligible. C'est par amour que l'on désire et découvre des choses de plus en plus belles.

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

Du point de vue éthique ou politique de la conduite, l'adjectif *kalon* est couramment employé pour désigner ce qui est moralement convenable, ce que la situation exige. Dans le *Banquet*, Pausanias remarque : « Prise en elle-même, une action n'est ni belle ni honteuse. Par exemple, ce que, pour l'heure, nous sommes en train de faire, boire, chanter, converser, rien de tout cela n'est en soi une belle action ; mais c'est dans la façon d'accomplir cette action que réside telle ou telle qualification. Lorsqu'elle est accomplie avec beauté (*kalos*) et rectitude (*orthos*), cette action devient belle (*kalon*), et lorsque la même action est accomplie sans rectitude, elle devient honteuse (*aiskhron*). » (181a) L'essentiel de la morale traditionnelle se retrouve dans ces deux phrases, où *kalon*, le beau se trouve opposé à *aiskhron*, qui signifie à la fois laid (physiquement) et honteux (moralement). C'est pourquoi la belle chose est aussi, indistinctement, la chose bonne, plaisante et avantageuse ; la beauté est une forme de bonté, elle est un bien avantageux pour celui qui la perçoit ou mieux, qui l'accomplit (*Alc.*, 113c-114e). C'est ce qu'exposent le

*grand Hippias* (285a-b) et le *Gorgias* (474d-475a), qui qualifient également de beaux un corps, une couleur, une forme, une voix, une occupation, des connaissances et des lois, dans la mesure où chacun d'eux procure un plaisir et un avantage. Et c'est pour cette raison, finalement, que l'on peut donc identifier les belles choses aux bonnes choses : le plaisir et l'avantage réel que produit la beauté contribuent plus que tout à la poursuite du bonheur.

La beauté n'est donc pas simplement une qualité de l'objet, mais elle peut qualifier la valeur morale d'un sujet qui aime ou fait de belles choses. Celui-ci devient « beau ». Ou plus exactement, son âme (qui est le véritable sujet de la perception et de la conduite) devient belle. La beauté de l'âme consistera en la contemplation des plus belles choses qui soient, les formes intelligibles, et en l'accomplissement des plus belles choses dont elle est capable (les belles pensées et les beaux discours ; *Phè.*, 250d ; *Par.*, 130b). Ainsi s'explique l'importance de l'amour comme moyen d'accès de l'âme à l'intelligible, en un mouvement de remontée dont on trouve la description dans le *Banquet* (201d-212c) et dans le *Phèdre* (249d-257a). La beauté du corps mène à celle de l'âme, et la beauté de l'âme se trouve orientée vers cette Beauté dont elle ne constitue qu'une image imparfaite. Par degrés, ce sentiment universel et si puissant permet à l'âme de remonter du sensible vers l'intelligible et d'entraîner dans cette remontée tous ceux qui partagent le même sentiment. La prêtresse Diotime dit ainsi : « Voilà donc quelle est la droite voie qu'il faut suivre dans le domaine des choses de l'amour ou sur laquelle il faut se laisser conduire par un autre : c'est, prenant son point de départ dans les beautés d'ici-bas pour aller vers cette beauté-là, de toujours s'élever, comme au moyen d'échelons, en passant d'un seul beau corps à deux, de deux beaux corps à tous les beaux corps, et des beaux corps aux belles occupations, et des belles occupations vers les belles connaissances certaines, puis des belles connaissances certaines vers cette connaissance qui constitue le terme, celle qui n'est autre que la science du beau, dans le but de connaître finalement la beauté elle-même. » (*Ban.*, 211b-c). Par l'intermédiaire de l'amour, l'âme passe de la connaissance du sensible à la connaissance de l'intelligible et change ainsi en quelque sorte de statut.

\*\*\* Si l'on ne peut soutenir que la forme du Beau et celle du Bien soient identiques, car ce sont deux Formes distinctes, on voit combien ces formes sont parentes et comment l'une conduit l'âme à l'autre. L'intervention de l'amour comme moyen d'accès au Beau présente un intérêt tout particulier dans le contexte de la philosophie platonicienne : il s'agit de la seule passion qui puisse avoir pour objet à la fois le sensible et l'intelli-

gible, pour lequel elle constitue un moyen d'accès incomparable. Le philosophe y trouve de ce fait sa véritable définition : c'est un amoureux.

**Voir :** Participation, Forme intelligible, Bien, Dieu, Monde.

**Textes :** *Hip. maj.*, (*passim*) ; *Hip. maj.*, 285a-b ; *Gorgias* (474d-475a) *Ban.*, (*passim*) ; *Ban.*, 181a ; *Ban.*, 211b-c ; *Phè.*, (*passim*).

## **Bien** (*agathon* / ἄγαθόν)

\* Dans la tradition grecque, le bien (*to agathon*) est ce dont la possession procure le bonheur (*eudaimonia*), qui est la fin ultime poursuivie par tout être humain (*Ban.*, 205a). Aussi, pour définir le bien, convient-il de rappeler que, pour Platon, un être humain est un vivant, qui se définit comme l'association provisoire d'une âme avec un corps. Dans cette perspective, autres seront les biens pour le corps, et autres les biens pour l'âme. Et, puisque l'âme et le corps n'ont pas les mêmes fonctions, un ordre de priorité est établi entre ces biens : le bien de l'âme doit prévaloir.

\*\* Les biens relatifs au corps sont divers. Il s'agit bien évidemment de la santé, qui assure au corps l'existence biologique la plus achevée et la plus longue possible, et qui lui permet de transmettre son patrimoine génétique. Dans la mesure où les humains vivent en communauté, deux autres biens s'avèrent importants pour eux. Il s'agit de la richesse, qui leur donne le pouvoir de s'imposer dans le groupe auquel ils appartiennent, et des honneurs, qui sanctionnent la qualité de leur conduite et leur permettent de commander aux autres. Même si ces biens extérieurs ont été, par un grand nombre de platoniciens ultérieurs, exclus de l'éthique, il semble bien que, dans les *Dialogues* eux-mêmes, ils trouvent une place, secondaire par rapport aux biens relatifs à l'âme, mais importante (*Ban.*, 200d ; *Phè.*, 270b). En bref et pour le corps, le bien réside dans le fait d'être, d'avoir et de faire ce que l'on a désiré être (en bonne santé), avoir (des richesses) et faire (se gouverner soi-même et gouverner les autres).

La doctrine de Platon a connu une évolution quant à la question de savoir en quoi consiste le bien pour l'âme. Jusqu'à la *République*, on note une tendance à admettre une conception moniste de l'âme. Parce qu'une action vertueuse est censée se justifier elle-même par le bien qu'elle apporte à l'âme de l'agent, il n'est jamais meilleur ni avantageux pour l'agent de se comporter mal, car ce serait là agir de façon honteuse, d'une façon qui serait intrinsèquement laide et ferait un tort réel à la meilleure partie de l'homme, c'est-à-dire à son âme. Montrer qu'une vertu confère à l'âme un bien, qu'elle lui est avantageuse, est le meilleur critère de sa

supériorité. Et comme nul ne veut s'infliger à soi-même un mal, nul ne peut vouloir commettre le mal (*Apo.*, 37a ; *Pro.*, 345e ; *Phé.*, 80e ; *Rép.*, IX, 589c). Par voie de conséquence, la divinité qui se situe à un niveau supérieur à l'homme, doit être bonne et ne peut être responsable que de biens. À rebours, le fait de subir un mal ne portera jamais atteinte à l'intégrité d'un homme bon : l'injustice *subie* ne saurait être un mal (*Gor.*, 470a-479e). Mais à partir de la *République*, la situation devient plus complexe dans la mesure où l'âme présente désormais trois fonctions ou espèces (intellect, ardeur et désir), dans une disposition hiérarchique où l'intellect doit tenir la première place. Pour l'âme, le bien consiste alors dans le maintien d'une véritable harmonie entre ces trois espèces, et surtout dans la contemplation de l'intelligible par l'intellect. D'où une doctrine des vertus ou qualités de l'âme, qui trouvent leur résonnant sur le plan politique, dans la tripartition des groupes fonctionnels de la cité (les dirigeants, les gardiens et les producteurs). La tempérance (*sôphrosunê*), la maîtrise de soi, des plaisirs et des comportements excessifs, est la vertu de l'âme tout entière et de la société dans son ensemble : elle permet l'accord et l'harmonie entre les espèces de l'âme et les groupes de la cité. Le courage (*andreia*) qui est la vertu des gardiens, vise à maintenir en l'âme et dans la cité une juste évaluation de ce qui est un vrai bien et un vrai mal, un danger ou non, un ennemi ou un ami. La sagesse (*sophia*) est la vertu de la partie rationnelle de l'âme capable d'appréhender les Formes et, par-dessus tout, le Bien. Enfin, la justice permet de maintenir en l'âme et dans la cité un ordre véritable, elle est l'harmonie des trois autres vertus.

La réflexion morale d'inspiration socratique, rapportée à la justification des actions et aux meilleures raisons d'agir, se prolonge chez Platon sous la forme d'une réflexion ontologique sur la nature de l'âme et de l'intelligible. Guidée par la philosophie, l'âme prend le divin pour but, afin de connaître ce qui lui appartient. Il s'agit pour elle de s'assimiler à dieu dans la mesure du possible (*Thé.*, 176b). Le divin doit être considéré comme l'un des intermédiaires qui, avec les démons et les formes intelligibles, permettent à l'âme de remonter vers le Bien, conçu comme une réalité intelligible indépendante de l'homme, vers laquelle l'âme de l'homme juste est attirée. En d'autres termes, même si, chez Platon, les biens ne peuvent être que multiples, cette multiplicité se rapporte à une seule forme, celle du Bien, dont il est dit dans la *République* « qu'elle est au-delà de l'être en dignité (*presbeiai*) et en puissance (*dunamei*) » (*Rép.*, VI, 509b). Ce membre de phrase que les Néo-platoniciens ont invoqué pour faire l'hypothèse d'une hypostase, l'« Un-Bien », qui se trouverait au-delà de l'être représenté par l'Intellect et par l'Intelligible, doit ici être

interprété dans une perspective minimaliste. Tout comme le bonheur qui est la fin ultime de l'homme dépend du bien, de même dans l'intelligible, l'existence de telle ou telle réalité se trouve justifiée par son rapport au Bien, qui constitue le foyer vers lequel convergent toutes les Formes, sans toutefois qu'elles soient engendrées par lui. L'idée que le bien est unique, si elle semble aller de soi aujourd'hui, dut choquer les contemporains de Platon, si l'on en croit la réaction de ceux qui assistèrent à la *Conférence sur le Bien* donnée par Platon, qu'Aristoxème de Tarente évoque dans ses *Éléments d'harmonie* sur la foi d'Aristote.

Dans le *Philèbe*, la vie bonne se trouve définie comme une vie mixte, faite d'un mélange de plaisir et de sagesse. Or, ce qui fait la valeur du mélange, c'est encore et toujours la mesure et la proportion, deux notions qui jouent un rôle considérable dans la constitution du caractère. Le caractère d'une personne résulte de traits relativement stables et s'exprime dans le domaine pratique par la délibération, l'action et la justification des actions. Il se présente comme un équilibre entre les vertus attribuées à l'âme dont l'unité est produite par l'effort personnel et par l'éducation. En ce monde il ne peut y avoir de bien en l'âme, si la société n'est pas bonne ; éthique et politique sont indissociables.

**\*\*\*** Le même terme de « bien » désigne un grand nombre de réalités, depuis les objets qui favorisent le bonheur humain jusqu'à la réalité intelligible la plus éminente, en passant par l'excellence de toutes les fonctions de l'âme. Toutefois, tous les biens relèvent d'une seule et même réalité qui leur donne être et signification, le Bien, appelé à jouer un rôle déterminant dans l'histoire du platonisme.

**Voix :** Connaissance, Dieu, Forme intelligible, Vertu.

**Textes :** *Apo.*, 36a-38c (les biens selon le grand nombre) ; *Ban.*, 205a-c (le bonheur et le bien) ; *Phi.*, 59e-67b ; *Pro.*, 342e-345d (les biens traditionnels) ; *Rép.*, VI, 508a-509d (le soleil et le Bien).

## **Cause** (aitia / αἰτία)

\* La connaissance d'une chose, quelle qu'elle soit, suppose qu'on puisse lui attribuer une cause, dont la définition permettra non seulement d'expliquer pourquoi cette chose est ce qu'elle est, mais encore de comprendre pourquoi cette chose est, ce qu'est sa raison d'être. La seule cause digne de ce nom et de cette double fonction est celle dont la définition permet de comprendre ce qu'est une chose quelconque. Tant que l'on s'en tient avec les physiciens à une explication par les causes physiques (en disant par exemple qu'une pierre est lourde en vertu des

éléments dont elle constituée), on ne dit pas ce qu'est une chose, on ne la fait pas connaître. C'est pourquoi Platon subordonne la définition des causes physiques à celle des causes finales, en identifiant la cause d'une chose à sa raison.

**\*\*** La cause doit être *intelligente* dans tous les sens du terme, de telle sorte que définir la cause d'une chose permette à la fois de répondre à la question « comment ? » cette chose est ce qu'elle est, mais aussi « pourquoi ? » elle l'est.

Platon conçoit une étiologie double pour échapper à l'erreur de ses prédécesseurs qui ont tenté de rendre compte des phénomènes naturels à partir d'une causalité physique et mécanique, celle des *conditions nécessaires* de l'existence d'une chose. La cause physique, si elle permet d'expliquer comment une chose est constituée ou de quoi elle est faite (la flûte fabriquée dans telle sorte de bois) sans avoir recours à l'hypothèse d'actions surnaturelles ou divines, ne permet pas de comprendre ce qu'elle est (un instrument de musique). La véritable cause d'une chose ne saurait être que ce qui permet de la connaître. À l'occasion de l'entretien qui occupe le *Phédon* (96e-102a), Socrate explique sa déception à l'égard du type d'explication de la nature des choses qu'ont proposé ses prédécesseurs. Il s'agit des « physiciens », au premier rang desquels Anaxagore. À la question de la raison d'être des choses de la nature (de leur mode d'existence comme de l'ordre qui les lie), ceux-ci ont répondu par la définition de causes, matérielles (tel ou tel des quatre éléments primordiaux), ou même spirituelles (une intelligence cosmique, ou des principes comme l'amour et la haine), qui expliqueraient l'existence du monde et son ordre. Mais ce ne peuvent être là que des causes secondaires, des *conditions nécessaires* de l'ordre du monde, et non pas une explication véritable de cette existence et de cet ordre. On fera le même raisonnement dans l'ordre des conduites. Qu'est-ce qui permet d'expliquer qu'un homme agit vertueusement lorsqu'il fait preuve de courage ? Sont-ce le mouvement de ses muscles et de ses membres qui le conduisent à parer un coup ou à s'élancer vers un ennemi ? Ce ne sont là que des conditions nécessaires, physiques, de son acte. La raison de son comportement consiste bien plutôt, car elle seule permet de le comprendre, dans la fin que poursuit son acte et que permet sa vertu. En ce sens, c'est le courage lui-même, comme vertu, qui est la cause véritable de son acte. L'étiologie devra ainsi et toujours être bipolaire, et soumettre l'appréciation, en chaque chose, des moyens à la fin en vue de laquelle ils ont été disposés.

Cette étiologie, à la réserve de quelques modifications lexicales (les causes accessoires sont aussi dites « secondes » ou « nécessaires »), ne