

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

-----  
CENTRE DE RECHERCHE ET DE  
FORMATION DOCTORALE EN  
SCIENCES HUMAINES, SOCIALES  
ET ÉDUCATIVES

-----  
UNITÉ DE RECHERCHE ET DE  
FORMATION DOCTORALE EN  
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

-----  
POST COORDINATION SCHOOL  
FOR SOCIAL AND EDUCATIONAL  
SCIENCES

-----  
DOCTORAL RESEARCH UNIT  
FOR SOCIAL SCIENCES

# LA PROBLÉMATIQUE PLATONICIENNE DU CORPS

THÈSE PRÉSENTÉE EN VUE DE L'OBTENTION DU  
DOCTORAT/Ph.D EN PHILOSOPHIE  
SPÉCIALITÉ : MÉTAPHYSIQUE-ONTOLOGIE

PAR

**Liboire MOLO ATANGANA**

MATRICULE : 89M047

TITULAIRE D'UN MASTER EN PHILOSOPHIE

SOUS LA DIRECTION DE

**M. Lucien AYISSI**

PROFESSEUR



DÉCEMBRE 2021

## DÉDICACE

*À ma chère épouse, Sabine Odette MOLO.*

## REMERCIEMENTS

Cette thèse est le fruit d'un dur labeur. Elle n'aurait jamais pu être réalisée sans l'aide de plusieurs personnes. Que soient ici remerciés :

- le Professeur **Lucien AYISSI**, Directeur de notre thèse, pour sa rigueur scientifique ;
- tous les enseignants du Département de Philosophie de l'Université de Yaoundé I, pour leur assistance intellectuelle ;
- le Colonel **Louis-Marie NGAH**, pour son appui financier ;
- M. **Serges NGANDO NTONE** pour son appui financier;
- tous les membres de notre famille en particulier notre mère, madame veuve **Félicité NGONO**, épouse feu **ATANGANA** et notre fille **Élisabeth BILOGUI**, pour leur appui et leur exhortation au travail ;
- notre cousin, **Benoît NGALOUNA** et notre frère cadet **Calixte ATANGANA ATANGANA**, pour la documentation et le soutien en matériel informatique ;
- feu Monsieur **Damien NOUMANGAH**, pour l'émulation intellectuelle ;
- Monsieur **Francis LUYITO**, pour sa relecture ;
- notre beau-fils **Jean Daniel NSANGO NCHARE**, pour son entière disponibilité dans le domaine informatique et la recherche cybernétique ;
- tous ceux dont les noms ne figurent pas ici, mais qui de près ou de loin, ont contribué à la réalisation de ce travail.

## RÉSUMÉ

Intitulé « La problématique platonicienne du corps », notre thèse de Doctorat/Ph.D a permis de revisiter l'idéalisme platonicien à travers la conception que Platon a du corps. D'après ce philosophe, le corps est un composé : il est donc, pour cette raison, susceptible de se décomposer, à l'opposé de l'âme dont la simplicité et l'immatérialité sont les gages de son identité et de son immortalité. La destructibilité et la mortalité sont au corps ce que l'immortalité et la survivance sont à l'âme. L'âme est donc immortelle tandis que le corps est mortel. À cause des fautes commises par le passé, l'âme chute et s'incarne dans un corps et en devient prisonnière, ensuite *pathologisée*. La *pathologisation* du corps s'accompagne d'une thanatologie et d'une sotériologie adossée à une métaphysique qui s'ouvre sur une éthique de la vie. La sagesse qui fonde celle-ci se caractérise par un ascétisme qui ne prospère qu'au préjudice du corps conçu comme le vecteur du mal, parce que pourvu de créances aphrodisiaques et hédoniques néfastes à l'aspiration de l'âme à découvrir les essences ou *Idées*. Cinq arguments déterminent l'hétérogénéité ontologique de l'âme et du corps : les opposés, la réminiscence, l'affinité, l'harmonie et l'essence. L'âme et le corps sont naturellement irréductibles différentes et se repoussent. Platon développe un dualisme où le corps est méprisé et rejeté à cause de sa volatilité et son inconstance. Une même âme peut se réincarner dans différents corps à travers le cycle infini de naissances et de renaissances, car toute vie et toute mort fait partie d'un cycle infini d'existences : c'est la métempsycose.

La philosophie platonicienne du corps selon les néologismes du **Pr. Ayissi Lucien**, est une *somatologie* et une *somatophobie* dont la thanatologie est l'une des dimensions métaphysiques. Dans cette thanatologie, la philosophie résulte du sacrifice rituel du corps sur l'autel de la sagesse. Platon résume l'essentiel de ladite thanatologie dans *Le Phédon*, lorsqu'il fait savoir que *philosopher c'est apprendre à mourir*. En effet pour celui-ci, l'âme ne peut entreprendre efficacement l'ascension dialectique au terme de laquelle elle espère pouvoir contempler les *Idées* que si elle se libère de la coquille corporelle dans laquelle elle se trouve enfermée ou emprisonnée. Si l'incarnation est une incarcération dans la *somatologie* de Platon, c'est parce que ce philosophe assimile le corps, *soma* à une prison, quand il ne l'identifie pas au tombeau, *sèma*. Plus qu'une simple prison, écrit-il dans *Le Phédon*, *le corps est le tombeau de l'âme*. C'est l'incarcération ou l'ensevelissement de l'âme qui rend compte de sa léthargie, puisqu'après l'incarnation, l'âme sombre dans l'amnésie comme si elle avait bu l'eau du *Léthé*, le fleuve de l'oubli. L'âme devient ainsi tripartite et la tripartition décrit l'état actuel de l'âme telle qu'elle se trouve morcelée dans sa nouvelle forme physique.

La *somatologie* platonicienne s'accompagne aussi d'une sotériologie. La mort n'est pas la fin, mais le retour de l'âme incarnée à l'état pur. Si, au départ, les chances sont les mêmes pour toutes les âmes, le retour ne l'est pas forcément. Le salut de l'âme ne dépend que de sa libération du corps et elle ne peut espérer pouvoir retrouver son essence originelle que si elle parvient à s'affranchir de la tutelle de ce dernier. Cela n'est possible que grâce à la philosophie. Le philosophe doit sereinement attendre la mort pour accéder à une vie future sans intermittences de bonheur. Ce qui n'est pas l'apanage du vulgaire ou le méchant *encrassé d'impuretés*. Pour Platon, grâce à sa présence et à son affinité, l'âme est la seule substance naturelle de l'homme sinon tout l'homme.

Si la première partie de cette thèse consiste en l'exposé de la philosophie platonicienne du corps, la deuxième quant à elle, porte sur l'étendue du spectre idéologique de ladite philosophie sur le plotinisme et le christianisme, avec une ouverture sur l'originalité du corps précisée à travers ce que nous avons désigné par "dualisme platonico-cartésien".

Dans la troisième et dernière partie, nous avons sollicité la philosophie platonicienne du corps aussi bien pour en dénoncer les défauts de pertinence que pour en établir l'actualité à travers deux approches, classique et moderne.

## ABSTRACT

Entitled "The Platonic Problematic of the Body", our Doctorate / Ph.D thesis allowed us to revisit Platonic idealism through Plato's conception of the body. According to this philosopher, the body is a compound: it is therefore, for this reason, capable of decomposing, unlike the soul, whose simplicity and immateriality are the pledges of its identity and its immortality. Destructibility and mortality are to the body what immortality and survival are to the soul. The soul is therefore immortal while the body is mortal. Because of the faults committed in the past, the soul falls and becomes embodied in a body and becomes a prisoner, then *pathologized*. The *pathologization* of the body is accompanied by thanatology and soteriology backed by a metaphysics that opens onto an ethics of life. The wisdom on which this is founded is characterized by an asceticism which only thrives at the prejudice of the body conceived as the vector of evil, because it is provided with aphrodisiac and hedonic claims that are harmful to the soul's aspiration to discover the essences or Ideas. Five arguments determine the ontological heterogeneity of soul and body: opposites, reminiscence, affinity, harmony and essence. Soul and body are naturally irreducible different and repel each other. Plato develops a dualism where the body is despised and rejected because of its volatility and inconstancy. The same soul can reincarnate in different bodies through the infinite cycle of births and rebirths, because all life and death is part of an infinite cycle of existences: this is metempsychosis.

The Platonic philosophy of the body is somatology. This is, in reality, a *somatophobia* of which the thanatology is one of the metaphysical dimensions. In this thanatology, the philosophy results from the ritual sacrifice of the body on the altar of wisdom. Plato sums up the gist of said thanatology in *The Phaedo*, when he says that, to philosophize is to learn to die. Indeed for this one, the soul cannot effectively undertake the dialectical ascension at the end of which it hopes to be able to contemplate the Ideas only if it frees itself from the bodily shell in which it is locked up or imprisoned. If the incarnation is an incarceration in Plato's somatology, it is because this philosopher equates the body, *soma* to a prison, when he does not identify it with the tomb, *sèma*. More than just a prison, he writes in *Le Phédon*, the body is the tomb of the soul. It is the incarceration or burial of the soul that accounts for its lethargy, since after the incarnation, the soul sinks into amnesia as if it had drunk the water of Lethe, the river of forgetting. The soul thus becomes tripartite, and the tripartition describes the current state of the soul as it finds itself fragmented into its new physical form.

Platonic somatology is also accompanied by soteriology. Death is not the end, but the return of the embodied soul to its pure state. If, at the start, the odds are the same for all souls, the return is not necessarily. The salvation of the soul depends only on its liberation from the body and it can hope to be able to recover its original essence only if it manages to free itself from the tutelage of the latter. This is only possible through philosophy. The philosopher must calmly wait for death to gain access to a future life without intermittences of happiness. Which is not the prerogative of the vulgar or the wicked fouled with impurities. For Plato, thanks to its precedence and affinity, the soul is the only natural substance of man if not all of man. If the first part of this thesis consists of the exposition of the Platonic philosophy of the body, the second as for it, relates to the extent of the ideological spectrum of said philosophy on Plotinism and Christianity, with an opening on originality of the body specified through what we have designated by "Platonic-Cartesian dualism". In the third and final part, we called on the Platonic philosophy of the body both to denounce its shortcomings in relevance and to establish its relevance through two approaches, classical and modern.

# **INTRODUCTION GÉNÉRALE**

La philosophie platonicienne du corps est développée à partir de l'idée de l'homme comme un composé d'âme et de corps. Ceux-ci sont naturellement différents et irréductibles. D'après Platon, ce qui peut être observé au niveau du macrocosme entre l'Être et le non-être, peut l'être au niveau du microcosme humain entre l'âme et le corps. C'est le dualisme âme/corps qui se déduit de la définition de la mort comme le temps de séparation entre l'élément corporel et la substance incorporelle. Pour comprendre la complexité d'un tel dualisme fondé sur l'irréductibilité de l'âme et du corps, nous en avons fait un sujet de méditation dans le cadre de ce travail de thèse. Une telle conception du corps a des racines dans le concept socratique « *connais-toi toi-même* » et « *sois sage* ». »<sup>1</sup> D'après Platon, l'homme est un être composé d'une âme et d'un corps, mais les deux sont séparés et se repoussent. Platon pense qu'à côté de l'âme qui détermine l'homme tout entier, le corps n'est que quelque chose d'accessoire : telle est l'ontologie platonicienne. Selon ce philosophe, le corps désigne la partie matérielle des êtres animés : il est opposé à l'esprit, à l'âme. Le corps, c'est l'ensemble des organes directement observables. Il s'agit concrètement de la nature matérielle et charnelle des êtres. Le corps se présente ainsi comme l'ensemble des expériences que l'on a, à partir de notre contact avec le monde. C'est aussi le lieu des sensations et de la prédominance des tendances égoïstes.

Dans *Le Banquet* par exemple, le corps nous fait prendre le simple désir pour l'amour. « *Du désir à l'espérance, le pas est facile à franchir. Le difficile est de fonder cette espérance sur des preuves irréfutables. Platon a osé l'entreprendre. Il y a déployé toutes les ressources du génie métaphysique [...]* »<sup>2</sup> La philosophie de Platon apparaît d'emblée comme un système déterminé par deux principes irréductiblement opposés. Platon admet l'existence de deux mondes : le monde des *Idées* immuables et éternelles et le monde des apparences auquel le corps appartient. C'est pourquoi la conception platonicienne du corps est dominée par le mépris de la corporéité et de la matérialité. Pour Platon, le corps est un composé soumis au principe de la corruption. C'est pour cela que la mort le concerne uniquement. L'âme, quant à elle, est immortelle. Elle est le siège des Idées éternelles. Tout comme les *Essences éternelles*, l'âme préexiste au corps : l'âme est simple, immatérielle, invisible, indissoluble : « *elle est immortelle.* »<sup>3</sup> Selon Platon, l'âme est condamnée à chuter dans le corps, car bien que son évocation du corps à l'issue de la mort soit une libération, elle est contrainte de s'incarner plusieurs fois dans des corps différents : c'est la théorie platonicienne de la métempsycose

<sup>1</sup> Platon, *Charmide*, 164d-168a, trad. E. Chambry, Garnier-Flammarion, 1967.

<sup>2</sup> Platon, *Phédon*, Notices sur le *Phédon*, trad. Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 96.

<sup>3</sup> Platon, *Phédon*, Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, 105c – 105e.

selon laquelle, pour expier leurs fautes, les âmes transmigrent d'un corps à un autre, après la mort.

Selon Platon, les âmes humaines s'alourdissent et deviennent *prisonnières* dans le corps. La notion de *Phroura* ou *corps prison* signifie que « *nous les humains sommes comme assignés à résidence et nul ne doit lui-même s'affranchir de ces liens, ni s'évader.* »<sup>4</sup> Faisant partie de l'âme universelle, pense Platon, l'âme individuelle est comme elle, immortelle et éternelle. Mais en punition de quelque faute, cette âme individuelle chute et s'incarne dans un corps. Cependant, la réincarnation ne signifie pas que le sort des âmes en tant que substances incorporelles, soit lié à celui du corps. L'âme ne faisant pas partie de ce qui change sans cesse, elle demeure éternellement identique à elle-même. C'est la raison pour laquelle elle mérite plus de soins que le corps. Moins affirmatif dans l'*Apologie de Socrate* sur la question de l'immortalité, Platon affirme dans *Phédon* que l'âme est immortelle. C'est bien cela que Socrate explique à son interlocuteur Simmias lorsqu'il démontre que « *notre âme est impérissable et immortelle, pour qu'un philosophe qui va mourir puisse être rassuré et croire qu'après la mort il sera plus heureux là-bas que s'il mourait après avoir mené un autre genre de vie [...]* »<sup>5</sup> Platon pense donc qu'il n'y a rien de plus cher en l'homme que son âme. Selon lui, par des exercices spirituels, les âmes déchues peuvent se racheter et sortir cycle infernal de naissances et de la renaissance. De tels exercices ont leur justification dans les vertus de l'âme que seule la pratique de la philosophie peut développer. Ainsi, « *si elle est pleinement une âme, écrit Platon, elle n'aura de part au vice [...]* et dans mille autres circonstances nous voyons l'âme s'opposer aux passions du corps. »<sup>6</sup> Ayant, selon Platon, autrefois contemplé, à loisir, les *Idées* dans un monde où elles auraient vécu sans peine, les âmes n'ont pas à craindre de se dissoudre à la mort physique, puisque l'âme ne peut jamais changer, tout comme les *Idées* qui lui sont connaturelles. Il va sans dire que pour Platon, l'âme se distingue du corps et n'appartient pas à la sphère du sensible. Platon développe une argumentation qui touche à l'immortalité de l'âme, par opposition à la mortalité du corps. Parce qu'il fait partie des choses sensibles, le corps est appréhendé comme une structure matérielle, composée et qui peut se décomposer. Ce qui signifie que le corps est destructible et périssable.

De l'idée que le corps est mortel dépend la définition platonicienne de la philosophie. Selon lui, la philosophie consiste à mourir au corps. Il s'ensuit que l'âme du philosophe, du juste, épurée par la contemplation des essences divines, sera admise à la vie bienheureuse où

---

<sup>4</sup> Platon, *Phédon*, Introduction et Notes sur le *Phédon*, par Monique Dixsaut, Émile Chambry, Paris, GF., 1991, p. 92.

<sup>5</sup> Platon, *Phédon*, 95a-96a.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 93d-94b.



siègent les dieux. Selon Platon, « *l'âme du philosophe méprise profondément le corps, le fuit et cherche à s'isoler en elle-même.* »<sup>7</sup> Ce n'est pas le cas pour le vulgaire et le méchant, dont l'âme est encrassée d'impuretés. Cette âme sera privée d'une éternité heureuse et soumise à des épreuves que Platon assimile à la sanction suprême d'une loi morale. Platon montre que l'âme est le principe de vie et de pensée qui, uni au corps, anime l'être humain. Elle se définit aussi comme une substance dont l'essence est de penser, ce que Descartes soutiendra plusieurs siècles plus tard au moyen du *Cogito*. Nous y reviendrons avec plus de détails.

L'âme étant faite pour les *Idées* qu'elle a pour vocation de contempler, elle commande au corps et en gouverne les organes. D'après Platon, l'homme se définit par son âme et non par son corps, car ce dernier est soumis à la loi de la corruption. Platon ne considère pas le corps comme une substance, puisqu'il ne subsiste pas, compte tenu du fait qu'il est soumis à la loi du devenir. À cause de la précarité de sa vie et du caractère périssable de l'être charnel, le corps n'est pas digne d'intérêt. En plus, il n'est pas épistémologiquement crédible, puisque la connaissance ne peut être fondée sur ce qui est sensible et par conséquent, instable et inconstant. Il apparaît alors que la critique platonicienne du corps s'accompagne de la critique du matérialisme.

Selon Platon, avant la naissance, notre âme a contemplé les vérités absolues. L'âme existait déjà avant de s'incarner. Au moment de la naissance, elle a tout oublié. « *Elle y prend racine, écrit Platon, comme une semence jetée en terre et par suite, elle est privée du commerce de ce qui est divin, pur et simple.* »<sup>8</sup> L'incarnation de l'âme est une incarcération assortie du phénomène de la léthargie. Cependant, lorsque nous contemplons des objets sensibles, nous pouvons nous ressouvenir de l'idée qui leur sert de modèle. Ce qui signifie que l'âme est capable de réminiscence, car elle a gardé des *Idées* éternelles un souvenir obscur qui peut être réveillé. Ainsi, la conception platonicienne du corps se rattache à la doctrine des *Idées*. Or, à cette doctrine orphique, Platon rattache celle de l'immortalité de l'âme. La mort, chez Platon, signifie transcender les appétits sensuels comme Socrate s'y efforçait déjà. C'est à ce titre que Platon le considérait comme un philosophe.

En rapport à l'ouverture, la conception platonicienne du corps semble avoir inspiré Descartes qui pense que le corps est le lieu du désordre en l'homme que la matière dans le monde. Moins radical et plus modéré que Platon, il reste fidèle au dualisme âme/corps et réduisant l'âme à l'intellect, c'est-à-dire, à l'activité de la pensée, Descartes développe la thèse de l'union de l'âme et du corps qu'il définit comme un automate, mieux une structure

<sup>7</sup> Platon, *Charmide*, Paris, trad. Émile Chambry, Paris, Classiques Garnier, 1958, 65b-67d.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 83b-84a.

mécanique constituée de pièces détachées et soumise à l'âme comme pensée. « [...] Il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées [...] car, écrit Descartes, pour les fonctions qui appartiennent au corps seul, on dit qu'elles se font dans l'homme, et non par l'homme. »<sup>9</sup> Ainsi réduit à lui-même, le corps est considéré comme une *machine*. Pour Platon et Descartes, l'âme est faite pour *commander* au corps. Bien avant Descartes, le plotinisme et le Christianisme portent déjà les germes du dualisme platonicien, car pour Plotin, le mal que l'âme subit dans le monde sensible peut s'expliquer, non par un simple contact avec le corps, mais par la forme du rapport qu'elle a avec le corps. De même, Saint Augustin n'accuse pas le corps, mais sa corruptibilité qui doit être combattue et les indices du mépris du corps dans son œuvre auraient un lien avec la tradition platonicienne du *corps-prison* que la vraie prison pour Augustin, c'est la corruption du corps défini comme la chair et non le corps que Porphyre préconise de fuir. À son tour S<sup>t</sup> Paul pense que le corps martyr est la négation du corps de chair et montre par-là qu'il y a un lien entre le livre de sagesse et la conception platonicienne du corps et de l'homme. Avec Platon, on peut aboutir à une conclusion de ce type : le corps et l'âme forment deux substances hétérogènes, l'une pouvant exister sans l'autre.

Si une telle conclusion ne confirme pas le sens commun, elle aurait l'avantage d'encourager le développement de la science dévouée à l'étude des processus mentaux en termes matérialistes ou physicalistes, ce qui n'est pas une mince affaire, au regard de l'hétérogénéité de l'âme et du corps. Différentes solutions ont certainement été proposées, les plus connues étant par exemple le behaviorisme logique, le matérialisme dit de l'identité et le matérialisme éliminativiste, le monisme anomal, le fonctionnalisme computationnel, l'instrumentalisme et le fonctionnalisme téléo-sémantique. Sans forcément y revenir point par point, il convient cependant de savoir si c'est à la science que notre époque doit s'adresser pour définir l'ameublement ontologique de notre monde ou si la question sur la structure de l'homme pourrait s'inscrire dans un courant résolument moniste ou naturaliste. Si l'effort du philosophe était un effort de rédemption du logos par sa ré-application à l'être objectif des choses, un effort de rédemption qui se révélait par l'intermédiaire de la dialectique et non par des sensations aberrantes, alors le règne de la contradiction se serait effondré avec la critique du réalisme non sensible.

Toutefois, l'un des problèmes majeurs des philosophes qui s'intéressent au corps, c'est son statut extrêmement ambigu qui ne peut être réduit ni à celui d'une simple chose ni à celui de la conscience pensante. En fait, le corps humain est tout d'abord un objet matériel qui se

---

<sup>9</sup> Descartes, René, *Lettre à Renéri pour Pollot*, Paris, PUF, 1638, pp. 37-38.

situé dans le devenir et le paraître. Ce corps devient insaisissable d'un point de vue conceptuel et toute réflexion à son sujet semble philosophiquement ne pas être digne d'intérêt. Mais il est aussi l'objet de ce que nous sommes et en tant que tel, il est signe de notre humanité et de notre subjectivité, d'où l'intérêt de réfléchir sur lui, surtout lorsqu'il s'agit de déterminer la vraie essence de l'homme. Voilà pourquoi le fait de soutenir que le corps est un objet n'implique pas nécessairement qu'il soit une chose comme les autres, sauf à envisager la possibilité de s'affranchir de lui comme l'a voulu Platon.

Bien que les dualismes traditionnels ne soient plus d'actualité, l'assimilation du corps au mal se fait encore sentir de nos jours. Compte tenu des attitudes contradictoires à l'égard du corps, une philosophie du corps capable d'expliquer la réalité contemporaine de manière à s'interroger sur le sens de l'existence charnelle de l'homme s'avère indispensable. Face à la distance qui sépare l'idéalisme du positivisme, la tendance est grande de penser qu'il s'agit d'autant des points de vues inconciliables, qu'il paraît banal de ramener la sensation éprouvée lorsqu'on contemple l'immensité d'une étendue d'eau à une *activation neuronale*. Ainsi, la définition platonicienne du corps ne garde, aux yeux de certains penseurs modernes, qu'une valeur historique. Elle aurait toute la force d'une démonstration si les deux théories des Idées et de la Réminiscence, qui tiennent une si grande place dans la philosophie de Platon, pouvaient être aujourd'hui acceptées sans réserve.

Si la philosophie et la science moderne tirent la sonnette d'alarme contre cette définition du corps comme source de malheurs et l'accusent d'abstraite et sans aucun rapport avec la réalité du vivant, la puissance spécifique du corps humain, puissance intégrale et indépendante de toute autre sinon l'âme, se révèle étroitement liée à la thèse de l'unité de l'âme et du corps. Cette dernière approche serait demeurée largement méconnue jusqu'à Platon, bien que Descartes à travers la notion du *corps-machine*, favorise le développement de la science et la toute-puissance des morales désincarnées. La question est de savoir si Descartes n'a pas fini par dire tout haut ce que Platon, plusieurs siècles auparavant, disait déjà tout bas à savoir, le silence des instincts qui, pour Freud, *travaillent derrière la conscience*, suffirait pour que le *corps-machine* soit réduit à cet engin dont l'âme a besoin pour traduire ses pensées en actes.

En effet, la philosophie platonicienne du corps n'a pas fait que des émules. Elle est la cible de virulentes critiques dont l'objectif est de réhabiliter le corps auquel Platon n'accorde que très peu d'intérêt. Par exemple, Aristote, bien qu'étant dualiste, prend le contre-pied du réalisme substantiel et affirme que l'âme et le corps sont aussi indissociables que la forme est unie à la matière. Pour Aristote, le corps s'accomplit dans l'âme sans que la moindre

dissociation qui permette de disposer du corps comme d'un simple objet les sépare. Face à la modération d'Aristote, Épicure se montrera plus radical et soutiendra que l'âme est composée d'atomes très mobiles et très légers et qu'elle se dissipe dans l'atmosphère. Ainsi, la vie cesse après la mort. Plusieurs tendances de la pensée moderne dont les neurosciences réhabilitent le corps et définissent l'être humain comme un ensemble de mécanismes biopsychiques sans conscience.

Néanmoins, face à ce débat philosophique opposant l'idéalisme au matérialisme qui ramène au-devant de la scène économique et sociale les exigences du corps et de la nécessité, la philosophie de Nietzsche qui entend en finir avec les contempteurs du corps semble plus pertinente, car au départ, son approche objective prend le corps pour un corps vivant. Elle l'envisage ensuite dans un rapport constant de partage avec tous les vivants. Cette approche déploie son désir de puissance qu'il faut entendre dans le sens nietzschéen de « *volonté de puissance* »<sup>10</sup>, la philosophie de Nietzsche s'alimentant dans la croyance au corps auquel cette philosophie redonne de la vigueur, car au plan intellectuel, le corps est supérieur à la conscience. « *Nous considérons que c'est par une conclusion prématurée que la conscience, écrit Nietzsche, a été si longtemps tenue pour le degré supérieur de l'évolution organique et la plus surprenante des choses terrestres [...] ce qui est plus surprenant, c'est le corps.* »<sup>11</sup> Selon Nietzsche, le corps manifeste la puissance qui, dans sa volonté de vivre, désire et crée ses nouvelles conditions de vie. Nietzsche s'oppose au dualisme âme/corps en vigueur dans l'idéalisme et n'admet pas non plus la thèse matérialiste qui accorde un statut privilégié au corps, car pour Nietzsche, la hiérarchisation de l'âme et du corps n'a pas sa raison d'être, puisqu'il n'y a de pensée que dans un corps et « *le corps, écrit Nietzsche, n'est toujours qu'un corps qui pense.* »<sup>12</sup> Dans la lignée de Nietzsche, nombre de philosophes, au rang desquels Deleuze et Guattari, entrent en connexion avec *la pensée du dehors* et préconisent le renversement de la métaphysique de l'Être au profit de la philosophie du devenir. Ceci veut dire, selon la pensée moderne, que la métaphysique doit être dépassée.

Le corps n'est plus ce qui rapproche l'homme de l'animalité, mais il lui est reconnu une "intelligence" propre, puisque tous ses élans sont désormais "spirituels". Au faite de la critique nietzschéenne de l'idéalisme classique, il ne s'agit plus d'un corps entaché de défauts, un corps stigmatisé, coupable et accusé d'un manque d'être. Il s'agit, bien au contraire, d'un corps plein et autosuffisant et, de surcroît, beau.

---

<sup>10</sup> Nietzsche, Friedrich, *La Volonté de puissance*, t. I, liv. 1, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 1947, p. 262.

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> *Idem.*

Quant aux motivations du choix de ce thème de réflexion, nous partons du fait que la philosophie platonicienne du corps domine toute la philosophie de Platon. Cette philosophie a permis à Platon de développer les points essentiels de son idéalisme. Aussi Platon donne-t-il de l'homme une définition compliquée quasi insaisissable et complexe. Cette définition aurait été imaginée à l'intérieur des constructions artificielles et de tous les préjugés de l'esprit, car il nous semble inexplicable de passer, comme le dit Lalande, d'« *une représentation mutilée à une représentation complète.* »<sup>13</sup> D'après le dualisme platonicien, l'homme est composé de deux substances de nature contraire et indissociables. Si l'âme et le corps étaient de natures contraires et indissociables, ils devraient quand même s'associer dans leur condition mortelle, car si l'âme est d'une essence autre que corporelle, il serait non seulement difficile de penser l'union de l'âme et du corps comme une réalité, mais aussi, absurde de supposer que l'âme puisse ambitionner de subsister à la dégénérescence du corps. De plus, en rapprochant les idées d'*âme* et de *mort*, Platon n'observe pas que l'âme ne peut se transformer pour recevoir en soi la mort, mais qu'elle s'en éloignera afin de rester immortelle.

Le problème philosophique de ce travail de recherche s'inscrit dans le cadre du débat substantialiste qui oppose l'idéalisme classique de Platon aux monismes et matérialismes des Anciens et des positivismes modernes : le débat tourne autour de la détermination de la nature humaine. Platon pense que l'homme est un être vivant et mortel qui a cependant une âme divine et immortelle représentant sa partie la plus élevée. Platon précise que ce par quoi l'homme se définit, c'est ce qui en lui est incorruptible à savoir, son âme. Par conséquent, ce que craint le philosophe, pense-t-il, ce n'est pas de mourir, mais de vivre dans un trop grand attachement au corps et au sensible. Par conséquent, il faut garder le corps à distance et vivre dans l'âme.

Le problème posé est le suivant : Platon montre que l'homme est composé de deux instances contraires, dont l'une, le corps ne représente pas grand-chose, dont l'autre, l'âme est la partie essentielle, mais il n'explique pas comment ces deux entités parviennent à s'associer pour atteindre un but commun. Aussi si pour Platon, l'âme et le corps sont incompatibles, ils doivent s'associer pour recevoir en soi la mort. Enfin, dans sa forme physique, fût-elle accidentelle, Platon montre que tous ceux qui rapportent leur existence au corps se trompent de destination. Mais, une telle thèse ne peut séduire que les esprits acmés de métaphysique et soucieux de morale. En quoi consiste la problématique platonicienne du corps et qu'est-ce que cette philosophie suscite comme problème ?

---

<sup>13</sup> Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Volume 2, Paris, P.U.F., 1926.

Pour répondre de façon pertinente à cette préoccupation, nous allons subdiviser notre thèse en trois parties : la première partie sera consacrée à la présentation de la philosophie platonicienne encadrée par le mépris du corps ; la deuxième partie portera sur l'analyse de la pertinence de cette philosophie; ce qu'elle suscite comme problème d'une part, l'originalité et l'actualité de cette philosophie d'autre part, feront l'objet de la troisième et dernière partie.

**PREMIÈRE PARTIE :**  
**LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU CORPS**

## INTRODUCTION PARTIELLE

Cette première partie de notre travail de thèse qui porte sur l'analyse de la philosophie platonicienne du corps caractérisée par le mépris de la corporéité, va s'achever par la définition métaphysique de la nature humaine qui est aussi une exclusivité platonicienne. Une telle critique s'observe, chez Platon, dans l'assimilation du corps au mal : c'est le mal pour l'âme qui aspire à la contemplation de ce qui est de même nature qu'elle. L'âme et le corps sont des entités essentiellement différentes, l'une étant immortelle et l'autre mortel. Mais à la suite d'une faute d'attention, l'âme qui « *perd et laisse tomber ses ailes* »<sup>14</sup> s'incarne dans un corps et devient prisonnière. L'incarnation de l'âme est en même temps une incarcération, car dans sa prison corporelle, l'âme victime d'un tumulte n'arrive plus à contempler « *l'essences véritablement existante.* »<sup>15</sup> À la mort du corps, l'âme retourne à ses origines. Mais, le retour n'est pas le même pour toutes les âmes, car chacun établit les règles qui détermineront sa vie après la mort.

La conception platonicienne du corps est rattachée au thème de la nature humaine et Platon conçoit celle-ci exclusivement du corps comme le tombeau de l'âme. Cette conception du corps étant assortie d'une thanatologie et d'une sotériologie, au triple plan métaphysique, épistémologique, moral et politique, le corps apparaîtra toujours comme la partie dérisoire de l'homme. En quoi consiste la philosophie platonicienne du corps?

Pour répondre à cette question, nous analyserons d'abord la différence de nature entre l'âme et le corps chez Platon et nous présenterons les arguments qu'il utilise pour expliquer la mortalité du corps et l'immortalité de l'âme, l'hétérogénéité de l'âme et du corps à travers les contraires, la réminiscence, l'affinité et la préséance de l'âme par rapport au corps. Ensuite, nous ferons l'analyse de la théorie platonicienne du *corps tombeau*. Nous achèverons cette première partie par la définition de la philosophie comme un apprentissage de la mort et ce, dans le but de conclure avec Platon, de la détermination de la méta-nature humaine fondée sur le réalisme non sensible de Platon.

---

<sup>14</sup>Platon, *Phèdre*, trad. Emile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, 246a-246e.

<sup>15</sup>*Ibid.*, 247a-247e.



## **CHAPITRE I :**

### **LA DIFFÉRENCE ESSENTIELLE ENTRE L'ÂME ET LE CORPS CHEZ PLATON**

Bien que Platon soutienne que l'homme est fait d'une âme et d'un corps, il rejette le corps qu'il considère comme une coquille encombrante. Sa définition de l'homme accorde une place dérisoire au corps qui est appelé à disparaître et c'est pour cela que la mort le concerne exclusivement. Or, par sa simplicité et son immatérialité, l'âme qui ne peut pas se déstructurer, ne peut non plus mourir. L'âme et le corps sont si différents qu'ils se repoussent et ne peuvent jamais s'intégrer. Pour Platon, la primauté de ce qui est âme sur ce qui est corps est toujours affirmée. Comment Platon montre-t-il que l'âme et le corps sont naturellement différents ?

#### **I.1. LA MORTALITÉ DU CORPS ET L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME**

Selon Platon, plus qu'une simple disparité, il y a entre l'âme et le corps, une véritable opposition. Platon retient du pythagorisme l'idée de l'immortalité de l'âme, son indépendance par rapport au corps. Platon a thématiqué cette approche en élaborant une philosophie du corps qui consiste à montrer non seulement que l'âme et le corps sont des entités séparées, mais aussi qu'elles sont essentiellement inconciliables. Deleuze, commentant Platon, fait du corps un simulacre, car pense-t-il, quand nous parlons du corps, quand nous y pensons, c'est par contraste, puisque le corps se distingue implicitement de l'âme. À l'arrière-plan de notre pensée, se profile une idée négative à son sujet, tant nous le regardons dans son rapport avec l'âme. Ainsi, la philosophie platonicienne du corps est un dualisme où l'âme immortelle se distingue du corps mortel.

##### **I.1.1. La mortalité du corps**

Dans le *Phédon*, le sens de la mort varie d'une conception à une autre. Chez Platon, la mort est le terme d'une vie terrestre et l'accès à un monde idéal. Cette définition laisse apparaître une approche dualiste d'après laquelle la mort n'est autre chose que la séparation de l'âme du corps. Mais le dualisme platonicien fait une part belle à l'âme et méprise le corps, conçu comme la partie matérielle de l'homme. Platon pense que le corps est mortel, tandis

que l'âme est immortelle, une thèse à laquelle Simmias et Cébès, représentant le vulgaire, opposent la leur. Simmias considère que l'âme meurt au même moment que le corps et ne saurait lui survivre, alors que pour Cébès, la survie de l'âme n'est pas la preuve de son immortalité. Platon leur oppose l'idée que l'incarnation est la preuve de l'immortalité de l'âme. C'est le cas avec le moment de la vie qu'on appelle la naissance.

### **I.1.2. La preuve de la mortalité du corps par l'argument de sa complexité**

Si l'approche de la science moderne nous habitue plus tard à la démarche qui consiste à partir de l'extériorité physique pour appréhender la nature de l'intériorité, il est moins rassurant qu'une approche objective puisse vraiment maîtriser la subjectivité qui est un plan non-physique. Ce n'est que dans une ontologie qu'il est possible de définir le corps, de prendre toute la mesure de la dimension consciente et de ramener tout son être à son âme. Il ne faut donc pas confondre l'âme à la structure physique du corps, puisqu'elle ne peut être identifiée à la procession intérieure de nos pensées couramment appelée, l'esprit. Si le corps se rapporte au physique, l'esprit au non-physique, le terme qui correspond à l'âme est la métaphysique. C'est cette dimension métaphysique de l'homme qui constitue la trame de la philosophie platonicienne du corps où l'âme et le corps forment irréductiblement une dualité.

Il est ici question d'identifier d'abord la conception philosophique du corps et de l'âme, celle que Platon présente à travers le personnage de Socrate et la distinguer nettement ensuite de la conception vulgaire, celle que Simmias et Cébès défendent dans le *Phédon*. Le corps peut être considéré comme la dimension mécanique, siège des émotions et des instincts. Il se tient tout entier dans l'extériorité. C'est l'homme en tant qu'il se distingue et se fait identifier par des traits physiques. Chez Platon, il se distingue de l'être qui se tient caché en son sein. En somme, le corps s'exhibe, ce qui signifie qu'il se montre toujours ouvert. En tant qu'apparence, il est, selon Platon, une ombre parmi tant d'autres. Il s'agit de l'être historique soumis au devenir et à la corruption à défaut d'être immortel.

La première conception de la mort est celle du vulgaire pour qui la mort est la non-satisfaction des appétits sensuels et le refus de prendre soin de son corps. Dans la société grecque de l'Antiquité où vivait Platon, l'apparence physique et la jouissance corporelle occupaient une place de choix dans la vie des Athéniens. Mépriser les appétits sensuels et refuser de prendre soin de son corps étaient, pour le vulgaire, synonyme de mourir. Simmias et Cébès ont de la mort une conception différente de celle de Socrate pour qui le corps est un composé. Comme tel, il est susceptible de se décomposer. C'est cela qui explique sa mortalité. Simmias qui ne comprend pas encore que la substance ne peut provenir de la

matière et que l'âme est antérieure au corps, soutient qu'on peut comparer le sort de l'âme à celui de l'harmonie que produit une lyre. Si nous brisons la lyre, l'harmonie qu'on réalise au moyen de cet instrument disparaît parce qu'elle est le produit de cette lyre. De la même façon, l'âme serait victime des tensions internes de notre corps et cesserait d'exister.

Socrate tente de convaincre Simmias que ce n'est pas depuis leur incarcération que nos âmes ont acquis la connaissance des réalités intelligibles. « *Les âmes, dit-il, existaient déjà avant d'être sous la forme humaine, séparées du corps et en possession de la pensée.* »<sup>16</sup> Simmias qui insiste sur sa métaphore, lui objecte qu'une harmonie formée sur une lyre appartient au monde intelligible, puisqu'on ne peut la toucher. Pour lui, l'âme serait au corps ce que l'harmonie est à la lyre.

*En ce qui, dit Simmias, au sujet d'une harmonie et d'une lyre avec ses cordes, on pourrait tenir précisément ce même langage. L'harmonie, dirait-on, est, dans la lyre une fois qu'elle a été accordée, quelque chose d'invisible, d'incorporel, d'absolument beau, de divin ; la lyre elle-même, d'autre part, et ses cordes, ce sont de corps, des choses corporelles, composées, terreuses, apparentées à la nature mortelle. Eh bien ! Supposons qu'on vienne à briser la lyre, ou bien à en couper les cordes et les mettre en menus morceaux, et que, alors, en vertu d'un raisonnement tout pareil au tien, on veuille à toute force que subsiste encore l'harmonie en question et qu'elle n'ait point péri : on alléguerait en effet qu'il n'y a aucun moyen de subsister, ni pour la lyre une fois les cordes mises en morceaux, ni pour les cordes, puisqu'elles sont d'espèces mortelles.*<sup>17</sup>

Platon montre que tout objet matériel est périssable, tandis que la substance, en raison de son immatérialité, est impérissable. C'est pour cette raison que Socrate établit en ces termes la confusion dont Simmias est victime : « *Il est de toute nécessité, affirme Socrate, que l'harmonie elle-même subsiste encore quelque part et que le bois et les cordes (de la lyre) soient entièrement pourris avant qu'il lui arrive quoi que ce soit.* »<sup>18</sup> La mort, d'après Simmias, est la disparition de notre âme au même moment que le corps périt : cette approche est matérialiste et c'est le matérialisme d'après lequel tout a un commencement, que Platon rejette. Ainsi, dans sa réponse, Socrate apprend à Simmias que l'âme existe avant le corps et elle ne peut être comparée à une harmonie qui ne saurait être antérieure à la lyre. Voici précisément ce qu'il dit à Simmias : « *L'harmonie ne ressemble pas à l'âme à laquelle tu la compares ; mais la lyre, les cordes et les sons encore discordants existent les premiers ; l'harmonie ne vient qu'après tout le reste et périt la première.* »<sup>19</sup> L'erreur de Simmias

---

<sup>16</sup>Platon, *Phédon*, 80a-80d.

<sup>17</sup>*Ibid.*, 85e-86a.

<sup>18</sup>*Ibid.*, 80a-86d.

<sup>19</sup>*Ibid.*, 92b-93a.

viendrait du fait l'harmonie étant invisible comme l'âme, alors l'harmonie est à la lyre ce que l'âme est au corps. La thèse de Simmias serait rattachée à l'empirisme ou au sensualisme d'après lesquels toute connaissance part des sens. Platon est contre une telle science qui n'arrive pas à distinguer les essences des choses sensibles : « *Et si tout était mêlé ensemble sans se séparer jamais, le mot d'Anaxagore : "Tout était confondu ensemble", deviendrait vrai.* »<sup>20</sup> Or, dans la logique de Platon, l'harmonie n'est pas comparable à l'âme, car si elle est invisible comme l'âme, l'harmonie est différente parce qu'elle est perceptible à l'oreille. L'harmonie, tout comme la lyre qui la produit, n'est pas une essence. Par conséquent, elle est inconnaissable, car seules les essences, en raison de leur immutabilité, sont connaissables d'après l'idéalisme de Platon d'après laquelle « *l'essence, véritablement existante [...] est sans couleur, sans forme, impalpable, uniquement perceptible au guide de l'âme, l'intelligence [...].* »<sup>21</sup> Juste après Simmias, Cébès prend la parole et s'interroge sur le degré de corruptibilité de l'âme, en particulier sur sa dispersion après la mort. Sa thèse est plus proche de celle du matérialisme, car le rapprochement qu'il fait entre l'âme qui est une essence, selon Platon, et le vêtement qui est un objet matériel semble ne pas tenir compte du fait que l'âme est naturellement différente du corps.

En effet, Cébès ne perçoit pas encore ce que Platon veut lui faire comprendre, à savoir que le corps est une matière et donc, un objet composé qui peut se décomposer, tandis que l'âme est une substance simple qui ne peut se disloquer et par conséquent, ne peut être détruite. Voilà pourquoi Cébès pense qu'il est possible que l'âme résiste à la corruption de la mort sans être indestructible. Cébès soutient que l'âme vit plus durablement que le corps, mais elle finit par se désintégrer après avoir usé plusieurs corps, alors que pour Platon, l'âme est impérissable. Ayant à son tour recours à la métaphore du tisserand, Cébès conçoit la mort comme l'anéantissement de l'âme lorsqu'elle quitte le dernier corps où elle a séjourné. Cébès objecte à Socrate que rien, jusque-là, ne rassure que l'âme subsiste une fois séparée du corps. Pour ce dernier, Socrate n'arrive pas à démontrer l'immortalité de l'âme, mais seulement qu'elle peut passer par des corps différents. « *Mais en ce qui regarde l'âme, affirme Cébès, les hommes [...] se disent que [...] quand elle est séparée du corps, elle n'est plus nulle part et qu'elle se corrompt et se perd le jour même où l'homme meurt ; qu'elle s'envole en tous sens et qu'elle n'est plus rien nulle part.* »<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Platon, *Phédon*, 72b-73b.

<sup>21</sup> Platon, *Phèdre*, 247a-247e.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 72b-73b.

« *Si en effet, demande Socrate à Cébès, les choses vivantes naissent d'autres choses que des mortes et qu'elles vinssent à mourir, le moyen que tout ne s'abîmât pas dans la mort?* »<sup>23</sup> Mais, pour montrer à Platon que l'âme peut résister à la mort sans être immortelle, Cébès convoque une métaphore : il prend l'exemple d'un Vieil homme et son vêtement. À la mort, son vêtement ne se désintègre pas. Cela ne permet pas par contre de dire que l'homme est une chose plus durable qu'un vêtement! Cébès est convaincu de ce que ce n'est pas le premier vêtement de cet homme, qu'il en a usé plusieurs auparavant. De la même manière, on peut conclure l'indestructibilité de l'âme par sa résistance à la mort ; peut-être qu'après que l'âme a usé beaucoup de corps, elle finit tout de même par se désintégrer une fois pour toutes:

*L'âme, affirme Cébès, ne cesse de retisser ce qui est usé ; il serait néanmoins que l'âme, le jour où elle passerait, se trouva avoir sur elle le dernier vêtement tissé par elle et qu'il fut le seul antérieurement auquel elle périrait ; mais, une fois que l'âme aurait péri, c'est alors que, le corps manifesterait l'essence de la fragilité : il ne tarderait pas à se purifier et à disparaître tout à fait.*<sup>24</sup>

La thèse de Platon ne porte pas sur sa durabilité, mais sur l'immortalité de l'âme : « [...] *au sujet de l'immortel, qui nous occupe à présent, si nous tombons d'accord qu'il (le corps) est impérissable, l'âme sera non seulement immortelle, mais encore impérissable.* »<sup>25</sup> Ainsi, pour répondre à cette observation de Cébès, Socrate, recourt à la théorie des Idées. Le monde des Idées, parfait et immuable, existe avant le monde sensible. Celui-ci n'est qu'une copie imparfaite de celui-là. Ainsi, là où, dans le monde des Idées il n'y a qu'une Idée parfaite de triangle par exemple, dans le monde sensible par contre, il existe une infinité de triangles particuliers dont aucun n'épuise l'essence du triangle. Comment, demande Socrate, peut-on alors acquérir la notion générale de triangle, étant donné que la sensation ne suffit pas ? Il faut bien, pour cela, que nous ayons accès d'une manière ou d'une autre au monde des Idées. Or, cette relation au monde des Idées pose problème, puisque celles-ci ne sont pas visibles.

Platon va donner sa définition de la mort qui est différente de celle du vulgaire représenté dans le Phédon par Simmias et Cébès. À cet effet, Socrate définit la mort plutôt comme le déliement et la mise à part du corps et de l'âme. L'âme par laquelle nous contemplons les choses en elles-mêmes. L'homme, selon Socrate, doit se détourner des préoccupations du corps, c'est-à-dire s'en libérer. La mort est donc cet exercice auquel se livre le philosophe pendant toute sa vie : séparer le corps de l'âme en dédaignant les appétits

<sup>23</sup>Platon, *Phédon*, 72b-73b.

<sup>24</sup>*Ibid.*, 87e.

<sup>25</sup>*Ibid.*, 105e-106d.

et les soins se rapportant au corps afin de saisir les choses en-soi. En associant le corps, l'âme ne peut plus être capable de s'élever pour contempler les vérités éternelles, voilà pourquoi Platon dédaigne le corps.

Selon Platon, il y a aussi une différence au niveau même du comportement des âmes. Alors que chez les dieux, les âmes sont éternellement liées et unies à leur corps, les âmes humaines ne prennent corps que lorsqu'elles ont perdu leurs ailes à cause de leur laideur et de leurs vices. C'est la rencontre d'une âme et d'un corps qui forme un animal mortel. « *Quand elle a perdu ses ailes, écrit Platon, elle est emportée dans l'air, jusqu'à ce qu'elle saisisse quelque chose de solide, où elle établit sa demeure, et, quand elle a ainsi rencontré un corps terrestre, qui, sous son impulsion, paraît se mouvoir de lui-même, cet assemblage d'une âme et d'un corps s'appelle un animal, et on le qualifie de mortel.* »<sup>26</sup> Ces âmes ressemblent à la divinité; ce sont des âmes qui ont assisté au mouvement circulaire qui se trouve au-dessus de la voûte du ciel. De l'autre côté, il y a des âmes qui tantôt s'élèvent tantôt se baissent parce que gênées par le mouvement désordonné des chevaux. Ces âmes ont pu apercevoir certaines essences tandis que d'autres leur ont échappé. C'est qui fait dire ceci à Platon :

*Chez les dieux, chevaux et cochers sont également bons et de bonne race ; chez les autres êtres, ils sont de valeur inégale ; chez nous, le cocher gouverne l'attelage mais l'un de ses chevaux est excellent et d'excellente race, l'autre est tout le contraire et par lui-même et par son origine. Il s'en suit fatalement que c'est une tâche pénible et malaisée de tenir les rênes de notre âme.*<sup>27</sup>

Le dualisme platonicien s'accompagne du mépris du corps, compte tenu du fait qu'il est changeant et mortel. Cette Idée se trouve dans un lieu que seul l'esprit peut atteindre. Il y a donc un dualisme ontologique qui célèbre une discontinuité entre le monde sensible et le monde Intelligible. Le *chôrismos*, ou la séparation du sensible de l'intelligible, résulte naturellement des caractéristiques de l'Idée : éternelle, identique à soi, universelle, indivisible. Chez Platon, cette séparation est le reflet de la différence naturelle qui existe entre l'âme et le corps : le corps appartient au monde de l'évanescence, tandis que l'âme est aussi éternelle que les essences qu'elle « *a naturellement contemplées.* »<sup>28</sup>

Selon Platon, le corps est une entité organique dont les propriétés sont matérielles. Il est le lieu des sensations, la partie mesurable de l'homme. Par le corps, l'homme paraît grand ou petit, chétif ou costaud, ce qui veut dire que le corps désigne la partie relative de l'homme. Il désigne, *de facto*, un objet dont il est possible de déterminer les propriétés géométriques.

<sup>26</sup>Platon, *Phèdre*, 246a-246e.

<sup>27</sup>*Ibid.*, 246a-246e.

<sup>28</sup>*Ibid.*, 249d-250c.

C'est l'homme en tant qu'individualité, singularité et empiricité. Il s'oppose à l'Idée qui est universelle.

Dans le *Phèdre* où Platon compare les âmes à des cochers pilotant des attelages de chevaux ailés, il montre que chez les dieux, les cochers et les chevaux sont exceptionnels et sans vices. Chez les hommes par contre, les qualités sont toujours mélangées. Un cheval peut être bon et l'autre plein de défauts. À cet effet, pendant que les chars des dieux poursuivent paisiblement les chemins du ciel, les chevaux rebelles, tirent les âmes, désormais incapables de contempler les essences, vers le bas. « *Parmi les autres âmes, celle qui suit la divinité de plus près et lui ressemble le plus élève la tête de son cocher vers l'autre côté du ciel, et se laisse ainsi emporter au mouvement circulaire, mais, troublée par les chevaux, elle a de la peine à contempler les essences.* »<sup>29</sup> C'est à ce niveau que se livre le combat suprême des âmes pour l'immortalité : celles qui ont pu suivre le cortège des dieux et contempler les réalités authentiques seront à jamais affranchies de la triste expérience de la réincarnation ; celles-là qui ont failli, devront se réincarner.

Pour Platon, le corps est le lieu des instincts. C'est la partie sensible dominée par les désirs et les plaisirs. Parlant de l'amour, Diotime invite à s'élever graduellement de l'amour d'un beau corps vers celui de la connaissance. Selon Diotime, la conception qu'Aristophane a de l'amour est corrompue par l'attrait obsessionnel des beaux corps. « *Songe donc, dit-elle, quel bonheur ce serait pour un homme s'il pouvait voir le beau lui-même, simple, pur, sans mélange, et contempler, au lieu d'une beauté chargée de chairs, de couleurs et de cent autres superfluités périssables, la beauté divine sous sa forme unique [...] ?* »<sup>30</sup>

Platon fait la distinction entre la conception philosophique du corps et, par conséquent, de l'amour et celle des sophistes. Ces deux conceptions sont respectueusement défendues *Le Banquet* par Diotime de la Mantinée et Calliclès. Selon Aristophane, l'amour ne participe pas de l'immortalité, car tout ce qui est engendré est sujet à la mort. Il en est de tout ce qui n'est pas divin et ne participe pas de la connaissance. Si l'homme croit s'immortaliser par l'amour charnel en ce sens qu'il lui permet de perpétuer l'espèce, il reste, selon Platon, que non seulement les générations se substituent à d'autres, mais aussi que les enfants qui naissent ne soient pas identiques à leur géniteur. « *C'est de cette manière que tout ce qui est mortel se conserve, non point en restant toujours le même, comme ce qui est divin, mais en laissant toujours à la place de l'individu qui s'en va et vieillit un jeune qui lui ressemble.* »<sup>31</sup>

<sup>29</sup>Platon, *Phèdre*, 247e-248 e.

<sup>30</sup>Platon, *Le Banquet*, trad. Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, 211b-212b.

<sup>31</sup>*Ibid.*, 207c-208b.

À travers Diotime, Platon établit que l'on peut s'immortaliser en s'attachant « *aux beaux corps de préférence aux laids, et s'il y rencontre une âme belle, généreuse et bien née, cette double beauté se séduit entièrement.* »<sup>32</sup> Selon lui, l'amour de beaux corps doit évoluer de l'amour d'un beau corps à l'amour de la beauté idéale et de la connaissance universelle. Diotime de la Mantinée trace l'itinéraire du vrai amour, c'est-à-dire celui qui s'élève des choses sensibles vers ce qui est réellement beau :

*[...] La vraie voie de l'amour, qu'on s'y engage de soi-même ou qu'on s'y laisse conduire, c'est de partir des beautés sensibles et de monter sans cesse vers cette beauté surnaturelle en passant comme par échelons d'un beau corps à deux, de deux à tous, puis des beaux corps aux belles actions, puis des belles actions aux belles sciences, pour aboutir des sciences à cette science qui n'est autre chose que la science de la beauté absolue et pour connaître enfin le beau tel qu'il est en soi.*<sup>33</sup>

À la suite de Diotime, Socrate explique enfin à Phèdre que « *Cet amour est celui de l'Aphrodite céleste, céleste lui-même, utile à l'État et aux particuliers [...]* Tous les autres amours appartiennent à l'autre déesse, la populaire. »<sup>34</sup>

En cédant à l'amour des beaux corps, l'homme devient esclave d'un amour qui tend vers les désirs vains. « *Cet amour est une sorte de grand faux bourdon ailé* »<sup>35</sup>, car épris d'un tel amour incarné par Calliclès, l'homme s'isole et prend la modération des désirs pour la morale des faibles. Calliclès estime que l'abus de ces désirs est la vertu du bonheur réservé aux plus forts. Pour lui, « *ce qui est beau et juste suivant la nature, c'est que, pour bien vivre, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, au lieu de les réprimer, et quand elles ont atteint toute leur force, être capable de leur donner satisfaction par son courage et son intelligence et de remplir tous ses désirs à mesure qu'ils éclosent.* »<sup>36</sup> Pour Platon, c'est l'âme seule qui inspire véritablement confiance. Le corps est le lieu des abominations et l'homme doit s'en éloigner le plus possible.

B. Huisman et F. Ribes pensent que chez Platon, « *le corps lui-même ne fait problème qu'au moment où il est le lieu où s'incarne une âme.* »<sup>37</sup> Autrement dit, le corps n'est pas un problème en soi. Il ne devient un problème que lorsqu'il étouffe l'âme. Le corps est la partie visible qui masque et dévoile en apparence, l'intériorité ou la subjectivité d'un individu. Il manque de détermination et de discernement, de résistance, et porte la marque de la limitation

<sup>32</sup>Platon, *Le Banquet*, 208b-209b.

<sup>33</sup>*Ibid.*, 211b-212b.

<sup>34</sup>*Ibid.*, 184c-185c.

<sup>35</sup>Platon, *La République*, trad. Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2002, IX, 572 c-573 d.

<sup>36</sup>Platon, *Gorgias*, trad. Émile Chambry, Paris, Gallimard, 1993, 491-492.

<sup>37</sup>Bruno Huisman et François Ribes, *Les Philosophes et le corps*, Paris, Dunod, 1992, p. 219.



et de la finitude. C'est le lieu des désirs bestiaux et d'engourdissement, « *la partie bestiale et sauvage, repue d'aliments et de boisson.* »<sup>38</sup> Il ne sait pas plus renoncer aux tentations et aux plaisirs qu'il ne sait approuver la nécessité des manques et des souffrances. Dans tous les cas, il nous initie à la douleur et, plus il nous fait souffrir, plus nous devenons méchants parce qu'il suscite en nous le désir de vengeance. Défaillant à tous égards, il nous ouvre à la peur et à l'angoisse de mourir.

Platon pense aussi que le corps représente le lieu des vérités relatives qui laissent par exemple penser que la justice et la pudeur sont également réparties entre tous les hommes pour rendre la vie possible en société. Or, ces vertus ne font pas partie de ce monde. Les vertus de ce monde n'ont rien ni d'universel ni d'éternel. Ce monde ne connaît, à proprement parler, ni Vertu ni Justice. Les lois qui le régissent ont un fondement empirique. Le corps est l'incarnation du mal et ceux qui s'y attachent croient faire le bien alors qu'ils font le mal : « *Il est donc évident que ceux-là ne désirent pas les choses mauvaises, qui ne les connaissent pas, mais qu'ils désirent celles qu'ils pensent être bonnes, et qui sont en fait mauvaises.* »<sup>39</sup>

Platon peut alors conclure qu'il ne faut accorder aucune importance au corps, puisque tout ce s'y rapporte est tout aussi éphémère et évanescent que lui. Celui qui vit selon le corps croit qu'il n'existe que par lui, ne songeant jamais à la survie de l'âme. Or, il n'y a de vie éternelle que par elle. Voilà pourquoi elle mérite plus de soins que le corps, « *naturellement sujet à se dissoudre, à se désagréger et à s'évaporer.* »<sup>40</sup>

### **I.1.3. La preuve de la mortalité du corps par l'argument de sa corruptibilité**

Parlant de l'âme et du corps, Cébès dit ceci : « *Il est évident que l'âme ressemble à ce qui est divin et le corps à ce qui est mortel.* »<sup>41</sup> Platon s'appuie sur un argument métaphysique pour démontrer que le corps est périssable. Selon Cébès, le corps est ce que l'on perçoit par les sens, il est fini, fragile, corruptible : une simple migraine peut altérer la lucidité. N'ayant aucune ascendance sur la mort, le corps n'a aucun pouvoir pour lui échapper et n'a qu'une vie limitée. « *Alors, s'il est ainsi, demande Cébès à Socrate, n'est-il pas possible que le corps se dissipe rapidement et que l'âme au contraire soit absolument indissoluble ou à peu près ?* »<sup>42</sup>

Si Platon admet que le corps peut assujettir l'âme, il soutient aussi qu'il n'est qu'une carapace inutile appelé à se décomposer du fait de sa matérialité. « [...] *Lorsque l'homme*

<sup>38</sup> Platon, *La République*, IX, 571a-571d.

<sup>39</sup> Platon, trad. Émile Chambry, *Menon*, Paris, P.U.F., 1958, 77e-78b.

<sup>40</sup> Platon, *Phédon*, 80a-80d.

<sup>41</sup> *Idem.*

<sup>42</sup> *Idem.*

*meurt, dit Socrate, la partie de lui qui est visible, le corps, [...] gît dans un lieu visible et que nous appelons cadavre.* »<sup>43</sup> Il appartient à la sphère du sensible et désigne ce qu'il y a de corruptible en l'homme. Sujet à la dislocation et à la mortalité, « [...] *le corps ressemble parfaitement à ce qui est humain, mortel, non intelligible, multiforme, dissoluble et jamais pareil à soi-même.* »<sup>44</sup> Pour Platon, le corps est mortel parce qu'il est naturellement structuré et peut se déstructurer. Ceci explique que le corps n'existe pas de toute éternité : il a une existence finie, parce qu'il est fait d'éléments qui peuvent, dans le temps, connaître le phénomène de la décrépitude, se déconstruire et tomber en lambeaux ou se dissoudre. « *N'est-il pas naturel,* demande Socrate à son interlocuteur Cébès, *que le corps se dissolve rapidement [...] ?* »<sup>45</sup> À la différence du corps, Platon établit que dans le monde intelligible, les âmes ne connaissent pas de maladie. « *Leurs saisons, écrit Platon, sont si bien tempérées qu'ils ne connaissent pas les maladies et vivent beaucoup plus longtemps que ceux d'ici.* »<sup>46</sup>

Selon Platon enfin, à cause du corps, nous sujets à des passions telles que l'amour, la crainte, le plaisir, la tristesse et les autres sentiments. Ces passions ont un tel impact sur l'âme, qu'elles finissent par altérer le jugement. Nous vivons dans une sorte de servitude intime, car, écrit Platon, l'âme « *sera toute pénétrée d'éléments corporels, qui ont cru avec elle par suite de son commerce et de sa communion avec le corps, dont elle ne se sépare jamais et dont elle prend grand soin.* »<sup>47</sup> Platon dénonce alors le corps comme ne faisant pas partie des choses éternelles, car le corps est appelé à se dissiper, il "coule et se dissout". Pourtant, selon Platon, il n'est pas de la nature de l'homme de périr, puisque l'âme est immortelle.

## **I.2. L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME**

Si Platon soutient la thèse de l'immortalité de l'âme, c'est parce qu'il pense que la mort biologique n'est pas la fin de l'existence humaine. Il reste convaincu que le destin métaphysique de notre être se réalise par la mort, car loin d'être la fin d'une vie la mort est pour le sage, la phase transitoire qui mène à la Vie. Selon lui, l'immortalité de l'âme du sage est liée au fait qu'il s'emploie à entretenir "la partie supérieure" de notre être qui seule, est capable, du fait de son immortalité, de nous rendre immortels. Malgré la forte influence du corps, l'âme reste identique à elle-même, en ce sens qu'elle ne perd aucune de ses propriétés fondamentales. C'est le caractère immatériel de l'âme qui explique pourquoi elle est à l'abri

---

<sup>43</sup> Platon, *Phédon.*, 80a-80d.

<sup>44</sup> *Idem.*

<sup>45</sup> *Idem.*

<sup>46</sup> *Ibid.*, 110c-111c.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 80d-81d, p. 135.

de toute modification. Dans le récit que Phédon fait à Echécrate de Philonte témoin de la mort de Socrate, on a un Socrate lucide et intrépide admettant qu'un philosophe n'a aucune raison d'avoir peur de la mort, l'âme par laquelle l'homme survit à la mort étant immatérielle et donc, immortelle. Socrate est invité par ses amis à démontrer l'immortalité de l'âme, et son premier argument est celui des contraires.

### **I.2.1. La preuve de l'immortalité de l'âme par l'argument des contraires**

L'argument des contraires comme moyen de différenciation substantielle est un emprunt philosophique que Platon fait à Héraclite d'Éphèse, un procédé philosophique que Platon adopte pour démontrer, d'une part, la mortalité du corps et d'autre part, l'immortalité de l'âme. Il n'est pas question de démontrer l'immortalité particulière de Socrate, mais de démontrer l'immortalité substantielle de l'âme. Ainsi, dans le *Phédon*, Platon se pose un certain nombre de questions préalables visant à déterminer la nature de l'âme. La première est de savoir si l'âme est de ces choses qui peuvent se dissoudre ou si elle est indissoluble. La deuxième est de savoir si l'âme est simple ou si elle est composée. La troisième est de voir si elle change sans cesse ou si elle demeure identique à soi. Platon utilise alors l'argument des contraires d'après lequel « *si tout doit ne pas tomber dans la mort, la somme d'essence vitale ne doit subir aucune diminution* »<sup>48</sup>, de telle sorte que les vivants naissent des morts, mais que l'âme survive à la mort pendant que le corps périt.

Dans *Le Phédon*, écrit Platon, « *les vivants naissent à partir des morts tout comme les morts naissent des vivants.* »<sup>49</sup> Pour Platon, l'âme existe après la mort et elle est naturellement opposée au corps. L'argument platonicien des contraires est issue de la philosophie d'Héraclite, car pour ce dernier, il faut qu'il existe dans un monde suprasensible, une multitude de modèles : l'homme en général ou en soi, peut-être des modèles que Platon désignera plus tard par Idées, ce que nous verrons dans la deuxième partie sur l'originalité de la philosophie platonicienne du corps. Selon Platon, l'univers repose sur un cycle de conversions permanent auquel l'homme n'échappe pas. On ne peut avoir une idée du sommeil que si l'on connaît l'état de veille et vice-versa. Selon Platon, la mort et la vie sont elles-mêmes aussi des contraires. Supposons que "mourir" désigne le passage de la vie à la mort. Il va sans dire que *renaître* indiquera le passage de la mort à la vie. Cela suppose aussi que l'âme s'immortalise en passant par une série de vies et de morts. « *Voyons donc*, affirme Socrate, *si c'est une nécessité que tout ce qui a un contraire ne naisse d'aucune autre chose*

<sup>48</sup> Platon, *Phédon*, Notices sur le *Phédon*, p. 94.

<sup>49</sup> Platon, *Phédon*, 71d-72b.

*que de ce contraire, [...] s'il faut de toute nécessité, quand une chose devient plus grande, qu'elle ait été plus petite avant de devenir plus grande.*<sup>50</sup> À partir de cette loi du devenir, il n'y a pas de raison que, dans l'ordre naturel des choses, le logos de l'âme ne périsse pas au même moment que l'âme même.

Platon va plutôt établir une forte distinction entre l'âme et le corps et c'est le premier aspect de la théorie des Idées qui justifie la différence naturelle que le philosophe établit entre l'âme et le corps. Pour Platon, le corps, objet sensible, corruptible et mortel, appartient au monde sensible, tandis que l'âme appartient au monde intelligible. L'âme et le corps sont de nature contraire et l'un ne peut ni générer ni former un couple homogène avec l'autre. « *N'en est-il pas de même de ce que nous appelons se décomposer et se combiner, écrit Platon, se refroidir et s'échauffer, et ainsi de tout? [...] c'est toujours une nécessité qu'il en soit ainsi, que les contraires naissent les uns des autres et qu'il y ait génération de l'un des deux autres.* »<sup>51</sup> Selon Platon, plus qu'une simple distinction, il y a opposition entre l'âme et le corps et c'est l'argument des contraires qui fonde cette opposition. Selon Platon, des choses qui ont des contraires, chacune ne peut naître que de ce qui lui est contraire, en sorte que les contraires naissent les uns des autres.

*[...] Aucune chose, écrit Platon, ne pourrait naître que de son contraire, quand elle a un contraire, comme par exemple le beau qui a pour contraire le laid, le juste, l'injuste, et ainsi de mille autres choses. [...] Il est certain qu'il y a un retour à la vie, que les vivants naissent des morts, que les âmes des morts existent [et que le sort des âmes bonnes est meilleur, celui des mauvaises pire.]*<sup>52</sup>

Dans le mythe d'Er, le Pamphilien, au X<sup>ème</sup> livre de *La République*, Platon montre que pour toute chose qui a un contraire, ce contraire doit venir de son contraire. Il y a un double devenir, les vivants venant des morts, et les morts des vivants. À cet argument emprunté à la théorie de la métempsychose s'ajoute un autre d'origine platonicienne, en faveur de la préexistence de l'âme : les choses en devenir s'équilibrent comme en opérant un parcours circulaire. Si, selon Platon, le devenir allait en ligne droite sans revenir à l'opposé, toute chose se confondrait dans la même qualité : « *Il faut en conclure, dit Socrate, que nos âmes sont là-bas ; car elles ne sauraient renaître si elles n'existaient pas.* »<sup>53</sup> Tout se perdrait dans la mort, si, ensemble, n'étaient pas toutes choses. Commentant Platon, M. Dixsaut dit ceci :

---

<sup>50</sup>Platon, *Phédon*, 70b-71a.

<sup>51</sup>*Ibid.*, 71a-71d.

<sup>52</sup>*Ibid.*, 69c-72b.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 70b-71a,

*N'importe quel être vivant – et pas nécessairement un homme – peut donc naître de n'importe quel être mort. La généralisation s'opère en plusieurs étapes : 1 « les vivants naissent à partir des morts », 2 « les vivants (et non plus les âmes) naissent à partir de ceux qui moururent », puis 3 « Les vivants proviennent des morts ». Cette dernière formule prépare l'énoncé logique : « Les choses contraires à partir des contraires »<sup>54</sup>*

Il convient de rappeler que l'idéalisme platonicien est un dualisme. Or, le dualisme est par définition, un mode de raisonnement qui fait référence à deux entités opposées l'une à l'autre. C'est le cas de l'âme et du corps chez Platon. D'après Platon, l'âme subsumerait l'homme, tandis que le corps est quelque chose d'ajouté. Pourtant, dès lors que ce n'est ni le corps ni le couple âme/corps qui constitue l'homme, il va de soi que l'être humain n'est rien d'autre qu'une âme. Chez Platon, la primauté de l'âme place donc le corps dans une situation d'infériorité. Le corps devient alors quelque chose de contingent qui est frappé d'inertie dès lors que l'âme qui l'animait et l'émouvait s'en retire.

Platon peut aussi, à partir des contraires, établir l'immortalité de l'âme : aussi vrai que ni le trois, ni l'impair ne seront jamais pairs, jamais l'âme ne recevra la mort et ne sera morte. À l'approche de la mort, l'âme ne peut périr. Elle se retire comme à l'approche du chaud, la neige se retire intacte, sans fondre. Platon dit précisément ceci :

*Si ce qui est immortel est aussi impérissable, il est impossible que l'âme, quand la mort vient à elle, puisse périr [...] il nous serait facile de dire qu'à l'approche du pair, l'impair et le trois se retirent, et nous ferions la même réponse au sujet du feu, du chaud, et du reste [...] Par conséquent, au sujet de l'immortel qui nous occupe à présent, si nous tombons d'accord qu'il est aussi impérissable, l'âme sera non seulement immortelle, mais encore impérissable. Sinon, il nous faudra d'autres preuves.<sup>55</sup>*

Platon confirme l'opposition du corps et de l'âme en affirmant ce qui suit : « lorsque la mort approche de l'homme, ce qu'il y a de mortel en lui meurt, à ce qu'il paraît, mais ce qu'il y a d'immortel se retire sain et sauf et incorruptible et cède la place à la mort. »<sup>56</sup> Cébès, désormais dans les mêmes dispositions que Socrate au sujet de l'immortalité de l'âme, n'a plus besoin d'autres preuves que celles fournies par l'argument des contraires. « Pour cela, dit-il, nous n'en avons nullement besoin ; car on aurait peine à trouver quelque chose d'impérissable si ce qui est immortel, étant éternel, admettrait la destruction. »<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Platon, *Phédon*, Notes et commentaire de M. Dixsaut, p. 340.

<sup>55</sup> Platon, *Phédon*, 105e-106d.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 106d-107c.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 105e-106d.

Platon se sert aussi de la métaphore climatique pour établir l'immortalité de l'âme. Selon lui, le feu représente le chaud et la neige, le froid. Admettons que la neige qui n'est autre chose qu'elle-même reçoive le chaud ; elle « *ne sera plus ce qu'elle était, à la fois neige et chaude, mais, à l'approche du chaud, ou bien elle lui cèdera la place, ou bien elle périra* »<sup>58</sup>, et inversement. Platon cherche ici à démontrer l'immutabilité des essences. C'est pourquoi il convoque la théorie des Idées. Pour lui, l'Idée porte éternellement le même nom. Il en serait de même pour une chose qui « *n'est pas cette idée, mais qui a toujours, tant qu'elle existe, la forme de cette idée.* »<sup>59</sup>

À titre d'exemple, les nombres trois et cinq sont impairs sans être l'impair-même. Pourtant, comme l'impair, les nombres trois et cinq sont incompatibles avec l'idée du pair. Aussi le nombre impair n'admet-il pas son double pair. Ce double non plus, n'admet l'idée d'impair. En effet, le double du nombre cinq par exemple, à savoir le dix, n'adhère à aucune idée de l'impair. Platon peut tirer la leçon suivante des contraires : « *non seulement le contraire n'admet pas son contraire, mais ce qui apporte quelque chose de contraire à ce qu'il approche n'admet jamais le contraire de ce qu'il apporte lui-même.* »<sup>60</sup>

Au plan biologique, Platon admet qu'aussi vrai que la maladie ne s'accorde pas avec la santé du corps, on s'aperçoit aussi que la fièvre, qui n'est pas la maladie elle-même, mais en est le symptôme, n'admet pas l'idée de santé. Selon Platon, le feu est à la chaleur ce que la fièvre à la maladie. Si l'idée de chaleur ne peut recevoir ni le froid ni la neige, le feu qui est lié à cette idée, ne peut admettre ni l'un ni l'autre. Il en va de même de l'idée d'imparité et du nombre impair : le trois qui n'est pas l'imparité mais qui est impair, n'admet pas l'idée du pair.

Selon Platon, les contraires engendrent d'autres contraires, mais ils ne se reçoivent pas. Selon Platon, les essences ont sensiblement les mêmes propriétés que leurs formes, à la différence que l'essence est impérissable, alors que la forme qui s'y rapporte est périssable. C'est ce qui motive Socrate à dire ceci à Cébès :

*[...] Si c'était une nécessité pour l'impair d'être impérissable, le trois ne serait-il pas impérissable aussi ? [...] Et si le non-chaud aussi était impérissable, toutes les fois qu'on approcherait du chaud de la neige est-ce que la neige ne se retirerait pas intact et sans fondre ? Car elle ne périrait pas, et elle n'attendrait pas non plus et ne recevrait pas de chaleur. Il en est de même, je pense, de ce qui peut être rafraîchi. Si*

---

<sup>58</sup>Platon, *Phédon*, 103c-104a.

<sup>59</sup>*Ibid.*, 103c-104a.

<sup>60</sup>*Ibid.*, 104d-105b.

*cela était impérissable, quand quelque chose de froid s'approcherait du feu, jamais le feu ne s'éteindrait et ne périrait, mais il se retirerait sain et sauf.*<sup>61</sup>

Ce que nous pouvons retenir de la preuve de l'immortalité de l'âme par les contraires, c'est que, bien que la vie et la mort se succèdent sans cesse, il y a autant d'âmes qu'à l'origine. Autrement, tout périrait. A et non A ne pouvant être identiques, le corps ne peut être identique à l'âme qui, selon Socrate, reste attachée à ce qui est pur comme étant de même nature. Un lien ineffable existe entre l'âme et sa nature par le souvenir des essences. Ce lien, c'est la réminiscence.

### **I.2.2. La preuve de l'immortalité de l'âme par l'argument de la réminiscence**

La deuxième preuve pour établir l'immortalité de l'âme est celle de la réminiscence. La vie antérieure dans le ciel des *Idées* est la condition même de la célèbre réminiscence platonicienne, puisque, quand l'homme pense aux Idées lors de sa vie incarnée, cela veut dire qu'il s'en souvient. Et s'il s'en souvient alors, c'est qu'il a eu l'occasion de les contempler avant son incarnation. Si Homère dit de l'âme qu'elle est *semblable à de la fumée*, Socrate insiste sur le fait qu'elle est la seule source de la connaissance. Les choses individuelles n'en sont que des ombres ou des copies. Il reprend, en l'adaptant à son système, la doctrine orphico-pythagoricienne de la transmigration, de la réincarnation et de la remémoration.

Dans *Le Phédon*, Platon pense que si les vivants naissent des morts, cela signifie que nos âmes existent avant même que nous naissions « *et cela serait impossible si notre âme n'avait pas existé quelque part avant de s'unir à notre forme humaine.* »<sup>62</sup> Pour ce philosophe, l'âme a appris dans un temps antérieur, où elle n'était pas dans une forme humaine et elle peut s'en souvenir si bien que connaître pour Platon, c'est se souvenir, mais de quoi? Pour Platon, le tout premier problème du corps est d'être en lui-même incapable de nous permettre d'atteindre à la science et parvenir aux essences. Il ne peut que nous mettre en contact avec des apparences contradictoires, mouvantes et par conséquent, trompeuses. Un objet peut, par exemple paraître à la fois grand et petit, selon qu'on le compare à un objet plus grand ou plus petit que lui. L'âme seule peut percevoir ce qui est réellement, c'est-à-dire ce qui demeure, l'essence des choses. Dès lors qu'elle ne fait usage que de sa propre capacité de réflexion, l'âme seule est, selon Platon, capable d'un savoir authentique, car elle seule est capable de s'élever en direction du bien. En effet, connaître revient à se remémorer, car entre deux existences terrestres, l'âme contemple les Idées. En se réincarnant, elle s'est abreuvée à

<sup>61</sup>Platon, *Phédon*, 105e-106d.

<sup>62</sup>*Ibid.*, 72b-73b.

la source du "Léthé", le fleuve de l'oubli. L'Idée contemplée jadis, reste latente en l'homme physique que nous sommes et, grâce au travail de la philosophie, elle est susceptible de s'actualiser. Ainsi, si les objets sensibles égaux-inégaux nous amènent à penser à l'égal en soi, c'est assurément parce qu'elle est, d'une manière ou d'une autre, présente dans le sensible qui s'y rapporte. C'est alors que les notions générales que forme notre esprit ne sont elles-mêmes que de pâles reflets de l'Idée. « *N'est-ce pas, demande Socrate à Cébès, de ces sensations que naissent la mémoire et l'opinion ? [...] Il y a des choses qu'auparavant, je savais clairement, il me le semblait à moi-même et aux autres.* »<sup>63</sup> Ce n'est que par leur participation à une même *Idée* ou *Essence*, que divers individus peuvent former une même espèce. Si le corps est considéré par Platon comme étant néfaste à la quête de la vérité, c'est en plus parce que, non seulement il n'est source d'aucune science authentique, mais aussi par ses incessantes sollicitations telles que la faim, la peur, le désir, l'envie, etc., il nous oblige à nous soucier de lui et partant, encombre l'âme de pensées qui l'éloigne de sa seule véritable aspiration, la quête de la vérité. « *Désirs, appétits, peurs, simulacres, en tout genre, futilités,* écrit Platon, *il nous en remplit si bien que, comme on dit, pour de vrai et pour de bon, à cause de lui, il ne nous sera jamais possible de penser, et sur rien.* »<sup>64</sup> Le corps, par les sens, ne saisit que le particulier, l'individuel. Par ses distractions, il éloigne l'âme du bien et devient un mal dont faut s'éloigner autant que faire se peut. Quant aux Idées, elles sont perçues par une faculté supérieure, la pensée ; peut-être même sont-elles des réminiscences d'une vie antérieure.

Le dualisme platonicien présente un monde bipartite : une dimension intelligible et une dimension sensible. Certes, celle-ci est le reflet de celle-là, mais les deux s'opposent radicalement. Si elles s'opposent, il faut cependant se garder de penser qu'elles se détruisent mutuellement. La forme n'est rien d'autre que la manifestation des essences primaires dans l'expérience sensible.

D'après Platon, il y a deux mondes : le monde intelligible qui est le monde des réalités immuables, et le monde sensible, celui des apparences où tout est sujet au devenir. Les Idées sont des causes exemplaires de tout ce qui existe. Elles existent comme modèles dans un monde suprasensible. Ces Idées sont : l'Homme en général ou en soi, la Vertu en soi, la Justice en soi, le Triangle en soi, etc. Celles-ci seraient présentes dans l'âme avant même que nous ne naissions. Selon Platon : « [...] *De deux choses l'une, ou bien que nous soyons nés avec la connaissance des réalités en soi et que nous les gardions toute la vie, tous tant que*

---

<sup>63</sup>Platon, *Phédon*, 96a-96e.

<sup>64</sup>*Ibid.*, 66b-66c.



*nous sommes, ou bien que ceux dont nous disons qu'ils apprennent ne fassent pas autre chose que se souvenir, et que la science soit réminiscence.* »<sup>65</sup>

La maïeutique socratique n'avait d'autre but que d'amener les interlocuteurs de Socrate à se rendre compte de la vérité qu'ils possédaient, mais à leur insu, pas plus que le dévoilement à soi par soi-même de ce qu'on sait sans savoir qu'on le sait. Socrate se proposait d'accoucher les esprits. Il tirait des esprits ce qu'ils contenaient, sans prétendre y introduire un bien dont il ne porterait pas les germes. « *Or cette faculté est une réminiscence des choses que notre âme a vues quand elle cheminait avec l'âme divine et que, dédaignant ce que nous prenons ici-bas pour des êtres, elle se redressait pour contempler l'être véritable.* »<sup>66</sup>

Platon enseignait qu'il faut susciter ou faire naître l'opinion vraie de la bouche de l'interlocuteur. Les vérités contemplées deviennent des opinions présentes dans l'âme qui sombre dans la léthargie, une fois que celle-ci s'incarne. « *Savoir en effet n'est pas autre chose que garder les connaissances une fois acquises et ne pas les perdre ; car ce que nous appelons oublié, n'est-ce pas, Simmias, la perte de la science ?* »<sup>67</sup>

Platon pense que la réminiscence confirme la théorie de l'incarnation, car avant toute forme d'apprentissage, l'âme a la connaissance des réalités. Dans le *Menon*, il démontre qu'ayant vécu plusieurs vies, l'âme a vu tout ce qui se passe dans l'*Hadès* et il n'y a rien qu'elle n'ait pu apprendre. Comme tout existe dans l'*Hadès* à l'état pur et que l'âme a tout appris, il ne fait point de doute qu'en se rappelant une seule chose, ce que le sens commun entend par apprendre, elle se rappelle d'elle-même toutes les autres. Apprendre ou chercher ne désigne donc rien de plus que se ressouvenir. « *Tu as de la peine à croire, [...] écrit Platon, que ce que nous appelons savoir soit une réminiscence.* »<sup>68</sup> Platon mobilise le concept de souvenir pour établir que les Idées préexistent dans l'âme. M. Dixsaut pense à ce propos que « *se ressouvenir, c'est éprouver le manque de réalité vraie et de qualités parfaites des choses sensibles.* »<sup>69</sup> Cette hypothèse s'inscrit dans la critique de l'empirisme. En effet, à travers son entretien avec Menon, Socrate situe l'acte de connaître dans la réminiscence des Idées autrefois contemplées par l'âme avant son incarnation. Menon n'arrive pas à comprendre que Socrate s'engage à chercher ce qu'il ne sait absolument pas car, on n'a pas à chercher ce qu'on sait, puisqu'on ne peut chercher ce qu'on ignore. Cela ne laisse qu'une alternative : soit il est impossible d'accéder à la connaissance, soit il faut déjà tout connaître.

---

<sup>65</sup>Platon, *Phédon*, 75e-76c.

<sup>66</sup>Platon, *Phèdre*, 248e-249d.

<sup>67</sup>Platon, *Phédon*, 75b-77c.

<sup>68</sup>*Ibid.*, 73b-73e.

<sup>69</sup>Dixsaut, Monique, *Platon, le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2003, p. 118.

Pourtant, l'homme éprouve assurément le désir de connaître les choses qu'il ne sait pas encore. Comment expliquer cela, étant donné que le jeune esclave qui doute qu'on puisse désirer savoir une chose dont on n'a absolument aucune idée, avait en lui-même des opinions vraies, indépendamment de tout enseignement antérieur ? D'où proviennent ces opinions vraies ? De quelle façon sont-elles arrivées dans l'âme de cet adolescent inculte ? Enfin, qu'est-ce qui manque à ces opinions vraies pour qu'elles deviennent un savoir, une science ?

Pour répondre à ces questions, Platon s'appuie sur la théorie de la réminiscence d'après laquelle il faut pouvoir se souvenir de ce qu'on a autrefois vécu dans une vie antérieure à celle qu'on mène présentement. Si la vérité apparaît sous la modalité de la *re-mémoration* ou du *re-souvenir*, cela veut dire qu'elle existait déjà dans l'âme de l'esclave avant même qu'elle ne soit suscitée par l'interrogation. « *Si ces choses n'existent pas, notre raisonnement tombe à plat.* »<sup>70</sup>

En effet, nous n'aurions aucune possibilité de reconnaître les choses dans leur unité, aucun moyen de les nommer, si notre âme n'avait pas contemplé les Idées avant de s'incarner dans le corps. Le contact avec la réalité intelligible fait que l'âme demeure toujours identique à elle-même; François Châtelet souligne à ce sujet qu'« *il faut bien que celui-là qui cherche et qui trouve ait une sorte de prescience de ce qu'il avait à chercher et à trouver [...] Dans l'expérience, on ne peut jamais rien découvrir qu'on ne l'y ait déjà mis [...].* »<sup>71</sup> La solution finale que Platon propose pour ce problème, réside dans la réminiscence, et voici ce que Socrate dit à Cébès :

*S'il est vrai [...] que, pour nous, apprendre n'est pas autre que se ressouvenir, c'est une nouvelle preuve que nous devons forcément avoir appris dans un temps antérieur ce que nous nous rappelons à présent. Et cela serait impossible si notre âme n'avait pas existé quelque part avant de s'unir à notre forme humaine.*<sup>72</sup>

Platon pense alors que philosopher, c'est unifier par l'Idée. Cet acte suppose une réminiscence des Idées que l'âme avait contemplées dans l'autre monde avant de s'incarner. Toute sa problématique tourne autour de l'acte d'apprendre, car Platon cherche le moyen par lequel l'âme connaît les objets intellectuels tels que des théorèmes mathématiques, sans les avoir appris.

Cette problématique porte en grande partie sur l'objection des sophistes mise en avant par Menon. En principe, par ses activités supérieures, l'homme entre dans une forme de délire

<sup>70</sup> Platon, *Phédon*, 76c-77b.

<sup>71</sup> Châtelet, François, *Platon*, Paris, Gallimard, 1965, p. 196.

<sup>72</sup> Platon, *Phédon*, 75e-76c.

prophétique, religieux ou amoureux. Au cours de ce délire, il se rappelle les valeurs éternelles perçues pendant que l'âme se trouvait dans le cortège divin. C'est alors qu'au départ, nous ne sommes pas, en ce qui les concerne, dans un état d'ignorance complète. Dans le cas contraire, nous n'aurions ni le désir ni la force nécessaire de les chercher. Il faut donc comprendre que le souvenir ne se rapporte à aucun moment de notre vie terrestre, puisque pendant que nous y séjournons encore, nous n'avons pas accès aux valeurs absolues. Il faut seulement se tourner vers un moment de notre vie suprasensible, pendant que notre âme vivait encore dans le monde des Idées.

Enfin, la réminiscence des Idées, qui tient une place importante dans la philosophie de Platon, montre que l'âme préexiste, mais qu'elle survit au corps. Comme la vérité n'est pas de ce monde, Platon appelle à la fuite du monde et c'est pour cela qu'il faut fuir les apparences sensibles parce qu'ils nous cachent la vérité. C'est pour l'homme incarné, une course vers la liberté. Mais, le but de Platon est d'élever l'homme vers la connaissance des essences.

### **I.2.3. La preuve de l'immortalité de l'âme par l'argument de l'affinité**

La troisième preuve de l'immortalité de l'âme s'appuie sur l'argument l'affinité. C'est le deuxième argument métaphysique utilisé par Platon pour démontrer l'immortalité de l'âme. Cette immortalité suppose qu'au-delà d'un simple lien étroit de sympathie entre l'âme et la divinité, les deux instances ont la même origine. Ce qui signifie qu'elles sont connaturelles. Platon croit à la persistance de la personnalité de l'âme séparée du corps. L'âme est en relation avec le divin et s'oppose au corps, comme le divin s'oppose au mortel, au composé, au corruptible. Ce qui pose problème, c'est de savoir comment l'âme est principe de la vie, mais non point qu'elle le soit.

Dans *Le Phédon*, écrit Platon, « l'âme ressemble de très près à ce qui est divin. »<sup>73</sup> Pour ce penseur, d'une part, ce qui est divin est immortel; d'autre part, après la mort, l'âme va à son semblable c'est-à-dire le divin, l'immortel, le sensé. L'âme n'est, ni créée, ni engendrée. Elle a des affinités avec les intelligibles ou le divin, puisque les deux forment une seule et même substance. « De tous les biens en effet qui sont notre propriété personnelle, il n'y en a pas qui, étant celui de tous qui est le plus à nous, sont en nous plus divins que notre âme. »<sup>74</sup> Liée à la divinité, l'âme est aussi immortelle que Dieu-même. « Mais quant à Dieu, dit Socrate, à la forme de la vie et à tout ce qu'il peut y avoir encore d'immortel, tout le monde

<sup>73</sup>Platon, *Phédon*, 80a-80b.

<sup>74</sup>Platon, *Les Lois*, trad. Luc Brisson et J.F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2006, V, 723a-723b.

*conviendra, je pense, qu'ils ne périssent jamais.* »<sup>75</sup> Tant que l'âme s'alimente convenablement et sans faire entorse à sa nature, elle demeure légère et dotée d'une énergie ascensionnelle qui lui permet de suivre la divinité. Elle est pure et supérieure au corps et « certainement douée d'une puissance divinatoire. »<sup>76</sup>

Dans le *Phédon*, la thèse de Platon selon laquelle le corps est condamné en raison de sa nature matérielle, se justifie par le fait qu'il est absolument responsable des méfaits de son nouveau lieu de résidence où elle est couverte d'insanités. Platon définit d'abord l'homme comme un être formé d'un corps périssable et d'une âme qui a une vie propre, indépendante du corps et immortelle. « [...] L'âme s'en va vers ce qui est semblable à elle, vers ce qui est invisible, divin, immortel et sage, et quand elle y est arrivée, elle est heureuse, délivrée de l'erreur, de la folie, des craintes, des amours sauvages et de tous les autres maux de l'humanité. »<sup>77</sup>

Fragment du divin, l'âme a un pouvoir ascensionnel lui permettant de suivre le cortège divin. Ayant été *badigeonnée* aux passions à la suite de la perte de ses ailes, l'âme porte désormais un fardeau insupportable et ne peut longtemps se maintenir dans le ciel des Idées. Dans sa lassitude, elle ne peut poursuivre son vol. Elle abandonne puis, elle chute et s'incarne dans un corps. Dans le mythe de l'attelage ailé, Platon écrit ceci : « L'on peut dire que, de toutes les choses corporelles, c'est elle qui participe le plus à ce qui est divin. »<sup>78</sup>

Du point de vue psychologique, Platon définit l'âme comme une force qui se meut par elle-même. « Mais, précise-t-il, s'il est vrai que ce qui se meut soi-même n'est autre chose que l'âme, il s'ensuit nécessairement que l'âme n'a pas eu de commencement et qu'elle n'aura pas de fin. »<sup>79</sup> Si, pour lui, l'âme est le principe de son propre mouvement et celui des autres, c'est parce qu'elle est inengendrée. Selon lui, le principe est premier et ne saurait être engendré. Inengendrée, l'âme est alors incorruptible, puisque ce qui ne naît pas ou ne provient que de quelque chose d'autre, ne dérive de rien et, par conséquent, ne périt point. Il va de soi que si le principe venait à périr, tout le reste se dissiperait.

Platon pensait que lorsqu'il s'agit de décider et d'agir, c'est l'âme qui fait savoir au corps, et sans réserve, que c'est elle qui commande : « Oui, voilà qui est nécessaire, confirme Clinias : c'est bien d'une de ces trois manières que l'âme conduit toute chose. »<sup>80</sup> Pour Socrate aussi, « quand l'âme et le corps sont ensemble, la nature prescrit à l'un d'être esclave

<sup>75</sup> Platon, *Phédon*, 106d-107c.

<sup>76</sup> Platon, *Phèdre*, 242c-243a.

<sup>77</sup> Platon, *Phédon*, 80d-81d.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 246a-246e.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 245b-246c.

<sup>80</sup> Platon, *Les Lois*, X, 899a-899b.

*et d'obéir, à l'autre de commander et d'être maîtresse. [...] Mais ne crois-tu pas que ce qui est divin est naturellement fait pour commander et pour diriger, et ce qui est mortel pour obéir et pour être esclave ?* »<sup>81</sup> Pour Platon, les hommes possèdent « *une sorte de force divine.* »<sup>82</sup>

L'âme sage est celle qui a pu, par une ascèse des plaisirs et une ardue connaissance scientifique, s'affranchir du dictat du corps : « *si par exemple, le corps a chaud et soif, elle le tire en arrière, pour qu'il ne boive pas ; s'il a faim, pour qu'il ne mange pas, et dans mille autres circonstances nous voyons l'âme s'opposer aux passions du corps.* »<sup>83</sup> Platon pense que le principe des essences garde toute sa force contre les doutes émis au sujet de l'immortalité de l'âme. Celle-ci participe de la nature divine des Essences et ne peut pas plus que les Essences mêmes, rien admettre de contraire à sa nature. Socrate dit ceci à ce propos :

*Toute âme, est immortelle ; car ce qui est toujours en mouvement est immortel [...] Si le principe naissait de quelque chose, il ne serait plus principe. Mais parce qu'il n'a point connu de naissance, il ne saurait non plus connaître de fin ; car, si le principe périssait, jamais lui-même ne pourrait renaître de rien, et rien ne pourrait naître de lui, s'il est vrai que tout doit naître d'un principe. Ainsi, l'être qui se meut lui-même est le principe du mouvement, et cet être ne saurait ni périr, ni renaître.*<sup>84</sup>

Avant de se déployer dans le monde sensible, l'âme, commente François Châtelet, « *est déjà en connivence avec le logos, avec la Raison, qu'elle a vécu, qu'elle vivra encore dans la communauté des Essences.* »<sup>85</sup> Principe de vie et de connaissance, l'âme échappe à la contingence de la dégénérescence temporelle.

En affirmant que l'âme est le principe de la vérité et de la volonté, Platon montre que l'âme a des affinités avec tout ce qui est divin. Pour lui, les Idées résident en Dieu qui est leur substance commune. Pour Platon, « *s'il est vrai que ce qui se meut soi-même n'est pas autre chose que l'âme, il s'ensuit nécessairement que l'âme n'a pas eu de commencement et qu'elle n'aura pas de fin. J'en ai assez dit sur son immortalité.* »<sup>86</sup> Ainsi, pour démontrer l'immortalité de l'âme en général, Platon étudie d'abord la nature de l'âme divine et de l'âme humaine. Platon affirme que l'une et l'autre sont des principes de vie parce qu'elles se meuvent d'elles-mêmes. Or, il n'y a que le principe pour être capable d'une telle activité, puisque le principe qui n'est engendré par rien et ne peut pas, pour cette raison, mourir.

---

<sup>81</sup> Platon, *Phèdre*, 79b-80a.

<sup>82</sup> *Idem*.

<sup>83</sup> Platon, *Phédon*, 80a-81d.

<sup>84</sup> Platon, *Phèdre*, 245b-246a.

<sup>85</sup> Châtelet, François, *Platon*, p. 196.

<sup>86</sup> Platon, *Phèdre*, 245b-246a.

L'âme qui n'est engendrée par rien et ne peut mourir, est un principe. Aussi vrai que le principe ne meurt pas, l'âme est immortelle. Voici du reste ce qu'en dit Socrate dans le *Phédon* : « *l'âme s'en va vers ce qui est semblable à elle, vers ce qui est invisible, divin, immortel et sage, et quand elle y est arrivée, elle est heureuse, délivrée de l'erreur, de la folie, des craintes, des amours sauvages et de tous les autres maux de l'humanité [...]* »<sup>87</sup>

D'essence divine, l'âme anime donc le corps. Mais, à cet argument sur la divinité de l'âme, s'ajoute un autre sur la préexistence, celle de l'âme qui « *est plus ancienne que le corps.* »<sup>88</sup> Platon a établi, à partir de la préexistence de l'âme, la preuve de sa survivance par rapport au corps et donc, celle de son immortalité.

Pendant qu'ils dialoguent, Cébès prend la parole à son tour et objecte à Socrate que rien, jusque-là, ne permet de penser que l'âme subsiste une fois séparée du corps. Mais, ce dernier persiste et maintient que la préexistence, la survivance et la liberté de l'âme confirment son immortalité. Cébès, interroge son interlocuteur en ces termes : « *Si en effet, l'âme existe déjà, et si, quand elle vient à la vie et naît, elle ne peut naître d'aucune autre chose que de la mort et de ce qui est mort, ne faut-il pas nécessairement aussi qu'elle existe encore après la mort, puisqu'elle doit revenir à la vie ?* »<sup>89</sup>

Enfin, semble nous recommander Platon : restons divin et que notre vie le confesse ; gardons le tonus intellectuel et moral si nous voulons conserver notre essence divine. La préexistence, la survivance, la liberté et l'immortalité constituent autant d'attributs qui rapprochent l'âme du divin, puisque c'est par elle que l'homme parvient à la lumière des Idées. L'âme est donc, selon Platon, les affinités avec tout ce qui est divin et c'est pour cela qu'elle symbolise le soleil selon Platon, car depuis la tradition grecque, le soleil est une puissance énergétique de lumière naturelle. Les passages les plus décisifs des dialogues de Platon concernant la thèse de l'immortalité déterminent, *ipso facto*, celle de son essence.

#### **I.2.4. La preuve de l'immortalité de l'âme par l'argument de l'harmonie**

La quatrième preuve porte sur l'essence de l'âme. Cet argument métaphysique est mis à contribution pour montrer que l'âme est entièrement immortelle et impérissable. Platon s'en sert pour montrer que l'âme a beau être prisonnière dans le corps, mais l'influence que celui-ci exerce sur elle ne peut rien changer à sa nature, puisque l'âme est une substance et que la substance ne change pas. Pour Platon, faut-il le rappeler, le corps n'est pas quelque chose

---

<sup>87</sup>Platon, *Phèdre*, 80d-81d.

<sup>88</sup>Platon, *Les Lois*, X, 891a-891b.

<sup>89</sup>Platon, *Phèdre*, 70b-71d.

d'aimable : source d'illusions, cette partie sensible et terrestre de l'homme est sujette à des appétits. L'âme est prisonnière tout en restant elle-même, même si elle n'est plus égale à elle-même pendant qu'elle vit dans le temps. Il n'y a rien qui se rapporte au corps que l'on ne puisse retrouver dans l'âme. Platon distingue en l'être humain, deux parties aussi différentes que la couleur blanche et la noire.

Dans *Le Phédon*, écrit Platon, « *le corps s'écroule et se dissout, pendant que l'homme vit encore, mais l'âme, mais que l'âme retisse toujours ce qui est usé.* »<sup>90</sup> Selon Platon, un corps n'est vivant que par l'âme, mais il peut se dégrader pendant qu'il est encore en vie. Dans le *Phèdre*, Socrate, ce personnage que Platon met en scène pour exposer et défendre ses conceptions philosophiques, déclare que l'âme est ce qui se meut par soi-même. « *Ainsi, écrit-il, l'être qui se meut lui-même est le principe du mouvement et cet être ne peut ni périr ni naître ; autrement, le ciel tout entier et toute la génération des êtres tomberaient et s'arrêteraient, et ne retrouveraient plus jamais de quoi se mouvoir et renaître.* »<sup>91</sup> Se mouvant soi-même, l'âme est à la fois mouvante et mue : « *L'immortalité de l'être qui se meut lui-même étant démontrée, écrit Platon, on n'hésitera pas à reconnaître que le mouvement même est l'essence et l'idée même de l'âme.* »<sup>92</sup> Cette remarque nous amène à distinguer en elle deux parties, l'une qui meut et l'autre qui est mue. Nous y voyons clair lorsqu'il est question de présenter les parties de l'âme.

Si le *Phèdre* a laissé persister la confusion au sujet de l'âme comme ce qui se meut par soi-même et mue, les *Lois* ont dissipé ce paradoxe en précisant que l'âme n'est pas une chose qui se meut, mais un pur mouvement qui n'affecte aucun substrat autre que lui-même. De ce mouvement, il ne faut chercher la cause nulle part ailleurs qu'en lui-même, car en l'âme, cause et effet ne font qu'un, ce qui meut et ce qui est mû s'identifiant carrément. C'est en tant qu'elle est un mouvement, que l'âme est principe de tous les autres mouvements, y compris, d'elle-même. Sur ce point fondamental, Rober Desnos, affirme que « *la distinction logique entre le sujet et le prédicat n'a pas de place ici, être une âme c'est être en activité.* »<sup>93</sup> Cette conception de l'âme n'est pas incompatible avec celle du *Phédon* où Platon identifie l'âme avec la vie elle-même. Ceci peut se justifier, dans la mesure où généralement, un corps sans vie est un corps dépourvu d'âme, le mort étant communément considérée comme le corps inerte d'un homme qui a rendu l'âme.

---

<sup>90</sup> Platon, *Phédon*, 87c-88b.

<sup>91</sup> Platon, *Phèdre*, 245b-246a.

<sup>92</sup> *Idem.*

<sup>93</sup> Desnos, Robert, « Plato's doctrine of the psyche as a self-moving motion », *Journal of the History of Philosophy*, 6, 1968, p. 137.

Cependant, une telle conclusion n'est valable que si l'on comprend *ce qui se meut par soi-même* dans le sens d'une *chose* qui se meut. Néanmoins, cette perception n'est exactement pas celle de Platon, car le mouvement attribué à l'âme par ce dernier n'appartient à aucune des espèces de mouvements reconnues par Aristote. Ainsi, dans le dixième livre des *Lois*, Platon affirme que « *quand une chose se meut elle-même, nous la désignons comme une chose qui vit.* »<sup>94</sup>. Cause universelle de tout changement et de tout mouvement donc, l'âme, selon Platon, n'a d'autre définition que celle qu'il lui a toujours reconnue à savoir, l'« *Âme du monde* »<sup>95</sup> Platon écrit ceci :

*Toute âme est immortelle; car ce qui est toujours en mouvement est immortel; mais l'être qui en meut un autre et qui est mû par un autre, au moment où il cesse d'être mû, cesse de vivre; seul, l'être qui se meut lui-même, ne pouvant se faire défaut à lui-même, ne cesse jamais de se mouvoir et même il est pour tous les autres êtres qui tirent le mouvement du dehors la source et le principe du mouvement.*<sup>96</sup>

Platon définit alors l'âme, à la fois comme la « *divinité des astres* »<sup>97</sup> et le *principe du mouvement*. « *Rien d'autre, en effet, écrit Platon, n'y aurait jamais produit antérieurement un changement d'état, puisque, précisément, aucun changement d'état n'est supposé s'y faire auparavant.* »<sup>98</sup> Platon a par-là, établi que « *l'âme est une réalité antérieure au corps.* »<sup>99</sup> Or, ce philosophe ne suppose l'âme antérieure, qu'autrement qu'elle a de la primauté par rapport au corps. Il l'a donc supposée non seulement antérieure, mais aussi de loin supérieure au corps. « *C'est elle, par-dessus tout, qui préside à leur changement, ainsi qu'à l'ensemble de leurs arrangements.* »<sup>100</sup> L'âme est donc une substance divine. Dès lors que l'on admet que l'âme se définit comme le principe de toute chose, l'on ne peut nier qu'elle soit « *le mouvement capable de se mouvoir par lui-même.* »<sup>101</sup> C'est donc une erreur fatale, que d'accorder au corps les bons soins qui sont plutôt dus à l'âme.

Dans le *Phédon* par exemple, Platon s'en prend à la pratique de la momification dans l'Égypte ancienne pour deux raisons : la première consiste à démontrer que le corps n'a pas qualité pour immortaliser l'homme, car le corps est essentiellement altérable, c'est-à-dire sujet à l'usure du temps. Il n'a donc aucune propriété susceptible de le rendre immortel, comme c'est le cas de l'âme.

<sup>94</sup> Platon, *Les Lois*, X, 896a-896b.

<sup>95</sup> *Ibid.*, X, 896a-896b.

<sup>96</sup> Platon, *Phèdre*, 245b-246a.

<sup>97</sup> Platon, *Les Lois*, X, 898d-898e.

<sup>98</sup> *Ibid.*, X, 894a-894b.

<sup>99</sup> *Ibid.*, X, 892a-892b.

<sup>100</sup> *Idem.*

<sup>101</sup> *Ibid.*, X, 896a-896b.



La seconde raison c'est que l'homme s'immortalise lui-même à partir de son mode de vie et nul ne peut prétendre avoir pleinement immortalisé l'autre : « *Il n'honore non plus son âme, l'homme qui, chaque fois, estime que ce sont les autres, et non pas lui-même, qui sont responsables de ses fautes comme de la plupart des choses qui lui causent le mal, et le mal le plus grave.* »<sup>102</sup> La momification n'est donc qu'un leurre. Ce qui a plus d'être, ce sont les Idées considérées comme les Réalités intelligibles. Ce qui fait l'homme de manière essentielle, c'est ce qu'il y a d'incorruptible en lui, c'est-à-dire, l'âme. Platon se sert de la théorie des Idées pour démontrer que l'âme qui provient du monde des Idées éternelles et qui est pure comme les Idées avec lesquelles elle a des rapports d'affinité, se trouve initialement hors du corps et y serait plutôt entrée dans le but de le purifier jusque dans les "lieux secrets". Mais, l'âme incarnée connaît moult tumultes et, entraînée par les envies, faillit à sa mission première, tant aussi vrai que les premières idées qui ont émergé sont les dérivées du corps, et il n'y a plus dans l'âme, que le souvenir vague des Idées : « *Il n'y a pas d'enfant, par exemple, qui, une fois devenu un homme, ne se croie aussitôt capable de juger de tout, et qui ne s'imagine honorer l'âme qui est la sienne en la couvrant de louanges et en mettant tout son zèle à lui laisser le droit de faire tout ce qu'elle veut.* »<sup>103</sup>

Pour Platon, notre être actuel est le reflet de l'âme déchue, alors qu'avant de s'incarner l'âme a existé auparavant sous la forme d'une essence pure, car n'ayant encore aucun commerce avec le corps, car écrit Platon, « *Nos âmes ont existé dans le temps qui a précédé notre naissance.* »<sup>104</sup> Uni à l'âme, le corps peut mouiller de sueur l'âme tout entière. « *Il lui cause, en agissant ainsi, un dommage et ne l'honore point [...]* »<sup>105</sup> Selon Platon donc, l'âme demeure inaltérable et supérieure au corps malgré les menaces dont elle est l'objet.

Pour Platon, c'est l'âme qui commande naturellement au corps. Bien plus, « *elle vaut plus que lui.* »<sup>106</sup> Elle n'a pas été engendrée et ne peut non plus connaître la mort, parce qu'elle ne connaît aucune des phases précédentes dont la mortalité s'accompagne. Si l'âme ne naissait ni ne mourait, elle serait toujours présente avant et après la mort, puisqu'elle n'existe ni avant la naissance, ni après la mort du corps. Mais Platon affirme que l'âme sort d'ailleurs et y retourne, tandis que le corps naît ici-bas et s'y détruit. La théorie des idées, une fois de plus, constitue la plaque tournante pour démontrer l'immortalité de l'âme.

---

<sup>102</sup>Platon, *Les Lois*, V, 726a-726c.

<sup>103</sup>*Idem.*

<sup>104</sup>Platon, *Phédon*, 87c-88b.

<sup>105</sup>*Idem.*

<sup>106</sup>Platon, *Les Lois*, X, 899a-899b.

Au demeurant, de Platon, nous avons retenu quatre principaux arguments qui lui ont permis de démontrer l'immortalité de l'âme. La première concerne les contraires ; la deuxième, la réminiscence ; la troisième, l'affinité ou la divinité ; la quatrième, l'essence. Ces arguments se ressemblent et s'imbriquent, puisqu'ils contribuent à déterminer l'immortalité de l'âme. L'âme est immatérielle, simple, indissoluble, indestructible, libre, incorruptible, impérissable et donc, immortelle. « *L'âme ressemble à ce qui est divin, immortel, intelligible, indissoluble, toujours le même et toujours semblable à lui-même.* »<sup>107</sup> Le corps est composite, destructible, corruptible, périssable et donc, mortel. « *Le corps ressemble parfaitement à ce qui est humain, mortel, non intelligible, multiforme, dissoluble et jamais pareil à soi-même.* »<sup>108</sup> L'harmonie suppose que le corps étant condamné à disparaître dans le temps, l'âme indestructible et impérissable est la seule substance qui constitue l'essence de l'homme.

### **I.2.5. La preuve de l'immortalité de l'âme par l'argument de l'essence**

La preuve ou le raisonnement de l'essence confirme la différence naturelle entre l'âme et le corps telle que Platon l'établie. Celle-là est apparentée aux *Idées* et proche du divin parce que l'âme est aussi constante qu'elles, ne pouvant être contraires à elles-mêmes, alors que le corps peut changer et afficher une apparence contraire à son image d'antan. L'âme ne change pas et elle est toujours identique à elle-même. Le corps quant à lui, fait partie des choses de la terre et il est appelé à disparaître au même titre que ce qui lui est semblable. Quels arguments Platon avance-t-il pour déterminer l'essence de l'âme?

Dans *Le Phédon*, écrit Platon, « *l'âme est immortelle et impérissable, et nos âmes existeront réellement dans l'Hadès.* »<sup>109</sup> L'essence renvoie à ce qui reste égal et identique à soi. C'est la substance ou le substrat comme ce qui détermine la nature de quelque chose et précise sa réalité comme élément essentiel qui fait de cette chose ce qu'elle est et qui permet de la différencier ou distinguer de toute autre chose. En l'homme, d'après Platon, l'âme est l'élément essentiel qui permet de déterminer sa nature.

Pour ce philosophe donc, la nature de l'âme est telle qu'elle ne peut changer, elle est de ce fait immortelle, indestructible, incorruptible. L'âme est constante, tandis que le corps subit des modifications et peut se détériorer. Il peut résister à la mort sans être immortel, alors que l'âme est impérissable. Voilà pourquoi la mort ne la concerne pas et Platon la trouve non seulement immortelle, mais éternelle. Seulement, précise Platon, l'éternité est une conquête,

---

<sup>107</sup> Platon, *Phédon*, 80a-80d.

<sup>108</sup> *Idem.*

<sup>109</sup> *Ibid.*, 106d-107c.

car si l'âme est naturellement impérissable, il revient à chacun de la rendre éternelle par les bons soins de son âme, « *car, écrit Platon, en descendant chez Hadès, elle [l'âme] ne garde avec elle que l'instruction et l'éducation, qui sont, dit-on, ce qui sert ou nuit le plus au mort, dès le moment où il part pour l'autre monde.* »<sup>110</sup>

Platon insiste sur la pureté de l'âme, car à l'origine, les âmes font partie du cortège divin, mais alourdies à cause des maux accumulés dans une vie antérieure, certaines d'entre elles chutent et se font prisonnières dans un corps comme en pénitence. Après une nouvelle mort, d'après la tradition d'origine orphique de la réincarnation, l'âme du méchant devient une âme errant dans l'au-delà et exposée à se réincarner dans un nouveau corps. Elle ne peut ni retourner à ce qui est aussi pur elle l'était avant de s'incarner dans un corps, à savoir les *Idées*, ni supporter d'être le contraire de ce qu'elle est naturellement, c'est-à-dire une âme impure, l'impureté étant naturellement liée au corps et la pureté, à l'âme. Selon la logique platonicienne des contraires, « *pour l'impur, écrit Platon, il ne lui est pas permis d'atteindre le pur.* »<sup>111</sup> Il s'en suit aussi que « *le contraire lui-même, renchérit Platon, ne saurait jamais être contraire à lui-même* »,<sup>112</sup>

L'âme du vulgaire ou le méchant ne peut donc avoir accès à l'immortalité, tant qu'elle n'aura pu travailler à se purifier afin d'échapper au cycle infini de naissances et renaissances. Platon prévoit ainsi le sort des âmes des méchants à l'Hadès : « *Si en effet, écrit Platon, la mort nous délivrait de tout, quelle aubaine se serait pour les méchants d'être en mourant débarrassées tout à la fois de leur corps et de leur méchanceté en même temps que de leur âme!* »<sup>113</sup> La part divine de l'homme étant ainsi enfermée dans la part terrestre, elle doit en être délivrée par diverses pratiques telles que la purification, car « *quand nous nous serons ainsi purifiés, écrit Platon, en nous débarrassant de la folie du corps, nous serons vraisemblablement en contact avec les choses pures [...]* »<sup>114</sup>

Dans *Le Phédon*, Platon montre que les bons soins de l'âme sont un préalable indispensable à la philosophie. Pour ce philosophe comme *meletè thanatou*, c'est-à-dire *soin de la mort*. Ainsi, « *ceux qui philosophent droitement, écrit Platon, s'exercent à mourir.* »<sup>115</sup> La morale et la connaissance sont au centre des préoccupations de Platon comme des soins nécessaires à l'obtention d'une âme ascensionnelle « *qui consiste à ne pas se laisser troubler*

<sup>110</sup> Platon, *Phédon*, 107c-108c.

<sup>111</sup> *Ibid.*, 67a-67e.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 102d-103c.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 107c-108c.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 67a-67e.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 67e-68d.

par les passions »<sup>116</sup> et à être les « vrais amis du savoir. »<sup>117</sup> Ce n'est que lorsque l'âme se voit mystérieusement délivrée de ses liens et capable de regarder derrière elle, puis d'accéder, après une longue et difficile ascension, jusqu'à l'ouverture du monde où elle peut enfin apercevoir le soleil lui-même, qu'elle prend alors conscience de son ancienne captivité et de l'infinie distance qui continue à la séparer de la source de la lumière, c'est-à-dire du monde intelligible, celui du divin et des Idées.

Enfin, l'argument de l'essence est l'occasion pour Platon la proximité de l'homme, à travers son âme et du divin. En effet, si l'âme nous est donnée à l'état pur, c'est à nous de la préserver de la tyrannie des sens et de la fascination des passions pour la libérer de la captivité du corps. Le corps est l'âme ce que le mal est au bien, l'ignorance à la connaissance. *Le soin de l'âme* consiste en le soin de la mort plutôt qu'en la crainte de celle-ci. Celui qui fait l'expérience de la pensée en mourant au corps découvre dans cette expérience même l'immortalité et l'indestructibilité de l'âme. Le philosophe est celui qui prend conscience qu'il est captif de l'illusion sensible. Plus qu'une simple différence, il y a en effet, selon Platon, une certaine identité entre la mort et la philosophie, toutes deux ayant pour effet de délier l'âme du corps, puisque ces deux composantes de l'homme forment un mélange hétérogène.

### **I.3. L'HÉTÉROGÉNÉITÉ ONTOLOGIQUE DE L'ÂME ET DU CORPS**

Platon pense que le sort de l'âme n'est pas lié à celui du corps. Si par définition, le dualisme désigne un mode de raisonnement qui, bien que faisant référence à deux entités, finit par les poser en opposition l'une par rapport à l'autre comme c'est le cas pour l'âme et le corps chez Platon, l'hétérogénéité ontologique du corps et de l'âme repose dans sa philosophie sur l'idée que l'être humain est composé d'éléments variés ou dissemblables qui s'excluent faute de pouvoir s'associer.

#### **I.3.1. La preuve de l'hétérogénéité ontologique de l'âme et du corps par l'argument de l'incompatibilité**

L'hétérogénéité ontologique de l'âme et du corps suppose que ces deux entités constituent l'être humain, mais elles ne s'associent pas, faute d'avoir une nature commune. La mort est pour Platon, le moment indiqué pour constater que l'âme est dans le corps comme un pilote dans son navire. L'un et l'autre sont appelés à atteindre un but commun, mais dans une relation tumultueuse où les deux se repoussent parce qu'ils sont naturellement différents.

---

<sup>116</sup> Platon, *Phédon.*, 67e-68d.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 67a-67e.

L'âme est faite pour guider le corps, mais celui-ci impose sa conduite à celle-là, car ce qui vaut pour le corps ne vaut pas pour l'âme, et cela est dû au fait qu'ils sont naturellement différents, l'âme étant « *des êtres originels* »<sup>118</sup>, tandis que le corps a un début d'existence et aura certainement une fin. En quoi l'âme est-elle différente du corps?

Selon Platon, le corps appartient à la sphère du sensible, alors que l'âme invisible échappe à la finitude. Elle se sauve quand elle quitte le corps, ce qui veut dire qu'elle ne meurt pas avec le corps et mourra jamais parce qu'il n'y a rien en elle qui puisse la rendre mortelle et donc, l'âme est immortelle. Le corps se distingue de l'âme comme la nuit du jour. Les deux substances sont inconciliables. Elles ne partagent pas un destin commun et se rejettent dos à dos, ce qui suppose qu'entre l'âme et du corps, il y ait un réel paradoxe.

*Il me semble que c'était exactement comme si l'on disait que Socrate fait par intelligence tout ce qu'il fait et qu'ensuite, essayant de dire la cause de chacune de mes actions, on soutint d'abord que, si je suis assis à cet endroit, c'est parce que mon corps est composé d'os et de muscles, que les os sont durs et ont des joints qui les séparent, et que les muscles, qui ont la propriété de se tendre et de se détendre, enveloppent les os avec les chairs et la peau qui les renferme, que, les os oscillant dans leurs jointures, les muscles, en se relâchant et se tendant, me rendent capable de plier mes membres en ce moment et que c'est la cause pour laquelle je suis assis ici les jambes pliées.*<sup>119</sup>

Une bonne formation assure une santé de l'âme et ainsi qu'une existence autonome en marge des contraintes charnelles. Pour Platon, la peur de la mort n'est au fond que la peur de n'être plus rien. On peut découvrir en cette attitude, l'espérance qu'il y a quelque chose après la mort. La mort étant inévitable, il faut se soucier de ce qui pourrait arriver au moment où l'âme retourne là-bas. Ce n'est pas après avoir irrigué toute sa jeunesse de mauvaises habitudes, que l'on peut sincèrement changer positivement. Pire encore, s'il faut leur imposer l'enseignement de bonnes habitudes. « *S'il est vrai en effet que les efforts corporels, imposés par une discipline contraignante, ne peuvent aucunement faire de mal au corps, par contre aucun enseignement imposé de force à l'âme ne pourra y demeurer.* »<sup>120</sup> Quelque chose certainement ! Mais quelle chose donc ? Voilà la question qui hante les esprits et à laquelle Platon propose une réponse dans le *Phédon*.

Dans le *Phédon*, Platon démontre que l'âme qui participe de la nature divine des essences, ne peut rien admettre de contraire à sa nature. Voilà pourquoi, Socrate, au moment de boire la ciguë, invite Simmias et Cébès à une discussion qu'il appelle lui-même "le chant

<sup>118</sup> Platon, *Les Lois*, X, 891a-091c.

<sup>119</sup> Platon, *Phédon*, 97c-98d.

<sup>120</sup> Platon, *La République*, X, 536e-537a.

du cygne" : un chant d'émérite espoir pour la vie enchantée et immortelle dont le dessein s'accuse dans les propos ci-après :

*Que l'âme qui a vu le plus de vérité, écrit Platon, produise un homme qui sera passionné par la sagesse, la beauté, les muses et l'amour ; que l'âme qui tient le second rang donne un roi juste ou guerrier et habile à commander ; que celle du troisième rang donne un politique, un économiste, un financier ; que celle du quatrième produise un gymnaste infatigable ou un médecin ; que celle du cinquième mène la vie du devin ou de l'initié ; que celle du sixième s'assortisse à un poète ou à quelques autres artistes imitateurs ; celle du septième à un artisan ou laboureur ; celle du huitième à un sophiste ou démagogue ; celle du neuvième à un tyran.*<sup>121</sup>

L'unique préoccupation du philosophe, c'est la vérité valable pour tous et en tout temps. Cependant, il n'occulte pas le chemin qu'il emprunte pour y arriver. Non plus, il n'impose rien qui ne soit ouvert à un débat contradictoire. C'est cela qui peut justifier son attachement à la dialectique, parce qu'elle lui permet d'avoir accès à la vérité en se détournant des contre-vérités : « *Si donc chacune des deux est une, et que prises ensemble elles sont deux, l'âme concevra ces deux-là comme des choses séparées. Car si elle ne les sépare pas, elle ne les concevrait pas comme deux, mais comme une seule.* »<sup>122</sup> Le philosophe ne cherche pas non plus à plaire, puisque la vérité n'a pas de lien avec le sentiment, car on ne sert pas du cœur pour philosopher : « *Athéniens, je vous sais gré et je vous aime, mais j'obéirai aux dieux plutôt qu'à vous, et, tant que j'aurai un souffle de vie, tant que j'en serai capable, ne comptez pas que je cesse de philosopher, de vous exhorter et de vous faire la leçon.* »<sup>123</sup>

Selon Platon, notre connaissance empirique est faillible, puisque nos sens nous trompent et que nos passions enchaînent l'âme au corps. Platon indexe ensuite le corps comme étant responsable de cette faiblesse. L'âme ne peut mieux raisonner que si l'homme se détache des appétits charnels de passions, d'illusions, car tout ce qui se rapporte aux sens empêche l'âme de se concentrer le plus possible sur ce qui est essentiel. C'est pour cela qu'il ne faut pour la concentration de l'âme, « *ni l'ouïe, ni la vue, ni la douleur, ni quelque plaisir, mais qu'au contraire elle s'isole le plus complètement en elle-même, en envoyant promener le corps et rompt, autant qu'elle peut, tout commerce et tout contact avec lui pour essayer de saisir le réel.* »<sup>124</sup>

L'autre paradoxe concerne la déchéance de l'âme dans l'incarnation. Voici du reste, la définition qu'il donne de ce *principe divin* : « *Le Soleil, la Lune, les autres astres, l'âme mène*

<sup>121</sup> Platon, *Phèdre*, cité par : Robin, Léon et Moreau, MJ, *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1950, p. 125.

<sup>122</sup> Platon, *La République*, VII, 524b-524d.

<sup>123</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 29a-29e, Paris, trad. Émile Chambry, Garnier-Flammarion, 1965.

<sup>124</sup> Platon, *Phédon*, 65 c-66 a.

*la ronde de toutes choses [...] L'âme qui mène le Soleil [...] Tout est plein de dieux [...].*<sup>125</sup>  
 Cette formule de Thalès de Milet se trouve aussi bien dans l'*Epinomis*, que dans le *Traité de l'âme* d'Aristote. Par ailleurs, si l'âme est pur mouvement, rien, en dehors d'elle-même, ne peut la mouvoir.

L'hétérogénéité de l'âme et du corps réside, selon Platon, dans le fait que les deux sont non seulement naturellement différentes l'une de l'autre, mais elles s'excluent aussi faute de pouvoir s'associer. À défaut de pouvoir s'associer, l'âme et le corps ne peuvent autrement que se repousser naturellement.

Dans l'optique platonicienne, l'un des paradoxes du corps est qu'il camoufle en lui-même l'âme qui l'anime, le dirige et en assure le contrôle. Dans le *Phédon* où il est question de la mort, comment la définir, Platon prescrit la mort comme le moment où le corps se sépare de l'âme, car « *l'âme du mort, écrit-il, ne meurt pas avec lui.* »<sup>126</sup>

Pour Platon enfin, l'âme et le corps se rapportent sur le mode de l'hétérogénéité. L'âme est le siège des facultés supérieures de l'homme, le corps est ce qui entrave leur déploiement. Ainsi la praxis philosophique sera une ascèse comme mode de purification de l'âme. Le philosophe désigne alors celui qui a un mépris de toutes les fonctions corporelles. Raison pour laquelle il y a de la part de Platon, une dépréciation du corps comme fardeau, comme une prison où l'âme ploie au milieu des séductions corporelles. C'est alors qu'à la mort du corps, l'âme se retire et emprunte un parcours exceptionnel dont le corps est exclu. Cette conclusion mène droit au troisième paradoxe qui consacre l'absoluité de l'âme.

Le troisième paradoxe concerne la mort : l'âme est immortelle alors que le corps est mortel. Dans le *Phédon*, Platon interprète la mort comme la séparation de l'âme et du corps. L'on peut inférer la genèse de la pensée dualiste à cette conception toute particulière de la mort ou de l'éternité de l'âme, puisque c'est pour ne pas mourir, pour refuser la corruption, pour continuer une vie trop limitée, que l'âme trouve refuge dans un monde où cette partie immortelle de l'homme peut continuer à vivre en contournant la mort. Voilà pourquoi Platon lui attribue le nom de substance, car l'âme est indestructible et par conséquent, immortelle. Le philosophe pense alors qu'en raison de l'altérabilité du corps et de l'inaltérabilité de l'âme, il y a dissimilitude ou absence de ressemblance entre l'âme et le corps, la nature du corps ne s'accommodant pas de celle de l'âme :

*[...] Il faut analyser la nature, dans l'une la nature du corps, dans l'autre celle de l'âme, si, au de se contenter de la nourriture et de l'expérience, on veut recourir à*

<sup>125</sup> Platon, *Les Lois*, X, 898d-899a.

<sup>126</sup> Platon, *Phédon*, 88b-89a.

*l'art, pour procurer au corps par les remèdes et la nourriture la santé et la force, et pour faire naître dans l'âme, par des discours et un entraînement vers la justice, la conviction qu'on veut y produire et la justice.*<sup>127</sup>

Ces images peuvent expliquer, selon Platon, les rapports paradoxaux de l'âme et du corps, du relatif à l'absolu, puisque le corps n'a aucune qualité pour garantir la vie de l'âme, puisque, de ce qui est absolu, ne peut surgir que de l'absolu et de ce qui est relatif, ne peut surgir que du relatif ; de l'absolu, ne peut venir le relatif et du relatif, ne peut venir l'absolu : l'incompatibilité de l'absolu et du relatif se déduit de l'irréductibilité de l'âme et du corps. De ce qui est immortel, ne peut surgir de l'immortel et de ce qui est mortel, ne peut surgir que du mortel ; de l'immortel, ne peut venir le mortel et du mortel, ne peut venir l'immortel : l'incompatibilité de l'immortel et du mortel se déduit de l'irréductibilité de l'âme et du corps. « [...] *L'âme ressemble de très près à ce qui est divin, immortel, intelligible, simple indissoluble toujours le même et toujours semblable à lui-même, et que le corps ressemble parfaitement à ce qui est humain, mortel, non intelligible, multiforme, dissoluble et jamais pareil à soi-même.* »<sup>128</sup>

Enfin, bien qu'elle soit prisonnière dans le corps comme nous le verrons plus tard, l'âme est toujours supérieure et différente qu'elle ne peut être « *un mélange des qualités du corps,* »<sup>129</sup> puisqu'elle existait avant même que les hommes n'existent sous la forme d'êtres de chair et d'os. C'est pour établir l'immortalité de l'âme que Platon soutient l'argument scientifique des contraires, l'argument métaphysique de la réminiscence et celui de la divinité qui, selon ce philosophe, montre que l'âme est une essence et ne peut pas être résorbée dans le corps.

### **I.3.1. La preuve de l'hétérogénéité ontologique de l'âme et du corps par l'argument de la préséance que Platon accorde à l'âme**

À travers l'argument de la préséance, Platon croit « *à la persistance de la personnalité de l'âme séparée du corps.* »<sup>130</sup> Si les Idées immuables et éternelles existent, l'âme qui participe d'elles est, non seulement impérissable comme elles, mais aussi elle les a contemplées dans une vie antérieure avant de prendre la forme humaine. La préséance suppose que l'âme préexiste et subsiste à la mort du corps.

Selon Platon la mortalité est liée au corps à cause de la volatilité de celui-ci, car sujet à l'usure du temps le corps est absolument altérable. Quant à l'âme, elle a une existence hors du

<sup>127</sup>Platon, *Phédon*, 270b-270d.

<sup>128</sup>*Ibid.*, 89a-80d.

<sup>129</sup>*Ibid.*, 85d-86d.

<sup>130</sup>Platon, *Phédon*, Notices sur le *Phédon*, p. 95.



temps et ne peut ni changer ni périr, car comme les Idées, « *notre âme existe aussi et antérieurement à notre naissance.* »<sup>131</sup> Cette substance inaltérable qui dure de tout temps a de ce fait, une existence infinie, c'est-à-dire qu'elle existe éternellement, tandis que le corps disparaît. Voilà pourquoi la pratique de la momification est frappée de vanité dans le *Phédon*. « [...] *Quand le corps est décharné et embaumé, comme on fait en Égypte, il demeure presque entier durant un temps infini, et même quand il est pourri, certaines de ses parties, les os, les tendons et tout ce qui est du même genre, sont néanmoins presque immortels. N'est-ce pas ?* »<sup>132</sup> La question ironique s'adresse au vulgaire représenté par Simmias et Cébès : à Cébès, qui ne croit pas que « *l'âme subsiste encore quelque part, quand nous sommes morts.* »<sup>133</sup> Platon veut faire savoir que l'âme seule est immuable et éternelle, car selon Cébès, « *personne ne sait si l'âme, après avoir usé un grand nombre de corps à maintes incarnations, ne périt pas elle-même quand elle a quitté le dernier, et si ce n'est pas justement de l'âme que consiste la mort, puisque le corps ne cesse pas un moment de périr.* »<sup>134</sup> Pour Platon donc, la transmigration des âmes n'est pas la preuve de leur mortalité, mais un phénomène qui démontre l'immortalité des âmes. À Simmias qui compare l'âme au tisserand qui meurt après avoir utilisé grand nombre de vêtements confectionnés par lui-même et qui symbolisent le corps, Platon réplique qu'une telle comparaison est impertinente, car, fait-il dire à Socrate :

*[...] On pourrait dire que chaque âme use plusieurs corps, surtout si la vie dure de longues années ; si en effet le corps s'écoule et se dissout, pendant que l'homme vit encore, mais que l'âme retisse toujours ce qui est usé, il s'ensuit nécessairement que, quand l'âme vient à périr elle porte le dernier vêtement qu'elle a tissé et que c'est le seul avec lequel elle meurt, tandis que, quand l'âme a péri, le corps montre tout de suite sa faiblesse naturelle et se dissout vite en pourrissant.*<sup>135</sup>

Nos âmes chargées d'administrer les corps aussi moins parfaits que le monde, devaient y pénétrer profondément pour les maîtriser, car « *rien de ce qui est issu de la terre ne mérite de plus grands honneurs que les réalités qui sont olympiennes [...] tout ce qu'il y a d'or à la surface et au-dessous de la terre ne s'échange pas à égalité contre la vertu.* »<sup>136</sup>

Platon met alors les bouchées doubles pour libérer l'âme de la domination capricieuse du corps. Le plus grand défi étant de trouver une solution à l'engorgement du corps. La

<sup>131</sup>Platon, *Phédon*, 76e-77b.

<sup>132</sup>*Ibid.*, 80a-80d.

<sup>133</sup>*Ibid.*, 86d-87c.

<sup>134</sup>*Ibid.*, 91c-92b.

<sup>135</sup>*Ibid.*, 87c-88b.

<sup>136</sup>Platon, *Les Lois*, V, 727e-728a.

solution vivante croît progressivement vers l'émergence de la philosophie, le premier test grandeur nature qui finit par se révéler optimal pour s'enquérir de l'état de santé de l'âme et prévoir des parades à toute éventualité compromettante. La philosophie est alors comparable à un musée à l'intérieur duquel les pensées doivent pousser en profondeur.

Dans sa démarche, Platon ne regarde pas la philosophie, mais l'usage qu'en font ceux qui l'ont découverte. De nombreuses années de croissance sont nécessaires afin que les âmes quasi endommagées commencent à s'épanouir, ce qui signifie que le plus grand défi est à venir, puisqu'il n'est pas facile pour les uns de résister à la forte pression du corps à s'adapter à un récif qui paraît artificiel aux âmes encore dubitatives, et qui n'y voient encore aucune promesse du renouveau à savoir, la philosophie. Cette science de la vertu oppose radicalement la nature du corps à celle de l'âme.

Guide suprême et éternel, l'âme commande au corps et n'a de leçon à recevoir de lui. Scrutateur des Idées et explorateur de nos faiblesses, ce guide qu'est notre âme nous fait prendre connaissance du Beau, du Bien et du Vrai car, seul, l'âme est, selon Platon, en contact avec les "Modèles éternels", absolument incorruptibles et inaltérables. Si le corps procure des plaisirs éphémères et ne peut rien atteindre qui soit universel, l'âme quant à elle, appartient à la sphère universelle et ne peut, en dehors des turpitudes du corps, que tendre vers ce qu'il y a d'absolument bien, bon et vrai. Voilà pourquoi selon Platon, elle est et demeure le meilleur tuteur qu'il faut regarder pour réaliser ses desseins nobles.

Au sujet de l'immortalité de l'âme chez Platon, le but n'est pas de savoir si elle est universelle ou personnelle, car il ne démontre que l'immortalité substantielle. À propos, les arguments des contraires et de la réminiscence montrent qu'avant la naissance, l'âme existait individuellement et bien qu'étant aujourd'hui prisonnière dans le corps, elle reste et demeure une essence et ne peut non plus succomber à la mort. Ainsi, « *l'âme, écrit Platon, est quelque chose de fort et de semblable à la divinité et qu'elle a existé avant que nous fussions des hommes.* »<sup>137</sup> Ainsi, à la relativité du corps, s'oppose alors l'absoluité de l'âme.

Pour mettre un terme à la thèse platonicienne de la mortalité du corps et de l'immortalité de l'âme, il apparaît que cette conception dualiste sur la différence naturelle de l'âme et du corps s'impose comme « *une véritable logique disjonctive selon laquelle le positif est toujours le ciel, siège de l'éternel, et le négatif toujours la terre, siège de la*

---

<sup>137</sup> Platon, *Phédon*, 95a-96a

*matérialité.* »<sup>138</sup> Il convient de relever que le corps, sujet au devenir, est comme le siège référé au temps, au pathos et à thanatos. C'est l'âme qui survit à tout cela parce qu'elle est immortelle et intemporelle. Cette philosophie adossée à la théorie platonicienne du corps-prison et du corps-tombeau, s'accompagne d'une morale ascétique qui semble vouloir laisser entendre que tous ceux qui rapportent leur existence au corps se trompent de destination.

---

<sup>138</sup>Marzono-Parilosi, Maria, Michela, "Le corps" in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 2001, p. 252.

## **CHAPITRE II :**

### **THÉORIE PLATONICIENNE DU CORPS PRISON ET DU CORPS TOMBEAU**

La théorie platonicienne du corps prison et du corps tombeau présentent la nouvelle situation de l'âme en souffrance après sa chute dans un corps. Selon Platon, l'incarnation est à la fois une incarcération de l'âme dans le corps. Platon déplore cette nouvelle situation de l'âme faite prisonnière et incapable de s'élever pour contempler les Idées auxquelles elle est naturellement liée. C'est un procès sans complaisance que Platon intente au corps condamné en raison du harcèlement qu'il exerce sur l'âme. L'âme incarnée dans un corps subira moult méfaits que Platon décrit ici.

#### **II.1. INCARNATION COMME INCARCÉRATION DE L'ÂME**

Selon Platon, la souffrance de l'âme fait suite à sa chute dans le corps. L'âme se retrouve dans le corps comme dans un cachot et y subira le syndrome de l'incarnation. Platon montre ici qu'en raison de son incarnation, l'âme faite prisonnière est contaminée des impuretés du corps comme un prisonnier des souillures de son milieu carcéral.

##### **II.1.1. Incarnation comme sépulture de l'âme**

La théorie du *corps prison* suppose qu'une faute d'inattention, conséquence elle-même d'un certain désordre et d'un tumulte, peut faire en sorte que l'âme chute du cortège divin pour se faire prisonnière dans un corps. En effet, à cause des fautes commises dans une vie antérieure sur cette terre, l'âme qui s'alourdit perd ses ailes et, n'ayant plus de part au fluide universel, elle est forcée d'établir sa demeure dans un nouveau corps comme dans une prison, après sa chute. C'est comme si elle devait sceller une mauvaise union avec ce corps massif qui la prive de liberté. À cause de sa malheureuse alliance avec ce corps pesant et composite, l'âme handicapée est décrite dans cette nouvelle situation comme un prisonnier dans une maison d'arrêt. Socrate décrit le malheureux spectacle suivant :

*Quand elle a perdu ses ailes, elle est emportée dans les airs, jusqu'à ce qu'elle saisisse quelque chose de solide, où elle établit sa demeure, et, quand elle a ainsi rencontré un corps terrestre, qui, sous son impulsion, paraît se mouvoir de lui-même,*

*cet assemblage d'une âme et d'un corps s'appelle un animal, et on le qualifie de mortel.*<sup>139</sup>

Cette âme chute, puis se fait "prisonnière" dans un corps où elle endure mille maux. En proie aux chagrins, aux désirs et aux craintes, à toute espèce de souffrances, l'âme qui est prisonnière du corps ploie dans une véritable misère. Même si le prisonnier ne jouit plus de sa liberté, il se distingue tout de même du cachot qui le renferme. Il mène la vie de prisonnier sans se confondre avec la prison. Aussi l'âme demeure-t-elle identique à soi tout en étant assujettie. Dans sa vie corporelle, l'âme est au service du corps qui la commande désormais : le corps exerce sur l'âme une telle séduction qu'il peut rendre l'âme coupable d'abominations. Platon ne cache pas son indignation de voir le corps commander à l'âme.

L'âme prisonnière du corps se retrouve dans un milieu abject qui l'a rendue semblable à lui-même. Voilà pourquoi Platon s'oppose à l'union de l'âme et du corps. Selon lui, ce commerce expose l'âme à des sensations agréables ou pénibles. Il la met donc « *dans la disposition la plus déshonorée et la plus ignoble.* »<sup>140</sup> L'homme en proie à de telles dissensions se contente, selon Socrate, des images qu'il confond avec la réalité. « *J'imagine, dit-il, que désormais, ce ne sont que fêtes, festins, courtisanes et réjouissance de toutes sortes chez celui qui a laissé le tyran Éros s'installer dans son âme et en gouverner tous les mouvements.* »<sup>141</sup> À la mort du corps, elle se retire, mais elle est déjà contaminée. « *Elle est toujours contaminée par le corps quand elle en sort.* »<sup>142</sup> C'est pourquoi elle peut à nouveau chuter dans le corps et s'y retrouver prisonnière. D'où la théorie de la transmigration des âmes d'après laquelle chaque âme fréquente plusieurs corps, davantage si la vie met long. A la mort du corps, l'âme se retire, mais provisoirement, puisqu'elle peut rechuter et se faire à nouveau prisonnière. Chez Platon, l'incarnation est une incarcération, puisque l'âme débile souffre à nouveau dans le corps comme à la géhenne. « *Le corps, écrit-il, est le tombeau de l'âme.* »<sup>143</sup>

Il convient alors de déterminer les causes de la déchéance de l'âme dans le corps et de savoir comment elle en devient prisonnière. Dans le *Phédon* où Platon n'admet encore qu'une âme, contrairement dans *La République* où il admettra trois parties de l'âme, il démontre que l'âme incarnée est non seulement prisonnière, mais aussi, elle est l'objet de beaucoup d'ennuis dans le corps. Voici ce qu'affirme Platon le *Phédon*: « *Car le corps nous cause mille difficultés par la nécessité où nous sommes de le nourrir, qu'avec cela les maladies*

<sup>139</sup> Platon, *Phèdre*, 242c-243a.

<sup>140</sup> Platon, *Les Lois*, 728a-728b, trad. Luc Brisson et J.F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2006.

<sup>141</sup> Platon, *La République*, IX, 572c-573d, trad. Georges Leroux, Paris, Garnier, p. 334.

<sup>142</sup> Platon, *Phédon*, 83b-84a.

<sup>143</sup> *Idem.*

*surviennent, nous voilà entravés par notre chasse au réel.* »<sup>144</sup> Le pronom *nous* désigne l'âme, et l'irréductibilité démontre selon Platon, que l'âme est la partie essentielle de l'homme, le corps n'étant qu'un accessoire. Ainsi, la dualité âme/corps, chez Platon, peut être interprétée comme une séparation anthropologique, l'âme étant « *véritablement enchaînée et soudée à leur corps.* »<sup>145</sup> La distinction de l'âme et du corps nous paraît évidente aujourd'hui avec Platon. De cette distinction qui n'est autre qu'une opposition, ressort l'idée commune à l'orphisme et à Platon lui-même du *soma-sema*, c'est-à-dire du *corps-tombeau*. La théorie du *corps-tombeau* qui tient une si grande place dans la doctrine de Platon, a toute la force d'une démonstration à partir de la théorie d'origine orphique de la métempsychose. « *Aussi retombe-t-elle promptement dans un autre corps, écrit Platon, et elle y prend racine comme une semence jetée en terre, et par suite elle est privée du commerce de ce qui est divin, pure et simple.* »<sup>146</sup>

Par le phénomène de transmigration, les âmes émigrent et se retrouvent, tour à tour, prisonnières dans des corps différents. C'est ce que l'on entend par la théorie platonicienne de la métempsychose d'après laquelle, les âmes transmigrent dans des corps différents, par une série des naissances et de morts. Selon Platon, lorsqu'à la mort, les âmes quittent ces corps, « *Elles errent jusqu'au moment où leur amour de l'élément corporel auquel elles sont rivées les enchaîne de nouveau dans un corps.* »<sup>147</sup> Platon pense qu'avant d'être emportée avec une vitesse déraisonnable à travers un obscur et long tunnel, l'âme se retrouve à nouveau enrôlée malgré elle « *comme au travers des barreaux d'un cachot, au lieu de faire seule et par elle-même,* »<sup>148</sup> dans les aventures d'un corps, « *parce que pendant la vie elle n'avait avec lui aucune communication volontaire et qu'au contraire elle le fuyait.* »<sup>149</sup> Alors que le corps impose ses désirs à l'âme dans une vie carcérale, « *[...] ce qu'il y a de terrible dans cet emprisonnement, la philosophie l'a bien vu, c'est qu'il est l'œuvre du désir, en sorte que c'est le prisonnier lui-même qui contribue le plus à serrer les liens.* »<sup>150</sup> La mort symbolise l'ultime libération de l'âme. S'il arrive au philosophe de désirer la mort, c'est parce qu'il a la certitude que son âme peut échapper au fameux cycle de vies et de morts, ce qui signifie que son âme peut échapper à la mort. Celle-ci ne peut l'atteindre, puisqu'elle ne peut attenter à son âme.

---

<sup>144</sup>Platon, *Phédon*, 83e.

<sup>145</sup>*Ibid.*, 82c-83b.

<sup>146</sup>*Idem.*

<sup>147</sup>*Ibid.*, 81d-82b.

<sup>148</sup>*Ibid.*, 82c-83b.

<sup>149</sup>*Ibid.*, 80d-81d.

<sup>150</sup>*Ibid.*, 82c-83b.

Ainsi, précise Platon, « *on ne se soustrait ni volontairement à un lien qui ne dépend pas de notre choix, ni involontairement à un lien qui dépend de notre choix.* »<sup>151</sup>

Platon utilise le terme *Phroura*<sup>152</sup> pour décrire la nouvelle situation de l'âme incarnée comme dans une forme d'assignation à résidence. « *Nous les humains, précise-t-il, sommes comme assignés à résidence et nul ne doit s'affranchir lui-même de ces liens, ni s'évader.* »<sup>153</sup> L'âme, selon Monique Dixsaut, est « *assignée à résidence surveillée,* »<sup>154</sup> c'est-à-dire, tenue en respect, tenaillée par le corps. Or, qui dit assignation, dit privation de liberté pour l'âme incarcérée. Celle-ci perd de sa lucidité et, aussi longtemps qu'elle y séjournera dans le corps, elle restera « *vautrée dans l'ignorance la plus totale.* »<sup>155</sup> Apprivoisée, l'âme ne peut s'épanouir. Elle est phagocytée et ne peut s'épanouir qu'en travaillant à se libérer de l'emprise du corps. Pour avoir transmigré dans un corps, elle s'affaiblit tout en étant elle-même. Malgré tout ce que le corps fait subir à l'âme, c'est elle, selon Platon, qui commande au corps et non le contraire. « *Quand l'âme et le corps sont ensemble, la nature prescrit à l'un d'être esclave et d'obéir, à l'autre de commander et d'être maîtresse.* »<sup>156</sup> Dans sa situation carcérale, l'âme souillée aspire à sa liberté d'antan. Socrate affirme l'immortalité de l'âme dans les propos suivants : « *[...] Si nous tombons d'accord qu'elle est aussi impérissable, l'âme sera non seulement immortelle, mais encore impérissable [...] car on aurait peine à trouver quelque chose d'impérissable si ce qui est immortel, étant éternel, admettait la destruction.* »<sup>157</sup> C'est, selon Platon, la parenté de l'âme avec la divinité et, corrélativement, son extériorité par rapport au sensible qui fonde son immortalité. « *Elle ne recevra jamais la mort et ne sera jamais morte.* »<sup>158</sup> Cette parenté n'est pas une survie, mais une indifférence à la vie comme à la mort. Or, l'immortalité de l'âme se déduit de son essence. Seulement, l'âme qui constitue notre être véritable, se retrouve prisonnière dans le corps. C'est dire que l'âme est immortelle et peut s'incarner plusieurs fois. De-là découle la thèse commune aux Pythagoriciens et à Platon du corps-tombeau.

En dernière analyse, il a été question de montrer ici, selon Platon, que l'incarcération est une sorte d'inhumation de l'âme dans le corps. À travers la théorie du corps-prison et du corps-tombeau, l'âme se retrouve prisonnière à la suite d'une faute d'inattention et est

---

<sup>151</sup> Platon, *Phédon*, 106e.

<sup>152</sup> Platon, *Phédon*, Introduction, traduction et notes par Monique Dixsaut, 1991, p. 340.

<sup>153</sup> *Ibid.*, 62b.

<sup>154</sup> Dixsaut, Monique, *Platon, Phédon*, Paris, Flammarion, 1991, p. 163.

<sup>155</sup> Platon, *Phédon*, 82e.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 79b-80a.

<sup>157</sup> *Ibid.*, 105e-106d.

<sup>158</sup> *Ibid.*, 105e-106d.

précipitée dans un corps pour former un homme. Mais, précise Platon, la chute n'est pas une nécessité, car toutes les âmes ne sont pas d'emblée concernées par cet horrible sort. La théorie platonicienne du corps-tombeau décrit alors le sort de l'âme qui subit une forte pression et qui porte les stigmates de ce fardeau que nous portons avec nous, à savoir ce corps où nous sommes emprisonnés comme "l'huître dans sa coquille". Cette âme hébétée ne pouvant plus s'élever pour contempler les essences, elle n'est plus transparente à elle-même et elle vit désormais sous l'emprise d'un corps qui est non seulement inhospitalier, mais asservissant. La théorie du corps-tombeau débouche sur le mode de fonctionnement de l'âme incarcérée, sépulturée et donc disloquée, en proie à une dissension : c'est l'âme dans sa forme tripartite.

### **II.1.2. Le devenir de l'âme incarcérée et sépulturée dans le corps**

Dans *La République* notamment, Platon décrit une âme en proie à une *dissension, stasis*. Nous avons une partie supérieure, la raison, faculté contemplative faite pour gouverner et maintenir l'harmonie entre elle et les parties inférieures : le courage, faculté noble et généreuse, qui comprend à la fois les désirs élevés de notre nature et la volonté ; enfin, l'instinct et le désir qui tient l'homme vers les objets sensibles et les désirs grossiers. L'âme emprisonnée dans un corps en ressent les sensations physiques et morales. Personnalité des plus originales et novatrices en psychologie, Platon élabore une sorte de tripartition de l'âme incarnée en proie à une dissension interne. Comment Platon élabore-t-il ce tropisme décrivant l'invasion de l'âme ?

Dans le livre IV de *La République*, cette tripartition laisse voir que l'âme prisonnière dans le corps est environnée de clichés, car Platon présente une âme plutôt composée de trois parties. Pour lui, seule, l'âme incarnée est constituée de parties, ce qui n'est pas le cas pour l'âme à l'état normal et qui ne peut en même temps être simple et complexe. Ces parties ne pouvant toutes se mouvoir d'elles-mêmes, l'âme est seule principe de mouvement. Laquelle de ces multiples âmes est le principe du mouvement ?

Dans le domaine psychologique, la tripartition de l'âme révèle le nouvel état de l'âme en proie à une dissension. Platon présente trois types de comportements qui se manifestent en l'homme à l'état physique, tel que son intériorité est structurée, l'intériorité psychique qui détermine ses qualités et révèle l'homme-même.

Au niveau le plus bas de l'échelle des comportements Platon cite l'*epitumia* ou la partie désirante. C'est une structure animale caractérisée par le mouvement, une partie aveugle, brute, qui est déterminée par les désirs irrationnels. Cette partie est celle vers laquelle nous porte immédiatement le désir. L'âme n'admet aucun intermédiaire entre elle-même et



son objet. Tout ce que le corps ou la partie animale de l'homme désire, l'objet du désir est nécessairement bon, car ici ni raisonnement, ni opinion fondée en raison ne font partie de l'âme qui, « portée par un tel élan, elle s'attachait au fond marin où elle gît à présent, en se délestant des couches pétrifiées et des coquillages dont elle est incrustée. »<sup>159</sup>

Pour cette "espèce désirante", il s'agit des plaisirs qui se rapportent à la nourriture et à la génération. Voici du reste ce que Socrate affirme à propos de l'âme possédée par les désirs qui se rapportent à la génération : « à cause de la force des désirs relatifs à la nourriture, à la boisson, aux plaisirs d'Aphrodite et à tout ce qui leur est associé. Nous l'avons aussi appelée "amie de l'argent", parce que c'est principalement avec de l'argent que les désirs de ce genre trouvent à se satisfaire. »<sup>160</sup> Si l'ajout du désir d'argent a semblé faire problème à Proclus, il a toute son importance dans la mesure où, avec de l'argent, une personne gourmande et avare veut se procurer des mets coûteux. Entre deux désirs, cet homme ignore le calcul d'un désir sur un autre désir.

Enfin, l'*epitumia* désigne le lieu des désirs fous, sans le moindre sens de discernement, l'homme ayant l'inclination d'apporter une réponse favorable à toutes ses envies. Il agit de manière disparate et indistinctement, ne peut faire la part des choses entre le bien et le mal, le vrai et le faux. Il agit sous la pulsion des instincts et c'est pour cela que l'*epitumia* est représenté par le ventre et le bas ventre, le lieu des désirs sauvages, l'homme étant la seule créature au monde pour qui la torture ou la mort de ses semblables est une simple distraction. Cependant, Platon distingue le désir gourmand des émotions, ce qui lui a permis d'embrayer sur le *thumos* ou la partie intermédiaire de l'âme.

Au niveau intermédiaire, nous avons le *thumos*, qui diffère de l'*epitumia* en ce sens qu'il s'emporte parce qu'il a de l'ardeur. Cette partie apparaît tout d'abord distincte de la partie appétitive. Or, s'emporter n'est pas forcément désirer. Celui qui s'emporte réagit de manière irrationnelle face à une situation donnée, celle qui peut inciter l'âme à la colère par exemple.

Platon cite Homère pour confirmer l'état colérique du *thumos* : « et s'étant frappé la poitrine, il réprimanda son cœur en lui tenant ce discours [...] »<sup>161</sup> Puis il enchaîne lui-même en faisant dire ceci à Socrate : « On peut voir dans ce passage avec quelle clarté Homère représente comme une espèce différente – l'une s'adressant à l'autre pour la réprimander – l'espèce qui a conclu le raisonnement concernant ce qui est le meilleur et ce qui est le pire en

<sup>159</sup> Platon, *Phédon*, 105e-106d.

<sup>160</sup> Platon, *La République*, IX, 580e-581a.

<sup>161</sup> *Ibid.*, IV, 441b-441c.

*s'adressant à l'espèce emportée irrationnellement par le cœur.* »<sup>162</sup> Cependant, moins épreint que les désirs de l'espèce précédente, le *thumos* se distingue entre autres, par la recherche de la domination, de la victoire et des honneurs. « *Élément d'ardeur, il tend toujours tout entier vers le pouvoir, la victoire et la renommée [...] Il est "ami de la victoire" et "ami de l'honneur" [...]* »<sup>163</sup> Ces valeurs relatives fondées sur l'opinion, relèvent de la considération que les autres ont de nous. C'est en raison de cette opinion que le *thumos* s'emporte, soit parce qu'il voit bafouer ses honneurs, soit parce qu'il doit se comporter ainsi pour s'imposer en tant qu'une autorité. « *C'est seulement l'élément d'ardeur virile qui y domine : c'est l'ambition des victoires et le goût des honneurs.* »<sup>164</sup>

Pour Socrate, c'est lorsqu'on subit une injustice que l'on s'emporte et se fait partisan, non de ce qui est juste, mais de ce qui nous paraît juste. Au contraire, lorsqu'on croit avoir posé un acte injuste et que l'on est châtié par quelqu'un que l'on croit avoir agi justement, on ne s'irrite pas.

*Mais lorsque quelqu'un pense qu'il a agi injustement ? N'est-il pas vrai que plus son tempérament est noble, moins il sera disposé à s'emporter, [...] Mais que se passe-t-il lorsqu'au contraire quelqu'un estime être l'objet d'une injustice ? Ne le voyons-nous pas bouillir intérieurement, s'indigner et combattre pour ce qui lui semble juste ?*<sup>165</sup>

Cet homme, à la différence de celui qui est aveugle, se fait guider par l'opinion. C'est elle qui lui montre le chemin à suivre. Voilà comment il peut se retrouver à faire ce qui est loisible ou ce qui est déplorable. Ce faisant, l'opinion se pose comme la médiation entre l'objet de son désir et lui-même. Cette opinion a beau être fausse que cela laisse indifférent, l'homme caractérisé par les désirs irrationnels. Il n'a de souci pour la conformité de ses actions au désir que pour gagner la considération des autres. Il ne peut par lui-même juger cette opinion suspecte, ce qui supposerait qu'il raisonne, alors qu'il lui est impossible de raisonner. Le *thumos*, une partie indépendante des deux autres, apparaît ensuite distinct de la partie rationnelle.

Néanmoins, il y a encore des zones d'ombres quant à l'autonomie du *thumos*, car il apparaît comme une partie strictement énergique, une simple force alternative d'assistance à l'une ou l'autre des deux autres parties. Nous pouvons l'affirmer sous le contrôle de la métaphore militaire, réduisant le *thumos* à un simple allié, qui s'acharne contre la partie

<sup>162</sup>Platon, *La République*, IV, 441c-441d.

<sup>163</sup>*Ibid.*, IX, 581 a-581 b.

<sup>164</sup>*Ibid.*, VIII, 548c-548 d.

<sup>165</sup>*Ibid.*, IV, 440b-440 d.

appétitive. « [...] *Ce principe prend les armes beaucoup plus pour soutenir le principe de la raison.* »<sup>166</sup> C'est le moment d'interpréter le *thumos* comme le centre de « motivation » et de synthèse des initiatives d'un individu dans son désir d'agir de telle manière et son désir d'agir d'une autre manière.

Le *thumos* semble n'avoir de désir qui lui soit propre. Dans la démarche de Platon, il n'apparaît nulle part que la partie rationnelle et la partie appétitive se retrouvent pour ou contre la partie intermédiaire. C'est pour cela qu'on peut douter de la consistance autant psychologique que logique du *thumos*. Raison pour laquelle il est qualifié d'intermédiaire car, la tripartition de l'âme, malgré la proposition de Glaucon de réduire le *thumos* à l'*epithumía*, résulte d'une argumentation qui prouve tour-à-tour qu'il existe une opposition possible entre deux des trois parties de l'âme. C'est à ce titre que Socrate s'interroge pour ensuite affirmer que l'*epithumía* est la partie appétitive, tout aussi distincte d'une autre partie et tout aussi impulsive, le *thumos* quant à lui, est une partie intermédiaire et non une tierce, entre l'*epithumía* et le *noûs*.

*Est-il alors, interroge Socrate, si différent de ce principe, ou en constitue-t-il une certaine espèce particulière, de telle sorte qu'il n'existerait pas trois espèces à l'intérieur de l'âme, mais deux, l'espèce rationnelle et l'espèce désirante ? [...] Il existe dans l'âme une troisième espèce, l'espèce de l'ardeur morale dont la fonction naturelle est d'être un auxiliaire du principe rationnel, à moins qu'il n'ait été corrompu par une mauvaise formation ? [...] S'il nous apparaît constituer quelque chose de différent du principe rationnel, de la même manière qu'il nous est apparu différent du principe désirant.*<sup>167</sup>

Platon pense que la partie bestiale et sauvage de l'âme, en raison de ses animosités, diffère de "la partie supérieure", d'origine divine et pure. Le corps occupe la dernière position « dans la hiérarchie des places d'honneur. »<sup>168</sup> Voici du reste, ce qu'il affirme : « *C'est au corps que revient dans l'ordre de la nature, la troisième place d'honneur.* »<sup>169</sup> L'âme, dans ces conditions, n'hésite aucunement à se salir de toutes sortes d'ignominie ; elle ne s'abstient devant aucune nourriture ; elle ne recule devant aucune folie, ni aucune infamie.

Dans *La République*, Platon pense qu'un homme, dans des conditions normales, ne peut agir de la sorte, à moins qu'il ne soit mal intentionné. Mais s'il s'est abandonné au sommeil sans adopter un comportement sain et modéré, s'il a soumis le corps à la privation totale ou à l'excès, faute de s'être abandonné au repos et de s'être plutôt mis à causer, par sa

<sup>166</sup>Platon, *La République*, IV, 441e-440a.

<sup>167</sup> *Ibid.*, IV, 440e-441b.

<sup>168</sup> Platon, *Les Lois*, V, 728d-728e.

<sup>169</sup> *Idem.*

jouissance ou sa souffrance, les troubles de repos l'affectent, ce qui est dangereux pour l'homme en général.

Platon a donc toujours voulu préserver la partie supérieure, qui est aussi la troisième partie de l'âme où réside la pensée, des menaces du corps. Selon Platon, l'homme qui résiste aux séductions corporelles, perçoit facilement la vérité et ses visions sont le moins dérégées. Pourtant, l'essence de la pensée, la substance, se distingue par la réalité, la définition de cette réalité, le nom de la réalité. Cette remarque nous permet d'analyser la troisième et la dernière partie de l'âme, le *noûs* ou l'intellect.

Au niveau supérieur, il y a la partie rationnelle, le *noûs* ou l'intellect. Le *noûs* est lié au raisonnement et concerne, au sens large, le philosophe dont le mode de fonctionnement repose sur le calcul. Cette partie proche du divin, rappelle l'état naturel de l'âme avant qu'elle ne chute dans la chair. Un modèle de vie du philosophe, capable, malgré moult tentations, de résister aux inclinations des sens, une âme décomplexée, toujours rigoureusement astreinte à la vraie sagesse inspirées des Idées.

Au niveau de cette espèce, il ne s'agit plus du "principe désirant", mais de "l'ardeur moral" car, « *en ce qui concerne l'ardeur moral, [...] dans le conflit intérieur de l'âme, ce principe prend les armes beaucoup plus pour soutenir le principe de la raison.* »<sup>170</sup> De ce point de vue, la connaissance de la vérité constitue l'objet de son désir. « *Elle est toujours tout entière orientée vers la connaissance de la vérité, où qu'elle soit, et que, parmi les espèces de l'âme, elle est celle qui se soucie le moins des richesses et de la réputation.* »<sup>171</sup> Il s'agit de la connaissance au sens large et non au sens restreint du terme, car tout raisonnement vise la vérité. C'est dans ce contexte que pour Platon, le désir a pour objet la vérité pour elle-même. Socrate pense alors que l'opinion vraie, comme la science et l'intelligence, figure parmi les "aliments" que l'âme du sage désire. « *Or, demande Socrate à Glaucon, lequel de ces deux genres, crois-tu, participe le plus de l'être pur ? Est-ce le genre de la nourriture, de la boisson, [...] ou est-ce l'espèce de l'opinion vraie, de la science, de l'intellect, et en général de toute vertu ?* »<sup>172</sup>

Aussi Platon présente-t-il enfin la physiologie de l'âme à la forme humaine comme une âme tripartite dont les peines vont croissant : d'abord, elle fait une chute vertigineuse ; ensuite, elle se fait prisonnière dans un corps. C'est ainsi qu'elle devient *malade*. Platon peut à présent décrire le mode de fonctionnement actuel de l'âme incarnée. Le *thumos* désigne au

<sup>170</sup>Platon, *Les Lois*, V, 440e-441a.

<sup>171</sup>*Ibid.*, IX, 581b-581c.

<sup>172</sup>*Ibid.*, IX, 585a-585c.

vrai sens platonicien du terme, la ligne de démarcation qui sépare le *noûs* de l'*épithumia*. Or, par nature, le *noûs* ou l'intellect, « saisit les vérités et vit ainsi dans l'éternité. »<sup>173</sup>

### II.1.3. Le mode de fonctionnement de l'âme incarnée et *sépulturée*

L'âme emprisonnée perd sa lucidité d'antan et devient assujettie dans le corps. Or, le corps vit des sensations et substitue à l'intelligibilité de l'âme, un regard naïf qui n'apprécie qu'en fonction de ses propres sentiments. Un tel regard fondé exclusivement sur l'expérience et n'ayant aucune référence aux Idées ne voit jamais les choses telles qu'elles sont et ne peut qu'y rapporter des jugements erronés. C'est pour cela que Platon aurait pu être méfiant à l'égard du sensualisme qui, d'après Condillac, cherchera, plus tard à « voir comment toutes nos connaissances et toutes nos facultés viennent des sens ou pour tout parler plus exactement, des sensations. »<sup>174</sup> Ces sensations que Platon rejette seront à l'origine de la dissension de l'âme incarnée dont il présente le mode de fonctionnement.

Platon peut alors décrire l'apathie de l'âme victime de la dissension dans le corps. Il ne s'agit pas l'âme universelle pure en soi, mais de l'âme individuelle comme fragment du divin ayant perdu son autonomie dans un corps où elle est faite prisonnière : une âme qui endure les méfaits de "la malheureuse métensomatose", ce que Monique Dixsaut appelle une *assignation à résidence*, cette expression est, selon elle, moins péjorative que le terme répandu de prison.<sup>175</sup>

Platon présente l'image du "corps-tombeau" ou "corps-prison" dans plusieurs de ses dialogues pour faire la lumière sur la situation d'ensevelissement de l'âme enserrée dans une sorte de bandage appelée la "métensomatose". Selon Platon, malgré sa chute dans un corps, l'âme vit dans une *prison*, car le tort que le corps cause est d'abord une entrave relative; elle devient ensuite une entrave absolue. C'est pourquoi Platon affirme que l'âme est incarcérée dans un "corps prison" qui l'incarcère d'abord et devient aussitôt un "corps tombeau" où elle est *sépulturée*.

Selon Platon, ce qui caractérise au plus haut point l'intelligence, c'est le désir de saisir par elle-même les Réalités intelligibles dont l'âme avait pris connaissance à son état pure. Or, la vérité propre à l'opinion ne désigne que le *contenu* de l'objet. La *forme* de l'objet quant à elle se trouve ailleurs. C'est la raison pour laquelle il faut aller au-delà de l'opinion pour saisir la vérité sans l'intervention des sens, le *nôus* ou la partie rationnelle de l'âme étant capable de

<sup>173</sup>Platon, *Phédon*, 105e-106d

<sup>174</sup> Condillac, Bonnot, Etienne (De), *Extrait raisonné du traité des sentiments*, in *Condillac*, Paris, PUF, 1947, p.323.

<sup>175</sup>Courcelle, Pierre, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, Paris, Études augustiniennes, 1974.

se libérer du *thumós*, naturellement impulsif et prompt à la vengeance. Dans ce cas, la colère corrige les désirs, tandis que la raison étouffe la colère, *orgè* en grec. Ainsi, inspiré d'Homère, Platon assimile le *thumos* à l'organe du cœur, *kradiē*. Cette tripartition de l'âme montre à quel point une âme dans sa forme physique est en déphasage avec l'âme universelle, du fait qu'elle connaît ses premières angoisses dans sa vie corporelle. Bien que déjà corrompue, elle demeure immortelle. C'est pour établir cette thèse de l'immortalité de l'âme que Platon écrit ceci : « *Lorsque la mort approche de l'homme, c'est semble-t-il, ce qu'il y'a en lui de mortel qui meurt, tandis que ce qui est non mortel, sauvegardé et indestructible, s'en va et s'éloigne cédant la place à la mort.* »<sup>176</sup> Selon lui, la mort dépasse le cadre du biologique et intègre le psychologique.

Selon Platon, le corps existe, mais ne vit pas convenablement. Il affecte l'âme et la contraint aussi d'accumuler erreurs et invraisemblances. « *C'est l'élément excitable* »<sup>177</sup> et davantage, « [...] *ce qui nous ramène au ressassement de la souffrance et aux gémissements, et qui se montre inconsolable*, demande Platon, *ne dirions-nous pas qu'il s'agit de l'élément irrationnel, indolent et enclin à la lâcheté ?* »<sup>178</sup> Ainsi, l'âme en proie aux dissensions ferait preuve de plus de discernement si elle était soustraite à son commerce avec le corps. L'âme éprouve des difficultés pendant qu'elle séjourne dans le corps et la théorie platonicienne du *corps tombeau* décrit la condition de l'âme vivant dans un cachot infesté de pestilences, puisque le corps conditionne l'âme pendant qu'elle y séjourne. En sortant du corps, elle porte ses souillures parce qu'elle était à son service et entretenait avec lui des rapports aussi intimes que nocifs, lui manifestant, malgré tout, un tel attachement qu'elle n'admettait rien au-dessus de lui. Cela montre que pour Platon, le corps séduit l'âme. « *L'âme, écrit-il, est souillée et impure en quittant le corps, parce qu'elle était toujours avec lui, l'aimait, se laissait charmer par lui, par ses désirs, au point de croire qu'il n'y a rien de vrai que ce qui est corporel, ce qu'on peut toucher, voir, boire, manger, employer aux plaisirs de l'amour [...]* »<sup>179</sup>

Le séjour des âmes aux *Tartare* et leur retour à la vie, est une preuve que l'âme ne meurt pas avec le corps. Platon affirme aussi fort opportunément que les âmes, arrivées d'ici-bas, existent là-bas, puis à nouveau font retour ici même et naissent à partir des morts. Il est déjà établi par Platon que l'âme vit comme à la géhenne dans le corps, mais par le phénomène de transmigration, une même âme peut se retrouver en pénitence dans des corps différents. Aussi bien dans le cycle nébuleux des naissances et des morts, que pendant son séjour dans un

<sup>176</sup> Platon, *Phédon*, 66b-66e.

<sup>177</sup> Platon, *La République*, X, 604e-605a.

<sup>178</sup> *Ibid.*, X, 604d-604e.

<sup>179</sup> Platon, *Phédon*, 80d-81d.

corps, l'âme connaît un certain nombre d'entraves à sa liberté. Le corps semble jouer à son avantage, alors que tout est à la charge de l'âme, comme une balle de ping-pong soumis à des mouvements contraires : l'âme est donc en mauvaise posture dans le corps.

La théorie du *corps tombeau* laisse entrevoir qu'après la théorie du "corps prison" où une faute d'inattention, conséquence elle-même d'un certain désordre et d'un tumulte, l'âme est devenue dépendante des contingences du corps, Platon décrit alors une âme incarnée en souffrance dans un corps qui est considéré comme un cachot pénible pour l'âme, car au lieu de l'accueillir, le corps assiège plutôt l'âme qui est contrainte d'être contaminée du caractère trivial de son lieu de détention. Dans sa chute qui est à la fois déchéance de son statut divin et déchéance de soi, l'âme s'enferme dans le corps comme un être dans une prison. « *C'est ainsi, écrit Platon, que nous contemplons l'âme, dans un état où elle est sujette à une myriade de maux* »<sup>180</sup>, car dans sa prison corporelle, sa vocation à contempler naturellement les *Idées* est vouée à l'échec, ce d'autant plus que l'âme porte désormais les stigmates du corps et cela se ressent à travers les comportements individuels.

La vie devient parfois « *pleine d'irritabilité* »<sup>181</sup>, car à cause de l'impact du corps sur les jugements de l'âme et les actes qu'elle lui prescrit, l'homme pense à la fois droit et faux. Platon peut alors considérer que l'âme comporte trois parties : les sens qui ne connaissent que par conjecture, le cœur qui ne peut par lui-même s'élever au-dessus de la foi et l'âme qui peut connaître selon les deux degrés de la science et qui seule, est immortelle. Par conséquent, « *certaines âmes, écrit Platon, n'ont qu'entrevu les choses du ciel ; d'autres, après leur chute sur la terre, ont eu le malheur de se laisser entraîner à l'injustice par les mauvaises compagnies, et d'oublier les mystères sacrés qu'elles ont vus [...]* »<sup>182</sup>

Selon Platon, l'âme ne peut naturellement s'unir au corps. Elle y est plutôt en captivité et séquestrée, car elle subit les aléas du corps tels que les plaisirs. « *Chaque plaisir, chaque peine, affirme Platon, c'est comme s'ils possédaient avec un clou avec lequel ils clouent l'âme au corps, la fixe en lui, donnent une forme qui est celle du corps, puisqu'elle tient pour vrai tout ce que le corps peut bien lui déclarer réel.* »<sup>183</sup> Aussi longtemps que nous avons un corps, nous sommes esclaves des maladies, de la peur et des appétits qui suscitent la guerre et les conflits de tous bords. « *Guerres, dissensions, batailles, c'est le corps seul et ses appétits*

<sup>180</sup> Platon, *La République*, X, 611d-612a.

<sup>181</sup> Platon, *Phèdre*, 249d-250c.

<sup>182</sup> *Idem.*

<sup>183</sup> Platon, *Phédon*, 83b-84a.

*qui en sont cause ; car on ne fait la guerre que pour amasser les richesses et nous sommes forcés d'en amasser à cause du corps, dont le sévices nous tient en esclavage. »*<sup>184</sup>

Pour Platon en effet, le corps est le socle des désirs dérégés qui sont à l'origine de nos excès. C'est aussi le lieu des tentations et en cédant à ses inclinations et consentant à toujours lui obéir, l'homme rompt avec ses origines divines. Selon Platon, ces désirs dérégés qui sont aussi les désirs sauvages, régissent la vie soit pendant le sommeil soit lorsqu'on est en état d'ivresse ou d'engourdissement quand on a mangé à l'excès. Alors, écrit Platon, « *abandonnés à la gloutonnerie, [...] à l'ivrognerie sans retenue [...]* »<sup>185</sup>, nous sommes incapables d'« *unir la douceur à l'ardeur des sentiments.* »<sup>186</sup> En pareilles circonstances, la partie rationnelle de l'âme est endormie. Platon a toujours aussi conseillé de résister au sommeil, car dit-il, « *c'est une conduite qui doit être par tous jugée honteuse et indigne d'un homme libre [...]* Car un homme endormi ne vaut rien, pas plus qu'un homme sans vie. »<sup>187</sup>

Pour Platon, le corps est *haïssable* en ce sens qu'il perturbe l'âme et s'oppose à la connaissance de ce qui est réellement « *parce qu'aucun homme libre ne doit s'en gagner dans l'apprentissage de quelque connaissance que ce soit comme un esclave.* »<sup>188</sup> L'âme incarcérée dans le corps manque de lucidité et ne peut plus percevoir la vérité. Il est donc nécessaire de la distinguer de l'âme à l'état pur, car l'âme incarcérée est encastrée, séquestrée, diminuée, handicapée, paralysée et presque anéantie comme un cadavre sans vie dans sa sépulture : en raison de leurs conjectures, les sens constituent « *ce qui nous ramène au ressassement de la souffrance et aux gémissements, et qui se montre inconsolable, ne disons-nous pas, demande Platon, qu'il s'agit de l'élément irrationnel, indolent et enclin à la lâcheté ?* »<sup>189</sup>

La *sépulturation* du corps permet à Platon de dénoncer les préjudices causés à l'âme clouée dans un corps comme un cadavre dans une tombe, l'âme prisonnière ayant du mal à se souvenir des Idées qu'elle a autrefois contempler avant d'entrer dans un corps qu'elle est naturellement destinée à commander. « *Quand l'âme et le corps sont ensemble, écrit Platon, la nature prescrit à l'un d'être esclave et d'obéir, à l'autre de commander et d'être maîtresse [...]* »<sup>190</sup> Platon déplore ce renversement de situation où le corps dicte sa loi à l'âme, alors que selon lui, « *[...] ce qui est divin, écrit Platon, est naturellement fait pour diriger, et ce qui est*

<sup>184</sup>Platon, *Phédon*, 66a-67b.

<sup>185</sup> *Ibid.*, 81d-82b.

<sup>186</sup> Platon, *Les Lois*, VII, 807d-808c, Paris, Coll. GF Flammarion, 2006.

<sup>187</sup> *Idem.*

<sup>188</sup> *Ibid.* VII, 536a-536b.

<sup>189</sup> *Ibid.*, X, 604d-604e

<sup>190</sup> *Ibid.*, 79b-80a.



*mortel pour obéir et pour être mortel.* »<sup>191</sup> Dès lors qu'elle est devenue prisonnière, l'âme est essorée et ne peut rien faire qui soit conforme à ce qu'elle était avant de s'incarner dans un corps à savoir, animer les corps humains et produire des hommes sages. C'est alors, écrit Platon, qu'« [...] *une loi lui interdit, lui défend d'animer à la première génération le corps d'un animal, et veut que l'âme qui a vu le plus de vérités produise un homme qui sera passionné pour la sagesse [...]* »<sup>192</sup>

Platon pense que l'âme n'a pas choisi de migrer dans le corps. Elle s'est vue enrôler de force dans ce tumulte qu'il appelle « *un coup fatal.* »<sup>193</sup> C'est ainsi que plus rien ne garantit son bon fonctionnement, car le corps l'a corrompue. « [...] *L'âme devient elle-même plus injuste et plus impie en raison de ces affections du corps.* »<sup>194</sup> Mais, immensément puissant et influent, le corps ne réagit que trop impudemment aux *caresses* de l'âme réfrigérée et qui, en retour, ne supporte pas l'effronterie de son tombeau corporel.

Selon Platon, le corps accueille l'âme comme une étrangère indésirable qu'il faut domestiquer et soumettre à ses désirs. Après tant de manipulations corporelles, l'âme s'en sort entièrement remplie « *de bariolage, d'hétérogénéité et de différence de soi par rapport à soi* »<sup>195</sup>, l'obscur et inaccessible intériorité en a résulté et les hommes sont devenus esclaves des plaisirs. Le vulgaire, fût-il un amant, se trompe en appréciant l'être aimé à partir de ses traits physiques « *Au physique, demande Socrate à Phèdre, quelle complexion l'amant cherchera-t-il et quel soins prendra-t-il de celui qu'il possède, lui que la passion contraint à sacrifier le bien au plaisir ?* »<sup>196</sup> Ils ne conçoivent plus rien clairement à cause de l'étroitesse de leur esprit. Plus rien de ce qu'ils font n'a de rapport étroit avec le principe universel, « *car pour ce qui en est de la forme elle-même, aucun artisan ne la fabrique [...]* *S'il ne produit pas ce qui est, il ne produit pas l'être, mais quelque chose qui ressemble à l'être, mais qui n'est pas l'être.* »<sup>197</sup> L'être perd sa consistance, sa stabilité et devient fragile.

Pour Platon, l'âme croupit dans le corps parce que les deux n'ont rien en partage. « *Et pourtant, que l'âme soit un être immortel, écrit Platon, [...]* *il ne faut pas le considérer dans l'état de déchéance qui résulte de son union avec le corps et de ses autres maux [...]* »<sup>198</sup> La déchéance de l'âme se double de sa *carcéralisation* dans un corps, car l'âme incarnée et fixée sur son sort fait désormais face à un énorme défi. Platon a donc recours à certains mythes

<sup>191</sup>Platon., *Phédon*, 80a-80d.

<sup>192</sup>Platon, *Phèdre*, 247e-248e.

<sup>193</sup>Platon, *Phédon*, 87c-88b.

<sup>194</sup>Platon, *La République*, X, 610b-610c.

<sup>195</sup>*Ibid.*, X, 611b-611c.

<sup>196</sup>Platon, *Phèdre*, 238e-239d.

<sup>197</sup>Platon, *La République*, X, 596b-597a.

<sup>198</sup>*Ibid.*, X, 611b-611e.

pour dévoiler les *maladies de l'âme* incarnée au rang desquelles l'ignorance et son corollaire le vice.

Dans *Phèdre* consacré à la Beauté, Platon décrit l'état de l'âme en proie à la dissension. Alors que les âmes divines sont infiniment liées et unies à leurs corps, les âmes humaines ne prennent la forme physique qu'au moment de leur chute, car enlaidies et alourdies par leur mauvaise union passée avec le corps, elles tombent du cortège divin et s'incarnent à nouveau. Les dieux, quant à eux, font un mouvement inverse, au moment d'aller prendre leur repas au banquet divin, ils gravissent un chemin abrupt au sommet de la voûte du ciel. C'est dans ce contexte que l'âme peut être comparée à un char attelé de deux chevaux : l'un blanc et docile, représente le cœur, le *thumos*, le siège du courage; l'autre noir et rétif, représente les passions inférieures, le ventre, l'*epithumia*, le siège des désirs charnels. Ce char est dirigé par un cocher qui représente le *noûs*, la faculté rationnelle, l'intellect, qui conduit le char sur une route. Cette route mène aux réalités suprêmes. Le corps humain affublé de passions, est alors symbolisé par le cheval noir et rétif, incapable de résister aux séductions, assez habile pour asservir l'âme afin d'assouvir ses désirs insatiables.

*Quand donc le cocher, affirme Socrate, percevant l'objet d'amour, sent toute son âme prendre feu et qu'il est envahi par les chatouillements et les aiguillons du désir, le cheval docile aux rênes, dominé comme toujours par la pudeur, se retient de bondir sur le bien-aimé ; mais l'autre, sans souci de l'aiguillon ni du fouet, saute et s'empporte avec violence ; il donne toutes les peines du monde à son compagnon d'attelage et à son cocher, et les contraint d'aborder le jeune garçon et de l'entretenir des plaisirs d'Aphrodite.<sup>199</sup>*

Unie au corps, l'âme n'a plus la maîtrise de soi. Elle traverse la rude épreuve de vices, toujours prompte à « *manifester la bizarrerie de son esprit et l'impuissance où l'on est de parler en accord avec soi-même.* »<sup>200</sup> L'âme incarnée devient alors toute autre chose que ce qu'elle était avant qu'elle n'ait une forme physique : enchaînée et affaiblie, elle ne parvient plus à faire preuve de vertu. « *Il n'y a rien d'autre, écrit Platon, non plus pour l'âme qu'une dégradation réellement et totalement déshonorante, quand cette fois, on fait de la beauté plus de cas que de la vertu.* »<sup>201</sup>

On peut donc pas qualifier la liaison déshonorante de l'âme et du corps d'une liaison naturelle parce qu'elle intervient accidentellement. L'âme déprimée est amenée de force à s'enliser dans un corps comme jetée en prison ou enfermée dans un tombeau. Surexcitée, elle

<sup>199</sup>Platon, *Phèdre*, 253c-254c.

<sup>200</sup>Platon, *La République*, II, 662e-663a.

<sup>201</sup>Platon, *Les Lois*, 727d-727e.

n'a de la réalité qu'une vue confuse et ne distingue plus rien d'elle-même qui ne lui soit imposé par le corps. On a désormais affaire à une âme prise en hottage et désinvolte, soumise à l'autorité d'un compagnon mal programmé.

En raison de son enlèvement dans le corps, l'âme adopte un type de comportement différent de ce qui se rapporte à sa vie avant de s'incarner. Dans cette nouvelle situation où l'âme est la cible des influences extérieures, elle perd la trajectoire des Idées et devient à son tour esclave passions qui la rendent étourdie. L'âme manque désormais de clairvoyance et de maîtrise de soi, puisqu'elle comporte des parties qu'elle n'arrive plus à contrôler. Elle devient multiple, car sa partie rationnelle se caractérise par les désirs purs et sa partie corporelle, par les désirs dissonants. C'est donc une âme qui est en proie à des troubles et sujette à l'erreur et au mal. Comme une espèce d'agent pathogène, vecteur d'impertinence et d'abominations, le corps, selon Platon, traque l'âme, par elle-même, incapable de tout mouvement, « *forcée de considérer les réalités au travers des corps comme au travers des barreaux d'un cachot, au lieu de le faire seule par elle-même.* »<sup>202</sup> C'est une âme qui a plus le regard tourné vers la terre et ses richesses matérielles et non vers le ciel des Idées. Ainsi, se comporte une personne qui trompe les autres avec une habileté perfide. Cette personne-là, Platon, l'a « *aussi appelée "amie de l'argent".* »<sup>203</sup>

Enfin, la finalité morale de l'hypothèse platonicienne du "corps tombeau" est certaine, et son analyse de la justice n'est pas celle de la vertu qu'on entend le plus ordinairement sous ce nom et qui consiste simplement à donner à chacun ce qui lui revient de droit. En admettant qu'il y a un principe d'obligation entre les hommes, Platon apparaît comme un accoucheur d'âmes, toujours optimiste et recherchant, par-delà la dissension de l'âme incarnée, l'unité de l'esprit comme condition de l'acte moral. Il faut pour cela s'adonner à la philosophie comme refus de toute forme d'inclination qui déstabilise la pensée et empêche l'homme de réfléchir déceimment et sans appréhension, car en rationalisant son comportement, l'homme porte des jugements objectifs et agit avec pondération.

## II.2. LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU CORPS ET SES IMPLICATIONS ÉTHIQUES

En montrant que le corps est un obstacle à la connaissance et au bien, Platon montre en même temps que ceux qui rapportent leur existence au corps se trompent d'itinéraire. Sa philosophie corps a donc une fonction thanatologique. De "thanatos" qui se rapporte à la mort,

---

<sup>202</sup> Platon, *Phédon*, 82c-83b.

<sup>203</sup> Platon, *La République*, IX, 580e-581a.

cette philosophie est aussi une morale qui fait du salut des âmes sa principale préoccupation. Sa finalité est donc eschatologique et sotériologique, car pour avoir le salut après la mort, il faut, pendant qu'on vit encore, prendre soin de son âme. Prendre soin de son âme consiste à vivre dans la crainte de se laisser dominer par ses passions, selon la vérité et la justice. La philosophie est donc, selon Platon, la voie à suivre pour parvenir à cette fin. La morale est au centre des préoccupations de Platon et la "mort au corps" qui implique la connaissance de soi à la lumière des Idées, veut dire qu'il faut bannir le corps, car les jugements protéiformes des sens et les plaisirs charnels constituent un obstacle à l'épanouissement de l'âme. Il va sans dire que l'interdépendance entre le vrai et le bien sont des supports incontournables pour celui qui entend mourir d'une bonne mort. Voilà pourquoi pour Platon, l'unité fondamentale du vrai et du bien vise aussi le beau. L'homme beau étant celui qui est doté d'une belle âme, la beauté passe nécessairement par la purification de l'âme incarnée qui ne peut par elle-même ni s'élever à la contemplation des Essences éternelles ni les suivre avec une attention optimale. Ce n'est que par-là que l'âme peut échapper à l'illusion des sens par la philosophie comme une thanatologie qui est à l'origine de la rupture totale avec le sensible.

### **II.2.1. La philosophie platonicienne du corps comme *pathologisation* du corps**

C'est beaucoup plus dans le *Phédon*, dialogue dans lequel Platon nous fait le récit de la mort de Socrate, qu'apparaît de manière proéminente, l'idée d'origine orphique du "corps-tombeau". L'auteur de ce dialogue pense qu'originellement, l'âme immortelle n'a de part au vice. Mais, en raison de son union avec le corps après la chute, elle entre dans un corps où elle endure mille peines comme dans une prison. Le regard de Platon n'est donc pas un pronostic pessimiste, mais une sorte d'alerte qui permette à l'âme de se libérer de l'acharnement des plaisirs corporels. Chez Platon, la *pathologisation* du corps décrit le mauvais état de l'âme dans le corps. Mais il fait appel à la philosophie comme voie de recours : c'est ce que nous entendons par *thanatologisation* de la philosophie.

En effet, la thanatologie au sens platonicien, se rapporte à l'indifférence face à la vie, car pour ce philosophe, « *la vie est un court exil.* »<sup>204</sup> Selon les Pythagoriciens, la philosophie, signifie "amour de la sagesse", non celle du profane, mais du philosophe, imprégné de l'idée que l'immortalité n'est pas l'aspiration à demeurer un corps vivant, mais à devenir une âme joyeuse, préparée à recevoir en soi la mort, mais la mort au corps et non la mort du corps, car Platon n'appelle pas au suicide. Si en *Gorgias* qui est pour Platon un modèle de vulgaire,

---

<sup>204</sup> Platon, *Phédon*, 72b.

« *triomphe l'idée d'un mépris de toute existence qui n'aurait pour fin suprême, écrit Platon, que la conservation de la vie* »<sup>205</sup>, le philosophe quant à lui, combat pour le salut de son âme. Pourtant, il n'y a meilleur salut pour l'âme que ce qu'elle a pu adopter comme hygiène de vie dès ici-bas. Ce qui renvoie à la réalisation, par la connaissance, de l'harmonie intérieure.

Selon Platon, les ténèbres dans lesquels l'âme vit dans sa prison corporelle sont une menace à ce qu'elle est fondamentalement, c'est-à-dire partie raisonnable de l'homme. Ce qui compte pour Platon, c'est que même dans son état actuel d'une âme incarnée, l'âme humaine doit toujours être rattachée aux Essences divines comme source de vérité et du bien. Par conséquent, sa philosophie du corps a une finalité téléologique, sa priorité étant la quiétude et le bonheur. Ce bonheur n'est pas lié à la notion de plaisir rattachée à la durée et tout ce qui est agréable et procure la joie que 'on ressent par intermittences. Ce que vise Platon, c'est la félicité qui est un bonheur parfait. Aussi, le recueillement des *Essences divines* est un élément intéressant qui confère tout son sens à l'ontologie platonicienne, l'acte expiatoire consistant à faire progresser la maturité dans la conservation des essences divines et la connaissance de soi en prélude au salut éternel.

Dans le *Phédon*, Platon énumère certaines vertus cardinales indispensables à une vie imprégnée de philosophie. Ces vertus sont : la sagesse, le courage et la tempérance, l'âme de vrais philosophes<sup>206</sup> comme celle du sage, étant une âme qui attend sereinement la mort. Le sage ne craint pas la mort et le vrai philosophe est avant tout amoureux de la sagesse. « [...] lorsque tu verras un homme se fâcher parce qu'il va mourir, écrit Platon, tu as là une forte preuve qu'il n'aimait pas la sagesse, mais le corps, et l'on peut croire qu'il aimait aussi l'argent et les honneurs, l'un des deux ou tous les deux ensemble. »<sup>207</sup> Le courage fait partie des qualités de vrais philosophes. « Et ce qu'on appelle courage, écrit Platon, n'est-il pas aussi une marque caractéristique des vrais philosophes? »<sup>208</sup> La tempérance n'est pas en reste, car, écrit Platon, « ce qu'on appelle communément tempérance et qui consiste à ne pas se laisser troubler par les passions, mais à les dédaigner et à les régler, n'est-ce pas le fait de ceux-là seuls qui s'intéressent très peu au corps et vivent dans la philosophie? »<sup>209</sup>

L'idéal chez Platon, c'est la pensée. La pensée purifie l'âme de ses fausses peurs, de ses faux plaisirs, de ses fausses peines et de fausses connaissances. Nous remarquons que toutes ces faussetés qui proviennent du corps, exercent une influence sur l'âme et la détournent

<sup>205</sup> Onana, Paul Bienvenu, *L'Herméneutique platonicienne de la mort*, L'Harmattan, Paris, 2010, p. 35.

<sup>206</sup> Platon, *Phédon*, 67a-67e.

<sup>207</sup> *Ibid.*, 67e-68 d.

<sup>208</sup> *Idem.*

<sup>209</sup> *Idem.*

de la contemplation des essences. « *L'essence elle-même, écrit Platon, [...] est-elle toujours la même et de la même façon, ou tantôt d'une façon, tantôt de l'autre? L'égal en soi, le beau en soi, chaque chose en soi, autrement dit l'être réel [...] est-elle toujours la même et de la même façon et n'admet-elle jamais nulle part en aucune façon aucune altération?* »<sup>210</sup> Voilà pourquoi selon Platon, « *ceux qui philosophent au sens droit du terme s'abstiennent de tous les désirs, sans exception, qui se rapportent au corps.* »<sup>211</sup>

Par ailleurs, faisant référence à lui-même comme celui qui aime la sagesse, Pythagore rejetait humblement le terme *sophos* qui signifie sage, les philosophes appartenant à une descendance à part parce qu'ils ne veulent ni partager la sagesse des dieux, ni les défier. Mais Pythagore n'ignorait pas le rapport des hommes aux dieux et c'est par ce rapport entre les hommes et les dieux qu'il a retenu l'attention de Platon.

En effet, dans la plupart des dialogues de Platon, la philosophie est un mode de pensée intimement lié à l'histoire d'une mort singulière, celle de Socrate. Le concept de thanatologie vient du mot grec "thanatos" qui signifie la mort. En ce qui concerne Platon, il s'agit d'une mort symbolique qui diffère de la mort biologique. Selon Platon, cette mort symbolique est aussi l'indifférence du philosophe face à la vie et à la mort. Pour Platon, le vulgaire ou le non philosophe tient à sa vie parce qu'il pense que la mort met un terme à la vie. Il craint la mort parce qu'il a peur de disparaître. Or, pour Platon, la vraie vie commence après la mort du corps à cause de son caractère trivial. C'est pour cela qu'il faut libérer l'âme de l'addiction des sentiments pour préserver ses vertus intellectuelles et morales. Platon veut dépouiller l'âme des affections qui la déforment la rendant ainsi difforme et parcellaire. La philosophie apparaît alors comme une sorte d'antibiotique articulé sur l'ascèse des plaisirs, ce qui permet de sonder, de localiser et enfin, d'extirper les germes de mauvais aloi introduits dans l'âme par le corps. Cette opération traduit le mépris de la vie par le philosophe et consiste, selon Platon, à délier l'âme de la prison corporelle.

L'idée de l'homme comme un être corporel laisse penser qu'initialement, il était une âme désincarnée. Platon peut alors traiter du corps comme s'il examinait le lieu du crime pour y trouver des indices de ce qui advint à l'âme après sa chute dans un corps. Sa philosophie apparaît dès lors comme un procès contre le corps. Mais, semble-t-il, toutes les empreintes du corps sur l'âme sont de même taille et de même marque. L'âme aurait donc simplement effectué un mauvais voyage ici-bas et son séjour dans un corps apparaît comme un accès d'orage. L'indestructibilité de l'âme et l'altérabilité du corps sont aussi, selon Platon une

---

<sup>210</sup> Platon, *Phédon*, 78d-79b.

<sup>211</sup> *Ibid.*, 82c.

preuve de leur dissimilitude. Pour lui, dans sa forme corporelle, l'homme, n'est qu'un rebu de l'humanité, aussi vrai que l'imagination se nourrit de quantité de stimulants : la possessivité, l'avidité, l'incontinence, la glotonnerie, les ambitions. C'est un être qui a un penchant pour tout ce qui resplendit d'intérêts. Il va de soi que la mort est diversement perçue par le philosophe et le vulgaire. Platon précise que pour la foule « *on n'est pas bien loin d'être mort quand on ne fait aucun cas des plaisirs dont le corps est instrument.* »<sup>212</sup> La mort n'est donc pas la cessation de la vie, c'est-à-dire l'arrêt des fonctions vitales telles que la circulation sanguine, la respiration, l'activité cérébrale par exemple, mais une sorte d'anorexie volontaire.

Certes, il y a un lien entre les enseignements du pythagorisme et la religion, puis, avec les mystères orphiques, car selon Porphyre, le but de Pythagore était de préserver l'esprit et de le libérer de certains obstacles et de liens, par le biais d'un processus de purification qui permettait la contemplation de réalités authentiques. Platon confirme cette thèse sur la contemplation des Idées et le rôle épurateur de la philosophie, qu'il écrit ceci dans le *Phédon* :

*La route qu'ils [philosophes] suivent n'est pas la même que celle des autres, car ceux-ci ne savent où ils vont, quant à eux, estiment qu'on ne doit pas agir en opposition à la philosophie, à ce qu'elle fait pour nous délier et nous purifier. C'est donc de ce côté-là qu'ils se tournent, suivant la philosophie dans la voie où elle les guide.*<sup>213</sup>

Après la mort, pense Platon, il n'y a de l'homme que des restes carbonisés de l'être authentique. En tant que psychologue, Platon considère l'homme à l'état physique comme un être corrompu que seule la philosophie peut redresser. « *Il serait par ailleurs impie, écrit-il, de trahir ce qui nous paraît comme vrai.* »<sup>214</sup> La philosophie est le seul moyen qui permette aux âmes des vivants de se tourner vers les "essences éternelles", tout autre discours différent de la philosophie n'a rien d'intelligible. C'est, selon Platon, le cas de la poésie tragique qui fait route inverse et c'est à tort si elle chahute la philosophie. L'opposition philosophie/poésie reflète l'opposition âme/corps, ces derniers ne pouvant jamais unir leurs destinées.

*Il est ancien le conflit entre la philosophie et l'art de la poésie. Et en effet, "la chienne qui aboie contre son maître", cette "glapissante", et "celui qui est grand dans le bavardage des insensés" et "foule des maîtres experts" et ceux qui "ergotent subitement", simplement parce qu'"ils sont dans le besoin", et mille autres expressions qui sont les signes de leur vieille opposition.*<sup>215</sup>

---

<sup>212</sup>Platon, *Phédon*, 65a.

<sup>213</sup>*Ibid.*, 83a.

<sup>214</sup>Platon, *La République*, X, 607b-607c.

<sup>215</sup>*Ibid.*, 607c-607d.

L'âme et le corps n'ont rien en partage. Ainsi, à la doctrine platonicienne des Idées se rattache aussi l'espérance de l'immortalité de l'âme, cette partie de l'homme qui fait de lui plus qu'un amas de chair. D'essence divine donc, l'homme en attente de la mort ne doit pas perdre de vue qu'il est non seulement en voyage ici-bas, mais aussi que la connaissance ne s'acquiert pas à partir des objets appartenant au monde sensible à cause de sa volatilité, un monde en perpétuel rajeunissement. « [...] Sans cesse, écrit Platon, il rajeunit [...] Voici qui est beaucoup plus étrange encore, c'est que nos connaissances mêmes tantôt naissent. L'âme préexiste et survit au corps. »<sup>216</sup>

Platon reprend la constatation de l'indélébilité du monde observée des penseurs de la nature, pour tenter de retourner cet argument contre eux. Comme les poètes tragiques et les tenants du matérialisme, ils ont, selon lui, un regard limité à ce qu'ils voient ou sentent. Les premiers ont l'illusion de connaître le beau, alors même qu'ils ne connaissent pas le Beau en soi ; les suivants ont l'illusion de connaître le bien, alors même qu'ils ne connaissent pas le Bien en soi ; les derniers ont l'illusion de connaître le vrai, alors même qu'ils ne connaissent pas le Vrai en soi.

Il convient alors de jeter le corps au bûcher parce qu'il est asphyxiant pour l'âme du philosophe qui n'accorde aucun crédit au corps qui n'a pour lui qu'une valeur dérisoire. « *Le philosophe, écrit Platon, contrairement au profane, sait que vivre vraiment c'est être déjà embarqué dans l'aventure de la mort, puisque le triomphe de la vie spirituelle est conditionné par le mépris de la vie charnelle.* »<sup>217</sup> Le corps est source de plaisirs qui troublent et font souffrir l'âme. « *L'être amoureux de plaisirs, écrit Platon, se rapproche du laid, renfrogné et chagriné, il se resserre sur lui-même, se détourne, se replie [...] Il garde son germe, et il souffre.* »<sup>218</sup> Platon pense que le mépris de la vie passe par le mépris du corps et des sens, car selon Platon, la difficulté d'accéder à la vérité ne concerne pas l'esprit pur, mais l'esprit incarné qui s'oppose au loisir de philosopher. Voici du reste ce qu'il écrit dans le *Phédon* :

*Il (Thalès) observait les astres et, comme il avait les yeux au ciel, il tomba dans un puits. Une servante de Thrace, [...] le railla en disant qu'il s'évertua à savoir ce qui se passait dans le ciel, et qu'il ne prenait pas garde à ce qui était devant lui [...] Dans toutes ces circonstances, le vulgaire se moque du philosophe, qui tantôt, lui paraît dédaigneux tantôt ignorant de ce qui est à ses pieds et embarrassé sur toutes choses.*<sup>219</sup>

<sup>216</sup> Platon, *Le Banquet*, 207c-208b, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 69.

<sup>217</sup> Onana, P-B, *L'Herméneutique platonicienne de la mort*, p. 37.

<sup>218</sup> Platon, *Phédon*, 206c-207e.

<sup>219</sup> *Ibid.*, 83a.



Platon pense que l'âme désigne cette partie de l'homme qui fait de lui plus qu'un amas de chair, mais un être métaphysique incarné dans un corps. Il n'y a rien qui puisse permettre à l'âme immortelle de se sauver en vue de devenir meilleure, et la plus sage possible. En abandonnant le corps, elle ne conserve que l'instruction et l'éducation, dont le trépassé peut tirer le plus grand profit ou le plus grand malheur au moment où il voyage pour l'autre monde. Raison pour laquelle le philosophe est toujours en désaccord avec les sophistes qui n'ont guère de souci pour la santé morale de l'âme. Si Platon fait œuvre de psychologue, c'est parce qu'il considère la psychologie comme une science de l'âme. À propos d'une vie digne d'un philosophe, Socrate dispose d'un certain nombre d'ingrédients à la recette des attentes de ses interlocuteurs de l'heure, Simmias et Cébès :

*Mais pour entrer dans la race des dieux, écrit Platon, cela n'est pas permis à qui n'a pas été philosophe et n'est point parti entièrement pur [...] C'est pour cela que les vrais philosophes se gardent de toutes les passions du corps, leur résistent et ne s'y abandonnent pas, et ce n'est pas parce qu'ils craignent la ruine de leur maison et la pauvreté comme le vulgaire, ami de l'argent, ni parce qu'ils retournent le déshonneur et l'obscurité de la misère, comme ceux qui aiment le pouvoir et les honneurs, ce n'est pas pour ces raisons qu'ils s'en gardent. [...] Voilà pourquoi ceux qui ont quelque souci pour leur âme et ne vivent pas dans le culte de leur corps tournent le dos à tous ces gens-là et ne tiennent pas le même chemin [...]*<sup>220</sup>

De même, dans un entretien avec Charmide, dans le dialogue éponyme, Socrate dit ceci à ce jeune homme : « *C'est dans l'âme, en effet, écrit Platon, que pour le corps et pour tout l'homme, les maux, les biens ont leur point de départ.* »<sup>221</sup>

La leçon que l'on peut tirer de ces entretiens peut se résumer en ces termes : le corps, à bien des égards, nous ôte le loisir de philosopher ; pour avoir ce loisir, il faut être disponible, c'est-à-dire, libre pour quelque chose ; l'homme des loisirs s'oppose à l'homme affairé, tandis que celui-ci est asservi à divers impératifs, celui-là est libre pour poser les fins de son existence et s'employer à les concrétiser. Cette liberté n'est pas initialement acquise, mais elle se conquiert. Si la plupart des hommes se méprennent de la philosophie considérée par le commun des mortels comme un pur divertissement, c'est parce que leur esprit n'est pas immédiatement dans les dispositions de poursuivre ses fins propres, de satisfaire son désir de vérité et de sagesse. De ce point de vue, Simone Manon constate que l'homme, en tant que simple élément de statistiques à la recherche de l'emploi, ne consacre la plus grande partie de son temps qu'à combattre pour gagner son pain quotidien ; une espèce d'homme dont la

<sup>220</sup>Platon, *Phédon*, 82c-83b.

<sup>221</sup>*Ibid.*, 82b-82c.

contrainte du travail accapare l'esprit et l'absorbe dans les tâches onéreuses, indolent face à la vérité. Cette enseignante aurait souscrit à l'idée des Grecs liant l'utilitaire au servile.

*En toute rigueur, écrit Simone Manon, le travail est une contrainte vitale. Par définition une contrainte est ce qui ni nie la liberté [...] Travailler consiste à prendre en charge le fardeau de l'humanité. La nécessité biologique et sociale du travail fonde le devoir d'assumer, selon ses capacités, sa part de contrainte. On y conquiert au moins la dignité de celui qui ne s'en remet pas au travail des autres exclusivement pour satisfaire ses besoins.<sup>222</sup> Or, affirmait déjà Platon, Tant que les hommes n'ont pas le loisir de pratiquer ce qu'ils appellent des activités libérales, affirme-t-elle, l'esprit ne s'est pas encore conquis dans la liberté. Il est aliéné, dépossédé de lui-même, asservi à des impératifs extérieurs à ses propres exigences. Il n'est pas disponible pour poursuivre ses propres fins.<sup>223</sup>*

D'après Simone Manon, le loisir de philosopher devient un luxe qui suppose du temps libre. En dehors de l'aisance matérielle minimum, il est impossible de penser à autre chose qu'à trouver de quoi se nourrir ou se protéger. Ce qui veut dire que le corps étant source de misères, les besoins vitaux constituent des prisons qui enchaînent les hommes aux calculs pécuniaires. Leurs appétits sont des tyrans qui les privent de modération et les confinent à des excès. « Par exemple, écrit Platon, le corps le plus sain et le plus vigoureux n'est-il pas celui qui sera le moins altéré par les nourritures et les boissons [...] ? »<sup>224</sup> L'amour érotique, la haine, la délation, la diffamation, la trahison et la calomnie, rentrent dans le système des affects qui font désormais de l'homme un être intéressé, qui aborde toutes les questions en faisant des calculs. « Toute âme humaine en proie à un plaisir ou à un chagrin violent, écrit Platon, est forcée de croire que l'objet qui est la principale cause de ce qu'elle éprouve est très clair et très vrai, alors qu'il n'en est rien. »<sup>225</sup> Pour ce philosophe, la spécificité d'une âme bien formée est de se réjouir du bien et de s'offusquer du mal. Socrate qui n'a d'attention que pour son âme, a fini par comprendre que seule, la conversation philosophique peut lui ouvrir le chemin dialectique des Idées, afin d'« atteindre ce qui est. »<sup>226</sup>

Selon Platon, la vie affective est source d'aliénation comme une espèce de mort spirituelle, et de ce fait, l'esprit se trouve privé du loisir de philosopher. « L'âme du vrai philosophe, écrit Platon, se tient à l'écart des plaisirs, des passions, des chagrins, des craintes, autant qu'il lui est possible. »<sup>227</sup> Voilà pourquoi, pour la bonne santé de l'âme, il faut éviter les désirs déréglés en se formant à la philosophie que Platon considère comme

<sup>222</sup> Une réponse de Simone Manon à un de ses étudiants le 18 Août 2010.

<sup>223</sup> Platon, *Protagoras*, 312c, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

<sup>224</sup> Platon, *La République*, II, 380e-381a.

<sup>225</sup> Platon, *Phédon*, 83b-84a.

<sup>226</sup> *Ibid.*, 83a-84b.

<sup>227</sup> *Ibid.*, 66a-67a.

l'antidote de la rhétorique, mais aussi un effort pour s'affranchir des espiègleries de ceux qui rattachent leur existence au corps et qui croient trouver leur trésor dans les biens matériels. Séparée, mieux, détachée du corps, l'âme continue à exister et peut contempler ce qui lui a été refusé à l'état physique. Par une privation voulue et héroïque, l'âme parvient alors à se faire une vie d'ascèse des désirs et des pitreries désopilants et parfois exaspérantes. Hardi et déterminé à donner à ses amis l'exemple d'une vie imprégnée jusqu'au dernier instant de philosophie, Socrate amène Simmias et Cébès par exemple, à une discussion qui se poursuit jusqu'au coucher du soleil, l'instant marqué par la loi pour lui faire boire la ciguë. Aussi le philosophe va-t-il résolument se montrer indifférent devant la mort.

Enfin, le Bien et le Beau ne se déduisent pas des choses sensibles. Toutes les qualités humaines se rapportent aux essences éternelles et accessibles par les réminiscences et non par les illusions protéiformes des sens. Nul n'a de leçons à donner aux autres, si ce n'est pour leur révéler lesdites Essences, les modèles de comportement et de la connaissance. Ce n'est pas en suivant ses semblables ou en copiant les autres, que l'on devient meilleur. Selon Platon enfin, seule, la philosophie peut révéler au grand jour, ce qu'il y a encore de divin en nous, et c'est pour cela qu'elle pourrait se définir comme un ensemble de mécanismes de défense et de protection qui permettent à l'âme de se former à la source des *Essences divines*.

### **II.2.2. La philosophie platonicienne du corps comme promotion de la vie spirituelle en rupture avec les plaisirs du corps**

Dans un autre sens, Platon définit la philosophie comme mépris de la mort. S'il prône la mort au corps, c'est pour montrer contre le vulgaire que le philosophe doit paisiblement attendre la mort parce qu'il aura refusé d'être captif du sensible de son vivant, c'est-à-dire qu'il a refusé de commettre les injustices. Cela consiste aussi à mépriser les richesses et les joies festives de la vie, source de l'exclusivisme comme un acte de méchanceté. « *De quelle manière, demande Socrate à Glaucon, et sur la base de quel argument affirmons-nous qu'il est profitable de commettre l'injustice [...] ou de faire quelque chose de déshonorant, tous actes qui nous rendent plus méchant, même si on doit en retirer plus de richesse ou de pouvoir ?* »<sup>228</sup> L'on peut retenir de cette question préalable qu'on gagne plus à être juste que d'engluer à nouveau son âme dans le vice. L'âme du philosophe, écrit Platon, « *ne pense pas que la philosophie doive la délier pour qu'au moment où elle la délie, elle s'abandonne aux plaisirs et aux peines et se laisse enchaîner à nouveau [...]* »<sup>229</sup> Voilà pourquoi Platon

<sup>228</sup> Platon, *La République*, IX, 591a-591c.

<sup>229</sup> Platon, *Phédon*, 84a-84e.

professe "la mort au corps", non comme un palliatif contre la misère de l'âme prisonnière, mais comme le rachat définitif de celle-ci grâce à la fonction thérapeutique de la philosophie.

Pour Platon, la mort épouvante le vulgaire parce qu'en détruisant le corps, elle lui ôte ce qu'il a de plus cher à savoir, les délices de la vie : comme un poltron, il devient pitoyable en suppliant qu'on ne lui ôte pas la vie. « *Dans toute espèce de dangers, écrit Platon, on trouve mille autres expédients pour échapper à la mort en jetant ses armes et en demandant quartier à ceux qui nous poursuivent.* »<sup>230</sup> Platon s'indigne à la place de ceux qui se dérobent à la mort par tous les moyens, comme si elle présentait un danger pour l'homme. « *Personne, ni moi, ni un autre, écrit-il, n'a le droit de se dérober à la mort par tous les moyens.* »<sup>231</sup> Le philosophe qui tient plus à son âme qu'à son corps, a la certitude de ne pas périr tout entier dans la mort du corps.

La mort au corps comme engagement tous azimuts à la pratique de la philosophie, vient délivrer l'âme de la prison pour la ramener dans sa patrie d'origine, « *surtout lorsqu'on fait profession de cultiver la vertu toute sa vie.* »<sup>232</sup>. Ce qui veut simplement dire qu'unie à notre corps sujet à la dégradation et objet des passions abjectes, notre âme exige prévoyance et vigilance que seule, la philosophie peut lui procurer et lui permettre de renouer avec la vérité. « *Elle se ménage le calme du côté des passions, suit la raison et ne s'en écarte jamais, contemple ce qui est vrai, divin et ne relève pas de l'opinion, et s'en nourrit, convaincue que c'est ainsi qu'elle doit vivre, durant toute sa vie, puis après la mort, s'en aller vers ce qui lui est apparenté [...]* »<sup>233</sup> Mais, dès lors que celle-ci s'éloigne du cortège divin par une nécessité relative et entre dans le corps d'un individu, l'âme assujettie entre dans une sorte d'hibernation, comme dans une prison. Elle établit alors sa demeure dans le corps : l'âme ainsi prise en hontage devient comme une "lumière ténébreuse", incapable de déployer ses vertus divines, « *tâtonnant comme dans les ténèbres.* »<sup>234</sup>

À l'opposé des vulgaires, les philosophes, « *persuadés eux-mêmes qu'il ne faut rien faire qui soit contraire à la philosophie, ni à l'affranchissement et à la purification qu'elle opère, ils prennent le chemin qu'elle leur indique et le suivent* »<sup>235</sup>, sans éprouver la moindre crainte face à la mort. Seule, une vie imprégnée de philosophie permet de trouver une solution à l'épineux problème de la mort. Voilà pourquoi le philosophe doit rejeter tout ce qui le force à se tourner vers le bas et opter pour la contemplation des Essences ou Réalités intelligibles.

<sup>230</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 38e-39d.

<sup>231</sup> *Idem.*

<sup>232</sup> Platon, *Criton*, 45b-46a, trad. Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

<sup>233</sup> Platon, *Phédon*, 84a-84e.

<sup>234</sup> *Ibid.*, 98d-99d.

<sup>235</sup> Platon, *Phèdre*, 82c-83b.

Il convient, selon Platon, d'accorder très peu d'intérêt aux plaisirs charnels, mais de se préoccuper de la "santé de l'âme". C'est pour cela que Platon marque son aversion contre tout ce qui se rapporte au sensible et tient à libérer son âme de la tyrannie des sens, l'attachement au sensible étant la principale cause de la peur que le vulgaire éprouve face à la mort, car pour ce dernier, c'est l'être tout entier qui périt à la mort du corps. Mais pour le philosophe, la mort n'est rien d'autre que le passage d'une vie à une autre qui est la meilleure vie. Il n'y a donc pas des raisons de s'offusquer devant la mort. Pour marquer son mépris de la mort, Platon présente plutôt l'attitude irréfléchie du vulgaire devant la mort :

*Le vulgaire, écrit-il, en effet, craint qu'au moment où l'homme meurt, son âme ne se dissipe et que ce ne soit là pour elle la fin de l'existence. Car qui empêche qu'elle naisse, qu'elle ne se forme de quelque autre chose et qu'elle n'existe avant d'entrer dans un corps humain, et que, lorsqu'elle y est entrée, puis s'en est séparée, elle ne finisse alors et ne périsse comme lui.*<sup>236</sup>

N'ayant aucune connaissance de l'âme ou n'ayant par indifférence le moindre souci qu'il a une âme, le vulgaire tel que Simmias, ignore que l'âme est immortelle et ne finit pas par périr avec le dernier corps qu'elle anime dans le cycle de naissances et de renaissances. « *Mais qu'on refusât d'accorder qu'elle ne se fatigue pas dans ses nombreuses naissances, dit-il à Socrate, et qu'elle ne finit point par périr tout à fait dans une de ses morts [...] serait insensé.* »<sup>237</sup> La peur de la mort en ce qui concerne le vulgaire, provient de sa croyance en une destruction totale de son être : il n'arrive pas à voir au-delà du sensible. Or, le philosophe qui fait l'expérience de sa pensée sait qu'en mourant au corps, il va découvrir dans cet exercice même, l'immortalité et l'indestructibilité de l'âme. « *Autrement, écrit Platon, l'homme qui va mourir doit toujours craindre que son âme ne périsse radicalement au moment où elle se sépare du corps.* »<sup>238</sup> À Criton par exemple qui entend lui faire part des conseils du bourreau, à savoir, éviter de trop parler pour ne pas stimuler l'effet du poison, Socrate fait une fois de plus preuve de courage face à la mort : « *Il n'a qu'à préparer sa drogue, lui dit-il, de manière à pouvoir m'en donner deux fois et même trois fois, s'il le faut.* »<sup>239</sup>

Il faut encore s'adonner à la philosophie comme guide si on tient à libérer son âme de la nébuleuse des naissances et des renaissances, car le retour n'étant pas facile pour toutes les âmes, un certain nombre de précautions doivent être prises pour rendre ce retour possible : c'est le cas pour l'âme du méchant qui n'en a pas la moindre disposition. Mais, parlant de la

<sup>236</sup>Platon, *Phédon*, 66a-67a.

<sup>237</sup>*Ibid.*, 87c-88b.

<sup>238</sup>*Idem.*

<sup>239</sup>*Ibid.*, 63a-63e.

réincarnation, une autre explication s'est substituée à la vie éternelle tant désirée : c'est de revivre ici-bas plusieurs fois, dans d'autres rôles ou dans d'autres personnes, ce qui est différent des trois vies celtiques où c'est la même et unique personne qui revient à la vie. Platon ne souscrit pas à cette conception de la réincarnation, car pour lui, le temps mis pour qu'une âme se réincarne est très long pour que les contemporains puissent reconnaître un défunt en un nouveau-né. Ensuite, les âmes qui se réincarnent ne reviennent pas identiques à ce qu'elles étaient antérieurement. Pour Platon, les âmes qui se réincarnent ont une fois de plus la chance de se racheter. C'est cela qu'il prend un certain nombre de mesures préventives pour apporter un peu de lumière à l'âme blottie dans le corps comme dans un tombeau et l'applicabilité de ces mesures varie selon qu'on est jeune ou adulte. Pour Platon, dès le jeune âge et sans contrainte, il faut une rigoureuse éducation aux sciences propédeutiques « [...] *en ce qui concerne les calculs, et les démonstrations géométriques, et l'ensemble de la formation propédeutique qui doit être inculquée avant la formation dialectique, écrit-il, il faut leur proposer quand ils sont encore enfants et sans que cet enseignement ait la structure d'un programme d'enseignement obligatoire.* »<sup>240</sup> La formation des jeunes n'exige pas qu'on le fasse de force car, ce qu'on veut leur inculquer comme enseignement existe déjà en eux sous forme de réminiscence. « *Évite donc* conseille Socrate à Glaucon, *de recourir à la force, [...] quand tu formes les enfants dans ces matières, fais-le plutôt en jouant. De cette façon, tu pourras mieux distinguer ce pourquoi chacun est naturellement doué.* »<sup>241</sup> Par contre, aux adultes, parce qu'ils sont devenus réfractaires à cet enseignement, c'est par force qu'ils peuvent s'en accommoder, « *car écrit Platon, il ne faut pas se fier à Solon quand il affirme qu'en vieillissant, quelqu'un peut apprendre beaucoup de choses. En fait, on en est encore moins capable de courir, et tous les efforts exigeants et fréquents restent le lot des jeunes.* »<sup>242</sup>

L'homme a conscience de sa mort et d'autres y trouvent quelque chose de tragique, tandis qu'elle est absurde ou quelque chose de salvateur pour les autres. Dans tous les cas, la randonnée avec la mort n'est pas la même pour tous. Or, selon Platon, pour le philosophe, la mort n'est pas monstrueuse et ne suscite en lui l'angoisse. Le philosophe ne s'embarrasse nullement de l'éviter, mais il l'accueille joyeusement comme un beau risque à courir.

*Soutenir que ces choses-là sont comme je les ai décrites, écrit Platon, ne convient pas à un homme sensé ; cependant, qu'ils en soient ainsi en ce qui concerne nos âmes et leurs habitacles, il me paraît, puisque nous avons reconnu que l'âme est immortelle,*

<sup>240</sup> Platon, *La République*, VII, 536d-536e.

<sup>241</sup> *Ibid.*, VII, 536e-537b.

<sup>242</sup> *Ibid.*, VII, 536c-536e.

*qu'il n'est pas outrepassant de le courir, et, quand on le croit, que cela vaut la peine d'en courir le risque, car le risque est beau [...]*<sup>243</sup>

Il faut admettre en effet, que l'âme revient de très loin, puisque le corps a été pour elle "une terre malsaine d'exil". Mais la mort dont il est question dépasse de loin le sens naturel du biologique et s'inscrit dans un aspect métaphorique de la philosophie comme dépassement du sensible vers l'intelligible. « *J'ai tourné, écrit Platon, mon regard vers la philosophie* »<sup>244</sup> et en ce qui concerne le vulgaire qui la banalise, Platon pense qu'elle est « *injustement couverte de boue.* »<sup>245</sup> Non seulement le philosophe n'a aucune raison de craindre la mort, mais aussi, il doit toujours attendre ce moment salvateur avec beaucoup d'optimisme. « *Ainsi, nous serons des amis pour nous-mêmes et aussi pour les dieux, durant notre séjour terrestre autant qu'après, lorsque le temps sera venu de récolter les trophées de la justice, à l'instar de ces athlètes victorieux qui défilent au stade.* »<sup>246</sup> Mourir au corps, c'est faire de la pensée le guide de l'action; c'est anticiper les maux qui menacent l'agir humain, les éprouver et les imprimer à l'avance de manière à les éviter; c'est adopter le principe selon lequel la pensée doit précéder l'action, car de la pensée retardée comme absence de garde-fous à nos désirs, résultent des actes compromettants. Mourir au corps, c'est toujours se résoudre à soumettre ses émotions et inclinations au tribunal de la pensée avant de les exécuter, car l'âme incarnée est enfermée dans l'asile corporel ; c'est une âme agitée et surexcitée par les sens et l'imagination; c'est une âme encrouée et enchevêtrée après sa chute dans un corps qui l'enfièvre, car celui-ci est pour celle-là, un véritable "infernium", c'est-à-dire "un lieu bas" qui est à l'origine de l'enfantillage de cette âme qui se distingue de l'âme à l'état pur par sa puérilité à travers sa manière d'agir et de s'exprimer, peu sérieuse et qui ne convient qu'à un enfant ; c'est aussi une âme endolorie et empoissée par la galopade forcenée du corps comme tombeau, la pensée étant obnubilée comme dans une zone embrumée.

Par ailleurs, Platon sait qu'il est des moments où l'on préfère la mort à la vie. Mais il n'est pas d'avis que l'on se donne soi-même la mort. Mourir relève exclusivement de l'avis d'un dieu. Ainsi, malgré notre assignation "à résidence", nul n'a le droit de s'affranchir par lâcheté de ces lieux pour s'évader. Ces raisons invoquées contre le suicide montrent avec quelle force la vie du philosophe n'est, à vrai dire, qu'une méditation sur la mort. « *Les Athéniens ayant décidé qu'il était mieux de me condamner, dit Socrate à Cébès, j'ai moi aussi,*

---

<sup>243</sup> Platon, *Phédon*, 114b-115a.

<sup>244</sup> Platon, *La République*, X, 536c-536d.

<sup>245</sup> *Idem.*

<sup>246</sup> *Ibid.*, X, 620e-621d.

*pour cette raison, décidé qu'il était meilleur pour moi d'être assis à cet endroit et plus juste de rester ici et de subir la peine qu'ils m'ont imposée. »<sup>247</sup>*

La vie est pour le philosophe un poste qu'il est indigne d'abandonner ou de désert, puisqu'il est animé de courage et de patience. S'il souhaite la mort, il ne doit cependant, ni prévenir la mort à son gré ni porter atteinte à sa vie, étant donné que sa personne et sa destinée ne lui appartiennent pas. Il n'a donc pas le droit de se donner volontairement la mort, car s'il a la preuve de ne rien avoir au-dessus de lui, il n'a non plus la preuve de s'appartenir. Au cours de son entretien avec Simmias et Cébès peu avant sa mort par condamnation, Socrate leur exprime le courage et la sérénité qui l'animent, à l'image de ceux qu'affichent les cygnes qui chantent alors qu'ils sont en danger de mort :

*Je ne regarde pas ce qui m'arrive comme un malheur, [...] écrit Platon, et quand vous avez peur de me trouver d'humeur plus chagrine que dans ma vie passée. À ce que je vois, vous me croyez inférieur aux cygnes pour la divination. Quand ils sentent approcher l'heure de leur mort, les cygnes chantent ce jour-là plus souvent et plus mélodieusement qu'ils ne l'ont jamais fait, parce qu'ils sont joyeux de s'en aller chez le dieu dont ils sont les serviteurs. Mais les hommes, par suite de leur crainte de la mort, vont jusqu'à calomnier les cygnes et disent qu'ils déplorent leur trépas par un chant de tristesse.<sup>248</sup>*

Si la mort nous délivrait de tout, il serait mieux pour les méchants d'être débarrassés à la fois de leur corps et de leur méchanceté et ce n'est que par-là que l'âme cherche à satisfaire le désir qui aspire aux Essences. Tant que l'âme reste unie au corps, elle sera traumatisée, impuissante et perdra tout ce qu'elle a d'intelligible. C'est le cas des âmes éphémères<sup>249</sup> que M. Dixsaut accuse ainsi d'être responsables de leur souffrance dans le corps :

*Ce n'est pas le corps qui emprisonne : l'âme humaine est certes liée à sa structure, son devenir, ses affections, ses troubles, au cycle de ses besoins et leur réplétion-liée, mais pas enchaînée. Ce qui l'engluie dans son corps c'est elle-même, son impuissance à donner autorité à ce qui est fait pour commander (sa part de raison), sa soumission aux appétits corporels.<sup>250</sup>*

Monique Dixsaut semble reproduire une sentence que Platon a prononcée contre la responsabilité des dieux dans la destinée des hommes. Pour celui-ci, le génie que le sort a attaché à chaque homme le conduit en un lieu où les morts sont rassemblés pour qu'ils se rendent chez Hadès. Pourtant, le chemin pour y arriver est non seulement unique, mais long,

<sup>247</sup>Platon, *Phédon*, 98d-99d.

<sup>248</sup>*Ibid.*, 82e.

<sup>249</sup>*Ibid.*, 617d.

<sup>250</sup>Dixsaut, Monique, *Platon, Le désir de comprendre*, Paris, Vrin, 2003, p.187.



tortueux et jalonné d'obstacles quasi infranchissables. Il faut en effet avoir des guides. Or, pendant qu'on vit encore, nous avons le loisir de nous guider nous-mêmes par la réminiscence des Idées référentielles qui nous illumine et nous montrent le chemin à suivre. Mais, une fois que nous ne vivons plus ici-bas, délivrés des pesanteurs du corps par la mort, le guide nous conduit logiquement vers le sort qui correspond à mode de vie antérieure, car rien n'arrive à personne de ce côté-là qui ne dépende de lui-même : c'est au cœur-même de sa théorie du libre arbitre que Platon nous plonge. Ainsi, l'âme réglée et jadis soucieuse de sagesse, suit son guide et n'ignore pas non plus ce qui l'attend. Celle par contre, qui s'est soumise aux appétits corporels, reste longtemps attachée à ce corps et au monde des illusions, car une telle âme ne peut échapper au cycle de naissances et de morts.

Malgré le phénomène désolant de transmigration par lequel l'âme s'incarne plusieurs fois à la naissance, l'âme demeure immortelle selon Platon, et, à l'inverse du corps, elle n'a pas à craindre de se dissoudre à la mort. Cébès, représentant le vulgaire, exprime sa désolation et pense qu'une attitude optimiste devant la mort n'est qu'une blague de mauvais aloi, car « *c'est, dit-il, le contraire de ce que nous disions tout à l'heure qui est vraisemblable : c'est au sage qu'il sied de se chagriner, quand vient la mort, aux insensés de s'en réjouir.* »<sup>251</sup> Platon condamne une telle thèse avec une énergie déconcertante : « [...] *lorsque tu verras un homme se fâcher parce qu'il va mourir, écrit-il, tu as là une forte preuve qu'il n'aimait pas la sagesse, mais le corps, et l'on peut croire qu'il aimait aussi l'argent et les honneurs [...]* »<sup>252</sup> Pour Platon, le vulgaire trouve en la mort quelque chose de terrifiant qui met définitivement fin à la vie en dépouillant ainsi l'homme de son bien précieux. Selon Platon au contraire, la mort n'est pas la fin de la vie, mais du corps. C'est, précise Simone Manon, « *apprendre à délier l'âme de la gangue du corps, [...] mourir à cette mort de l'âme qu'implique la condition d'un esprit incarné afin de libérer en soi le principe spirituel.* »<sup>253</sup>

La thèse de l'immortalité de l'âme et la possibilité d'une vie heureuse après la mort, constituent le nœud de la philosophie platonicienne du corps, car pour Platon, le corps ne peut établir avec l'âme un lien durable et définitif. Étant donné que l'homme se définit par l'âme uniquement, le corps n'étant pour ce philosophe qu'un fardeau encombrant, un élément accessoire accidentellement uni et opposé à l'âme qui est la seule substance humaine. Platon a donc la certitude que l'homme ne périt jamais tout entier à la mort. « *C'est ainsi que durant cette vie, écrit-il, et au cours de ce voyage de mille ans, [...] nous trouverons bonheur et*

---

<sup>251</sup>Platon, *Phédon*, 62b-63a.

<sup>252</sup>*Ibid.*, 84a-84e.

<sup>253</sup>*Ibid.*, 67e-68d.

*succès dans notre vie.* »<sup>254</sup> Mourir au corps pour vivre dans l'âme, c'est l'idéal philosophique de Platon où la mort au corps est un préalable indispensable à la mort biologique, car pour le vulgaire, mourir c'est mourir, toute mort est identique à une autre, puisqu'il n'y a plus rien après. Mais pour le philosophe, la mort est bonne pour celui qui ne s'est pas laissé enrôler par les passions du corps. « *Les vrais philosophes, écrit Platon, se gardent de toutes les passions du corps, leur résistent et ne s'y abandonnent pas, et ce n'est pas parce qu'ils craignent la ruine de leur maison et la pauvreté comme le vulgaire, ami de l'argent [...] ce n'est pas pour ces raisons qu'ils s'en gardent.* »<sup>255</sup> Ce n'est donc pas par hasard que le thème de la mort est important dans la philosophie de Platon en général, et dans le *Phédon* en particulier.

Étant donné que l'âme survit à la mort, il n'y a aucune raison de craindre la mort, car l'âme qui est pour la recherche de sens ne peut se ramener à un simple horizon. Notre corps est une "chose mauvaise" parce qu'il nous contraint à toujours nous rappeler les "nécessités de la vie". « *Je n'ai cru devoir par crainte du danger, écrit Platon, rien faire qui fût indigne d'un homme libre [...] J'aime beaucoup mieux mourir après m'être défendu comme je l'ai fait que de vivre grâce à ces bassesses.* »<sup>256</sup> Le corps nous expose au châtement éternel parce qu'il donne la "paresse de philosopher".

Selon Platon, la mort libère l'âme de la "prison du corps". La libération n'est effective que si l'âme du défunt, celle des philosophes et des justes, a su se préparer pour l'accueillir. Mourir au corps, c'est défier les éléments déchaînés de nos comportements. Voilà pourquoi Platon cherche toujours à découvrir l'origine du mal chez l'homme. La mort au corps est pour Platon un moyen d'éviter l'influence néfaste du corps sur l'âme secouée par toutes les formes d'appétits charnels. Platon présente alors Socrate comme le modèle de philosophe à suivre pour assurer une éternité heureuse à son âme.

De fait, toute sa vie, Socrate n'a suivi que ce que lui prescrivait la divine raison pour éviter le mal. Pour Platon, c'est cette voix intérieure que nous devons suivre pour mieux juger et bien agir. « *Dans tout le cours de ma vie, la voix divine qui m'est familière n'a jamais cessé de se faire entendre [...] si j'allais faire quelque chose de mal.* »<sup>257</sup> Pour ce philosophe, l'âme est principe de pensée et principe d'action. Voilà pourquoi il professe la mort au corps qui consiste à redimensionner son corps, à ne pas se limiter à un simple être humain, mais à devenir un homme soucieux de connaître en refusant d'être la dupe de belles illusions et

---

<sup>254</sup> Platon, *La République*, X, 621c-621d.

<sup>255</sup> Platon, *Phédon*, 82c-83b.

<sup>256</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 38e-39d.

<sup>257</sup> *Ibid.*, 39e-40d.

d'agir dans le sens du bien, à savoir qu'on est plus que son corps en résistant aux séductions corporelles, à discipliner ses pensées en leur évitant des déviations.

Selon Platon, l'acte de philosopher consiste à donner à l'âme la seule nourriture qui lui convienne à savoir, la connaissance des intelligibles. Au lieu d'être une modeste aspiration à la sagesse ou au savoir, la philosophie met en garde contre le sens commun. La différence de la philosophie n'est pas spécifique, elle n'est intérieure à aucun genre, c'est une puissance de différencier et c'est en tant que telle qu'elle est puissance de détermination complète en l'âme. L'âme du philosophe n'a donc rien à craindre du long parcours vers l'au-delà et peut sereinement attendre la mort sans redouter la rude épreuve du jugement des morts, car cette âme belle est pour Platon, « *celle qui aura vécu toute sa vie dans la pureté et la tempérance et qui a eu le bonheur d'être accompagnée et guidée par les dieux, a trouvé tout de suite la résidence qui lui est réservée.* »<sup>258</sup>

En somme, pour Platon, la mort au corps signifie, non le suicide et la prodigalité, mais un calicot d'apparence novateur que chacun jusqu'ici, a pu expérimenter sans s'en rendre compte. La mort au corps devient une parade à la séduction du corps, source d'envies et d'impudicité. La philosophie platonicienne du corps ayant au centre de ses préoccupations la morale, par sa fonction thanatologique, cette philosophie inspire au sage l'idée qu'il y a une vie après la mort. Pour le vulgaire au contraire, c'est le pire loisir des insensés que de philosopher. Ce dernier craint donc la mort parce qu'il n'a pas conscience d'avoir une âme, raison pour laquelle la mort est pour lui anéantissement, car pour lui, à la mort, le tour est joué. La philosophie platonicienne du corps a de ce fait, une fonction sotériologique.

### **II.3. LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU CORPS COMME ÉTHIQUE DU SALUT DES ÂMES**

Du mot latin *salus* qui veut dire santé, sécurité ou bien-être, la sotériologie se définit comme un concept religieux qui désigne le processus par lequel une personne est amenée à partir d'un état de détresse à un état de bien-être ultime comme résultat de ce processus. Le processus du salut des âmes est aussi eschatologique, car Platon s'intéresse au destin des âmes après la mort et il est ici question de l'"eschatologie individuelle", car le destin dont il est question est unique en chaque individu. De ce point de vue, Platon passe de la morale à la métaphysique, étant donné que pour lui il n'y a de salut possible pour l'âme à l'état physique que si elle résiste aux passions. L'homme est appelé à effectuer un *Détourner* du mal et un *Tournant* « *pour acquérir la vertu et la sagesse pendant cette vie ; car le prix est beau et*

<sup>258</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 107c-108c.

*l'espérance est grande.* »<sup>259</sup> Platon peut alors présenter la cartographie de l'itinéraire des âmes des défunts dans l'Au-delà.

### **II.3.1. La promotion de l'éthique du salut des âmes à travers le mythe de la topographie du royaume de l'Hadès.**

La topographie ou la cartographie de l'au-delà qui présente la structure géographique du royaume des morts, contribue à montrer que la vie de l'âme ne s'arrête pas à la mort du corps. Platon expose sous forme de mythe sa conception des trois parties de la terre : « *la terre pure et supérieure, la terre que nous habitons et la terre souterraine.* »<sup>260</sup> C'est pour justifier son espoir que Platon fait cette démonstration dont Socrate va tirer les conséquences morales : les bons auront leur récompense garantie et les méchants seront punis dans l'autre monde. Chacun de son vivant doit résister à l'avalissement des passions comme aspiration au Bien.

Pour Platon, dans "l'après vie", les âmes migrent d'un lieu à un autre pour subir la rude épreuve du jugement qui détermine le sort de chacune d'elles. « *Mais le voyage n'est pas ce que dit le Télèphe d'Eschyle. Il affirme, lui, que la route de l'Hadès est simple ; moi, je pense qu'elle n'est, ni simple, ni unique ; autrement, on n'aurait pas besoin de guides, puisqu'on ne pourrait se fourvoyer dans aucun sens, s'il n'y avait qu'une route.* »<sup>261</sup> À cet effet, dans le mythe final du *Phédon*, Platon situe la vie réelle entre deux pôles différents : un pôle supra sensible et extérieur, considéré comme divin, celui des récompenses, et un pôle intérieur et central, celui des expiations. Ce dernier est le royaume d'Hadès où, conduits par leur Génie individuel, tous les morts arrivent pour être jugés. Mais ceux d'entre eux qui ont une peine à purger y restent, en attendant d'être jugés. La mort, pensée comme la disparition totale de l'homme, montre l'impossibilité d'un bonheur durable. Le mythe envisage ce que la théorie de l'immortalité permet d'espérer pour les âmes après la mort. Platon s'engage alors à décrire la condition des âmes dans l'au-delà.

Il développe une théogonie visant à montrer qu'à l'origine, une divinité bienveillante suscita hors d'elle-même, au moyen de la nécessité, un chaos physique qu'un démiurge, artisan, mais non créateur, entreprit ensuite d'organiser en le transformant continuellement de l'actuel vers le meilleur. Il tira alors le cosmos du chaos par les vertus de la géométrie. Ayant ensuite rendu l'univers vivant, à l'image de lui-même, qui est "le Vivant en soi", il y forma le Monde et ses habitants, puis des âmes dans les corps et l'intellect dans les âmes. Le vouloir

<sup>259</sup> Platon, *Phédon*, 114b-115a.

<sup>260</sup> Notice sur le *Phédon*, "le sujet du *Phédon*", Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 92.

<sup>261</sup> *Idem*.

absolu de Dieu reflète son image, car Dieu est "parfait en soi", la chose la plus belle et la meilleure. Il ne fait plus de doute que l'intellect est nécessaire. Dans le dialogue entre Socrate et Timée, Platon enseignait également, conformément à son géocentrisme, que la Terre est au centre de l'Univers et entourée de douze sphères concentriques entre lesquelles circulent tous les astres qui sont les corps des dieux. Eschatologique donc, la philosophie platonicienne du corps présente un univers mythique qui retrace le parcours des âmes après la mort. Elle nous met en garde contre les risques d'une condition malheureuse dans les temps ultimes. La vie après la mort : c'est l'objet de la discussion de Socrate avec ses interlocuteurs dans le *Phédon*. La question ne se pose plus qu'il y ait une possibilité d'une deuxième vie. C'est ce que Platon décrit dans le mythe final du *Phédon*.

Platon affirme que les morts sont jugés, une fois parvenus à l'endroit où leur génie les amène. Les morts de la vie mixte sont embarqués sur le fleuve *Achéron* et arrivent au lac *Achérousiade*: c'est dans ce séjour qu'ils paient la peine de leur faute et reçoivent le prix de leurs bonnes actions. Avant d'être relancées dans "la génération", leurs âmes restent plus ou moins longtemps dans ce *Purgatoire*, lieu de purification et de rédemption. Il y a beaucoup de bifurcations et de détours pour y parvenir. Elles entreront ensuite dans un processus de purification en passant par des étapes de réincarnations. Ceux dont les crimes ont été jugés inexpiables, sont immédiatement précipités dans le bouillonnant *Tartare* dont ils ne pourront jamais sortir. Platon décrit ainsi le sort des âmes après le jugement :

*Des juges, écrit Platon, siégeaient dans l'espace intermédiaire entre ces ouvertures. Ceux-ci, quand ils avaient prononcé leur jugement, ordonnaient aux justes de prendre le chemin qui vers la droite montait pour aller au ciel. [...] Aux injustes, ils ordonnaient de prendre le chemin qui vers la gauche va vers la région inférieure, et ceux-là avaient dans le dos des indications concernant ce qu'ils avaient fait.*<sup>262</sup>

Socrate raconte qu'après avoir reçu le Monde des mains de leur père, Zeus, Poséidon et Hadès se le partagèrent. La loi de Cronos, leur père, prévoit que le mortel qui avait mené une vie juste, intègre le bonheur illimité après sa mort et que celui, au contraire, qui avait vécu dans l'injustice se retrouve en punition dans un lieu appelé *Tartare*. Les jugements qui se passent du vivant des hommes et sont effectués par des juges vivants, fixent le sort des prévenus avant leur mort. Les sorts assignés aux uns et aux autres sont pour la plupart approximatifs et Hadès, de commun accord avec ses gouverneurs, dit à Zeus qu'on lui envoie des hommes qui ne méritent pas toujours le sort assigné. Zeus constate que les jugements sont arbitraires parce qu'on juge les hommes vêtus et pendant qu'ils vivent encore. Certains,

<sup>262</sup> Platon, *La République*, 614c-614e.

malgré leur âme corrompue, sont revêtus de beaux corps et de richesses qui font croire aux juges que ceux-là ont bien vécu. Les juges qui sont eux-mêmes vêtus pendant qu'ils exercent leur fonction de juge, ont devant leur âme leurs yeux, leurs oreilles, c'est-à-dire leur corps qui garde la haute main sur elle et l'enveloppe. Leurs vêtements et ceux des personnes qu'ils jugent font obstruction à la justesse du jugement. Ainsi, pense Platon, la connaissance de soi et des autres devient illusoire lorsque les individus sont appréciés, non à partir de ce qu'ils sont, c'est-à-dire, un esprit avec ses qualités et ses défauts, mais à partir de ce qu'ils ont, c'est-à-dire, les richesses. Ceux-là veulent s'entourer des richesses pour paraître grands et susciter l'admiration des autres sur qui ils entendent exercer leur domination.

Prométhée, face à l'échec de la justice terrestre, prend des résolutions conséquentes. Il va d'abord retirer aux hommes la prescience. Ceux-ci seront ensuite jugés après leur mort, dans une nudité complète. Afin que le jugement soit juste, non seulement le juge lui-même sera nu et déjà mort, mais il appréciera directement à travers son âme, celle de chacun, aussitôt mort. Après leur mort, ils rendront les jugements équitables, conformément aux trois chemins dont celui des "îles Fortunées" et celui du *Tartare*. Platon, dans son approche d'une justice impartiale, s'offusque des excès manichéens de ces jugements radicaux. Il réforme alors le mythe en déterminant des niveaux des peines et des récompenses en proportion équitable de la responsabilité personnelle et effective des intéressés.

Dans l'au-delà, les âmes répondent de la vie qu'elles ont menée ici-bas et les âmes des méchants doivent payer pour leurs actes pendant qu'elles y séjournèrent. Dans la même lancée, il introduit un jugement posthume aux âmes, menant aux "Champs Élyséens" celles des justes au premier rang desquelles, les philosophes, car « *chaque fois qu'en s'unissant à l'excellence divine, écrit Platon, elle est devenue exceptionnellement divine, elle aussi passée dans une région exceptionnelle, entièrement sainte, et de la sorte elle a été transportée dans un monde meilleur [...]* »<sup>263</sup> Platon pense le contraire en ce qui concerne l'âme du méchants: « *Mais, affirme-t-il, quand c'est le contraire, ce sera aussi vers un établissement contraire que sa propre existence aura été transférée.* »<sup>264</sup> Ces philosophes pensaient, non seulement à une vie après la mort, mais aussi à une *vie avant la vie*. La vie terrestre ou corporelle est une déchéance, et l'âme en souffrance dans le corps doit en toute quiétude, attendre la mort. Celle-ci devient un enjeu intra-existential, un contrepoison, et non une violence inouïe et inutile qui procure une sorte de peur confuse.

---

<sup>263</sup> Platon, *Les Lois*, X, 904 d-904e.

<sup>264</sup> *Idem*.

L'argument métaphysique de Platon est donc adossé à sa théorie de l'immortalité de l'âme. C'est en toute sérénité que l'âme du juste se présentera aux juges qui décident du sort des défunts. Or, nul ne peut avoir le sentiment d'être jugé après la mort sans que ce sentiment ne s'accompagne de la croyance à l'existence d'une instance faïtière qui déterminera son sort. Mais, si Platon craint de commettre l'injustice, c'est d'abord parce qu'il sait qu'elle est une mauvaise chose et peut éviter de la commettre pour préserver sa dignité d'homme. Ensuite, il peut attendre sereinement la mort parce qu'il vit dans la quiétude de l'âme. Par contre, le non philosophe ou le vulgaire qui est attaché aux plaisirs de la vie, ne peut craindre de commettre les injustices que pour éviter un mauvais sort après la mort. Alors, si la morale est la finalité de la philosophie platonicienne du corps, sa théorie eschatologique ne peut qu'être un moyen pour atteindre son objectif. De ce point de vue, peut-on conclure que l'idéalisme platonicien s'accompagne de convictions théologiques. Non! Répondrions-nous, à moins qu'un moyen ne soit considéré comme une fin. Ainsi, « *ce qui le prouve, ce sont les sanctions qui attendent l'âme dans l'autre monde et qui n'auraient pas de sens, si l'âme ne gardait pas le souvenir de sa conduite pendant la vie.* »<sup>265</sup> Il faut préciser que Platon ne se limite pas aux précautions à prendre pour vivre éternellement heureux. Il présente aussi la cartographie mythologique de l'au-delà et commente l'odyssée des âmes jusqu'à la fin de leur parcours qui correspondrait à la fin du temps des souffrances pour les âmes des philosophes et des justes qui, définitivement délivrées du terreux accaparement, s'installent pour toujours dans les *îles Bienheureuses* où elles contempleront le *Bien*, le *Vrai* et le *Beau* en soi et demeureront « *immuablement* »<sup>266</sup> les mêmes.

Enfin, la libération de l'âme incarnée et son accession définitive à l'*Hadès*, ont marqué d'un pouvoir sotériologique la philosophie platonicienne du corps, car il y a, selon Platon, une vie après la mort. L'âme est appelée à partir d'un état de détresse à un état de bien-être ultime considéré comme le résultat d'une purification à travers une vie d'ascèse des plaisirs : la finalité de tous ces efforts étant le *Salut des âmes*.

### **II.3.2. La promotion de l'éthique du salut des âmes à travers leur devenir dans l'Hadès**

Si du point de vue religieux, le salut inclut ce qui est donné librement et gracieusement par Dieu, la voie pour le mériter c'est, selon Platon, la nouvelle naissance dans la philosophie, l'école de la sagesse ou l'apprentissage de la liberté. Au sujet de l'au-delà, les spéculations

<sup>265</sup> Notice sur le *Phédon*, « Immortalité substantielle ou personnelle », p. 95.

<sup>266</sup> Platon, *Phédon*, 79b-80a.

philosophiques varient grandement : certaines qualifient l'immortalité de simple aspiration, d'autres se permettent de l'ériger en droit naturel. Platon fait allusion à la qualité sur le plan moral ou esthétique pour parler du bien. Selon lui, l'aspiration au bien est un ensemble de dispositions préalables comme condition de possibilité pour les âmes qui espèrent entrer dans le corridor d'une vie sans intermittence de bonheur. Pour Platon, une telle aspiration signifie que chacun est responsable de son sort dans l'au-delà, le sort de l'âme ne dépendant ni des faveurs ni des abus d'une certaine divinité, mais en raison d'une reconversion à la philosophie comme répudiation du vice.

Ce qui est recherché dans le *Philèbe* par exemple, ce ne sont pas des règles éthiques, mais les principes mêmes de l'éthique. Ces principes ne peuvent pas être séparés de toutes les réflexions en vue de les fonder, tant au plan méthodologique qu'au plan ontologique. Dans le cas présent, il s'agit non du devoir moral, mais de la rétribution divine comme sentence, raison pour laquelle Platon a provoqué un renouveau des idées d'Orphée, bien qu'il fasse autorité en rendant l'homme et non les dieux, responsable de son destin. On peut le constater au moment où le proclamateur, rapportant la parole de la vierge *Lachésis*, fille de Nécessité, prédit ceci :

*Ce n'est pas un démon, écrit Platon, qui vous tirera au sort, mais c'est vous qui choisirez un démon. Que le premier à tirer ou choisisse le premier la vie à laquelle il sera lié par la nécessité. De la vertu, personne n'est le maître, chacun, selon qu'il l'honorera ou la méprisera, en recevra une part plus ou moins grande. La responsabilité appartient à celui qui choisit. Le dieu, quant à lui, n'est pas responsable.*<sup>267</sup>

Le salut, pense Platon, commence dès ici-bas et passe nécessairement par une franche adoption de la praxis philosophique. « *Au moment où la philosophie a pris possession de leur âme [l'âme des philosophes], dit-il, elle était, cette âme, tout bonnement enchaînée à l'intérieur d'un corps, agrippée à lui.* »<sup>268</sup> La mort apparaît ici comme un facteur de libération pour l'âme régentée par le corps, car « *l'âme, écrit Platon, est immortelle [...] capable aussi d'accueillir tous les biens, et nous nous attacherons au chemin qui monte là-haut.* »<sup>269</sup>

Pour Platon, l'impiété consiste à croire que les dieux n'existent pas et s'ils existent, ils sont indifférents aux préoccupations des hommes. Or, comment peuvent-ils être indifférents aux préoccupations des hommes et être capables de rétribution? Platon montre alors que la sentence divine est sans complaisance et nul ne peut corrompre les dieux par des présents, car

<sup>267</sup> Platon, *La République*, 617d-617e.

<sup>268</sup> Platon, *Phédon*, 77b-78a.

<sup>269</sup> Platon, *La République*, X, 620e-621c.



« l'ivoire, écrit-il, de son côté, provenant d'un corps qui a perdu la vie, n'est pas à l'égard des Dieux une offrande exempte de souillures. »<sup>270</sup> Pour lui, les Dieux existent et malheur à « tous ceux qui, écrit-il, en outre de leur incrédulité à l'égard de l'existence des Dieux, de leur providence, de l'inflexibilité de leur Justice, se seront par surcroît ravalés au niveau d'une bête de proie. »<sup>271</sup> Platon affirme l'existence de Dieu en utilisant, peut-être tardivement, l'argument du premier mouvement non mû, en prélude à la thèse de la cause *incausée* développée plus tard par Aristote.

Chez Platon, les vivants, c'est-à-dire les êtres qui sont pourvus d'une âme, se trouvent classés de façon hiérarchique. Au sommet, se situent les dieux et les démons, viennent ensuite les êtres humains, hommes et femmes, et les animaux qui vivent dans l'air, sur la terre et dans l'eau et tout en bas, il place les plantes. Selon Platon, la métensomatose ou la transmigration des âmes d'un corps à un autre intervient dans ce continuum psychique. Il s'ensuit un système de rétribution, car le corps humain et animal peut être considéré comme la manifestation d'un état d'âme, la *khóra* dans le *Timée* de Platon étant ce en quoi se trouvent et ce de quoi sont constituées les choses sensibles.

Dans le mythe final du *Phédon*, Platon retrace l'itinéraire des âmes individuelles en fonction de la vie que chacune d'elles aura menée pendant son séjour ici-bas. « C'est ainsi, écrit-il, que le sort d'un individu est conditionné par ses existences antérieures et qu'un péché originel dont il n'a plus conscience peut expliquer son état présent et que tout ce qu'il fait dans la vie actuelle influence ses destinées futures. »<sup>272</sup> Platon pense, en effet, qu'à la mort, l'âme est entraînée de force par son génie, voilà pourquoi l'odyssée n'est pas la même pour toutes les âmes, car l'âme qui a commis des atrocités, des meurtres ou d'autres crimes, n'emprunte pas le même itinéraire que celle qui a opté pour la modération. Celle-là se voit abandonnée de tous, et se met à errer en attendant que la nécessité la conduise dans l'endroit qui lui est réservé, tandis que celle qui a pu se préserver du mal et qui a eu le privilège de se faire escorter par les dieux, rejoint la sphère "des Bienheureux", où elle ne connaîtra plus de souffrance.

Ceux par contre qui ont commis des injustices sont acquittés, à la suite de la pénitence. Les auteurs de bonnes actions quant à eux, sont récompensés, conformément aux principes de la justice distributive. Ceux dont la gravité des crimes rend irrécupérables sont à tout jamais précipités dans les abysses du "Tartare". Ceux qui sont reconnus coupables des fautes graves

<sup>270</sup> Platon, *Les Lois*, X, 995a-995b.

<sup>271</sup> *Ibid.*, X, 909b-909c.

<sup>272</sup> Notice sur le *Phédon*, "La morale", p. 95.

mais pardonnables, et qui s'en sont repentis, ceux-là méritent aussi de se retrouver dans "le Tartare", mais pas pour toujours, car un an après, ils sont rejetés par les flots. Ceux qui ont commis des meurtres se retrouvent dans le *Coccyte*, tandis que ceux qui ont frappé l'un des parents sont jetés dans le *Pyriphlégéthon*. Mais cela ne va pas de soi, puisqu'ils doivent ouvertement implorer le pardon de ceux à qui ils avaient fait du mal.

*Quand le courant les a ramenés au bord du marais Achérousiade, écrit Platon, ils appellent à grands cris, les uns ceux qu'ils ont tués, les autres ceux qu'ils ont violentés, puis ils les supplient et les conjurent de leur permettre de déboucher dans les marais et de les recevoir. S'ils les fléchissent, ils y entrent et voient la fin de leurs maux, sinon, ils sont de nouveau emportés dans le Tartare et de là dans les fleuves, et leur punition continue jusqu'à ce qu'ils aient fléchi ceux qu'ils ont maltraités.*<sup>273</sup>

La dernière catégorie des morts, peut-être la meilleure, est composée de ceux qui se sont distingués par une vie saine. Ils ne connaissent pas de séjours souterrains. Délivrés de la prison du corps, ils montent gagner de pures demeures sur la terre. Il s'agit particulièrement de ceux qui se sont purifiés par la philosophie, parce qu'ils vivent à l'avenir, absolument sans corps, dans des lieux encore plus beaux. C'est la raison pour laquelle le philosophe sourit à la mort, puisqu'elle lui ouvre la voie vers une meilleure vie. C'est alors que le total abandon de soi à l'ascèse philosophique permet à l'homme d'être à l'abri de la colère des dieux. « *Et l'âme qui s'exerce ainsi ne fait pas, écrit Platon, autre chose que philosopher au vrai sens du mot et s'entraîner réellement à mourir aisément [...]* »<sup>274</sup>

Platon insiste sur l'idée que le jugement des âmes relève de la responsabilité même des défunts et de la déculpabilisation des dieux. Cette conviction figure en bonne place dans la sotériologie platonicienne, car selon Platon, « *celui qui est aimé des dieux [...] reçoit en totalité comme ce qui est le meilleur possible, à moins qu'un mal particulier ne constitue pour lui la conséquence inévitable d'une faute antérieure.* »<sup>275</sup> Le mythe des enfers évoqué dans le *Gorgias* n'en dit pas plus, puisque Platon y montre aussi que toutes les âmes sont jugées à la fin de leur première existence. Les âmes coupables sont châtiées, les autres récompensées aux Iles "des Bienheureux". Mais, les méchants peuvent se retrouver heureux, dans "la condition posthume" s'ils ont eu la volonté et le temps de se repentir « *en l'exhortant [l'âme] à se recueillir, écrit Platon, et à se concentrer en elle-même et à ne se lier qu'à elle-même et à ce qu'elle a conçu elle-même par elle-même de chaque en soi [...]* »<sup>276</sup> Autrement, les méchants

<sup>273</sup>Platon, *Phédon*, 113b-114b.

<sup>274</sup>*Ibid.*, 80d-61b.

<sup>275</sup>Platon, *La République*, X, 612e-613a.

<sup>276</sup>Platon, *Phédon*, 82c-83b.

seront jetés au bûcher, loin des hauteurs d'une éternité heureuse ou "Hadès", le lieu de recueillement des "Essences divines". Par la plume de Platon, Socrate consacre ses dernières paroles à brosser un tableau admirable de l'au-delà et du destin des âmes qui, après la mort du corps, s'élèvent si elles sont parfaites, ou si elles sont imparfaites, elles restent pour expier, dans les régions souterraines. Voici du reste, ce qu'il écrit :

*Il est vraisemblable aussi que ce ne sont pas les âmes des bons, mais celles des méchants qui sont forcées d'errer en ces lieux en punition de leur façon de vivre antérieure, qui était mauvaise. Et elles errent jusqu'au moment où leur amour de l'élément corporel auquel elles sont rivées les enchaîne de nouveau dans un corps.*<sup>277</sup>

Ce n'est pas par hasard que Platon fait connaître une mort sereine, paisible et joyeuse à Socrate pour avoir pris grand soin de son âme. « *Parbleu, Simmias, ainsi s'exclame Socrate, j'aurais vraiment de la peine à persuader aux hommes que je ne regarde pas ce qui m'arrive comme un malheur [...] et quand vous avez peur de trouver d'humeur plus chagrine que dans ma vie passée.* »<sup>278</sup> Il est certain que son âme séjournera pour toujours dans un monde invisible de la "destinée des morts où triomphent la Vérité et la Justice. Ainsi, le retour de l'âme implique une liaison de l'âme individuelle avec l'Âme universelle. Dans sa stratégie, Platon laisse penser que les dieux sont nos gardiens et nous sommes comme le troupeau, ce qui laisse penser que pour Platon, Dieu est "la mesure de toute chose", l'homme n'étant qu'une marionnette inventée par Dieu. Mais l'hypothèse d'un dieu créateur n'apparaît pas clairement dans l'ontologie platonicienne. Néanmoins, le philosophe doit se garder du vice afin qu'après la mort, son âme ne connaisse une vie errante.

Selon Platon, pendant que l'âme est encore sous-tension, ses choix ne dépendent plus totalement d'elle-même. Il admet qu'il y a un déterminisme relatif dans le choix de la vie, car une âme qui a conscience du Vrai et du Bien, est vertueuse ; celle par contre qui aura mené une vie déréglée est vicieuse. Pour Platon, l'on commet le mal par ignorance de sa propre nature. S'il y en avait qui ont conscience de leur mauvaise nature, ceux-là préféreraient la vertu au vice. Or, dit Socrate à Cébès : « *[...] S'il existe quelque chose de beau en dehors du beau en soi, cette chose n'est belle que parce qu'elle participe de ce beau en soi et je dis qu'il en est de même de toute autre chose.* »<sup>279</sup> Ceux qui pratiquent involontairement la vertu ou par habitude, ne peuvent pas choisir de mener une vie qui les promette au Bien. L'âme n'est ni responsable de tuerie, ni auteur de mauvais témoignage si le corps ne l'a pas corrompue. Elle

<sup>277</sup>Platon, *Phédon*, 81d-82b.

<sup>278</sup>*Ibid.*, 84a-84e.

<sup>279</sup>*Ibid.*, 99d-100c.

est identique à soi-même, bien qu'elle soit assujettie. « [...] L'âme, écrit Platon, ressemble de très près à ce qui est divin, immortelle, intelligible, simple, indissoluble, toujours le même et toujours semblable à lui-même. »<sup>280</sup>

Pour Platon, une vie faite des plaisirs dérégés est préjudiciable à soi-même et à ceux qui vivent encore, car « l'âme, écrit-il, [...] est alourdie et tirée en arrière vers le monde visible par la crainte de l'invisible et, [...] Elle hante les monuments et les tombeaux, où l'on a même vu de ténébreux fantômes d'âmes, pareils aux spectres de ces âmes qui n'étaient qui n'étaient pas pures en quittant le corps et qu'on peut voir, précisément, parce qu'elles participent du visible. »<sup>281</sup> Selon Platon, personne ne choisit un mode de vie pour l'autre. Si Homère croyait au destin, ce pas le cas pour Platon qui sert de Socrate pour informer Glaucon de ce qu'Homère n'avait pas compris que les hommes eux-mêmes et non les dieux, doivent répondre de leurs sorts, puisque, de ce côté-là, rien ne se décide au hasard.

*[...] Il ne faut pas accepter de la part d'Homère, écrit Platon, ni d'un autre poète, qu'il commette au sujet des dieux l'erreur suivante, erreur qu'il exprime absolument : Deux jarres sont disposées sur le seuil de Zeus remplies de sorts, l'une de sorts heureux, l'autre de sorts malheureux. Et celui à qui Zeus donne un mélange de l'une et de l'autre. Tantôt, Il se trouve en présence du mal, tantôt il se trouve en présence du bien. Mais celui qui ne reçoit que la deuxième jarre, sans mélange. La faim mauvaise le poursuit sur la terre divine. Et en ajoute que. Zeus est pour nous le dispensateur qui alloue des sorts heureux et malheureux.*<sup>282</sup>

Platon confirme cette critique formulée contre la thèse d'Homère, car selon lui, il y a par exemple des auteurs de pillages, d'homicides et des crimes irrémédiables de « ceux dont on a reconnu que les fautes qu'ils ont commises, écrit-il, ne sont pas sans remède [...] pour ceux-là, forcément c'est au tartare qu'ils ont été précipités. »<sup>283</sup> Il a la certitude que les sanctions ont une valeur morale, puisqu'il n'est pas question ici d'une rétribution comme une vengeance de la loi outragée, mais des sanctions qui s'imposent d'elles-mêmes en fonction de ce que chaque âme a fait de sa vie, « mais celles des méchants, écrit Platon, qui sont forcées d'errer dans ces lieux en punition de leur façon de vivre antérieure, qui était mauvaise. »<sup>284</sup> Ces sanctions sont une réplique au dessein que chaque homme s'est donné et en fonction desquelles il scelle son destin. Les bons se confirment dans la bonté, tandis que les méchants deviennent infiniment méchants par leurs actes. Voici en quelque sorte comment Platon peut déclarer les dieux non coupables :

<sup>280</sup> Platon, *Phédon*, 80a-80d.

<sup>281</sup> *Ibid.*, 81b-82d.

<sup>282</sup> Platon, *La République*, 379b-379e.

<sup>283</sup> Platon, *Phédon*, 113e-114a.

<sup>284</sup> *Ibid.*, 81d-82b.

*[...] La violation des serments et des trêves, dont Pandaros s'est rendu coupable, écrit Platon, si quelqu'un affirme qu'il l'a commise sous l'emprise d'Athéna ou de Zeus, nous ne l'approuverons pas, pas plus que si on impute à Thémis et à Zeus la querelle et le jugement des déesses. Il ne sera pas non plus permis que les jeunes écoutent des choses comme celles qu'Eschyle raconte quand il dit qu'un dieu implante chez les mortels la responsabilité coupable, quand il veut détruire entièrement leur demeure.*<sup>285</sup>

L'âme étant immortelle, la sanction qui lui convient la suit résolument d'une vie à l'autre. Pour Platon, « *l'âme impure et qui a fait le mal, écrit-il, [...] personne ne veut, ni l'accompagner, ni la guider [...]* Au contraire, *celle qui a vécu toute sa vie dans la vérité et dans la tempérance et qui a eu le bonheur d'être accompagné et guidée par les dieux a trouvé tout de suite la résidence qui lui est réservée.* »<sup>286</sup> Platon a dû apporter certaines précisions qui laissent voir que sa morale repose sur des fondements métaphysiques, une métaphysique à des fins axiologiques. « *Et dans le cas de l'âme, se demande Platon, n'est-ce pas la plus courageuse et la plus réfléchie qui sera la moins troublée et la moins altérée par les épreuves de l'extérieur ?* »<sup>287</sup> Pour lui, si l'âme est immortelle, c'est parce qu'elle fait partie des choses qui existent en soi. « *Si tu m'accordes cela, dit Socrate à Cébès, et si tu conviens que ces choses en soi existent, j'espère alors que je trouverai et te ferai voir la cause qui fait que l'âme est immortelle.* »<sup>288</sup> Ceci vaut autant pour la vie sur terre que pour les temps à venir, dans l'"outre-tombe". Le contraire peut s'avérer dangereux, car les âmes des non philosophes correspondent à « *ceux dont il aura été reconnu, écrit Platon, qu'ils ont eu une vie moyenne.* »<sup>289</sup> Ces âmes vont résider dans le lac Achérousiade. « *Là, précise Platon, est leur résidence, le lieu où, purifiés, payant la peine de leurs injustices, ils sont absous de celles qu'ils ont pu commettre.* »<sup>290</sup> Les autres par contre, « *ajoute-t-il, [...] sont récompensés de leur bonne action, chacun obtenant de l'être proportionnellement à son mérite.* »<sup>291</sup>

C'est quasiment la croyance orphico-pythagorique déjà officiellement affirmée dans le *Gorgias*, que l'âme est ici-bas pour expier les fautes de sa vie antérieure, et, c'est en vertu d'une allitération symbolique que le corps, *sôma* est le sépulcre et *sêma* dont le pavage pèse sur elle. L'incarnation de l'âme dans le corps apparaît alors dans certains dialogues de Platon comme un enterrement, l'âme étant condamnée à vivre dans un monde corruptible à défaut de pouvoir circuler parmi les Idées, telle qu'elle aspire naturellement. « *Tu sais, en réalité, nous*

<sup>285</sup> Platon, *La République*, 379d-380b.

<sup>286</sup> Platon, *Phédon*, 107c-108c,

<sup>287</sup> Platon, *La République*, 381a-381b.

<sup>288</sup> Platon, *Phédon*, 99d-100c.

<sup>289</sup> *Ibid.*, 113b-113d.

<sup>290</sup> *Idem.*

<sup>291</sup> *Ibid.*, 113d-113e.

*sommes morts*, explique Socrate à Gorgias. « *Je l'ai déjà entendu dire par des hommes qui s'y connaissent : ils soutiennent qu'à présent nous sommes morts.* »<sup>292</sup> Sa plus grande espérance est donc de s'en aller là-bas, vers le séjour des dieux et des justes, dans l'"outre-vie" où s'achève seulement son voyage. Aussi faut-il nécessairement que l'âme subsiste après la mort et une fois séparée du corps, ayant retrouvé sa nature propre, étant "elle-même en elle-même". Pour saisir cette notion d'immortalité, il convient de savoir quelle est cette nature propre de l'âme, à savoir si cette nature est originale ou s'il faut d'abord la comprendre comme les médecins, c'est-à-dire quelque chose du corps et qui n'existerait pas sans le corps.

Dans le *Phédon*, les circonstances-mêmes de la mort de Socrate mettent au-devant de la scène la problématique de la survivance de l'âme. Même agonisant, Socrate ne manque pas d'arguments pour montrer à ses amis l'importance pour le philosophe d'envisager la mort, même si elle est imminente, avec une sérénité qu'on cherche moins dans le courage que dans la confiance et l'espoir, pour ne pas dire dans l'espérance d'une vie meilleure, celle de la "survie de l'âme après la mort". « *Il me paraît raisonnable, écrit Platon, 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 quand il aura cessé de vivre.* »<sup>293</sup> Au regard de ce qui précède, la plupart des raisons jusqu'ici avancées pour prouver l'immortalité de l'âme ne peuvent pas être considérées par Platon comme les preuves évidentes de son l'immortalité. « *Moi aussi, affirme Socrate à Cébès, je n'en parle que par ouïe dire; néanmoins, ce que j'ai ainsi appris, rien n'empêche que je vous en fasse part. Peut-être même est-il on ne peut plus à propos, au moment de quitter cette vie, d'enquêter sur ce voyage dans l'autre monde et de compter dans un mythe ce que nous croyons qu'il est.* »<sup>294</sup>

L'unique raison qui soit la principale et traditionnellement admise de tous pour justifier l'immortalité de l'âme s'avère elle-même insuffisante, tant que le principe sur lequel elle s'appuie n'aura pas été convenablement établi. « *[...] Mais quelque sûres que soient nos premières hypothèses, écrit Platon, il n'en faut pas les soumettre à un examen approfondi, et quand vous les aurez bien analysées, vous suivrez, je pense, le raisonnement, autant qu'il est possible à l'homme de le faire, et quand vous serez sûrs de le suivre, vous n'aurez pas à chercher au-delà.* »<sup>295</sup> Platon semble dire que tant qu'on n'aura pas déterminé la nature de l'âme et expliqué de ce fait comment, sans elle il n'y aurait ni vie ni devenir ou mouvement dans les choses, alors rien, jusque-là, ne démontre l'immortalité de l'âme. « *Or, écrit Platon,*

<sup>292</sup>Platon, *Gorgias*, 492e-492a.

<sup>293</sup>*Ibid.*, 63e-64a.

<sup>294</sup>*Ibid.*, 61c-62b.

<sup>295</sup>*Ibid.*, 106d-107e.

*puisque l'immortel est aussi impérissable, est-ce que l'âme, si elle est immortelle, n'est pas aussi impérissable? [...] Lorsque la mort approche de l'homme, ce qu'il y a de mortel en lui meurt, à ce qui paraît [...] »*<sup>296</sup> Son incertitude au sujet de l'immortalité de l'âme est d'autant plus certaine qu'il n'affirme rien de façon péremptoire, ce qui peut justifier la récurrence avec laquelle Platon utilise la condition *si* comme l'hypothèse théorique de la démonstration mathématique : à *supposer que* et même du verbe d'état *paraître* qui ne traduit qu'une vérité apparente et incertaine naturellement.

*Soutenir que ces choses-là sont comme je les ai décrites, écrit Platon, ne convient pas à un homme sensé; cependant, qu'il en soit ainsi ou à peu près ainsi en ce qui concerne nos âmes et leurs habitacles, il me paraît, puisque nous avons reconnu que l'âme est immortelle, qu'il n'est pas outreucidant de le soutenir, et, quand on le croit, que cela vaut la peine d'en courir le risque, car le risque est beau; et il faut se répéter cela à soi-même, comme des paroles magiques.*<sup>297</sup>

Néanmoins, Platon semble puiser dans la mystique grecque pour montrer l'immortalité de l'âme, ce qui laisse apparaître que sa philosophie n'ignore pas totalement la mystique traditionnelle et religieuse grecque entretenue par l'orphisme par exemple. Pour les initiés, la mort n'existe pas, car elle n'est que la séparation du corps physique de l'esprit qui l'animait. Platon semble accepter ce point de vue, mais il n'admet pas l'idée d'une possible purification du corps, car d'après l'orphisme, une âme dans un corps non purifié est atteinte par ce corps. Il fallait donc purifier le corps pour qu'il ne puisse affecter l'âme et l'empêcher de s'élever vers les Idées. Platon reprend cette idée de purification, mais il refuse de l'appliquer au corps, car purifier le corps c'est lui accorder de l'importance. « *À force de conformer ses jugements à ceux du corps, écrit Platon, et de se plaire aux mêmes objets, il est inévitable, à mon avis, qu'elle devienne incapable d'arriver jamais chez Hadès en état de pureté.* »<sup>298</sup> Le but de l'initié dans l'orphisme était de sauver son propre âme en passant par la purification du corps. Platon a gardé cette idée de purification, mais il la renforcée et complétée par un dépassement philosophique.

La purification chez Platon se situe au niveau de la pensée, car l'âme doit se libérer des entraves physiques pour contempler la vérité. Selon Platon, l'âme est pour elle-même son propre moyen de purification en se mettant à l'abri des atteintes du corps. Selon Platon, en se purifiant, l'âme se détache des aléas corporels. « *Une purification, écrit Platon, est-ce par*

<sup>296</sup>Platon, *Gorgias*. 106d-107e.

<sup>297</sup>*Ibid.*, 114b-115a.

<sup>298</sup>*Ibid.*, 83d.

*hasard [...] séparer le plus possible l'âme du corps [...]?* »<sup>299</sup> Pour Platon, séparer l'âme du corps consiste à les désunir et c'est un pas vers ce que l'âme est en elle-même. Pour Platon, c'est la mort qui achève la purification dans la mesure où c'est elle qui est l'étape ultime de la séparation de l'âme du corps. Le corps paraît beau et attire le vulgaire, mais il ignore que tout ce qui paraît beau et suscite envies et impudicité tue. Pour le philosophe, il faut fuir le corps, car il est un tombeau pour l'âme. Ceux qui s'efforcent à se détacher de leur corps, ce sont les philosophes et la mort est le point d'achèvement de la séparation entre l'âme et le corps. Pour Platon, il n'est donc question d'avoir peur de la mort, mais de l'attendre sereinement, surtout quand on s'est préparé à bien mourir. La rupture de l'âme du corps par la philosophie, nécessite, selon Platon, à s'exercer à la pratique de la vertu, puisqu'il n'y a pas de morale philosophique dans l'orphisme, étant donné que c'est à cause de la crainte de maux plus grands que les orphiques se livrent à l'initiation. Selon Platon, cette peur est absence de courage de la part des partisans de l'orphisme. C'est la même chose avec la modération.

Selon Platon, c'est par pur dérèglement que les orphiques sont modérés, car ils sont assez débordés par les plaisirs et s'abstiennent d'autres plaisirs. Platon perçoit la perversité des orphiques dans l'échange qu'il recherche à travers les actes de courage, de modération et de justice. Pour Platon la vraie purification se fait dans la pensée, « *elle-même*, écrit-il, *un moyen de purification.* »<sup>300</sup> Selon ce philosophe, c'est par la pensée que l'âme partage les vertus réelles, car c'est la pensée qui purifie l'âme de ses fausses peurs, et la vertu selon Platon, n'est plus une manifestation extérieure par des actes, mais une réalité propre de l'âme.

Selon Platon, l'âme est immortelle et elle mérite plus d'attention que le corps. Voilà pourquoi selon lui, il faut prendre soin de son âme afin de ne pas vivre dans la crainte de la mort. Socrate qui prend soin de son âme peut se réjouir de posséder la vérité lorsqu'il dit à Gorgias : « *Écoute donc*, écrit Platon, *ce que je crois être une vérité.* »<sup>301</sup> Le verbe *croire* à l'indicatif est construit avec la complétive *que* pour marquer sa conviction qu'il n'y a rien de mieux sur terre que de préserver son âme contre les appétits charnels.

Selon Platon, dès son existence corporelle, l'homme doit se préparer pour triompher de la mort, car il y a une "vie future" pour les âmes après la mort. À défaut de se préparer pour bien mourir pendant qu'on vit encore, l'âme du défunt sera embarquée dans le cycle ininterrompu des naissances et des morts, car l'âme chute et s'enferme dans un corps comme dans une prison. Telle est la croyance à la réalité d'"une roue des générations" d'après

---

<sup>299</sup>Platon, *Gorgias*. 67b.

<sup>300</sup> *Ibid.*, 89c.

<sup>301</sup> Platon, *Gorgias*, cité par: Robin, Léon et Moreau, MJ, Œuvres complètes, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p.53.



laquelle, si la mort fait suite à la vie, cette roue en tournant, "doit rappeler à la vie ce qui est la mort". Selon Platon, nos âmes sont à l'*Hadès*, « *car, écrit-il, elles ne sauraient renaître, si elles n'existaient pas, et leur existence nous sera suffisamment prouvée, si nous voyons clairement que les vivants ne naissent que des morts. Si cela n'est pas, il nous faudra chercher une autre preuve.* »<sup>302</sup> Pour échapper à ce cycle ininterrompu de vie et de morts, pense Platon, l'âme du vivant doit se purifier par une série d'observances rituelles.

Selon Platon, si les chances sont les mêmes pour toutes les âmes au départ, mais faute d'avoir pris des précautions, certaines âmes n'auront pas la chance d'accéder au bonheur sans fin grâce à la "survivance de l'âme". Platon prend soin de proposer un certain nombre de précautions pour accorder les mêmes chances à toutes les âmes. Une mise en garde est ainsi faite à ceux qui ramènent leur existence aux plaisirs corporels. Il ne faut non plus négliger la justesse et le niveau d'intelligibilité avec lesquelles Platon n'emprunte aux mythes primitifs que ce qu'ils ont de propre à élever l'esprit en frappant l'imagination. Tous les détails de son idéalisme concourent à cette fin et c'est pour magnifier son âme que Socrate par exemple accomplit rigoureusement tous les actes que la religion impose comme des hommages rendus aux esprits supérieurs. C'est ainsi qu'avant de boire la ciguë, il s'est consacré à la libation et à la prière aux dieux. Et surtout, il a insisté que le coq emprunté à Asclépios lui soit restitué par Criton : « *Criton, nous devons un coq à Asclépios; payez-le, ne l'oubliez pas.* »<sup>303</sup>

S'il peut être reproché au chrétien de croire sans pratiquer, le même reproche peut s'adresser à la philosophie platonicienne du corps. Mais Platon méprise toute idée d'adhésion à une obédience religieuse, car ici, rien ne vaut qui ne soit tiré des Idées. Ainsi, la sagesse philosophique, suit les Idées comme guide de la pensée. « *C'est dans le délire en effet, dit Socrate à Phèdre, que les prophétesses de Delphes et les prêtresses de Dodone ont rendu maints éminents services à la Grèce, [...] par leurs prédictions, ont mis dans le droit chemin bien de gens : ce serait allonger le discours sans rien apprendre à personne.* »<sup>304</sup>

Mais il faut s'abstenir de l'entendre au sens orphique de croyance, car si la théorie de la réincarnation remonte à l'Orphisme, elle était considérée comme une connaissance secrète réservée aux initiés des religions à Mystères. Dans l'orphisme, la croyance à la réincarnation concerne seulement l'âme, sa destinée et son salut. Au contraire, la philosophie héraclitéenne développe une généralité différente de celle d'Orphée. La philosophie d'Héraclite manifeste

---

<sup>302</sup>Platon, *Phédon*, 70b-71a.

<sup>303</sup>*Ibid.*, 117b-118a.

<sup>304</sup>Platon, *Phèdre*, 243d-244b.

la succession incessante des contraires, solidaires par leur opposition même, une solidarité qui exprime la loi du Devenir, englobant le cours et l'ordre de la Nature toute entière.

Ce qui a retenu notre attention dans ce premier argument, c'est le fait qu'il porte sur le plan cosmique une croyance qui ne se rapporte qu'à l'âme. Si, d'une part, l'âme n'était pas immortelle et que "la roue de la génération" cessait elle-même de tourner, ne verrait-on pas en effet que revivre ne "compenserait" plus mourir? D'autre part, le processus rendu rectiligne n'aurait plus de retour et la mortalité de l'âme aurait pour conséquence, l'endormissement de toutes choses dans la mort et tout mouvement s'arrêterait. Il semble en effet que l'âme dont il est ici question n'est pas une âme individuelle qui ne serait rien de plus qu'une manifestation de l'âme universelle à laquelle l'âme individuelle communit. C'est donc de celle-ci que dépend la loi d'alternance des naissances et des morts ou à défaut, la Nature elle-même succomberait. Nous pouvons courir le risque de penser que c'est en fonction d'une Âme du monde que Platon croit à la survie de l'âme individuelle.

Néanmoins, semble-t-il, la théorie de la réincarnation n'est pas une simple hypothèse mythique chez Platon, mais une conviction philosophique, raison pour laquelle les mythes visent ces expériences auxquelles il a lui-même donné le nom de réminiscence, puisqu'il n'y a rien que l'âme n'ait appris ici-bas et qui n'existe déjà sous la forme immatérielle d'Idées immuables.

Ainsi, *Les Lois* prennent le sens d'un avertissement préalable adressé aux impies. Parmi les formes d'impiété si multiples soient elles, Platon en examine trois : les erreurs par insolences et par débordements de la jeunesse ; les violences aux cultes privés et tombeaux ; les violences contre les parents. Ces erreurs conduisent l'âme à des convoitises malsaines. Celles qui se sont par exemple livrées au pillage des temples s'éloignent autant de l'humain que du divin. « *Étrange homme que tu es ! Déclare l'Étranger en la personne de Socrate. Il n'y a rien d'humain, rien non plus de divin, dans le mal qui, à cette heure, te met en branle en t'engageant à marcher au pillage des temples.* »<sup>305</sup> De même qu'il prône le respect pour les temples, de même Platon condamne toutes formes de violence sur les tombeaux. « [...] *Cette fois, exceptionnellement, écrit Platon, [...] en second lieu et au second rang pour la gravité viennent les offenses à l'égard des choses saintes d'ordre privé, ainsi envers les sépulcres.* »<sup>306</sup>

Platon est contre la vénération des idoles qui n'est nullement un culte divin : « *Quant au motif qui nous inspirent ces mesures, écrit-il, voici quel il doit être : [...] pareille chose*

<sup>305</sup> Platon, *Les Lois*, IX, 854b-854c.

<sup>306</sup> *Ibid.*, IX, 884a-884b.

*exige beaucoup de réflexion !* »<sup>307</sup> Pour Platon, le fait de suivre Dieu est comme une exigence de réflexion qui implique l'application par soi des modèles idéels. Ce pouvoir immanent est une ouverture en soi et le retour de soi-même vers ce qu'il y a d'unique et d'universel. Les Idées deviennent alors l'odyssée de la pensée, c'est-à-dire de la Vérité et du Bien en soi. « *Aussi faut-il prendre toutes les précautions possibles, écrit Platon, pour qu'aucun voisin ne fasse rien [...] pour ne pas empiéter par sa culture, sur le champ d'autrui : tant il est vrai qu'il n'y a nulle difficulté à causer un dommage [...]* »<sup>308</sup>

L'on peut alors admettre que la morale fait autorité dans la métaphysique, laquelle témoigne de la fécondité du dialogue toujours relancé avec un personnage emblématique, résolument opposé à l'enjeu sophistique d'un logos aussi repoussant que séducteur. Socrate idéalisé, peut déjouer les abus rhétoriques de ses contemporains pour réécrire sa vie à l'aune des Idées, le baromètre de l'action envoyé aux hommes par les Dieux : « *Alors Zeus [...] envoya Hermès porter aux hommes la pudeur et la justice, pour servir de règles aux cités et unir les hommes par les règles d'amitié.* »<sup>309</sup>

La Justice à l'œuvre dans les textes du philosophe et les allégorisations auxquelles il a pu se prêter à l'instar du mythe de la caverne, ont cherché à neutraliser les obscénités de son époque pour s'en tenir à une vie enracinée dans la contemplation des Idées. La morale est comme la structure faïtière de la métaphysique platonicienne, car c'est elle qui indique ce que l'on doit faire en droit et la métaphysique, précise le sort de chacun, à qui on doit s'attendre en fait, comme un gendarme neutralisant un coupable vis-à-vis de la loi. Ce que l'homme peut faire en bien ou en mal a des effets positifs ou négatifs ici-bas et après la mort. C'est pour cela que Platon rabaisse les choses sensibles et déplore la relation entre l'âme et le corps.

Platon entend "briser" les chaînes et sortir l'âme de la caverne. Certaines mesures en termes d'avertissement s'imposent afin que dès ici-bas, chaque âme découvre le chemin mène à une éternité heureuse. Platon pense par exemple qu'on doit marquer sur le visage et sur les mains de celui qui pille les temples, quel qu'il soit, esclave ou étranger, la marque de son crime. « *[...] Entre les mauvaises actions, écrit-il, les pires sont le dérèglement de la jeunesse, son penchant à la démesure, lesquels d'autre part atteignent le plus haut point de gravité lorsqu'ils se produisent à l'encontre de la religion.* »<sup>310</sup>

Les *Lois* rappellent ce qu'est le caractère comme pour prévenir les fauteurs de troubles du danger auquel ils s'exposent au terme de leur séjour sur la terre. Ainsi, le doigt pointé sur

<sup>307</sup> Platon, *Phèdre*, 113d-113e.

<sup>308</sup> Platon, *La République*, VIII, 843c-843d.

<sup>309</sup> Platon, *Protagoras*, in *Œuvres complètes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 53.

<sup>310</sup> Platon, *Les Lois*, IX, 884a-884b.

le portrait de Théophraste par exemple, Platon désigne un type de caractère plein de défauts, un homme qui manque de frugalité, car les hommes ont des devoirs envers les dieux.

*Eh bien, dit l'Athénien à Clinias, quelle sera l'activité chère à la Divinité et allant de pair avec elle ? Il n'y en a qu'une : l'antique maxime que le semblable sera cher à son semblable si celui-ci est dans la juste mesure, tandis que les choses dépourvues de mesures ne sont chères, ni les unes aux autres, ni à celles qui ont de la mesure. C'est donc Dieu qui serait pour nous au plus haut degré la mesure de toutes choses et Lui bien plutôt, je suppose, que ne l'est, au dire de certains, tel ou tel homme.*<sup>311</sup>

Platon, toujours attaché à sa thèse de l'immortalité de l'âme, a aussi abordé le domaine du religieux à travers un certain nombre de mythes qui ont alimenté son imagination. Par ces représentations, il insiste sur l'idée que l'âme est immortelle, tantôt elle s'échappe, ce qu'on appelle la mort, tantôt elle réapparaît, mais ne périt jamais. Pour échapper à ce cycle où l'âme transmigre de façon incessante d'un corps à un autre après une série de morts et de naissances, l'âme du vivant doit résister à sa sensibilité pour vivre le plus justement possible. Platon montre alors que la destinée est pareille pour toutes les âmes, indifféremment. Mais, celle du philosophe comme celle du juste, purifiée par un persévérant recueillement des Essences divines, seront admises à une éternité heureuse. Celles du vulgaire au contraire, et celle du méchant, encrassées d'impuretés ou de forfaits, se verront ôter cette éternité heureuse et seront soumises à des épreuves dont Platon emprunte la peinture à la mythologie.

C'est ainsi qu'à la fin du 10<sup>ème</sup> livre de la *République*, Socrate raconte à un auditeur anonyme la conversation qu'il a eu la veille au Pirée, chez Polémarque, le fils de Céphale. Céphale s'étant réjoui que sa richesse lui a permis de ne pas commettre d'injustice, Socrate rappelle et réfute la définition de la justice donnée par Simonide à savoir, dire la vérité, c'est-à-dire donner à chacun ce qu'il mérite, le bien aux amis, le mal aux ennemis. Socrate objecte à cette sentence de Simonide que nuire à ses ennemis, c'est les rendre plus méchants, plus injustes.

La discussion va se terminer par un entretien avec Glaucon, l'un des frères de Platon à qui Socrate conte l'expérience mythique d'Er le Pamphylien, un soldat arménien originaire du Sud de la Turquie actuelle, abandonné pour mort sur le champ de bataille. Ce soldat aurait été renvoyé parmi les vivants pour témoigner du destin des âmes dans l'*Hadès*.

Er dit alors avoir aperçu les âmes transmigrer de corps en corps. Il révèle aussi que la destinée des morts est une rétribution des mérites ou des fautes commises pendant qu'on vit encore. Les âmes reviennent de ces parcours cycliques, soit encore impures et sales après leur

---

<sup>311</sup> Platon, *Les Lois*, IV, 716c-716d.

parcours terrestre ou alors elles descendent purifiées du ciel. Les monstres de feu renvoient les plus méchants au gouffre du Tartare. C'est le cas des tyrans, ivres de gloire et "d'hémiplégie de la sensibilité". Les Juges examinent alors la vie des âmes selon leurs œuvres. Voici ce qu'écrit Platon dans à propos :

*Er rapportait en effet le cas d'un homme qui s'était vu demander par un autre où se trouvait le grand Ardiaios. Or cet Ardiaios avait été tyran dans une cité de Pamphylie, mille ans avant le moment de leur entretien. Il avait assassiné son vieux père et son frère aîné, et il avait été, l'auteur de nombreux autres actes abominables [...] Il s'agissait pour la plupart de tyrans [...] qui avaient été coupables de grandes fautes. Alors qu'ils s'apprêtaient à entreprendre la montée, l'embouchure les bloqua : elle mugissait chaque fois que l'un de ces individus, dont la disposition au crime était incurable ou que n'avait pas suffisamment amendé le châtement qu'on leur avait infligé, amorçait la montée.<sup>312</sup>*

Selon Platon, plusieurs modèles de vies sont offerts aux âmes et chacune d'elles est libre de choisir celle qui lui convient. La majorité des âmes préfèrent à la vie pleine de sagesse philosophique, des vies fondées sur la facilité, les plaisirs et les passions primitives, pareilles à la vie animale. Les dieux partent donc du choix de chacun pour lui octroyer un nouveau Génie qui le mènera à son destin. Aucun destin n'est fixé d'avance et la vie de chacun détermine son destin. C'est alors que toutes les âmes, sous la conduite d'une chaleur torride, se verront poussées au bord du fleuve *Amélès* qui coule dans le désert du *Léthé* dont les eaux amères donnent l'oubli des vies antérieures et des événements relatifs au jugement actuel. Mais à Er particulièrement, on a interdit de boire de cette eau, de peur que son âme ne devienne léthargique comme celles des autres défunts. Quand survint un puissant tremblement de terre, les âmes se sont précipitées vers le monde supérieur où elles devaient renaître, « *sauf*, écrit Platon, *Er lui-même, à qui on ne le permet pas.* »<sup>313</sup> Er devait écouter et observer ce qui se passait immédiatement après la mort afin de le rapporter aux hommes. C'est pour accomplir cette mission prophétique qu'il a rejoint son corps. Voici son témoignage :

*Er dit aussi que, écrit Platon, ce choix des vies par chaque âme individuelle constituait un spectacle qui méritait d'être vu. C'était en effet à la fois pitoyable et surprenant. Dans la plupart des cas, le choix découlait des habitudes de vie de leur existence antérieure. Il avait vu par exemple l'âme qui avait autrefois appartenu à Orphée choisir la vie d'un cygne, parce qu'il haïssait le sexe féminin qui avait été l'instrument de sa propre mort [...]*<sup>314</sup>

<sup>312</sup> Platon, *La République*, 615c-615e.

<sup>313</sup> *Ibid.*, 617e-617a.

<sup>314</sup> *Ibid.*, X, 619d-620a.

À la différence des autres religions qui ont également horreur du néant, la philosophie platonicienne du corps a toute la force de ses arguments dans les Idées. Comme le montre son traitement de plusieurs motifs clés à l'exemple de la métaphysique, l'épistémologique, la morale et son corollaire la politique, Platon ne manque pas de retracer la dynamique de ces motifs dans l'ordre mouvant de la genèse et du devenir. Ses ressources philosophiques organisées autour de la destinée des âmes, gravitent autour des Idées ou Essences divines.

Beaucoup d'autres mythes théologiques à l'instar de celui d'*Apollon* et de la *Pythie*, dont Platon a exploité les prophéties et proposé une exégèse habile, rapprochent Plutarque de Platon. Cependant, la philosophie platonicienne du corps n'est pas une doctrine théologique, car la prière n'est pas pour Platon un moyen pour le salut de l'âme. Ce qui compte pour lui, c'est la justice et la tempérance dans les actes que l'on pose : le meilleur pardon pour mourir sereinement. C'est la raison pour laquelle Socrate agrmente ses ablutions de la restitution du coq emprunté à Asclépios avant de mourir.

Si la philosophie platonicienne du corps est aussi une résistance au "néantissement", c'est que pour Platon, l'homme ne périt tout entier à la mort et la *mort au corps* consiste en la profession « *de cultiver la vertu pendant toute sa vie.* »<sup>315</sup> Si la mort est un phénomène naturel qui n'épargne personne, tous, nous avons les mêmes chances pour vivre heureux après la mort : il faut pour cela rejeter les plaisirs, car selon Platon, « *l'homme qui pendant sa vie a rejeté les plaisirs et les ornements du corps, parce qu'il les jugeait étrangers à lui-même et plus propres à faire du mal que le bien* »<sup>316</sup>, cet homme a le pays. Selon Platon, l'homme qui n'arrive pas à dominer ses passions est condamné à des peines illimitées après la mort : cet homme a pour nom le vulgaire.

Le vulgaire ou le non philosophe ne s'est pas préparé à mourir d'une bonne mort et ne peut non plus être heureux après la mort. Platon prend soin de relever un implacable contraste entre le philosophe et le vulgaire : l'attitude du vulgaire face à la mort, est la même que celle du philosophe face à la vie. Mais si le philosophe méprise la vie, il ne craint pas de la vivre à cause des difficultés auxquelles il fera face. Voilà pourquoi Platon condamne le suicide.

Pour Platon, la mort n'est pas élimination de l'être, mais la transmigration possible de l'âme dans des corps différents, à travers une série de naissances et de morts. L'âme existe, mais faute d'une vie stable qui puisse lui conférer une identité propre, d'une part, elle n'appartient individuellement à un homme que pendant le temps mis pour animer son corps.

---

<sup>315</sup> Platon, *Criton*, 45b-46a.

<sup>316</sup> Platon, *Phédon*, 114b-115a.

D'autre part, dans certains mythes eschatologiques, Platon décrit l'odyssée des âmes à la fin du cycle, certaines âmes ayant subi le châtement éternel, sont jetées au Tartare.

D'après Platon, l'homme qui purifie son âme dans la philosophie vivra éternellement heureux après sa mort. Celui par contre, qui appelle « *bonnes les choses qui lui font plaisir, mauvaises celles qui l'irritent, [...] incapables par ailleurs de donner quelque fondement de raison à tous ces jugements* »<sup>317</sup>, celui-là n'a rien à espérer plus tard. Ce qui compte pour Platon, c'est ce qui est éternel, à savoir l'âme en proie à la tyrannie du corps. « *Quelle chose étrange, écrit Platon, paraît être ce qu'on appelle le plaisir ! Et quel singulier rapport il a naturellement avec ce qui passe pour être son contraire !* »<sup>318</sup> C'est le corps qui tire l'âme vers le bas, la contraignant à s'accommoder du sensible et, imprégnée de la connaissance sensible, elle devient ignorante des Réalités intelligibles. Par contre, la contemplation des Idées tient à l'unisson la gouverne de la connaissance et de l'action. L'âme, une fois devenue passionnée des jouissances charnelles, elle tourne le dos aux Idées et elle n'a plus la lumière nécessaire pour réfléchir. Dans sa chute, l'âme reste figée et se nourrit des illusions des sens. De tels comportements déréglés sont dangereux, « *par exemple, écrit Platon, ceux qui se sont abandonnés à la glotonnerie, à la violence, à l'ivrognerie sans retenue entrent naturellement dans des corps d'âmes et d'animaux analogues.* »<sup>319</sup>

D'emblée on peut penser que pour Platon, l'homme ne peut pas vivre sans son corps, puisqu'il soutient que l'image d'un philosophe qui veut se débarrasser du corps est cruelle. Mais en réalité pour Platon, se débarrasser de son corps ne consiste pas à se donner la mort, mais à dominer ses penchants, à avoir le dessus sur ses appétits corporels. Il nous emplit d'un courage de sacrifice qui consiste à ne pas être esclave des plaisirs, car pour ce philosophe, la modération est un acte de sagesse et d'humilité.

*Ce qui vaut au corps d'être honoré, écrit Platon, ce n'est pas la beauté, pas davantage la vigueur, ni non plus la vélocité ou la haute stature, ni même [...] la bonne santé [...] mais ce sont celles qui sont moyennes par rapport à toutes ces manières d'être, et qui du fait qu'ils atteignent ce juste milieu, sont, à la fois, de beaucoup les plus sages et celles qui nous donnent le plus de sécurité. Les premières en effet rendent l'âme orgueilleuse et arrogante, les secondes la rendent humble et basse.*<sup>320</sup>

Pour Platon, il ne s'agit non plus de ne pas prendre soin de son corps en négligeant les règles d'hygiène. Jusqu'au temps prévu pour boire la cigüe, Socrate, le modèle du philosophe

<sup>317</sup> Platon, *La République*, 493c-493d.

<sup>318</sup> Platon, *Phédon*, 59e-60d.

<sup>319</sup> *Ibid.*, 81d-82b.

<sup>320</sup> Platon, *Les Lois*, 728d-729a.

prenait soin de son corps. « *C'est en effet à peu près, dit-il à Criton, l'heure pour moi d'aller au bain [...]* »<sup>321</sup> Mais ce que veut enseigner Platon, c'est de ne pas trop attacher du prix à son corps aux détriments de son âme, car par rapport à celle-ci, le corps n'est qu'une enveloppe de chair qui n'existe que pour un temps, qui peut même se déformer par une anomalie pendant qu'on vit encore sans qu'on cesse d'être soi-même. Le corps est aussi le support des plaisirs qui sont un obstacle à la libre expression de la pensée et en lui faisant confiance, nous aurons facilement tout ce qui est sensiblement bien, bon et beau, mais de façon passagère et souvent nocive, jamais ce qu'il nous faut, à savoir le Beau en soi, le Bon en soi et le Bien en soi, essentiels et éternels, inaliénables aussi, que l'on acquiert décevantement mais difficilement par la pensée. Platon veut alors éviter une besogne inutile à celles qui par habitude, prennent soin des cadavres et prétendent prendre soin de celui qu'elles aimaient et qu'elles ont perdu : « *[...] je crois qu'il vaut mieux prendre le bain, dit Socrate, avant de boire le poison et épargner aux femmes la peine de laver un cadavre.* »<sup>322</sup>

Pour Platon, l'âme peut céder aux injustices. Or, les justes, ne pouvant être assujettis aux lieux infernaux, s'en vont, après le jugement, habiter le lieu le plus élevé, dont la plus belle partie est réservée à ceux qui ont réalisé en eux, une purification parfaite. Le philosophe se détache alors du corps par une libération progressive de l'enracinement à l'expérience humaine. L'expérience se répète et s'approfondit pendant l'exil, l'âme ayant scellée avec le corps une alliance contre-nature, devenant infidèle à son essence et en contradiction avec elle.

Platon pense qu'être en acte comme les dieux, c'est être éveillé. L'éveil ici concerne la vocation et surtout, la repentance. Le philosophe qui cherche à s'assimiler au divin autant que cela est possible, ne reste éveillé que s'il résiste à tout enchaînement au sensible. « *[...] que de trésors divins, écrit Platon, l'on voit en lui! [...] Il dédaigne la richesse et les autres avantages dont les hommes sont vains* »<sup>323</sup>, ceux-là mêmes qui renforcent leur dépendance aux exigences du corps. Platon innove quand il oriente son ascèse vers la philosophie, laissant de côté la passion orphique des rituels d'initiation et de purification aux mystères. Voilà pourquoi il trouve dans l'exercice philosophique, la voie royale pour atteindre à la félicité. La philosophie devient alors comme le mur de séparation du sensible et de l'intelligible.

Malgré l'intelligibilité de l'homme, les Dieux, selon Platon, ne se désintéressent pas de sa vie. Les *Lois* reproduisent l'implication des Dieux dans la vie des hommes, alors qu'ils possèdent individuellement une âme qui les rend semblables aux Dieux.

---

<sup>321</sup>Platon, *Phédon*, 114b-115a.

<sup>322</sup> *Ibid.*

<sup>323</sup> Platon, *Phédon*, Notice sur le Banquet "discours d'Alcibiade", Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 20.



*Oui, tel est le jugement rendu par les Dieux qui, écrit Platon, possèdent l'olympes, Ô toi, garçon ou jeune homme qui t'imagines les Dieux se désintéressant de ta conduite : celui qui est devenu pire suit la route qui le mène vers des hommes pires, tandis que c'est vers des hommes meilleurs que va celui qui est devenu meilleur ; aussi vrai dans sa vie que dans ses morts successives, il subit ce que, par l'action de ceux qui y ressemblent !<sup>324</sup>*

Platon renforce sa conviction sur l'immortalité de l'âme et rassure sa compagnie de ce qu'elle se retrouve en lieu sûr quand elle sort du corps au moment de la mort; il dissipe ainsi sa crainte : « vous craignez, comme les enfants, écrit Platon, qu'au moment où l'âme sort du corps, le vent ne l'emporte et ne le dissipe réellement, surtout lorsqu'à l'heure de la mort le temps n'est pas calme, mais qu'il souffle un grand vent. »<sup>325</sup> Étant convaincu que l'âme est immortelle, Platon précise que l'âme du philosophe est indifférente devant la mort parce qu'elle a suffisamment été initiée pour s'établir à nouveau dans la perfection divine.

*Voilà donc pourquoi, à juste titre, écrit Platon, est seule ailée la pensée du philosophe : car ces réalités supérieures auxquelles par le souvenir elle est constamment appliquée dans la mesure de ses forces, c'est à ces réalités mêmes que ce qui est Dieu doit sa divinité. Or c'est en usant droitement de tels moyens que se ressouvenir qu'un homme qui est toujours parfaitement initié à de parfaites initiations, devient, seul, réellement parfait<sup>326</sup>*

Quant au vulgaire attaché à la vie et n'ayant de souci que pour son corps, il ne songe pas qu'il a une âme et la mort l'épouvante parce que, en la voyant détruire un corps, il croit du même coup qu'elle l'anéantira quand elle détruira le sien. Le philosophe qui n'attache aucune valeur au corps, ne s'embarrasse ni du prix de la vie ni de l'effroi de la mort. Platon renforce sa position en affirmant qu'une âme bien réglée n'a aucune raison d'avoir peur de la mort :

*Quoi qu'il en soit, écrit Platon, l'âme réglée et sage suit son guide et n'ignore pas ce qui l'attend ; mais celle qui est passionnément attachée au corps, [...] reste longtemps éprise de ce corps et du monde visible ; ce n'est qu'après une longue résistance et beaucoup de souffrances, qu'elle est entraînée par force et à grand peine par le démon qui en est chargé.<sup>327</sup>*

En certaines circonstances, l'âme, alourdie et décontenancée par les éléments pesants de ce monde, éprouve la crainte de l'invisible et devient errante. « L'âme où ils (ces éléments pesants du corps) se trouvent, écrit Platon, est alourdie et tirée en arrière vers le monde

<sup>324</sup> Platon, *Les Lois*, X, 904d-904a.

<sup>325</sup> *Idem.*

<sup>326</sup> Platon, *Phèdre*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1950, p. 39.

<sup>327</sup> *Idem.*

*visible par la crainte de l'invisible [...] »<sup>328</sup> Une telle âme devient dangereuse pour les vivants par des actes démoniaques, c'est ainsi, selon Platon, qu'« elle hante les monuments et tombeaux, où on a même vu de ténébreux fantômes d'âmes, pareils aux spectres de ces âmes qui n'étaient pas pures en quittant le corps et qu'on peut voir, précisément, parce qu'elle participe du visible. »<sup>329</sup>*

Le sentiment qui amène le sage à attendre joyeusement la mort, c'est l'espérance de trouver, dans une vie meilleure, des dieux justes, bons et amis des hommes. L'homme esclave des « *plaisirs de l'amour* »<sup>330</sup> subit en quelque sorte un supplice infernal comme punition. Rassuré qu'il y a une vie après la mort, Socrate ne s'ennuie pas d'être injustement condamné à mort. « [...] *Si au contraire, écrit Platon, il n'y a rien après la mort, en toute quiétude, je serai moins tenté, pendant le temps qui m'en sépare, d'ennuyer la compagnie de mes lamentations.* »<sup>331</sup>

Enfin, il y a un lien entre la morale et la philosophie platonicienne du corps. Pour Platon, la mort ne surprend pas le sage : il désapprouve l'ontologie matérialiste pour laquelle il n'y a pas de vie après la mort comme anéantissement. Platon ne retient des mythes primitifs sur la réincarnation que ce qu'ils ont de propre à élever l'esprit en dépassant l'imagination. Pour ce philosophe, la purification de l'âme ne passe pas par le corps, mais dans l'âme en tant qu'elle s'est bien formée en philosophie et qu'elle peut désormais échapper au phénomène de réincarnation, car l'âme du vivant doit se purifier par une série d'observances rituelles. Toutes ces précautions dont Platon entoure l'âme pourraient apparaître comme un simple ornement, sans aucun impact réel sur le vécu. Mais, face à la déliquescence des États qui, ne tenant qu'à un fil, s'effondrent comme un château de cartes et finissent par se dissoudre, le temps est venu pour Platon de choisir quel type d'homme mérite d'être au pouvoir afin que l'État échappe à la division et se maintienne. C'est encore vers sa philosophie du corps comme préalable indispensable à la conception de l'État idéal qu'il faut se tourner.

#### **II.4. LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU CORPS COMME PROMOTION DE L'ÉTHIQUE EN POLITIQUE**

Il faut relever que Platon ne sépare pas les questions éthico-politiques des questions esthétique-ontologiques, l'homme beau n'étant rien d'autre que le philosophe qui seul, est le véritable dépositaire de la sagesse, le guide qui apporte la lumière dans la gestion de la chose

---

<sup>328</sup> Platon, *Phédon*, 80d-81d.

<sup>329</sup> *Idem.*

<sup>330</sup> *Idem.*

<sup>331</sup> *Ibid.*, 90d-91c.

publique. Dans *La République*, il démontre que la morale consiste à toujours aller vers le bien, le beau. Pour ce philosophe, il n'y a pas de rupture entre la philosophie platonicienne du corps et la politique, l'art royal pour bien gérer la Cité. Pour Platon, la cité est à l'image de celui qui gouverne. Or, pour bien gouverner, il faut s'efforcer à être le plus beau possible, et la beauté pour Platon, n'est pas physique, mais la beauté morale et intellectuelle. Seul donc, le philosophe ou le sage doit gouverner parce que tous, il est le seul qui s'efforce à être le plus beau possible. C'est lui qui doit donner des orientations à suivre et pour ce faire, il doit avoir un pouvoir de contrôle sur tous les autres citoyens, car l'ordre est le principe sur lequel Platon fonde ses convictions politiques et sa philosophie du corps, l'arme indispensable à la réalisation de l'État idéal. L'ordre suppose la hiérarchisation des rôles pour un meilleur fonctionnement de l'État. Quelle est la configuration d'un tel État et comment doit-il être organisé pour qu'il se maintienne?

Par ses qualités humaines, le philosophe doit descendre sur l'arène pour former et éduquer, car pour Platon, il existe une organisation et une harmonie du monde qui précèdent toute matière. Dans la réalité, notre regard est d'une certaine manière rembruni par le monde sensible dans lequel nous vivons. Au lieu de nous élever des choses particulières à leurs idées puis, de ces idées aux Idées les plus nobles, nous restons tourmentés par le monde sensible, et nous n'avons des êtres qu'une connaissance approximative et insuffisante. Le mythe platonicien de la caverne est assez édifiant à ce sujet.

Dans le livre VII<sup>ème</sup> de *La République*, Platon a pu imaginer des hommes vivant dans une caverne. À l'entrée de celle-ci, sont disposés des objets derrière lesquels se trouve allumé un grand feu. Les hommes de la caverne peuvent soit, demeurer dans cette caverne où ils sont prisonniers depuis la naissance, et se contenter d'admirer les ombres de ces objets que le feu projette sur le fond de la caverne comme des choses réelles, soit sortir de la caverne et constater à partir des vrais objets qu'ils contemplent désormais que, jusqu'ici, ils prenaient les ombres, copies imparfaites des objets réels, pour de vrais.

Ainsi, sommes-nous, esclaves des femmes, de l'argent et des honneurs, nous avons un regard limité, aveuglés par les biens illusoire, les joies festives et éphémères de ce monde, ne songeant jamais si nous avons une âme, la substance immortelle qui sera jugée après la mort du corps. Complètement détournés des valeurs essentielles, affirme Socrate, « *Je craignais que mon âme ne devînt complètement aveugle, si je regardais les choses avec mes yeux et si j'essayais de les saisir avec un de mes sens.* »<sup>332</sup> L'âme envoûtée ne peut, ni chercher à savoir

---

<sup>332</sup> Platon, *Phédon*, 99d-100c.

en vue de quoi, ni se demander pendant combien de temps. Cette incapacité provient de l'oubli d'appartenir à un monde autre que le nôtre. Devenue léthargique, l'âme ne peut aller au-delà des apparences, pas plus que les choses palpables voire sensibles, pour s'élever et contempler les Essences divines.

La leçon que nous pouvons tirer de "l'allégorie de la caverne" s'exprime en termes d'alternative entre le monde sensible et le monde des Idées : soit, on se contente des objets sensibles, faciles d'accès, mais imparfaits ; soit, on fait un effort de "conversion", et on se tourne vers le monde des Idées, plus difficile d'accès, mais parfait.

*Chaque fois, dit Socrate à Glaucon, que l'un d'entre eux serait détaché et contraint de se lever subitement, de retourner la tête, de marcher et de regarder vers la lumière, à chacun de ces mouvements, et l'éblouissement le rendrait incapable de distinguer ces choses dont il voyait auparavant les ombres. Que crois-tu qu'il répondrait si quelqu'un lui disait que tout à l'heure il ne voyait que des ombres, alors que maintenant, dans une plus grande proximité de ce qui est réellement, il voit plus correctement ?*<sup>333</sup>

Il se peut qu'il faille aller au-delà du paraître et parvenir à une certaine stabilité, à une certaine inamovibilité, à une certaine constance dans l'Être. Qu'est-ce qui permet d'affirmer que la couleur déterminée par les sens n'est qu'une erreur ? C'est le fait que, ne pouvant perdurer, cette couleur finit par disparaître. En conséquence, il n'y a d'Être que du stable, d'inchangeable, du permanent, tandis que ce qui devient ou change, n'est que du paraître. En ce qui concerne l'être humain, le corps participe du paraître, tandis que l'âme participe de l'Être. « *Je n'accorde pas sans réserve qu'en examinant les choses dans leurs principes, on les examine plutôt dans des images que quand on les regarde dans leur réalité.* »<sup>334</sup> La capacité de s'élever de ces concepts jusqu'à la contemplation de l'Idée du Bien se nomme l'intelligence ou la science. « *Les amis de la science savent [...] que la philosophie [...] qui a pris leur âme à cet état, l'encourage doucement, s'efforce de la délivrer.* »<sup>335</sup> On n'y parvient qu'après avoir triomphé de rudes épreuves et excellé à tous égards « *en contemplant le bien lui-même et en ayant recours à lui comme à un modèle [...]* »<sup>336</sup>

Dans *La République*, Platon établit un lien entre les types de caractère et les formes de gouvernement, les gouvernants eux-mêmes étant naturellement bons ou mauvais selon que la période de leur naissance est la bonne ou la mauvaise. Dans le *Gorgias*, il est établi que la dialectique doit être utilisée dans l'idée de justice et seulement pas contre elle. Platon évoque

<sup>333</sup>Platon, *La République*, VII, 515a-515d.

<sup>334</sup>Platon, *Phédon*, 99d-100c.

<sup>335</sup>*Ibid.*, 82c-83b.

<sup>336</sup>Platon, *La République*, VII, 539d-540b.

aussi une justice politique écrite à l'échelle de l'État et c'est elle qu'il a destinée à la cité idéale décrite dans *La République*.

Dans *La République*, Platon explique la manière dont, de l'aristocratie, pourrait naître la timocratie, et qu'en vertu d'un principe simple, « *toute constitution politique, écrit-il, se transforme à partir de l'élément qui y détient le pouvoir de gouverner, quand la discorde se produit au sein de cet élément. Tant que cet élément maintient sa cohésion, même s'il s'agit d'un groupe restreint, il est impossible de l'ébranler.* »<sup>337</sup> Le pouvoir devient corrompu si celui qui gouverne n'est pas politiquement correct.

*Mais, interroge Socrate, au nom de Zeus, Méléto, dis-moi encore lequel vaut mieux de vivre avec les citoyens honnêtes ou avec les méchants [...] N'est-il pas vrai que les méchants font toujours du mal à ceux qui les approchent de près, et les honnêtes gens du bien ? [...] Y a-t-il un homme qui veuille être lésé plutôt qu'aidé par ceux qu'ils fréquentent ?*<sup>338</sup>

Avec un méchant homme au pouvoir, la cité sera ébranlée : les auxiliaires entreront en conflit les uns avec les autres et même entre eux. Pour Platon, c'est la discorde qui s'abat dans la cité. Pour Platon, il n'est pas du tout facile qu'une cité structurée soit ébranlée et dissoute. Mais, cette dissolution peut se produire pour certaines raisons : Dans une race, par exemple, il y a des hommes qui ont été formés pour gouverner. Mais du fait de la fécondité et de la stérilité de leur race, il leur arrive parfois d'engendrer des enfants quand il ne le faut pas. Quelque soient leurs compétences et leur observation, ils ignorent le moment qu'il faut unir des jeunes femmes à des jeunes hommes et les enfants qui naîtront de ces unions seront de la mauvaise génération. À ce sujet, Platon établit la différence entre la génération divine et celle des hommes et voici ce qu'il écrit dans *La République* :

*Pour la génération divine, écrit-il, il y a une période que contient un nombre parfait, alors que pour celle des êtres humains, il s'agit d'un nombre dans lequel certaines multiplications dominatrices et dominées, présentant trois termes et quatre facteurs, procèdent par voie de similitude et de dissimilitude, de progression et de régression, [...] s'il advient que par ignorance vos gardiens unissent à contretemps des jeunes femmes à des jeunes hommes, il en résultera des enfants qui ne seront favorisés ni par la nature ni par la chance. La génération de ceux qui les précèdent établira les meilleurs d'entre eux dans leur position, mais comme ils ne le méritent pas, à peine auront-ils accédé aux responsabilités de leurs pères qu'ils se mettront à gouverner sans se soucier de nous [...]*<sup>339</sup>

<sup>337</sup> Platon, *La République*, VIII, 545a-546c.

<sup>338</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 24e-25d.

<sup>339</sup> Platon, *La République*, VIII, 546a-546d.

De jeunes gens dépourvus de culture résulteront de cette génération d'enfants où les gouvernants ne pourront pas être de véritables gardiens capables de discerner « *les races d'or d'argent, de bronze et de fer. [...] Le fer s'étant mélangé à l'argent, et le bronze à l'or, il en résulte un défaut d'homogénéité et d'harmonie qui, lorsqu'il se produit et où que ce soit, engendre toujours la guerre et la haine.* »<sup>340</sup> De telles races se trouvent à la tête des États comme un mélange de "fer et de bronze". Or, pour Platon, un tel défaut d'homogénéité et d'harmonie engendre toujours la guerre et la haine car, « *après que l'économie de ce pays a été ruinée par la guerre, écrit-il, [...] le peuple famélique va s'en prendre politiquement à ses dirigeants. [...] La guerre fratricide partitionner son peuple en clans antagonistes ou en factions rivales aux prises de positions irréductibles.* »<sup>341</sup> Platon peut alors conclure que la discorde civile, toujours et partout, procède d'une telle génération, celle des médiocres qui sont faits d'argile.

Il s'ensuit que les races qui sont faites de fer et de bronze deviennent passionnées des richesses : ils veulent s'approprier toutes les terres, les habitations, de l'argent et souvent victimes d'ergotisme, car esclaves des richesses, ils souscriront aux dépenses extravagantes pour leurs femmes et des hommes qu'ils préfèrent ; d'or et d'argent, les races ainsi faites « *qui, écrit Platon, ne souffrent pas de la pauvreté compte tenu du fait qu'elles sont riches par nature de la richesse de leurs âmes, tirent en direction de la vertu [...]* »<sup>342</sup> Ces races s'affrontent entre elles, mais elles répartissent équitablement les biens sous forme de propriété privée, bien soient eux-mêmes des guerriers.

Par contre, à ceux qui étaient auparavant leurs protégés et qu'ils considéraient comme des citoyens libres, « *des amis et des pourvoyeurs* »<sup>343</sup>, ces races leur infligent un traitement indécent. Selon Platon, un régime politique intermédiaire entre l'aristocratie et l'oligarchie va naître du changement qui se produit. Davantage proches de celle-ci, les pseudos gouvernants se caractérisent par la prodigalité à l'égard des biens des autres qu'ils convoitent, tandis qu'ils vénèrent et possèdent en secret leurs propres richesses. « *Ils jouissent en cachette de leurs plaisirs, écrit Platon, et cherchent à échapper aux lois comme les enfants cherchent à échapper à leurs pères [...]* »<sup>344</sup> Dans son projet de réalisation d'une cité idéale dépourvue des aléas de la démocratie, Platon entend voir un peu plus clair sur l'homme et son mode de

<sup>340</sup> Platon, *La République*, VIII, 547b-547c.

<sup>341</sup> Ayissi Lucien, *Corruption et Gouvernance*, Presses Universitaires de Yaoundé, Mai 2003, p. 65.

<sup>342</sup> Platon, *La République*, VIII, 547b-547c.

<sup>343</sup> *Idem.*

<sup>344</sup> *Ibid.*, VIII, 548b-548c.

vie. Il faut permettre à celui-ci de vaincre ses envies. C'est la recherche du meilleur régime qui préoccupe Platon dans *La République* et les *Lois*.

Dans *La République* notamment, Socrate définit la justice et il cherche à appliquer cette définition au niveau de la cité. Étudiant la répartition des fonctions à l'intérieur de celle-ci, il montre par-là que le meilleur régime ne dépend nullement de tel groupe de la cité, mais de l'exercice propre à chaque fonction, la cité étant elle-même considérée comme un tout. Platon fait d'abord la classification des régimes politiques et il explique ensuite que le passage d'un régime politique à un autre est dû au fait que ces régimes politiques ont des fondements empiriques, car « *il est difficile, écrit Platon, qu'une cité structurée comme la vôtre soit ébranlée. Mais puisque, pour tout ce qui est né, il y a corruption, cette structure non plus ne pourra se maintenir à jamais, mais elle se dissoudra.* »<sup>345</sup> Ces régimes politiques auraient pu se maintenir s'ils étaient produits par la pensée, le meilleur tuteur que Socrate conseille à Alcibiade. Pour Platon, l'âme ou la pensée étant produite originellement, c'est elle seule qui rattache l'homme aux Idées. Pour qu'un régime politique se maintienne, il faut qu'il procède des Idées pour ne pas se dissoudre. Mais la route qui mène aux Idées est longue et escarpée. On ne peut y arriver qu'après une ardue formation scientifique. Cette formation a pour nom, l'ascension dialectique.

Pour Platon, l'ascension dialectique est le moyen pour atteindre aux Idées. C'est la capacité de s'élever du sensible vers l'intelligible et qui est propre au philosophe. L'itinéraire qu'il doit suivre montre qu'il y a au plus bas degré, les simples impressions sensibles ou "eikasia" ; un peu plus haut, des opinions établies ou "pistis" ; ensuite intervient la pensée discursive ou "dianoia" qui lui permet d'élaborer un raisonnement à partir de figures comme à la manière des géomètres ; au sommet enfin, il y a la pensée intuitive comme illumination directe par l'Idée ou la "noésis". Platon montre que les âmes ayant parcouru ce chemin, puis en punition de quelque faute, selon la doctrine orphique et pythagoricienne, sont devenues captives des passions corporelles : certainement, les âmes d'auteurs des régimes politiques qui n'arrivent pas à se maintenir sont encore captives des appétits charnels et leurs idéologies reposent sur des fondements empiriques. « *J'ai dit, écrit Platon, que toute âme d'homme a naturellement contemplé les essences, autrement elle ne serait pas entrée dans un homme ; mais il n'est pas également facile à toutes les âmes de se ressouvenir des choses du ciel à la vue des choses de la terre [...]* »<sup>346</sup> Dans le premier livre des *Lois*, si Platon oppose plusieurs vieillards au sujet de la valeur de la constitution de plusieurs cités et, cherchant les meilleurs

<sup>345</sup> Platon, *La République*, VIII, 546a-546b.

<sup>346</sup> Platon, *Phèdre*, 249d-250c.

moyens d'inculquer les vertus, il évoque les vertus éducatives comme l'ivresse par exemple, dans le *Gorgias*, il a indiqué que la dialectique doit être utilisée dans l'idée de justice et seulement pas contre elle.

*Gorgias pourrait se défendre et dire qu'il n'est pas vrai qu'il suffise de connaître la justice pour ne jamais commettre l'injustice. Mais Platon, comme Socrate, est convaincu qu'il suffit de connaître le bien pour le pratiquer et que le vice se ramène à l'ignorance. Aussi n'a-t-il pas idée qu'on puisse faire à cette doctrine l'objection topique qu'exprimera plus tard le poète latin : Video meliora proboque, deteriora sequor.*<sup>347</sup>

Comme nous l'avons analysé plus haut, pour Platon, l'Homme est un corps associé à une âme, ou plutôt, à trois âmes : une âme du désir en proie aux plaisirs du corps ; une âme du cœur qui est l'expression du courage et qui recherche la gloire, ne pouvant par elle-même, s'élever au-dessus de la foi ; enfin une âme intellectuelle, qui peut connaître selon les deux règles de la science et qui seule, est immortelle.

Ces trois âmes que sont les sens, le cœur et l'esprit, ayant des objets différents, sont en perpétuel conflit. « *Il existe, écrit Platon, trois espèces de plaisirs, propre à chacune d'elles. Il en sera de même pour les principes de commandement.* »<sup>348</sup> Selon Platon, la justice se définit par la hiérarchie harmonique des trois parties de l'âme que sont la sensibilité, la volonté et l'esprit. Elle se trouve en chacune des vertus particulières que sont : la tempérance qui désigne une sensibilité réglée sur la justice, le courage ou la justice de la volonté et la sagesse, la justice de l'esprit. La société doit donc gagner à avoir en son sein, des membres de famille et des citoyens responsables moralement, consciencieux, dont elle attend son plein épanouissement. « *N'avons-nous pas commencé par séparer, dans l'État, écrit Platon, la classe des laboureurs et de tous les autres artisans de celle des guerriers chargés de le défendre ?* »<sup>349</sup>

Le déséquilibre dans les cités impose le passage d'un régime à un autre, et correspond au déséquilibre qui se forme dans la hiérarchie entre les parties de l'âme. De même qu'une vie juste suppose que le "noûs" gouverne le "thumos", et que celui-ci contrôle l'"épithumia", de même, la cité juste implique le gouvernement des philosophes, dont le "noûs", la raison, est la vertu essentielle. Au contraire, le régime "timocratique" correspond au gouvernement du "thumos", le courage et l'ardeur guerrière sont les vertus essentielles des soldats ou gardiens de la cité. « *[...] Rempli d'ardeur impétueuse, prompt et fort, écrit Platon, voilà ce que sera*

<sup>347</sup> Platon, *Gorgias*, traduction d'Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 32.

<sup>348</sup> Platon, *La République*, VIII, 580d-580e.

<sup>349</sup> Platon, *Timée*, 18b-18e.



*pour nous, pense Socrate, le naturel de celui qui veut devenir l'excellent et valeureux gardien de la cité.* »<sup>350</sup> Le régime tyrannique où seules dominent les passions du tyran, correspond à celui de l' "épithumia". « *Or cet homme devient tel quand, écrit Platon, en raison de son naturel suprêmement tyrannique, il parvient à régner seul, et il le devient d'autant plus qu'il passe du temps dans une existence marquée par la tyrannie.* »<sup>351</sup> Le philosophe qui a des qualités supérieures

Dans deux de ses dialogues, le *Timée* et le *Critias*, Platon évoque le mythe d'une île en avance technologiquement et socialement nommée Atlantide. Cette île aurait existé 9,500 ans avant J-C. Socrate explique que ce mythe lui a été raconté par Solon, l'ayant lui-même appris en Égypte. En effet les atlantes auraient été divisés en trois castes, à l'image de la République platonicienne. Platon a donc pu exploiter un mythe qui lui a permis de soutenir sa conception d'une société juste et très hiérarchisée, car les dissensions dans les cités réelles, dissensions entre les partis et classes, sont à ses yeux, un symptôme de corruption, et l'on ne saurait tenir pour politiquement correctes, les régimes qui n'arrivent pas à faire régner l'harmonie entre les citoyens.

Le philosophe se verra pourtant contraint de redescendre dans l'affairement de la vie publique comme le prévoit l'enseignement de la dialectique. Représenté par le personnage de Socrate, le philosophe est à ce titre, une figure modèle. C'est la nature et la place de ce type d'homme qui font l'objet des réflexions de Platon. Le philosophe, selon celui-ci, doit devenir un législateur et un réformateur politique pour instaurer la justice dans la Cité. Il se distingue du vulgaire errant car, dit Apollodore à Glaucon : « *Auparavant, écrit Platon, j'errais à l'aventure et je me croyais sage ; mais j'étais plus malheureux qu'homme du monde, tout comme tu l'es maintenant, toi qui places toute autre occupation avant la philosophie.* »<sup>352</sup>

Cette critique de Platon vise le système de Protagoras. D'après les allégations de ce sophiste, ce qui est juste, c'est ce qui paraît tel à chacun. À Glaucon qui cherche à savoir à quoi ressemble une cité de pourceaux, Socrate répond qu'« [...] *ils se procureront des couches, des tables, et du mobilier supplémentaire ; et aussi des mets cuisinés, des parfums, des friandises. [...] On va devoir inventer la peinture et l'ornementation, et se procurer l'or, l'ivoire et toutes les matières de ce genre.* »<sup>353</sup>

Dans *La République*, Platon insiste sur le fait qu'il faut forcer à devenir philosophe, car il est possible que ce dernier ne consente pas à retourner dans la caverne. Et si le retour se

<sup>350</sup> Platon, *Lettre*, II, 376c-376d.

<sup>351</sup> *Ibid.*, 576b-576c.

<sup>352</sup> Platon, *Phèdre*, 172a-173a.

<sup>353</sup> Platon, *Lettre*, II, 373a-373b.

fait à tour de rôle par tous les philosophes pour le bien de tous, il est possible tous acceptent de le faire. Si la question du philosophe revient de manière récurrente, c'est parce que son portrait est opposé à celui du sophiste. Il est intéressant de remarquer que Platon n'ait écrit aucun dialogue portant le nom de *Le philosophe*, alors qu'il a légué un *Sophiste* et un *Politique*. Voici ce que dit Platon par rapport à ce qui arrivera au terme de l'éducation de ceux qui deviendront philosophes ou dialecticiens :

*Quand, écrit-il, ils auront vu le bien en soi, [...] s'en serviront comme d'un modèle pour régler la cité, les particuliers et eux-mêmes, chacun à son tour, pendant le reste de leur vie, consacrant à la philosophie la plus grande partie de leur temps, mais dès que leur tour est venu, affrontant les tracasseries de la politique et, prenant successivement le commandement, dans la seule vue du bien public, et moins comme un honneur que comme un devoir indispensable ; et après avoir ainsi formé sans cesse d'autres citoyens sur leur propre modèle pour les remplacer dans la garde de l'État, ils s'en iront habiter l'île des bienheureux.*<sup>354</sup>

En fait, comme le vulgaire ou les sophistes, chacun passe à côté de la vie et personne ne fait l'expérience de l'intériorité la plus radicale et la plus absolue ; personne ne taille la vie à la mesure de ce qui lui a permis de vivre. La réalité n'est pas ce que nous voulons qu'elle soit : elle existe sans être ce que nous désirons. Allusion faite aux philosophes et à leurs vis-à-vis les sophistes, pour Platon, il y a des hommes raisonnables et des hommes déraisonnables. Pour Platon, les premiers peuvent être qualifiés de beaux, mais les seconds ne le sont pas, car tout discours susceptible d'établir les critères du beau à partir du corps, de même que toute considération appuyée sur la fortune, sont fondés sur des illusions : « *En ce cas, s'il prétend trouver en nous quelque ressemblance du côté du corps, en bien ou en mal, il ne faut pas donner grande attention à ses paroles.* »<sup>355</sup> En dehors des qualités humaines, il n'y a rien d'autre qui permette de déterminer la beauté d'un individu.

Socrate allait nu-pieds, mal habillé, ne se souciant guère de la laideur de ses traits, peu importe, si Socrate a « *le nez camus et les yeux à fleur de tête* »<sup>356</sup>, et n'enseignant pas pour de l'argent. Mais le personnage principal des dialogues de Platon a été, du point de vue social, le plus sage des habitants d'Athènes et partant, le plus beau, malgré sa hideur. Le comparant à au jeune géomètre de Théétète, voici du reste la confusion que fera Théodore : « *Mais, soit dit sans t'offenser, loin d'être beau, il te ressemble avec son nez relevé comme le tien, et ses yeux sortant de la tête, excepté pourtant qu'en lui tout cela est moins marqué que chez toi.* »<sup>357</sup> Le

<sup>354</sup> Platon, VII, *La République*, 540b-540c.

<sup>355</sup> Platon, *Théétète*, 145a-145b.

<sup>356</sup> *Ibid.*, 143d-144a.

<sup>357</sup> *Idem.*

charme de Socrate, sa calme maîtrise sont exprimés avec une vérité que quiconque, en dehors de Platon, a rarement atteinte. Platon retient, à partir de celui qui a su susciter en lui beaucoup d'admiration, que l'amour est une activité dialectique qui incite l'homme à la contemplation de l'Idée, lui permettant ainsi d'atteindre à la félicité par la beauté de son âme. Voici en quoi consiste le plus noble souci, qui est aussi celui de Socrate, en rapport avec les critères du beau au plan individuel : « *Mais quoi ! s'il venait à louer l'un de nous pour la vertu et la sagesse, ne conviendrait-il pas que chacun prît soin d'examiner celui sur qui tomberait l'éloge, et que celui-ci à son tour s'empressât de découvrir volontairement le fond de son âme?* »<sup>358</sup>

C'est dans le livre II<sup>ème</sup> de *La République* que Platon admet la thèse de Glaucon sur la justice, mais une thèse qu'il va critiquer par la suite : « *Commettre l'injustice est par nature un bien, et que le fait de subir l'injustice est un mal.* »<sup>359</sup> Le souci de Platon est de savoir quelle est la meilleure cité possible ou, quelle doit être la forme d'une cité pour qu'elle soit juste.

Pour Platon, la justice ne consiste pas à agir par contrainte, mais par amour pour le bien qu'on connaît. Si on accorde les mêmes pouvoirs à deux hommes qui paraissent justes, on saura qui l'est en vrai et qui ne l'est pas, mais qui ne l'est que par crainte des représailles ou par hypocrisie. On aurait la meilleure illustration de cette espèce d'homme caractérisé par la licence et l'immoralisme à travers le personnage de Gygès le Lydien. Dans le II<sup>ème</sup> livre de *La République*, Platon présente un homme devenu pervers parce qu'il a acquis un anneau au pouvoir magique qui peut le rendre invisible en temps opportun.

Gygès le Lydien était un pâtre au service du prince qui régnait sur la Lydie. Un jour, alors qu'il avait plu à torrents, un tremblement de terre se produisit et un gouffre se forma à l'emplacement de son pâturage. Surpris de ce qu'il voyait, Gygès s'arma de courage et descendit dans le gouffre où il aperçut entre autres merveilles, un cheval de bronze, creux, à l'intérieur duquel se trouvait un cadavre et à sa main, une bague d'or. La lui ayant retirée, Gygès remonta à la surface. « *Ce mort, écrit Platon, n'avait rien sur lui, si ce n'est un anneau d'or à la main, qu'il prit avant de remonter.* »<sup>360</sup> À ce moment précis, se tenait comme à l'accoutumée, la réunion des pâtres qui, chaque mois, devaient remettre au roi un rapport sur ce qui regarde les troupeaux. Il rejoignit les autres, portant la bague en question. Au milieu d'eux, il tourna par hasard le chaton de la bague au-dedans de sa main. Aussitôt, il devint

<sup>358</sup>Platon, *Théétète*, 145b-145c.

<sup>359</sup>Platon, *La République*, II, 358e-359a.

<sup>360</sup>*Ibid.*, livre II, 359d-360.

invisible pour ceux qui étaient assis à ses côtés. Ils se mirent à parler de lui comme de quelqu'un qui était parti.

Ce phénomène retint son attention et il se résolut à expérimenter sa trouvaille. De nouveau, il tourna le chaton de la bague en dehors et il redevint tout de suite visible. Comme ses manœuvres répondaient à ses attentes, Gygès sut que l'effet était infaillible. « *Fort de cette observation, il s'arrangea aussitôt pour faire partie des messagers délégués auprès du roi et parvenu au palais, il séduisit la reine. Avec sa complicité, il tua le roi et s'empara ce faisant du pouvoir.* »<sup>361</sup>

Somme toute, Gygès n'a jamais été juste et il ne peut non plus être beau. Sa justice d'antan n'était que de l'hypocrisie. Platon tient de son fameux mythe "l'anneau de Gygès", une preuve de poids : « [...] *personne n'est juste de son plein gré, mais en y étant contraint, compte tenu du fait qu'on ne l'est pas personnellement en vue d'un bien : partout, en effet, où chacun croit possible pour lui de commettre l'injustice, il le fait.* »<sup>362</sup> Gygès est un exemple de vulgaire qui assujetti aux plaisirs corporels, car c'est la liberté du citoyen à l'égard des lois qui est mise en évidence. Une justice sous la contrainte ou la peur du gendarme n'est qu'une pseudo-justice.

Pour Platon, la justice politique écrite à l'échelle de l'État est semblable à la justice dans l'individu où l'âme se caractérise par la raison, le courage et les désirs ; La politique de Platon distingue trois classes sociales : les artisans, chez qui la Justice est surtout tempérance ; les soldats chez lesquels la Justice sera surtout courage ; les chefs ou les magistrats dont la Justice est avant tout Sagesse et qui sont des philosophes longuement instruits. Aussi vrai que la vertu est une science, le gouvernement de la Cité reviendra à ceux qui, ayant pratiqué l'ascension dialectique, pourront l'apprendre aux autres car là encore, chaque classe et même chaque individu a son intérêt propre qui n'est pas celui des autres. Les philosophes composent la classe des magistrats qui ne mêlent pas leurs humeurs à la gestion des affaires publiques. Platon marque sa préférence pour l'aristocratie qui signifie le gouvernement des meilleurs. Platon marque sa préférence pour l'aristocratie qui signifie le gouvernement des meilleurs. Les philosophes étant les meilleurs, à toutes les formes de gouvernement, C'est dans cette perspective qu'il entreprend de décrire l'État idéal dans *La République* pour faire triompher la vérité et la justice.

La politique platonicienne est modelée sur sa vision de l'âme, car les mœurs d'un État sont forcément façonnées sur celles des individus. La base essentielle de l'État est la justice et il ne peut durer sans elle. Pour le vulgaire, la justice consiste à rendre à chacun le sien. Platon

<sup>361</sup>Platon, *La République*, II, 359d-360.

<sup>362</sup>*Ibid.*, 30c-361a.

régurgite cette définition dans le premier livre de la *République*. La justice, telle qu'il la conçoit, consiste, dans l'individu, à ce que chaque partie de l'âme accomplisse la fonction qui lui est propre. Il faut aussi que le désir soit soumis au courage et le courage à la raison. Il en est de même dans la cité. La cité se compose de trois classes de citoyens correspondant aux trois parties de l'âme : les magistrats philosophes qui représentent la raison ; les guerriers qui représentent le courage et sont chargés de protéger l'État contre les menaces extérieures et de soumettre les citoyens à l'obéissance ; enfin, les laboureurs, artisans et marchands qui représentent l'instinct et les passions corporelles. Pour ces trois classes de citoyens, la justice consiste, comme dans l'individu, à remplir sa fonction propre afin que l'harmonie règne entre les trois ordres. Platon souligne à grand trait que le plus grand danger dans un État c'est la division. Il n'est pas pour de grands États comme l'empire perse et conçoit son modèle sur les petites cités. C'est sur cette base qu'il a conçu la première mouture d'une constitution qui convienne à son État idéal.

Dans la cité juste, on a trois groupes : les gouvernants, les gardiens et les producteurs. À chaque groupe correspond une vertu particulière, ce qui veut dire que tous les groupes ne possèdent pas une vertu commune. Il faut rappeler que si les gouvernants disposent la vertu de sagesse, ils sont aussi tempérants et courageux ; si les gardiens ne sont pas moins courageux, ils se remarquent par la tempérance. Étant donné que les gouvernants peuvent être choisis dans ce groupe, ils reçoivent eux aussi une éducation à la sagesse. Enfin, les producteurs, c'est-à-dire le plus grand nombre, possèdent la vertu de tempérance. De peur que l'Homme comme la cité n'éclatent, en perpétuels conflits, perpétuels mouvements, l'État doit exercer sa suprématie sur les citoyens. Il faut pour cela, mettre en commun des femmes, des enfants et des biens à la disposition de l'État. Le vulgaire ou le sophiste qualifierait cette théorie politique d'une monarchie philosophique.

Enfin l'État idéal de Platon est subséquent à sa philosophie du corps. Platon conçoit un État à l'échelle individuelle, car à chaque partie du corps correspond une catégorie sociale. La justice est la principale vertu par laquelle l'État se maintient, car sans elle, il se dissout et prend une autre forme. Les trois composantes de la cité sont : les gouvernants, les gardiens et les producteurs. Au niveau du corps humain, les premiers correspondent à la tête; les seconds au cœur; les derniers aux instincts, ce qui signifie qu'à chaque groupe correspond une vertu particulière : les magistrats philosophes gouvernent parce qu'ils ont comme vertu, la raison ; les guerriers ou gardiens sont chargés de protéger l'État et ils ont comme vertu, le courage ; les laboureurs, artisans et marchands ont comme vertu, l'instinct. Le rôle de l'État est de faire régner l'harmonie entre ces trois composantes, car sans cette harmonie, la Cité éclate en

perpétuels conflits et se dissout. Le constat qui se dégage au terme de cette analyse sur la vie politique, laisse voir une fois de plus que le corps n'est qu'une entrave dont l'âme est appelée à se débarrasser afin que l'homme comprenne qu'il est toute autre chose que son corps. Que peut-on retenir de la nature humaine d'après la philosophie platonicienne du corps?

## II.5. LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU CORPS COMME PROMOTION DE LA DÉFINITION MÉTAPHYSIQUE DE L'HOMME

Après la définition de la philosophie comme solution au problème de l'âme victime des séductions des appétits corporels, Platon peut à présent montrer que cette solution est un ensemble des données comme préalables à la détermination de la *vraie* essence de l'homme. Déterminer la *vraie* essence de l'homme est une question préalable qui est au centre des entretiens de Socrate et traverse de part en part les dialogues de Platon en général et *Alcibiade* en particulier, où Platon définit l'homme par son âme, considérant le corps comme un masque importun.

Remontons à l'immortalité évoquée plus haut pour percevoir le sens de ce dialogue qui revient sur la différence entre le visible et l'invisible et partant le corps et l'âme. Pour Platon, quiconque est parvenu à discerner l'âme et le corps, a déjà son innocence. Si Platon décide de séparer l'âme du corps, c'est pour dire que ce qui est véritablement demeure, tandis que ce qui apparaît passe. Selon Platon ni le corps ni les biens matériels n'ont pas d'être, car l'être n'est pas dans ce qu'on voit dans les choses. Dès lors qu'il s'agit de définir l'être authentique, le corps est exclu. Seule l'âme comme réalité non sensible répond à l'appel. C'est ce que nous retiendrons de l'entretien entre Socrate et le jeune Alcibiade.

Dans *Alcibiade* de Platon, Socrate est aux prises avec Alcibiade, un jeune homme issu de famille fortunée, intelligent et beau, ayant reçu une éducation soignée. La question que le philosophe entend résoudre en interrogeant ce jeune aristocrate, porte sur l'opinion commune concernant la réussite personnelle. Pour Alcibiade, réussir, c'est devenir un chef que tout le monde admire. Il croit avoir tout ce qu'il faut pour être : son rang social, sa fortune et la force de sa volonté. Cependant, il ne peut distinguer entre une action juste et une action utile. Socrate veut lui faire connaître les espérances de sa vie actuelle. « *Tu estimes, lui dit-il, que, aussitôt que tu te seras avancé pour parler au peuple d'Athènes [...], tu leur fais voir que tu mérites une considération qui n'est due ni à Périclès, ni à aucun autre des hommes d'État qui ont jamais existé [...]* »<sup>363</sup>

---

<sup>363</sup>Platon, *Alcibiade*, 66a-67e, E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

Ce qui a plus d'intérêt pour Alcibiade, c'est la réussite de l'action, un acte inédit de bravoure qui ferait en sorte qu'il n'y eût un seul homme digne qu'on n'admirât. Socrate sait avec certitude que son jeune ami croit se connaître alors qu'il ne se connaît pas. Socrate lui communique son expérience spirituelle : « *Or je suis, moi, lui dit-il, celui qui ne s'éloigne pas, celui qui demeure une fois que le corps a perdu sa fleur, quand tous les autres s'en sont allés. Alors, de tout ton cœur efforce-toi d'être moralement le plus beau possible.* »<sup>364</sup> Pour Platon que représente Socrate, être beau ne consiste pas à choisir d'être l'objet des succès de la cosmétologie, mais à prendre soin de l'âme par laquelle nous serons toujours identique à nous-mêmes.

D'après Platon, il y a moins de certitude que nous nous occupions de nous-mêmes, car nous ne pouvons connaître l'art de nous rendre meilleur sans savoir ce que nous sommes. Le corps doit être écarté lorsqu'il s'agit de définir l'être humain. « [...] *Si nous devons jamais avoir une pure connaissance de quoi que ce soit, écrit-il, il faut nous séparer de lui, et, avec l'âme en elle-même, contempler les choses en elles-mêmes.* »<sup>365</sup> Selon Platon, l'effort de se connaître est essentiellement une revalorisation ontologique du "connais-toi toi-même", car ceux qui croient être leur corps se trompent, ils ne se connaissent pas. « [...] *Or, écrit Platon, du moment que ce n'est ni le corps, ni le composé des deux [l'âme et le corps] qui est l'homme, il reste, je crois, ou bien que l'homme, ce soit rien, ou bien, si c'est quelque chose, que l'homme ne soit rien d'autre qu'une âme.* »<sup>366</sup>

Pour Platon, il faut s'éloigner du corps si on veut avoir une parfaite connaissance de soi-même et des autres. Se référant au corps, on n'a qu'une connaissance approximative de soi-même et des autres. Par exemple, tout sentiment d'amour lié à la beauté du corps perd en intensité au fur et à mesure que le corps, objet de cet amour, "perd sa fine fleur". « *En réalité, écrit Platon, même dans le temps que chaque animal passe pour être vivant et identique à lui-même, dans le temps par exemple qu'il passe de l'enfance à la vieillesse [...] il n'a jamais en lui les mêmes choses.* »<sup>367</sup> C'est pour cela que le concept platonicien de la relation à l'autre ou d'homme à homme, ne se fait mieux que d'âme à âme, car « [...] *connaître telle ou telle autre partie de son corps, écrit Platon, c'est connaître les affaires qui nous appartiennent à nous-mêmes, mais ce n'est pas se connaître soi-même c'est notre âme qui nous invite à connaître celui qui prescrit de se connaître soi-même.* »<sup>368</sup> Se connaître ou connaître l'autre, s'aimer,

<sup>364</sup>Platon, *Alcibiade*, 129c-130c.

<sup>365</sup>Platon, *Phédon*, 67a.

<sup>366</sup>*Ibid.*, 130e-131a.

<sup>367</sup>Platon, *Le Banquet*, 207c-208b.

<sup>368</sup>Platon, *Alcibiade*, 131a.

c'est connaître sa propre âme ou l'âme de l'autre, aimer sa propre âme et jamais son corps. Voilà pourquoi l'amour platonique développé dans le *Banquet* nous apprend que l'amour est une échelle vers l'absolu.

*Quand on s'est élevé des choses sensibles, écrit Platon, par un amour bien entendu des jeunes gens jusqu'à cette beauté et qu'on commence à l'apercevoir, on est bien près de toucher au but ; car la vraie voie de l'amour, qu'on s'y engage de soi-même ou qu'on s'y laisse conduire, c'est de partir des beautés sensibles et de monter sans cesse vers cette beauté surnaturelle en passant comme par échelons d'un beau corps à deux, de deux à tous, puis des beaux corps aux belles actions, puis de belles actions aux belles sciences, pour aboutir des sciences à cette science qui n'est autre chose que la science de la beauté absolue et pour connaître enfin le beau tel qu'il est en soi.*<sup>369</sup>

La leçon ici c'est que le meilleur amour vise l'âme de l'être aimé et non son corps. Si on aime quelqu'un pour ses qualités physiques, on aime plutôt ce qui est à lui et non lui-même, car on peut perdre ces qualités sans se perdre soi-même. L'idée, par exemple, que la tête soit plus nécessaire que les pieds résulte de l'expérience banale. C'est dans le même ordre d'idées que Socrate essaie de faire comprendre à Alcibiade que l'homme n'est pas son corps : « [...] Celui qui aime ton corps, écrit Platon, quand est passée sa fleur, ne s'en va-t-il pas loin de toi ? »<sup>370</sup> Pour Platon, le corps ne constitue pas l'homme, puisque l'être de ce dernier ne se définit pas par lui. Le corps est plutôt une propriété de l'homme. En tant que substance, c'est par l'âme que l'homme se définit, tandis que le corps lui appartient. Quant aux richesses, elles appartiennent au corps et il n'y a pas de transition possible, car l'âme fuyant le corps ne peut non plus se rapprocher des richesses. L'âme est tout l'homme et le corps, une partie de trop. « Mais nous avons peur qu'un faux pas à ce sujet ne nous fit, écrit Platon, sans nous en douter, prendre soin de quelque chose d'autre, au lieu que ce fût de nous-mêmes. »<sup>371</sup>

Selon Platon, en l'homme, l'âme est seule souveraine. Or, ce qui est plus important pour Alcibiade, ce sont les richesses, le pouvoir et les honneurs. Socrate lui rappelle donc que prendre soin du corps, c'est s'occuper de ce qui est à soi et non de soi-même car, le corps n'est jamais toi-même ; c'est ce qui est à toi. La fortune quant à elle, appartient au corps. « [...] Dans notre État, écrit Platon, il est bon qu'il n'y ait ni or, ni argent, ni d'autre part d'enrichissement considérable grâce à la condition dégradante de l'exercice d'un métier ou à des intérêts accumulés. »<sup>372</sup> Socrate invite Alcibiade à comprendre qu'il n'est pas son corps,

<sup>369</sup> Platon, *Le Banquet*, 211 b-212 b.

<sup>370</sup> *Ibid.*, 130e.

<sup>371</sup> Platon, *Alcibiade*, 105a-105b.

<sup>372</sup> Platon, *Les Lois*, V, 743d-744b.



qu'il a plutôt un corps. « [...] *Dois-je t'expliquer, écrit Platon, avec un peu plus de clarté encore, que c'est l'âme qui est l'homme?* »<sup>373</sup> Si Alcibiade était son corps, il ne serait pas une substance, puisque la substance ne meurt pas, alors que le corps qui fait partie des choses sensibles succombe avec le temps. « *Or, dit Socrate à Alcibiade, ce qui est à toi passe, tandis que toi, tu commences de fleurir.* »<sup>374</sup> Socrate cherche à dissuader son jeune ami dont la tentation est grande de s'imposer grâce à ses dons au monde entier : « *Or, ta personne, lui dit enfin Socrate, c'est ton âme.* »<sup>375</sup>

Pour Platon, l'être est non sensible, puisque l'Être d'un objet n'est que son essence, ce qui, en lui, ne change pas avec le temps, sa forme générale. Un homme peut se plier en deux, grandir, sauter et adopter toutes les positions possibles. À vue d'œil, il n'est plus le même. Pourtant, il a toujours la forme d'un homme, malgré les changements qui s'opèrent en lui. Et c'est pour cela qu'on peut dire qu'il est, et non qu'il n'est qu'apparence, illusion ou *non-Être*. L'embryon, parce qu'il est susceptible de changer, correspond au *non-Être*. Pour Platon, en l'homme, ce qui est véritablement est invisible. « *Et l'âme, écrit-il, [...] on ne la voit pas.* »<sup>376</sup> Le corps fait partie du monde sensible qui, selon Platon, participe du Monde intelligible et donc, le corps participe de l'âme comme substance humaine. La philosophie platonicienne du corps étale au grand jour la dualité du composé humain dans le *Phédon* :

*[...] une chose, écrit Platon, ne peut naître que d'une participation à l'essence propre de la chose dont elle participe, et qu'en ces deux cas, demande Socrate à Simmias, tu ne vois pas d'autre cause de la naissance du deux que sa participation à la dualité, que c'est à cette dualité que doit participer ce qui doit être deux, et à l'unité ce qui doit être un?*<sup>377</sup>

D'essence spirituelle, l'homme selon Platon, se définit par la pensée. L'âme étant le siège de la pensée et l'homme se définissant par son âme, par sa philosophie du corps Platon donne une définition métaphysique de la nature humaine : « *Quand nous parlons de ce qui est visible et de ce qui ne l'est pas, écrit-il, c'est eu égard à la nature humaine.* »<sup>378</sup> Pour Platon, l'âme ne doit pas faire allégeance au corps, car c'est en ce dieu que nous devons nous reconnaître. La pensée est pour lui, le guide divin. Par analogie, Dieu, en théologie chrétienne c'est ce qu'il y a de plus élevé ; ce qu'il y a de plus élevé en l'homme pour Platon, c'est la pensée comme le meilleur tuteur que Socrate conseille à Alcibiade. « *Tous, écrit Platon, nous*

<sup>373</sup>Platon, *Alcibiade*, 129c-130c.

<sup>374</sup>*Ibid.*, 105a-105b.

<sup>375</sup>*Ibid.*, 132a-132b.

<sup>376</sup>Platon, *Phédon*, 78d-79b.

<sup>377</sup>*Ibid.*, 101b-102a.

<sup>378</sup>*Ibid.*, 78d-79b.

*sommes portés à opérer un choix qui implique par lui-même un style de vie et une mort, c'est-à-dire un détachement des valeurs spirituelles ou des appétits charnels. »*<sup>379</sup>

Enfin, Platon a pu définir l'homme par son âme, la sphère de la pensée comme guide suprême de bonnes actions, non par son corps, la sphère des idées abjectes et des plaisirs charnels. L'âme se rapporte aux *Idées* et fait parvenir à la sagesse philosophique. C'est cela que Platon entend par les bons soins de l'âme « *qui, écrit Platon, est tout pénétré de sagesse et de vertu.* »<sup>380</sup> Siègne de la probité morale et intellectuelle, c'est l'âme qui produit la pensée comme le meilleur miroir que Socrate conseille à Alcibiade, car sans elle, personne ne peut savoir ce qu'il est, la connaissance de soi étant le gain certain que l'on peut toujours tirer des dialogues de Platon en général et d'*Alcibiade* en particulier. Un type d'homme capable de dominer ses passions en toutes circonstances : c'est le modèle d'homme que Platon cherche à promouvoir au grand bonheur des États dont la gestion repose encore sur de l'arbitraire.

---

<sup>379</sup> Onana, Paul-Bienvenue, *L'Herméneutique*, p. 37.

<sup>380</sup> Platon, *Les Lois*, X, 897b.

## CONCLUSION PARTIELLE

Nous avons consacré la première partie de notre travail à la philosophie platonicienne du corps. D'après le dualisme platonicien, l'homme est composé d'une âme immortelle et d'un corps mortel. Pour Platon, l'âme et le corps sont des entités opposées. L'âme est la partie invisible, simple et intelligible; le corps la partie visible, complexe et sensible de l'homme. Les deux entités sont de nature différente et se repoussent. Pour Platon, par sa préséance et son affinité, l'âme qui est éternelle doit commander au corps qui est périssable. Mais à la suite d'un tumulte, elle a chuté du cortège divin et s'est faite prisonnière dans le corps. Selon Platon, L'âme incarnée est aussi une âme tripartite en souffrance dans un corps où elle est engloutie comme dans un tombeau. Mais un espoir de libération a permis à Platon de trouver en la philosophie le moyen de purifier l'âme et lui permettre de rompre avec les plaisirs du corps : c'est, selon Platon, une façon de mourir au corps pour vivre dans l'âme.

Platon présente deux attitudes devant la mort : celle du philosophe qui ne craint pas la mort parce qu'il sait qu'il y a une vie après la mort; celle du vulgaire qui craint la mort parce qu'elle est anéantissement. Le philosophe est au vulgaire ce que l'âme est au corps. C'est le rejet comme négation du corps.

Après avoir présenté la topographie du royaume de l'Hadès, Platon a une fois de plus fait appel à la philosophie comme solution au phénomène de la transmigration des âmes d'après laquelle une même âme peut entrer dans différents corps après une série des morts et des naissances. Grâce à sa fonction thanatologique, la philosophie peut sauver l'âme de la *sépulturation* du corps pourvu qu'on se prépare à bien mourir, c'est-à-dire vivre dans la crainte d'être esclave des appétits charnels. La philosophie a une fonction sotériologique en ce sens qu'elle prône une vie d'ascèse des plaisirs qui permette à l'âme des défunts de retourner à leurs origines divines après la mort du corps.

Platon définit alors l'homme par l'âme et cette définition prend corps en politique où la philosophie platonicienne du corps est un préalable indispensable comme fondement de l'état idéal. Mais aussi, par sa grande influence, cette philosophie du corps, semble-t-il, est la structure faîtière pour la plupart des courants philosophiques des temps modernes.

**DEUXIÈME PARTIE :**

**INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE ET  
ORIGINALITÉ PLATONICIENNES DU CORPS**

## INTRODUCTION PARTIELLE

Cette deuxième partie de notre travail de thèse qui porte sur l'influence de la philosophie platonicienne et originalité du corps, permettra de montrer quelques implications métaphysiques, épistémologiques et éthiques de cette philosophie et va s'achever par l'originalité du corps comme promotion philosophique du dualisme "platonico-cartésien" en phase avec l'union nécessaire entre l'âme et le corps considéré comme un obstacle et une nécessité pour l'âme.

En effet, il sera d'abord question de montrer à travers ses répercussions dans la postérité de Platon, que sa philosophie du corps a une emprise réelle sur la pensée de ses successeurs. Il convient ensuite de déterminer, au-delà de différentes analyses pertinentes et interprétations remarquables, qu'il y a dans l'œuvre de Platon, quelque chose d'essentiel et Platon doit beaucoup à ses devanciers. Mais il a fallu rompre avec le rationalisme traditionnel de ses prédécesseurs pour développer sa propre philosophie d'après laquelle l'âme et le corps sont inextricablement séparés l'une de l'autre et seule, l'âme est immortelle et antérieure au corps. Voilà pourquoi elle est pour Platon, l'attribut essentielle de l'homme, car seule elle survit à la mort tandis que le corps se dissipe.

Platon s'est montré à la hauteur de sa réputation, puisqu'à partir de son immense influence, sa philosophie du corps a fécondé la plupart des pensées de son temps et des plus reculés. Y a-t-il quelque raison de croire au rejet platonicien du corps et se proscrire certaines voies de solution au problème du corps étroitement lié à celui d'une vie après la mort ? Nous n'avons pas pu répondre par un simple oui à cette question qui ne permettait pas d'affirmer la possibilité d'une survie. Non plus, nous n'avons pas pu y répondre par un simple non, puisqu'il fallait déterminer les motivations liées à cette réponse par une argumentation solide. Mais, aucun courant de pensée ne pouvant être la répétition exacte d'un autre, la représentation du corps que proposera Plotin par exemple, comportera des éléments originaux, sans que ce penseur ne cesse d'être l'un des célèbres continuateurs de Platon.

### **CHAPITRE III :**

## **INFLUENCE CLASSIQUE ET MODERNE DE LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU CORPS**

La philosophie platonicienne du corps a autant influencé la théologie chrétienne que la pensée néo-platonicienne. Si selon Platon, l'âme est la seule substance humaine, le corps ne représente rien d'important et cette compréhension de l'homme a été répercutée au niveau de la théologie chrétienne et la pensée néo-platonicienne notamment. Cette remarque semble pertinente, malgré le fait que la plupart des continuateurs de Platon ont relativisé sa pensée en intégrant le corps. La nomenclature des substances immatérielle et matérielle telles que Platon les a distinguées peut ne pas être la même partout, toujours est-il qu'elles peuvent avoir des synonymes ailleurs. Les notions d'âme et du corps peuvent correspondre à celles d'esprit et de la matière. Ainsi, pour les thèses spiritualistes notamment, l'esprit est considéré comme l'instance première et irréductible à la matière. Cette thèse est commune à la théologie chrétienne et à la mystique néo-platonicienne qui sont largement restés fidèles à la distinction établie entre l'âme et le corps, mais qui remonte à la mystique orphico-pythagoricienne

### **III.1. L'INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU CORPS DANS LA PENSÉE DE PLOTIN**

Platon s'est montré à la hauteur de sa réputation, et son influence aussi immense, sa philosophie du corps, ont pu féconder la plupart des pensées de son temps et au-delà. Les néo-platoniciens tels que Philon, Plutarque et surtout, Plotin ne sont pas en reste. La mystique néo-platonicienne et la vie chrétienne font surtout partie de la philosophie du moyen-âge. L'infini succès du platonisme que Plutarque a déjà rétabli sur l'honneur, provient du fait que certains traits s'appliquent aux tendances nouvelles ; la rupture entre le monde sensible et le monde intelligible, une sorte d'initiation ascendante qui permet d'évoluer vers le monde intelligible jusqu'au terme du Bien ou de l'Un comme Essence supérieure n'ayant ni formule ni pensée. Ce terme ineffable devait donner satisfaction aux aspirations religieuses des esprits supérieurs du temps, sans toutefois renoncer à la philosophie. Comment la notion d'immortalité s'est-elle introduite dans la pensée néo-platonicienne et quel est la place du corps dans la philosophie de Plotin ?

### III.1.1. Influence ontologique de la philosophie platonicienne du corps sur la conception plotinienne du corps développée à partir de l'union nécessaire entre l'âme et le corps

D'après certains observateurs tels que d'E.R. Dodds, dans l'Antiquité tardive, la haine du corps aussi bien que le mépris de la condition humaine et du monde, auraient été des ressentiments avérés à cette époque considérée comme l'âge d'angoisse. Cette appréciation n'est pas le fait du hasard, car dans l'ouvrage consacré à Plotin à cette époque, P. Hadot montre que « *cette époque, écrit-il, a la nausée du corps.* »<sup>381</sup> Si les constats de ces deux auteurs se ramènent au même en ce qui concerne l'Antiquité tardive, leurs opinions sur Plotin sont différentes. Dodds par exemple veut projeter un regard sur toute la période qui couvre l'Antiquité tardive, de manière à faire un rapprochement entre les attitudes païennes et chrétiennes à l'égard du monde et du corps. À l'intérieur d'une époque, d'E.R. Dodds cherche plus à découvrir les points de convergence qu'à relever les divergences qui éloignent les auteurs contemporains les uns des autres. Voilà pourquoi il se réfère fréquemment aux écrits de Plotin en vue de présenter plusieurs exemples d'attitudes qui se montrent négatives à l'égard du corps. Dodds adopte une approche psychologique et psychanalytique qui a permis de traiter d'une attitude négative à l'égard du corps comme une maladie endémique ou une "névrose endogène" comme sentiment de culpabilité vis-à-vis du corps. Selon Dodds, ce sentiment de culpabilité aurait des origines lointaines depuis la tradition grecque, mais que l'Antiquité tardive aurait simplement radicalisé, et qui aurait été revalorisé dans la philosophie platonicienne du corps.

Pour thématiser sa philosophie du corps, Platon s'est beaucoup inspiré de la mystique religieuse de la tradition grecque. Mais, par un dépassement philosophique, il a quitté le cadre des croyances et de la mystique qui néanmoins, lui ont ouvert les yeux sur l'opposition entre l'âme et le corps. Voici du reste, ce que nous pouvons succinctement retenir du mythe de Dionysos où le corps est présenté comme une enveloppe encombrante pour l'âme, car d'après l'orphisme, le corps agit indifféremment et aux dépens de l'âme.

Dans son mythe téléologique de Dionysos dévoré par les Titans, Orphée remonte les origines du mal. Il nous dit que Zeus rendra les Titans en cendre et de ces cendres, naîtront les hommes dont la double nature sera à la fois titanique et divine. « *Les hommes, écrit P. Borgeaud, malheureux sont les membres épars qui se cherchent en se tordant dans le crime et la haine, dans la douleur et l'amour, à travers des milliers d'existences [...] Mais de la fumée*

---

<sup>381</sup> Hadot, Pierre, *Plotin ou la simplicité du regard*, édition de 1989, Paris, Études augustiniennes, 1963, p. 23.

*du corps de Dionysos, sont sorties les âmes des hommes qui remontent vers le ciel.* »<sup>382</sup> Il va sans dire que l'influence de l'orphisme se manifeste dans le mysticisme spéculatif de Platon à qui Plutarque par exemple emboîte le pas.

Plutarque s'est mis dans le sillage de Platon lorsqu'il exalte la grandeur de l'âme humaine. Il trouve une symbolisation dans les mythes les plus remarquables de son époque. Il raconte qu'Isis était le symbole de la matière et "Osiris" celui du "Logos". Réunis, les deux forment ce qu'il y a de bon dans la création. Mais, Typhon, le principe du mal, introduit le trouble et le désordre dans la vie. Il éparpille les membres divins d'Osiris qu'Isis tente de relier. Ainsi, malgré ses efforts, l'âme humaine se laisse entraîner par une envie soudaine et irrésistible du mal qui l'accable et chacun, sans exception, paiera le prix de la vie qu'il aura menée sur la terre.

*Jamais, dit l'Athénien à Clinias, par cette justice tu ne seras négligé, fusses-tu petit au point de pouvoir t'enfoncer dans les profondeurs de la terre, pas davantage si tu étais assez haut perché pour prendre jusqu'au ciel ton envol ; tu paieras cependant à ces juges la peine qui convient, soit que tu demeures ici-bas, soit que tu aies eu à effectuer ton passage chez Hadès, ou même que tu aies été transporté dans un lieu plus sauvage encore que ceux-là.*<sup>383</sup>

De même, dans *Apologie de Socrate*, Socrate apprend de Chèrèphon que la *Pythie de Delphes* l'a déclaré l'homme le plus sage d'Athènes. Socrate se réjouit de cette nouvelle. Mais il ne s'en vante pas parce qu'il n'a que trop de mépris pour les honneurs. C'est à propos de l'inspiration sacrée de cette même Pythie que Plutarque dira du corps qu'il est l'instrument de l'âme, tandis que l'âme est l'instrument de Dieu, *Psyché organon theou*. Beaucoup d'autres mythes théologiques à l'instar des mythes d'"Apollon" et de la "Pythie" dont Platon a exploité les prophéties, proposent une exégèse habile qui rapprochent Plutarque de Platon.

La grande majorité des théories philosophiques de Platon appartiennent à la tradition pythagoricienne qui a fait de Platon un ennemi de l'imagination exaltée. Platon est convaincu que les Idées ou "les Réalités intelligibles" ont plus d'être que tout ce qui relève du sensible. IL peut donc ainsi montrer son attachement à la philosophie comme espoir d'affranchissement de l'âme du corps, car pour le vulgaire, le philosophe est si déconnecté de la vie qu'il ne voit pas ce qui est sous ses pieds. Platon fait remarquer que la même raillerie est dirigée contre tous ceux qui passent leur vie à philosopher : « *Voilà donc, ami [...], écrit-il, ce qu'est notre philosophe dans les rapports privés et publics qu'il a avec ses semblables.* »<sup>384</sup> Ceux qui

<sup>382</sup>Borgeaud, Philippe, *Orphisme et Orphée en l'Honneur*, Genève, Librairie Droz, 1991, pp. 282-285.

<sup>383</sup>Platon, *Les Lois*, X, 904a-904b.

<sup>384</sup>Platon, *Théétète*, 174b-175b, Paris, Garnier Frères, 1967.



adorent les richesses méritent plus de respect aux yeux du vulgaire que le philosophe qui, selon P. Borgeaud, contemple « *le principe de l'éternelle nature.* »<sup>385</sup> Pour Pythagore, les mathématiques sont les véritables bases de la philosophie et en forment une partie. Cette science sacrée est le meilleur moyen pour concevoir et exprimer les principes fondamentaux, les pouvoirs d'unification de l'univers et des concepts tels que l'égalité, la dissimilitude ou absence de ressemblance et l'altérabilité qui se rapporte au changement. Il évoque la notion de Décade qui suppose le nombre parfait contenant tout le reste. Selon Pythagore, toute chose créée obéit à des règles numériques et à des propositions qui y sont synthétisées. Pythagore considère alors la Décade comme « *la source et la racine de l'éternel nature.* »<sup>386</sup> Voici ce qu'il laisse entendre dans les *Vers Dorés* : « *Je le jure par celui qui nous a donné le Quaternaire, principe de la nature éternelle.* »<sup>387</sup>

Malgré ces jugements contradictoires, Plotin a sa propre conception de l'attitude de l'âme à l'égard du corps, car certains textes de Plotin développent des arguments originaux sur la problématique du statut du corps, sans se limiter à opposer au point de vue gnostique qui désavoue le corps et le monde, une simple éthique du rapport au corps. Certes, le monde de Plotin comme son corps et d'autres corps qui en font partie, sont produits par un démiurge bon qui, selon Plotin, est similaire à l'intellect. Pour lui, les caractéristiques de ces différents corps telles que la beauté, l'harmonie, par exemple, ne pouvant s'expliquer que par leur origine, par conséquent, ils ne peuvent être mauvais par eux-mêmes. Selon Plotin, le mal que l'âme subit dans le monde sensible peut s'expliquer, non par un simple contact avec le corps, mais par la forme du rapport qu'elle a avec celui-ci. Plotin avoue aussi que l'âme même peut être responsable du mal par la forme du rapport qu'elle a avec le corps, puisqu'elle adopte et accepte ce rapport. Une telle explication qui justifie l'existence des corps, permet aussi de ne pas les considérer comme étant naturellement mauvais, car il y a une continuité entre tous les niveaux de la réalité.

De cette manière, pense Plotin, les corps comme tout le sensible portent la marque des réalités supérieures même si cette marque est diminuée. Pour ce dernier, il est nécessaire de comprendre que les corps et le sensible en général ne sont ni abandonnés à eux-mêmes ni détachés des réalités supérieures : c'est par-là seulement qu'on peut se tromper en gardant du corps un souvenir entièrement négatif. C'est dans l'obligation que nous avons de sauver les corps de la pure négativité que Plotin ne cesse de rappeler leur rattachement à des réalités

---

<sup>385</sup> *Les vers Dorés de Pythagore*, Paris, Éditions Nouvelle Acropole, 2006, consulté le 16 mars 2017.

<sup>386</sup> *Idem.*

<sup>387</sup> *Idem.*

supérieures. Mais parmi les textes de Plotin, il y en a dont les arguments sont d'une autre nature, du fait de se placer dans la sphère des réalités supérieures elles-mêmes, ils envisagent de justifier l'existence des corps et penser leur nature. De cette façon, Plotin veut rendre raison des corps à partir d'une prise originale. Plus encore que de faire simplement dépendre les corps de la nature de l'intelligible, Plotin veut montrer que c'est pour les réalités supérieures elles-mêmes que l'existence des corps est nécessaire, car, écrit Plotin, « *en ayant rendu visibles ses puissances et fait apparaître des œuvres et des activités qui, si elles étaient restées dans l'incorporel, auraient existé en vain puisqu'elles ne seraient jamais parvenues à l'acte.* »<sup>388</sup>

Certains textes de Plotin découlant du traité 6 (IV.8) semblent alors intéressants à ce sujet. D'abord, ces textes reviennent sur deux aspects : il y est premièrement mentionné que les âmes doivent descendre sur les corps pour les animer en y manifestant leur puissance. Mais secondement, c'est encore cet argument qui permet à Plotin de justifier la production des corps eux-mêmes. L'existence des corps et la présence des âmes dans les corps s'expliquent par le même argument et la même logique. Dans le premier et le second aspect, il apparaît que l'âme manifeste ses puissances et les rend visibles « *car, écrit Plotin, l'acte révèle partout la puissance qui, sinon, demeurerait totalement cachée, comme inapparente et inexistante puisqu'elle n'aurait jamais d'existence réelle.* »<sup>389</sup> Tout est dit à ce niveau au sujet de la théorie plotinienne de la procession d'après laquelle, toute réalité en produise une autre à travers laquelle elle manifeste quelque chose d'elle-même. La manifestation des puissances de l'âme est positive et même nécessaire. Pour Plotin, l'existence des corps n'est pas une réalité indépendante de l'âme, c'est-à-dire une réalité supérieure aux corps, car, pour lui, il faut faire dépendre ce problème de la nature de l'âme elle-même. Mais c'est un autre texte qui, de façon très originale, permet d'expliquer la nécessité des corps en se plaçant dans la perspective de la réalité intelligible. D'entrée de jeu, Plotin fait preuve d'embaras pour déterminer le statut du corps, puisqu'il est conscient des ambiguïtés observées dans les écrits de son auteur de référence, Platon.

Dans son *Traité* notamment, il s'interroge sur l'âme et la nature des rapports entre elle et le corps. Plotin s'appuie sur Platon, mais tout de suite, il se rend compte que son inspirateur ne dit pas partout la même chose. Pour Plotin, la condamnation de l'âme dans le corps partirait des différents textes de Platon dont prioritairement le *Phédon* où le corps est présenté

---

<sup>388</sup> Plotin, *Traité sur la descente de l'âme dans un corps*, 6 (IV 8) 5, 14-16, cité par Sylvain Roux, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », Paris, Vrin, 2016, consulté le 16 octobre 2020.

<sup>389</sup> *Idem.*

comme, écrit Platon, « *ce qui enchaîne et emprisonne l'âme*<sup>390</sup>; dans *La République*, la métaphore de la caverne représente le corps comme « *le lieu de séjour des âmes dans le sensible*<sup>391</sup>; dans *Phèdre*, on voit décrire la perte des ailes de l'âme et « *sa déchéance dans le corps*<sup>392</sup>. Or, dans le *Timée*, observe Plotin, le monde sensible est présenté comme un "dieu bienheureux" et l'âme "une création du démiurge", nécessaire pour que ce monde puisse participer autant que possible, écrit Platon, « *aux formes intelligibles*<sup>393</sup>.

La première préoccupation de Plotin, c'est d'abord d'interpréter et d'unifier dans un langage cohérent, les contradictions apparentes des différents ouvrages de Platon au sujet du statut du corps. C'est pour cela que Plotin cherche avant tout à justifier l'existence même des corps et la présence des âmes dans ces corps. Selon Plotin, l'âme n'aurait pas connu le mal si elle ne s'était pas introduite dans un corps. « *Et l'âme elle-même, écrit Plotin, aurait ignoré les choses qu'elle possède, si elles ne s'étaient pas manifestées et n'étaient pas sorties au dehors.* »<sup>394</sup> Pour ce dernier, le fait d'être plongée dans un corps n'aurait rien de négatif et l'âme qui ne voudrait pas connaître le mal, n'a aucun intérêt à se détacher le plus vite possible du corps, car la connaissance du mal, pense Plotin, est loin d'être ce que l'âme devrait éviter et fuir, mais pense D. O'Brien, c'est la connaissance que lui apporte sa présence au corps. « *Et certes, écrit Plotin, si elle s'enfuit d'ici rapidement, elle ne subit aucun dommage, tout en ayant acquis la connaissance du mal et celle de la nature du vice.* »<sup>395</sup>

C'est par sa présence dans le corps que l'âme acquiert la connaissance du mal et c'est aussi par là qu'elle manifeste ses puissances et ses œuvres. Cette nouvelle précision d'une importance capitale vaut la peine dans la mesure où l'on ne peut la comprendre de manière négative et c'est en cela qu'elle vient confirmer les remarques de D. O'Brien. Ainsi, si les âmes n'étaient pas domiciliées dans les corps selon Plotin, les corps eux-mêmes ne participeraient pas du tout de l'intelligible et il n'y aurait pas de *procession*, mais plutôt la *discontinuité*. La procession consiste en la continuité entre les différents niveaux hiérarchiques, par la participation des niveaux inférieurs aux niveaux supérieurs. Selon Plotin, la manifestation des puissances de l'âme est positive, voire nécessaire. Cette présence nécessaire de l'âme dans le corps ne s'établit pas en se situant au niveau du corps, mais précise Plotin, au niveau de l'âme elle-même. Le fait que l'âme s'établisse dans les corps, permet à ces corps de participer de l'intelligible. Si l'âme ne s'y établissait pas pour manifester ses puissances et ses œuvres, les

<sup>390</sup> Platon, *Phédon*, *op.cit.*, 67d et 62b.

<sup>391</sup> Platon, *La République*, *op.cit.*, VII, 54a.

<sup>392</sup> Platon, *Phèdre*, 246c et 248c.

<sup>393</sup> Platon, *Timée*, 34b.

<sup>394</sup> Plotin, *Traité sur la descente de l'âme dans un corps*, 6 (IV 8) 5, 14-16,

<sup>395</sup> *Idem*.

corps ne participeraient de l'intelligible et il y aurait discontinuité entre les différents niveaux hiérarchiques et non plus continuité. C'est la continuité qui rend possible la participation des niveaux inférieurs aux niveaux supérieurs. « *Par conséquent, chacun peut admirer l'intériorité des choses grâce à la variété des aspects extérieurs, et admirer ce qu'elle est du fait qu'elle a réalisé des œuvres si délicates.* »<sup>396</sup>

Pour exposer sa thèse originale, Plotin tient un raisonnement composé de plusieurs arguments : dans le premier argument, il semble s'inspirer du principe aristotélien d'après lequel ce qui est en acte dispose autant d'être que ce qui en puissance. L'on peut retenir de cet argument que n'existe réellement que ce qui s'actualise et non ce qui est en puissance. Sans l'acte, les puissances de l'âme seraient comme « inexistantes »<sup>397</sup>, puisqu'elles n'auraient aucun effet, pas d'impact réel.

Toutefois, précise Sylvain Roux, Plotin, n'affirme pas que l'âme ne possède qu'en puissance ce qui va s'actualiser. Cela laisserait penser que l'âme est inférieure à l'acte. Il faut plutôt le comprendre de la manière suivante : l'âme possède la puissance de produire ce qui existe en acte dans les corps. C'est en ce sens que la puissance de l'âme, selon Plotin, reste supérieure à l'acte corporel, même si cet acte "la rend manifeste". Dans le deuxième argument qui est sans doute lié au précédant comme conséquences de celui-ci, l'on peut retenir de cet argument que si les puissances ne se manifestaient pas à l'intérieur des corps en produisant des actes à travers ces corps, la possession de telle puissance ne servirait à rien pour les âmes; les âmes auraient dans leur nature même, des puissances condamnées à ne pas être utilisées. Plotin lui-même peut conclure sur ce point, non seulement « *qu'elles existeraient en vain* »<sup>398</sup>, mais aussi que l'âme n'aurait pas la conscience de posséder les puissances, si ces puissances ne se manifestaient pas dans les corps. Selon Plotin, l'âme se contemple dans le corps en y déployant ses puissances. Cela veut dire que l'intériorité se rend visible par ses manifestations extérieures. Ce qui est surprenant aux yeux de Roux, c'est que "les puissances de l'âme qui se manifestent ainsi et dont l'âme prend connaissance ne sont pas les puissances supérieures, notamment la puissance intellectuelle, par laquelle elle se définit essentiellement". Sans cette manifestation extérieure, dirait Plotin, l'âme ne pourrait se connaître suffisamment. Pour lui, l'âme ne pourrait alors connaître d'elle-même et de ses puissances que la puissance qui ne cesse d'être en acte "et qui est la seule à être exercée dès lors que l'âme est tournée vers l'Intellect ou qu'elle n'est pas unie à un corps". En expliquant la présence de l'âme dans le

---

<sup>396</sup>Plotin, *Traité sur la descente de l'âme dans un corps*, 6 (IV 8) 5, 14-16,

<sup>397</sup>*Idem.*

<sup>398</sup>*Ibid.*, p. 31.

corps et la manifestation de ses puissances à travers le corps, Plotin inscrit la relation entre l'âme et le corps "dans un contexte plus large". Pour Plotin d'une part, sans l'acte, la puissance resterait cachée; d'autre part, « *toutes choses resteraient cachées* »<sup>399</sup>, si l'Un restait en lui-même. Plotin peut alors expliquer sa théorie de la procession qui justifie la dialectique de l'Un et le multiple.

Enfin, nul doute que l'orphisme et le pythagorisme ont ouvert les porte à l'éclosion de la philosophie platonicienne du corps, car l'idée du nombre parfait par exemple, a des implications dans la notion d'harmonie que l'on retrouve dans la combinaison rythmique des corps célestes qui tournent dans l'espace, et connue dans la musique des sphères comme ce qui purifie l'âme. Si l'harmonie est établie au niveau physique, elle existe aussi dans la relation entre l'ordre cosmique et moral dans l'âme. C'est à ce niveau de la notion d'ordre et d'harmonie que Pythagore a fortement influencé Platon dont la réputation atteint les âges les plus reculés en passant par Plotin. La conception plotinienne du corps partirait alors des présupposés anthropologiques de cette époque tardive. À l'inverse, P. Hadot a voulu montré que la thèse anthropologique d'une haine du corps contraste avec celle de Plotin.

### **III.1.2. Influence métaphysique de la philosophie platonicienne du corps sur la théorie plotinienne du corps comme procession et sentence divine**

La philosophie plotinienne du corps apparaît aussi comme une procession et une sentence divine. Plotin revient sur le même raisonnement en ce qui concerne l'âme et le corps pour montrer l'existence des êtres qui est aussi celle des réalités intelligibles à partir de l'Un. C'est le point de départ de la théorie plotinienne de la procession développée au moyen de la méthode par analogie. C'est cet horizon qui donne à la théorie médiévale une théorie chrétienne qui n'est pas le christianisme, mais ayant une portée et un dessein qui se répandent jusqu'aux temps des plus reculés où Malebranche par exemple, professe la causalité divine. Le rationalisme mystique se rapporte au néo-platonisme. Le visage le plus illustre dans la philosophie de l'école néo-platonicienne d'Alexandrie fut Plotin, du fait qu'il s'était montré Grec par ses aspirations. Comment Plotin définissait-il le monde en général et la relation entre l'âme et le corps en particulier ?

Plotin procède par analogie : d'abord, si Plotin, l'Un lui-même, au lieu de rester en lui-même, « *produit quelque chose après lui, d'abord les êtres, puis, par leur intermédiaire, les âmes, on doit donc considérer que ces dernières ne restent pas non plus en elles-mêmes, mais*

---

<sup>399</sup> Plotin, *Traité sur la descente de l'âme dans un corps*, 6, 1-2.

*extériorisent leurs puissances pour produire des corps et les animer.* »<sup>400</sup> Selon Plotin ensuite, ce qui est valable pour l'Un l'est, par conséquent, pour les réalités qui procèdent de l'Un, puisque ces réalités imitent l'Un comme principe et à leur tour, ces mêmes réalités produisent d'autres réalités. Selon Plotin, les âmes sont faites pour manifester et faire exister des corps et des activités après ces âmes comme ces âmes elles-mêmes sont la manifestation de réalités supérieures. *Sans cette loi, seul l'Un existerait.* Cette loi exprime la production des corps par les âmes, mais aussi la descente des âmes dans les corps comme « *processus nécessaire [...] et conforme à une loi de la nature.* »<sup>401</sup> Selon Plotin, l'Un est aussi une puissance, mais, précise-t-il, « *la puissance de toutes choses.* »<sup>402</sup> Plotin peut alors montrer la procession ou continuité ou processus à travers une règle générale déjà évoquée plus haut et d'après laquelle toute réalité en produit une autre à travers laquelle elle manifeste quelque chose d'elle-même. Il faut ensuite relever qu'il y a plus qu'un avantage dans ce raisonnement qui permet d'assurer une continuité entre tous les niveaux hiérarchiques en les soudant au premier et au plus grand "d'entre eux" : l'Un, qui, selon S. Roux, « *étend sa puissance et son emprise jusqu'à la dernière des réalités puisque chacune d'elles se rattache à la précédente en tant qu'elle la manifeste et que le réel tout entier constitue une chaîne unique remontant jusqu'à l'Un et dépendant de lui.* »

L'Un qui est Dieu et la source ineffable de tout être, produit l'Intelligence qui, à son tour, donne naissance à l'âme. « *L'âme, par le circuit de l'action, est donc revenue à la contemplation.* »<sup>403</sup> Le monde sensible où l'Un apparaît éparpillé, assombri, altéré dans la diversité, indique la dernière étape de cette transmission divine. L'âme qui est prisonnière du multiple, tente de s'élever jusqu'à l'Un. « *C'est la sensation et, si l'on veut, écrit Plotin, la réflexion et l'opinion qui perçoivent des choses extérieures à elles, mais non pas l'intelligence. L'intelligence a-t-elle ou non connaissance de ces choses extérieures, il convient de l'examiner ; en tout cas, l'intelligence connaît évidemment les intelligibles.* »<sup>404</sup> "L'Un-Dieu" est proche de l'idée du Bien développée dans *La République* de Platon. « *Nous n'agissons qu'en vue du bien ; écrit Plotin, et nous agissons, non pour que le bien reste en dehors de nous-mêmes et de notre possession, mais afin de posséder ce bien comme résultat de notre action.* »<sup>405</sup>

<sup>400</sup> I Plotin, *Traité sur la descente de l'âme dans un corps*, 6, 1-10.

<sup>401</sup> *Ibid.*, 5, 11.

<sup>402</sup> Expression qui apparaît, selon Sylvain Roux, par exemple dans *le traité* 49 (V 3), 15, 32-33, 2016.

<sup>403</sup> Plotin, *Les Ennéades*, II, VIII, 6, trad. E. Bréhier, Paris, Ed. Paris, « Les Belles Lettres », 1963.

<sup>404</sup> *Ibid.*, III, 4.

<sup>405</sup> *Idem.*

Plotin pense que chaque âme se retrouve où elle a mérité. Après avoir passé quelques temps dans le royaume des morts, le défunt revient se racheter en réparant le tort commis par ses actes. Les âmes éprises du corps, réintègrent les corps humains. Certaines âmes devenues animales incorporent des animaux, eu égard à leur vie antérieure. Mais, la théorie de Plotin s'appuie, non sur la réincarnation, mais sur la métempsycose. Sa métaphysique se termine par la rétribution divine. Il y a, dit-il, parmi les meilleures, des âmes qui sont admises à choisir elles-mêmes le nouveau corps qui leur plaît. « *D'autres, enfin, écrit Plotin, s'élèvent au-delà du ciel, sont changées en étoiles et, de là, contemplant le spectacle de l'univers.* »<sup>406</sup> Au sommet, les âmes les plus pures qui sont d'essence divine.

La sentence, selon Plotin, est telle que, « *celui qui a tué, écrit-il, devient un homme appelé à être assassiné ; un fils qui a tué sa mère redevient une mère tuée par son fils [...]* *L'ensemble est réglé par la Providence.* »<sup>407</sup> Il enseigne la sagesse pythagoricienne et platonicienne et par-là, il promeut l'ascétisme. *L'Un*, réalité parfaite et ineffable, sans multiplicité interne, est le Principe de l'Être car, il est la première des substances, absolument simple. L'âme donne vie à tous les vivants, non en se fragmentant, mais en se conservant tout entière en chacun d'eux. Tout ce qu'il y a de divin dans le monde provient de l'âme. La réalité divine trouve donc ses bornes dans cette triade : *L'Un*, Intelligence, Âme où le mal n'a pas accès. Selon Plotin, le mal vient du contact de l'âme avec la matière. Si Platon n'a pas cru à la procession, du moins, il a précédé Plotin dans l'idée le corps est à l'origine du mal. Pour Plotin, l'âme doit diriger le corps durant le temps prévu par l'ordre des choses. En ce qui concerne l'état originnaire de la contemplation, nous devons nous efforcer à nous séparer de notre corps par la philosophie, la musique et l'amour. Le mal, peu importe la forme, n'a pour cause que la matière. Pour Platon déjà, la vraie connaissance exclut tout ce qui se rapporte au sensible. Selon Plotin, Bien vivre devrait consister à s'éloigner le mieux possible du monde matériel et échapper aux intérêts terrestres, pour se consacrer à ceux de la méditation intellectuelle : Platon prône déjà la mort au corps comme rupture avec les plaisirs charnels.

Platon ne dissimule pas ses appétits charnels qu'il transcende en mourant au corps. Plotin n'a que trop de mépris pour la chair et ressent le poids mortel de son corps. L'époque de Platon fut sombre, aride, désordonnée et sans grandeur : sa pensée et son œuvre s'en ressentent. Plotin, au contraire, était comme un solitaire dont les aspirations trouvent leur expression fondamentale dans ce qu'on retrouve dans les *Ennéades* comme l'envol de l'esprit vers *Lui seul*, vers Dieu. L'idéal mystique de Plotin commence par l'exhortation : Détache-toi

---

<sup>406</sup>Plotin, *Les Ennéades*, III, 4.

<sup>407</sup>*Ibid.*, II, 4, 13-IV, 3.

de toutes choses. Pour Plotin, le Bien devient l'objet d'une expérience mystique de l'âme, ce qui ne trouve pas réellement sa place dans les dialogues de Platon.

*Auparavant, écrit Plotin, l'âme n'était point entraînée vers l'intelligence, si belle qu'elle fût ; l'intelligence n'a qu'une beauté inerte, avant d'avoir reçu la lumière du Bien. [...] Mais dès que la chaleur de là-bas l'a gagnée, elle prend des forces, elle s'éveille, elle a réellement des ailes, et, bien que passionnée par ce qu'elle voit actuellement auprès d'elle, elle s'élève, légère, vers un objet plus haut, grâce au souvenir qu'elle en a.*<sup>408</sup>

L'intelligence renvoie ici à la connaissance des Essences, tandis que le Bien désigne le principe spirituel supérieur, analogue au Divin, infiniment supérieur aux Idées ou Essences que Platon avait déjà évoqué dans ses dialogues. « *L'âme, écrit Plotin, une fois qu'elle s'est assimilée les notions et qu'elle est dans un état correspondant aux notions, les formule et le manie ; elle comprend alors ce qu'elle possédait dès l'abord.* »<sup>409</sup> Plotin que l'on considère comme le penseur qui réunit en lui les traditions les plus élevées du monde antique, se distingue selon Hegel, par son élévation mystique de l'esprit, son engouement à élever au plus haut point l'âme vers les réalités intelligibles. « *Le trait le plus important et caractéristique chez Plotin, selon le Dictionnaire Universel des Lettres, c'est son haut et par enthousiasme pour l'élévation de l'esprit vers ce qui est vers ce qui est bon et vrai, vers l'Absolu [...] Toute sa philosophie nous achemine vers la vertu et vers la contemplation intellectuelle de l'esprit.* »<sup>410</sup> Toute sa philosophie, conclut Hegel, vise la contemplation intellectuelle de l'Éternité. Sa métaphysique semble provoquer un renouveau de la cosmogonie platonicienne.

C'est en effet Philon d'Alexandre qui avait préparé le mouvement qui devait donner naissance, au III<sup>e</sup> siècle, à l'école néo-platonicienne d'Alexandrie. D'abord, Plotin prend parti pour le « *connais-toi toi-même* »<sup>411</sup>, car selon Philon, il serait absurde que l'intelligence ne se connaisse pas elle-même. « *Il est absurde, écrit-il, de ne pas accorder à l'âme la connaissance de soi et surtout de la refuser même à la nature de l'intelligence ; il est tout à fait absurde qu'elle ait la connaissance des autres choses, sans s'établir dans la connaissance et la science d'elle-même.* »<sup>412</sup> Le monde, selon Philon, s'engendre par "procession", c'est-à-dire par émanations successives, les éléments procédant les uns des autres, à partir de la source suprême.

<sup>408</sup> Plotin, *Les Ennéades*, II, VIII, 6.

<sup>409</sup> *Idem.*

<sup>410</sup> Plotin, *Ennéades*, 1963, cité par Clarac, Pierre, *Dictionnaire Universelle des Lettres*, Paris, Maison MAME, 1961, p. 677

<sup>411</sup> Platon, *Charmide*, 164d-168a.

<sup>412</sup> Plotin, *Les Ennéades*, V. 3.



Plotin soutiendra que le retour au divin a pour condition l'incarnation du verbe, et que ce mouvement de procession ne se produit qu'une fois. Mais, tous ces événements divins en quoi consiste franchement la doctrine chrétienne, sont en quelque sorte contenus dans une sagesse qui est familière à la philosophie ; « *ce rythme d'écart de Dieu et de retour à Dieu est même le tout de la philosophie.* »<sup>413</sup> Selon Plotin, l'âme est d'autant plus silencieuse qu'elle est davantage une raison : « *Car, écrit-il, si l'âme est une raison, que peut-elle recevoir en elle, sinon une raison sans parole, et d'autant plus silencieuse qu'elle est davantage une raison.* »<sup>414</sup> C'est une originalité de Platon qui soutient déjà que la pensée est une parole silencieuse :

*[...] Cette image que je me fais de l'âme en train de penser, écrit Platon, n'est rien d'autre que celle d'un entretien, dans lequel elle se pose à elle-même des questions et se fait à elle-même des réponses, soit qu'elle affirme, ou qu'au contraire elle nie [...] Par suite, juger, j'appelle cela « parler », l'opinion, le jugement, je l'appelle une « énonciation de paroles », qui à la vérité ne s'adresse pas à autrui, qui ne se fait pas non plus au moyen de la voix, mais silencieusement et en se parlant à soi-même.*<sup>415</sup>

Aussi Plotin prend-il le corps en horreur. En soutenant que l'intelligence se connaît elle-même, il n'exprime pas outre mesure son adhésion au « *connais-toi toi-même* »<sup>416</sup>. Le maître de Porphyre a alors « *honte d'avoir un corps* »<sup>417</sup> et s'attache à l'idée que tout est séparé en nous, à commencer par l'âme et le corps. « *Purifier l'âme, écrit Platon, c'est la séparer le plus possible du corps [...] et à vivre, seule avec elle-même, dégagée du corps comme d'une chaîne.* »<sup>418</sup>

Seulement, P. Hadot fait état de ce que Porphyre n'a qu'une connaissance partielle de la vie de Plotin et que son témoignage concerne en grande partie la période durant laquelle Plotin était déjà malade. Cela peut être évident, car dans les faits, Porphyre fait la connaissance de Plotin en 263 et il avait déjà 58 ans. Le portrait de Porphyre ne vaut que pour cette période de la vie de Plotin. P. Hadot montre aussi que certaines attitudes de Plotin à l'égard de son corps sont habituelles dans plusieurs courants de pensée de la société romaine et ne sont pas issues d'un courant de pensée philosophique qui soit propre à Plotin.

En effet, le végétarisme et la limitation du temps du sommeil, mais beaucoup plus ses textes, par endroit bien sûr, ne sont pas dirigés contre le corps lui-même et ne font non plus

<sup>413</sup> *Encyclopédie Générale Larousse*, T. 1.

<sup>414</sup> Plotin, *Ennéades*, II, VIII, 6.

<sup>415</sup> Platon, *Théétète*, 189e-190a.

<sup>416</sup> Platon, *Charmide*, 164d-168a.

<sup>417</sup> Porphyre, *Vie de Plotin*, I, I, Paris, Vrin, 1982.

<sup>418</sup> Platon, *Phédon*, 65b-67a.

l'apologie de la souffrance pour déprécier le corps. Selon le témoignage de P. Hadot, Plotin explique que c'est seulement l'excès de vitalité du corps du corps qui doit être combattu parce qu'il est susceptible de détourner l'âme de la contemplation. Les activités physiques sont à leur juste place et ne sont pas condamnables, car, selon Plotin, elles aident à obtenir l'état d'équilibre qui rend possible la contemplation. De plus, selon le témoignage de P. Hadot, la recherche de la souffrance et la connaissance de la maladie répondent à un objectif bien précis : souffrance et maladie doivent être éprouvées lorsqu'on est encore jeune afin de se préparer à mieux les supporter durant la vieillesse lorsqu'elles surgiront nécessairement. Pour P. Hadot, c'est un exercice spirituel qui n'est pas une particularité de la philosophie de Plotin, mais qui existait déjà chez les Stoïciens à titre de « *préméditation*. »<sup>419</sup>

Selon Plotin, en privant l'âme et l'intelligence de la connaissance de soi, il en résultera beaucoup d'absurdités. Mais il est tout aussi absurde de faire une telle déclaration sans en donner d'explications, remarque plus tard E. Bréhier pour qui, le « *connais-toi toi-même* »<sup>420</sup>, en sa qualité de premier principe de la philosophie pour Socrate et Plotin, est un paradoxe :

*Autant, écrit-il, voudrait dire, selon lui, [c'est-à-dire Plotin], qu'il y a une vue de la vue, ou une ouïe de l'ouïe : il est douteux, d'une manière générale que rien puisse exercer sa puissance sur soi-même ; comme la vue est vue des couleurs, toute connaissance doit avoir un objet différent d'elle-même : dans ces conditions, l'on n'a jamais qu'un être qui en connaît un autre, et la connaissance de soi est impossible.*<sup>421</sup>

Néanmoins, pense davantage Philon, Dieu est ineffable et inaccessible pour nous, nous ne pouvons-nous en approcher qu'en renonçant au monde par le recueillement de l'âme. Sa vindicte contre le corps impose que l'on respecte l'identité originelle de l'homme. L'idée que nous appartenons au monde d'ici-bas, nous fait oublier que nous sommes d'essence divine. Si Dieu est inaccessible, l'esprit humain peut tout au moins participer à l'Intelligible, au *Logos* qui est pour le néo-platonicien, le Verbe éternel de Dieu, son premier-né ou *protogonos*. Chez le Néo-platonicien Philon donc, la notion de pneuma ou souffle de vie apparaît, non comme une réalité immatérielle chez les Stoïciens, mais vraisemblablement sous l'influence de la Bible, appuyée d'ailleurs par celle du platonisme.

Plotin revient sur une question qui date d'Aristote et qui est celui du *mélange total*. Le problème se pose parce qu'Aristote refuse d'admettre l'existence d'un tel mélange que, par contre, les Stoïciens admettent. C'est grâce à ce débat que Plotin parvient à découvrir une

<sup>419</sup> Hadot, Pierre, *Plotin ou la simplicité du regard*, pp. 105-116.

<sup>420</sup> Platon, *Charmide*, 164d-168a.

<sup>421</sup> Plotin, *Ennéades*, III, 4.

notion originale qu'il définit enfin par *corporéité* qui semble n'avoir pas d'occurrences, aussi bien chez ses prédécesseurs que chez Plotin lui-même. Platon et Aristote par exemple n'en savaient rien, les Stoïciens également. Le sens de cette notion complexe est difficile à saisir dans les textes mêmes de son auteur si l'on n'arrive pas à se rappeler les circonstances de son utilisation. Ce qu'on peut constater, c'est que Plotin cherche à prendre position entre deux théories en conflit auxquelles il s'oppose lui-même. De même qu'il rejette la thèse stoïcienne du *mélange total* d'après laquelle les corps mélangés sont entièrement divisés à travers le mélange, de même, il rejette une autre théorie qui serait d'Aristote et qui suppose que seules les qualités des corps se mélangeraient alors que leurs matières resteraient juxtaposées. La solution proposée à ce débat d'apparence physique mais de nature ontologique, se trouve dans la notion plotinienne de corporéité.

### **III.1.3. Influence ontologique de la philosophie platonicienne du corps sur la théorie plotinienne de la corporéité de l'âme**

S'opposant à la dernière thèse qui a été attribuée à Aristote et qui suppose que seules les qualités des corps se mélangeraient alors que leurs matières resteraient juxtaposées, Plotin fait sa démonstration en se servant de l'exemple de l'eau et du brin de la laine ou du papyrus, *traversés par elle*, c'est-à-dire par l'eau. Plotin voit que la matière de la laine ou du papyrus est bel et bien imbibée d'eau, que cette matière n'est pas à l'abri de l'humidité, mais que seules ses qualités, pense Plotin, se mélangeraient aux qualités de l'humidité. Plotin va donc développer une autre théorie qui prendra en compte la notion du *mélange total*, mais va se rendre compte qu'elle ne s'applique pas au rapport entre les deux corps en tant que tels, contrairement à la théorie stoïcienne d'après laquelle les corps mélangés sont entièrement divisés à travers le mélange. Comme pour confirmer la règle d'après laquelle l'échange n'est possible qu'entre les contraires et les contradictoires, jamais entre les contraires entre eux, Plotin tire de ce débat la leçon suivant laquelle le mélange se fait entre les qualités qui sont incorporelles et les corps, les qualités pouvant traverser totalement les corps sans diviser ces corps et sans se diviser dans ces mêmes corps. En termes propres à Plotin, « *le mélange, écrit-il, se fait donc entre les qualités qui sont incorporelles et les corps, de sorte que les premières peuvent traverser totalement les seconds sans les diviser et sans s'y diviser.* »<sup>422</sup> Mais pourquoi les corps entre eux ne sont pas tous capables des mêmes mélanges?, semble se demander Plotin.

---

<sup>422</sup> Plotin, *Ennéades*, 25-29.

Plotin répond qu'en traversant les corps, les qualités leur confèrent un certain nombre de caractéristiques différentes. En fonction des qualités qui les traversent, certains corps se révèlent plus ou moins denses. Deux possibilités sont donc envisagées : s'il n'est pas établi que la densité d'un corps dépend de ses multiples qualités et ce corps est, à d'autres qualités ainsi devenu impénétrable du fait de cet ensemble de qualités, on peut penser avec Plotin que dans ce corps, il y a une qualité particulière, la densité certainement, qui le rend impénétrable.

En clair, la densité comme nouvelle qualité d'un corps rendu impénétrable, selon Plotin, proviendrait de ses nombreuses qualités jointes ensemble, les qualités étant incorporelles, mais donnant au corps une qualité sensible. Ou alors, « *le corps*, écrit S. Roux, *reçoit une qualité propre telle que la densité qui la rend impénétrable.* »<sup>423</sup> Dans l'une et l'autre des deux hypothèses, il est question de savoir : la qualité d'un corps provient-elle d'un mélange de qualités ou d'une qualité propre? C'est à ce niveau qu'intervient la notion de corporéité. « *Mais*, écrit S. Roux, *si la densité est une qualité particulière comme l'est aussi la qualité qu'ils appellent "corporéité"*, écrit Plotin, *cette cause sera une qualité particulière.* »<sup>424</sup>

De ce passage, nous retenons que la densité comme caractère impénétrable d'un corps serait une qualité particulière, au lieu d'une multiplicité de qualités évoquées auparavant par Plotin. Plotin semble admettre la proposition de ceux-là, puisqu'il reconnaît que la corporéité est une notion adoptée par d'autres auteurs. Voilà pourquoi il accepte l'idée de qualité particulière dont il se sert pour apporter des explications à d'autres qualités des corps en ayant recours à une notion qu'il considère déjà comme n'étant pas de lui.

Selon Plotin, dès lors qu'on admet que le corps est comme une somme et un agrégat des trois dimensions, chacune de ces dimensions doit envelopper en elle-même, la corporéité et les *raisons corporelles*, c'est-à-dire, ce qui en elle, constitue l'essence du corps. C'est cette nature du corps contenue dans chacune de ces trois éléments ou dimensions par lesquelles les corps sont des corps que Sextus Empiricus désigne dans ce contexte par corporéité et qu'il qualifie de *raisons corporelles*. Cependant, un double problème se pose au niveau de cette définition de la corporéité. D'abord, comment ces dimensions enveloppées dans les corps et par lesquelles les corps sont des corps, ne peuvent-elles pas déjà être considérées comme étant des corps, puisqu'elles renferment en elles-mêmes la corporéité? En d'autres termes, comment un corps peut-il posséder "les raisons corporelles" sans être un corps? Ensuite, le

<sup>423</sup> Selon les indications de S. Roux, 1<sup>ère</sup> hypothèse, lignes 34 à 37 ; 2<sup>nde</sup> hypothèse, à partir de la ligne 37.

<sup>424</sup> *Ibid.*, 30-37.

corps étant composé de trois dimensions, si chacune d'elles possède la corporéité, doit-on considérer que chacune de ces dimensions possède les deux autres dimensions ?

En dehors de ces difficultés logiques, nous comprenons, d'après l'analyse de S. Roux, qu'en ce qui concerne Plotin, corporéité et *corps* ne sont pas naturellement la même chose. La corporéité c'est l'essence, le principe actif en tant que ce principe peut se transmettre à une réalité comme formateur pour constituer ou faire de cette chose quelque chose de concret et de particulier, le corps n'étant rien d'autre que le produit qui résulte d'un tel processus. Mais, Sextus Empiricus semble ne pas déterminer le statut ontologique de la corporéité en tant que raison. Néanmoins, la démonstration de Plotin semble clarifier la thèse de Sextus Empiricus sur la corporéité comme raison capable de faire exister le corps. Dans son *Traité*, Plotin écrit :

*Puisque nous avons mentionné la corporéité, il faut examiner si la corporéité est ce qui se compose de tous les constituants [d'un corps] ou si la corporéité est une forme, c'est-à-dire une raison qui, une fois venue dans la matière, produit un corps. Si donc le corps est ce qui se compose de toutes les qualités avec la matière, c'est cela que sera la corporéité. Mais si elle est une raison qui, en venant s'ajouter, produit le corps, il est évident que cette raison contiendra, en les englobant, toutes les qualités. Et il faut que cette « raison » - si l'on donne à ce terme non pas son autre sens, celui de « définition qui manifeste ce qu'est une chose », mais celui de « raison qui produit une chose », - ne contienne pas en elle de matière, mais qu'elle soit une raison en relation avec la matière et qu'elle produise le corps quand elle se trouve en elle. Le corps se constitue d'une matière, et d'une raison immanente à cette matière, alors que la raison, qui est une forme, est considérée comme pure et sans matière, même si elle est tout à fait inséparable de la matière. Car la raison qui est séparée de la matière est d'un autre type : elle se trouve dans l'intellect; elle est dans l'intellect, parce qu'elle est aussi un intellect.<sup>425</sup>*

À la suite de Sextus Empiricus, le problème de Plotin est de savoir si la corporéité se ramène à la somme des différentes parties qui la compose ou si elle existe indépendamment de l'union de ces parties. À ce second volet de sa préoccupation à savoir, si la corporéité est une raison qui, une fois présente dans la matière, produit un corps, Plotin pense plutôt que la corporéité aurait pour origine une raison. C'est à partir de cette opinion qu'il commencera à s'éloigner de Sextus Empiricus pour qui, les trois dimensions qui constituent le corps ne sont ni plus ni moins que la corporéité ou les *raisons corporelles* qui ne saurait avoir pour origine ces trois dimensions, mais la corporéité ou les *raisons corporelles* est présente dans ces mêmes dimensions. La contradiction chez Sextus Empiricus se trouve entre la corporéité comme étant présente dans les trois dimensions et la corporéité comme résultat de la

---

<sup>425</sup> Plotin, *Traité*, 30-37.

rencontre de ces trois dimensions, ce qui ne peut logiquement aboutir à cette conclusion que la corporéité n'est plus présente dans trois dimensions en tant que telles.

Ce qui préoccupe Plotin, c'est de savoir d'où provient la corporéité, de l'extérieur pour venir expliquer la nature des corps ou si la corporéité n'est pas antérieure au corps et dans le cas précis, nul doute que le corps procède des différentes parties qui la composent. Loin de Plotin l'idée que la corporéité résulte de l'adjonction d'éléments matériels, mais elle a une origine. Au départ, deux solutions se profilent à l'horizon : dans la première solution qui semble ramener sur la table des discussions le fameux débat sur la matière et ses qualités, il n'y a pas de corporéité comme essence des corps qui ne soit pas dépendante des éléments constituant le corps, cette corporéité est forcément postérieure à ces éléments. Plotin trouve cette première solution impertinente et la désavoue, car elle conduit tout droit vers une énorme confusion qui laisse une part belle au corps tel qu'il se définit par la matière et les qualités, mettant ainsi hors-jeu la question de l'origine même de la corporéité.

Selon Plotin, la corporéité n'est qu'une forme et une raison, sans matière, incorporelle et fait partie de la nature intelligible. La corporéité est aussi pour Plotin une raison, pas plus que ce dont la fonction est de manifester "ce qu'est une chose" et une puissance productrice qui fait apparaître les corps dès lors qu'elle entre dans la matière. La corporéité est partie prenante de l'Âme, l'Âme végétative par laquelle il semble se rapprocher d'Aristote, l'Âme comme par laquelle, annonçant peut-être Spinoza, la corporéité chez Plotin est partie prenante des Formes intelligibles platoniciennes, sans être capable d'en conserver l'unité, somme toute, le désordre caractérisant l'âme incarnée. Mais Plotin refuse de rejeter le corps comme Platon il reconnaît qu'il y a une relation entre lui et l'âme.

Selon Plotin, de par sa nature matérielle, le corps ne peut logiquement pas ordonner une réalité, car la matérialité dont il est constitué est passivité et réceptivité pures. Il convient alors d'imaginer une puissance qui ne soit pas matérielle, comme forme et raison qui vienne la pénétrer et se positionner en son sein pour l'organiser et l'ordonner. Cette puissance fera avant tout de la matière, un ensemble de corps. Dans sa définition de la corporéité, Plotin refuse d'admettre que le divers sensible constitue les corps, au sens où la corporéité soit le résultat de l'ensemble d'éléments sans faire référence à une essence incorporelle, comme l'avait fait Platon des corps.

Faut-il le rappeler, la corporéité chez Plotin, est une forme et une raison, mais dont la nature se trouve uniquement dans l'âme. Par cette thèse, il s'oppose aux penseurs pour qui la corporéité est logée dans les corps eux-mêmes et lui reconnaissent à cet effet, la même nature que ces corps. Si Plotin fait alors de la corporéité une forme, c'est en revanche pour en faire

une nature différente du corps, car selon Plotin, à l'inverse des penseurs de la nature, le corps ne peut être lui-même son propre fondement. Et par sa relation avec l'intelligible, fût-elle médiate, le corps ne doivent pas être rejetés, ce d'autant plus que leur essence ne peut être négative, puisque cette essence est en bonne place dans l'ensemble de la structure intelligible. Il en est de même du sensible qui est, pour Plotin, la qualité d'image de l'intelligible, et la conformité de son essence présente à l'intelligible, n'est non plus mauvais. Il en découle donc que toute condamnation du corps en tant que tel est vide sens. Aussi bien l'essence des corps que les corps eux-mêmes comme résultats et images de leur essence ou intelligible comme forme et raison, rien de tout cela n'est mauvais. Pour Plotin, il ne faut donc pas tenir le corps pour responsable de nos maux et des souffrances humaines. C'est la qualité du rapport au corps qui seul sera responsable de ce qui nous arrive.

Après Plotin, le néo-platonisme va connaître de nombreuses mutations : de Porphyre de Tir et disciple de Plotin, en passant par Jamblique qui l'a transformé dans le sens des superstitions théurgiques, ensuite systématisé par Proclus de Byzance dans ses *Éléments de théologie* notamment, et repris par Damascius dans les débuts du IV<sup>e</sup> siècle, en fonction de l'arrangement artificiel de Proclus, pour revenir à la vivante intuition de Plotin. C'est à la fin de ce long parcours que le néo-platonisme a pu trouver une définition en opposition avec la pensée chrétienne, à savoir : « *l'éternité du monde, écrit Pierre Clarac, la nécessité de la production des choses à partir du premier principe.* »<sup>426</sup> Même si l'évolution du néo-platonisme a permis de quitter le mathématisme et la méthode dialoguée d'examen de Platon, pour s'attribuer à terme, le style d'un prodigieux révélateur, ce qui fera de Plotin un chrétien, c'est le fait qu'il ait substitué la création libre à la procession nécessaire, la chute de l'homme par le péché volontaire à la dégradation progressive.

Enfin, en ce qui concerne Plotin en particulier et l'Antiquité dite tardive en général, la question du statut du corps a produit des interprétations divergentes. D'une part le corps est haï et méprisé, d'autre part, c'est moins le corps qui fait l'objet de critiques que la soumission de l'âme à son égard. L'originalité des analyses de Plotin est qu'elles ne se soucient pas du bon usage du corps par l'âme, mais ces analyses veulent justifier l'existence des corps en montrant par opposition que cette existence est nécessaire pour les réalités qui leurs sont supérieures telles que les réalités intelligibles. C'est pour cela que Plotin introduit la notion particulièrement originale de corporéité qui va changer la manière dont se pose le problème du corps. L'*Un*, comme le Bien platonicien est au-delà de l'être et de l'essence. Ainsi, l'âme

---

<sup>426</sup>Clarac, Pierre, *Dictionnaire Universel*.

peut soit se sauver en se dirigeant vers l'*Un* et, en s'unissant à Lui dans une expérience ineffable, une extase que Plotin lui-même aurait connue, soit se perdre en se séparant de l'*Un* pour devenir un être dans lequel il n'existe plus la moindre trace de la divinité. De ce point de vue, La philosophie plotinienne est autant une anthropologie qu'une théologie. L'âme, le mal, la fuite, la puissance, le sensible et enfin l'intelligible, sont autant de mots-clefs qui encadrent le problème plotinien de la corporéité. C'est un tableau très prisé de la tragédie humaine qui a bien des fois inspiré la patristique, c'est-à-dire la connaissance des écrits des Pères de l'Église et de leur vie.

### **III.2. L'INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU CORPS DANS LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE**

La plupart des courants spiritualistes se sont constitués sous la coupole du platonisme. Ce n'est pas que la notion de la spiritualité pure se soit confirmée sans difficulté. C'est dès l'époque romaine que la philosophie chrétienne est née, les notions de péché et de condition corporelle ayant fait surface avec la rencontre intellectuelle et spirituelle entre la tradition grecque de pensée et le monothéisme chrétien. Il est question de rapprocher le plus possible l'homme du divin et de privilégier en lui sa part divine aux détriments de sa part corporelle ou animale. Mais, le dualisme judéo-chrétien est différent de la dualité platonicienne de l'âme et du corps. Saint Augustin a fixé la doctrine spiritualiste, faisant la synthèse du christianisme et du platonisme, même si son concept de résurrection est difficile à comprendre. Qu'est-ce qui permet de rapprocher la philosophie platonicienne du corps et l'opposition augustinienne de la chair et de l'esprit adoptée par le christianisme ?

#### **III.2.1. Influence métaphysique de la philosophie platonicienne du corps sur la théologie augustinienne du corps comme un poids pour l'âme**

La philosophie platonicienne du corps a fortement impacté la théologie chrétienne. D'emblée, il n'y a pas de dichotomie entre la conception platonicienne du corps et celle de la théologie chrétienne, car il y a, en plus d'une union, un conflit entre les deux. Leur union se comprend à partir de celle qui existait déjà entre la tradition humaniste et les écrivains chrétiens, surtout, à partir de la restauration des lettres sous Charlemagne. Les traités de Cicéron sur l'*Amitié* et sur les *Offices*, la traduction du *Timée* ainsi que les travaux d'Ovide, dotent la pensée médiévale d'un statut philosophique et rationnel, sans toutefois se déprendre de la préoccupation constante du salut. Ainsi, la culture chrétienne en vigueur s'est vue accoler par nécessité, des éléments qui sont laïcs, selon les orientations. C'est de cette



manière que l'usage de la raison a fait son entrée dans la théologie et la théologie chrétienne va se rapprocher du dualisme platonicien, à travers les travaux de Saint Augustin notamment.

Dans les tous débuts de la Renaissance, aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, un regain d'intérêt pour Platon se fit sentir. La célèbre famille des Médicis en Italie, contribua à fonder une académie platonicienne à Florence, dans le but de promouvoir l'étude de la philosophie de Platon. Deux siècles durant, l'intérêt pour Aristote avait diminué. Même la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle n'avait pu réformer l'enseignement sur l'âme, car « *le corps qui se corrompt, écrit Saint Augustin, appesantit l'âme et sa demeure de terre accable l'esprit aux multiples pensées.* »<sup>427</sup> C'est le corps qui est ainsi condamné. Cette condamnation du corps dans l'œuvre d'Augustin aurait sa source la théorie platonicienne du corps-prison. De ce fait, il y aurait un lien entre le livre de sagesse et la tradition grecque de pensée, dans la mesure où le Juif, Salomon qui en est l'auteur s'était hellénisé et avait passé sa vie à Alexandrie. Rien ne surprendrait de voir Saint Augustin évoquer et commenter Sg 9, 15 dans ses premières œuvres surtout, sans négliger son rapport à la tradition platonicienne d'où part l'idée du corps comme entrave à la quête de la vérité.

Augustin commence par observer qu'en raison de la sentence portée contre l'homme après le péché originel, la terre cessera d'être pour l'être humain un lieu paisible, car il sera désormais condamné à un travail laborieux et pénible pour assurer sa survie, sa condition peineuse n'étant pas liée à son essence, mais à la peine du péché qui a vicié la nature.

*Tout homme en cette vie, écrit Saint Augustin, éprouve de la difficulté à trouver la vérité à cause de son corps corruptible; [...] C'est précisément en cela que consistent le pénible labeur et les afflictions causées à l'homme par la terre; les épines et les chardons sont les piqûres des questions compliquées ou les préoccupations de cette vie, qui, le plus souvent, si on ne les arrache et ne les jette hors du champ de Dieu, étouffent sa parole et l'empêchent de fructifier en l'homme, comme le dit le Seigneur dans l'évangile. Et parce que désormais, c'est nécessairement par nos yeux et par nos oreilles que nous sommes avertis de la vérité et qu'il est difficile de résister aux images illusoire qui pénètrent par ces sens dans notre âme, - mais c'est aussi par eux que pénètre l'avertissement de la vérité -, alors, dans cet embrouillamini, qui n'aura le visage tout en sueur pour manger son pain?*<sup>428</sup>

St Augustin fait le rapprochement entre les difficultés de l'homme en quête de vérité et les peines liées au travail. Pour Augustin, du fait de sa condition corporelle, le corps constitue un obstacle sous deux aspects : par les préoccupations de cette vie engendrées par ce corps et

<sup>427</sup> Citation récurrente du verset, Sg, 9, 15 dans le *corpus augustinien*.

<sup>428</sup> Augustin, Saint, *De Genesi contra Manichaeos*, II, 20, 30, trad. P. Monat, Paris, BA 50, 1965, cité par Isabelle Buchet, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », Paris, Vrin, 2016, pp. 27-28.

par ce qu'Auguste nomme *les phantasmata* ou les images illusoires qui proviennent des sens et qui donnent d'elles-mêmes une apparence indistincte de "l'avertissement de la vérité".

La mystique chrétienne montre à quel point la réalité de Dieu défie les sources de la raison. Pour le Chrétien, les *Écritures* nous font connaître la vérité à travers un symbolisme universel accessible à tous. Saint Augustin est pour la primauté de la foi sur la raison, car la grâce divine nous élève et s'accomplit jusque dans nos faiblesses. Voilà pourquoi Saint Augustin ramène la philosophie à la théologie et refuse toute idée d'irréductibilité de l'une à l'autre, car selon lui, la raison et la foi doivent s'unir selon la maxime augustinienne : « *Crede ut intelligas* »<sup>429</sup> qui signifie "à la raison". L'on peut donner un sens fidéiste à cette formule d'après laquelle la vérité absolue est fondée sur la révélation, sur la foi, mais Saint Augustin apporte plus de précisions à sa maxime : « *Bien que personne ne puisse croire si d'abord, écrit-il, il ne comprend, cependant sa foi le dispose à mieux comprendre.* »<sup>430</sup> C'est en croyant à la spiritualité de la pensée qu'Augustin, préluant à Descartes, fonde l'existence et la nature spirituelle de l'âme, « *si fallorsum* »<sup>431</sup> c'est-à-dire, "si je ne me trompe pas". De la spiritualité de l'âme, Saint Augustin finit par soutenir la thèse de l'immortalité de l'âme et il avait enfin défini l'être humain comme « *une âme qui possède un corps* »<sup>432</sup>, mais un corps dont la définition tranche avec le sens communément admis dans la chrétienté et aux temps des plus reculés de la tradition platonicienne.

À la différence de Platon, Augustin accepte que les sens puissent aussi être porteurs de vérité. Dans *Phédon*, Platon avait déjà montré comme S<sup>t</sup> Augustin plus tard, que le corps est pour nous source de mille affairements, car on doit le nourrir, il est sujet aux maladies et ses appétits ne nous laissent pas le temps libre pour la philosophie. Mais Platon va plus loin quand il indexe directement le corps qui; pour lui, « *suscite tumulte et confusion, nous étourdissant si bien qu'à cause de lui nous sommes incapables de discerner le vrai.* »<sup>433</sup> C'est dans cet état d'esprit que S<sup>t</sup> Augustin restant attaché à l'évangile, interprète le verset biblique portant sur la sagesse de Salomon. Pour S<sup>t</sup> Augustin, "les troubles suscités par le corps corruptible étouffent la parole de Dieu en l'homme et l'empêchent de fructifier".

Toujours attaché à l'évangile, mais cette fois assez proche de Porphyre, S<sup>t</sup> Augustin distingue entre "les innombrables images vaines" qui s'imposent à l'âme et "la simplicité du cœur" qui est indispensable à la quête de Dieu, "l'Être même". « *Quand, écrit-il, l'âme*

<sup>429</sup>In *Joan*, tr. 29, 6.

<sup>430</sup>In *Psalm.*, CXVIII, *enarr.*, 18, 3.

<sup>431</sup>Aurélius, Augustin, Saint, *De Civitate Dei*, XI, 26, 1970, cité par Isabelle Bochet, p. 2.

<sup>432</sup>*Ibid.*, XIII, 24, 1.

<sup>433</sup>Platon, *Phédon*, 66b-66d, trad. M. Dixsaut, Paris, GF, 2003, pp. 216-217.

*adonnée aux jouissances temporelles s'enflamme sans cesse de convoitises sans pouvoir se rassasier et qu'elle est écartelée par ses pensées multiples et tumultueuses, elle ne peut voir le bien qui est simple.* »<sup>434</sup> Pour Porphyre, au cours de leur descente, les réalités incorporelles, dans ce mouvement, se divisent et se multiplient; au mouvement ascendant au contraire, précise-t-il, « *elles s'unifient et [...] vont vers leur rassemblement par surabondance de puissance.* »<sup>435</sup> C'est ainsi que St Augustin qualifie la multiplication des pensées issues du corps corruptible d'indigence, nullement d'abondance. Voilà pourquoi S<sup>t</sup> Augustin pense que l'homme n'a pas tort « *d'espérer la parfaite séparation de l'esprit avec les choses mortelles et l'oubli des misères de ce monde.* »<sup>436</sup>

Au départ, St Augustin s'arme de la sagesse de Salomon et cite Sg, 9, 15 pour montrer que le corps est un obstacle à la contemplation de la vérité. Mais, plus tard, il utilise cette citation, d'abord pour soutenir contre le dualisme classique que le corps n'est pas une prison; ensuite que ce qui mérite d'être amputé, c'est moins le corps lui-même, que sa corruptibilité. St Augustin cite aussi ce verset devenu rare dans la patristique, mais récurrente dans son œuvre, pour montrer contre Porphyre qu'on n'a nul besoin de fuir tout corps. Puis, face à Julien d'Éclane, Augustin cite ce passage extrait de la prière de Salomon en quête de sagesse, pour montrer que la *condition peineuse* de l'homme est due aujourd'hui au châtement du péché qui a vicié la nature et non à la nature primitive de l'homme. Le corps constitue réellement un poids pour l'âme et il ne peut pas avoir été créé par Dieu à l'origine. Porphyre préconise de le fuir. Augustin l'accepte et pense que c'est sa corruptibilité qui doit être combattue. Cette précision est intéressante, car à l'état originnaire du corps, Augustin oppose l'expérience actuelle de la corruptibilité du corps et son Ascension par la résurrection. Ce sont les apparences qu'il condamne et non le corps, faisant la distinction entre sa nature primitive et les péchés.

S'appuyant davantage sur la sagesse biblique, Augustin reconnaîtra les vraies limites de la pensée humaine, face aux problèmes qu'elle n'arrive pas à résoudre. Dans *De Trinitate*, s'agissant de préciser comment Dieu a fait appel aux anges pour susciter les *théophanies* dans l'Ancien Testament<sup>437</sup> ou la *Cité des Dieux* où il cherche à savoir de quoi Dieu a toujours été le Seigneur si les créatures n'ont pas toujours existé, S<sup>t</sup> Augustin semble s'éloigner de Platon dès lors qu'il reste figé à la sagesse de Salomon et fidèle à la Bible. Il ne rencontre aucune difficulté lorsqu'il s'agit d'expliquer son expérience de Dieu dans les *Confessions* par

<sup>434</sup> *In Ps*, 4, 9, BA 57/A, 198-199.

<sup>435</sup> Porphyre, *Sentence 11*, t. I, éd. L. Brisson et Alii, Paris, J. Vrin, 2005, pp. 312-313.

<sup>436</sup> *In Ps*, 4, 9, BA 57/A, p. 198-199.

<sup>437</sup> Augustin, Saint, *De Trinitate*, 3, 10, 21, BA 15, pp. 318-319.

exemple, il révèle Platon face à la peine que les appétits charnels font subir à l'âme : « [...] j'étais emporté vers toi par ta beauté, écrit Augustin, et bien vite violemment déporté loin de toi par mon poids et je m'écroulais dans les choses d'ici-bas en gémissant; et ce poids, c'était l'habitude charnelle. [...] »<sup>438</sup> Commentant le *Psaume 41*, S<sup>t</sup> Augustin revient sur l'expérience de retombée après un moment privilégié d'ascension et de repos en Dieu.

*[...] Nous sommes en exil loin du Seigneur, écrit Augustin, tant que nous sommes dans ce corps [...] c'est pourquoi, bien que nous parvenions de temps en temps, en marchant sous l'impulsion du désir qui dissipe en quelque façon les nuages, à entendre les sons, [de la fête], de manière à saisir quelque chose de la maison de Dieu, nous retombons cependant dans les choses habituelles, sous le poids notre faiblesse, et nous nous laissons entraînés à notre accoutumée.*<sup>439</sup>

L'expérience de cette descente déplorable après le repos dans le divin n'est pas une originalité de St Augustin. Plotin semble en avoir déjà fait l'expérience quand il exprime ainsi sa désolation : « comment cette descente a lieu, écrit Plotin, aussi bien à ce moment-là qu'à présent et comment [son] âme a jamais pu se trouver à l'intérieur de [son] corps. »<sup>440</sup> Mais, semble-t-il, plus radical qu'Augustin, Plotin rejoint Platon et envisage ici l'incarnation en faisant allusion à la notion de prison. Seulement, Plotin semble ne pas oublier que dans le *Timée*, s'agissant de l'âme de l'univers, Platon mentionne qu'elle a été « envoyée en lui par le dieu [...] pour le rendre parfait. »<sup>441</sup>

C'est dans le *Timée* qu'il faut chercher l'explication que Platon a donné de l'univers en général et de l'homme en particulier. Il y aurait un Dieu très bon qui a fait le monde à son image. Il ne l'a pas créé de rien, contrairement à l'hypothèse juive ou chrétienne de la création ex-nihilo, car à côté de Dieu, deux substances auraient toujours coexisté, à savoir l'âme incorporelle et indivisible, et l'âme matérielle et divisible. Pour Platon, c'est avec le monde qu'est né le temps que mesure la danse des astres. Pour habiter le monde, le Démonstrateur aurait créé les Dieux en premier lieu, astres ou dieux mythologiques et les aurait chargés de donner vie aux animaux afin de ne pas être responsable de leurs imperfections. Les Dieux auraient façonné le corps des êtres, dont celui de l'homme qu'ils auraient doté d'une âme. Selon sa conduite, l'âme de l'homme retournera après la mort physique dans l'astre dont elle provient ou voyagera de corps en corps jusqu'à ce qu'elle soit purifiée. C'est le thème grec récurrent de l'*Un* et le multiple, du même et de l'autre, le démonstrateur ayant avant tout, créé le monde

<sup>438</sup> Augustin, Saint, *Confessions*, VII, 17, 23, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris Garnier-Flammarion, 1967, pp. 626-627.

<sup>439</sup> *In Ps*, 44, 10, "Corruptibilité du Corps 38", p. 467.

<sup>440</sup> Plotin, *Ennéades*, IV, 8, 1, trad. L. Lavaud, Paris, GF., 1925, p. 241.

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 242.

sensible. De l'un comme principe et son rapport au multiple, serait née une sorte de substance intermédiaire : c'est l'âme du monde.

À l'évidence, la conception plotinienne du corps n'est pas aussi négative que celle de Platon, car pour Plotin, seul le type de relation de l'âme avec le corps peut être mauvais, non le corps en tant que tel. Pour Augustin, l'homme corrompu ne peut rien sans l'intervention de Dieu et la demande du don divin de la sagesse est étroitement liée à la condition faible et limitée de l'homme qui est désormais incapable de connaître par lui-même la volonté de Dieu. Cet extrait *Sg*, 9, 15 serait pour Augustin, le meilleur tuteur pour le chrétien qui veut s'unir à Dieu et faire preuve de sagesse, car selon Saint Augustin, Dieu nous est plus intime que nous ne le sommes à nous-mêmes. Au sujet du corps, S<sup>t</sup> Augustin pense que les platoniciens se trompent en considérant le corps comme une prison dont l'âme doit se séparer.

Augustin s'oppose à la tradition platonicienne du *corps-prison* qui renvoie au terme interprété comme *prison*, ou *résidence surveillée* et non comme *poste de garde*. Dans le *Phédon*, Platon montre que l'âme est emprisonnée dans le corps ne pouvant ni s'évader ni se suicider. Dans le *Cratyle*, il rattache volontairement cette théorie du corps-prison à l'orphisme. Dans le *Songe de Scipion* et les *Tusculanes*, Cicéron reviendra sur cette théorie et reproduit l'idée que l'homme n'a pas le droit de s'évader du corps si la divinité ne l'en délivre. Dans *Énéide*, une œuvre inachevée, Virgile compare aussi le corps à une *prison ténébreuse*. Dans son *Traité sur la descente de l'âme dans un corps*, Plotin s'appuie volontairement sur les idées du *Phédon*, tandis que Porphyre, d'après le témoignage d'Augustin, prend le corps pour des "chaînes". Ce qui paraît incompréhensible, c'est le fait que les auteurs chrétiens, d'après le constat de Courcelle, reproduisent ce thème, entre autres, Tertulien et Origène.

Dans *Phédon*, Platon assimile le corps à une prison. « *Nous les humains, écrit-il, nous sommes comme assignés à résidence et nul ne doit s'affranchir lui-même de ces liens ni s'évader.* »<sup>442</sup> Au départ, la tradition chrétienne semble accepter cette théorie du corps-prison. Certaines œuvres de littérature chrétienne permettent de confirmer cette observation.

Dans *Hexameron*, Ambroise n'envisage pas la vie avec optimisme. Il retient du *Ps* 141, 8, une expression qui lui semble incontournable pour s'affranchir du corps : "fait sortir mon âme de prison" ou « *fait écrit-il, sortir mon âme de la corruption.* »<sup>443</sup> La condition actuelle de l'âme traduit la réalité de la vie qu'Ambroise n'envisage pas du tout avec optimisme. « *Qu'est-ce que la vie, s'interroge-t-il, sinon la prison de l'âme [carceranimae]*

<sup>442</sup>Platon, *Phédon*, 62b, trad. Monique Dixsaut, Paris, GF., 2003, p. 209.

<sup>443</sup> Augustin, Saint, *Ps* 141, 18, CC 40, cite par Isabelle Bochet, « *Revue des sciences* », pp. 2057-2058.

qui est enfermée dans cet ergastule [...] »<sup>444</sup> Cet état d'emprisonnement, précise Ambroise, traduit les envies de l'homme à l'état physique. « *Nous somme enfermés dans une prison et enveloppés, du fait de l'avidité, écrit-il, par les ténèbres des méfaits dans un bouge de luxure.* »<sup>445</sup> Le corps est comparé à un bague, une sorte d'encablure vue comme un lieu d'incarcération des âmes en détresse. Cette image du corps-prison considérée comme « *ce corps de mort* »<sup>446</sup> que Paul veut également fuir, n'est pas digne de la conception que la chrétienté devrait avoir du corps et dont seuls les hérétiques peuvent se réjouir. Voilà pourquoi cette image du corps-prison est « *violemment dénoncée comme païenne et hérétique lors de la controverse origéniste.* »<sup>447</sup> C'est dans ce cadre qu'Augustin donne son point de vue sur la question du corps-prison en s'appuyant sur Sg 9, 15 symbolisant la sagesse de Salomon.

Saint Augustin fait du verset 8 son champ d'investigation sur cette question. *Fais sortir mon âme de sa prison*, stipule ledit verset. Selon Augustin, il y a trois possibilités pour interpréter ce verset : la première consiste à comprendre la prison au sens du monde : l'Église, selon Augustin, serait en train de prier afin que Dieu la retire de monde des vanités. Cette hypothèse semble ne pas tenir, le psalmiste n'ayant pas dit : *fais sortir mon corps de cette prison*, étant donné que « *notre corps est dans cette prison, dans ce monde.* »<sup>448</sup> La deuxième interprétation, selon Augustin est celle des interprètes qui confirment l'hypothèse précédente faite par Augustin lui-même, et d'après laquelle c'est le corps qui est cette prison et cette caverne. Mais leur conviction n'est pas forcément celle d'Augustin, puisque, observe-t-il, les âmes des voleurs et des criminels sortent aussi de leur corps, mais pour subir mille peines. Selon Augustin, fait remarquer S. Roux, il n'est pas de besoin qu'un juste fasse une telle prière, puisque, comme le dit Paul, dans Ph 1, 23, la charité rend nécessaire de rester dans la chair pour les autres. Pour le chrétien de souche, c'est Dieu seul qui choisit le moment de faire sortir l'âme du corps. Après avoir corrigé cette deuxième hypothèse, Augustin envisage une troisième possibilité qui lui a permis de distinguer entre le corps et la chair, d'après les commentaires de S. Roux citant par endroit Augustin :

*On pourrait dire que « notre corps est une prison, non pas parce que l'ouvrage de Dieu serait une prison, mais parce que le corps est maintenant soumis au châtement et à la mort. » En d'autres termes, il faut distinguer dans notre corps ce qui est l'ouvrage de Dieu et ce qui est la peine du péché : « la forme du corps, sa nature, sa*

<sup>444</sup> Augustin, Saint, V, 53, 1, CSEL, 32/1, cité par Hexameron, Ambroise, *Revue des sciences*, p. 409.

<sup>445</sup> *Ibid.*, In Ps, 118, 4, 6, CSEL, 62, p. 70.

<sup>446</sup> Augustin, Saint, *De Genesiad Litteram*, XI, 31, 40, trad. B. Agaësse et A. Solignac, BA 49, cité par Isabelle Bochet, « *Revue des sciences* », pp. 294-297.

<sup>447</sup> Augustin, Saint, « *Enarrationes in Psalmis* », art., cité par Courcelle, Pierre, in *Revue des sciences*, p. 427.

<sup>448</sup> In Ps 141, 17, CC 40, trad. Sylvain Roux, in « *Revue des sciences* », p. 2057.

démarche, ses membres bien ordonnés, la disposition de ses sens – voir, entendre, sentir, goûter, toucher -, tout cet assemblage et l’art de la fabrication ne peuvent être que l’œuvre de Dieu »; relève du châtement, en revanche, le caractère corruptible de la chair, qui est « mortelle, fragile, indigente ». Augustin peut alors conclure, après avoir évoqué la résurrection finale du corps : « Si la chair est pour toi une prison, ce n’est pas le corps qui est la prison, mais la corruption de son corps. » La seconde interprétation de son verset n’est donc acceptable que si l’on comprend : « Fait sortir mon âme de la corruption.<sup>449</sup>

Il est clair que le corps pour Saint Augustin, n’est pas une prison et s’il demande de le considérer comme un bienfait, il n’est pas douteux qu’il l’ait expérimenté comme un fardeau, une entrave. Mais, a-t-il précisé, cela est dû à sa corruptibilité et non à sa nature. Il va donc de soi qu’il est impossible de souscrire à la nécessité pour Porphyre de fuir le corps. C’est bien ce qu’Auguste explique, aussi bien dans sa prédiction que dans *La Cité de Dieu*. Si Augustin avait failli accepter la thèse de Porphyre, quelques temps après sa conversion, il s’est plutôt résolu à dialoguer avec sa raison. C’est dans les *Soliloques* que la raison lui parle ainsi :

*Il n’est qu’un seul précepte que je puisse te donner, je ne sais rien de plus : il faut fuir absolument toutes ces réalités sensibles et veiller avec le plus grand soin, tant que nous portons ce corps, à ce que leur glu ne retienne pas nos ailes. Nous avons besoin d’elles en parfait état pour nous envoler de ces ténèbres vers cette lumière, qui ne daigne même pas se montrer à ceux qui sont enfermés dans cette cage [cavea], à moins qu’ils ne soient capables de la briser et de la fracasser pour pouvoir s’envoler vers son atmosphère.<sup>450</sup>*

Dans les *Révisions*, Augustin fait plus allusion à Porphyre pour exprimer son regret de l’avoir suivi, alors que sa thèse d’après laquelle il faut être méfiant à l’égard de tout corps, ne corrobore pas celle d’Augustin qui est ici clairement exprimée à la forme personnelle : « Pour moi, écrit Augustin, je n’ai pas dit "toutes les choses sensibles", mais "toutes ces choses sensibles, c’est-à-dire celles qui sont corruptibles. »<sup>451</sup> Pour Augustin, une fois de plus, ce qui est à fuir, ce ne sont pas les choses sensibles comme telles, mais la corruptibilité. Voilà pourquoi, discutant la sentence eschatologique de Porphyre suivant laquelle « il faut fuir tout corps »<sup>452</sup>, Augustin insiste sur l’adverbe « "Tout", écrit-il, comme si tout corps était une chaîne de misères pour l’âme. »<sup>453</sup> Ce reproche qui est adressée aux platoniciens en général, ne peut non plus toucher certains néo-platoniciens de la trame de Porphyre qui allègue, selon Augustin, que le corps terrestre, en ce qui concerne Porphyre dans la Sentence 29, n’est

<sup>449</sup> *Ibid.*, In Ps 141, 19, CC 40, pp. 2058-2059.

<sup>450</sup> Augustin, Saint, *Soliloques*, trad. C. Lefort, in « Revue des sciences », 2016.

<sup>451</sup> Augustin, Saint, *Révisions*, I, 3, 4, trad. G. Bardy, BA 12, in « Revue des sciences », pp. 292-293.

<sup>452</sup> Porphyre, « Sentence 29 », 2005, cité par : St Augustin, « Sermon 241 », Pâques, 418.

<sup>453</sup> Augustin, Saint, *Sermon*, 241, 7, PL, 38, col. 1137, in *De Civitate Dei*, XIII, 16-17, BA 35, pp. 288-297.

qu'une des enveloppes possibles de l'âme. L'âme, selon qu'elle est disposée, écrit Porphyre, "trouve un corps défini par le rang et les lieux qui lui sont propres". Ce qui préoccupe au plus haut point Augustin, ce n'est pas tant d'expliquer la thèse de Porphyre que de faire la distinction entre un corps corruptible et un corps incorruptible, cette distinction étant indispensable pour apporter des arguments convaincants au débat qui oppose Augustin aux contestataires de la résurrection.

Pour St Augustin, on ne peut assimiler le corps ni à une chaîne de misères pour l'âme ni à une prison, le corps n'étant pas, selon Augustin, un poids pour l'âme. Si, selon Augustin, le corps n'était pas corruptible, il ne serait d'aucune entrave pour l'âme. C'est sa corruptibilité qui fait du corps une entrave. Augustin n'a nul besoin de célébrer la beauté du corps pour répondre à Porphyre qu'il trouve inconséquent dans la mesure où celui-ci ne parvient pas à desceller ses propres contradictions. Pour Saint Augustin, Porphyre ne se gêne pas d'affirmer à la fois que « *le monde, écrit-il, est un corps éternel doué d'âme et qu'il faut fuir tout le corps.* »<sup>454</sup>

La vraie prison pour Augustin, c'est la corruption du corps qu'est la chair et non le corps. C'est dans la chair où sévit la corruption que l'âme se trouve à l'étroitesse, *angustia*, qui retient l'âme prisonnière. C'est dans la chair que l'âme est emprisonnée, ce n'est pas dans le corps. La corruptibilité est charnelle et non corporelle. L'âme doit être libérée de la crainte qui la met à l'étroit. La troisième interprétation est donc celle qu'Augustin juge intéressante et plausible. Revenant sur *Sg* 9, 15, il retient que "ce n'est pas le corps qui appesantit l'âme, mais le corps qui corrompt". La deuxième interprétation est bannie et fait place à la troisième alternative d'après laquelle : *Ergo carceremfacit non corpus, sed, corruptio* qui signifie en français, « *ce qui constitue la prison, ce n'est pas le corps, mais la corruption.* »<sup>455</sup> C'est donc la formule latine *corpus quod corrumpitur* d'Augustin qui est essentielle dans le débat qui l'oppose aux défenseurs de la théorie platonicienne du corps-prison.

Néanmoins, seul Porphyre aurait accepté que l'âme du philosophe puisse définitivement échapper au cycle des réincarnations, ce qui d'emblée, pourrait rendre douteuse la fonction animatrice de l'âme. Cependant, dans la pensée de Porphyre, l'âme irrationnelle n'étant plus une âme individuelle, pourquoi ne pourrait-elle pas devenir par-là une source de nuisances pour l'âme supérieure, tout en continuant d'exister et de donner vie au cosmos? Bien qu'étant, cet argument d'origine platonicienne de l'éternité du monde, cette éternité étant consécutive à

---

<sup>454</sup> *Ibid.*, pp. 56-68.

<sup>455</sup> *Idem.*



l'immortalité des astres, aux corps auxquels les âmes sont indissolublement liées, n'empêche (cet argument) pas qu'Augustin mette Porphyre en contradiction avec l'auteur du *Timée*.

Lorsque la pensée se déploie sous l'autorité des désirs, c'est l'âme qui se détourne des souvenirs inaltérables des *Idées*, tel est déjà l'avis du philosophe païen Celse au II<sup>ème</sup> siècle, et qui aura des répercussions à l'époque des Lumières : « *je ne vois pas, affirme Spinoza, que les théologiens aient jamais enseigné autre chose que les spéculations de Platon ou d'Aristote.* »<sup>456</sup> Davantage, au chapitre IX de son *Histoire de l'établissement du christianisme*, Voltaire va déclarer dans le même ordre d'idées que « *la philosophie de Platon fit le christianisme.* »<sup>457</sup> Aussi, l'un des plus respectés des pères de l'Église n'avait pas eu de retenu pour reconnaître sous un jour nouveau, la présence des reliques du platonisme au cœur du christianisme. Voici du reste ce qu'il pense au sujet de ces doctrines sœurs : « *Quel besoin y a-t-il d'examiner les autres philosophes ? Aucun d'eux n'est plus proche de nous que les platoniciens.* »<sup>458</sup> Par ailleurs, pour les humanistes, il n'y a aucune contradiction entre les valeurs du monde gréco-romain et le message du Christ. Ils considèrent la méditation des textes de Cicéron, de Sénèque ou de Platon, comme la meilleure préparation morale et intellectuelle à la religion chrétienne. Ces quelques auteurs évoqués au passage ont pu démontrer comme Platon, que le corps est une entrave au déploiement et à l'accession des âmes au bonheur éternel, fût-il l'*Hadès* ou le *Paradis*.

Disciple de Clément d'Alexandrie qui aurait été « *le premier des pères à emprunter explicitement des enseignements sur l'âme à la tradition grecque* »<sup>459</sup>, Origène fut si influencé par la philosophie de Platon, qu'il « *érigea en doctrine chrétienne, écrit Jaeger, le grand drame universel de l'âme emprunté à Platon.* »<sup>460</sup> S'étant associé à Augustin, il a énormément contribué à la fusion de la philosophie platonicienne et du christianisme. L'esprit d'Augustin « *[...] fut, écrit J. Warner, le creuset dans lequel la religion du Nouveau Testament se fondit le plus complètement à la tradition platonicienne de la philosophie grecque.* »<sup>461</sup> Augustin joue un rôle déterminant qui aurait amené l'Église à prendre définitivement position sur la question de la chair.

Pour Augustin, il y a une différence entre la condition actuelle de notre corps et celle du corps spirituel qui nous est promise à la résurrection. Dans sa condition actuelle, le corps

<sup>456</sup> Spinoza, Baruch, *Éthique*, Cinquième partie, Paris, Gallimard, 1965, pp. 637-638.

<sup>457</sup> Voltaire, cité par Clarac, P., *Dictionnaire Universelle*, 1961.

<sup>458</sup> Augustin, Saint, *La cité de Dieu*, 8, 4-5, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

<sup>459</sup> *Idem*.

<sup>460</sup> Werner, Jaeger, *Que devient-on quand on meurt ?*, in *The Harvard Theological Review*, "Éditions des Témoins de Jéhovah de France", (ass. 1901) 11, rue de Seine, 92100 Boulogne-Billancourt, p. 15, consulté le 11 mars 2018.

<sup>461</sup> *Idem*.

est vulnérable et subit le poids de la corruption. Quant au "corps spirituel", « *il ne ressentira plus aucun poids, écrit Augustin, aucun besoin, aucune fatigue, il n'expérimentera aucune résistance, et opposition d'une autre partie.* »<sup>462</sup> Cependant, le corps spirituel, le corps des saints à la résurrection selon Augustin, ne peut pas être converti en esprit. Entre les deux corps, le corps dans la condition actuelle et le corps spirituel, l'écart se fait sentir. Lors de l'ascension, Jésus-Christ est monté au ciel avec son corps, mais un corps qui échappe aux limites qui sont les nôtres, un corps qui est à la fois la cause et le modèle de notre propre résurrection. Du reste, Augustin ne prévoit pas précisément les qualités du "corps spirituel".

Dans le *Sermon 277* fait à Carthage le 22 janvier 413, à l'occasion de la fête de Saint Vincent le martyr, nous révèle S. Roux, Augustin soutient contre l'*origénisme* que le corps n'est pas une prison où l'âme aurait été précipitée en raison des fautes commises dans une vie antérieure. Il oppose au mépris du corps, l'amour des martyrs pour leur chair, parce que « *personne, écrit Augustin, n'a jamais haï sa propre chair.* »<sup>463</sup> En laissant persécuter leur chair, les martyrs espéraient traverser les supplices liés au temps pour la gloire éternelle, car « *ce qui est maintenant un fardeau, lit-on dans Sg 9, 15, sera un honneur; ce qui est un poids accablant sera un soulagement.* »<sup>464</sup>

Pour raisonner de manière à expliquer clairement ce qu'il appelle "corps ressuscité", Augustin utilise la méthode analogique. Au départ, il montre que la santé traduit l'équilibre du corps, ainsi que l'harmonie de ses différentes parties. Mais le corps corruptible, celui que nous avons actuellement, la santé est approximative et faute d'équilibre, le corps sujet à la faim et à la soif, devient indigent et n'arrive plus à se tenir debout. En s'asseyant pour se reposer, il se fatigue encore d'être assis. Il n'y a donc pas de répit pour ce corps, puisque la faim l'épuise et bien que la nourriture lui rende des forces, aux défaillances passées, observe Augustin, succèdent d'autres défaillances. « *En bref, ce que nous appelons santé et qui nous importe plus encore que les richesses, écrit Augustin, n'a rien à voir avec la santé des anges.* »<sup>465</sup> Selon Augustin, la santé renvoie aussi à l'urgence de la perception, à savoir la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher, bien que nos perceptions ne soient pas aussi développées que chez les animaux, observe-t-il. Par contre, pense Augustin, "la santé consiste à ne pas sentir le poids du corps". Dès lors qu'on expérimente le corps comme un fardeau, pense Augustin, on n'est pas en santé. Alors, le corps se corrompt, et c'est en ce moment qu'il appesantit l'âme par le fait qu'il n'obéit plus à ses volontés.

<sup>462</sup> Augustin, S<sup>1</sup>, *Sermon, 277, 7, PL 38*, col. 1261, cité par Sylvain Rouxin « *Revue des sciences* », pp. 288-297.

<sup>463</sup> *Ep. 5, 9.*

<sup>464</sup> *Ibid., 277, 4, PL 38*, p. 297.

<sup>465</sup> *Idem.*

Dans *Phèdre* par exemple, « *la vue est, en effet, écrit Platon, la plus subtile des organes du corps.* »<sup>466</sup> Même si « *elle ne perçoit pas la sagesse* »<sup>467</sup>, la vue est, selon Platon, cette perception qui nous rapproche davantage de la connaissance réelle. Dans livre VII de *La République*, on a aussi vu que le corps n'est pas avant tout un tombeau, mais un préalable nécessaire à l'atteinte par l'âme, du vrai. Par conséquent, Saint Augustin, qui en veut moins après le corps qu'à sa corruptibilité, veut, tout comme Platon qui appelle aux soins de l'âme par la gymnastique, que le corps se montre docile au moment où nous décidons d'agir, parler, voir, entendre par exemple. Par contre, selon Augustin, nous n'en éprouvons le poids que lorsque nous sommes par exemple appelés à effectuer une longue distance. Le voyage ne sera pas seulement long, mais davantage éprouvant parce qu'on a à faire à l'arrivée. Cette métaphore exploitée par S. Roux en particulier et bien d'autres, sont de Saint Augustin lui-même.

Enfin, dans le *Timée*, Platon fournit des explications sur l'univers en général et sur l'homme en particulier. Contre Platon et Porphyre, Augustin, défend la valeur du corps rejeté dans la philosophie platonicienne du corps. Augustin n'admet pas qu'il soit nécessaire de fuir tout corps. À Porphyre, Augustin reproche le fait d'affirmer que le monde est un corps éternel doué d'âme, mais en même temps qu'il faut fuir tout corps, pour Augustin Porphyre se contredit. Julien d'Éclane amène plutôt Augustin à relever les limites et les défaillances du corps pour enfin s'établir dans l'idée que le corps ne peut originellement avoir été créé par Dieu comme un poids pour l'âme et enfin le corps corruptible ne peut qu'être le châtiment du péché. À ces contempteurs du corps, Augustin oppose la thèse de la réhabilitation du corps. Il défend la beauté et la valeur du corps en incriminant plutôt la corruption comme châtiment appelé à disparaître avec la résurrection. Pour Augustin, c'est le péché qui alourdit le corps et le rend insupportable pour l'âme. Pour Saint Augustin, c'est le péché qu'il faut combattre et non le corps. Platon semble l'avoir déjà dit autrement dans *Phédon*. « *La vérité, écrit-il, est en fait une purification de toutes ces passions* »<sup>468</sup>, celles-ci ne faisant pas partie du corps spirituel. Voilà en quelque sorte pourquoi, dans la théologie de Saint Paul, la notion de chair est analysée en rapport avec celle de l'esprit.

---

<sup>466</sup> Platon, *Phèdre*, 250d-251c.

<sup>467</sup> *Idem*.

<sup>468</sup> Platon, *Phédon*, 68d-69c.

### III.2.2. Influence métaphysique de la philosophie platonicienne du corps sur la théologie de Saint Paul développée à partir du lien entre la chair et l'esprit

Selon la légende biblique, Saint Paul a probablement été envoyé en mission à Damas par les chefs des prêtres juifs, dans le but de rechercher et de faire arrêter les zéloteurs du Christ, le jeune pharisien fut, à l'improviste, l'objet d'un phénomène mystérieux qui était la manifestation de la puissance divine. Précipité à terre et frappé de cécité, il se releva converti dans l'instant à Celui qui l'avait aimé au point de le frapper au cœur : « *Dieu faisait des miracles extraordinaires par les mains de Paul.* »<sup>469</sup> Après avoir recouvré la vue, il sera désormais celui qui devait apporter au monde en majeure partie païen, la parole de la vérité. Saint Paul est donc le tout premier théologien chrétien qui ait affirmé l'essence totalement spirituelle de la survie qui est propre, non au corps physique, mais au corps spirituel et incorruptible.

Saint Paul est pour l'union de l'âme et du corps, non le corps de chair, parce qu'il est corruptible, mais le corps glorieux, pur et incorruptible. Saint Augustin ne parle pas du corps glorieux, mais du corps ressuscité comme négation de la chair, tandis que chez Saint Paul, le corps glorieux est la négation du corps de chair, non parce qu'il rejette la chair au sens où celle-ci est corruptible et donc ouverte au péché, mais dans la mesure où on peut lire ce qui suit dans les Actes de Apôtres que ce corps appartient à « *celui que Dieu a ressuscité n'a pas vu la corruption.* »<sup>470</sup> Voici du reste ce qu'on lit dans les saintes écritures au sujet de la chair et de l'incorruptibilité :

*La chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu, et que la corruption n'hérite pas l'incorruptibilité. Voici, je vous dis un mystère : nous ne mourons pas tous, mais tous nous serons changés [...] La trompette sonnera et les morts ressusciteront incorruptibles [...] Lorsque ce corps corruptible aura revêtu l'incorruptibilité, et que ce corps mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole qui est écrite : La mort a été engloutie dans la victoire.* »<sup>471</sup>

Pour Saint Paul, le corps glorieux est la négation du corps de chair, autant que la vie éternelle future est la négation de la vie sur terre. Il faut, à son avis, descendre l'intellect dans le cœur. « *Je mettrai mes lois dans leur cœur, écrit Paul, et je les écrirai dans leur esprit.* »<sup>472</sup> Le fait de descendre l'intellect dans le cœur signifie que pour Saint Paul, la foi et la raison ne s'excluent pas. Dans les pratiques liturgiques, il y a une forte implication du corps comme

<sup>469</sup> *La Sainte Bible, Ancien et Nouveau Testament*, Actes des Apôtres, Acte 13, chap. 13-37, Version Louis Segond, 1910.

<sup>470</sup> *Ibid.*, Acte 12, chap. 12-37.

<sup>471</sup> *La Sainte Bible*, Version Louis Segond, Cor, XV, 50-54, 1910.

<sup>472</sup> *Ibid.*, Épîtres de Saint Paul aux Hébreux, 10-16.

symbole d'amour de soi, l'élan du cœur de tous et de chacun envers son prochain : le serrement de mains avec son prochain pour sceller l'accord, signe de paix entre les Chrétiens ; la privation par le jeûne en vaut autant, nonobstant les critiques diverses qui trouvent le discours des chrétiens insupportable parce qu'il nie les difficultés de la vie, ce qui autant que le platonisme, l'expose à une suspicion de fiabilité. Le corps glorieux pour ce penseur religieux, c'est l'état où sont les corps des bienheureux après la résurrection. Lors de l'ascension, Jésus-Christ par exemple

Il a fallu attendre Saint Paul pour voir le christianisme mettre un accent remarquable sur l'opposition de la chair et de l'esprit. Comme Platon, dans ses Épîtres aux Hébreux, Saint Paul croyait à la survie de l'âme. « *Nous ne sommes pas, écrit Paul, de ceux qui se retirent pour se perdre, mais pour ceux qui ont la foi pour sauver leur âme.* »<sup>473</sup> Après Platon, Saint Paul semble soutenir la thèse de l'antériorité de l'âme par rapport au corps. « *C'est pourquoi, écrit Paul, Christ, entrant dans le monde, dit : "tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande, mais tu m'as formé un corps".* »<sup>474</sup> Parlant d'une grande rémunération<sup>475</sup>, Paul fait aussi allusion au salut de l'âme après la mort. Pour Platon comme pour Paul, à l'origine, les chances sont égales pour toutes les âmes. Mais le salut dépend de la manière dont chacun aura vécu ici-bas. « *Et mon juste vivra par la foi; écrit Paul, mais, s'il se retire, mon âme ne prend pas plaisir en lui.* »<sup>476</sup>

Dans *Gorgias*, Socrate récuse la définition que Calliclès donne de la justice à savoir, le bien pour ses amis et le mal pour ses ennemis. Comme Socrate, Saint Paul définit la justice par l'équité et non par le sentiment des uns envers les autres. Pour Saint Paul, l'on ne doit espérer qu'en offrant des sacrifices, on est tout de suite assis à la droite de Dieu, « *attendant désormais, écrit-il, que ses ennemis soient devenus son marchepied.* »<sup>477</sup> Le corps est, selon Platon, une enveloppe pour l'âme. Saint Paul n'affirme pas le contraire, car pour lui, le corps de Jésus ne se définit pas par le corps de chair. Pour Saint Paul, se faisant donné un corps, Jésus « *a inauguré pour nous au travers du voile, c'est-à-dire, sa chair* »<sup>478</sup>, une route nouvelle et vivante.<sup>479</sup> Saint Paul suivra les pas de Platon et fera de l'esprit l'objet de purification. Pour Paul comme pour Platon, l'âme survit à la mort qui n'est pour tous deux que la fin de l'existence terrestre, bien que Paul fonde son espérance sur la foi. « *C'est par la*

<sup>473</sup> *La Sainte Bible, Épîtres de Saint Paul aux Hébreux, 10-38.*

<sup>474</sup> *Ibid.*, 10-5.

<sup>475</sup> *Ibid.*, 10-34.

<sup>476</sup> *Ibid.*, 10-38.

<sup>477</sup> *Ibid.*, 10-13.

<sup>478</sup> *Ibid.*, 10-20.

<sup>479</sup> *Idem.*

*foi qu'Abel offrit à Dieu un sacrifice plus excellent que celui de Caïn; [...] et c'est par elle qu'il parle encore, quoique mort.* »<sup>480</sup> Pour Platon, l'âme est la partie essentielle de l'homme. Saint Paul pense de même lorsqu'il nous interpelle ainsi : « *Souvenez-vous des prisonniers, comme si vous étiez aussi prisonniers; de ceux qui sont maltraités, comme vous-mêmes dans un corps.* »<sup>481</sup> Pour Platon et Paul, nous sommes en voyage sur terre, « *car, écrit Paul, nous n'avons point ici-bas de cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir.* »<sup>482</sup>

Pour Platon et Paul, malgré les convictions philosophiques de l'un et l'appartenance religieuse de l'autre, c'est la chair qui constitue prioritairement le creuset du mal ou du péché. Le péché pour Paul, détourne de l'esprit et empêche la montée au ciel des âmes coupables. À son tour, Jacques semble revivre le drame émouvant de la condamnation et de la mort de Socrate dans la société athénienne et de Jésus dans la société juive :

*Vous avez condamné, écrit-il, vous avez tué le juste qui ne vous a pas résisté.* »<sup>483</sup>  
*C'est pour cela que, comme Platon, il peut prôner la mort symbolique au corps : Si ton œil droit entraîne ta chute, dit-il, arrache-le et jette-le loin de toi : car il est préférable pour toi que périssent un seul de tes membres et que ton corps tout entier ne soit pas jeté dans la géhenne.*<sup>484</sup>

Si cette vision ne s'oppose pas au platonisme, l'on peut en retenir que le corps peut avoir une grande capacité de nuisance qui ne suffit guère pour être rejeté comme l'a fait Platon. Voici par exemple le témoignage de Luc après la résurrection du Christ : « *Voyez mes mains et mes pieds, dit Jésus aux Apôtres, c'est bien moi ; touchez-moi et voyez ; un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'ai.* »<sup>485</sup>

Pour Saint Paul, la chair n'est pas l'objet de frustration, elle serait même le lien fondamental entre l'homme et Dieu. « *Mais le corps, affirme Saint Paul, n'est pas pour la débauche, il est pour le Seigneur et le Seigneur pour le corps.* »<sup>486</sup> Selon Saint Paul, l'homme se sert librement de son corps. Il peut, selon ses bons soins, le soumettre à la chair ou à l'esprit, de manière à vivre pour soi-même ou vivre pour Dieu. « *En effet, affirme Saint Paul, sous l'empire de la chair, on tend à ce qui est charnel, mais sous l'empire de l'Esprit, on tend à ce qui est spirituel : la chair tend à la mort, mais l'Esprit tend à la vie et à la paix. Car le mouvement de la chair est révolte contre Dieu : elle ne se soumet pas à la loi de Dieu.* »<sup>487</sup>

<sup>480</sup> *La Sainte Bible*, Épitres de Saint Paul aux Hébreux, 11-5.

<sup>481</sup> *Ibid.*, 13-10.

<sup>482</sup> *Ibid.*, 13-14.

<sup>483</sup> *La Sainte Bible*, Épitres de Jacques, 5-6.

<sup>484</sup> *Ibid.*, Mt V, 29-30.

<sup>485</sup> *Ibid.*, Luc, 24-39.

<sup>486</sup> *Ibid.*, Cor. 1, 6, 13.

<sup>487</sup> *Ibid.*, Rom. 8, 5-7.

Néanmoins pour ce qui est de l'immortalité de l'âme, une démarcation subsiste entre l'idéalisme de Platon et la mystique chrétienne, incarnée par S<sup>t</sup> Augustin. Si St Paul pense que le corps martyr est la négation du corps de chair, de même que la vie éternelle future est la négation de la vie sur terre, ses propres disciples attendaient toujours sa résurrection physique et, en accord avec la tradition rabbinique, Saint Thomas d'Aquin, non moins que Saint Augustin, maintient l'identité du corps ressuscité et du corps terrestre. Saint Thomas d'Aquin va même jusqu'à penser que le corps ressuscité, bien qu'il soit fait des mêmes entrailles, revêt des capacités surnaturelles. Dans toutes les distinctions de l'ontologie thomiste, il apparaît que seul l'Être divin est absolument simple et les êtres créés, composés. Saint Thomas modifia ainsi la vision aristotélécienne de l'âme en affirmant son immortalité par la raison. Ainsi, demeure intacte, la croyance de l'Église en l'immortalité de l'âme.

Enfin, la mystique néo-platonicienne et la vie chrétienne du moyen âge ont largement puisé dans les œuvres de Platon. C'est en raison de cela que, de toute évidence, les grands Alexandrins Clément et Origène ont conçu leur système de pensée philosophique sur les bases du platonisme. Par-dessus tout, il se produisit une fusion entre le Créateur tout-puissant de la Bible et l'Un Dieu de Plotin par exemple. En Occident, entre 354 et 430, au moment de sa conversion au christianisme, Saint Augustin dont les enseignements ont le plus alimenté la pensée du moyen-âge jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, avait fortement été imprégné des œuvres de Plotin à qui il avait spécialement emprunté le caractère quasi divin de la connaissance intellectuelle, l'immutabilité de la vérité selon Augustin, ne pouvant être que du ressort de Dieu. Quelle idée peut-on se faire du corps dès l'entrée de cet enseignement dans la chrétienté ?

### **III.2.3. Influence métaphysique de la philosophie platonicienne du corps sur la vie chrétienne développée à partir du passage du *corps martyr* au *corps glorieux***

Nous ne sommes plus dans la perspective de la théologie chrétienne, mais dans l'arène du christianisme, issu d'un courant idéologique juif de la Palestine du premier siècle après J.-C. Loin de l'ostraciser, les religions ont reconsidéré le corps et, s'ouvrant à des réflexions fécondes sur sa définition et ses pouvoirs, ils nous proposent bien des points de vue nouveaux et audacieux qui finissent par rattacher la spiritualité religieuse à la tradition platonicienne. Ce projet semble réussir, puisque S<sup>t</sup> Augustin par exemple, entend supprimer l'irréductibilité de la philosophie et la théologie, illustrant ainsi l'idée d'union telle qu'elle a été thématifiée dans le *Gorgias*, et développant la théorie de la punition qui présente le *corps martyr* comme une manière de purifier l'âme. Mais, il faut distinguer entre théologie chrétienne et christianisme,

car, même si les deux notions sont liées, elles ne signifient pas la même chose. La théologie chrétienne se définit comme un courant spiritualiste qui ne renvoie pas directement à la religion chrétienne. Le christianisme est la doctrine religieuse inspirée des enseignements de Jésus-Christ. Comment la notion d'immortalité se conçoit-elle dans le christianisme ?

Saint Augustin a su célébrer la résurrection et le corps "glorieux" du Christ. Dans ses *Confessions*, il situe le mal au cœur de l'existence mortelle. Le néo-platonisme lui apprend à s'élever jusqu'à la divinité incorporelle. Alors que les néo-platoniciens parviennent à l'idée de Dieu et non à celle de son amour, pour Saint Augustin, la grâce de Dieu nous élève puisque Dieu envoie son Fils pour sauver le monde. Cette grâce empêche le chrétien de succomber complètement au péché et rend possible en lui la vertu. « *Par cette pluie, écrit Saint Augustin, on doit entendre la grâce, non accordée à nos mérites, mais donnée gratuitement, ce qui explique son nom de « grâce » : Dieu l'a donnée en effet, non parce que nous en étions dignes, mais parce qu'il l'a voulu.* »<sup>488</sup>

Sans objecter l'idée d'une punition ou d'une récompense éternelle, les réformateurs protestants ne pouvaient non plus s'opposer à l'enseignement du purgatoire. En Dieu, selon les réformateurs, il y a identité entre l'essence et l'existence ; la créature serait égale à Dieu s'il en était de même pour elle. La tradition chrétienne se caractérise par la création d'une avancée vers un futur d'un jugement dernier où chacun devra rendre compte de ses actes et de la vie qu'il aura menée ici-bas. Or, bien que ce ne soit pas dans le cadre de la foi, cette idée se trouve déjà développée dans *La République* où, selon Platon, la justice et son contraire ne peuvent recevoir leurs vraies sanctions que dans la vie future, c'est-à-dire dans la vie de l'âme séparée du corps. Cette idée se trouve aussi bien dans le judaïsme, berceau du christianisme, que dans la tradition religieuse de la Perse, toute aussi adossée à la doctrine du salut. Selon Françoise Dastur, il s'agit :

*D'une sotériologie (du grec sôtêr, « sauveur »). On trouve en effet dans le monothéisme mazdéen (d'Ahura Mazda, écrit F. Dastur, le Seigneur Sage, dieu unique que reconnaît le zoroastrisme) non seulement la référence à la venue d'un Saoshyant (sauveur et bienfaiteur) qui annonce le messiah qu'invoquent les prophètes de l'Ancien Testament et le Christos des Évangiles, [...] mais aussi l'idée d'une résurrection des corps « glorieux » qui sera reprise par Saint Paul.*<sup>489</sup>

L'idée d'une "fin des temps" qui se rapporte aux notions d'enfer et de paradis existe aussi bien chez Platon que chez Saint Augustin. Mais, la foi platonique est laïque tandis que la

<sup>488</sup> Augustin, Saint, *De la Trinité*, cité par : Roux-Lanier, Catherine, *Le Temps des philosophes*, p. 123.

<sup>489</sup> Arte-Filosofia - Françoise Dastur, « *la place du corps dans la philosophie occidentale* », 22-23 Avril 2006, consulté le 23 février 2014.



démarche d'Augustin est religieuse. Ainsi l'*Hadès* et le *Tartare* ressemblent au *Paradis* et à l'*Enfer*, sans être synonymes. En effet, selon Platon, si nous pratiquons de toutes nos forces la justice, nous ne quitterons jamais la voie ascendante et, en parfait accord avec les dieux, nous éprouverons le bonheur aussi bien dans la vie terrestre que tout au long du voyage qu'il nous faudra accomplir dans la vie future avant de nous réincarner.

L'historien juif Josèphe Flavius avait publié deux livres dans lesquels il aborda la question anthropologique du dualisme âme-corps. Les âmes pures, pense-t-il, subsistent après la mort. Elles atteignent un endroit très saint du ciel. La conception grecque de l'immortalité de l'âme apparaît ici de façon évidente. Mais il continua : « *De là, écrit-il, à l'heure du changement des siècles [le grand changement attendu, l'eschatologie], elles reprendront possession de corps sanctifiés.* » Il s'agit ici de la doctrine de la résurrection de la personne humaine.

Les Égyptiens par exemple, sont convaincus que la survie de l'âme dépend de la préservation des corps. C'est en raison de cette conviction qu'ils momifiaient leurs morts et conservaient les corps des pharaons à l'intérieur de somptueuses pyramides. Différentes religions actuelles inscrites dans le sillage des Égyptiens semblent avoir un enseignement commun : l'immortalité de l'âme, mais le corps n'étant pas négligé. Si un regard sur leurs origines peut nous permettre de voir plus clair sur la survie et l'immortalité de l'âme, leur approche n'est pas moins un dualisme sans être forcément l'exact du dualisme platonicien fondé sur le rejet du corps.

Depuis les dogmes philosophiques païens des Babyloniens jusqu'à son infiltration au cœur des religions, la notion d'immortalité n'envisage qu'une chose, que « *ce qui est venu à la vie puisse un jour s'éteindre définitivement.* »<sup>490</sup> Il s'agit pour eux du corps. De même, le Livre de la Sagesse semble reproduire les anthologies de Platon qui traitent de l'immortalité de l'âme. Si la théologie a pu développer une notion nouvelle de la vie spirituelle, la dualité de l'homme s'affirme dans l'opposition établie par Saint Paul entre la chaire et l'esprit.

À l'évidence, trois points centraux caractérisent le christianisme : la doctrine de la création ex-nihilo ; l'affirmation de la liberté humaine et la conviction que le mal est le mauvais usage de cette liberté ; l'affirmation que l'âme humaine est créée par Dieu au moment de la conception et qu'elle est conservée par lui après la mort physique. Ces trois points ont introduit dans la philosophie, la notion de la toute-puissance divine, laissant apparaître une forme d'onto théologie qui repose sur l'équivocité de l'être. L'être créé est

---

<sup>490</sup>Jastrow, Morris, in *Que devient-on quand on meurt ?*, p. 7.

alors radicalement dépendant à l'égard de l'Incréé, ainsi que la responsabilité morale de la personne humaine, en raison de sa destinée surnaturelle. La philosophie médiévale va rajouter à la théorie aristotélicienne l'idée de la révélation qui n'existe pas chez Aristote, l'idée que je peux non seulement connaître Dieu par la pensée, mais aussi le découvrir par la révélation. Il y a deux révélations dans la pensée chrétienne : l'Écriture et la révélation intérieure. Par-dessus tout, la tradition chrétienne considère la raison humaine comme fondement de sa légitimité philosophique.

En conclusion, la théologie a pour « *substructure* »<sup>491</sup>, mieux à la base, l'existence et la distanciation de l'âme et du corps, telle qu'on les a trouvées chez Platon et Plotin. Le christianisme aurait assimilé sa foi à l'ontologie platonicienne dont la préférence est portée sur l'âme exilée dans le corps. Voilà pourquoi l'enseignement de l'immortalité prévaut dans la plupart des Églises de chapelle chrétienne. Un écrivain américain affirme à ce sujet qu'« *en fait, pour la grande majorité de nos semblables, la religion est synonyme d'immortalité, et de rien d'autre. Dieu est à l'origine de l'immortalité.* »<sup>492</sup> Mais, le mal que Platon combattait n'ayant que des similitudes avec la notion du péché, la religion chrétienne se serait alors développée sur la base du platonisme, sans s'enliser dans l'immanentisme platonicien qui fait de la pensée le dieu vers qui chacun doit se tourner pour revenir à ses origines naturelles. Quel type d'influence la philosophie platonicienne du corps peut-elle avoir exercée sur la pensée moderne ?

### III.3. L'INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU CORPS DANS LA PENSÉE MODERNE

L'influence de la philosophie platonicienne du corps n'a pas épargné la philosophie moderne, bien qu'à cette époque, la plupart des courants de pensée partent des données du positivisme où le corps est défini comme l'élément déterminant de l'homme. À cette période reculée, la pensée se proclame plus ou moins indépendante de la tutelle des Églises comme de toute autorité philosophique. C'est beaucoup plus à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, plutôt contre le positivisme que le kantisme qu'une réaction se dessine contre l'idéalisme tout en restant assez fidèle aux principes mêmes de l'idéalisme. Comment la pensée moderne a pu être imprégnée de la conception platonicienne du corps ?

---

<sup>491</sup> in *Que devient-on quand on meurt ?*, p. 7.

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 16.

### III.3.1. L'influence métaphysique de la philosophie platonicienne du corps sur le dualisme cartésien fondé sur l'union de l'âme et du corps

Au sujet de l'héritage moderne de la philosophie platonicienne du corps, au XVI<sup>ème</sup> siècle, une autre forme de dualisme correspondant à l'époque de Descartes, s'est inspiré de cet idéalisme de type dualiste pour développer l'idéalisme de type rationaliste. Pour Platon, à cause de son inanité effarante, corps fait obstacle à l'âme. Malgré le rejet platonicien du corps, cette philosophie a déteint sur les philosophies de l'esprit qui, à leur tour, reconnaissent l'importance du corps. C'est avec Descartes que la conception platonicienne du corps fait à nouveau surface dans la pensée philosophique, bien que pour Platon, l'âme et le corps soient des entités séparées dont l'existence de l'une ne dépend nullement de celle de l'autre. Peut-on établir un lien entre la philosophie platonicienne du corps et celle de Descartes?

Descartes ne s'est pas entièrement affranchi du dualisme âme/corps de Platon. Il y aurait une liaison entre le rejet platonicien du corps et le refus cartésien d'impliquer les sens dans le domaine de la connaissance, car pour Descartes toute connaissance provenant des sens est épistémologiquement irrecevable. Ainsi, dans *Méditation seconde*, à la suite de l'ascèse qui efface l'obscurité et la confusion du sensible, triomphe la certitude du *cogito* qui est seul, capable de connaître, selon Descartes. Dans *Méditation 3<sup>ème</sup>*, Descartes s'en remet à l'ascèse de Platon et soutient que le corps trouble l'âme et l'empêche d'accéder à la vérité.

Dans ses *Règles pour la direction de l'esprit*<sup>493</sup>, Descartes fait allusion à Platon lorsqu'il parle des "créateurs de la philosophie" qui refusent d'« admettre à l'étude de la sagesse, écrit-il, personne qui ne fût ignorant de la mathématique. »<sup>494</sup> Longtemps avant Descartes, Platon établissait déjà une affinité entre les réalités intelligibles et les objets mathématiques. Autant dans *Méditations Métaphysiques* que dans *Règles pour la direction de l'esprit*, on peut constater que pour Descartes, au-delà de la réalité sensible, il y a ce qu'il désigne par *natures vraies et immuables*. Cette désignation semble correspondre aux Idées telles que Platon les avait conçues dans *Phédon* où les Idées sont de « vraies et immuables natures. »<sup>495</sup> Platon prenait alors les objets mathématiques pour des essences immuables et éternelles qui s'imposent à la pensée « avec un caractère de nécessité. »<sup>496</sup>

Pour reconnaître ces "vraies et immuables natures", Platon propose le même procédé que celui qui permet de connaître les réalités intelligibles, à savoir la « *réminiscence* »<sup>497</sup> qui

<sup>493</sup> Descartes, René. *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Fernand Nathan, 1983, p. 32.

<sup>494</sup> *Ibid.*, Règle IV.

<sup>495</sup> Platon, *Phédon*, Introduction, notes et Traduction par Monique Dixsaut, Paris, GF, 1991.

<sup>496</sup> *Idem.*

<sup>497</sup> Théorie exposée dans *Menon* (82a) et *Phédon* (74e).

est la théorie de la connaissance à laquelle Platon attribue une double fonction : une fonction épistémologique, car la réminiscence implique à la fois l'exigence des connaissances a priori et l'idée du monde sensible comme la copie du monde intelligible; une fonction ontologique, car le savoir n'est possible, selon Platon, que par la connaissance des réalités intelligibles. Les objets mathématiques sont pour Platon, comme la courroie de transmission qui fait parvenir à la connaissance des Idées. Dans la logique de Platon, Descartes écrit ceci : « *je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons.* »<sup>498</sup> Les Idées, selon Platon, se révèlent à partir desdits objets comme la voie à suivre pour parvenir à la connaissance réelle.

Les Idées platoniciennes et l'innéisme cartésien semblent compatibles, car l'innéisme apparaît comme une simple transposition de la théorie des Idées. Platon pense que les âmes prisonnières dans les corps, restent toutefois capables de réminiscence, car elles ont gardé un souvenir obscur, mais un souvenir qui peut être réveillé grâce à leur contact d'antan avec les Idées. Aussi le jeune esclave qu'interroge Socrate dans le *Menon* trouve-t-il presque sans aide les propriétés géométriques. Les thèmes principaux du platonisme sont liés à la distinction entre le monde des Idées immuables et le monde des apparences mouvantes. Selon Platon, pour s'élever du monde sensible au monde des Idées, il faut suivre un itinéraire que Platon nomme "l'ascension dialectique" qui remonte des impressions sensibles, jusqu'à la pensée intuitive qui est l'illumination directe par l'Idée; en passant par la pensée discursive.

Selon Descartes, ce qui est innée, c'est-à-dire naturel ou primitif en l'homme, ce sont des idées vraies qui sont présentes dans son esprit. Les théories platoniciennes et cartésiennes semblent dévoiler des effets analogues sur un double aspect épistémologique et ontologique : chez Descartes, le sujet de la connaissance et son objet se confondent dans une transparente identité, car par le même acte instantané que je pense et constate que je suis. On peut comprendre dans la sixième Règle que Descartes ne parvienne pas encore à déterminer ce que l'intelligence humaine « *a*, écrit-il, *je ne sais quoi de divin.* »<sup>499</sup> Platon semble avoir été précis sur cette question, car pensait-il déjà, l'âme est faite pour les Idées. Or, à la doctrine des Idées, Platon rattache aussi l'espérance de l'immortalité de l'âme, puisque selon lui, les *Idées* constituent des absolus de référence, pareillement à Dieu qui est "la mesure de toute chose". Selon Platon, l'âme est divine et dans cette affirmation d'une vérité existentielle, Descartes trouve aussi l'affirmation de la réalité de l'esprit comme pensée, car pendant que s'effectue l'acte de penser, l'existence s'affirme. Pour Descartes, l'esprit est pur certitude et subjective,

<sup>498</sup> Descartes, René, *Discours de la méthode*, 28-29, Paris, Union Générale d'éditions, 1951, p. 34.

<sup>499</sup> Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, p. 46.

en même temps pure vérité objective. « *Il faut, écrit-il, avoir la garantie totale que ce que nous concevons clairement et distinctement est vrai.* »<sup>500</sup> Descartes semble renouveler la théorie platonicienne des Idées, car pense-t-il, « *les premières semences des pensées utiles ont été déposées* »<sup>501</sup> dans son esprit par Dieu qui « *nous a donné à chacun, écrit-il, de discerner le vrai d'avec le faux.* »<sup>502</sup> Ces idées vraies qui sont déposées dans son esprit sont l'idée de Dieu et du Triangle, par exemple. Descartes imagine toutes les idées qui représentent les essences vraies, immuables et éternelles<sup>503</sup>, qu'il considère comme étant "indubitables". Platon, à travers le personnage de Socrate, n'avait jamais eu la prétention d'enseigner quoi que ce soit, mais il se contentait d'accoucher les esprits, de les aider à mettre au jour ce qu'ils portent déjà en eux-mêmes. Dans le même ordre d'idées, Descartes, parlant à titre personnel, affirme ceci : je prends la ferme résolution « *de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même.* »<sup>504</sup>

Cependant, Descartes critique l'empirisme et le scepticisme relatif, en se servant de la théorie des idées. Mais, à cause de leur origine, les idées chez Descartes se divisent en idées innées : celles que l'âme porte en elle-même et les tire de son propre fond ; idées factices : celles qui viennent directement du dehors ; idées adventices : celles que nous fabriquons avec des éléments empruntés à différentes idées : « *De ces idées, écrit Descartes, les unes me semblent être nées avec moi, les autres être étrangères et venir de dehors, et les autres être faites et inventées par moi-même.* »<sup>505</sup> Or, l'idée du parfait ne peut être factice, puisque la combinaison de l'imparfait ne donne que de l'imparfait ; elle ne peut non plus être adventice, car mon expérience ne porte que sur de l'imparfait ; il se peut que cette idée soit innée et qu'elle ait été mise en moi par un être parfait, c'est-à-dire par Dieu : « *L'idée de Dieu, écrit Descartes, se trouve contenue par la même faculté par laquelle je me conçois moi-même.* »<sup>506</sup> C'est en ce sens que l'on peut comprendre Descartes lorsqu'il pense qu'un athée ne peut être géomètre, car « *les prémisses desquelles on peut conclure l'immortalité de l'âme, écrit Descartes, dépendent de l'explication de toute la physique.* »<sup>507</sup> La Fontaine a rendu l'écho de cette conviction, lorsqu'il considère Descartes comme ce mortel dont on aurait fait un dieu chez les païens. La parenté que Platon a établie entre l'âme et la divinité se dessine ainsi dans la démarche de Descartes :

<sup>500</sup> Descartes, *Méditation métaphysiques*, Paris, Union Générale d'Éditions, p. 271.

<sup>501</sup> *Idem.*

<sup>502</sup> Descartes, *Discours*, 127-129.

<sup>503</sup> Descartes, *Lettre*, in *Méditations*, p. 104.

<sup>504</sup> Descartes, *Discours*, pp. 40-41.

<sup>505</sup> Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, IV<sup>e</sup> méditation, Paris, Union Générale d'Éditions, p. 197.

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>507</sup> Descartes, *Discours*, p. 167.

*[...] L'existence de Dieu doit passer en mon esprit au moins pour aussi certaine que j'ai estimé jusques ici toutes les vérités des Mathématiques [...] Lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne, la grandeur de ses deux angles égaux a deux droites.*<sup>508</sup>

Si, selon Descartes, l'idée de Dieu n'est pas le reflet des objets extérieurs, mais que ses attributs sont concevables et non imaginables, l'idée d'âme quant à elle est la condition de toute autre pensée dès lors que, écrit Descartes, « *c'est par elle que nous concevons toutes choses.* »<sup>509</sup> Les notions de nombre et de durée qui concernent les liaisons étant mixtes, dans "Règle XII", Descartes leur adjoint les axiomes, « *notions mixtes qui, écrit Platon, sont comme des liens destinés à unir entre elles d'autres notions simples et sur l'évidence desquelles repose la conclusion de tout raisonnement.* »<sup>510</sup> Ces notions simples, selon Platon, vont éclairer l'esprit dans l'élaboration d'une physique scientifique, car la théorie des idées de Descartes s'inspire des affirmations de l'Antiquité, en particulier du *Théétète* de Platon où les éléments simples ou atomes du monde sont irréductibles à l'analyse. Pour Platon, quand les éléments simples se mélangent, ils forment des notions mixtes susceptibles d'explication. Une fois que ces éléments simples sont connus, les éléments mixtes peuvent l'être aussi. Dans son aversion contre l'empirisme, Platon par Socrate, a dû poser cette question à son interlocuteur Simmias dans le *Phédon* :

*Et le moyen pur de le faire, ne serait-ce pas d'aborder chaque chose, autant que possible, avec la pensée seule, sans admettre dans sa réflexion ni la vue ni autre quelque sens, sans traîner aucun avec le raisonnement, d'user au contraire de la pensée toute seule et toute pure pour se mettre en chasse de chaque chose en elle-même et en sa pureté, après s'être autant que possible débarrassé de ses yeux et de ses oreilles et, si je puis dire, de son corps tout entier, pare qu'il trouble l'âme et ne lui permet pas d'arriver à la vérité et à l'intelligence, quand elle l'associe à ses opérations?*<sup>511</sup>

Descartes y découvre que l'innéité est un pouvoir de l'Esprit et définit les critères qui déterminent ce type d'idée qui ne « *procèdent, écrit-il, ni des objets du dehors ni de la détermination de ma volonté mais seulement de la faculté que j'ai de penser.* »<sup>512</sup> Selon Descartes, mon esprit forme de façon innée l'idée de Dieu, de l'âme, du mouvement, mais

<sup>508</sup> Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 183.

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>510</sup> Descartes, *Règles*, XII.

<sup>511</sup> Platon, *Phédon*, 65c-66a.

<sup>512</sup> *Idem.*

même des idées de la douleur, des couleurs, des sons et de toutes les choses semblables.<sup>513</sup> Pour Platon, tout ce qui existe en dehors de l'âme sous forme matérielle existe avant tout sous forme d'Idées : c'est la réminiscence comme chemin privilégié pour parvenir au savoir. « *On peut toutefois se demander, écrit Descartes, si le je sais que je ne sais rien, en tant qu'il élève la certitude du jugement au-dessus de tous les contenus, n'impliquerait pas nécessairement le Cogito.* »<sup>514</sup>

Pour Platon et Descartes donc, la pensée est savoir. Voilà pourquoi elle est pour les deux, ce qui est absolu en l'homme. À partir de sa théorie des "idées innées", Descartes confère le pouvoir de penser à l'âme malgré son union avec le corps. Il n'évoque pas la réminiscence, mais l'âme qui se serait unie au corps dès la naissance, contenant déjà les idées absolues, n'a nul besoin du monde pour en trouver mieux. Il s'agirait des Idées que l'âme chez Platon, contacte par la réminiscence en effectuant un mouvement allé et retour baptisé : la dialectique ascendante et descendante. Mais comme il ne s'agit guère d'un mouvement géographique de l'âme vers les Idées, mais la pensée faisant appel à ses propres forces et se débarrassant de tout penchant pour juger de manière objective et transparente, l'ascension dialectique de Platon semble avoir trouvé dans le cogito cartésien, la bonne explication de son sens métaphorique : le mythe platonicien de la caverne pourrait le confirmer. Par conséquent, l'idéalisme rationaliste serait né de l'idéalisme de substance et donc, Platon serait l'une des figures des plus influents pour Descartes.

Enfin, Platon parle du relatif en ce qui concerne le monde sensible et du permanent en ce qui concerne le monde intelligible. Selon Platon, les deux mondes existent séparément, car l'intelligible ne produit pas le sensible. Selon Descartes, à travers l'expérience du cogito, transparaît la norme de l'évidence des idées claires et distinctes. Le rapport entre la certitude intellectuelle et la métaphysique est lié au rationalisme gnoséologique de René Descartes. Alors qu'Aristote est pour une unité complète du physique et du supra physique et propose une conception téléologique de la nature par ailleurs, très éloignée du dualisme platonicien, Descartes se rapproche de Platon en réduisant le corps à une pure extériorité mécanique. Le dualisme platonicien est absolu, fût-il métaphorique, tandis que Descartes se montre modéré dans sa définition des rapports de l'âme et du corps.

---

<sup>513</sup> Platon, *Phédon*, 65c-66a.

<sup>514</sup> Descartes, René, *Méditations*, abrégés 2<sup>ème</sup> méditation, p. 276.

### III.3.2. L'influence épistémologique de la philosophie platonicienne du corps sur l'innéisme cartésien fondé sur l'union de l'âme et du corps

La question à laquelle répond la philosophie de Descartes est celle de savoir dans quelles conditions pouvons-nous avoir la certitude sur un tout qui nous échappe. Ce besoin de certitude a toutefois son dénouement autour de lui-même et Descartes n'aurait pu trouver un moyen de dépasser la certitude de son propre "moi", s'il n'avait en lui l'idée de l'être parfait, puisque nous ne pouvons trouver la cause de cette idée en nous-mêmes ni en aucun autre moindre que l'être parfait. Certes, la démarche de Descartes se veut gnoséologique, car sa théorie de la connaissance s'intéresse aux fondements comme principes de la connaissance. Mais, la rupture gnoséologique inspirée de Descartes rallie les préceptes métaphysiques à ceux de la connaissance de soi.

Le rationalisme du XVII<sup>e</sup> siècle fondé sur la découverte de l'infinité du cosmos, qui justifie la Renaissance, traverse la logique de l'expérience avec Francis Bacon et atteint la certitude intellectuelle qui se rattache à la métaphysique, au dualisme de Descartes qui a fait ressurgir le problème au XVI<sup>ème</sup> siècle. Nous avons vu que Platon formule sa conception dualiste qui fait du corps un obstacle à la philosophie considérée comme recherche de la vérité dans son *Phédon*. L'âme étant une substance immatérielle, elle doit transcender les appétits sensuels d'ordre corporel. Platon est le précurseur du dualisme de substances en ontologie. Mais, cette conception platonicienne ne doit pas être vue comme une notion métaphysique dépassée, car elle a ouvert les portes à une conception nouvelle, la philosophie de l'esprit. Il s'agit de la nature des rapports corps/esprit. C'est Descartes qui pose ce problème avec plus de pertinence au XVI<sup>e</sup> siècle.

À la différence de Platon qui est pour leur irréductibilité, Descartes développe la thèse de l'union de l'âme et du corps. En rapport avec le dualisme de substance en ontologie, l'on peut relever que cette question classique de l'âme et du corps qui n'a pas échappé à Platon, intéresse au plus haut point l'époque moderne. Si l'idéalisme a misé sur la réminiscence pour avoir la certitude sur un tout qui nous échappe, cette certitude est également possible pour le rationalisme, à condition qu'elle soit purement intellectuelle comme celle des mathématiques. D'après le rationalisme donc, le monde doit être défini dans sa réalité et sa substance par des notions purement intellectuelles, car l'entendement est seul capable de connaître la vérité. Comment peut-on admettre une telle conclusion, puisque non seulement pour Descartes, c'est



Dieu qui garantit la certitude, mais aussi l'union de l'âme et du corps telle que Descartes l'a conçue se manifeste dans le *Cogito*<sup>515</sup> ?

Pour démontrer l'irréductibilité des deux entités Platon montre qu'elles sont de nature différente et ne peuvent s'intégrer, mais Descartes démontre qu'elles ne peuvent exister indépendamment l'une de l'autre. « *L'âme de l'homme est réellement distincte du corps, écrit Descartes, et toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe et unie, qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui.* »<sup>516</sup> Selon Descartes, la substance désigne tout ce qui possède la capacité d'exister indépendamment de toute autre chose. Dans le monde, il y a deux genres de substances créées : l'esprit qui est la substance pensante et le monde physique qui est la substance étendue. Si l'on considère la position de Descartes, il n'est pas difficile d'établir une sorte de liaison intellectuelle entre la fuite platonicienne de la réalité corporelle et la nécessité pour Descartes de s'éloigner de ses sens parce qu'ils sont trompeurs et qu'ils peuvent le tromper. « *Mais, peut-être qu'encore, écrit Descartes, que les sens nous trompent quelquefois touchant les choses fort peu sensibles et fort éloignées.* »<sup>517</sup> Comme Platon en ce qui concerne la contemplation des Idées, la connaissance de Dieu aboutit à la connaissance du monde chez René Descartes, car grâce à la connaissance des essences, fût-elle par la contemplation des *Idées*, Descartes se sent protégé contre les erreurs causées par les sens. « *Et déjà, écrit Descartes, il me semble que je découvre un chemin qui nous conduira de cette contemplation du vrai Dieu à la connaissance des autres choses de l'Univers.* »<sup>518</sup> Dans sa *Méditation Seconde*<sup>519</sup>, Descartes verra l'ambiguïté des sens et conclura que seul le *Cogito* est apte à connaître. À cet effet, Descartes fera de la pensée pure la faculté de connaître dans *Méditation 3<sup>ème</sup>* et par-là, il rejoindra Platon, aussi vrai que chez l'un comme chez l'autre, le corps est perçu comme ce qui trouble l'âme, l'empêchant ainsi d'atteindre aux évidences. Le dualisme platonicien de substance, qui connaîtra une légère mutation vers le dualisme rationaliste avec Descartes, aurait des implications dans la science moderne, en raison desquelles le corps reste une réalité dont certains veulent s'éloigner pour célébrer la toute-puissance d'une volonté désincarnée. Au même titre que la dialectique chez Platon, le doute devient pour Descartes la meilleure méthode qui lui a permis de savoir ce qu'il est, c'est-à-dire une âme qui a un corps. Dans *Méditations métaphysiques*, Descartes décide de douter de toutes les opinions qu'il a reçues jusqu'ici et considérées comme vraies.

---

<sup>515</sup> Descartes, René, *Discours de la méthode*, IV<sup>e</sup> partie, p. 168.

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>517</sup> Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Fernand Nathan, 1983, p. 43.

<sup>518</sup> Descartes, *Discours*, p. 139-140.

<sup>519</sup> *Idem.*

*Il y a déjà quelques temps que je me suis aperçu que, écrit Descartes, dès mes premières années, j'ai reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés ne saurait être que fort douteux et incertain, et dès lors j'ai bien jugé qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois dans ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues auparavant en ma créance et commencer tout de nouveau dès les fondements [...]*<sup>520</sup>

De facto, puisque le *Cogito*, le premier principe de la métaphysique cartésienne, en sa qualité de vérité parfaitement claire et distincte et dont Descartes ne peut douter n'est ni la reproduction ni la sépulture du dualisme platonicien, il est clair qu'en postulant l'union du corps et de l'âme, ce philosophe cherche à réhabiliter le corps, sans rompre avec le dualisme, mais un dualisme où le *corps-objet* ou *corps-machine* se substituera au corps-tombeau, en prélude à l'éclosion de la science. La nette différence entre Platon et Descartes peut apparaître à partir du moment où celui-ci se conçoit, non comme une âme à la manière de Platon, mais comme un esprit, le *Cogito*. « [...] Je n'ai pas dit que j'étais une âme, écrit Descartes, mais seulement [...] que j'étais une chose qui pense, et j'ai donné à cette chose qui pense le nom d'esprit, ou celui d'entendement et de raison, n'entendant rien de plus par le nom d'esprit que celui d'une chose qui pense [...] »<sup>521</sup> Mais, l'esprit de Descartes est une chose pensante qui se ramène à l'âme. Comme chez Platon, l'âme est pour Descartes une substance immatérielle, indivisible et non-étendue, le corps quant à lui est matériel, étendu et divisible. Descartes, dans sa preuve ontologique, n'a rien de plus évident sur son être que l'esprit. Il peut donc douter de tout, sauf de l'acte de penser car, il ne peut penser et douter qu'il pense. En doutant de tout, Descartes ne peut douter du *Cogito* « de sorte qu'après avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : je suis, j'existe, est nécessairement vrai, toutes les fois que je la prononce ou je la conçois dans mon esprit. »<sup>522</sup> Il se conçoit donc au départ comme pensée, un moi pensant, c'est-à-dire un esprit, puisqu'il doute toujours de cet objet qui est son corps. C'est en approfondissant sa solitude qu'il va finalement lui échapper. Il se conçoit comme seul existant et peut douter de l'existence du monde matériel, son propre corps y compris : c'est "le solipsisme" qui n'est qu'une étape dans l'ontologie cartésienne, mais la conclusion dans celle de Platon. Au sujet du "solipsisme", voici l'une des expressions phare : « Il est certain, écrit Descartes, que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est

<sup>520</sup> Descartes, *Discours*, p. 37.

<sup>521</sup> Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, 1983, in *Remarques sur les Septièmes Objections*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 428.

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 43.

*entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui.* »<sup>523</sup> Ce que Descartes désigne par esprit en l'homme, c'est l'âme, l'entendement, la raison, la pensée, la conscience par laquelle il se définit d'emblée, et qui est identique à l'âme ou la pensée chez Platon : « *Je ne suis donc précisément parlant* », écrit Descartes, *qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un Esprit, un Entendement ou une raison qui sont des termes dont la signification m'était au paravent inconnue.* »<sup>524</sup> Pour Descartes, la matière ou l'étendue exclut la finalité, la cause finale étant, par définition incompatible avec le statut de machine, puisque l'horloge n'est pas responsable de sa finalité. Descartes s'explique par figure et mouvement :

*À quoi l'exemple de plusieurs corps, composés par l'artifice des hommes, m'a beaucoup servi, car je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans et les divers corps que seule la nature compose [...] Car par exemple, lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire ses fruits.*<sup>525</sup>

Cependant, si Descartes ne peut douter de la pensée ou du *Cogito*, du fait qu'elle lui avait été donnée directement, il peut douter de la réalité de la matière parce qu'elle ne lui est donnée que par la médiation des sens. « *Je ne trouve pas néanmoins*, écrit Descartes, *que de cette idée distincte de la nature corporelle, que j'ai en mon imagination, je puisse tirer aucun argument qui conclue avec nécessité l'existence de quelque corps.* »<sup>526</sup> Descartes sait toutefois, que c'est de façon naturelle que ses sens l'informent de l'existence du monde extérieur, le monde matériel, qu'il prend connaissance du fait que la matière existe aussi. Or, la véracité du Dieu Créateur ne le dispose pas à nous donner la moindre "inclination" qui puisse abuser de nous. Descartes part donc de ce préalable pour se rendre à l'évidence que le corps existe. « [...] *toutes les choses*, écrit-il, *que je connais clairement et distinctement sont vraies.* »<sup>527</sup>

Descartes donne enfin la preuve de sa propre existence. Il démontre que, parmi toutes les idées présentes dans son *Cogito*, il y a l'idée extraordinaire de Dieu, l'idée de perfection, d'infini. Il ne peut l'avoir tirée de lui-même qui est fini et imparfait, si l'Être parfait n'existait pas, puisqu'une perfection non existante est unimaginable. Cet Être est certainement l'auteur de son être, puisque c'est lui qui a placé l'idée de perfection en l'homme. Ainsi, Descartes démontre l'existence de Dieu. *Dubido, ergo Deus est, c'est-à-dire je doute donc Dieu est,*

<sup>523</sup> Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, 1983, in *Remarques sur les Septième Objections*, p. 84.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>525</sup> Descartes, René, *Les Principes de la philosophie*, quatrième partie, t. III, Paris, Garnier 1973, pp. 520-521.

<sup>526</sup> Descartes, René, *Discours*, p. 245.

<sup>527</sup> Descartes, *Méditations*, IV<sup>e</sup> méditation, p. 223.

nous fait savoir Descartes : l'argument métaphysique que Descartes, qui ne se sent imparfait que par l'idée du parfait, est formulé en ces termes : "Je doute, donc je suis imparfait, donc Dieu est". Selon Descartes, l'âme et le corps sont étroitement liés. Il conçoit « [...] *facilement que si quelque corps existe auquel mon esprit soit conjoint et uni [...] en imaginant il se tourne vers le corps [...]* »<sup>528</sup> Pour Descartes, le point de connexion entre l'âme et le corps se situe dans l'organisme, au niveau de la glande pinéale, car :

*[...] Lorsque les nerfs qui sont dans le pied sont remués fortement, et plus qu'à l'ordinaire leur mouvement passant par la moelle de l'épine du dos jusqu'au cerveau, fait une impression à l'esprit qui lui fait sentir quelque chose, à savoir de la douleur, comme étant dans le pied, par laquelle l'esprit est averti, et excité à faire son possible pour en chasser la cause comme très dangereuse et nuisible au pied.*<sup>529</sup>

C'est à ce niveau que Descartes s'éloigne de Platon tout en restant dualiste, car il peut désormais se définir comme une chose qui pense, c'est-à-dire un être fait d'un corps et d'une âme. Cette chose pensante<sup>530</sup> par laquelle la nature humaine se définit est bien explicitée dans *Méditation sixième* : « *j'ai une claire et distincte idée de moi-même, écrit Descartes, en tant que suis seulement une chose qui pense et non une étendue, et que [...] j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point.* »<sup>531</sup> Pourtant, Descartes conçoit l'âme et le corps comme étant unis, car affirme-t-il, « *l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement.* »<sup>532</sup>

Au terme de cette analyse, le rationalisme cartésien n'est pas qu'une simple cure de jouvence, mais la version factuelle de l'idéalisme platonicien qui n'est en réalité qu'un appel à la vigilance maximum de la pensée dont Platon veut tourner le regard vers le haut comme conditions de possibilité de la connaissance, loin de la fascination des instincts corporels qui l'attirent vers le bas où elle risque de s'abreuver à la source trompeuse des illusions protéiformes des sens : le meilleur moyen pour remporter une telle victoire, selon Platon, passe l'astuce du rejet du corps. En ce qui concerne Descartes, l'évidence, la réalité, l'existence et la vérité signifient la même chose, car pour lui, ce qui est réel ou évident est vrai : le corps existe réellement, c'est une évidence et son union avec l'âme est source de vérité, fût-il assujéti à cette dernière. Le dualisme cartésien est alors comme la récupération des vestiges philosophiques de l'idéalisme, qui ont disparu dans le temps comme dans une sorte de gueule béante et qui affleurent à l'époque moderne dans le dualisme cartésien de type

<sup>528</sup> Descartes, *Méditations*, IV<sup>e</sup> méditation, p. 245.

<sup>529</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>531</sup> *Idem.*

<sup>532</sup> *Idem.*

rationaliste. Quels sont les défis de cette récupération et comment. Comment Descartes conçoit-il l'union de l'âme et du corps ?

### III.3.3. L'innéisme cartésien comme promotion ontologique de la philosophie platonicienne du corps

Partons d'emblée du fait que la philosophie platonicienne du corps n'est pas négation, mais condamnation ou rejet du corps. Platon, bien avant Descartes postule au dualisme de l'âme et du corps. Mais il se fera plus remarquer par sa thèse de l'irréductibilité de ces composantes de l'homme, alors que pour Descartes, entre les deux substances, encore que pour lui, le corps est une substance à part entière – ce qui n'est pas le cas chez Platon pour qui seule l'âme est substance – pour Descartes, il y a une relation de dépendance entre l'âme et le corps. Comment Descartes rend-il cette dépendance possible, alors que, comme chez Platon, l'âme et le corps vivent ensemble, mais dans un conflit permanent?

A fortiori pour Descartes, entre les deux substances, il y a un lien, non moins qu'une union. « *Je ne suis point cet assemblage de membres, que l'on appelle le corps humain, écrit Descartes, je ne suis point un air délié répandu dans tous ces membres [...] Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense : [...] qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent.* »<sup>533</sup> La liaison entre l'âme et le corps est donc un fait, car c'est Dieu, l'Être parfait qui a rendu le monde à Descartes et par conséquent, il lui a permis de prendre connaissance du fait qu'il a un corps. Mais ce qui est important, c'est de savoir qu'est-ce qui les lient en droit?

Cependant, pense Descartes, parce que l'essence de l'âme est la pensée et l'essence du corps l'étendue, l'âme et le corps sont radicalement différents et il ne peut y avoir d'influx réciproque entre eux. Dans une de ses lettres qu'il écrivait à la Princesse Élisabeth dans le but d'expliquer l'âme humaine, Descartes fait mention d'une âme qui n'est pas en justes noces avec le corps, car la distinction de l'âme et du corps se pense, tandis que leur union se sent. « *Toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, écrit Descartes au sujet de l'âme, [...] est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui.* »<sup>534</sup> Dépourvu d'âme, pense Descartes, l'homme serait pareil à un automate et c'est pour cela qu'il renie toute immatérialité chez les animaux qu'il considère comme des automates dangereux qui n'ont pas une âme capable de les guider dans leur tâche et de diriger utilement leurs réactions motrices. C'est pour cela que Descartes situe cette liaison de l'âme et du corps

<sup>533</sup> Descartes, *Discours*, pp. 183-185.

<sup>534</sup> Descartes, René, *Lettre à Élisabeth*, in *Méditations*, Paris, Fernand Nathan, 1983, p. 32.

au niveau de la glande pinéale, ce que Platon n'avait jamais enseigné, car l'union de l'âme et du corps substituerait à la notion de libre arbitre rattachée à l'idéalisme, celle de la nécessité psycho-physiologique emprunte de déterminisme.

À partir de cette notion de déterminisme physiologique sur le comportement humain et de l'analogie des maladies de l'âme et des maladies du corps, Descartes définit l'homme comme un être qui est à la fois pensée et étendue, un être composé d'un corps et d'une âme. Mais à la différence de Platon qui sépare l'âme du corps, pour Descartes l'accord de l'âme et du corps est un fait, car pour Descartes, en l'homme, il y a union entre l'âme et le corps. Pour répondre à la question de savoir si l'on peut affirmer que le dualisme relatif de Descartes n'est que la forme modérée du dualisme radical de Platon, il faut tout d'abord s'intéresser à la méthode cartésienne elle-même : ayant d'emblée défini le corps par l'étendue et l'âme par la pensée inétendue, la distinction de l'étendue et de l'inétendue étant radicale, il reste encore incertain que Descartes puisse aisément établir l'union de l'âme et du corps.

Néanmoins, pour Descartes, c'est la volonté qui exprime le mieux la nature de Dieu : la volonté est libre et l'intelligence nécessaire. Si le premier principe des choses n'était qu'une Intelligence, la nécessité envahirait tout, en sorte qu'il n'y aurait plus de place pour la liberté. Ce n'est donc pas le nécessaire, mais le libre qui est primitif et absolu. De ce point de vue, Dieu ne fait rien parce qu'il le juge meilleur ; mais, c'est parce qu'il l'a faite que cette chose est meilleure. « [...] *il est certain aussi, écrit Descartes, qu'il veut toujours ce qui est le meilleur.* »<sup>535</sup>

Cependant, s'il ne peut douter de la pensée ou du *Cogito*, parce qu'elle lui avait été donnée directement, il peut douter de la réalité de la matière parce qu'elle ne lui est donnée que par la médiation des sens. Dans le même ordre d'idées, Pascal peut se concevoir sans son corps, mais jamais sans son âme : « *La pensée fait la grandeur de l'homme, écrit Pascal. [...] Je puis bien concevoir un homme sans mains, écrit Pascal, pieds, tête. Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée : ce serait une pierre ou une brute.* »<sup>536</sup> A la question de savoir lequel, de l'esprit ou du corps, est plus aisé à connaître, Descartes répond que rien ne lui est plus aisé à connaître que son âme :

*[...] Puisque c'est une chose qui m'est à présent connu, qu'à proprement parler nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ni par les sens, et que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par*

<sup>535</sup> Descartes, *Méditations*, p. 220.

<sup>536</sup> Pascal, *Pensées*, Paris, Gallimard, 1976, p. 1156.

*la pensée, je connais évidemment qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit.*<sup>537</sup>

Certains scientifiques s'accrochent avec le spiritualisme, mais un spiritualisme dont "l'intuition étouffe la raison". Il s'agit alors d'une sorte de déterminisme divin qui a laissé à l'homme une marge de liberté appelée *libre arbitre*. « *C'est Dieu, écrit Descartes, qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous pour faire que tels ou tels objets se présentent à nos sens en tel ou tel temps : à l'occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous déterminait à telle ou telle chose.* »<sup>538</sup> Sans se contenter de les séparer, Descartes réduit le corps à une pure extériorité mécanique. Il rejoint ainsi Platon, car la notion cartésienne de "l'homme-machine", enveloppe une définition où les mouvements du corps relèvent d'un automatisme causé par une force exogène, c'est peut-être l'âme qui, en faisant agir le corps, est, selon Platon, faite pour commander le corps. Néanmoins, comme Platon, Descartes pense que l'âme qui est la substance pensante est prisonnière dans le corps, raison pour laquelle il veut sortir le *Cogito*, première certitude<sup>539</sup>, du non-savoir absolu<sup>540</sup>. La démarche de Descartes est ainsi identique à celle de Platon dans "le mythe de la Caverne". « *Ce texte, écrit Descartes, a une résonance philosophique : il évoque le fameux mythe de la Caverne, où des prisonniers croient les ombres qu'ils sont accoutumés à voir plus réelles et plus vraies que les choses véritables qui les éblouissent si on les leur montre tout à coup.* »<sup>541</sup>

D'après l'abrégé des six méditations suivantes, on peut lire que Descartes croit aussi, mais avec beaucoup de réserves, à l'immortalité de l'âme et pense comme Platon que l'âme est indivisible, tandis que le corps est composé. « *De là, écrit Descartes, on peut conclure que seul le corps peut se diviser et non l'âme. Ce qui est une possibilité d'immortalité – mais la démonstration rigoureuse étant impossible, il ne serait pas conforme à l'« ordre et liaison de mes raisons d'aller plus loin.* »<sup>542</sup> L'hésitation de Descartes est d'autant certaine qu'il traite de l'âme en la présentant comme le siège de la pensée et de la connaissance, rarement comme substance immortelle. Bien qu'elle soit, cette hésitation n'exclut pas le fait que Descartes soit, philosophiquement parlant, l'héritier de Platon.

*Des réflexions sur les différentes substances, écrit Descartes, me montrant seulement que les substances composées périssent et que mon âme est une substance simple, m'incitent aussi à supposer son immortalité. Mais ceci réclamant une connaissance*

<sup>537</sup> Descartes, *Méditations*, p. 220.

<sup>538</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>540</sup> *Idem.*

<sup>541</sup> *Idem.*

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 271.

détaillée que la Physique ne peut avoir sa place dans les préliminaires métaphysiques.<sup>543</sup>

Bien qu'ayant donné les raisons qui l'ont amené à ne pas se prononcer directement sur l'immortalité de l'âme, Descartes pense qu'il faut d'abord concevoir clairement ce qu'est l'âme, puis le corps, comme substances différentes. Défiant cette hésitation qui ne suffit pas pour éloigner Descartes de Platon, puis définissant le dualisme platonico-cartésien, Marzano-Parilosi affirme que cette conception dualiste de la distinction entre âme et corps s'impose comme « *une véritable logique disjonctive selon laquelle, écrit Marzano, le positif est toujours le ciel, siège de l'éternel, et le négatif toujours la terre, siège de la matérialité.* »<sup>544</sup>

Néanmoins, l'hésitation de Descartes peut se justifier, puisque le point de vue de Platon au sujet de l'âme n'est pas forcément le même dans tous ses dialogues : dans *La République* et plus tard dans le *Phédon*, Platon célèbre l'immortalité de l'âme. Mais, dans le *Phèdre* et le *Timée* qui lui sont postérieurs, l'âme est tripartite : une partie raisonnable, une partie irascible et une partie appétitive. C'est dans le *Philèbe* que Platon montre que toutes les passions ont leur origine dans l'âme, le corps étant par lui-même incapable de produire la moindre sensation qu'on peut, en appelant le concept cartésien de *corps-machine*, clairement percevoir l'héritage platonicien du cartésianisme, car les *maladies de l'âme* que Kant va diagnostiquer au XVIII<sup>e</sup> siècle des Lumières, existent déjà chez Descartes.

Le dualisme cartésien apparaît déjà dans la métonymie de Platon. Voilà pourquoi Descartes est considéré comme le tout premier philosophe qui fait renaître l'idéalisme de ses cendres et c'est ce philosophe rationaliste qui permet à cette philosophie idéaliste de s'installer définitivement sur l'espace philosophique moderne. Platon semble avoir mis la barre haute pour qu'on puisse se contenter du peu. Si le cartésianisme a beaucoup contribué au développement de la science moderne, c'est grâce à la théorie du *corps-machine* dont les inventions admirables sont les suivantes : 1°) un outil mathématique hors de pair ; 2°) un système philosophique qui n'a rien d'exceptionnel que la pensée claire ; 3°) le *Cogito*, le premier et seul fait mathématique qui ait pu rallier les esprits les plus opposés, dépassant de loin le plan de la pensée pure ; 4°) ces inventions font de Descartes l'un des meilleurs réformateurs du monde. C'est Descartes qui rendra l'idéalisme plus visible, car s'éclairant l'un par l'autre et fournissant l'un des principes structurants de l'autre, de la synthèse du rationalisme et de l'idéalisme naîtra un rationalisme de type idéaliste pouvant être appelé

<sup>543</sup> Descartes, *Méditations*, p. 271.

<sup>544</sup> Marzano-Parilosi, Maria Michela, "Le corps", in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, P.U.F, 2001, p. 352.



*dualisme platonico-cartésien*. C'est grâce à Descartes que nous avons compris que le rejet platonicien du corps ne serait qu'une métonymie.

Enfin, la philosophie platonicienne du corps apparaît comme étant pour le dualisme de Descartes, une source d'inspiration féconde à travers de nombreuses coïncidences entre ce que Platon et Descartes disent respectivement de l'âme et du corps. Il apparaît clairement qu'entre la philosophie platonicienne du corps et le dualisme cartésien de type rationaliste, il y a non seulement une filiation, mais aussi que c'est à travers Descartes que cette philosophie du corps émerge et prend de l'ampleur à l'époque moderne. Le style métaphorique de Platon peut se justifier par le fait qu'il prend pour cible les philosophes en faisant de certains personnages de ses dialogues les représentants des courants de pensée qu'il critique; Descartes à son tour, prend pour cible le vulgaire en tant qu'il a visiblement besoin d'une méthode pour mieux conduire son "bon sens". Il est normal que Platon use d'un style réservé, mais que Descartes ait un style purgé d'obscurité et habillé de clarté pour rendre plus accessible la pensée de son prédécesseur. Descartes se définit donc comme l'un des rares philosophes à se retrouver véritablement à l'intérieur des dédales souterraines de la philosophie platonicienne en général et du corps en particulier, pour recueillir et mettre en lumière ce qu'elle a de particulier, d'authentique et de substantiel, au-delà des images qui en caractérisent allégoriquement le style. Descartes ne s'est pas contenté de reproduire les dialogues platoniciens. Néanmoins, bien que son originalité soit fondée sur sa théorie de l'union de l'âme et du corps, ce philosophe dont rationalisme a des racines dans l'idéalisme platonicien, ne manque pas de faire vivre l'enseignement de Platon tel qu'il le comprend et le prolonge. C'est ainsi qu'en ses multiples nuances, le dualisme cartésien a fait de son auteur l'un des meilleurs continuateurs de Platon.

## CHAPITRE IV :

### ORIGINALITÉ DU CORPS COMME PROMOTION DU DUALISME "PLATONICO-CARTÉSIEN" EN PHASE AVEC L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS

Tout au long de ce chapitre, il sera question de montrer à partir de ce que nous avons appelé dualisme platonico-cartésien que, bien qu'étant uni à l'âme, le corps apparaît toujours comme un obstacle et une nécessité pour l'âme. L'originalité du corps dans la philosophie platonicienne résulterait d'un tel dualisme défini comme synthèse entre l'idéalisme et le rationalisme moderne. S'il est établi que cette philosophie du corps est considérée comme étant la structure faîtière du dualisme cartésien caractérisé par l'union de l'âme et du corps, on peut aussi la considérer comme étant le profil idéal de ce dualisme cartésien de type rationaliste. Entre les deux, il y a une sorte de connexion qui fasse de celui-ci, le point d'achèvement du dualisme platonicien de type idéaliste, en ce qui concerne la nature des rapports entre l'âme et le corps. Sur ce plan ontologique, Platon reste théorique tandis que Descartes en vient aux faits, on dirait un rapport de cause à effet dont la résultante est, à notre sens, le dualisme "platonico-cartésien" comme procession d'un tel continuum. Dans quelle mesure peut-on affirmer que la vraie place du corps tel que Platon le définit n'est perceptible qu'à travers le dualisme "platonico-cartésien" développé à partir de l'union de l'âme et du corps, l'âme étant parfois aussi culpabilisée que le corps?

#### IV.1. PROMOTION ONTOLOGIQUE DU CORPS COMME UN OBSTACLE ET UNE NÉCESSITÉ POUR L'ÂME

En raison de ses variantes constatées d'un dialogue à un autre, l'idée générale qui se dégage de la philosophie platonicienne du corps laisse apparaître que cette partie sensible de l'homme est tantôt un obstacle, tantôt une nécessité pour l'âme. De ce point de vue, il semble difficile d'affirmer de façon péremptoire que Platon méprise le corps et la vie. Si Platon donne du corps une définition ambivalente, c'est parce qu'il reconnaît malgré tout, que le bon état de celui-ci peut aussi être utile à l'âme ou la pensée. J-M. Roux évoque « *les bienfaits de la gymnastique du corps* »<sup>545</sup> chez Platon pour montrer qu'un défaut de justesse peut être fatal

---

<sup>545</sup> Roux, Jeanne-Marie, *Petite philosophie des grandes idées*, le Corps@groupeEyrolles, 2011, consulté le 11 juin 2020.

quand il s'agit d'interpréter la philosophie platonicienne du corps. Peut-on affirmer que selon Platon, l'âme et le corps ont des liens qui peuvent nuire à leur possible union?

Dans le *Phédon*, Platon montre qu'à l'origine « *quand l'âme et le corps sont ensemble, la nature prescrit à l'un d'être esclave et d'obéir, à l'autre de commander et d'être maîtresse.* »<sup>546</sup> Par son caractère cosmologique, le *Timée*, serait le dialogue le mieux indiqué pour savoir si un corps peut être fait pour l'âme. Platon y décrit comment un démiurge, mais non créateur a modelé notre monde à partir d'une matière quasiment dépourvue de toute réaction possible et animée de mouvements chaotiques, la *Khora*. En façonnant ce monde, le démiurge s'est servi du monde intelligible comme modèle. Le monde visible, le nôtre, est fait à l'image du monde intelligible, mais une image imparfaite, puisqu'il est aussi animé des mouvements non rationnels de la *Khora*. Ce monde visible ou monde sensible n'est donc que le simple reflet ou la copie du monde intelligible. Tous les corps, celui du monde<sup>547</sup> comme celui des hommes, ont été fabriqués par le démiurge à partir de la *Khora*, et c'est pour que le corps s'adapte à l'âme, car le mouvement circulaire est « *celui qui, écrit Platon, entretient le plus de rapport avec l'intellect et avec la pensée.* »<sup>548</sup> Selon Platon, le corps du monde est une sphère sans organe et sans membre, aux pourtours parfaitement polis et qui tourne sur son axe comme une pirouette.

Dans le *Timée*, Platon a donné certaines explications de l'univers en général et de l'homme en particulier. Il décrit le corps humain comme un corps adapté à l'âme autant que le corps du monde, le corps des hommes est façonné pour recevoir l'âme. « *De la substance indivisible et de la substance divisible, écrit E. Chambry, il a composé entre les deux, en les mélangeant, une troisième sorte de substance intermédiaire, comprenant la nature de l'Un et celle de l'autre : c'est l'âme du monde, lequel est formé de ces trois substances.* »<sup>549</sup> Selon Platon, on a doté l'homme d'une partie ronde pour recueillir l'âme le mieux possible, la tête ayant comme serviteur le reste du corps. Pour lui, on a pourvu le corps de quatre membres pour lui éviter de rouler au sol, car il est appelé à se mouvoir et on l'a aussi doté d'instruments de "prudence" fixés sur le visage parce qu'il devait se diriger. La matière ou le visible semble avoir été faite pour accueillir en soi l'âme ou l'invisible. « *Il y a, écrit E. Chambry, un Dieu très bon qui a fait le monde à son image. Il ne l'a pas créé de rien, comme le Dieu des Juifs et des Chrétiens; car il a toujours existé à côté de lui deux substances, l'âme incorporelle et*

<sup>546</sup> Platon, *Phédon*, 79b-80a3.

<sup>547</sup> Selon Platon, le monde est un vivant qui a, au même titre que les hommes, un corps et une âme.

<sup>548</sup> Platon, *Timée*, 34a, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2001.

<sup>549</sup> Chambry, Émile, notices et notes sur la vie et les œuvres de Platon : *Téétète – Parménide*, Paris, Flammarion, 1967, p. 21.

*indivisible et l'autre matérielle et divisible, et que la philosophie grecque appelle l'Un ou le Même et l'Autre.* »<sup>550</sup> On peut constater qu'en tant qu'une divinité bienveillante, le démiurge a sagement fait le corps pour l'âme en tenant compte des besoins propres à l'homme, et le passage d'une âme dans un corps ne saurait nullement être interprété comme une malheureuse chute, car il apparaît ici clairement que le corps est antérieur à l'âme. « *Le Démiurge*, écrit E. Chambry, *a d'abord créé le monde sensible.* »<sup>551</sup>

Dans le *Philèbe* qui fait partie des derniers dialogues de Platon, il est question de la définition du bien dont la quête tient le gouvernail de toute la philosophie de Platon sans que lumière soit vraiment faite sur cette préoccupation. Dans *La République* au moins, quelques indications conduisent à la connaissance du bien dont la nature reste un mystère. « *Puisqu'il existe trois espèces de l'âme*, écrit Platon, *il me semble qu'il y aura aussi trois espèces de plaisirs.* »<sup>552</sup> Partisan du libre arbitre apparemment, Platon a mis sur pied une psychologie qui débouche sur une morale comme un effort de transparence à soi-même. Mais il semble ne pas reconnaître la volonté libre : « *Le point faible de cette psychologie*, écrit E. Chambry, *c'est la part insuffisante faite de la volonté libre* »<sup>553</sup>, l'homme n'étant qu'une marionnette fabriquée et contrôlée par Dieu. Ainsi, « *la vertu*, écrit E. Chambry, *consiste à leur ressembler, autant que le permet la faiblesse humaine.* »<sup>554</sup> Si le *Philèbe* ne nous a pas permis d'avoir une idée claire sur le bien, du moins, ce dialogue nous apprend que le bien n'interdit pas de vivre avec certains plaisirs du corps, mais à condition de ne pas oublier que l'âme est prioritaire : voilà pourquoi il faut s'interdire à soi-même les excès. Par exemple s'il faut se nourrir, pense Platon, seuls les mets délicats peuvent rendre la vie plus belle, il faut savoir les consommer sans rendre la vie banale. Une passion pour la sexualité qui nous fera perdre la raison est nocive. Selon Platon, le plaisir corporel n'est pas forcément un danger. « *Tout est affaire, ici*, écrit J-M. Roux, *de sage jugement sur ce qui doit primer.* »<sup>555</sup> Pour Platon, pour atteindre au vrai, on doit se concentrer sur son âme et mourir au corps. Mais tous ceux qui meurent ainsi au corps doivent *soigner âme et corps*.

Dans *Phèdre*, Platon déduit à partir du mythe consacré à l'âme, que la contemplation d'une belle personne peut être le tremplin d'une réminiscence qui nous fera revivre l'Idée de beauté que nous avons autrefois contemplée, surtout que cette Idée est celle qui se manifestait avec plus d'éclat et suscitait plus d'amour. Selon Platon, le souvenir de cette Idée est plus

<sup>550</sup> Chambry, Émile, notices et notes sur la vie et les œuvres de Platon : *Téétète – Parménide.*, p. 21.

<sup>551</sup> *Idem.*

<sup>552</sup> Platon, *La République*, 580d, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

<sup>553</sup> Chambry, Émile, notices et notes sur la vie et les œuvres de Platon, p. 17.

<sup>554</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>555</sup> Roux, Jeanne-Marie, *op.cit.*, consulté le 15 mai 2020.

enraciné en nous et se manifeste à nouveau à la vue de belles apparitions. « *Elle resplendissait au milieu de ces apparitions; et c'est elle encore que, après être venues ici-bas, nous saisissons*, écrit Platon, *avec celui de nos sens qui fournit les représentations les plus claires, brillant elle-même de la plus intense clarté.* »<sup>556</sup> Bénéficiant alors d'un traitement de faveur de la part de Platon, la perception visuelle est « *la plus aiguë*, écrit Platon, *des perceptions qui nous viennent par l'intermédiaire du corps.* »<sup>557</sup> Selon lui, cette perception est aussi celle qui nous rapproche davantage de la connaissance réelle.

Dans *Le Banquet*, l'amour de la beauté d'un corps est la première marche de l'escalier qui conduit à la contemplation du beau en soi comme apogée d'une vie réussie. Cet amour est même présenté comme la voie à suivre pour parvenir à cette étape sublime. Il faut alors, dès sa jeunesse, nous enseigne Platon, rechercher les beaux corps, car grâce à son affinité avec l'Idée du beau, l'amour d'un beau corps est un moment clé de la progression vers ce que Platon considère comme le but de toute vie humaine et partant, de toute philosophie, étant donné que c'est à ce moment qu'il vaut la peine de vivre, un moment où l'être humain réussit à contempler ce qui est et demeure éternel et identique. *Signe* donc de l'âme, le corps rend visible l'Idée. Ceci semble probant dans le *Phèdre* : « *Quant au nom de l'immortel*, écrit Platon, *il ne s'explique par aucun raisonnement en forme; mais dans l'impossibilité où nous sommes de voir et de connaître exactement la divinité, nous nous la représentons comme un être vivant immortel, doué d'une âme et d'un corps, éternellement unis l'un à l'autre.* »<sup>558</sup>

L'embarras s'accroît dans le *Phèdre* au moment où Platon laisse penser que l'âme se dote des ailes : en ce moment-là, est-elle encore immatérielle ou matérielle? Mais nous pouvons la supposer matérielle, car « *la nature*, écrit Platon, *a doué l'aile du pouvoir d'élever ce qui est pesant vers les hauteurs où habite la race des dieux, et l'on peut dire que, de toutes les choses corporelles, c'est elle qui participe le plus à ce qui est divin.* »<sup>559</sup> Qui plus est, si l'on peut admettre que l'âme est consubstantielle au divin, puisque les deux forment une seule et même substance, comment accepter que ses ailes se forment au même titre que la poussée des dents chez l'adolescent ? Voici par exemple ce que Platon écrit dans le *Phèdre* concernant un être qui pourtant, existe de toute éternité : « *la croissance des dents*, écrit-il, *provoque des démangeaisons et une irritation des gencives; c'est ce qui arrive à l'âme dont les ailes commencent à pousser : la pousse des ailes provoquent une effervescence, un agacement, des*

---

<sup>556</sup> Platon, *Phèdre*, 250d, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2004.

<sup>557</sup> *Idem.*

<sup>558</sup> *Ibid.*, 246a-246e.

<sup>559</sup> *Idem.*

démangeaisons du même genre. »<sup>560</sup> Supposons que cela soit possible, nul doute donc que l'âme se prépare fondamentalement à rencontrer le corps et dans ce cas, il n'est plus possible d'évoquer une chute accidentelle en ces termes mentionnés dans le *Phèdre* : « Mais lorsque, écrit Platon, *impuissante à suivre les dieux, l'âme n'a pas vu les essences, et que par malheur, gorgée d'oubli et de vice, elle s'alourdit, puis perd ses ailes et tombe vers la terre.* »<sup>561</sup> Le corps apparaît aussi comme un signe du beau, un moyen de la vérité. Il apparaît alors comme un élément nécessaire entre sensible et intelligible. Certes, pour Platon, le corps est un mal qui éloigne l'homme du savoir et du bien. Mais il n'est pas facile d'admettre qu'il soit aussi défini comme signe de l'âme dans le *Cratyle*. Il est tout aussi difficile d'admettre que l'amour des beaux corps soit un préalable à l'amour des Idées dans *Le Banquet*. « *Quand on s'est élevé des choses sensibles par un amour, écrit Platon, [...] et qu'on commence à l'apercevoir, on est bien prêt à toucher au but; [...] à cette science qui n'est autre chose que la science de la beauté absolue et pour connaître enfin le beau tel qu'il est en soi.* »<sup>562</sup>

Enfin, bien que nous soyons au cœur d'un dualisme radical où le corps n'a pas de place, quelque contradictoire que cela puisse paraître, la seule voie qui s'ouvre pour répondre à la question fondamentale qui est celle de savoir si on peut affirmer que chez Platon, l'âme et le corps auraient des liens susceptibles de nuire à leur possible union, consiste à examiner si la philosophie platonicienne du corps peut être considérée comme la recherche de l'harmonie entre l'âme et le corps, sans perdre de vue que la définition platonicienne du corps n'est pas toujours aussi uniforme qu'univoque, et c'est à tort si l'on a constamment cru, même du point de vue épistémologique, que Platon désavoue radicalement la partie sensible de l'homme.

#### **IV.2. PROMOTION ÉPISTÉMOLOGIQUE DU CORPS COMME UN OBSTACLE ET UNE NÉCESSITÉ POUR L'ÂME**

Si, selon Platon, le corps est un obstacle épistémologique pour l'âme qui est désormais incapable des réminiscences, rien ne laisse penser que cette action soit irréversible. Mais ce qui est plus important, c'est de savoir que l'âme parvienne à s'élever au niveau desdites Idées sans qu'elle n'ait avant tout besoin de se débarrasser de quelque chose. C'est, semble-t-il, en renonçant aux simulacres du corps que l'âme peut connaître véritablement. Les différentes variations observées au niveau de la définition platonicienne du corps semblent montrer que le corps est participe à la réussite du projet épistémologique de Platon, car dans la plupart de ses dialogues où sont soulevées les questions liées à la connaissance, le corps apparaît aussi

---

<sup>560</sup> Platon, *Phèdre*, 250d-251c.

<sup>561</sup> Platon, *Phèdre*, 247e-248e.

<sup>562</sup> Platon, *Le Banquet*, 211b-212b.

dans bien des cas comme une nécessité et non un obstacle pour l'âme. Qu'est-ce qui permet de justifier une telle affirmation au regard de l'œuvre de Platon?

Dans Livre VII de *La République*, Platon montre que le corps constitue une entrave pour l'âme dans sa quête de la vérité, mais dans certains cas, il peut pousser l'âme à la réflexion, car « *certaines choses, écrit Platon, sont propres à solliciter la pensée, et les autres non. Celles qui viennent frapper la sensation en même temps que leur contraire, je les définis comme susceptibles de solliciter la pensée, alors que celles qui ne le font pas sont impropres à éveiller l'intellect.* »<sup>563</sup>

Dans *La République*, Platon montre que par leur caractère contradictoire, certaines perceptions nous font chercher la vérité de ce que nous percevons plus haut, plus loin et finissent ainsi par nous élever vers ces immuables essences que sont les Idées. Prenons comme exemple, trois bâtonnets. En fonction de leurs positions respectives, chacun d'entre eux nous paraît plus ou moins grand : si le bâtonnet de taille moyenne est positionné à côté du plus petit bâtonnet, il paraîtra grand, tandis que s'il est placé à côté du grand bâtonnet, il paraîtra petit. La vue voit le grand et le petit « *comme, écrit Platon, quelque chose qui est confondu.* »<sup>564</sup> L'âme, selon Platon, s'en revient alors « *perplexe* »<sup>565</sup> Platon peut donc tirer la leçon que les expériences sensibles sont une occasion de penser, la pensée étant motivée par le réel, alors, le sensible peut susciter la pensée. Si nous philosophons, c'est que nous avons été face à certaines situations qui nous ont incités à la réflexion, l'âme elle-même ne peut se tourner vers les Idées que si en elle, il y a des idées, ne serait-ce que pour se débarrasser de ces idées somme toute banales, sans lesquelles elle ne connaîtrait ni ne parviendrait aux Idées.

S'il y a réminiscence, elle ne peut être ni spontanée ni intuitive, mais beaucoup plus discursive au regard des différents degrés de connaissances que Platon a lui-même déterminés pour tracer l'itinéraire que l'âme doit absolument suivre afin qu'elle puisse atteindre la cime des *Idées*. Cette réminiscence ne pouvant non plus être suscitée en dehors des images tirées des réalités sensibles, "le mythe de la caverne" par exemple, le problème n'est donc pas de savoir si nous avons un corps, mais de savoir pourquoi faut-il nécessairement le mépriser. Selon Platon, nous sommes aveuglés, obnubilés, troublés par nos sensations, nos inclinations, nos appétits et nos peurs. Mais cela est-il suffisant pour penser que ce philosophe rejette le corps ?

---

<sup>563</sup> Platon, *La République*, livre VII, 524d, trad., G. Leroux, Paris, Garnier-Flammarion, 2004.

<sup>564</sup> *Ibid.*, livre VII, 524c.

<sup>565</sup> *Ibid.*, livre VII, 524a.

C'est trop tôt de l'affirmer, car une telle préoccupation, en ce qui concerne Platon, devrait s'accompagner d'une autre telle que celle-ci : devons-nous dire ce que nous voulons dire? *Oui*, semble répondre Platon, mais parfois autrement, car s'il faut débarrasser la pensée de toute emprise sensible comme un télescope qui sort de l'eau, il faut accoucher les esprits et ce faire, il faut trouver un pâturage plus vert" : l'idéalisme de par son radicalisme est comme l'élément mystique qui montre que la pensée est antérieure à la parole. Platon sait pertinemment que l'âme est appelée à interagir avec le corps à travers une espèce d'échange bénéfique, car si le corps n'était pour lui qu'un élément abject, l'âme serait pire qu'un roi sans royaume. Tout dualisme ne peut effectivement être tel que s'il admet au préalable qu'un être est naturellement fait de deux parties, la prééminence de l'une sur l'autre mise en scène par certains dualismes pouvant être tolérée. Or, Platon est dualiste et ne peut outrepasser cette règle, aussi vrai que le lien naturel qui existe entre l'âme au corps ne peut pas être interrompu. Le sens profond de son rejet absolu du corps reste encore caché.

L'existence d'une pensée non parlée dans le rejet platonicien du corps semble attestée, non par le fait que Platon cherche une idée qui lui échappe encore ou refuse de faire surface et d'émerger des profondeurs de son esprit, ni parce qu'il a encore à dire, mais parce que nous éprouvons le désir de l'entendre le dire une fois encore plus explicitement ou sous une forme différente, afin de mieux nous assurer de ce que nous pensons de sa philosophie du corps. La pensée de Platon est claire, elle l'est si assurément que nous la reconnaitrions aussitôt si nous rejetons tous les autres souvenirs qui inciteraient de se faire admettre à sa place, sinon des appétits charnels, penchants et émotions comme ce qu'il y a de meilleur pour le prisonnier enchaîné dans la "caverne", ne pouvant se limiter qu'à ce qu'il voit ou entend. Au lieu de voir comment elles se pénètrent les unes les autres, nous commettons l'erreur d'associer les idées de Platon les unes aux autres et de les juxtaposer à partir des mots qu'il utilise. Or, selon Diderot, « *nous avons plus d'idées que de mots.* »<sup>566</sup> Par exemple, nous n'aimons pas de la même manière, chacun ayant sa manière d'aimer, et même de haïr cet amour et cette haine reflétant sa personnalité toute entière, il faut cependant noter qu'à son tour, le langage désigne ces états par les mêmes mots chez tous les hommes. Il faut un peu de recul pour traduire entièrement ce que notre âme ressent. C'est pour cela qu'il faut aussi éviter d'interpréter prématurément la pensée d'un auteur comme Platon sans avoir l'assurance de saisir son langage, car « *la pensée, écrit Bergson, demeure incommensurable avec le langage.* »<sup>567</sup> Dans le cas du dualisme platonicien, la rupture de l'âme et du corps semble évidente et cela est lié à

<sup>566</sup> Diderot, Denis, *Pensées détachées sur la peinture*, T. XII, Garnier-Frères, 1877, p. 77.

<sup>567</sup> Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, P.U.F., 1946, p. 124.



un problème d'interprétation, car en lisant Platon, on peut par moment constater que sans danger, nous avons une possibilité d'utiliser notre corps et c'est en vue de cette utilisation que le démiurge l'a façonné afin qu'il soit au service de l'âme. Ceci apparaît plus clairement dans le *Phèdre* où, s'agissant de l'âme, Platon écrit qu'« *une loi lui défend d'animer à la première génération le corps d'un animal, et veut que l'âme qui a vu le plus de vérités produise un homme qui sera passionné pour la sagesse, la beauté, les muses ou l'amour [...]* »<sup>568</sup> Il n'est pas question de tourner le dos à tout ce qui est corporel, mais de fournir les moyens pour lui redonner la place qui est vraiment la sienne : les moyens philosophiques. Ce que nous explique Platon, c'est que nous ne pensons pas ex nihilo, sans motif, mais à partir de notre condition d'âme incarnée. Si le corps est une limite, cette limite est une condition, « *ce depuis quoi, écrit M. Roux, nous pouvons vivre, agir, et aussi, fondamentalement penser.* »<sup>569</sup>

Sans le corps, l'âme n'aurait aucune chance de prendre son envol et celui-ci apparaît d'abord comme ce sans quoi les Idées seraient tout sauf son contraire, ensuite comme ce qui nous incite à nous élever vers elles, car selon Platon, l'amour des beaux corps est un préalable à la contemplation de l'Amour en-soi c'est-à-dire, l'Idée d'amour. Le corps apparaît sous ce jour nouveau comme une réalité ambivalente et l'âme n'y est pas toujours placée comme étant sous haute surveillance, comme en apnée dans un corps qui l'étouffe nécessairement. Il s'agit d'un corps qui est à la fois un obstacle et un moyen indispensable à la quête de la vérité. « - *par ses perceptions, écrit M. Roux, mais aussi parfois, comme image de l'intelligible – de cette quête.* »<sup>570</sup> Malgré le fait que la vision des yeux soit nécessaire à la vision de l'esprit, elle n'arrête guère de la troubler ici-bas.

Dans le *Timée*, Platon fait savoir que la première fois que l'âme a été liée à un corps, mortel, elle a quasiment présenté les symptômes de folie. Mais au second contact, si elle vient chez un homme éduqué, le fait qu'il a une bonne alimentation, une bonne santé, bien portant dans l'ensemble, l'âme se tranquillise et retrouve le chemin de la vérité. Cette lueur d'espoir semble intéressante. Le problème est de s'occuper du corps et de l'âme. Que le corps ne gêne pas l'âme dans sa recherche de la vérité, mais, écrit M. Roux, qu'« *il la seconde efficacement dans cette quête.* »<sup>571</sup> Ce qui semble frappant et nous met en marge de l'image "du corps comme bouc-émissaire de Platon", c'est le fait que le corps n'ait pas les mêmes soins que l'âme, alors que le mal provient d'un déséquilibre de l'un ou de l'autre. On peut par exemple,

---

<sup>568</sup> Platon, *Phèdre*, 247e-248e.

<sup>569</sup> Roux, Jeanne-Marie, *Le Corps, Petite philosophie des grandes idées*, @GroupeEyrolles, 2011, consulté le 13 juillet 2020.

<sup>570</sup> Roux, J.-M., *Le Corps*, p. 21.

<sup>571</sup> *Idem.*

penser que l'âme est si amoureuse de sa condition mortelle, qu'elle s'accroche assez aux plaisirs des sens. De ce point de vue, le corps n'est pas entièrement responsable, « *puisqu'il ne fournit à l'âme*, écrit M. Roux, *que l'occasion de sa déroute.* »<sup>572</sup> Pareillement, au cas où l'âme a trop d'ardeur, elle remplit le corps et nuit à l'équilibre des deux. Mais Platon semble avoir déjà résolu ce problème, car pense-t-il, l'âme et le corps doivent bénéficier des soins de telle sorte que chacun, en restant en lui-même équilibré, vive en harmonie avec l'autre. « *Un seul remède : écrit Platon, ne 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 reste en santé.* »<sup>573</sup>

Toutefois, chez Platon, âme et corps ne s'équivalent pas, malgré les droits reconnus et la marge de crédibilité accordés au corps. L'âme est et restera supérieure au corps. Si dans la quête de la connaissance le corps est important, il reste qu'il est insuffisant et mérite qu'il soit mis à l'écart une fois qu'une première perception de réminiscence incite la réflexion à se déployer. Seulement, la nécessité de ce dépassement n'implique pas nécessairement que le corps soit carrément négligé et rejeté, mais que l'âme et le corps se complètent même s'ils ne sont pas en harmonie. Voilà pourquoi dans le *Timée* en grande partie et *La République* partiellement, Platon traite de l'éducation et dévoile son attachement à la pratique de la gymnastique. « *-qui, écrit M. Roux, calme les ardeurs excessives -, à écouter de la musique – qui régule l'âme -, ou à manger sainement – ce qui est propice à l'harmonie du corps.* »<sup>574</sup>

Enfin, on suppose que selon Platon, un savant heureux, c'est celui qui réunit en lui les joies intellectuelles et corporelles. Un regard attentif laisse apparaître que des différentes réinterprétations observées chez la plupart des continuateurs de Platon, aucun d'eux n'admet le radicalisme comme rejet du corps. Qu'il s'agisse par exemple de Plotin, Saint Augustin, et plus tard Descartes, tous semblent l'avoir compris et se contentent juste d'explicitier, chacun selon son niveau de compréhension de ce radicalisme, non le rejet proprement dit, mais son sens figuratif ou abstrait, ce d'autant plus que si Platon radicalise son dualisme, ce n'est pas par conviction, mais par mode, la finalité étant de rendre chacun de nous capable d'un recul intellectuel et moral lui permettant de savoir que le cœur n'a pas droit de cité là où la raison doit intervenir.

---

<sup>572</sup> Roux, J.-M., *Le Corps*, p. 21.

<sup>573</sup> Platon, *Timée*, 88b.

<sup>574</sup> Roux, J.-M., *Le Corps*, p. 23.

### IV.3. PROMOTION SCIENTIFIQUE DU CORPS COMME UN OBSTACLE ET UNE NÉCESSITÉ POUR L'ÂME

De nos jours, nous n'arrivons pas à séparer Platon et Descartes, au regard de l'héritage dualiste que le cartésianisme a reçu du platonisme. Nous avons retenu de Descartes que Dieu est avant tout un des piliers de l'édifice physico-mathématique et le *Cogito*, la garantie même du principe du rationalisme, la certitude des idées claires et distinctes comme source de vérité objective, le Dieu véracé, la garantie du développement fécond de ce principe cartésien n'ayant d'autre valeur que *la science se constituant*. Cette thèse qui semble très proche de l'argument platonicien de la réminiscence, crée une telle filiation entre les deux penseurs qu'il semble avéré de parler d'un dualisme platonico-cartésien comme promotion et développement de la science par l'union nécessaire entre l'âme et le corps. Dans quelle mesure peut-on affirmer que la philosophie platonicienne du corps a permis au dualisme platonico-cartésien de contribuer de manière efficace à l'éclosion de la science moderne ?

En effet, l'idée de la contingence de tout le créé qui est pour Descartes l'effet de l'arbitraire divin, laisse penser que les vérités mathématiques elles-mêmes sont des créations arbitraires, parce que Dieu aurait pu faire que  $2+2$  soit égal à 5 au lieu de 4. L'ensemble du créé a si peu d'autonomie, de connaissance, qu'il est possible d'admettre la thèse cartésienne de la création continuée du monde ou de l'univers, ce qui veut dire que selon Descartes, Dieu ne peut pas créer le monde d'un seul coup, pour le livrer après à un développement autonome, mais qu'il doit au contraire inlassablement continuer à soutenir l'ensemble de ses créatures pour éviter qu'elles ne retournent au néant. Descartes invente la science de demain avec passion, tel serait le point de vue de Marc Richir. Dans *Le Corps, Essai sur l'Intériorité*, celui-ci montre que ce philosophe rationaliste figure parmi les artisans de la science moderne, car « *la forme moderne du dualisme de l'âme et du corps est [...] d'origine cartésienne. Et ce dualisme, écrit-il, [...] semble renaître sans cesse de ces cendres tant il va de pair, il est vrai, avec l'institution de la science moderne objective, dont Descartes, au demeurant, a été l'un des artisans.* »<sup>575</sup>

La théorie de la création continuée ôte à la nature toute efficacité, la réduisant à la matière que Dieu conserve à chaque instant. Or, il est impossible d'affirmer la contingence de tout le créé en dehors de la perspective d'un temps discontinu. C'est pour lever cette équivoque que Descartes prend position en faveur de la discontinuité du temps, car pour ce philosophe, le temps est fait d'instantanés sans rapport les uns avec les autres. Le temps ne pouvant lui-même se soutenir dans l'être, il lui faut donc être constamment conservé par Dieu.

<sup>575</sup>Richir, Marc, *Le Corps, Essai sur l'Intériorité*, Paris, Hatier, 1995, p. 60.

Il va de soi que la conséquence d'une telle thèse métaphysique n'est autre que la déréalisation de la nature, dont Descartes dira même qu'elle est une *fable*, comme une *histoire racontée*, pas plus qu'un *rêve*. Ce divorce de la nature et l'être, dont Descartes est le théoricien, mais qui est partagé par l'ensemble de ses contemporains, détermine une nouvelle représentation de l'homme et de l'univers mis *en pièces*.

Dès lors, le monde n'est plus vu comme un cosmos, mais un univers infini que seules les mathématiques peuvent reconstituer. Pascal est l'un des témoins privilégiés de cette mutation, car pour lui, l'univers est muet, il ne parle plus au cœur, puisque le lien ontologique est rompu entre l'homme et le monde. Pour se retrouver lui-même, l'homme va se tourner vers l'histoire et la culture, en même temps qu'il s'établit, selon Descartes, comme « *comme maître et possesseur de la nature* »<sup>576</sup> une nature *déréalisée*. Rien n'est ici clair que l'origine métaphysique de la théorie cartésienne du monde et de la nature, car Descartes est caractérisé par le désir de rendre la nature intelligible dans sa totalité, raison pour laquelle, en la purifiant des forces cachées et des pouvoirs occultes que trouvaient en elle la philosophie grecque et médiévale, ce philosophe va la ramener à la pure étendue transparente et étalée sur un seul plan, dépourvue de toute profondeur et donc aussi peu réelle qu'un être mathématique.

N'eût été la pénétrance du dualisme cartésien, l'essor de la science n'aurait pu être ce qu'il est dans le monde moderne, car aux premières loges de son projet scientifique, Descartes rêve déjà que l'homme domestique la nature. Cet esprit de domestication du milieu naturel s'appuie sur le positivisme et s'impose depuis les temps modernes où Descartes a ramené l'idéalisme au-devant de la scène philosophique, et inspiré l'esprit scientifique des valeurs dont les effets se font sentir de nos jours.

Descartes est dans la pleine mesure de ses compétences et capacités intellectuelles pour traduire dans les faits ce que Platon a développé au plan théorique en apportant des éléments nouveaux qui consacrent, non son dépassement, mais l'orientation de l'idéalisme vers un champ d'application expérimentale où il sera, sous la coupole de Descartes bien sûr, investi d'un statut moderne comme promotion scientifique du dualisme *platonico-cartésien*. Ainsi, pour devenir une réalité, le développement de la science suppose deux conditions essentielles : d'une part, il faut une nature dédivinisée, car pour Descartes, la nature n'est pas une création de Dieu; d'autre part, il faut une nature *désanimée*, car la nature n'est rien d'autre que la matière. Cette deuxième condition nous semble intéressante parce que c'est elle qui a été réalisée par Descartes. Pour atteindre une telle abstraction, Descartes a remis en question

---

<sup>576</sup> Descartes, René, *Discours de la méthode*, VI<sup>e</sup> partie, Paris, Gallimard, 1970, p. 168.

tout ce qui relève du sensible, du corporel comme nous l'avons montré plus haut. « *Seule, écrit Descartes, la croyance sensible et naïve nous faisait croire jusque-là que le corps était ce qu'il y avait de plus aisé à connaître.* »<sup>577</sup> La méthode sera celle du doute, c'est-à-dire de la suspension provisoire du jugement pour parvenir à la certitude inébranlable. « *À tout le moins, écrit Descartes, il est de ma puissance de suspendre mon jugement : ainsi, d'un côté le non-savoir absolu, de l'autre l'absolue liberté de ma pensée.* »<sup>578</sup> Ce sera un doute méthodique, radical, puisqu'il s'attaquera aux racines et aux fondements des opinions, « *sous peine, écrit-il, de manquer à la puissance du doute méthodique.* »<sup>579</sup> Ce sera aussi un doute hyperbolique, parce qu'il est poussé à l'extrême et fondé sur la pure décision de douter. Le corps pour Descartes est quelque chose de mécanique et il rapporte toutes les actions à l'âme, à la différence d'Aristote qui faisait la hiérarchie des âmes.

*Et je rapportais toutes actions à l'âme, écrit Descartes : bref, avant le doute, on est spontanément aristotélicien : on croit à une hiérarchie d'âmes, les unes servant aux fonctions physiologiques (âme nutritive, sensitive, etc.), les autres à la pensée. De la même façon qu'il va radicalement matérialiser le corps, Descartes, conclut-on dans la préface, va radicalement spiritualiser l'âme.*<sup>580</sup>

Pour Descartes, il faut rompre avec l'expérience vulgaire, puisque nos sens nous trompent. Descartes pense qu'« *il faut concevoir distinctement ce qu'est le corps, comme substance différente de l'âme.* »<sup>581</sup> Il rejette toute connaissance qui provienne des sens et s'oppose à la connaissance sensible, car pour lui, « *la connaissance sensible, essentiellement impure, anime ce qui est corporel, corporifie ce qui est spirituel.* »<sup>582</sup> Pour Descartes donc, il est essentiel de se détacher des sens, car « *dans la connaissance sensible, écrit-il, se mélange inextricablement : 1° ce qui vient des corps extérieurs; 2° ce qui vient de nos sensations; 3° ce qui vient d'un jugement qui prolonge ces sensations, nous poussant à affirmer que les choses sont comme nous les voyons et sentons [...]* »<sup>583</sup>, Descartes peut alors douter, non de la raison, mais du mauvais usage que d'aucuns en font. C'est dans ce contexte qu'il pense que « *la raison même peut nous tromper : tout est donc douteux, sauf que je suis en train de douter et, si je doute, c'est que je pense, et si je pense, c'est que je suis. Et qui suis-je ? Une*

<sup>577</sup> Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, abrégés 1<sup>ère</sup> méditation, Paris, Union Générale d'Éditions, 1951, p. 277.

<sup>578</sup> *Ibid.*, pp. 275-276.

<sup>579</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>580</sup> *Idem.*

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 271

<sup>582</sup> *Ibid.*, p. 270

<sup>583</sup> *Idem.*

*chose qui pense, une âme, un esprit, une conscience.* »<sup>584</sup> Il y a donc d'un côté la substance pensante, c'est-à-dire l'âme ou l'esprit, de l'autre, la substance étendue, à savoir le corps ou la matière. Pour Descartes, la connaissance est naturelle, puisque l'âme qui est la pensée, est naturelle. Il suffit de bien conduire sa pensée pour parvenir à la vérité. Descartes se met alors dans le sillage de Platon dont la préoccupation est de se connaître avant de connaître toute autre chose. Pour Platon, la philosophie se définit d'emblée par la psychologie qui doit se terminer par une morale comme un effort de transparence à soi-même.

Pour Platon et Descartes donc, l'homme ne peut connaître le monde extérieur que si, au départ, il se connaît lui-même, non comme une extériorité physique, c'est-à-dire le corps, mais comme une intériorité, c'est-à-dire l'âme : c'est la clé de voûte du dualisme platonico-cartésien. « *Et ce vers quoi l'esprit viendra, ce sera plus la connaissance scientifique du monde que la réalité du monde, ou plutôt la réalité du monde se réduira essentiellement à ce que la science en peut dire.* »<sup>585</sup> Descartes cherche à libérer la raison de tout encombrement par les sens, excluant ainsi le corps du domaine de la connaissance. Sa démarche se veut aussi idéaliste que celle de Platon. « *L'idéalisme, d'après l'abrégé des six méditations suivantes, n'est donc pas si problématique que cela – et on peut dire avec Jean Beaufret, que cet idéalisme, Descartes le déchaîne dans le monde.* »<sup>586</sup>

À travers son immanentisme consécutif à sa théorie des "idées innées", Descartes essaie d'expliquer que c'est en l'homme que se trouvent, sous forme d'"idées innées", les "Idées transcendantes" que Platon semble situer à dessein au-dessus l'être humain comme idéal à atteindre. Dans sa démarche, rationaliste il semble se contenter d'expliquer qu'il s'agit en fait d'une sorte de séparation ontologique que l'on observe déjà chez Platon entre l'âme et le corps pour montrer que "l'ascension dialectique" n'est ni une sortie hors de soi de la conscience, ni un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur comme déplacement vers un ciel étoilé placé au-dessus de nos têtes et d'accès difficile, mais un effort permanent de faire émerger la pensée de l'enlèvement des passions corporelles, pareil à un individu qui évite de se noyer et qui s'efforce de garder la tête comme un télescope hors de l'eau pour prendre la mesure du risque d'être entièrement submergé. C'est, selon Platon, une forme d'émulation intellectuelle, de discernement en vue de toujours éviter de faire la confusion entre concevoir intelligemment et ressentir à proportion de son amour-propre. C'est pour lui un apprentissage utile à la vie qu'il exprime métaphoriquement par "mourir au corps pour vivre dans l'âme".

---

<sup>584</sup> Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Paris, Fernand Nathan, 1983, p. 74.

<sup>585</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>586</sup> *Idem.*

Mais dans des conditions extrêmes d'enlèvement totale dans les eaux troubles des passions, c'est la situation inverse qui risque de se produire, car quand ce sont les instincts qui seuls font mouvoir les animaux "sauvages", prennent le dessus sur la pensée et la volonté au niveau l'être humain, il en résulte un type d'homme et ceux qui leur sont semblables agissent en toutes choses, d'instinct et c'est pour cela que Descartes s'oppose à eux et les appelle des "fous". C'est en ce moment qu'intervient la métaphysique liée à la mystique platonicienne appelée réincarnation des âmes, prévoyant à travers une mise en scène, le sort des âmes des vulgaires ou méchants qui, n'ayant pu sortir leurs âmes de la "prison corporelle" ou protéger la pensée de la saturation des obsessions, penchants et appétits charnels, sont par conséquent condamnés à "mourir à l'âme pour vivre dans le corps". Que de crimes et d'horreurs, semble se réjouir Descartes, n'eût point épargné l'humanité, si Platon ne s'était avisé de leur faire croire que les chances sont identiques, mais les sort différents, car en se réincarnant, les âmes des méchants reviendront physiquement à la vie sous forme des bestioles et "malheur à celui dont le pied flanche". Qui accepterait un tel sortilège, celui de passer de l'humanité à l'état d'animalité sordide à cause de ses propres animosités comme conséquence d'un simple défaut d'être ?

La métaphysique platonicienne apparaît comme une espèce d'hydre, pas plus qu'un véritable phénix que Descartes semble à sa manière, faire renaître de ses cendres, car grâce à celui-ci, on a pu se rendre compte que ces métamorphoses ne se font nulle part ailleurs qu'ici-bas, car c'est pendant qu'il vit encore que par pure faiblesse que l'homme est capable des sottises, pouvant ainsi perdre sa dignité humaine. Voilà pourquoi selon Platon, il faut être philosophe, c'est-à-dire toujours prendre soin de se connaître soi-même en évitant de se compromettre pour devenir pire qu'une bestiole au sens où Aristippe, invitant ses semblables à venir vers lui, s'écria : « *Holà! Des hommes!* » *On s'attroupa*, écrit Diogène Laërce, *mais il chassa tout le monde à coups de bâton, en disant : « j'ai demandé des hommes, pas des déchets! »*<sup>587</sup> Descartes veut nous faire comprendre à travers Platon que personne d'autre, mieux que le philosophe, n'a véritablement les pieds sur terre. On peut s'en rendre compte dans *Apologie de Socrate* où Platon avoue qu'il a pour mission de se préoccuper réellement des affaires de la cité. « *C'est ainsi, je crois, écrit Platon, que le dieu m'a attaché à la ville : je suis le taon qui, de tout le jour, ne cesse jamais de vous réveiller, de vous conseiller, de morigéner chacun de vous et que vous trouvez partout, posé près de vous.* »<sup>588</sup> Mais, le

<sup>587</sup> Laërce, Diogène, *Vie de Diogène*, in *Doctrines et Sentences de philosophes illustres*, t. II, trad. Genaille, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 18.

<sup>588</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 30d-31d, trad. Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

vulgaire en la personne de Mélètos ne comprenant rien du rôle du philosophe, fait preuve de maladresse en déclarant Socrate coupable : « *Socrate est coupable, écrit Platon : il cherche indiscrètement ce qui se passe sous la terre et dans le ciel, il rend bonne la mauvaise cause et il enseigne à d'autres à faire comme lui.* »<sup>589</sup>

Selon Descartes, tout ce qui ne pense pas n'a pas d'âme, est matière, est inanimé : ni la plante ni l'animal ne pense car ils n'ont pas d'âme. Ce fondement de la science, Descartes l'a établi à la première personne montrant ainsi qu'il n'y a de connaissance accessible que « *par un sujet à la première personne, par un individu qui ne la trouvera qu'en lui-même, et même dans ses tréfonds.* »<sup>590</sup> C'est ainsi que Descartes pose le primat du subjectif, du sujet pensant comme corollaire de l'accessibilité au fait scientifique, à la chose étendue, non pensante. « *Il s'agit de revenir vers le monde extérieur, mais seulement en tant qu'objet d'une connaissance certaine.* »<sup>591</sup> La sixième méditation détermine la différence irréductible entre la substance pensante et la substance étendue.

*Néanmoins, écrit Descartes, parce que d'un côté j'ai une claire idée et distincte de moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte de mon corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme [...] est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui.*<sup>592</sup>

C'est cette opposition naturelle entre l'âme et le corps qui va permettre, par un glissement épistémologique, l'accès à la science et, partant, au réel scientifique, c'est-à-dire à l'étendue, qui, parce qu'elle est non pensante, pourra être objet d'analyse scientifique. Ainsi, Descartes a-t-il créé une philosophie du seul sujet qui repousse la nature dans une extériorité absolue. Le corps machine en fait partie en tant que celui-ci est un « [...] *corps divisible [...] comme une horloge, composée des roues et de contrepoids.* »<sup>593</sup> Le corps chez Descartes « *n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre [...]* »<sup>594</sup> Libéré de toute corporéité, la pensée pourra élaborer les projets les plus grands pour faire de ce corps la chose la plus belle des machines au service de la toute-puissance du sujet. Descartes fait ainsi allusion au triomphe de la médecine comme facteur de libération de tous les maux et porteuse des plus

<sup>589</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 18d-19d.

<sup>590</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>591</sup> *Ibid.*, p. 270

<sup>592</sup> Descartes, *Méditation Sixième*, in *Œuvres et Lettres*, Paris, Pléiade, 1953, p. 707.

<sup>593</sup> *Ibid.*, p. 329.

<sup>594</sup> Descartes, René, *Traité de l'Homme*, cité dans *Œuvres et Lettres*, Paris, Pléiade, p.809.



grands espoirs pour la santé physique de l'homme. « *On se pourrait, écrit René Descartes, exempter d'une infinité de maladies [...] de l'affaiblissement de la vieillesse [...]* »<sup>595</sup>

La disjonction que Descartes a établie entre l'âme et le corps semble s'expliquer par le fait que, sans une telle disjonction, la science n'aurait pu être, puisqu'il n'y aurait aucune possibilité de *connaissance claire et distincte* sans le corps comme objet d'expérimentation, en sorte que l'expérimentation elle-même n'aurait pu être concevable si son objet n'était pas objet, mais sujet. On serait en droit de penser que Descartes a trahi Platon pour servir une cause scientifique dont celle du vivant est la finalité. Une telle initiative ne pourrait qu'être salubre pour un penseur soucieux du bien-être du vivant. C'est ainsi que le dualisme et la science seraient aussi consubstantiels qu'en dehors de cette consubstantialité, la science n'ayant aucun support matériel ne serait qu'une simple conjecture, sans corrélat extérieur et donc abstraite. Cette remarque semble aussi pertinente qu'avec Galilée, écrit Searle, Descartes a établi ce qu'on peut désigner par :

*Une distinction nette, écrit Descartes, entre la réalité physique décrite par la science et la réalité spirituelle de l'âme que (tous deux) considéraient comme échappant au cadre de l'investissement scientifique. Ce dualisme [...] avait son utilité car il permettait de soustraire les travaux scientifiques à l'autorité de l'Église et parce que le monde physique [...] se prêtait à une approche mathématique, alors qu'il ne semblait en aller de même pour l'esprit.*<sup>596</sup>

Ce que nous pouvons retenir de l'apport scientifique du dualisme cartésien, c'est qu'en dépit de sa passion pour la rigueur scientifique, la pensée moderne à travers Descartes, semble redevable à Platon, puisqu'à côté de ses implications modernes, la philosophie platonicienne du corps, que ce soit dans le domaine de l'évolution de la technique ou de la toute-puissance d'une volonté désincarnée, a pu résister à certains penseurs qui ont voulu s'éloigner de cette philosophie, mais sont restés dualistes. Hamelin par exemple a pu assimiler le cartésianisme à « *la certitude fondamentale d'une rationalité du monde permettant d'étendre, hors de l'instant où sont à la fois pensées les évidences actuelles, la validité du critère de l'idée claire et distincte permettant ainsi le développement continu de la science.* »<sup>597</sup> Si pour Hamelin, l'idéalisme est la doctrine d'après laquelle « *l'objet de la pensée consiste en l'idée* »<sup>598</sup>, les idées, selon lui, ne doivent pas être traitées comme des choses bien qu'elles n'existent pas en

<sup>595</sup> Descartes, René, *Discours de la Méthode*, Sixième Partie, p.169.

<sup>596</sup> Searle, John, Rogers, *Deux Biologistes et un Physicien en quête de l'âme*, Paris, La Recherche, 1996, pp. 62-63.

<sup>597</sup> Hamelin, Octave, *Éléments principaux de la représentation*, 1907, cité par Armand Cuvillier, *Nouveau précis de philosophie*, p. 166.

<sup>598</sup> *Idem.*

elles-mêmes. Pareillement aux précédents, l'idéalisme d'Octave Hamelin est dialectique, à la seule différence qu'il s'inspire du néo-criticisme de Renouvier faisant suite à la dialectique hégélienne qui déduira le tableau des catégories kantienne « *en montrant comment elles dérivent des oppositions qui se font jour au sein de la pensée elle-même du fait de sa propre activité.* »<sup>599</sup> C'est de cette manière que l'idéalisme va développer un idéalisme dialectique.

L'ascension dialectique chez Platon est par analogie identique au raisonnement chez Descartes. Si le chemin est long et tortueux pour parvenir aux Idées immuables, c'est pour dire que cet exercice exige un effort intellectuel et ce n'est pas par hasard que le monde des Idées est aussi, selon Platon, le monde intelligible. L'allégorie de la caverne ayant des similitudes avec la métaphore du morceau de cire en rapport avec les rejets platonicien et cartésien de l'empirisme, il apparaît davantage que l'ascension dialectique est un mode de raisonnement qui invite à une ardue connaissance scientifique à travers une élévation partant de la doxa à la *noesis noeseos* comme intention pure ou Idée, en passant par l'*éikasias*, la *dianoïa* et la *noesis*. Ce chemin long que l'on ne peut parcourir, selon Platon, que par des réminiscences, peut aussi s'effectuer par la raison, car selon Descartes, cette élévation intellectuelle est individuelle, le "cogito" ne pouvant juger sans conjectures, qu'en travaillant à se dépouiller des inclinations ou penchants qui, selon Platon, sont d'emblée propres au corps, mais qui peuvent aussi être des formes d'injustice comme maladie de l'âme chez Descartes, mais a fortiori, elle est déjà la *ponèria* ou maladie de l'âme dans *La République* de Platon. On peut conclure sur le fait qu'en ce qui concerne Platon et Descartes, c'est par un effort de réflexion que la pensée comme conditions de possibilités de la vérité se forme.

Le rejet Platonicien du corps apparaît comme un cliché, une simple mise en scène, car il est difficile d'affirmer qu'il se réveille toujours du rêve de l'âme qui, ayant sa propre *poneria* qu'est l'injustice, elle ne peut justement commander au corps pendant qu'elle fait sa maladie par exemple, encore moins s'en servir comme d'une simple marionnette, le corps n'étant non plus un objet inerte réductible à une simple "machine" sinon, des excès qu'il faut redouter ne lui serait pas reconnus. Loin d'apparaître comme la partie négative de l'âme, le corps est à celle-ci comme ce que l'air est à la respiration : autant qu'un déficit de respiration n'est pas toujours l'effet du manque d'air mais une crise d'asthme comme dysfonctionnement organique qui rend la respiration impossible, autant l'air infecté peut être préjudiciable à la respiration. Une âme injuste invite le corps en bon état de santé à l'aider à poser des actes

---

<sup>599</sup> Cuvillier, Armand, *Nouveau précis de philosophie*, p. 166.

injustes; un corps fiévreux empêche l'âme juste à réaliser ses bonnes intentions. C'est à cause du dysfonctionnement de l'une ou de l'autre que l'âme et le corps peuvent être en déphasage.

Ce qui reste du dualisme platonico-cartésien, c'est que l'âme et le corps semblent reposer sur un équilibre où chacun a sa place et le rejet platonicien du corps qui ne serait qu'une feinte méthodologique ou technique de langage, devrait se comprendre au sens de la sagesse biblique face à certains défauts qui nous handicapent. Par exemple, *couper* la main qui nous pousse au vol; *percer* l'œil qui nous pousse à courtiser la femme de l'autre. Freud l'aurait bien compris, voilà pourquoi il a voulu prendre certaines précautions pour limiter l'invasion de l'instinct en général et l'instinct sexuel en particulier qu'il considère comme l'instinct primitif chez l'homme. Au départ divisés, Platon et Aristote semblent trouver un terrain d'entente chez Descartes, ses deux prédécesseurs ayant en commun un souci moral, ils ont fusionné, bien que ce soit dans un langage différent, les côtés métaphysique et physique de l'homme comme unité de l'âme et du corps. En dehors du fait que l'originalité du corps tel qu'il s'est révélé ambivalent dans la plupart des dialogues de Platon montre que la récusation par Platon du corps ne soit qu'une figure de style, Aristote apparaît certes, comme un obstacle, il est en réalité l'homme de la situation. Cette entreprise commune aux dualismes platonicien, aristotélicien et cartésien en passant par ceux de la patristique, peut se justifier par ce proverbe nigérian d'après lequel, « *l'oiseau ne change pas de plume à cause du mauvais temps.* »<sup>600</sup> Au-delà de leurs touches particulières, tous ces dualismes semblent concourir à un but commun, puisque pour Aristote, le corps animé n'étant pas en lui-même la vie, il ne peut non plus être un corps inanimé dans lequel viendrait la vie, mais plutôt un « *corps animé, écrit Richir, ayant simplement la vie en puissance.* »<sup>601</sup>

Enfin, la fonction scientifique du corps dans la philosophie platonicienne du corps est plus visible à travers le *dualisme platonico-cartésien* comme jonction entre les dualismes platonicien et cartésien. Si l'expérience du *vouloir dire* montre que la pensée, même intérieure, est antérieure à la parole, cette expérience qui ne s'applique pas que chez l'ignorant que Platon appelle *le vulgaire*, peut tout de même laisser apparaître que Platon aurait « *encore à dire, soit parce que jusqu'à présent cela n'a pas encore été dit* »<sup>602</sup>, soit parce que le contexte qu'il trouve désagréable l'oblige à durcir le ton et à se montrer radical, exprimant ainsi ses émotions. Le fait que Platon parle du corps sous une forme différente n'est pas l'effet du hasard et cela peut montrer qu'il s'agit d'une « *sorte de pensée antérieure à tout*

<sup>600</sup>Proverbe ibo au Nigéria.

<sup>601</sup>Richir, Marc, *Le Corps*, Paris, Hatier, 1995, p. 44.

<sup>602</sup>Gibson, Étienne, *Linguistique et philosophie*, Vrin, 1969, p. 129.

*logos.* »<sup>603</sup> Dans *Apologie de Socrate*, le philosophe crie famine et c'est une preuve que l'homme est fait d'une âme et d'un corps. Platon qui a toujours eu cette dualité en lui, a bien vu cela, mais il a édulcoré la réalité pour des besoins d'objectivité dans le jugement. Le corps, au plan intellectuel et pratique, serait pour Platon et Descartes, l'élément nocif certes, mais un élément naturel du composé humain, cette partie vitale de l'homme dont les appétits peuvent parfois être excessifs, mais qui a autant besoin de l'âme que l'âme a besoin de lui. Il se peut que le dualisme âme/corps, tel qu'il a été conceptualisé par Aristote comme unité de l'âme et du corps, finisse par donner naissance au dualisme platonico-cartésien où l'âme et le corps ne se distingue que par leurs fonctions respectives. Quelle est la vraie place du corps dans la philosophie platonicienne du corps, car si celui-ci est accusé par Platon d'être la principale cause du mal par exemple, ce dernier "ne serait-il pas aussi la cause de l'amour du bien"?

#### **IV.4. PROMOTION ÉTHIQUE DU CORPS VECTEUR DU MAL COMME CAUSE PROBABLE DE L'AMOUR DU BIEN**

L'originalité du corps dans la philosophie platonicienne du corps permet de répondre à la question suivante : au-delà des fonctions que Platon attribue au corps et qui peuvent varier d'un dialogue à l'autre, que doit-on retenir de sa définition du corps? La réponse à cette question ne se limite pas à ce qui est écrit sur le corps, mais à ce que Platon dit du corps, son état d'esprit au moment où il écrit sur le corps. Il faut aussi dépasser les différentes grilles de lecture fac-similées, incapables d'en maîtriser les sentiers escarpés et suivre jusqu'au bout les méandres de la démarche de l'auteur du *Phédon*. Au départ, Platon pense que l'âme est faite pour s'unir et commander au corps; par la suite, il montre qu'un tumulte s'est produit et a engendré une indésirable union entre l'âme et le corps. D'une part, l'union de l'âme et du corps est naturelle; d'autre part, cette union est accidentelle : tantôt intime, tantôt froide et c'est à ce niveau que le problème de la vraie nature des rapports entre l'âme et le corps se pose dans cette philosophie du corps et partant, celui de l'origine du bien et du mal. Peut-on affirmer selon Platon, qu'en l'homme l'âme représente absolument le bien et le corps, le mal?

Dans Livre X<sup>ème</sup> de La République, Platon montre que l'âme et le corps ne peuvent périr chacun, que de la maladie qui lui est propre, le contraire étant impossible. Ce qu'il faut retenir, pour ce philosophe, c'est qu'il est par exemple, impossible :

*Que le corps puisse périr sous l'effet de la mauvaise qualité des aliments, telle qu'elle se développe en eux, que ce soit leur mauvaise conservation, la pourriture, la pourriture, ou toute autre défaut. Mais si la mauvaise qualité des aliments eux-mêmes*

---

<sup>603</sup> *Idem.*

*produit pour le corps un mal qui lui est propre, [...] c'est par l'intermédiaire des aliments, en raison du mal propre du corps qu'est la maladie, qu'il a été détruit. Mais nous n'estimerons en aucun cas qu'il aura été corrompu par la mauvaise qualité des aliments, qui constituent des êtres différents de l'être qu'est le corps, c'est-à-dire par un mal étranger qui n'est pas l'auteur de son mal propre.*<sup>604</sup>

Platon montre par la preuve de l'opposition naturelle ou la contrariété entre l'âme et le corps, qu'une chose être corrompue par une autre qui lui est contraire, jamais par ce qui est inhérent à cette chose-là, c'est-à-dire ce qui lui est naturellement lié. Dans la logique de Platon, la maladie qui est un défaut ou une anomalie du corps, lui est propre et ne saurait être un défaut de l'âme, parce qu'il n'est pas de la nature de l'âme d'être malade, mais elle peut devenir une âme injuste, en raison de la corruptibilité du corps qui est son contraire dont elle est prisonnière. Cette démonstration paraît banale au premier venu, faute de comprendre. Quelle est la vraie place du corps dans la philosophie platonicienne du corps?

Cette question liée à l'originalité du corps, tel que Platon le conçoit dans une approche qui laisse d'emblée penser qu'il est rejeté, semble fondamentale, car à défaut de suivre avec un minimum de discernement le discours de ce philosophe sur le corps, on pourrait penser à toute autre chose qu'à la vraie place du corps comme la partie sensible de l'homme dans la philosophie platonicienne du corps. Voilà pourquoi, il nous semble indispensable de révéler quelques écueils qui pourraient être à l'origine des difficultés de compréhension et d'attirer l'attention des uns et des autres sur la complexité du dualisme de Platon.

Avant de montrer que d'un dialogue à l'autre, Platon définit différemment le corps sans que l'idée qu'il se fait du corps connaisse des variations, il nous semble important de montrer qu'il faut prendre du recul pour comprendre ce philosophe, car entre ce qu'il dit et ce qu'il veut dire, il y a une grande différence. De celui qui parle en parabole, les mots ne dévoilent pas d'emblée la quintessence de la pensée. Le sens que cet auteur donne au corps ne se définit pas à travers les mots qu'il utilise, mais il est caché derrière ces mots. L'écriture et les idées qu'elle cache peuvent être ce que le contraire est au contradictoire. Il nous semble que c'est cas pour le radicalisme apparent de Platon au sujet du corps, et cela peut égarer le lecteur, s'il ne s'avise pas de comprendre au départ, que la parole du sage n'est pas à la portée de tous, mais des seuls initiés. Or, Platon qui semble le comprendre, reste fidèle à sa réputation. Ainsi, pour le comprendre, il faut aller chercher au-delà de la beauté artistique et traverser la forêt de métaphores et le sanctuaire de mythes qui encadrent son style, pour trouver dans sa pensée, l'esprit avec lequel il aborde la question du corps et ce qu'il veut faire comprendre au sujet du

---

<sup>604</sup> Platon, *La République*, X, 609c-610a, trad. Georges Leroux, Paris, Flammarion, 2004.

côté sensible de l'homme. Il faut, pour cela, être un habile lecteur en quête du sens, et non un lecteur amateur qui reste cantonné et limite sa compréhension au niveau des phénomènes littéraires, entièrement obnubilé par la beauté artistique. C'est la raison pour laquelle il faut s'assurer d'avoir bien compris le sens des écrits d'un philosophe de la trempe de Platon, avant d'interpréter sa pensée ou de le critiquer. Des exemples à ce sujet sont légion.

Partons d'une observation qui pourrait en même temps servir d'exemple : au moment où Jésus fut tenté par le diable pendant quarante jours durant lesquels il ne se nourrissait pas et mourait de famine, il rappelait à ce dernier encore très obstiné, qu'« *il est écrit[...]* »<sup>605</sup> Mais le diable qui ne prévoyait pas la suite, fut catastrophé quand Jésus lui fit comprendre qu'« *il est dit [...]* »<sup>606</sup> L'auteur de cet Évangile semble vouloir montrer qu'il y a une différence entre les verbes *écrire* et *dire*. L'écriture qui se rapporte au style, serait une manière de dire quelque chose, et par conséquent, moins importante que ce qui est dit, puisque cela peut être dit d'une autre manière, tandis que le sens reste le même. De quelle manière Platon parle-t-il du corps est une chose; qu'est-ce qu'il dit au sujet du corps en est une autre : ce que Platon dit du corps, c'est-à-dire ce qu'il en pense réellement, ne saurait immédiatement être saisi à partir de sa façon de parler. L'originalité du corps dans la philosophie platonicienne du corps peut se dévoiler, non à partir de son style auquel il peut renoncer sans modifier sa pensée qui est le produit d'une adéquation entre ses idées et une réalité avec laquelle il veut permanemment être en harmonie.

L'originalité du corps chez Platon se trouve dans ce qu'il dit ou pense, son état d'esprit au moment où il traite de la question du corps; parler de l'originalité du corps chez Platon, c'est connaître ses écrits sur corps dans une autre dimension qui dépasse de loin les images métaphoriques, hyperboliques et les mythes empruntés à la tradition grecque. Sa conception du corps apparaît comme la version anticipée de la théorie cartésienne du *corps-machine*.

Dans le *Banquet* comme dans d'autres dialogues, Platon, secondé par Descartes en passant par Plotin et Saint Augustin par exemple, cherche à détruire, non le corps en tant que tel, mais le mal qu'il porte en lui, la corruptibilité en l'occurrence. Seulement, cette *porènia* qui est le mal, s'oppose au bien sans être son contraire, présente en chaque chose, non comme n'étant pas un être, mais comme n'étant en réalité qu'un manque d'être. Certains exemples tirés en morceaux choisis de quelques dialogues de Platon pourraient nous édifier à ce sujet.

Au début du *Protagoras*, Socrate déclare à Hippocrate que les Sophistes ne sont rien d'autre que des « *négociants en denrées dont l'âme se nourrit [...]* ignorant si ce qu'ils

<sup>605</sup> *La Sainte Bible*, version Louis Second, 1910, Luc, chapitre, 4, versets 4 et 8.

<sup>606</sup> *Ibid.*, Luc,4-12.

*vendent est enrichissant ou débilissant pour l'âme.* »<sup>607</sup> Plus tard, dans une discussion avec Protagoras sur le type d'homme dominé par le plaisir, Socrate montre qu'au-delà du plaisir immédiat que certaines denrées procurent à ce type d'homme, celles-ci lui causent « *maladies, pauvreté et toutes les autres choses de ce genre.* »<sup>608</sup>

Dans le *Gorgias*, Platon rejette non le corps, mais sa corruptibilité que Saint Augustin définira plus tard comme étant "un poids pour l'âme". Platon considère les maladies comme ce qui provient du corps et l'injustice comme ce qui provient de l'âme. Il montre ensuite que par rapport aux maladies, l'injustice est plus à craindre par ce qu'elle est plus dommageable, bien qu'elle soit inodore.<sup>609</sup>

De même dans *Hippias mineur*, Platon qualifie de bon les organes qui fonctionnent mal volontairement telles que les vertus de l'âme et de mauvais, ceux qui fonctionnent mal par accident, c'est le cas pour « *l'œil myope et le pied bot.* »<sup>610</sup> Il ne qualifie pas seulement ces différents organes et leur fonctionnement de bon ou de mal, il les oppose aussi. À partir du moment où le corps constitue à la fois un moyen nécessaire et un obstacle à la quête de la vérité, il y a lieu de se demander où se situe alors le mal

Dans *La République*, Platon entreprend de prouver l'immortalité de l'âme par le fait que l'injustice qui est la *ponèria* ou mal propre de l'âme<sup>611</sup>, est une maladie qui ne pourra jamais la détruire. Or, dans le même dialogue, il montre qu'une chose ne peut être détruite par une maladie autre que la sienne propre. L'âme ne pouvant pas être détruite par la *ponèria* du corps, elle doit normalement être détruite par l'injustice qui est sa propre *ponèria*. Cette preuve est donnée pour présenter la *ponèria* comme un simple défaut d'être. Ainsi, dans ce même dialogue, Platon présente l'âme comme ce qui est à la fois divin et bien en l'homme, mais qui peut être affectée par le corps terrestre, cependant incapable de la rendre aussi mauvaise que lui. « *Cette âme, écrit Platon, n'a pas la vue faible, mais elle est néanmoins contrainte de se mettre au service de la méchanceté, de sorte que plus elle regarde avec acuité, plus elle commet d'actions mauvaises.* »<sup>612</sup> Logiquement, l'insuffisance en un être ne peut contaminer au point de dénaturer un autre être de nature différente. Par exemple, l'injustice étant la *ponèria* de l'âme, il serait normal que la justice soit son *mentrion* ou mesure, et que son degré d'être se mesure à son degré de justice, comme, d'après certains

<sup>607</sup> Platon, *Protagoras*, 313c-313d, trad. E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

<sup>608</sup> Platon, *Protagoras*, 353c-353d.

<sup>609</sup> Platon, *Gorgias*, 477-477c, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

<sup>610</sup> Platon, *Hippias mineur*, 373c, sq., trad. J.-F. Pradeau et F. Fronterotta, Paris, coll. Gallimard, 2005.

<sup>611</sup> Platon, *La République*, X, 609c.

<sup>612</sup> *Ibid.*, VII, 519a,

commentateurs, Bernard Suzanne le souligne dans son ouvrage non publié, intitulé *Le Philosophe retrouvé, une (autre) lecture des dialogues de Platon*.

Dans le *Sophiste*, à la sixième définition, Platon inventorie deux vices de la purification que sont : *la ponèria* comme *statis* ou discorde, disharmonie, injustice, qui est à l'âme ce que la maladie est au corps, tandis que *agnoia*, l'ignorance est à l'âme, ce que la laideur est au corps. Deux *technai* ou types de médecine combattent cette double insuffisance : la médecine qui convient au traitement de la maladie de l'âme est, selon Platon, la *dikè* ou justice, tandis que l'éducation<sup>613</sup> est la gymnastique qui traite la laideur du corps.

Le *Philèbe* mettant en parallèle les opinions dont les unes ou les autres peuvent être vraies ou fausses, ce dialogue apparaît comme le prolongement de l'analyse faite dans *La République* pour montrer une fois de plus qu'au lieu d'être la présence d'une réalité positive intrinsèque, tout vice est au niveau de l'âme, une privation d'harmonie ou de savoir. En ce qui concerne l'échelle de mesure, qu'il s'agisse du plaisir ou de la connaissance par exemple, le contraire de l'excès c'est le défaut. Cependant, le bien étant la juste mesure, il n'a pas de contraire. D'après Bernard Suzanne, l'excès et le défaut participent de l'illimité qui, à son tour, participe au mixte, tandis que la mesure participe de la limite; l'excès et le défaut n'existent pas en fait, car *par définition, l'illimité est illimitée*. La seule chose qui puisse exister pour Bernard Suzanne, c'est le mixte parce qu'il vit son être propre et ce n'est qu'en lui que peuvent se rapporter un excès ou un défaut réels, puisqu'"il n'y a pas de mal en soi, mais seulement du mal en nous, du mal pour nous". Cette analyse semble corroborer les propos de Socrate à Théodore dans le *Téétète* : « *Comme il n'est possible, ni que soient extirpés les maux, (ta kala), car il est fatal (anagkè) qu'il y ait toujours quelque chose d'opposé au bien (hupenantion ti tôiagathôî), ni qu'ils soient établis parmi les dieux, ils se tournent autour de la nature mortelle et de ce lieu-ci.* »<sup>614</sup>

Avec un peu de recul, d'une part, on peut observer qu'il est ici question des maux et non pas du mal. D'autre part, les maux dont il est question ne sont pas dévoilés comme ce qui est contraire au *enantion*, c'est-à-dire au bien, mais comme ce qui est opposé au bien. À travers le concept *hupenantion* qui n'apparaît que très rarement dans les dialogues de Platon et qui, non seulement impliquerait la contrariété, impliquerait aussi, par le préfixe *up-hupo*, que les deux choses ne sont ni sur la même trajectoire ni sur le même plan. D'après les observations de Bernard Suzanne, les maux sont sur un plan inférieur, car ils participent du multiple, alors que le bien participe de l'un, parce qu'il est singulier. L'opposition entre l'un et le multiple ne

<sup>613</sup> Platon, *Sophiste*, 227d-229b, trad. Léon Robin et M. J. Moreau, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

<sup>614</sup> Platon, *Téétète*, 178a, trad. E. Chambry, Paris, éd. Garnier, 1958.



peut seulement résulter du fait qu'ils ne soient pas sur le même plan, l'un ne pouvant faire nombre avec le multiple, puisque c'est de leur conjonction que tout ce qui existe est.<sup>615</sup> Nous ne disons pas que les êtres proviennent de la combinaison du bien et du mal, mais qu'il n'y aurait pas de mal sans la présence du multiple, qui crée des conditions qui rendent le bien inaccessible. Le mal serait alors *fatal* plutôt que *nécessaire*. Platon érige une barrière infranchissable entre le bien et les maux et l'impossibilité pour ces maux de se faire une place parmi les dieux. « Dieu, écrit Platon, n'est nullement injuste, en quelque manière que ce soit, mais, comme il est le plus parfaitement juste, rien ne lui est plus semblable que quiconque parmi nous devient à son tour le plus juste possible. C'est par-là que se juge la véritable habilité de l'homme, ou bien sa nullité et son inhumanité, (*oudenia te kaianadria*). »<sup>616</sup>

Dans le *Lysis* où le mal ne soit pas le contraire du bien, Socrate cherchant la raison de la *Philiai*, se demande alors « si le bien ne serait pas aimé à cause du mal »<sup>617</sup>, parlant ainsi du mal, *to kakon* et non pas des maux. Sans déboucher sur une conclusion finale et se bornant à susciter les interrogations de l'élève en puissance, Platon fait savoir que si le bien n'est pas aimé à cause du mal, autant que la disparition de la maladie supprimerait le besoin du remède, autant, la disparition du mal rendrait le bien inutile. Ainsi, au lieu du bien, c'est le mal qui deviendrait cause. Placé dans la logique des contraires, on voit simplement que l'un des contraires disparaît avec l'autre. Si le bien est sur la même trajectoire de référence que le mal comme le plus au moins, le bien ne peut plus être *mesure*, puisque dans ce cas, il participe de l'infinité et par conséquent, il n'a ni stabilité ni permanence. Son caractère devient tout le contraire de ces deux qualités que l'idéalisme lui confère. Le bien chez Platon, devient ainsi un être parmi d'autres et ne pouvant être pour tous la mesure de leur être, il ne peut non plus être sur l'échelle des êtres. Voilà pourquoi on peut enfin lire dans *La République* que le bien est « au-delà de l'être. »<sup>618</sup>

Grâce à Descartes, nous avons fini par comprendre que le rejet platonicien est loin d'être l'excision du corps, son imputation physique qui renvoie au suicide que condamne déjà Platon, mais une sorte de chirurgie spirituelle inspirée par ce philosophe aux Pères de l'Église et que Descartes a redéfinie par *corps-machine*. Voici ce qui est par exemple écrit dans la Bible : « si ton œil droit est pour toi une occasion de chute, arrache-le et jette-le loin de toi [...] »<sup>619</sup> Partant du fait qu'un lecteur non averti de Platon ne puisse pas appliquer les

<sup>615</sup> Platon, *Philèbe*, 16c-16d, trad. J.-F. Pradeau, Paris, coll. Gallimard, 2002.

<sup>616</sup> Platon, *Téétète*, 176c-176d.

<sup>617</sup> Platon, *Lysis*, 220b, trad. L.-A. Dorion, Paris, coll. Tel., Gallimard, 2006.

<sup>618</sup> Platon, *La République*, VII, 509b.

<sup>619</sup> *La Sainte Bible*, version Louis Second, Mathieu, 6-29.

instruments méthodologiques de ses dialogues à la réalité concrète de son œuvre entièrement encadrée par sa conception du corps inscrite dans une perspective anthropologique, la plupart de ses contempteurs ne peuvent non plus et à juste titre, lui opposer une réplique ferme, faute d'avoir compris que le sens de son rejet du corps va au-delà de ses écrits.

Descartes verra le mal et l'erreur, non dans le corps, mais dans le mauvais usage que l'on peut faire du *Cogito*, le corps étant réduit à une pure extériorité mécanique entièrement subordonné à l'âme. Quoi de mieux pour comprendre que la philosophie platonicienne du corps est en réalité un dualisme fondé sur l'union nécessaire entre l'âme et le corps, mais que Platon aurait simplement voulu mettre la barre haute pour qu'on puisse se contenter du peu : la philosophie platonicienne du corps ne serait pas une métamoraie, mais une philosophie qui semble plus éthique que métaphysique, la métaphysique étant en réalité, la négation même de la gratuité de l'acte moral.

À la pointe de cette philosophie du corps, c'est la déconstruction des régimes de terreur, un monde où les hommes meurent dans des luttes permanentes pour la survie comme fondement éthique d'un monde où la propriété et l'accumulation n'auront pas de place, source de vie à l'état pur, un monde où il fait bon vivre comme dans un réservoir inépuisable de beauté. L'âme qui aura surmonté les aléas du corps n'aura rien à regretter, car sa récompense est assurée dans un monde sans intermittence de bonheur, fût-il la *Cité idéale* : une image fascinante digne de l'ingéniosité du *divin Platon*.

La philosophie platonicienne du corps peut susciter des interrogations sur le statut moral du corps d'emblée considéré par Platon comme source du mal. Mais il est difficile qu'un penseur de la trame de Platon se contredise, si ce n'est faute de l'avoir bien compris, car sa définition du corps est sibylline et diffère d'un dialogue à l'autre sans perdre de vue que c'est l'homme en tant qu'un être intellectuellement et moralement transparent à lui-même qui est au centre des préoccupations de Platon. Or, au-delà des apparences, il semble ne pas avoir des dichotomies entre Platon et Saint Augustin par exemple car pour celui-ci, le corps est une entité vivante, agissante par son impact négatif sur l'âme, mais mortelle par ses impuretés telles que la corruptibilité considérée comme source du péché pour le croyant et du mal pour le philosophe.

Ce n'est donc pas par une simple lecture qu'on peut saisir la pensée de Platon sur le corps, mais à travers la pertinence d'analyse associée à la compréhension du problème qu'il pose et entend résoudre. Voilà pourquoi, à travers le personnage de Socrate qu'il considère comme modèle de philosophe, Platon défend ses positions et finit toujours par confondre ses antagonistes philosophes symbolisés par d'autres personnages. L'originalité du corps, c'est la

version qui tire directement sa source comme émanation directe de la pensée même de Platon, différente des acceptions nouvelles et interprétations de divers genres, toutes étant susceptibles d'édulcorer le sens profond de cette pensée que Platon exprime à travers des techniques de langage qui lui sont propres et qui ne sont pas toujours à la portée du commun des mortels.

Tout ce que Platon aura dit au sujet de l'immortalité n'est, pense-t-il lui-même, qu'une *probabilité* et de la vraisemblance. Sa démonstration ne serait qu'une représentation analogique relevant d'une fiction qui emprunte ses éléments à la tradition, mais pour autant, capable de donner satisfaction aux exigences logiques et semble-t-il, religieuses aussi. C'est donc sous forme de mythe que Platon traite de la question de l'âme, car la disparition du mal rendant le bien inutile, l'âme disparaîtrait avec le rejet du corps, car logiquement, l'un des contraires disparaît avec l'autre. Il apparaît aussi que dans le mythe final du *Gorgias*, la condition de l'âme soit adaptée à ce que la justice exige. On peut alors constater que derrière la philosophie platonicienne du corps, se cache un vaste chantier moral, la métaphysique n'étant qu'un outil comme truchement indispensable à l'instauration d'une vie paisible sans effronteries.

Enfin, Rien, jusqu'ici, n'atteste que Platon épingle le corps, n'en déplaise à ceux qui auront pour ambition de lui marcher sur les pieds sans daigner avant tout chercher à savoir que pour légitimer l'âme, il faut par conséquent rejeter le corps non en fait, mais en droit. Si le dualisme idéaliste peut être considéré comme la semence qui fait germer le dualisme rationaliste, celui-ci est alors comme la plante qui porte les fruits de la science moderne qui repose sur les principes d'objectivité et de l'expérimentation en vertu desquelles le corps, nonobstant les réserves émises par Platon, est bel et bien présent par l'entremise des sens, dans le dualisme platonicien. Platon écrit sur le corps avec aménagement en se limitant sur des données abstraites, montrant à suffisance que si la chance peut sourire à celui qui rêve, il peut rêver d'un possible rejet du corps, faisant ainsi de son idéalisme une sorte de stratagème philosophique qui laissera croire au *vulgaire* que ce philosophe idéaliste perd pied, ses écrits n'étant pas à la portée de celui qui est incapable de recul intellectuel, car il parle en droit et Descartes qui aurait meilleure connaissance du sens de ses métaphores, hyperboles et aphorismes, ayant bien assimilé sa théorie, en vient au fait. Voilà pourquoi le dualisme cartésien prend pied et rationalisant l'idéalisme, il finit par former avec celui-ci un ensemble homogène appelé dualisme *platonico-cartésien* où certes, le corps apparaît comme un obstacle au savoir et au bien, mais aussi comme un intermédiaire nécessaire entre intelligible et sensible aussi vrai qu'il est décrit dans le *Cratyle* par exemple comme " signe " de l'âme et

dans le *Timée*, « *le corps des hommes, écrit Platon, a été constitué pour recueillir l'âme le mieux possible.* »<sup>620</sup> Le corps y a beau être rejeté, mais d'un rejet relatif qui atteste qu'il permet parfois de retrouver la voie de la vérité et du bien dans la philosophie platonicienne du corps, préluant ainsi au dualisme *platonico-cartésien* où le corps se manifeste avec le plus d'éclat.

---

<sup>620</sup>Platon, *Timée*, 34a, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2001.

## CONCLUSION PARTIELLE

Au terme de cette deuxième partie, il a été question de montrer que la philosophie platonicienne du corps a permis à son auteur d'avoir plusieurs continuateurs. Nous avons d'abord constaté que Descartes a fait ressurgir le problème de l'union de l'âme et du corps au XVI<sup>ème</sup> Siècle. De ce point de vue, nous avons montré que le dualisme de type idéaliste de Platon a connu une légère mutation qui a donné naissance au dualisme de type rationaliste propre à Descartes. Faisant la synthèse entre les deux approches, nous avons découvert une nouvelle forme de dualisme que nous avons défini par dualisme platonico-cartésien.

Aussi bien chez Platon que chez Descartes, nous nous sommes aperçus que la vérité appartient à l'ordre de l'âme, seule capable de penser. L'âme et le corps étant deux substances distinctes dont les attributs respectifs sont la pensée et l'étendue, ces substances peuvent alors se concevoir l'une sans l'autre. L'âme seule reçoit le privilège de fonder l'existence humaine en valeur, le corps quant à lui, est ramené à la pure matérialité de son extension : il est visible, mais il ne peut s'exprimer que quand il est sollicité par la conscience qui l'analyse. Ce dualisme platonico-cartésien, aurait posé les bases de la science objective, car c'est à partir du *Cogito* cartésien que le problème de la nature des rapports entre le sujet connaissant et son objet d'étude se pose : se confondent-ils ou se distinguent-ils l'un de l'autre?

Ensuite, nous avons montré que bien que ce dualisme platonico-cartésien ne soit plus tout à fait d'actualité, le désir de se séparer de son corps garde encore toute son importance, aussi bien en épistémologie qu'en morale, car aussi bien par les moyens offerts par la science, l'évolution de la technique ou la toute-puissance d'une volonté désincarnée, « *le corps reste une réalité dont certains pensent pouvoir s'éloigner.* »<sup>621</sup>

Mais, avons-nous fait observer qu'en ce qui concerne la plupart des continuateurs de Platon, que ce soit Plotin, St Augustin que Descartes en passant par Saint Paul, tous semblent avoir pénétré les idées de Platon en montrant que le mal n'est pas dans le corps-même, mais dans son usage. Les contempteurs de Platon prendront-ils de la hauteur pour comprendre que si ces continuateurs ont évité l'usage des mythes et métaphores de Platon, c'est parce que leur entreprise se voulait en grande partie explicative. Voilà pourquoi ils se sont plus concentré à dire tout haut ce que Platon disait tout bas, à savoir que le corps n'est pas à jeter au bûcher, mais à discipliner. Si le dualisme platonicien a prospéré et fait des émules en philosophie, sa quête permanente des motivations métaphysiques semble aussi abstraite et improbable qu'elle aboutirait à des impasses.

---

<sup>621</sup>Marzano, *La philosophie du corps*, p. 20.

**TROISIÈME PARTIE :**  
**PROBLÈMES LIÉS À LA PHILOSOPHIE  
PLATONICIENNE ET ACTUALITÉ DU CORPS**

## INTRODUCTION PARTIELLE

Cette troisième partie de notre travail de thèse qui propose des esquisses de solutions à ce que la philosophie platonicienne du corps pourrait susciter comme problème, fait suite à la question de savoir en quoi consiste la philosophie platonicienne du corps et va s'achever par l'actualité du corps comme réalité vivante inaliénable et incontournable de l'homme, car selon le dualisme de Platon, l'homme est composé d'une âme et d'un corps qui sont de nature contraire et ne s'accordent pas. Il va plus loin en faisant remarquer qu'en raison de sa mauvaise union avec l'âme, le corps ne fait pas partie de la nature humaine à cause de sa morbidité, tandis que l'âme qui seule fait partie des réalités divines et éternelles est la composante essentielle de l'être humain. Le corps quant à lui manque de telles qualités et Platon le rejette faute d'être immortel et éternel. Aussi définit-il l'homme par l'âme seule. Mais, cette définition métaphysique de la nature humaine semble compliquée, ruineuse et incompréhensible, car la thèse de l'irréductibilité de l'âme et du corps suivi du rejet de celui-ci laisse apparaître que le dualisme platonicien est une *somatophobie* qui suscite des inquiétudes à cause de son défaut de pertinence. Peut-on concevoir l'homme en dehors du corps? Qu'est-ce qui justifie notre aversion à l'égard du dualisme de Platon, et dans quelle mesure cette aversion porte caution pour la récusation du dualisme comme revalorisation du corps? Cette question est fondamentale pour nous autre qui pensons que le corps est si présent, visible et probant qu'on ne peut se poser des questions sur la nature humaine que pour savoir s'il y a quelque chose d'autre en dehors de celui-ci. Par ailleurs, ayant fait du dualisme platonicien une *somatologie* assortie d'une thanatologie et d'une sotériologie, une telle définition de l'homme a suscité de nombreuses controverses au départ modérées, mais qui se sont de plus en plus radicalisées dans l'histoire de la philosophie.

Par exemple, certains Apologistes chrétiens tels que Tertullien et Saint Hilaire de Poitiers ont soutenu l'idée d'une âme matérielle. Mais en raison de sa virulente appréhension à l'égard du dualisme, le post-modernisme a fécondé l'approche objective qui soutient l'hypothèse de l'homme comme donnée physique. La psychologie qui étudie les phénomènes psychiques à travers les traits de caractère qui déterminent le comportement d'un individu ; l'archéologie appuyée sur des restes matériels pour reconstituer les civilisations anciennes ; la sociologie sur l'étude objective des faits sociaux ; l'économie sur les modes de production ; la médecine sur les symptômes des organes physiologiques ; la psychologie génétique sur le rapport entre le psychique et le physiologique.

## CHAPITRE V :

### CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE COMME REVALORISATION DU CORPS

Notre critique du rejet platonicien comme revalorisation du corps s'articule autour de la négation d'une telle conception de l'homme et du vécu. Dans *l'État d'âme. Le Corps dans la Philosophie de Platon*<sup>622</sup>, Labrune s'est intéressé au problème du corps. Il démontre que chez Platon, les idées d'âme et du corps sont des idées antithétiques, leur union n'étant qu'un incident fâcheux. Élément éternel et divin, selon Platon, l'âme a eu le privilège de contempler la beauté du monde des Idées ; le corps quant à lui, est un élément matériel qui tire l'homme vers le bas. L'âme peut atteindre la vérité, tandis que le corps peut seulement la cacher. L'âme peut atteindre la perfection, le corps est plutôt une entrave aussi bien dans l'ordre de la connaissance que dans l'ordre de la conduite morale. Si nous pouvons accorder à M. Labrune que chez Platon, mourir, c'est résister à l'ardeur des appétits sensuels et des joies festives qui font obstacle à la connaissance du vrai et du bien, nous pensons aussi que la philosophie n'est pas un exercice corporel. Pour Platon, la critique du corps est inséparable de la critique de notre monde dont Saint Paul dit qu'il n'est pas du monde, le monde des apparences, de l'évanescence et de la mort. Platon a si bien développé la plupart des points essentiels de sa doctrine, que les principaux motifs de condamnation du corps tournent tous autour d'un même concept : celui de l'inversion, le corps étant pour ce penseur, ce par quoi le monde est mis sens dessus-dessous. Qu'est-ce que la philosophie platonicienne du corps suscite comme problème?

#### V.1. RUPTURE MÉTAPHYSIQUE DU REJET COMME REVALORISATION DU CORPS

Platon ne conçoit pas l'âme au sens vulgaire de croyances dogmatiques d'une immortalité improbable. Pour celui-ci, l'existence des *Idées* se déduit aussi de l'existence de Dieu. Il pense qu'en l'homme en tant qu'être de chair et de sang, il y a quelque chose d'immatériel, d'antérieur et de divin, à savoir l'âme. Mais il semble faire une sorte de séparation ontologique dont il n'a pas lui-même conscience. « *Quand l'âme et le corps sont*

---

<sup>622</sup>Labrune, Marcel, *État d'âme. Le Corps dans la Philosophie de Platon*, Paris, Vrin, 1992.



*ensemble, écrit-il, la nature prescrit à l'un d'être esclave et d'obéir, à l'autre de commander et d'être maîtresse.* »<sup>623</sup> De tels propos semblent convenir à Descartes dont le dualisme est fondé sur l'union de l'âme et du corps tel que nous le verrons plus tard. Comment l'âme peut-elle commander au corps alors qu'il y a désunion entre les deux?

Ce que nous appelons *pensée* et que Platon semble appeler *âme*, est invisible, mais nous permet de réfléchir et de bien agir, peut-être ce qui donne un sens à nos idées et à nos actions, une forme, pourquoi pas, à tout cela et ce serait, nous semble-t-il, une aberration que de vouloir séparer la forme de la matière. Du point de vue ontologique, Aristote pense que la forme est inséparable de la matière. Aristote est donc pour la thèse "hylémorphique" de la nature développée à partir de l'unité complète de l'âme et du corps, mais une unité adossée à une vision téléologique très distante du dualisme platonicien.

Le rejet platonicien du corps laisse penser que Platon compare deux entités séparées qu'il peut évaluer, en dehors d'une épreuve commune, puisque, selon lui, rien, jusqu'ici n'a jamais pu rapprocher l'âme du corps où elle se retrouve à cause d'une faute d'inattention. Or, pour Aristote, c'est à travers leur union et non à travers leur séparation, que l'âme et le corps se distinguent réellement l'une de l'autre, ce qui montre d'après celui-ci, que l'une et l'autre ne peuvent être l'une sans l'autre. Selon Aristote donc, l'âme et le corps sont des entités inséparables. Ils existent, mais en tant qu'unité. L'union que ce philosophe établit entre l'âme et le corps dépend de l'idée qu'il se fait de la matière *hyle* qui est inséparable de *Morphos* ou forme ainsi que de leur relation, ce qui se déduit de leur interdépendance, les deux étant des substances liées naturellement, comme la forme est liée à la matière. Fédida peut affirmer à ce sujet qu'Aristote conçoit « *le modèle de référentiel implicite, écrit Fédida, d'une définition de la psyché comme forme inhérente à la vie.* »<sup>624</sup>

En plus, L'idée platonicienne de l'homme en soi ne serait rien de mieux que le produit d'une imagination féconde. S'il est établi que l'homme a une âme, on peut supposer c'est lui permettre de l'actualiser et de se réaliser ou se concrétiser. Derrière le radicalisme de Platon, semble se cacher un déterminisme tacite qui voudrait insinuer que l'homme ne peut ni créer ni inventer et que tout est fait d'avance. À y voir de près, Platon semble montrer que la sagesse consiste en la capacité de devenir ce qu'on est déjà en puissance. Il peut alors faire une classification qui détermine les catégories sociales selon ces capacités. Or, Aristote développe une métaphysique appelée philosophie première et la rupture hylémorphique se définit sous

<sup>623</sup>Platon, *Phédon*, 79b-80a.

<sup>624</sup>Fédida, Pierre, "Corps", cité par Élisabeth Roudinesco et Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Fayard, 1997, p. 111.

l'angle ontologique par un revirement de l'idéalisme vers un réalisme objectif établi sur la thèse de l'unité du composé humain.

L'âme et le corps forment alors une totalité. Ainsi, « *la réalité du corps animé*, écrit M. Richir, *est une totalité.* »<sup>625</sup> Ni le corps animé ni le corps inanimé, aucun des deux n'est pas en soi la vie, car pour Aristote, l'ontologie du maître ne correspond pas à la structure de l'homme réel, aussi vrai qu'elle en dissout l'unité au profit de l'une de ses composantes, c'est-à-dire l'âme. Pourtant, « *c'est mon corps*, écrit G. Berger, *qui se trouve au centre de l'existence.* »<sup>626</sup> Pour ce dernier, l'organisme, une fois développé, peut recevoir la forme qui le fera fonctionner et passer à l'acte ses puissances : cette forme, c'est l'âme qui fait végéter, grandir, se reproduire animaux et plantes et fait sentir les animaux. Au niveau de l'homme, à l'âme végétative et sensitive s'ajoute du dehors l'intelligence qui, seule, est capable de saisir les essences indépendamment de toute condition organique. L'homme appartient au monde sublunaire, qui a cependant de part avec les essences grâce à l'intelligence. « *Il est lui-même*, écrit Richir, *corps animé ayant simplement la vie en puissance.* »<sup>627</sup> Mais, par une sorte de grâce imprévue et particulière, il enrichit la vie d'un pouvoir de spéculation qui est de nature divine. L'homme doit à la fois vivre en dieu et en l'homme. Si le "bios theôreticos" constitue le bonheur principal, le "bios prakticos" n'en est pas moins le bonheur second car, « *l'être*, écrit Aristote, *se prend en de multiples sens, [...] Mais entre toutes ces acceptions de l'Être, il est clair que l'Être au sens premier est le ce qu'est la chose, notion qui n'exprime rien d'autre que la Substance.* »<sup>628</sup>

L'âme selon Aristote, n'a donc pas une vie séparée de celle du corps, puisqu'elle n'en est que la forme. Or, tout corps est rattaché à sa forme et si l'on pouvait admettre que le corps est subséquent à la forme, l'on pourrait du même coup admettre que la forme, c'est-à-dire l'âme, existait en quelque lieu avant de s'associer au corps. Il apparaît ici que les notions d'antériorité et d'incarnation qui caractérisent la philosophie de Platon existent aussi chez Aristote, mais dans le cadre d'un réalisme objectif qui s'oppose au réalisme substantiel de Platon. Alors le dualisme âme/corps chez Aristote semble mitigé, puisque la matière est inséparable de la forme.

C'est avec Épicure que la critique de l'idéalisme va se radicaliser, car dans une correspondance à un de ses disciples, Épicure explique que l'âme est nécessairement

<sup>625</sup> Richir, Marc, *Le Corps*, Paris, Hatier, 1995, p. 44.

<sup>626</sup> Berger, Gaston, *Recherche sur les conditions de la connaissance*, cité par Robin, Léon et Moreau, MJ, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1950, p. 97.

<sup>627</sup> Richir, Marc, p. 44.

<sup>628</sup> Platon, *De l'âme*, III. I.412b 5. Paris, Vrin, 1995.

corporelle, car il n'y a d'incorporel que le vide. La rupture matérialiste avec Épicure vise à la corporéité de l'âme. Certes, Épicure enseigne aussi que la mort n'est pas à craindre, mais sous une perspective qui contraste avec celle de Platon. Platon met en scène Socrate prenant soin d'expliquer sa propre façon de voir le rapport âme/corps, non seulement pour montrer qu'il y a une affirmation justifiable de croire qu'il y aurait une vie après la mort, mais aussi pour justifier sa thèse selon laquelle la vie sans son corps est possible.

Le corps s'accomplit dans l'âme sans que la moindre dissociation qui permette de la disposer de lui comme on dispose d'un simple objet les sépare. Il s'agit aussi d'un refus sans complaisance du dualisme. Selon l'hylémorphisme du *De Anima*, matière et forme sont si inséparables que seul, le discours qui fait parfois violence au réel, peut vouloir les distinguer. Selon Aristote, cette unité fondamentale qui se déduit du couple corps/âme prépare le monisme matérialiste et constitue le point de départ de l'échec de la métaphysique qu'Aristote ne rejette pourtant pas. Entre l'âme et le corps, il y a une telle interdépendance que les deux substances existent l'une par l'autre. Le corps est la matière et l'âme la forme. Les deux sont d'autant plus réductibles que le problème lié à l'antériorité de l'âme sur le corps n'a pas de place dans l'ontologie d'Aristote. La légende consacrée par la fresque de Raphaël, *L'École d'Athènes*, rend compte d'une discorde allant jusqu'à l'inimitié entre le maître et son disciple. Certes, ils sont dans une dissension avérée sur la question capitale des Idées. Platon développe avec plus d'abondance le principe de l'existence des Idées, et sur lequel il faut bien à la fin s'expliquer.

Ce qui fait problème dans la thèse idéaliste, c'est le fait qu'elle traduise théoriquement la réalité du retrait d'une âme d'un corps, sans démontrer par étapes et de manière opérationnelle les différents mécanismes qui caractérisent un tel retrait. Platon ne précise rien sur ce point. Épicure n'y voit qu'une crainte mitigée de la mort. Même s'il n'entre pas dans les dédales du scepticisme, Épicure semble enseigner une morale qui vacille entre la satisfaction individuelle des plaisirs et l'observance des règles universelles vers lesquelles il progresse peu à peu, telles que Platon les avait édictées.

Pour Platon, en ce monde des êtres purement intelligibles, il y a au-dessus de toutes les choses qui frappent nos sens, celles qui sont les types parfaits, absolus, éternels, immuables, de tout ce qui existe d'imparfait en ce monde : ce sont les Idées, non pas abstraites, mais réellement existantes, les seules réalités dont tout ce qui n'est pas elles n'est qu'une imparfaite image. Pour Platon, l'âme fait partie des choses de types parfaits qui ont une existence propre, tandis que le corps participe de tout ce qui existe d'imparfait en ce monde. Pour Aristote par contre, ces choses de types parfaits n'existent qu'en tant que "formes" capables de rendre les

choses intelligibles. Alors que la conception platonicienne est "statique", celle d'Aristote vise à fonder un "dynamisme" universel. Ce dynamisme est d'autant plus une réalité que la vie se présente comme l'ensemble des forces actives et réactives qui s'affrontent. Selon Aristote, la vie est multiplicité, différenciation perpétuelle et s'oppose à l'identité et à la stabilité. À la stabilité prônée par le réalisme substantiel de Platon, s'oppose le dynamisme du réalisme objectif voire personnel d'Aristote.

Animal rationnel donc, l'homme selon Aristote, fait partie de ce monde de la "physis", c'est-à-dire la vie, "zoé". L'homme est donc d'abord un être vivant, un "zoom", un animal. Pour Aristote, le vivant s'explique de façon vitaliste. Selon Aristote, tout vivant possède une âme, *anima* qui l'anime. Cependant, il a quelque chose de particulier par rapport aux autres êtres vivants : il est un animal parfait, car c'est en lui que la nature a réellement atteint son but et l'homme est le plus intelligent parce qu'il a en lui quelque chose de divin, c'est-à-dire la pensée au moyen de son intellect, le "nous". L'on comprend pourquoi il se tient debout en direction du lieu où se trouve le divin. Platon expliquait déjà dans le *Timée* que la participation au divin est liée à la station droite. Cette station, ajoute Aristote, libère les membres antérieurs de leur fonction locomotrice et favorise l'exercice de la main qui, pour Aristote, est l'organe humain par excellence, un instrument universel non spécialisé, et donc capable de tous les usages. Il dit nettement ceci :

*Ce n'est pas parce qu'il a des mains, écrit Aristote, que l'homme est le plus intelligent des êtres, mais c'est parce qu'il est le plus intelligent qu'il a des mains. [...] Or, la main semble bien être non pas un outil, mais plusieurs. [...] Car la main devient griffe, serre, corne, ou lance ou épée ou toute autre arme ou outil. Elle peut être tout cela, parce qu'elle est capable de tout saisir et de tout tenir.*<sup>629</sup>

C'est donc Aristote qui formule pour la première fois la définition traditionnelle de l'homme comme un "animal rationnel", l'animal qui possède le "logos" qui désigne à la fois la raison et le langage. Contre Platon, il pense que l'âme est la forme du corps. Ce qui paraît compliqué, c'est le fait qu'Aristote envisage une disjonction possible de certaines facultés comme l'intellect. De ce fait, Aristote distingue deux intelligences : l'une réceptrice c'est-à-dire le corps et l'autre génératrice des formes intelligibles c'est-à-dire l'âme. Selon Aristote, cet intellect séparé du corps devient la seule chose qui soit immortelle et éternelle. « *Toujours, en effet, affirme Aristote, ce qui produit dépasse en dignité ce qui subit et le principe surpasse la matière. [...] Or il est exclu que l'intelligence tantôt opère, tantôt non. Une fois séparée*

---

<sup>629</sup> Aristote, *Les Parties des animaux*, Livre I, chap. I, 661a, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2011, p. 452.

*d'ailleurs, elle se réduit à son essence, et il n'y a que cela d'immortel et d'éternel.* »<sup>630</sup> Pour Aristote à la différence de Platon, il y a une liaison naturelle entre l'âme et le corps. Chez Aristote, il y a comme chez Platon, irréductibilité de l'âme et du corps, mais pour Aristote, les deux ne s'opposent ni ne sont séparés. La théorie aristotélicienne de l'âme ou "psychès" c'est-à-dire le principe vital qui anime le corps, est, elle aussi, tripartite comme chez Platon, mais l'âme est ici définie à partir de l'observation et non à travers un mythe.

En général, Platon et Aristote se distinguent l'un de l'autre comme le philosophe du ciel et le philosophe de la terre. Seulement, Aristote n'accorde aucune place à la notion du "corps-machine" développée plus tard par Descartes, puisque la matière, contrairement à ce que pensera Descartes, porte en elle sa propre vertu d'être animée : « *Si l'œil était un animal,* écrit Aristote, *la vue serait son âme : car c'est là la substance formelle de l'œil.* »<sup>631</sup> Au regard du lien naturel entre l'œil et la vue selon la description d'Aristote, on a l'impression que pour lui, en l'homme il y a plusieurs âmes, puisque la vue est l'âme de l'œil parce qu'elle est la finalité de cet organe. La finalité du fonctionnement de chaque organe étant son âme selon Aristote, en l'homme il y aurait donc plusieurs âmes. Si tel est le cas, comment ces différentes âmes qui sont chacune ce dont un organe est organe, se mettent-elles ensemble pour se constituer en une seule âme formant la totalité corporelle ? Cette préoccupation en appelle à une autre qui est de savoir s'il est possible de concevoir l'homme en dehors du rapport âme/corps. Face à celle-ci, Épicure défend la thèse de la corporéité de l'âme. Avec ses partisans, il marque une telle indifférence vis-à-vis des dieux qu'ils ne se préoccupent guère de ce qui adviendrait après la mort, puisqu'ils rejettent l'idée d'une vie après la mort, car l'âme est matérielle et il est hors de question qu'elle survive à la mort. Quand vient la mort, l'âme s'efface en même temps que le corps. L'épicurisme est une autre philosophie matérialiste contemporaine du stoïcisme qui est un panthéisme, et dont il diffère amplement. Après Leucippe et Démocrite, Épicure restreint tout existant aux atomes qui pour lui, sont de petites molécules irréductibles qui se meuvent régulièrement, toujours en mouvement, en vertu de principes immuables, dans le vide. Pour Épicure plus proche de Démocrite, le monde est fait d'atomes éternels en mouvement dans le vide. Mais à la thèse de la nécessité de Démocrite, Épicure substitue la notion de hasard, car selon Épicure, les atomes se sont rencontrés parce qu'ils étaient doués d'un pouvoir de dévier de la verticale ou *clinamen* en vertu duquel l'âme est non seulement libre, mais aussi, elle est matérielle. C'est la leçon que

---

<sup>630</sup> Aristote, *De l'âme*, 1995, cité par Catherine Roux-Lanier, *Le temps des philosophes*, Paris, Hatier, 1995, p. 44.

<sup>631</sup> *Ibid.*, p. 70.

nous devons tirer de l'influence du corps sur l'âme selon Épicure qui dénonce l'inertie du vide, car précise Cuvillier, « *le vide ne peut ni agir ni pâler.* »<sup>632</sup> Pour Épicure, tout ce qui est, résulte de combinaisons mécaniques et à cet effet, tout se fait et se défait sans cesse, selon l'invincible nécessité des lois naturelles. Cette perspective moniste semble convaincante, mais l'éternité des atomes en mouvement dans le vide revient autrement à l'idée de principe et la démonstration d'Épicure semble n'avoir pas pu se départir de la métaphysique.

S'ils ne sont pas séparés, l'âme et le corps s'imbriqueraient pour former une totalité complète et indistincte. C'est peut-être dans ce sens qu'Aristote définit l'être comme une totalité élaborée à partir de l'expérience. Le résultat du fonctionnement de chaque organe lui étant subséquent, la combinaison des fonctions rattachées à chaque organe donne une forme harmonieuse qui n'est rien de plus que l'âme ou la forme qui est pour le corps sa propre vertu d'être animé. Si pour Descartes, le corps est élaboré à partir du clivage de la raison. Avec Aristote donc, l'âme est inséparable de l'étant-corps. L'âme désigne la forme et le corps la matière. Pour qu'il y ait vie, il faut que la forme et la matière qui en constituent les causes s'unissent. Aristote définit alors l'être comme totalité. Raison pour laquelle l'âme est, pour Aristote, inséparablement liée au corps et elle ne perpétue pas l'existence d'un individu après la mort. Par ailleurs, si quelque chose d'éternel existait en l'homme, ce serait son intellect abstrait, impersonnel. Cette idée contredit la thèse idéaliste suivant laquelle, l'homme est une substance incorporelle dont le sort n'est pas lié à celui du corps.

Platon considère l'âme comme un principe de mouvement : elle est « *ce qui, écrit Cuvillier, se meut soi-même.* »<sup>633</sup> C'est Platon qui est le premier à introduire un élément d'idéalisme en déclarant l'âme « *prisonnière* »<sup>634</sup>, l'âme étant en même temps principe de mouvement, elle est parente des *Idées* et à ce titre, l'âme participe au caractère « *intelligible, divin et indestructible.* »<sup>635</sup> L'indestructibilité de l'âme, selon Platon, apparaît dans le *Phédon*, écrite en vue de montrer l'immortalité de l'âme. Mais cette immortalité théorique semble scientifiquement improbable. En ce qui concerne Aristote soucieux d'objectivité, l'âme est subséquent au corps sans être à son tour corporelle. « *Elle est, écrit Aristote, la "forme" du corps, "l'acte premier" (entéléchie) d'un corps organisé ayant la vie en puissance. Spécifiquement, l'âme humaine contient un principe, l'intelligence (grecnoûs) qui est "une autre espèce d'âme" et qui lui vient du dehors.* »<sup>636</sup>

<sup>632</sup> Cuvillier, Armand, *Nouveau précis de philosophie*, chap. XXVIII, § 336, Paris, Armand Colin, 1970, p. 589.

<sup>633</sup> *Ibid.*, chap. XXVIII, § 342, p.598.

<sup>634</sup> Platon, *Phédon*, 67e-68d.

<sup>635</sup> *Idem.*

<sup>636</sup> Cuvillier, A. *Nouveau principe*, chap. XXVIII, § 448, p. 610.

Dieu est pour Aristote, l'organisateur du monde. C'est le "non mû", comme le verra plus tard Plotin, la pensée suprême, la cause efficiente et finale du monde. Pour Aristote, Dieu se pense lui-même. Ce n'est pas un Dieu suprême et providentiel, mais le principe premier, la première cause. Selon Aristote, Dieu n'est pas créateur, mais cause logique. Ce que Plotin ne soutiendra pas. Aristote n'évoque la révélation nulle part pour en préciser les deux types : l'Écriture et la révélation intérieure qu'on retrouvera plus tard dans la théologie chrétienne.

Ce qui pose problème dans le dualisme platonicien, c'est le fait que pour Platon, le corps n'est pas une substance, mais la partie morbide et mortelle de l'homme. D'après Platon, grâce à son âme, l'homme peut échapper à la mort et survivre par son âme. Pour ce philosophe, sans âme mais seulement un corps, l'homme périrait tout entier dans la mort. Or, la mort est avant tout un phénomène naturel vécu comme le terme inéluctable de l'existence de tout être vivant, à l'exception de la plupart des bactéries dont-on dit qu'elles sont potentiellement immortelles. Aussi vrai que l'homme semble en outre être le seul être vivant à avoir conscience de sa future mort, cette conscience chez certains peut déboucher sur *le tragique* et justifier la peur que ceux-là éprouvent face à l'idée qu'ils mourront un jour; alors que d'autres déduisent de *l'absurdité* de l'existence humaine. Sur ce plan, il n'y a ni philosophe qui sache ce que c'est que la mort et l'affronte courageusement ni vulgaire qui la craigne faute de savoir ce que c'est : tous, nous sommes confus devant ce phénomène que nul ne peut prévoir.

Platon semble produire un rapport erroné sur le lien qui existe entre l'âme et le corps. L'âme, si elle existe réellement, est unie au corps dès lors qu'on se situe dans une perspective dualiste et ce serait à tort qu'on les juge séparés. « *C'est [...] pourquoi, affirme Aristote, il n'y a pas à rechercher si l'âme et le corps sont une seule chose, pas plus qu'on ne le fait pour la cire et l'empreinte, ni d'une manière générale, pour la matière d'une chose quelconque et ce dont elle est la matière.* »<sup>637</sup> On peut encore tolérer que Platon pense que l'âme est servante de guide au corps au sens d'Aristote pour qui, le vivant c'est d'abord une forme, car « *la nature formelle, écrit-il, a plus d'importance que la nature matérielle. [...] Si c'est dans la configuration extérieure et dans la couleur que consistent chacun des animaux et chacune de leurs parties, Démocrite a raison [...] Il déclare donc que tout le monde voit bien ce qu'est la forme de l'homme, puisque c'est la structure extérieure et la couleur qui la font connaître.* »<sup>638</sup>

<sup>637</sup> Aristote, *De l'âme*, 1995, par Catherine R.-Lanier, *Le temps des philosophes*, II, I, 412b 5, p. 44.

<sup>638</sup> Aristote, *Les Parties des animaux*, Livre I, chap. I, 661a, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2011, p. 91.

*Pourtant, renchérit-il, le mort aussi présente le même aspect extérieur, et avec cela il n'est pas un homme ; impossible, aussi, qu'existe une main qui soit composée de n'importe quoi, [...] Cette main ne pourra pas en effet remplir sa fonction [...] Ces déclarations sont donc vraiment simplistes : c'est comme si un charpentier parlait d'une main de bois. Et c'est bien ainsi que les physiologues de la genèse et causes des causes de la structure.<sup>639</sup>*

Platon évoque l'incarnation qui laisse penser que la mort n'est pas un phénomène naturel c'est-à-dire quelque chose de normal, mais un spectre ou monstre fabuleux pour ceux doutent de leurs qualités morales. Par contre pour Aristote, loin d'être un malheur pour l'âme déchue, l'incarnation est la condition même du vivant. En faveur d'Aristote, nous dirions que la nature du corps et de l'âme devrait rapprocher les deux substances, car selon l'ordre naturel des choses, les corps de même nature se repoussent, tandis que les corps de nature contraire s'attirent. Le rapport platonicien de l'âme au corps semble déroger à cette loi scientifiquement observable dans la nature. On ne saurait disposer du corps comme d'un objet. Si l'âme et le corps étaient opposés l'une de l'autre, jamais ils ne demeureraient indissociables. Cette remarque nous semble aussi pertinent qu'Épicure reprenant la doctrine de Démocrite avec des objectifs non plus scientifiques, mais moraux, la philosophie est avant tout une morale, son but étant la recherche de l'ataraxie, c'est-à-dire, la sérénité de l'âme. Dans la vie humaine, pense-t-il, le seul bien véritable est la vertu qui réside dans la volonté. Démocrite fut le premier philosophe à déclarer que l'âme est composée d'atomes comme les corps. Mais, il précise qu'étant principe de vie et de mouvement, l'âme est faite d'atomes plus légers et plus fins. Plus tard, Lucrèce se donnera pour mission de thématiser cette doctrine en latin, dans son poème intitulé *De rerum natura*. En reprenant les théories d'Épicure et ses proches, Lucrèce distingue cependant entre l'âme, *anima* et l'esprit, *animus*. L'âme étant, comme le dit Épicure, répandue dans tout le corps et ne pouvant ni être le siège des pensées et des sentiments ni être indépendante du corps.

Dans sa *Lettre à Hérodote*, Épicure présente une conception de l'âme qui n'a rien à voir avec la thèse platonicienne d'une âme immortelle proche du divin. Pour Épicure, l'âme est composée d'atomes qui sont des particules insécables. « *Comprenons donc, écrit Épicure, que l'âme est composée de particules subtiles, disséminé dans tout l'agrégat constituant notre corps; qu'elle ressemble beaucoup à un souffle mêlé d'une quantité de chaleur.* »<sup>640</sup> Une âme incorporelle n'aurait donc ni activité ni sensations, si elle n'avait pas de support organique, ou

<sup>639</sup> Aristote, *Les Parties des animaux*, p. 91.

<sup>640</sup> Épicure, *Lettres et Maximes*, Paris, Éd Nathan, 2000, p. 28.



si elle n'était pas, écrit Épicure, « *répandu (e) dans tout l'organisme.* »<sup>641</sup>. L'âme, selon Épicure, est donc mortelle parce qu'elle peut se désintégrer. Lucrèce réagit et propose que l'âme et le corps doivent se rapporter à un esprit localisé dans le cœur où nous les sentons. Épicure semble répliquer en soutenant que l'âme est composée d'atomes très mobiles et très légers, de sorte qu'à la mort du corps, elle se dissipe dans l'atmosphère et c'est la fin de la vie. Ainsi, Épicure laisse à l'esprit son calme en face de la nature. Selon Épicure les dieux existent et ils sont composés d'atomes comme nous, mais ils sont en outre des êtres bienheureux déchargés de tout souci et dont la pensée est un « *calmant pour l'âme.* »<sup>642</sup> Épicure pense que les dieux sont des êtres supérieurs à la fois trop parfaits et trop heureux pour s'occuper des hommes. Pour les Stoïciens, à la différence des Épicuriens, tout en l'homme est naturel. C'est dans cette perspective que d'après Marc-Aurèle, « *[...] personne ne perd une autre vie que celle qu'il vit, et qu'il n'en vit pas d'autre que celle qu'il perd.* »<sup>643</sup> Épicure postule pour un équilibre entre le corps et l'âme, la sensibilité et la raison, l'ataraxie étant pour lui une certaine ascèse, mais beaucoup plus raisonnable que celle prêchée par le stoïcisme qui aurait pu donner une réplique farouche à l'endroit de l'épicurisme, sans pencher du côté de l'idéalisme.

Pareillement, les innombrables représentations du « domaine des morts » (notamment le paradis et enfers sous leurs diverses formes) nous aident peut-être à nous faire de la mort une idée somme toute rassurante : *l'angoisse* de la mort comme *néant* n'est-elle pas pire que *la crainte* de l'enfer, surtout si cette crainte peut être atténuée par l'espoir du paradis ? La question de savoir s'il y a une vie après la mort devient alors une préoccupation mineure. Voilà pourquoi la foi sur la résurrection ou la réincarnation caractérise toutes les religions : la Résurrection du Christ chez les Chrétiens et la réincarnation dans d'autres religions depuis la tradition orphique de la réincarnation des âmes. L'incarnation est donc un accident pour Platon qui la décrit comme un phénomène visible, mais c'est une question qu'Aristote semble ne pas aborder, bien que l'incarnation pour lui ne soit plus un malheur, mais la condition même du vivant.

Loin de la préférer à la vie, ceux qui se suicident et donnent l'impression d'affronter la mort, n'ont qu'un objectif : se départir des épreuves qu'ils estiment qu'elles sont insurmontables. Ceux-là choisiraient une mort lente en attendant de voir passer ce qui leur cause tant d'angoisse, et espèreraient revenir s'asseoir pour vivre heureux. La mort c'est ce

<sup>641</sup> Épicure, *Lettres et Maximes*, p. 28.

<sup>642</sup> Épicure, *Lettre*, p. 81.

<sup>643</sup> Marc-Aurèle, *Pensées*, Marc-Aurèle, *Pensées*, II, 14 et VI, 37, Trad. E. Bréhier, Coll. Pléiade Gallimard, p. 1149.

que tout homme évite le plus, car tous, nous avons le désir d'éternité, raison pour laquelle on veut accumuler le plus de richesse possible et par tous les moyens, se demandant non ce qui adviendra après la mort, mais davantage de quoi demain sera fait. Jusqu'ici, personne n'a sereinement opté pour la mort qui est une évidence future. La mort, n'est ni une tragédie ni un accident, mais ce qui n'a part avec la vie. Voilà pourquoi un penseur de la trempe d'Épicure en renie tout rapport possible avec la vie et le vivant.

L'épicurisme pulvérise et évacue littéralement la notion de mort, car selon Épicure : la "mort n'est rien" et il n'y a aucune raison qu'un vivant consacre son existence à réfléchir sur la mort, car si notre existence est menacée de l'intérieur par la présence de la mort, il convient de vivre et d'assurer ici-bas notre bonheur dont le plus clair serait de ne pas être troublé et de ne pas souffrir, ce d'autant plus que l'âme meurt avec le corps et la mort n'est pas à craindre, puisqu'aussi longtemps que nous vivons, la mort n'est pas ; quand la mort arrive, nous ne sommes plus, « *le plus terrifiant des maux donc, la mort, ne nous concerne pas, puisque, écrit Épicure, quand nous sommes là, la mort n'est pas présente, alors nous ne sommes plus. Elle ne concerne donc ni les vivants ni les morts, puisqu'elle n'atteint point les premiers et que les derniers ne sont plus.* »<sup>644</sup>

Si Platon va vers la mort avec beaucoup de joie, Épicure n'admet pas non plus qu'on vive dans l'attente angoissante de la mort. Chez Platon, le sentiment d'angoisse face à la mort, concerne seulement le vulgaire qui ne se soucie qu'il a une âme immortelle et doit se préparer à bien mourir. Mais, Épicure recherchant les causes réelles de nos inquiétudes et finit par découvrir que seule, notre opinion est à la source de nos inquiétudes. Nous ne devons imputer nos souffrances qu'à nous-mêmes, car nous n'avons pas peur parce que la mort sera là, mais parce que nous savons qu'elle doit arriver.

Toutefois, d'une part, pendant la période classique, le dualisme modéré soutenu par Aristote et les monismes matérialistes développés entre autres par Démocrite, Épicure et le stoïcisme dont Épicète est l'une des figures des plus influentes, par exemple, peuvent être associés et permettre de se liguer contre l'idéalisme accusé d'être par trop abstrait et mordu d'ontologisme. Leurs critiques peuvent alors *se montrer efficaces, mais demeurer stériles*, faute d'objectivité et de pertinence scientifique. D'autre part, ne pouvant prendre position face aux débats philosophiques sur la meilleure attitude devant la mort, Pyrrhon d'Élée plus connu par son élève Timon, oppose le calme d'une sorte d'ignorance savante aux vaines recherches des philosophes qui n'attribuaient à nos opinions, ni vérité ni fausseté. Pour supprimer toute

---

<sup>644</sup> Épicure, *Lettre*, p. 146.

inclination et toute aversion, Pyrrhon choisit de ne rien prononcer sur les allégations des écoles stoïcienne et épicurienne rivales et de rejeter tout en bloc sans réfléchir : c'est pour lui la voie à suivre pour atteindre l'ataraxie. Enfin, tout ce que Socrate dira au sujet de l'immortalité, le note-t-il lui-même, n'est qu'une *probabilité*, sa démonstration n'étant qu'une représentation analogique relevant d'une fiction qui emprunte ses éléments à la tradition, mais pour autant, capable de donner satisfaction aux exigences logiques et peut-être aussi, religieuses. C'est donc, semble-t-il, sous la forme d'une histoire épique relevant d'un *mythe* que Platon traite de la question de l'âme. Il apparaît aussi que dans le mythe final du *Gorgias*, la condition de l'âme soit adaptée à ce que la justice exige. On peut constater à partir de cette préoccupation que les obsessions spirituelles et morales semblent vouloir dominer la physique de Platon, sans pour autant l'annuler. Selon Platon, d'après l'observation du résumé de Marie-Dominique Richard, en vertu de leur ressemblance aux *Idées*, les objets sensibles réveillent en nous le souvenir de ces *Idées*, certainement l'idéal que les âmes humaines ont toutes autrefois pu contempler à loisir, avant de prendre la forme physique. Mais, la réminiscence apparaît comme une simple théorie philosophique.

En définitive, à la question de savoir ce que la philosophie platonicienne du corps suscite comme problème, nous avons esquissé une tentative de réponse qui nous a permis de constater que la philosophie platonicienne du corps est un idéalisme dont la conséquence est la déconstruction de l'homme à partir d'une approche dominée par un radicalisme qui rompt avec le corps apprécié comme l'élément de morbidité et un obstacle à l'épanouissement de l'âme qui, seule, détermine la nature humaine. Une telle définition de l'homme où le corps est mis de côté, semble ne pas satisfaire aux attentes soucieuses d'objectivité, parce qu'elle ne peut, outre mesure, qu'alimenter des ambitions purement théoriques. Voilà pourquoi, à notre avis, l'idéalisme de Platon est autant parsemé d'ambiguïtés, qu'il finit par s'enliser dans des *philosophèmes*. C'est en rapport avec ce qui précède que le dualisme développé par Platon semble déteindre sur l'ontologisme. Aussi avons-nous envisagé une perspective moniste qui a dû elle-même, dévoiler des caractéristiques proches de celles qui permettent d'identifier le dualisme dont la métaphysique, essentiellement. Y a-t-il quelque raison de penser que Platon soit aussi obnubilé par des abstractions dans sa quête de la connaissance?

## V.2. RUPTURE ÉPISTÉMOLOGIQUE DU REJET COMME REVALORISATION DU CORPS

Le dualisme, tel que Platon l'a conçu, s'inscrit dans le cadre d'un débat substantialiste qui oppose les héraclitéens et les parménidéens autour de la question métaphysique de *l'Un et du multiple*, le substantialisme étant de ce fait une conception philosophique qui affirme l'existence d'une substance dont la définition varie selon qu'on se place dans une perspective matérialiste ou idéaliste. D'après Platon, c'est l'universel qui constitue l'être, puisque le monde intelligible, le monde des Idées immuable est le seul qui soit vrai. Cette thèse ne rassure pas, car l'objectivité ne peut être établie en dehors d'un objet. Une telle allégation pourrait être objectée par Aristote pour qui Socrate est Socrate, non par ce qu'il a quelque chose de commun avec tous les hommes, mais par ce qu'il a quelque chose de particulier. Or, ce qui est visible pour nous, c'est l'individu, car seul, l'individu est véritablement un et proprement un être, une substance. L'homme dont parle Platon est abstrait, invisible et insensible. Voilà pourquoi, à bien des égards, l'épistémologie de Platon paraît aujourd'hui étrange et farfelue. Il convient alors de mettre en évidence ce qui semble en être les limites, par exemple la théorie des *Idées* qui avait déjà connu une critique sans concession à partir d'Aristote de Stagire, l'illustre élève et disciple de Platon auquel il est resté fidèle dans certains points de vue. Tandis que certains successeurs de Platon, Speusippe et Xénocrate développaient les thèses du maître, la tendance d'Aristote pour le réalisme objectif le pousse à fonder une école rivale, *le Lycée* appelée "péripatéticienne". De quelle manière l'universel chez Platon constitue-t-il l'être et qu'est-ce qui fait problème dans une telle démarche épistémologique?

Platon part de la distinction de deux mondes : le monde des *Idées* et le *monde sensible*. Mais, selon Platon, le monde des *Idées* est réel et antérieur au monde sensible qui existe réellement aussi, mais en tant que participation. L'approche métaphysique de l'homme telle que Platon l'a élaborée, prête à équivoque, car soit le corps est rejeté et l'âme constitue en elle-même la totalité de l'être humain, soit alors, elle associe le corps qui est appelé à jouer un rôle déterminé dans une sorte de complémentarité où l'une et l'autre sont indispensables. Pourtant, Platon pense que le corps est absolument nocif et mérite d'être rejeté en raison de sa morbidité qui risque d'infecter l'âme. Or, bien qu'il reste toujours avéré contre l'empirisme par exemple, Platon soutient que l'âme doit profondément pénétrer le corps pour le maîtriser, car ses éléments tendent toujours à se diviser, ce qui signifie donc pour ce philosophe qu'en nous, l'âme est la capacité de représentation qui établit notre rapport normativement sensé au sens. Mais Platon semble oublier que le corps participe de manière efficace à l'œuvre de

construction de la connaissance. Raison pour laquelle Aristote par exemple prend une démarche inverse par rapport à Platon, car pour Aristote, l'activité scientifique n'est rendue possible qu'en passant des cas particuliers aux notions universelles. Selon Aristote, la sensation rend l'induction possible et la sensation ne peut provenir de notions universelles sans induction préalable. Selon Aristote donc, on ne peut atteindre les notions universelles par induction sans la sensation. Voici ce qu'il affirme en plus :

*Il est évident que, écrit Aristote, si l'un quelconque des sens a disparu, il est nécessaire qu'un certain type de science ait disparu avec lui, science dès lors impossible à acquérir [...] C'est en effet aux cas particuliers que s'applique la sensation, et de ceux-ci l'on ne peut avoir de science : impossible, en effet, de la tirer des universels sans induction préalable, comme de les atteindre par induction sans la sensation.*<sup>645</sup>

Dans *Phèdre*, on peut lire que « l'essence véritable existante, écrit Platon, qui est sans couleur, sans forme, impalpable, uniquement perceptible au guide de l'âme, l'intelligence, et qui est objet de la véritable science, réside à cet endroit. »<sup>646</sup> Néanmoins, relève Platon, en observant ces êtres changeants, il apparaît qu'ils génèrent dans leur propre espèce, des caractères identiques. Mais à y voir de près, « ces caractères, note-t-il, se transmettent d'individu à individu, de génération à génération. Ils sont des copies de modèles universels immuables, éternels que Platon appelle des Formes ou des Idées. »<sup>647</sup> Platon fait la différence entre le monde sensible et le monde des *Idées*. Selon Platon, le monde dans lequel nous vivons et qui contient les objets que nous percevons n'est pas le seul monde dont nous savons qu'il existe. Il y a un autre monde séparé du nôtre appelé *monde des Idées*. Ce monde est entièrement composé d'Idées éponymes. Qu'est-ce que Platon entend par Idée : est-ce le produit de notre pensée qui n'existe qu'en nous et au moment où nous y pensons ?

Pas du tout, car l'*Idée* chez Platon, a un sens totalement différent, que l'on pourrait aussi traduire par *Essence*. Prenons un exemple : nous sommes entourés d'un grand nombre de tabourets tous différents, certains sont grands, d'autres petits, en bois en émeraude et en toutes autres matières que l'on peut imaginer. Pourtant, malgré ces différences, tous reçoivent le même nom de tabourets, ce qui signifie qu'ils sont aussi, d'une certaine manière, semblables. C'est cette essence de tabouret, ce qu'il y a d'identique dans tous les tabourets que Platon nomme Idée, ou Tabouret en soi. Or, ce qui caractérise l'idéalisme de Platon, c'est que ce Tabouret en soi, cette essence du tabouret, existe véritablement dans un monde séparé,

<sup>645</sup> Aristote, *Organon, IV, Seconds analytiques*, I 18. 81a-81b 9, trad. J. Tricot, Vrin, 1947.

<sup>646</sup> Platon, *Phèdre*, 247a-247e

<sup>647</sup> Platon, *Parménide*, E. Chambry, p. 14

indépendant du nôtre : le monde des Idées. Ce monde est donc peuplé de l'*Idée* de Tabouret, de l'*Idée* de Table, mais aussi des *Idées* du Triangle, du Juste, du Beau. En un mot, tout ce qui dans notre monde existe en de nombreux exemplaires, existe de manière unique et parfaite dans le monde des Idées. Qu'il s'agisse des tabourets, des tables, des triangles, d'actes justes ou d'objets beaux, tous ont en commun et ce, malgré toutes leurs différences, l'Être. Mais qu'est-ce que cet Être et comment le différencier du non-Être ?

Le monde des *Idées*, constitué d'*Idées* fixes et immuables, mérite au plus haut point qu'on le désigne par l'Être. Platon cherche par exemple comment la définition de l'Homme, telle que Socrate l'a découverte, peut à la fois convenir à Pierre et à Paul. Platon part de l'idée qu'il y a deux mondes ou plutôt, deux niveaux de l'être : l'une est visible et l'autre, invisible. Le premier ne garde jamais son identité, tandis que le second, le monde des *Idées immuables* conserve toujours la sienne. C'est finalement en tant qu'il participe du *monde des Idées* que le monde dans lequel nous vivons va mériter l'Être. Selon Platon, à cause de son inconstance, le monde sensible, celui dans lequel nous vivons, n'a ni être ni repère stable pour rendre compte de notre être. Ceci peut sembler pertinent car ce n'est pas à première vue qu'on perçoit la vérité, mais toujours avec beaucoup de recul pour éviter de se tromper. Voilà pourquoi on peut penser comme Platon que l'âme, si elle existe, fait partie des choses du ciel et le corps, de celles de la terre.

C'est ainsi qu'Héraclite pensait déjà contre Parménide par exemple, que le corps est fabriqué à partir du feu qui est la matière brute qu'utilise le *Logos* en tant que maître d'ouvrage que les hommes n'arrivent pas toujours à percevoir. « *Les hommes, écrit Héraclite, sont incapables de comprendre le Logos éternel, aussi bien avant qu'ils ne l'entendent que lorsqu'ils l'entendent pour la première fois. [...] Bien qu'étroitement unis au Logos qui gouverne le monde, ils s'en écartent et trouvent étrange ce qu'ils rencontrent chaque jour.* »<sup>648</sup> Et en bon précurseur de Platon, pour Héraclite, il faut qu'il existe dans un monde suprasensible, une multitude de modèles : l'homme en général ou en soi, peut-être des modèles que Platon désignera plus tard par *Idées*. Dans sa *thèse mobiliste* où la chose originelle devait se révéler être le feu ou l'air, Héraclite pense que les essences universelles et immuables saisies par l'esprit, ne peuvent pas exister dans les choses sensibles qui sont singulières et changeantes dans un monde où « *tout s'écoule, écrit Héraclite; rien ne demeure le même homme ne descend pas deux fois dans le même fleuve.* »<sup>649</sup> Pour Héraclite par contre, le corps est fabriqué à partir du feu qui est la matière brute qu'utilise le *Logos* en tant que

<sup>648</sup> Brun, Jean, « Héraclite », in *Héraclite*, Paris, Seghers, pp.117-118.

<sup>649</sup> Platon, *Parménide*, notes, traduction par Émile Chambry, Flammarion, 1967, p. 14

maître d'ouvrage que les hommes n'arrivent pas toujours à percevoir. « *Les hommes, écrit Héraclite, sont incapables de comprendre le Logos éternel, aussi bien avant qu'ils ne l'entendent que lorsqu'ils l'entendent pour la première fois. [...] Bien qu'étroitement unis au Logos qui gouverne le monde, ils s'en écartent et trouvent étrange ce qu'ils rencontrent chaque jour.* »<sup>650</sup> Selon Héraclite, il faut qu'il existe dans un monde suprasensible, une multitude de modèles : l'homme en général ou en soi, peut-être des modèles que Platon désignera plus tard par *Idées* Dans sa "thèse mobiliste" où la chose originelle devait se révéler être le feu ou l'air, Héraclite pense que les essences universelles et immuables saisies par l'esprit, ne peuvent pas exister dans les choses sensibles qui sont singulières et changeantes dans un monde où « *tout s'écoule, écrit Héraclite; rien ne demeure le même homme ne descend pas deux fois dans le même fleuve.* »<sup>651</sup>

Avant de faire la connaissance de Socrate, « *Platon avait reçu les leçons de Cratyle et s'était familiarisé avec la doctrine d'Héraclite.* »<sup>652</sup> De cette thèse, Platon retiendra que des êtres en perpétuel devenir et qui finissent par se détruire ne méritent pas l'appellation d'êtres et ne peuvent faire l'objet d'une science véritable, puisque, écrit Chambry, non seulement on en « *peut former que des opinions confuses, incapables de se justifier elles-mêmes,* »<sup>653</sup> mais aussi aucune science en tant que telle ne peut porter sur ce qui est perpétuellement mobile. « *Il n'y a de science, écrit Chambry, que de ce qui est fixe et immuable.* »<sup>654</sup> Héraclite semble n'avoir eu connaissance que du monde sensible, en pensant que rien n'est permanent que le flux lui-même. Pour celui-ci, on ne peut « *toucher deux fois une substance périssable dans le même état, car elle se disperse et se réunit de nouveau par la promptitude et la rapidité de sa métamorphose : la matière, sans commencer ni finir, en même temps naît et meurt, survient et disparaît.* »<sup>655</sup> Platon soutient toute autre chose : « *Or, écrit-il, si la chose originale devait se révéler être l'âme et que ce ne fût pas le feu, ni l'air non plus, mais que l'âme eût été produite originellement, c'est d'elle, peut-être bien, qu'on dirait alors à très juste titre, qu'elle est éminemment « de nature ».* »<sup>656</sup>

Platon apparaît comme un ennemi de la science qui nécessite un effort de réflexion. Cette critique se rapporte à son fameux mythe de Prométhée. Pour Platon, l'homme avait été lésé à la création. Pour Platon, quand Épiméthée partageait les facultés aux animaux,

<sup>650</sup> Brun, Jean, « Héraclite », in *Héraclite*, Paris, Seghers, pp.117-118.

<sup>651</sup> Platon, *Parménide*, notes, traduction par Émile Chambry, Flammarion, 1967, p. 14

<sup>652</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 14

<sup>654</sup> *Idem.*

<sup>655</sup> Héraclite, in *Trois pré-socratiques*, Fragment 105, trad. Y. Battistini, Coll. "Idées" Gallimard, p. 44.

<sup>656</sup> Platon, *Les Lois*, X, 891c-891d, trad. Léon Robin & M. J. Moreau, Gallimard, 1950, p. 1014.

Prométhée, ayant constaté que les hommes n'avaient rien reçu, il leur avait fait présent du lot divin qu'il avait volé à Héphaïstos le dieu du feu et des métaux d'une part, et à "Athéna" déesse de la guerre et de l'intelligence et qui préside à la littérature et aux arts, d'autre part. Prométhée, "fut, dit-on, puni du larcin qu'il avait commis par la faute d'Épiméthée". Mais Platon semble oublier que la main est une arme universelle dont la nature a doté l'homme pour lui permettre de réaliser tout ce dont il a besoin. Néanmoins, Platon se rattrape sur ce point en reconnaissant que ce qui lui a été refusé au plan matériel, lui a été donné sous forme des virtualités qu'il doit lui-même actualiser. Seulement, au lieu d'attendre les réminiscences des *Idées*, la connaissance pourrait aussi passer par la simplification des choses. Est-ce qu'il ne serait par exemple pas mieux de se réjouir de ce qui est reçu passivement à la sensation pure, aux prénotions ou idées générales qui se forment d'elles-mêmes dans l'esprit pour atteindre la certitude ou se référer aux apparences pour établir la vérité dans les choses? Cela nous semble possible.

Dans la *Lettre à Hérodote* Épicure par exemple développe les grands principes de la science et de la physique. Selon Épicure, la connaissance s'acquiert comme chez Démocrite, grâce à des simulacres émanations qui captent les corps, puisque les corps émergent de nos organes de sens. Selon Épicure, ces simulacres émanations ou *eidola* rendent possible le contact direct avec les choses. Épicure définit l'*eidola* par des corpuscules infimes qui se détachent des corps et transportent leur forme, leur couleur, dans une espèce d'écoulement ou de flot continu, jusqu'à nos yeux ou nos oreilles.

Platon décrit ainsi le rapport entre les deux mondes : « *Voilà pourquoi l'un, écrit-il, enveloppant la terre d'un tourbillon, la fait maintenir en place par le ciel, et qu'un autre la conçoit comme une large huche, à laquelle il donne l'air comme support.* »<sup>657</sup> Selon Platon, ce qu'on peut retenir du macrocosme du monde, on peut aussi le retenir du microcosme humain. Pour ce philosophe, l'homme est composé d'une âme et d'un corps, mais l'âme appartient au monde des *Idées* et le corps, au monde sensible. L'homme en soi ne peut être défini en associant le corps du fait de son appartenance à un monde soumis aux aléas du temps. D'après Platon, tout ce qui existe est réductible à la pensée seule capable de requérir les essences au-delà des illusions protéiformes des sens. Platon pense alors qu'il y a une nature humaine déterminée non par les sens, mais par la liaison de la pensée aux *Idées éternelles*. C'est la même liaison qui existe entre le rejet platonicien du corps et la thèse platonicienne de l'antériorité et l'éternité de l'âme. Cela semble une aberration, car une telle

---

<sup>657</sup> Platon, *Phédon*, 98d-99d.



connaissance de l'homme qui exclut le corps ne répond à aucun critère d'objectivité, et ce radicalisme en faveur des *Idées* comme fondement de la connaissance n'accorde aucune place aux sens qui, pourtant, jouent un rôle insoupçonné dans toute activité qui se veut être scientifique. C'est pourquoi, à l'opposé de Platon, les Épicuriens pensent que l'évidence sensorielle est absolue, dans la mesure où la sensation nous met en rapport avec la pure présence des choses. Selon Épicure, la sensation peut être source de vérité, mais que faut-il faire face à l'infaillibilité des sens? D'une part, Épicure accorde une entière confiance à la sensation affective comme fondement de la morale; d'autre part, à la sensation représentative comme fondement de la physique; enfin, à l'anticipation mieux, à la mémoire. Il attribue un nouveau statut épistémologique à la sensation et aux représentations sensibles, directes et immédiates. Pour Épicure, c'est « *ce qui est vu par les sens ou par représentation directe de la pensée qui est toujours vrai.* »<sup>658</sup>

Ce que nous reprochons d'abord à Platon et à tout ce qui est assimilé à son idéalisme peut se ramener à trois critiques : d'une part, la théorie des *Idées* n'est pas fondée, et ce que l'on veut atteindre par les *Idées*, peut très bien être atteint sans elles. En effet, leur contenu est exactement le même que celui des choses. Par exemple, dans l'idée de l'homme en soi, qu'y a-t-il de plus que dans l'homme réel ? Sinon les *Idées* que de simples duplicatas des choses sensibles, une sorte de photocopie en quelque sorte ; d'autre part, prise en elle-même, cette théorie semble impertinente parce qu'elle contient des éléments qui la détruisent. C'est dans ce contexte, semble-t-il, qu'Aristote a bien pu déclarer qu'« *il semblerait impossible que la substance fut séparée de ce dont elle est substance ; comment donc les idées, qui sont substances des choses, seraient-elles séparées des choses ?* »<sup>659</sup> À la vérité et par définition, la substance ne peut être séparée de la chose dont elle est la substance. C'est un peu comme si notre être n'avait finalement rien à voir avec notre corps ; enfin, admettons cependant que la substance puisse exister à part. Il y aurait donc des idées pour chaque chose, non seulement des choses naturelles. Par exemple, l'*Idée* de cheval, mais aussi de tous les produits de l'art humain, l'*Idée* de table et pourquoi Platon n'évoque-t-il pas des *Idées* en ce qui concerne aussi les négations, c'est-à-dire pour du non-être, ce qui semble absurde. Pour Épicure, par exemple, c'est « *ce qui est vu par les sens ou par représentation directe de la pensée qui est toujours vrai.* »<sup>660</sup>

---

<sup>658</sup> Épicure, *Lettre*, p. 81.

<sup>659</sup> Aristote, *Métaphysique*, I, 9, 991 b 1, 1967, cité par Moral, Claude, Medina, José et al., *La philosophie comme débat, entre les textes*, Paris, Hatier, 1998, p. 432.

<sup>660</sup> Épicure, *Lettre*, p. 81.

Une réponse radicale, mais opposée, peut être apportée à l'idéalisme. Épicure est de ceux qui peuvent penser que l'âme et le corps sentent ensemble. Le corps sans l'âme ne peut sentir, l'âme sans le corps ne peut non plus sentir. Chez Épicure, la vraie connaissance est la connaissance sensible. « *Il faut, écrit Épicure, admettre que c'est parce que quelque chose des objets extérieures pénètre en nous que nous voyons les formes et que nous pensons.* »<sup>661</sup> Pour ce philosophe, c'est grâce à l'âme que le corps est capable d'avoir des sensations, mais sans le corps, l'âme ne peut nullement sentir. Pour Platon, l'âme est principe de vie, ce qui n'est pas le cas pour Épicure qui considère l'âme non comme principe de vie, mais cause principale de la sensation. « *Il faut, écrit Épicure, [...] bien se mettre dans l'idée que la cause principale de la sensation réside dans l'âme.* »<sup>662</sup> De ce point de vue, la mort n'est pas la séparation de l'âme avec le corps, mais l'arrêt définitif de toute sensation, suivi de la dissémination des atomes qui constituaient cette âme dans un univers infini et vide qui permet au corps de se mouvoir. Pour Épicure, à part l'espace, rien d'autre n'est incorporel, même l'âme, puisqu'Épicure a développé la thèse de la corporéité de l'âme. « *On ne peut, écrit Épicure, rien concevoir de proprement corporel que le vide : il ne fait que permettre au corps de se mouvoir à travers lui. Par conséquent, ceux qui disent que l'âme est un être incorporel parlent pour ne rien dire.* »<sup>663</sup>

Partons de quelques exemples : la puissance d'un embryon n'existe que par rapport à l'homme qu'il deviendra ; l'arbre sera en acte lorsqu'il aura poussé ; le marbre à la disposition du sculpteur est une statue en puissance. Aristote précise qu'entre la double proposition de "l'Être est, le non-être n'est pas", il y a un intermédiaire, la puissance. Celle-ci devient donc une réalité que l'acte vient concrétiser et le devenir apparaît comme l'actualisation incessante des "puissances". La prise en charge de son destin par l'homme-même apparaît comme un facteur dominant de l'épistémologie aristotélicienne qui fait son lit sur "l'acte et la puissance".

Ensuite, nous pourrions déduire de la théorie platonicienne qu'il y a aussi des *Idées* de choses passées, puisque l'on remémore aussi des souvenirs, et des idées des relations que nous méditons pareillement. L'on peut aussi chercher à savoir s'il y a moins ou bien, autant d'*Idées* que de choses. En réalité, il y a pour chaque chose plusieurs idées, car chaque objet peut être défini par plusieurs prédicats. Nous nous apercevons en fait, que la théorie des *idées* qui devait tout simplifier a plutôt tout compliqué, car cette théorie n'explique pas le monde sensible, car selon Aristote elle ne donne ni cause motrice ni cause finale.

---

<sup>661</sup> Épicure, *Lettre*, pp. 26-27.

<sup>662</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>663</sup> *Ibid.*, p. 36.

Aussi la discorde n'est-elle pas douteuse entre le maître et l'élève. Si pour Platon, « *le temps est mobile de l'éternité immobile* »<sup>664</sup>, Aristote ira jusqu'à démontrer que le temps mesure le mouvement et par conséquent, il est nombre. Pour lui, le temps n'existe absolument pas puisque, affirme-t-il, « *on voit que les êtres éternels, en tant qu'éternels, ne sont pas dans le temps ; car le temps ne les enveloppe pas et ne mesure point leur existence : la preuve en est que le temps n'a sur eux aucun effet, parce qu'ils ne sont pas dans le temps.* »<sup>665</sup> Ce qui fait la particularité d'Aristote, c'est qu'il prend une démarche inverse par rapport à Platon. Pour Aristote, l'activité scientifique n'est rendue possible qu'en passant des cas particuliers aux notions universelles.

*Nous apprenons, en effet, soit par induction, soit par démonstration, écrit Aristote, la démonstration procédant des universels et l'induction des cas particuliers ; mais il est impossible d'en venir à considérer les universels sans passer par l'induction, puisque ce que l'on appelle notions « abstraites » ne seront rendus possibles que par induction, dans la mesure où à chaque genre pris dans sa nature déterminée appartiennent quelques-unes de ces notions, mais où elles n'existent pas à l'état séparé.*<sup>666</sup>

Toutefois, l'idéalisme semble tenir sur la division du monde en deux sphères, même si la valeur accordée aux Idées déforme la réalité. Aristote par exemple peut concevoir le monde comme étant clos, fini et hiérarchisé, car pour ce philosophe, la terre est au centre, fixe et immuable. Mais ce qui semble rapprocher de Platon, c'est le fait qu'il pense que le monde est incorruptible au-dessus de l'orbite lunaire qu'Aristote désigne par *monde supralunaire*. En dessous, se trouve, le *monde sublunaire* qui est à ses yeux, corruptible et en proie au devenir. Il existe deux sortes de corps, les graves désignent les corps lourds au sens aristotélicien de la gravité qui rend lourd, et les légers. Les corps graves tendent à tomber vers le bas, tandis que les corps légers telle que la fumée, tombent vers le haut. Selon Aristote, tout corps tend à rejoindre son *lieu naturel*. Le lieu naturel des corps graves est le centre de la terre et donc du monde, tandis que celui des corps légers est la sphère des fixes. Aristote semble avoir emprunté sa théorie des corps à la théorie finaliste de l'Antiquité, puisque c'est une qualité des corps de tomber. Il s'éloigne de Platon en ce sens où le ciel et la terre se rapportent tous au monde sensible. Pour celui-ci, l'humanité n'est rien d'autre que la forme des individus du genre humain. Mais aussi bien pour Aristote que pour Socrate et Platon, l'objet de la science c'est le général, le concept, l'intelligible. Mais Aristote, à la différence de ses prédécesseurs,

<sup>664</sup> Platon, *La République*, 2002 in La-Philosophie.com @2014, consulté le 13 septembre 2020.

<sup>665</sup> Aristote, *La Métaphysique*, p. 70.

<sup>666</sup> Aristote, *Organon IV, Seconds analytiques*, I, 18, 81a 38-81b 9, trad. J. Tricot, Varin, 1947, p. 81.

pensera que le concept est réalisé dans la chose, plus précisément, dans la forme de la chose. Si Platon a conçu le monde supra sensible comme un monde à part existant à côté ou en dehors du monde sensible, il considère les essences comme des substances réelles "ousiaï", il sépare l'intelligible du sensible et partant, les *Idées* les unes des autres. Aristote n'a guère besoin de séparer quoi que ce soit, car pour Aristote les essences sont dans les choses et l'intelligible est dans l'homme en tant qu'existant. Aristote n'annonce-t-il pas déjà Descartes qui va innover, comme le verrons plus tard, à travers sa théorie de *corps-machine*?

Mais l'idée qu'Aristote a de l'esprit humain pose problème. Malgré sa représentation, le tableau de Raphaël qui montre Aristote désignant la terre opposé à Platon montrant le ciel, nous nous éloignons de la vraie opposition entre la maître et son élève, car, si Aristote semble bien moins idéaliste que Platon, sur le fond de ses conclusions, il reste proche de son maître puisque, au-delà de ses qualités de précurseur de science moderne, il s'est voulu l'avocat de Dieu, de la Providence. Aristote flamboyant d'objectivité a-t-il encore quelque raison d'avoir recours à la métaphysique? Alors que Dieu n'est pas une donnée sensible dont l'existence est scientifiquement improbable, Aristote a-t-il quelque raison de soutenir l'idée d'un Dieu qui peut mouvoir le monde sans le savoir et sans le vouloir? Néanmoins, dès lors qu'il partage avec Platon et les stoïciens les mêmes opinions sur la "cause première", mais que Démocrite réfute, l'on peut comprendre qu'Aristote affirme ceci : « *Démocrite, écrit Platon, omet de traiter de la cause finale, et ramène à la nécessité toutes les voies de la nature.* »<sup>667</sup> L'on pourrait alors penser qu'Aristote souscrit à la dialectique platonicienne qu'il feint de rejeter. Celle-ci consiste à :

*Diviser ainsi par genre et ne point prendre pour autre une forme qui est la même ni pour la même une forme qui est autre, n'est-ce point-là l'ouvrage de la science dialectique ? [...] Celui qui en est capable, son regard est assez pénétrant pour apercevoir une forme unique, déployée en tous sens à travers une pluralité de formes dont chacune demeure distincte, [...] forme unique répandue à travers une pluralité d'ensembles sans y rompre son unité.*<sup>668</sup>

Si pour Aristote et Kant plus tard, il y a autant de concepts purs de l'entendement qui s'appliquent a priori aux objets de l'intuition en général que de fonctions logiques dans tout jugement, pour Aristote et Kant, ces concepts sont des catégories, « *puisque, affirme Kant, notre dessein est, dans son origine, tout à fait identique au sien, quoiqu'il s'en éloigne*

<sup>667</sup> Aristote, *De la génération des animaux*, V, VII, in La-Philosophie.com@2014, consulté le 13 septembre 2020.

<sup>668</sup> Platon, *Le Sophiste*, 253 c-d, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

*beaucoup dans sa réalisation.* »<sup>669</sup> De même que pour Henri le Grand fidèle à l'augustinisme, pense que les règles éternelles de la vérité ne peuvent être atteintes à partir des choses sensibles, mais seulement par une illumination divine. De même, Robert Grosseteste, reproduit l'image plotinienne de l'irradiation afin d'expliquer les choses multiples par la multiplication de la lumière à partir de sa source. C'est aussi le point de vue de Witelo. Peut-on encore nier toute imprégnation métaphysique de la philosophie aristotélicienne, alors que son concept de *cause exemplaire* qui se rapporte à l'*Idee* platonicienne, pourrait être porteur d'un sévère démenti ?

En plus, Platon, Aristote et les stoïciens sont, malgré leur opiniâtreté, partisans des idées *créationnistes* qui affirment que la nature est « *le produit d'un habile ouvrier et qu'elle n'a pas été faite au hasard* »<sup>670</sup>, cette idée est exclue des explications naturalistes qu'enseignent Démocrite et Épicure : d'Épicure le hasard serait un ensemble d'hypothèses qui attendent d'être confirmées, car selon Épicure, le fait de vouloir s'affranchir des désirs superflus consiste à fuir le plaisir qui doit priver d'un plaisir plus grand. Pourtant, la vie est constituée d'une succession de plaisirs multiples et diversifiés. Mais à quel moment précis Épicure doit-il se réjouir d'avoir atteint le désir plus grand, puisqu'un désir n'est plus grand que pour les besoins de l'heure et peut s'accompagner de "désagréments" plus tard ? Autant le hasard est toujours imprévisible, autant les résultats du hasard surprennent toujours. Si les désirs n'étaient pas successifs, on pourrait les quantifier et les comparer qualificativement. Le calcul des plaisirs d'Épicure n'aurait qu'une valeur théorique, car sujet du hasard, l'homme ne pourrait ni prévoir quelque chose, ni s'adapter facilement à certaines situations, et l'ataraxie tant attendue ne serait qu'un vain mot.

Seulement, au niveau de l'homme, la cause matérielle est constituée du sang, des os, de la chair etc., la cause efficiente est un autre homme, la cause formelle est la forme d'homme, tandis que la cause finale est de perpétuer l'espèce et entrer en rapport avec Dieu. Chez Aristote, les causes sont mêlées, mais la science s'occupe des trois premières, tandis que la métaphysique étudie la cause finale, de loin la plus difficile et la plus importante. La philosophie d'Aristote est donc un finalisme. Disciple indépendant de Platon et amoureux des mathématiques, Aristote est cependant soucieux des réalités concrètes.

Enfin, à la question de savoir de quelle manière l'universel chez Platon constitue l'être et qu'est-ce qui fait problème dans une telle démarche épistémologique, nous avons vu qu'il n'y a pas chez Platon, un manque de souci d'objectivité. Platon considère les essences comme

<sup>669</sup> Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1944, p. 94.

<sup>670</sup> Épicète, *Entretiens*, VI, in La-Philosophie.com@2014, consulté le 13 septembre 2020.

des substances réelles *ousiai*. Il sépare l'intelligible du sensible et partant, les *Idées* les unes des autres. Cette démarche semble abstraite et un philosophe comme Aristote, par exemple, n'a guère besoin de séparer quoi que ce soit, car pour lui les essences sont dans les choses et l'intelligible est dans l'homme en tant qu'existant. Pour celui-ci, l'activité scientifique n'est rendue possible qu'en passant des cas particuliers aux notions universelles, ce qui est l'inverse chez Platon. Entre le maître et l'élève, la discorde n'est pas douteuse, car selon les fresques du peintre Raphaël, on voit Platon montrant le ciel et Aristote, la terre. Dans l'histoire de la philosophie, la critique à l'égard de l'idéalisme de Platon est au départ modérée avec Aristote, puisqu'à cause de son concept de *cause exemplaire*, il n'est pas possible de penser que l'épistémologie de celui-ci ait pu vraiment rompre avec la métaphysique, ce laisse voir qu'Aristote reste dualiste. Mais en convoquant un auteur comme Épicure, on a pu constater que cette critique s'est ensuite radicalisée, car la confiance en la spontanéité humaine amène Épicure à adopter, mais avec des modifications, l'atomisme de Démocrite. La certitude immédiate des données sensibles, toute réalité attribuée à des corps, Épicure entend ainsi atteindre la certitude en se fiant à la sensation pure, à ce qui est reçu passivement, aux prénotions, c'est-à-dire les idées générales qui se forment d'elles-mêmes dans l'esprit. De la même manière, ce philosophe attribue à la rencontre fortuite des atomes, la création du monde, bien qu'il ait du mal à rendre compte de la formation des atomes-mêmes. Mais, Épicure veut écarter tout ce qui tend vers le mystère, mais il laisse planer un mystère, du fait qu'il ne fournisse aucune explication à la formation des atomes. Néanmoins, le penseur qui s'oppose réellement à Platon, c'est Épicure. Peut-être sera-t-il plus objectif et parvenir à rompre complètement avec l'idéalisme sur l'aspect moral d'une philosophie développée à partir de l'intérêt. Si Épicure trouve l'ataraxie dans une aisance *eudémonique*, chez Aristote, la joie de vivre est pourvue de créances hédoniques. Y a-t-il un lien entre la philosophie platonicienne du corps et la morale?

### **V.3. RUPTURE AXIOLOGIQUE DU REJET COMME REVALORISATION DU CORPS**

De Platon, la vertu consiste en la connaissance du bien. Il suffit de connaître le bien pour pouvoir éviter le mal. De même qu'il ne sépare pas les questions éthico-politiques des questions esthétique-ontologiques, de même, les catégories de la connaissance s'accompagnent des préceptes moraux, car d'après Platon, agir ce n'est pas seulement savoir agir, mais savoir pourquoi il faut agir. Le bien n'est pas l'apanage du vulgaire ou ignorant qui ne se soucie guère de savoir s'il a une âme, mais celui du philosophe, parce qu'il a conscience d'avoir une

âme à laquelle il doit procurer les meilleurs soins, et les soins à l'âme consiste en une sagesse qui prospère au préjudice du corps conçu comme le vecteur du mal. Une fois de plus, Platon plaide en faveur d'un ascétisme qui s'appuie sur une thanatologie et une ontologie adossée à une métaphysique qui s'ouvre sur éthique de la vie. Voilà comment le Vrai s'associe au Bien afin qu'émerge le Beau. L'homme beau n'est autre que celui qui peut distinguer entre le bien et le mal parce qu'il les connaît. Le philosophe est un modèle sur ce plan et voilà pourquoi il est l'homme qui seul, mérite que la gestion de la Cité lui soit confiée parce qu'il est seul, capable de s'interdire des choses déshonorantes. Doit-on absolument se séparer du corps pour vivre heureux?

Dans livre VII<sup>ème</sup> de *La République* Platon montre l'alternative qu'il y a entre le monde sensible et le monde des Idées. « Car, écrit Platon, voici en quoi consiste le vrai là-dessus : la cité au sein de laquelle s'apprêtent à gouverner ceux qui sont le moins empressés à diriger, c'est celle-là qui est nécessairement par la meilleure façon et la plus exempte de dissension, tandis que celle que dirigent ceux qui sont dans l'état contraire se trouve dans la situation opposée. »<sup>671</sup> Pour Platon, les âmes bien douées qui n'ont pas « une vie orientée vers le plaisir bestial et irrationnel »<sup>672</sup> et qui sont bien préparées s'agitent quand elles aperçoivent dans des choses sensibles l'image de l'Idée qu'elles recherchent. C'est de cette manière que celles qui recherchent l'Idée du Beau s'épreignent passionnément des êtres où ils sentent la beauté, et l'accès à l'Idée du Beau n'est ici qu'un approfondissement de leur amour. Voilà par exemple comment les choses sensibles participent des réalités intelligibles. Le rôle des sens n'est pas nul comme pour admettre que les yeux par exemple voient, tandis que l'intelligence apprécie. Ne peut-on pas affirmer que les sens aident aussi à apprécier le beau?

Cette hypothèse semble vérifiable car, selon Aristote, il n'y a pas de Beau en soi comme *Idée du Beau*. Pour ce philosophe, l'esthétique comme l'axiologie ne sont pas des tellement des sciences exactes, puisqu'elles trouvent devant elles un sujet modifiable. Elles résultent de ce qui peut être retenu par une action répétée, des dispositions acquises ou habitudes qui constituent les qualités ou les défauts, le beau ou le laid, les vertus ou les vices, selon les dispositions naturelles de chaque individu en tant qu'il a un caractère particulier. Pour cet auteur, le beau est relatif car leur appréciation dépend des dispositions particulières de chacun qui constituent le caractère. C'est de cette manière qu'Aristote oppose à l'universalité du beau chez Platon sa relativité du beau. Les vertus aristotéliennes portent sur de bonnes habitudes. Pour Aristote, un acte unique de moralité ne peut suffire pour faire une vertu. Les vertus

<sup>671</sup> Platon, *La République*, VII, 520b-521a.

<sup>672</sup> *Ibid.*, IX, 591b-592a.

rendent compte de notre essence raisonnable et consistent en la recherche du juste milieu. La morale platonicienne quant à elle, apparaît manifestement à travers la conduite de Socrate. À la fin du récit qui encadre l'œuvre toute entière, le *Phédon* se termine avec les détails touchants des derniers moments de Socrate que ses amis ne quittent qu'après lui avoir pieusement fermé les yeux. Deux mots résument l'impression que laisse dans l'esprit cette grande et noble figure : Socrate a été le plus sage et le plus juste de tous les hommes. La mise en scène de Socrate par Platon est en revanche des plus explicites. Socrate apparaît, par exemple, comme l'ami véritable dans le *Lysis* ; comme un homme courageux dans le *Lachès* ; comme un sage dans le *Charmide*. Le seul passage où Platon parle de Socrate en son nom propre, c'est dans la *Lettre VII*, dont on admet généralement l'authenticité.

*Entre autres choses, écrit Platon, Socrate, mon ami, qui était plus âgé que moi, et dont, je pense, je ne rougirais pas de dire qu'il était l'homme le plus juste de cette époque, ils [les Trente] l'envoyèrent avec d'autres chercher un citoyen, pour l'amener de force, en vue de le mettre à mort, dans le but évident de le rendre complice de leurs agissements, de gré ou de force ; mais lui, refusa d'obéir et préféra courir le risque de tout endurer, plutôt que d'être associé à leurs œuvres impies.*<sup>673</sup>

Aristote reproche à Platon sa conception du Bien, l'agaton, qui tantôt est une cause, tantôt ne l'est pas. La causalité n'est pas essentielle à "l'agaton", elle lui survient comme par ajout. Pour Aristote, l'Idée Platonicienne est simplement une cause formelle, non une cause efficiente ou finale. Ce n'est pas une cause physique ou métaphysique, mais seulement une cause toute logique. L'Idée ne sert donc pas à expliquer la production des choses, elle ne peut pas les engendrer. Elle ne peut même pas expliquer la connaissance que nous en avons : comme l'Idée est en dehors des choses, connaître l'Idée ne signifie pas connaître la chose. Il s'agit d'une interprétation objective dont le cheminement prend des distances par rapport à l'ascension dialectique comme contemplation des réalités intelligibles. La vertu, telle que Platon la conçoit semble seulement vouloir servir la logique, sans se préoccuper de façon déterminante à proposer des solutions efficaces aux problèmes sociaux dus à l'immoralité des gens qui, sans discontinuer, font subir mille maux à leurs semblables à travers des actes de vandalisme, de terrorisme, de braquage, de corruption sous ses diverses formes telles que les détournements des deniers, le mercantilisme des postes de responsabilité, entre autres. C'est peut-être à cause du divertissement de Platon qu'Aristote propose une morale qui se veut être pratique.

---

<sup>673</sup> Platon, *Lettre VII*, 324d-325a, 1987, cité par Moral, C., Medina, J. et al., *La philosophie comme débat, entre les textes*, Paris, Hatier, 1998, p. 146.



Dans livre VIII<sup>ème</sup> de *La République*, Platon donne de la justice une définition qui décrit au plan microcosmique, à l'intérieur de l'individu, l'harmonie entre les trois parties de l'âme, et peut s'appliquer au plan macrocosmique, à l'échelle de la cité, où justice est ordre, en ce sens où tout, au niveau de la hiérarchie et de l'organisation sociale, obéit au principe d'ordre, tout étant ordonné selon les catégories sociales, car pour Platon :

*La vérité est que la justice [...] ne concerne pas la réalisation extérieure des tâches propres de l'homme, mais l'action intérieure, celle qui existe dans un rapport réel à lui-même et à ses tâches : que l'homme juste n'autorise aucune partie de lui-même à réaliser des tâches qui lui sont étrangères, qu'il ne laisse pas les classes qui existent dans son âme se disperser dans les tâches les unes des autres, mais qu'il établisse au contraire un ordre véritable des tâches propres, qu'il se dirige lui-même et s'ordonne lui-même, qu'il organise les trois « principes » existant en lui exactement comme on le fait des trois termes d'une harmonie musicale.*<sup>674</sup>

En fait, au niveau du macrocosme étatique, comme nous l'avons relevé plus haut, les chefs ou les magistrats dont la Justice est avant tout Sage et qui sont des philosophes (longuement instruits) la vertu. Aussi vrai que celle-ci est une science, le gouvernement de la Cité reviendra à ceux qui, ayant pratiqué l'ascension dialectique, pourront l'apprendre aux autres car là encore, chaque classe et même chaque individu a son intérêt propre qui n'est pas celui des autres. Les philosophes composent la classe des magistrats qui ne mêlent pas leurs humeurs à la gestion des affaires publiques. Platon marque sa préférence pour l'aristocratie qui signifie le gouvernement des meilleurs. Platon marque sa préférence pour l'aristocratie qui signifie le gouvernement des meilleurs. Les philosophes étant les meilleurs, à toutes les formes de gouvernement, C'est dans cette perspective qu'il entreprend de décrire l'État idéal dans *La République* pour faire triompher la vérité et la justice, tel que cet État est décrit plus haut. Cette vision statique de l'État semble ne pas avoir de rapport avec le dynamisme des sociétés humaines dont Platon serait en train de confondre le fonctionnement avec celui des groupements animaux qui, quant à eux, ne peuvent par eux-mêmes envisager le changement. C'est peut être au sens de cette mobilité qu'Aristote pense que l'État est un fait naturel.

L'État pour Aristote, est un fait naturel. Disciple indépendant de Platon et amoureux des mathématiques, Aristote est cependant soucieux des réalités concrètes. En politique, Aristote oppose à l'idéalisme de son maître, sa thèse naturaliste d'après laquelle la cité est un fait naturel. En démontrant le caractère naturel de la cité, Aristote part d'un principe simple : dépourvu d'armes naturelles, l'homme est aussi l'animal le plus nu. La station debout permet aussi qu'il ait un visage. De plus, il est un être inachevé : il serait né prématurément selon

<sup>674</sup>Platon, *La République*, IV, 443c-443e.

Aristote, incapable de se déplacer par lui-même et de mener une vie indépendante. « Aussi, écrit Aristote, ceux qui disent que l'homme n'est pas bien constitué et qu'il est le moins bien partagé des animaux (parce que, dit-on, il est sans chaussures, il est nu et n'a pas d'arme pour combattre), sont dans l'erreur. »<sup>675</sup>

Pour Platon, comme nous l'avons évoqué plus haut, quand Épiméthée partageait les facultés aux animaux, Prométhée, ayant constaté que les hommes n'avaient rien reçu, il leur avait fait présent du lot divin qu'il avait volé à "Héphaïstos" le dieu du feu et des métaux d'une part, et à "Athéna" déesse de la guerre et de l'intelligence et qui préside à la littérature et aux arts, d'autre part. Prométhée, "fut, dit-on, puni du larcin qu'il avait commis par la faute d'Épiméthée". Or, selon Platon, Prométhée avait été puni parce qu'il voulait simplement doter les hommes des moyens pouvant leur permettant d'assurer par eux-mêmes, leur propre conservation.

*Cependant, écrit Platon, Épiméthée, qui n'était pas très réfléchi, avait, sans y prendre garde, dépensé pour les animaux toutes les facultés dont il disposait et il lui restait la race humaine à pourvoir, et il ne savait que faire. [...] Alors, Prométhée, ne sachant qu'imaginer pour donner à l'homme le moyen de se conserver, vole à Héphaïstos et à Athéna la connaissance des arts avec le feu. [...] L'homme eut ainsi la science propre à conserver la vie ; mais il n'avait pas la science politique [...]*<sup>676</sup>

Cette histoire invraisemblable ne permet aucune évolution de la vie et peut être interprétée comme un *Compte de Fée*, car une telle approche de la société repose sur des fondements mythologiques et n'apporte rien à l'histoire qui veut perspectiviste et un penseur comme Aristote pourrait répliquer à Platon que ces désavantages apparents sont compensés par le fait que l'homme est un animal politique<sup>677</sup> et il n'est fait pour vivre en société, ce qui implique par exemple, la prise en charge des enfants humains prématurément arrivés à la vie. L'une des réalités non moins avantageuses, ça peut aussi être le fait que l'homme, comme le dirait Aristote, est pourvu d'une arme universelle, la main et que sa nudité permet le développement de la faculté de toucher, qui constitue le sens le plus développé chez l'homme. La possession du langage permet aussi, selon Aristote, la coexistence des hommes. L'homme devient alors un animal politique et donc, un être social. En ce qui concerne le meilleur gouvernement, Platon donne l'impression de traduire les rêves en réalités à travers ses choix préétablis des dirigeants. Il semble moins réaliste et c'est certainement pour cela qu'un penseur social comme Aristote peut prendre son contre-pied, car pour Aristote, il n'y a pas de

<sup>675</sup> Aristote, *De l'âme*, 1995, cité par Catherine Roux-Lanier, *Le temps des philosophes*, Paris, Hatier, 1995, p. 452.

<sup>676</sup> *Ibid.*, p. 460.

<sup>677</sup> Aristote, *La Politique*, I, 2, trad. Tricot, Paris, éd. Varin, 2002, p. 24.

choix préétabli à ce niveau. Pour celui-ci, il faut étudier dans chaque cas les conditions de fait de la cité. Dans ce contexte, la justice ne doit pas se résumer au respect des lois, mais à ce qu'Aristote définit par "l'harmonie intérieure" d'un être dont la volonté est tiraillée entre passions et raison et dont l'unité n'est pas donnée d'avance. Cette harmonie consiste à résister aux plaisirs de la chair et "tout faire selon les calculs de la raison". Il n'a donc pas de meilleur gouvernement, car pour Aristote, il n'y a pas de choix possible parmi ceux qui existent déjà en termes d'institution : la monarchie ou gouvernement d'un seul peut dégénérer en tyrannie; l'aristocratie ou gouverne un groupe peut dégénérer en oligarchie; la république où gouverne la multitude pour l'utilité publique peut dégénérer en démocratie. À la différence de Socrate et Platon pour qui la vertu consiste en "la science du bien", pour Aristote, elle consiste plutôt en "l'habitude du bien" comme recherche du bonheur.

La morale d'Aristote est un eudémonisme, c'est-à-dire qu'elle vise au bonheur qui est une activité de la raison. Aristote envisage deux morales. D'abord, la morale du sage. Celle-ci se consacre à la contemplation et, en se détournant du monde, s'efforce de participer du divin, de l'acte pur. Cependant, le sage lui-même n'est pas moins un animal social et ce constat ne donne pas la moindre opportunité à Aristote de se détacher complètement du monde. Aristote sera donc aussi pour une morale plus ordinaire, celle qui s'organise autour de la vertu.

La morale aristotélicienne est adossée à la vertu contemplative qui consiste d'abord à penser. La pensée désintéressée devient alors l'action supérieure qui donne le bonheur. Le plaisir comme achèvement de l'acte, n'est pas exclu, car pour Aristote, les vertus morales exigent qu'on vive par l'intelligence, selon *les calculs de la raison*. Ainsi, pour éviter à son âme de se faire esclave des plaisirs, l'individu doit la préserver des perversités, mais d'œuvrer pour le bien-être social. Aristote prend soin de nous apprendre qu'à l'origine, la loi prévoyait même la peine de mort. D'après la conscience populaire, si la profanation commise par le coupable n'était pas punie d'une manière exemplaire, les dieux se mettaient en colère et toute la cité en pâtissait. Plus qu'un délit d'opinion, c'est un crime contre la solidarité civique qu'on entendait combattre ainsi. Or, il peut arriver que, ne comprenant pas qu'il mérite d'être châtié pour cause de délit, le méchant trouve qu'il est victime d'une injustice et, au lieu de s'améliorer, il devient plutôt plus insupportable. C'est ce que semble approuver Platon pour qui, en punissant le méchant, on le rend encore plus méchant. Selon Aristote donc, la politique est la science de faire pour le mieux au sens moral du terme, et pour le bien public : « elle détermine quelles sont les sciences indispensables dans les États, fixe celles que chaque citoyen doit apprendre et quelle mesure. [...] Le bien certes est désirable quand il intéresse

*un individu pris à part ; mais son caractère est plus beau et plus divin, quand il s'applique à un peuple et à des États entiers. »*<sup>678</sup>

En plus, Platon est le père du cognitivisme à savoir, de l'idée selon laquelle l'on doit vivre de la raison, l'idée que l'on retrouvera largement transformée, car la raison ne rassasie ni n'étanche la soif. On peut alors comprendre qu'Aristote pense qu'on ne vit pas de la raison, mais selon la raison. Si pour Platon, le bien, une fois connu, est nécessairement poursuivi et peut alors définir la vertu comme la science du bien, mais aussi, l'habitude du bien, Épicure ne prône nullement l'assouvissement de tous les désirs. Il n'est pas si éloigné de Platon qui condamne les désirs de bassesse comme désirs dérégés. Il demande plutôt qu'on participe le moins possible à l'existence en travaillant le mieux à s'affranchir des désirs superflus, tels que les désirs à caractère individualiste pour faire place au communautarisme.

*Si un fait est érigé en loi, sans qu'il en résulte un avantage pour la communauté, écrit Épicure, ce fait ne possède pas la nature du juste [...] Mais lorsque ce qui est juste cesse d'être utile, parce que quelque circonstance nouvelle s'est produite, cet acte passe sans doute d'être juste, dès lors qu'il n'est plus utile, mais il était juste pendant tout le temps où il était utile à la communauté.*<sup>679</sup>

Mais à quoi sert la morale si on n'est pas libre de faire ce qu'on juge intéressant, même si c'est pour le bien des autres, mais dont on s'abstient parce que cela est interdit? Aristote semble nous aider à y répondre, car pour ce penseur, le fait pour l'homme d'être libre est une condition essentielle de l'ordre moral. Ce que tous les hommes désirent, c'est le bonheur, c'est-à-dire un plaisir, non pas relatif et partagé, mais durable. Cela signifie que les vertus aristotéliennes portent sur de bonnes habitudes. Pour Aristote, un acte unique de moralité ne peut suffire pour faire une vertu. Les vertus rendent compte de notre essence raisonnable et consistent en la recherche du juste milieu. La morale platonicienne quant à elle, apparaît manifestement à travers la conduite de Socrate. À la fin du récit qui encadre l'œuvre toute entière, le *Phédon* se termine avec les détails touchants des derniers moments de Socrate que ses amis ne quittent qu'après lui avoir pieusement fermé les yeux.

Mais, ce qui nous semble bizarre, c'est le fait ce philosophe dont la pertinence ne fait l'ombre d'aucun doute, soutienne l'esclavage, car pour Aristote, l'esclavage ne deviendra inutile que lorsque les navettes marcheront toutes seules. Un tel développement qui semble mettre l'économisme matérialiste, au-devant de la scène ne conviendrait à aucun pense

<sup>678</sup> Aristote, *Éthique de Nomarque*, Livre I, chap. II, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 20.

<sup>679</sup> Épicure, *Diogène Laërce, Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, t. II, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, pp. 268-269.

soucieux de morale tel que Platon qui n'a que trop de mépris pour les richesses, car pour Platon, la meilleure richesse de l'homme réside aux bons soins de l'âme qui se nourrit de vertu. « *Je vous répète, écrit-il, que ce ne sont pas les richesses qui donnent la vertu, mais que c'est de la vertu que proviennent les richesses et tout ce qui est avantageux, soit au particulier, soit à l'État.* »<sup>680</sup>

Mais, n'est-il pas possible que le plaisir bien soit déterminé par la nature elle-même, de sorte que le plaisir vers lequel nous pousse la nature vise absolument l'apaisement d'un besoin ou d'une douleur? Cette remarque semble fondée, car pour un penseur comme Épicure, tout plaisir qui n'est pas la pure cessation d'une douleur n'est pas nécessairement naturel, par exemple le plaisir qui, au lieu de satisfaire l'appétit, consiste plutôt à varier la satisfaction de l'appétit par la diversité des mets. Épicure pense qu'un tel plaisir n'est ni naturel ni nécessaire. « *Nous n'avons en effet, écrit Épicure, besoin du plaisir que quand, par suite de son absence, nous éprouvons de la douleur; et quand nous n'éprouvons pas de douleur, nous n'avons plus besoin du plaisir.* »<sup>681</sup>

Sénèque quant à lui, reconnaît en la morale épicurienne, une morale austère. Mais en ramenant la vertu à n'être qu'un instrument de plaisir, supprimant tout principe d'obligation supérieur au bonheur individuel et exhortant l'individu à se détacher de la famille, de la cité, des dieux même, c'est-à-dire des valeurs établies, la morale d'Épicure peut être favorable aux excès, car Platon et Aristote n'ont pas été aussi indifférents face aux institutions. Ainsi, les vertus aristotéliennes signifient de bonnes habitudes, car pour Aristote, comme cela a été évoqué plus haut, un acte unique de moralité ne peut suffire pour faire une vertu. Les vertus rendent compte de notre essence raisonnable et se manifestent sous la forme de la recherche du juste milieu. Une telle recherche caractérise aussi la morale épicurienne comme négation des excès.

C'est davantage la thèse défendue par certains partisans du stoïcisme. Au lieu d'une école philosophique, le stoïcisme est une attitude de l'esprit humain. Il s'agit de la morale considérée par la plupart des stoïciens comme l'essentiel de leur doctrine et qui varie le moins pendant longtemps. Pour les stoïciens, l'homme est heureux quand ce qu'il veut, existe : "Je suis heureux quand je ne désire pas que les choses soient autres que ce qu'elles sont." La morale stoïcienne est toute de sagesse et d'acceptation, le salut étant acquiescement, la volonté, une attitude de résignation face à tout ce qui, dans la vie, n'est pas à la portée de l'homme. Le sage stoïcien sourit à toutes les épreuves au cours de sa destinée, la sagesse

<sup>680</sup> Épicure, *Diogène Laërce*, pp. 268-269.

<sup>681</sup> Épicure, *Lettre*, p. 28.

consistant à supporter et abstenir dès lors qu'il est devant une situation qui dépasse son entendement et surplombe ses capacités. Cette thèse d'Épictète se justifie par sa métaphysique panthéiste et optimiste, car selon Épictète, si l'ordre des événements est indépendant de nous, celui du jugement est libre :

*Parmi les choses, les unes dépendent de nous, les autres n'en dépendent pas. Celles qui dépendent de nous, ce sont l'opinion, la tendance, le désir, l'aversion : en un mot tout ce qui est notre œuvre. Celles qui ne dépendent pas de nous, ce sont le corps, les biens, la réputation, les dignités : en un mot tout ce qui n'est pas de notre œuvre.*<sup>682</sup>

Dans la vie humaine, selon les Stoïciens, le seul bien véritable est la vertu qui réside dans la volonté. L'homme est donc étroitement dépendant de lui-même, mais en même temps, maître de lui-même, dans la mesure où il domine ses passions. La morale consiste donc en la rectitude du vouloir. Une ligne droite qui n'est pas tout à fait droite n'est pas droite du tout ; une action droite qui n'est pas tout à fait droite est une action injuste. Il n'est d'autant plus de degré dans le mal que, qui n'est pas sage est fou et même, tous les péchés se valent. Pourtant, le stoïcisme n'est pas qu'une morale, mais aussi une doctrine métaphysique.

Platon part des idées pythagoriciennes du séjour de l'âme aux enfers et de son retour à la vie, pour établir qu'elle existe après la mort. Mais cet argument soulève deux objections. La première objection c'est que, si l'harmonie d'une lyre, aussi bien que de l'âme, est invisible, immatérielle, il y a lieu de craindre pour l'âme, ce qui arrive à l'harmonie, qu'elle périsse avant le corps, comme l'harmonie avant la lyre. La seconde, c'est que l'âme commande au corps et en gouverne les organes, tandis qu'il est absurde de dire que l'harmonie commande aux parties de la lyre. Ainsi, la préexistence et la liberté de l'âme établissent son immortalité. « *Quand j'aurai le poison, affirme Socrate, je ne resterai plus près de vous, mais je m'en irai vers les félicités des bienheureux.* »<sup>683</sup> Épicure maintient l'existence des dieux, seulement comme des formes idéales, glorieuses, rayonnantes, indifférentes au sort des hommes, qu'il ne faut donc pas adorer avec terreur et angoisse dans un culte extérieur et qu'il faut seulement essayer d'imiter pour imprégner l'âme de grandeur et de beauté. Pour y arriver, il faut se préserver de toutes les surprises du cœur, se surveiller et se maîtriser sans cesse. Il s'agit donc de participer le moins possible à l'existence en s'employant à s'affranchir, non seulement des désirs superflus, mais encore des affections naturelles du mariage et de la famille, par exemple. « *Ce que je te conseillais sans cesse, ces enseignements-là, écrit Épicure, mets-les en pratique et médite-les [...]* Car les dieux sont : la connaissance que nous en avons est évidente. Mais ils

<sup>682</sup> Épictète, *Manuel, Pensée*, 1962, cité par Russ, Jacqueline, *Les chemins de la pensée*, p. 109.

<sup>683</sup> Platon, *Phédon*, 115b-115e.

*ne sont pas tels que la foule se les représente [...] L'impie n'est pas celui qui rejette les dieux de la foule, mais celui qui attache aux dieux les opinions de la foule.* »<sup>684</sup>

Il est donc vain de craindre les dieux qui ne sont pour rien dans notre existence. Nous avons tort de nous convaincre d'un quelconque rôle des dieux dans nos actions heureuses ou malheureuses. Ainsi, nous ne devons pas vivre dans la crainte des dieux. Il faut alors se garder de suivre les enseignements du christianisme qui prêche l'ascétisme et veut changer l'ordre des choses par les prières. L'on comprend pourquoi Lucrèce présente une humanité altérée par la religion populaire :

*Que de gémissements avez-vous enfantés pour vous-mêmes, écrit Lucrèce, que de plaies pour nous, de larmes pour nos descendants ! [...] L'ignorance de la cause assaille notre esprit de doutes : le monde eut-il une origine, aura-t-il une fin, jusques à quand les murailles du monde pourront-elles supporter la fatigue d'un mouvement inquiet ou, dotées par les dieux d'une vie éternelle, glisseront-elles toujours sous la traction du temps, bravant les violents assauts des siècles immenses.*<sup>685</sup>

Pourtant, la mort est inéluctable et il est inutile de vivre dans la peur de la mort, même s'il est impossible de ne pas y penser. Épicure semble penser de même. La philosophie d'Épicure est avant tout pratique et morale. Elle cherche à dissiper devant les yeux de l'homme, les causes imaginaires et les malheurs. Ces malheurs tiennent à l'ignorance des hommes aveuglés par les croyances inspirées des croyances sur l'immortalité de l'âme et l'existence d'une vie après la mort la philosophie platonicienne du corps n'en est pas épargnée.

Néanmoins, Épicure semble souffler le chaud et le froid. C'est pour cela qu'il faut se garder de le suivre à la lettre, car sa philosophie est la recette d'une ironie qui a sa source dans la parabole, et il convient de la pénétrer afin d'en saisir le sens profond. Il semble donner libre cours aux plaisirs, mais sa classification montre que l'éviction des plaisirs médiocres procure une sagesse comme liberté de choix et de prévision, les meilleurs plaisirs rejoignant alors les désirs élevés chez Platon.

Si pour Épicure, il est inutile et angoissant de craindre la mort par le simple fait qu'elle n'a aucun lien avec le vivant, il y a, autant de la part de Platon qui se méfie de la complexité des objets métaphysiques, plus à la craindre pour celui qui la redoute que pour celui qui l'affronte courageusement, l'un sachant qu'il sera châtié dans l'outre-vie, l'autre attendant d'être couronné. « *Qu'est-ce que craindre la mort, se demande Platon, sinon s'attribuer un*

<sup>684</sup> Épicure, *Lettre à Ménécée*, cité par Russ, Jacqueline, *Les Chemins de la pensée*, 1988, p. 86.

<sup>685</sup> Lucrèce, *De la Nature*, 1967, cité par Russ, Jacqueline, *Les Chemins*, p. 94.

*savoir qu'on n'a point ?* »<sup>686</sup> La philosophie procure-t-elle la sagesse telle qu'elle est conçue par Platon, en rapport avec la méditation sur la mort? Il se pourrait qu'elle soit la science des choses divines et humaines qui, éclairant l'homme sur sa situation dans l'univers, peut seule créer en lui l'attitude morale qui le mènera à la vertu et au bonheur. C'est dans ce sens qu'Épictète pense que l'une des tâches essentielles du stoïcisme consiste à se libérer par la pensée, des attaches extérieures, à s'élever au-dessus des contingences et des particularités concrètes ; à ne pas vouloir modifier les choses extérieures ou essayer d'agir sur elle :

*La philosophie, écrit Épictète, ne s'engage pas à procurer à l'homme quoi que ce soit de l'extérieur ; autrement, elle s'occuperait de choses étrangères à ce qui est sa matière particulière. Le bois est la matière du charpentier ; l'airain est la matière du fondeur de statue ; l'art de vivre à son tour, a pour matière, dans chaque homme, la vie de cet homme même. Que dire donc de la vie de ton frère ? Qu'elle relève de son savoir-faire à lui, [...] ainsi que l'est la santé, ainsi que l'est la gloire. Or, sur toutes ces choses la philosophie ne s'engage à rien.*<sup>687</sup>

La philosophie se présente donc aux stoïciens, comme l'art de nous faire acquérir une conduite conforme à la nature. Cette opération exige cependant du temps : « *il faut du temps, écrit Épictète ; laisse l'arbre fleurir, puis les fruits y venir et mûrir [...] Tu voudrais cueillir si facilement et si vite les fruits de la sagesse humaine ! Je te dirai, ne l'espère pas.* »<sup>688</sup> Contre la métaphysique dans toutes ses formes : philosophique, religieuse, mythologique, Épictète écrit : « *Dès ce temps, les mortels voyaient en effet des dieux les figures merveilleuses quand leur esprit veillait, [...] dans le ciel ils placèrent demeures et séjours divins parce que dans le ciel on voit rouler la nuit et la lune [...] O race infortunée des hommes, dès lors qu'elle prêta de tels pouvoirs aux dieux et les dota d'un vif courroux !* »<sup>689</sup>

Par ailleurs, il n'y a pas de point où Marc-Aurèle soit en désaccord avec Épictète : il prêche l'endurance bien plus que l'espérance. Pourtant, Platon, aspire aux destinées des bienheureux. Or, si le stoïcisme ne renonce pas à la liberté de la volonté individuelle, c'est pour des raisons autres que l'aspiration à l'État idéal, car pour le stoïcien de pur-sang, la volonté individuelle est tout aussi dépendante de la nature que l'individu même. Voici ce que dit Marc-Aurèle : « *Lorsqu'un tyran dit : "J'enchaîne ta jambe", celui qui attache du prix à sa jambe dit : "Non, par pitié !", mais celui à qui sa volonté est précieuse réplique : « Enchaîne-la, si tu trouves utile de le faire [...] Tu es maître de ce cadavre qu'est mon corps, prends-*

<sup>686</sup>Platon, *Phédon*, 115b-115e.

<sup>687</sup>Épictète, *Entretiens*, 1962, cité par Russ, Jacqueline, *Les Chemins*, p. 101.

<sup>688</sup>*Idem.*

<sup>689</sup>Lucrèce, *De la Nature*, cité par Russ, Jacqueline, *Les Chemins de la pensée*, p. 84.



le.»<sup>690</sup> Pour acquérir la sagesse, il faut beaucoup de temps et il ne sert à rien de se précipiter. Ainsi pour Lucrèce « *il faut du temps ; laisse l'arbre fleurir, puis les fruits y venir et mûrir [...] Tu voudrais cueillir si facilement et si vite les fruits de la sagesse humaine ! Je te dirai, ne l'espère pas.* »<sup>691</sup>

Toutefois, cette situation particulière de l'être humain fait, en ce qui concerne Aristote, que les sciences humaines, la morale et la politique, restent quelque peu en marge de son système, bien qu'on y retrouve naturellement l'esprit de sa philosophie, en particulier le goût de l'expérience qui se montre dans ses *Éthiques*, par la description précise des attitudes morales de l'homme en société, sur l'amitié par exemple et qui, dans sa *Politique*, l'amène à réunir une quantité suffisante de détails sur les constitutions des cités de son temps. Aussi vrai que le bonheur est un plaisir supérieur, il doit être la conséquence de l'activité supérieure de l'homme. Or, la raison est l'activité supérieure de l'homme qui doit vivre par l'intelligence et c'est sur un point comme celui-là, qu'on peut penser que l'élève s'est séparé du maître, alors qu'il développe à quelques différences près, les mêmes idées que lui. À ce titre, Machiavel par exemple peut se montrer très critique à leur égard lorsqu'il pense que l'art de gouverner est art de naviguer selon les circonstances et non sans audace : « *car on voit les hommes, dans les choses qui les conduisent au but que chacun a en vue, c'est-à-dire gloire et richesses, y procéder de façon diverse : l'un avec circonspection, l'autre avec impétuosité, l'un par violence, l'autre avec habileté, l'un par patience, l'autre par son contraire [...]* »<sup>692</sup> Si pour Platon, un acte immoral n'est pas un acte irrationnel, mais un acte accompli par intérêt mal compris, et que le pire est de commettre l'injustice, pour Machiavel au contraire, faire le mal, même à regret, il le faut avant tout pour éviter d'être éliminé dans un monde mauvais. Ainsi Selon Machiavel, seul le vice qui entraîne un discrédit sans bénéfice est à éviter : « *car, écrit Machiavel, un homme qui en toute occasion voudrait faire profession d'homme de bien, il ne peut éviter d'être détruit parmi tant de gens qui ne sont pas bons. Aussi est-il nécessaire à un prince, s'il veut se maintenir, d'apprendre à pouvoir n'être pas bon, et d'en user et n'user pas selon la nécessité.* »<sup>693</sup> L'impétuosité de Machiavel ramène au-devant de la scène, les désirs déréglés révélant le portrait de Théophraste qui désigne un type de caractère plein de défauts comme manque de frugalité de la part d'un personnage tel que Gorgias. Sans prendre partie pour l'impétuosité, il faut, en certaines circonstances, essayer de rompre au mieux, avec l'idée consolatrice d'après laquelle, la nature fera le reste, car comme le dit Épicure, le sage

<sup>690</sup> Lucrèce, *De la Nature*, p. 100.

<sup>691</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>692</sup> Machiavel, Nicolas, *Le Prince*, chap. XXV, Paris, Garnier-Flammarion, 1956, p. 196.

<sup>693</sup> *Idem.*

n'abandonne pas ses responsabilités à la nature, car il doit mériter et préserver la santé par exemple : c'est ici qu'intervient, pour générer l'ataraxie, le rôle de la pensée dans la vie morale, car selon Épicure, le plaisir est le but de la vie heureuse, mais certains plaisirs lui sont nuisibles et doivent être évités. « *Et puisque c'est là le bien premier et lié à la nature, écrit Épicure, pour cette raison aussi nous ne choisissons pas tout plaisir, mais il arrive que nous laissons de côté beaucoup de plaisirs, quand sont en plus grand nombre les désagréments qui s'ensuivent.* »<sup>694</sup> Épicure semble prendre les mêmes précautions que Platon, car pour lui, il ne faut pas laisser faire ses envies et se compromettre.

Pourquoi doit-on se laisser tant envahir par l'angoisse, puisque rien ne garantit que le philosophe ne périsse pas tout entier dans la mort? Il faut néanmoins un supplément d'âme comme conscience morale pour ne être identique à un fauve, et peut-être en raison de cela qu'en application de cette morale appelée l'hédonisme, Épicure pratiquait une vie austère, mais ce n'était pas dans la logique du système, ce qui laisse penser qu'Épicure est réaliste sans être désinvolte. Étant donné qu'il n'y pas de liaison entre le mode de vie d'Épicure et la logique de son système, il y a fort à craindre que ce ne soit pas par erreur qu'on a donné un sens péjoratif à l'épicurisme. Mais Épicure ayant prévu cette difficulté, aurait pris de nouvelles précautions :

*Quand donc nous disons que le plaisir est le but de la vie, écrit-il, nous ne parlons pas des plaisirs des voluptueux inquiets, ni de ceux qui consistent dans les jouissances déréglées, ainsi que l'écrivent des gens qui ignorent notre doctrine, ou qui la combattent et la prennent dans le mauvais sens. Le plaisir dont nous parlons est celui consiste, pour le corps à ne pas souffrir et pour l'âme, à être sans trouble.*<sup>695</sup>

Néanmoins, aussi bien que chez Platon, la fin de l'État chez Aristote, est de rendre les citoyens vertueux. « *Je n'ai pas en effet d'autre but, écrit Platon, en allant par les rues, que de vous persuader, jeunes et vieux, qu'il ne faut pas donner le pas au corps et aux richesses et s'en occuper avec autant d'ardeur que du perfectionnement de l'âme.* »<sup>696</sup> A-t-on déjà rencontré l'âme pour lui accorder tant d'importance et pourquoi se cantonner à quelque chose qui n'exprime aucun besoin, comme si on n'avait rien à faire, fût-elle immortelle? Au lieu de la compliquer, il faut simplifier la vie. C'est peut-être dans cette perspective qu'on peut constater que pour Épicure, la vocation de la nature est de nous rendre la vie simple. Selon ce philosophe, il n'existe d'autre plaisir que le plaisir du corps, car ce que l'on désigne par plaisir

<sup>694</sup> Épicure, *Lettre et Maximes*, 2000, cité par Boyancé, P., *Épicure*, Paris, P. U. F., 1965, p. 81.

<sup>695</sup> Épicure, *Lettres et Maximes*, Paris, Éd. Nathan, 2000, p. 15.

<sup>696</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 30 a-30 b, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

de l'esprit n'est que le souvenir ou l'anticipation du plaisir du corps. Mais selon Épicure, le bonheur véritable consiste à dominer le *plaisir en mouvement* ou *plaisirs violents*, qui s'accompagnent presque toujours de douleur. Pour Épicure, le plaisir le plus grand c'est cet équilibre que l'on appelle la santé. Épicure peut donc conclure par la prudence, car il dépend de nous et de notre prudence d'éviter les plaisirs qui seraient suivis de plus grandes peines et d'accepter les peines produisant des plaisirs. Voilà pourquoi selon Épicure, une certaine catégorie de désirs permet d'atteindre à la connaissance, raison pour laquelle il fait une classification des désirs. « *Il faut se rendre compte que parmi nos désirs, écrit Épicure, les uns sont naturels, les autres vains, et que, parmi les désirs naturels, les uns sont nécessaires et les autres naturels seulement. Parmi les désirs nécessaires, les uns sont nécessaires pour le bonheur, les autres pour la tranquillité du corps, les autres pour la vie.* »<sup>697</sup> Par ailleurs, Platon rompt avec la vie comme un malade qui éprouve sentiment de ne plus avoir de place dans cette vie de souffrance, ayant perdu le vivre. Contre un tel sentiment, nous pensons qu'il y a toujours une raison de vivre, puisque la vie après la mort reste davantage une hypothèse discutable. C'est dans le même ordre d'idées qu'un auteur comme Épicure développe une morale du plaisir ou *hédonisme* qu'on appelle la morale de l'intérêt.

Enfin, à la question de savoir s'il faut se passer du corps pour être heureux, nous avons d'une part répondu que la morale du sage consacrée à la contemplation qui, se détournant du monde, s'efforce de participer du divin, à travers ce qu'Aristote appelle l'acte pur. Cependant, le sage lui-même est un *animal social* et il ne peut non plus se détacher complètement de la réalité du monde organisé autour des intérêts. Mais de savoir si la poursuite des intérêts seuls ne suffisent pour avoir la dignité de vivre, il nous a semblé qu'il faut de la modération dans la poursuite des intérêts. Ainsi, à la différence du platonisme, l'épicurisme plaide contre les excès sans rejeter le corps. Pour Épicure, de même qu'il n'y a aucun intérêt à craindre la non-vie qui est en fait absence de sensibilité de même il est inutile de se soucier du devenir de notre corps, alors que la mort n'a rien de redoutable. Cela suffit pour dire qu'à la différence de Platon, Épicure par exemple plaide contre les excès sans rejeter le corps. Quelle acception donne-t-on au corps avec l'avènement des temps modernes, si on peut s'attendre à ce qu'il y ait un déni de toute signification aux énoncés métaphysiques?

---

<sup>697</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, pp. 13-14.

## CHAPITRE VI :

### CRITIQUE MODERNE DU DUALISME *PLATONICO-CARTÉSIEN* COMME REVALORISATION DU CORPS

La pensée moderne développe plus la logique de l'objectivité et du positivisme d'après lesquels, l'expérience et la connaissance empirique des phénomènes naturels dénie toute signification aux énoncés métaphysiques. Introduite en philosophie par le mathématicien et philosophe français Auguste Comte au XIX<sup>e</sup> siècle, cette pensée s'inscrit dans l'ordre des monismes. Le positivisme va couvrir toutes les branches du savoir et étendra son influence sur un grand espace où les sciences humaines, la sociologie en particulier, se retrouveront enrôlées dans le reniement de ces énoncés métaphysiques. De ce point de vue, le positivisme rejette toute philosophie structurée autour du dualisme en général et le dualisme platonico-cartésien en particulier. Peut-on affirmer de nos jours que le positivisme est le plus sûr chemin vers la victoire sur la philosophie platonico-cartésienne du corps ?

#### VI.1. RUPTURE MÉTAPHYSIQUE DU DUALISME *PLATONICO-CARTÉSIEN* COMME REVALORISATION DU CORPS

C'est avec Descartes que l'œuvre de *déradicalisation* du monde et de *dévitalisation* de la nature prend réellement forme. Descartes a souvent été présenté comme le focal de la rupture avec la vision médiévale du monde et avec la scolastique. Mais il n'a pas rompu avec ses racines judéo-chrétiennes qui sont celle d'un Dieu transcendant créateur du monde. Une telle conception contraste avec celle de Spinoza qui identifie Dieu à la nature, mais aussi avec celle de la scolastique qui conçoit le monde en continuité avec Dieu. Il semble plus proche de la théologie négative, d'après laquelle Dieu est absent du monde. Dans un des écrits à Mersenne, il lui fait savoir que nous ne pouvons connaître Dieu qui, pour lui, est l'être fini. Pour Descartes donc, il y a rupture entre deux plans : celui de l'être incompréhensible et celui de la connaissance. Il y a donc chez Descartes, l'idée de la contingence de tout le créé qui est pour lui l'effet de l'arbitraire divin. Peut-on souscrire à l'idée la contingence du monde?

Bien longtemps avant Descartes, Platon pense que la plupart des désirs constituent un obstacle à la recherche de la vérité qui pour lui est la seule chose qui doit être désirée. Cette thèse ne fait pas l'unanimité, car Spinoza par exemple pense que le désir est partie prenante de

la nature de l'homme sinon l'homme-même. Pour ce dernier, si l'homme est le produit de la nature et reste aussi naturel que ses origines, ses désirs ne seront pas en reste.

Dans la deuxième partie de l'*Éthique*, Spinoza traite de la nature de l'âme et du corps. Il apparaît d'emblée au XVII<sup>ème</sup> siècle comme un *athée*. Mais au XIX<sup>ème</sup> siècle, ce philosophe est reconnu comme étant *ivre de Dieu*. Au même titre que son contemporain Malebranche, il se distingue par la certitude et la théologie, mais avec moins de considération pour Dieu.

Pour Spinoza, en effet, il n'existe qu'une seule substance, c'est la substance infinie qui est Dieu. Dieu est doué d'une infinité d'attributs infinis. Spinoza entend par attribut, ce par quoi la substance est conçue, c'est-à-dire son essence. « *J'entends par Dieu, écrit Spinoza, un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.* »<sup>698</sup> Selon Spinoza, Dieu est une substance constituée d'une infinité d'attributs, « *ce que l'entendement, écrit-il, perçoit de son essence comme constituant son essence.* »<sup>699</sup> Pour Descartes, la pensée est l'essence de l'âme et l'étendue, celle de la matière. Mais, Spinoza se démarque de Descartes sur ce point : alors que selon Descartes, pensée et étendue sont des attributs de deux substances créées et finies à savoir l'âme et le corps, elles sont, pour Spinoza, deux attributs infinis de la substance infinie.

Pourtant, c'est de Descartes que Spinoza hérite l'idée de l'infinité de l'étendue ; pour ce qui est de l'infinité de la pensée, c'est assurément au néo-platonisme qu'il l'emprunte. Néanmoins, Spinoza n'est pas d'avis que l'âme préexiste au corps : « *et cependant, écrit-il, il n'est pas possible que nous nous souvenions d'avoir existé avant le corps, puisqu'aucune trace n'en peut rester dans le corps, et que l'éternité ne peut être définie dans le temps ni avoir aucune relation au temps.* »<sup>700</sup> Pensée et étendue sont donc seules, les deux attributs que nous connaissons de l'infinité des attributs divins, selon Spinoza. Chacun des attributs a une infinité de modes ou manières d'être qui sont, pour l'étendue, les corps et, pour la pensée, les idées ou les âmes. « *Ceux donc qui croient qu'ils parlent, ou se taisent, ou font quelque action que ce soit, par un libre décret de l'âme, écrit Spinoza, rêvent les yeux ouverts.* »<sup>701</sup> Ainsi, ce qu'on appelle à tort les créatures, ne sont que les modes finis des attributs infinis de Dieu. « *Il n'y a dans l'âme, écrit Spinoza, aucune volonté absolue ou libre ; mais l'âme est déterminée*

<sup>698</sup> Spinoza, Baruch, *Éthique*, Paris, Garnier Flammarion, p. 21.

<sup>699</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>700</sup> *Ibid.*, p. 638.

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 140.

*à vouloir ceci ou cela par une cause qui est aussi déterminée par une autre, et cette autre l'est à son tour par une autre, et ainsi à l'infini. »*<sup>702</sup>

Si pour Descartes, l'âme ne peut agir sur le corps qu'indirectement, pour Spinoza, l'âme est l'idée de notre corps. Le corps subit l'action de la Nature ou de l'univers, et l'âme qui en est l'idée, subit aussi cette action sous forme de passions, de désir, de joie ou de tristesse. Pour Spinoza, l'âme et le corps sont considérés comme des éléments constitutifs de la nature.<sup>703</sup> L'âme et le corps, en tant qu'attributs de Dieu, font partie de ce que Spinoza désigne par *nature naturée*, c'est-à-dire des choses qui sont en Dieu et ne peuvent exister sans Dieu ni être conçues sans lui. Selon Spinoza, il s'agit des choses singulières qui reçoivent leur vie de Dieu. À ce propos, G. Bwélé déclare :

*Il y aurait ainsi deux niveaux de la substance : ou bien l'on se place au niveau de la perception de l'unité de la substance et de la positivité infinie et c'est alors l'éternité où tout est donné à la fois, l'éternité en acte de l'être absolument indéterminé. Ou bien l'on se tourne plutôt vers les choses déduites ou produites par Dieu dans la nature naturée.*<sup>704</sup>

Spinoza n'est pas d'accord avec Platon lorsqu'il déclare que l'âme par sa puissance et son pouvoir, commande le corps. Pour Spinoza, le corps ne subit aucune pression de la part de l'âme. Au contraire, pense-t-il, le corps peut parfois surprendre l'âme par ses exploits et c'est dans cette perspective qu'il faut le comprendre lorsqu'il écrit que « *ce que font très souvent les somnambules pendant le sommeil, qu'ils n'oseraient pas pendant la veille cela montre assez que le corps peut, par les seules lois de la nature, beaucoup de choses qui causent à son âme de l'étonnement.* »<sup>705</sup> Selon Spinoza, nul ne maîtrise la mobilité des corps vivants et l'homme n'a pas la capacité de prévoir quoi que ce soit, car pour lui, « *nul ne sait*, écrit Spinoza, [...] *en quelles conditions ou par quel moyens l'âme meut le corps, ni combien de degré de mouvements elle lui imprimer et avec quelle vitesse elle peut le mouvoir.* »<sup>706</sup> Pour ce dernier, ceux qui pensent que c'est l'âme qui meut le corps, racontent des allégations, car « *les hommes*, écrit Spinoza, *quand ils disent que telle ou telle action du corps vient de l'âme, qui a une emprise sur le corps, ne savent pas ce qu'ils disent et ne font rien d'autre qu'avouer en un langage spécieux leur ignorance de la vraie cause d'une action.* »<sup>707</sup> Cependant, il

<sup>702</sup> Spinoza, Baruch, *Lettre LVIII à G. H. Schuller*, cité par: Claude Morali et al., *La philosophie comme débat, entre les textes*, p. 200.

<sup>703</sup> Chez Spinoza, Dieu est synonyme de Nature, le divin est naturel et le naturel est divin.

<sup>704</sup> Bwélé, Guillaume, *Les Multiples Visages de Spinoza*, Paris, Éd. ABC, 1984, p. 48.

<sup>705</sup> Spinoza, *Éthique*, pp. 137-138.

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>707</sup> *Idem.*

reconnaît avec Platon que l'homme est composé d'un corps et d'une âme. Mais ce qui sépare Spinoza et Descartes, c'est le sens de la liberté que ce dernier, comme Platon, reconnaît à l'âme qu'ils croient avoir plus de puissance et de pouvoir que le corps. Spinoza ne distingue pas l'âme et le corps en termes de capacités, mais que ces deux substances se complètent naturellement. « *Nous avons montré, écrit-il, que l'idée du Corps et le Corps, c'est-à-dire l'Âme et le Corps sont un seul et même individu qui est conçu tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue.* »<sup>708</sup> Alors que Platon élabore une sorte de filiation de l'âme avec la divinité, Spinoza admet le dualisme platonicien sans admettre la différence que Platon établit entre l'âme et le corps et surtout, la valeur que celui-ci reconnaît à l'âme au détriment du corps. Pour lui, l'âme et le corps se complètent.

*L'homme, écrit Spinoza, est une union de l'âme et du corps, lesquels se correspondent d'une façon parallèle : l'âme est un mode de l'attribut Pensée de Dieu, le Corps un mode de l'attribut Étendue, et de la même manière pour la Pensée et l'Étendue expriment la même réalité c'est-à-dire la substance dans deux ordres différents, de même le corps et l'âme reflètent dans deux ordres différents la même réalité qui est l'homme.*<sup>709</sup>

Contre René Descartes qui a connaissance de lui-même comme substance pensante, Spinoza, cela n'est pas possible, car « *l'âme humaine, écrit-il, ne peut se connaître elle-même ni avoir conscience elle-même [...] des choses extérieures qu'en tant qu'elle perçoit les affections des corps humains.* »<sup>710</sup> Pour lui, l'âme ne possède, dans l'ordre commun de la nature, que des idées inadéquates, pareille à une conclusion détachée de ses prémisses. Le désir est pour l'âme, l'effort qu'elle fait pour persister dans son être, et son bien ou son mal sont définis par son désir. C'est ainsi que se présente, selon Spinoza, l'état commun de l'humanité, la connaissance du premier genre, l'état de servitude qui est à l'origine de tous les conflits entre les hommes. « *Le désir, écrit Spinoza, est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est conçue comme déterminée à faire quelque chose par une affection quelconque donnée en elle.* »<sup>711</sup> Comme chez Platon, il y a, à fois chez Spinoza, des désirs honteux et de meilleurs, ceux qui poussent les êtres à l'action et leur permettent d'être stables et constants dans la substance. C'est donc par ce principe d'affection que Spinoza explique les affections au sens de joie et de tristesse. Pour ce penseur, une affection est « *ce qui augmente ou diminue la puissance d'agir de notre corps et conséquemment de notre âme.* »<sup>712</sup> Pour Spinoza, cette

<sup>708</sup> Spinoza, *Éthique*, p. 99.

<sup>709</sup> *Ibid.*, pp 71-72.

<sup>710</sup> Bwélé, *Les Multiples Visages*, p. 48.

<sup>711</sup> Spinoza, Baruch, *Éthique*, p. 194.

<sup>712</sup> *Ibid.*, p. 73.

force qui maintient les différents attributs dans l'existence, c'est le désir, car sans désir, pas d'action et c'est l'attribut qui disparaîtrait, emportant avec lui la substance et Dieu. Spinoza définit alors l'homme par le désir et ce n'est pas l'effet du hasard, si Bwélé vient à affirmer que « *l'homme chez Spinoza est défini comme être de désir.* »

Si pour Descartes, dans la pratique, il nous est difficile de résister au bien et au vrai lorsque nous les connaissons, puisque dans l'absolu, notre liberté nous le permet, « *pourvu seulement que nous pensions que c'est un bien de témoigner par là notre libre arbitre* »<sup>713</sup>, Selon Hobbes, l'être humain ne peut dire non à ce qui lui paraît vrai, car « *affirmer ou nier, soutenir ou réfuter des propositions, ce sont des actes de volonté.* »<sup>714</sup> Pourtant, Spinoza pensera plus tard que vouloir librement n'est pas pouvoir dire non au vrai et au bien. Pour Spinoza donc, j'appelle "bien" ce que je désire, car « *nous ne nous efforçons à rien, ne voulons, n'appétons ni ne désirons aucune chose parce que nous la jugeons bonne; mais, au contraire, nous jugeons qu'une chose est bonne par ce que nous nous efforçons vers elle, la voulons, appétons et désirons.* »<sup>715</sup>

Néanmoins, avait déjà précisé Hobbes, « *il ne s'ensuit pas que le consentement et l'aveu intérieur dépendent de la volonté.* »<sup>716</sup> L'homme libre chez Spinoza sera celui qui connaît ses désirs ou ses passions qui sont tout autant naturels que l'homme-même. Pour lui, le fait de connaître ses passions consiste déjà à s'en libérer, à ne plus en ressentir la servitude. Être libre c'est connaître. Spinoza se rapproche de Descartes à travers la définition de la liberté confuse observée dans la dernière maxime de sa morale provisoire, à savoir, « *changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde.* »<sup>717</sup> Une telle liberté encadrée par le déterminisme, rapproche Spinoza du stoïcisme, car d'après Spinoza, Dieu, c'est la Nature. Or, « *l'homme, dans la Nature, écrit Spinoza, n'est pas un empire dans un empire.* »<sup>718</sup>

Pour Spinoza, le fait de se comprendre soi-même et la nature, c'est augmenter son être, comprendre et aimer Dieu, car « *qui se comprend soi-même et comprend ses sentiments clairement et distinctement, écrit-il, éprouve de la joie, et cela tout en ayant l'idée de Dieu ; et par conséquent il aime Dieu, et d'autant plus qu'il se comprend mieux et comprend mieux ses sentiments.* »<sup>719</sup> Pour accéder à une connaissance supérieure et se sentir véritablement libre, pense Spinoza, il faut regarder et suivre Dieu. « *Dieu, bien qu'il existe nécessairement, écrit-*

<sup>713</sup> Descartes, René, *Lettre au Père Mesland*, 9 février 1645, Paris, P.U.F., 1964, p. 113.

<sup>714</sup> Hobbes, Thomas, *Option treizième aux méditations*, troisième objection et réponses, 1671, cité par Descartes, *Méditations Métaphysiques*, pp. 286-287.

<sup>715</sup> Spinoza, Baruch, *Éthique*, II<sup>e</sup> partie, prop. IX, p. 145.

<sup>716</sup> Hobbes, *Option treizième*, pp. 286-287.

<sup>717</sup> Descartes, René, *Discours de la méthode*, Paris, Union Générale d'éditions, 10/18, p. 54.

<sup>718</sup> Spinoza, *Éthique*, III<sup>e</sup> partie, Préface, p. 133.

<sup>719</sup> Spinoza, *Éthique*, Cinquième partie, trad. R. Caillois, Paris, Gallimard, Coll. Pléiade, p. 632.



il, *existe cependant librement, parce qu'il existe par la seule nécessité de sa nature [...] »*<sup>720</sup>  
 Ce désir, c'est-à-dire la connaissance supérieure, part des idées adéquates qui se trouvent dans l'âme et doit avoir une initiative complètement étrangère à la sensation. « [...] *L'impuissance, écrit Spinoza, consiste en cela que l'homme se laisse passivement conduire par les choses extérieures à lui et déterminé par elles à faire ce que demande la constitution du monde extérieur et non ce que demande sa propre nature.* »<sup>721</sup> Il s'agit par exemple des idées de Dieu et de ses attributs. L'ensemble de ces idées et tout ce qui en résulte, c'est la raison ou connaissance du second genre qui est pour Spinoza, la base de notre liberté. Cette connaissance est non seulement au principe du savoir, mais au principe de la société humaine fondée sur un accord raisonnable qui apaise le conflit.

Selon Spinoza, la raison nous montre la nécessité divine de toute chose et substitue aux idées inadéquates telles que nos affections de joie et de tristesse, des idées adéquates et ce d'autant plus que nous en connaissons les causes : les idées adéquates transforment ces affections de passions en actions. « *Je dis donc qu'un homme est pleinement libre dans la mesure où il est dirigé par la raison ; car c'est dans cette mesure qu'il est déterminé à agir par des causes qui peuvent être adéquatement comprises à partir de sa seule nature.* »<sup>722</sup>  
 Ainsi, tout comme les stoïciens, Spinoza place la liberté dans cette connaissance de la nécessité naturelle. Mais au-dessus de cette connaissance du second genre, se trouve, la connaissance du troisième genre, la connaissance intuitive qui poursuit et achève la raison : c'est la connaissance de nous-mêmes, dans la mesure où notre essence, dans sa singularité, découle absolument de Dieu. C'est en fonction de cela seulement que nous sentons et expérimentons le fait que nous sommes éternels. « *Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime les hommes, et par conséquent que l'amour de Dieu envers les hommes et l'amour intellectuel envers Dieu sont une seule et même chose.* »<sup>723</sup> C'est grâce à cette intuition que nous parvenons à ce que Spinoza entend par "l'amour intellectuel" de Dieu, celui qui conduit à la souveraine béatitude. « *D'où suit qu'aucun amour, écrit-il, sauf l'amour intellectuel n'est éternel.* »<sup>724</sup>

Descartes soutient la thèse de la liberté. « *Je n'ai, écrit Descartes, rien supposé ou avancé, touchant la liberté, que ce que nous ressentons tous les jours en nous-mêmes, et qui*

<sup>720</sup> Descartes, *Lettre LVIII à G. H. Schuller*, cité par Morali, C., Médina, J., et al., *La philosophie comme débat*, op.cit., p. 204.

<sup>721</sup> Spinoza, *Éthique*, IV<sup>e</sup> partie, p. 254.

<sup>722</sup> *Idem.*

<sup>723</sup> *Ibid.*, V<sup>e</sup> partie, p. 645.

<sup>724</sup> *Idem.*

*est très connu par la lumière naturelle [...] »*<sup>725</sup> Selon Spinoza, la joie est l'effet du désir positif qui ajoute de l'énergie à nos efforts et stimule l'action, alors que la tristesse qui diminue nos efforts d'agir, relève des désirs négatifs. Joie et tristesse ne sont alors pour Spinoza que des différentes variations du "conatus" qui est lui-même impulsé par les désirs. Pour Spinoza, les désirs ne sont que des motifs d'actions à travers le concept de "conatus". Mais le "conatus" chez Spinoza n'est qu'une force qui maintient les différents attributs dans l'existence, c'est un effort que chaque chose fait pour persévérer dans son être.

Enfin, pour Spinoza, l'homme est fait d'une âme et d'un corps, mais l'âme et le corps se complètent; l'homme est libre, mais cette liberté contraste avec celle du libre arbitre; la liberté chez Spinoza consiste à connaître ses émotions et non à les combattre, car tout en l'homme est naturel; la Nature c'est Dieu et l'homme n'est qu'un fragment de la nature et combattre ses désir c'est combattre sa propre nature, c'est se combattre soi-même, car mon désir c'est moi. Cependant, il est inacceptable d'être libre sans l'être véritablement. Spinoza semble dire une chose et son contraire et sa démarche suscite des doutes. Les concepts du "corps propre" et de "chair" ont-ils suffi pour permettre à la phénoménologie de tourner définitivement la page de l'innéisme cartésien ?

## **VI.2. CRITIQUE SCIENTIFIQUE DU DUALISME PLATONICO-CARTÉSIEN COMME REVALORISATION DU CORPS**

Le positivisme tranche avec les abstractions et s'attaque frontalement à l'affirmation de l'idéalisme comme rejet du corps, car pour le positivisme, en l'homme, il n'y a rien de plus objectif que le corps. Du latin "scientia" qui vient du verbe "scire", c'est-à-dire savoir, la science se définit généralement comme la connaissance systématique dans quelque domaine que ce soit, mais plus généralement appliquée à la recherche des lois vérifiables. En ce qui concerne le rapport de l'âme et du corps, la science prend position et cherche à annuler toute vision qui se rapporterait à la métaphysique. Auguste Comte a voulu libérer la science des présupposés métaphysiques, car en rejetant le corps, Platon semble oublier qu'on ne peut ni dissocier le "j'ai mal" d'un patient ni voir le "je" regarde le corps souffrant comme un objet jeté à distance de lui, et cette critique vise particulièrement Descartes.

---

<sup>725</sup> Descartes, René, *Troisième objection*, Réponse à la 12<sup>e</sup> objection, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 286.

### VI.2.1. Critique empiriste de l'innéisme comme négation de l'union de l'âme et du corps

Le débat qui oppose empiristes et idéalistes tourne autour du concept et l'abstraction. Alors que pour les idéalistes, le concept renvoie à l'idée, pour les empiristes, il se rapporte à l'image. L'empirisme se définit alors comme un courant philosophique d'après lequel toute connaissance est sensible, c'est-à-dire qu'elle passe par les sens. Pour les empiristes, l'esprit est une pure réceptivité qui se borne à enregistrer tout ce qui nous vient par les sens. Ils se refusent ainsi à admettre l'existence d'une pensée véritablement abstraite, car pour eux, c'est-à-dire les empiristes, l'intelligible se ramène au sensible, le concept à l'image.

Tandis que Platon "absolutise" la pensée et juge que pour saisir le réel, il faut le faire « avec la pensée seule, sans admettre dans sa réflexion ni la vue ni quelque autre chose, [...] d'user de la pensée toute seule et toute pure »<sup>726</sup>, Descartes pour sa part affirme que son moi se saisit par la pensée, et n'a besoin d'aucun corps pour être ce qu'il est. Selon Descartes, c'est parce que Dieu n'est pas un dieu trompeur, que sa véracité garantit l'existence réelle de ce que nous percevons "clairement et distinctement". « Dieu serait trompeur, écrit Descartes, s'il nous l'avait donné tel que nous prissions le faux pour le vrai lorsque nous en usons bien. »<sup>727</sup> Pour les deux auteurs, "penser" ne signifie pas automatiquement "juger". Or, pour les empiristes, "penser" et "juger" se situent au même plan, car pour ceux-ci, les objets de la connaissance sensible étant elles-mêmes tout autre que de pures impressions subjectives, elles impliquent le jugement, car pour ces empiristes, la perception implique à la fois un jugement d'identification de l'objet et un jugement d'extériorité.

Dans *Traité de la nature de l'âme*, David Hume pense qu'il n'y a pas de perception possible sans le corps et on l'entend dire : « je ne peux jamais me saisir, moi, écrit-il, sans une perception. [...] Sans mon corps, je n'existerais pas. »<sup>728</sup> Selon Hume, les principes de la géométrie proviennent de l'apparence générale des objets, car toutes nos idées proviennent de nos impressions. « [...] Telle est, écrit Hume, la nature de la géométrie et tel est son rôle de nous conduire à des apparences telles qu'en raison de leur simplicité, elles ne peuvent nous faire tomber en des erreurs considérables [...] »<sup>729</sup> Une telle approche de la vérité semble nous renvoyer au relativisme de la vérité qui caractérise essentiellement le pragmatisme.

<sup>726</sup> Platon, *Phédon*, 65b-67d, 1958.

<sup>727</sup> Descartes, René, *Principes de la philosophie*, 1<sup>ère</sup> partie, § 30, cité par : Morali, Claude, Medina, José et al., *La Philosophie comme Débat entre les textes*, p. 188.

<sup>728</sup> Hume, David, *Traité de la nature humaine*, trad. A. Leroy, t. I, Paris, Aubier Montaigne, 1968, pp. 342-344.

<sup>729</sup> *Ibid.*, p. 142.

Initié et lancé par l'Américain Peirce, le pragmatisme est fondé sur la relativité de la vérité, car il développe la thèse suivant laquelle la vérité n'est plus absolue, mais relative à chacun. Pour Marx, l'objet extérieur n'est pas seulement donné à la conscience ou à l'intuition sensible. Il est aussi l'objet de l'activité pratique de l'homme, celle de sa praxis subjective. *« C'est ce qui explique pourquoi, écrit Marx, le côté actif fut développé par l'idéalisme, en opposition au matérialisme -, mais seulement abstraitement, car l'idéalisme ne connaît naturellement pas l'activité réelle, concrète, comme telle. »*<sup>730</sup>

La logique inductive qui marque ses points à ce niveau d'interprétation de la réalité est aussi la méthode adoptée par John Stuart Mill. Mais, John Stuart Mill se propose de montrer qu'il y a une logique des sciences positives, et la logique du raisonnement déductif peut même se réduire à cette logique, si l'on peut affirmer que l'universel n'est que le résumé d'une série des cas particuliers. Stuart Mill pense que tout le problème de la pensée humaine revient à rassembler convenablement les faits particuliers pour découvrir entre eux, des liaisons constantes. Ainsi, de la concordance des faits, de leur différence et de leur variation, se dégagent ces liaisons. Comme Hume et contre Platon et Descartes, Stuart Mill soutient que les mathématiciens se trompent lorsqu'ils prétendent que *« les idées, qui sont leurs objets, sont d'une nature si raffinée et si spirituelle qu'elles ne tombent pas sous la conception de l'imagination, mais qu'on doit les comprendre par une vie pure et intellectuelle dont les facultés supérieures de l'âme sont seules capables. »*<sup>731</sup>

En outre, dans *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, John Locke montrera que les idées complexes ne sont que des idées simples, toutes issues de l'expérience, car à l'origine, l'âme est comme une "table rase". Partant des données de l'expérience, pense Locke, l'entendement distingue, compare, combine; c'est de cette manière que se font les idées qu'on croit être innées. Pour Locke, c'est l'idée de substance qui se simplifie devenant ainsi l'idée d'un assemblage de qualités que l'expérience nous révèle toujours groupées, d'où l'impression d'avoir devant soi une substance considéré comme support de qualités. *« [...] de l'expérience : c'est là, écrit Locke, le fondement de toutes nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur première origine. »*<sup>732</sup>

L'idée cartésienne de l'infini comme idée comme quelque chose d'indispensable pour prouver l'existence de Dieu, provient tout simplement du travail de l'entendement qui a le

<sup>730</sup> Marx, Karl, *L'idéologie allemande*, « Thèse sur Feuerbach », trad. René Cartelle, et G. Badia, Paris, éd. Sociales, 1968, p. 137.

<sup>731</sup> Hume, David, *Traité de la nature humaine*, p. 143.

<sup>732</sup> Locke, John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, II, 1-3, 1972, Morali, Claude, Medina, José et al., *La Philosophie comme Débat*, p. 75.

pouvoir d'ajouter, sans cesse les unes aux autres, les qualités finies que l'expérience lui révèle. « *Tout homme, écrit John Locke, qui a l'idée de quelque espace d'une longueur déterminée comme d'un pied, d'une aune, peut aussi doubler, tripler cette longueur et avancer toujours de même, sans de fin à son addition.* »<sup>733</sup> C'est une sanction très prononcées contre l'innéisme.

Néanmoins, bien que refusant l'innéité de l'idée de Dieu, Locke n'est pour autant pas athée. Pour lui, l'existence de l'Être nécessaire peut être démontrée à partir des données de l'expérience, c'est-à-dire à partir de ce monde qui, pour être compris, impose une Cause créatrice et beaucoup plus de ma pensée qui suppose un créateur intelligent. Il faut aussi se garder de confondre l'empirisme de Locke avec le sensualisme de Condillac par exemple, car chez Locke, si toutes nos idées viennent de l'expérience, toutes ne proviennent pas des sens. Deux sources de toute connaissance s'imposent alors chez Locke : la sensation nous amène à connaître les objets extérieurs, tandis que la réflexion nous livre les opérations de notre âme par le sens interne. D'après l'empirisme de John Locke, la réflexion devient une expérience originale, pas plus que l'expérience de notre opération mentale. Il serait impropre de penser en ce qui concerne l'empirisme de Locke, que l'esprit soit passivité absolue.

Alors que pour Platon, l'âme n'atteint pas la vérité « *quand elle entreprend de faire quelque recherche de concert avec le corps [...] qui l'induit en erreur* »<sup>734</sup>, selon John Stuart Mill au contraire, les nombres sont tirés de l'expérience, car le nombre est un fait physique et les propositions arithmétiques résultent d'une induction : « *Le fait énoncé dans la définition d'un nombre, écrit Stuart Mill, est un fait physique. [...] Ce nom implique que, pour le former, il faut ajouter un caillou à un autre caillou. Si nous l'appelons trois, c'est que, pour le produire, il faut réunir un et un et un caillou, ou bien ajouter un caillou à un agrégat du genre appelé deux, déjà existant [...]* »<sup>735</sup> Or, pour Descartes, « *nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ni par les sens [...]* »<sup>736</sup>

À la place de la réminiscence par exemple, les empiristes reconnaissent la reviviscence du passé en tant qu'il se ramène à un jugement d'antériorité. Loin d'être un élément primitif du jugement, l'idée constitue elle-même un véritable système de jugement. Le raisonnement se définit dans ce contexte comme un enchaînement logique de jugements visant un jugement

<sup>733</sup> Locke, John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, p. 75.

<sup>734</sup> Platon, *Phédon*, 65b-67d.

<sup>735</sup> Mill, John, Stuart, *Système de logique*, Livre III, chap. XXIV, § 5, 2012, cité par Morali, Claude, *La philosophie comme débat entre les textes*, p. 436.

<sup>736</sup> Descartes, René, *Méditations métaphysiques, Méditation seconde*, 1983, p. 64.

final qualifié de "terminal" et venant clôturer cet enchaînement par ce qu'il a pu définir par conclusion. Quant à Kant pour qui on ne pourra jamais démontrer logiquement ni l'existence ni l'inexistence de Dieu, de l'âme et de quelque autre concept du même genre, le jugement apparaît comme l'opération fondamentale de l'intelligence ou la pensée réfléchie. C'est dans ce sens que pour Kant : « *penser, c'est juger.* »<sup>737</sup>

Pour ces auteurs empiristes, l'homme n'est pas un pur esprit, mais un esprit incarné. Pour Levinas s'inventant, « [...] *la philosophie, écrit-il, s'est heurté dans le non-sens dans ses voies propres. Il se trouve que, au-delà de leur présence immédiate, les êtres peuvent apparaître, en quelque façon, sans demeurer dans leur être.* »<sup>738</sup>

Toutefois, l'esprit semble se laisser porter par le flux des images. Voilà pourquoi la pensée associative refuse que l'on associe concept et image, car pour H. Delacroix celui qui "pense par association, ne pense pas encore". Pour Berkeley, en associant concept et image, « *je ne sais, écrit-il, si d'autres personnes ont cette admirable faculté d'abstraire leurs idées. Pour moi, je trouve que j'ai la faculté d'imaginer ou de me représenter des idées [images] des choses particulières perçues, de les combiner, de les séparer de diverses manières.* »<sup>739</sup> Or, René Descartes finira par voir que la connaissance doit avoir une utilité pratique et nous fournir les outils nécessaires pour avoir une certaine maîtrise de la nature et assurer son bien-être. « *Aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, écrit Descartes, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.* »<sup>740</sup>

Enfin, si d'après l'idéalisme, le corps n'est pas une substance et qu'il n'est qu'un obstacle à l'intelligibilité qui est propre à l'âme, la démarche empirique ne s'avère pas encore épistémologiquement parlant, le plus sûr chemin vers la victoire sur la philosophie platonico-cartésienne du corps, car l'expérience seule ne suffit pour établir la vérité au sens où Leibniz pense que les choses sensibles nous sont montrées par l'expérience, indépendamment de l'intelligence. Elle n'est non plus l'image calquée en nous de la nature divinisée par un auteur comme Berkeley, car selon Berkeley, les choses existent en dehors de nous, mais elles sont présentées d'une certaine manière à notre vue par une Intelligence omniprésente et éternelle, conformément à certaines règles posées par cette intelligence elle-même et que nous appelons les lois de la nature. La pensée doit servir de guide, l'homme n'agissant pas comme un robot.

<sup>737</sup> Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1944, pp. 31-35.

<sup>738</sup> Levinas, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, p. 179.

<sup>739</sup> Berkeley, George, *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, 1991, cité par Morali, Claude, *La philosophie comme débat*, p. 290.

<sup>740</sup> Descartes, René, *Discours de la méthode*, VI<sup>e</sup> partie, Paris, Gallimard, 1970, p. 168.

Il n'est non plus un pur esprit, mais un esprit qui a besoin d'un corps pour être, pas plus qu'"une chose qui pense". Si, selon Leibniz et Berkeley, c'est Dieu qui est la solution au problème de la connaissance, Kant conçoit un idéalisme dialectique sur la base d'un tableau de catégories, alors que Descartes maintient résolument la thèse du "corps-machine". Le positivisme réussira-t-il à mettre la métaphysique en déroute en faisant des relations et des lois, le socle même des sciences expérimentales ?

### **VI.2.2. Critique positiviste du dualisme comme négation de l'union de l'âme et du corps**

Le positivisme peut tout d'abord se définir comme l'ensemble des doctrines d'Auguste Comte développées dans la plupart de ses œuvres. Il se définit ensuite par extension, comme un ensemble de doctrines qui se rattachent implicitement ou explicitement à celle de Comte d'après laquelle, seule la connaissance des faits est féconde, la certitude n'étant fournie que par les sciences expérimentales. Dans ces conditions, la pensée humaine ne peut plus atteindre les "choses en soi", ce d'autant plus que son seul champ d'investigation est celui des relations et des lois. L'objectivité recherchée par le positivisme est-elle une réalité ou une utopie ?

Les positivistes engagent une réflexion sur l'identité en l'homme de l'âme et du corps, une identité comprise au individuel, car selon eux, rien de tout ce qui existe n'a de contraire. Pour les positivistes, ce qui est réellement, se donne entièrement par ses manifestations et ceci, dans une continuité de relations. La science objective en l'occurrence, pense pouvoir saisir la nature de l'intériorité à partir de l'extériorité physique.

La Mettrie par exemple réduit l'être humain au corps et le définit comme une machine. Il pense par exemple que bien éduquée, l'imagination peut féconder l'intelligence. « Voyez, écrit-il, cet oiseau sur la branche, il semble toujours prêt à s'envoler ; l'imagination est de même [...] L'Âme court après, souvent en vain : [...] et c'est ainsi que l'imagination, véritable image du temps, se détruit et se renouvelle sans cesse. »<sup>741</sup> La Mettrie entend ainsi appréhender la subjectivité, qui est une dimension non physique, à partir d'un plan physique c'est-à-dire expliquer l'invisible à partir du visible. Il apparaît, selon l'approche objective, que l'usage du non-physique n'est possible qu'à partir d'un plan physique, la définition ne pouvant être précise qu'en la rapportant à une forme déterminée. En dehors de toute forme qui relève essentiellement de l'extériorité, il n'y a pas de définition possible, à moins qu'on ne veuille confondre le sujet qui définit avec l'objet à définir : c'est le principal reproche qui est fait à l'innéisme par le positivisme ou objectivisme.

<sup>741</sup> La Mettrie, Julien-Offrey de, *L'homme-machine*, éd. Pauvert, Paris, Coll. « Libertés », 1966, p. 92.

Auguste Comte se donne avant tout comme fondateur de la sociologie : il va théoriser le positivisme dont les germes existent déjà chez son maître Saint Simon. Comme celle d'A. Comte, la philosophie de Saint Simon consiste à donner son plein essor à l'idée de loi sociale positive, car pour A. Comte, il faut savoir pour prévoir et prévoir pour agir.

*On doit, écrit A. Comte, concevoir l'étude de la nature comme destinée à fournir la véritable base rationnelle de l'action de l'homme sur la nature, puisque la connaissance des lois des phénomènes, dont le résultat constant est de nous les faire prévoir, peut seule évidemment nous conduire, dans la vie active, à les modifier à notre avantage les uns par rapport aux autres.*<sup>742</sup>

A. Comte entend fournir une démonstration historique, car pour lui, dans son enfance, l'esprit humain a recherché la cause des phénomènes dans l'action des individus particuliers, des fétiches, puis des dieux du polythéisme et enfin du Dieu unique propre au monothéisme chrétien. Cet esprit a d'abord pu placer ces causes par un progrès d'abstraction ; il les a ensuite placées en se fondant sur l'aristotélisme scolastique, dans des formes ou essences stables ; enfin dans son état adulte, il a totalement abandonné la recherche de ces causes purement imaginaires pour adopter celle des relations constantes ou lois. Pour Comte, il faut des limites générales pour ne pas égarer la recherche sur des sujets inabornables.

*Il serait certainement téméraire, écrit A. Comte, de prétendre fixer avec une précision rigoureuse les bornes nécessaires de nos connaissances [...] Une telle appréciation est d'ailleurs singulièrement influencée par l'état de notre développement intellectuel. Ainsi, tel esprit, entièrement étranger aux conceptions mathématiques, ne comprend pas même qu'on puisse estimer avec certitude les distances et les dimensions des corps célestes, puis qu'ils ne sont accessibles ; tandis que tel autre, à demi éclairé sur ce rapport, admettra sans difficulté la possibilité de semblables mesures, mais niera à son tour qu'on puisse peser indirectement le soleil et les planètes.*<sup>743</sup>

Aussi bien que Spencer par exemple, l'inspiration majeure de Comte est scientifique. Pour Comte, il n'y a pas de science en dehors de la science positive. Il pense à une hiérarchie des lois, partant des plus simples et des plus générales pour établir des lois plus complexes et plus particulières. Cette hiérarchisation est à l'origine du classement des sciences théoriques et abstraites telles que la mathématique, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie et la sociologie. La psychologie ne figure pas dans cette liste en raison de sa méthode essentielle, à savoir l'introspection qui est pour Comte, un dédoublement impossible du moi en sujet et en objet.

<sup>742</sup> Comte, Auguste, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Gallimard, 1972, p. 175.

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 301.



La psychologie mérite, selon Comte, d'être remplacée par la sociologie qu'il considère comme la science dernière, l'aboutissement de toutes les autres, une science positive, une physique sociale comprenant deux parties : une partie statique sociale établissant les lois de la coexistence et une dynamique sociale qui établit des lois de succession. « *Une société, écrit Comte, n'est pas plus décomposable en individus qu'une surface géométrique ne l'est en lignes ou une ligne en points.* »<sup>744</sup>

En plus pour Comte, l'esprit positif en science doit abandonner la recherche des causes absolues liées à son enfance, et l'imagination fait place à l'observation. « *L'esprit renonce désormais aux recherches absolues qui ne concernent que son enfance et circonscrit ses efforts dans le domaine, dès lors rapidement progressif, de la véritable observation, seule base possible des connaissances vraiment accessibles, sagement adaptées à nos besoins réels.* »<sup>745</sup> La démarche scientifique de Comte s'oppose à l'explication mythique et l'esprit mûrit en se dépouillant de l'imagination, et de cette manière, il s'achemine vers l'observation.

*La pure imagination, écrit A. Comte, perd alors irrévocablement son antique suprématie mentale, et se subordonne nécessairement à l'observation, de manière à constituer un état logique pleinement normal, sans cesser néanmoins d'exercer, dans les spéculations positives, un office aussi capital qu'inépuisable, pour créer ou perfectionner les moyens de liaison, soit définitives, soit provisoires.*<sup>746</sup>

Mais, pour Spencer, au terme de l'évolution, l'être aura atteint une telle perfection qu'il n'aura plus à choisir entre le bien et le mal. À ce stade, il n'y aura plus de mal et la conscience disparaîtra. Le progrès moral, selon Spencer, se fera alors sous la bannière de l'adaptation de la vie aux lois qui la soutiennent. « *Pour survivre, écrit Spencer, il faut s'accorder, s'organiser, composer avec les autres : l'intérêt individuel rejoint l'intérêt général. Et la distinction même de ces deux intérêts cessera dans un état social parfait.* »<sup>747</sup>

Si Auguste Comte part des abstractions ou formes stables pour un positivisme lui ayant permis d'élaborer des relations constantes comme des lois, Claude Bernard, malgré son obsession à l'objectivité des principes propres à son nouvel esprit scientifique, n'échappe pas aux fascinations métaphysiques, puisqu'il pense que la vie n'est pas seulement le groupement d'éléments chimiques, mais l'idée directrice qui n'appartient ni à la physique, ni à la chimie. Voici ce qu'il affirme : « *dans tout germe vivant, il y a une idée créatrice qui se développe et*

<sup>744</sup> Comte, Auguste, *Système de politique positive*, 1851, in *Œuvres*, t. II, chap. III, Paris, Éd. Anthropos, 1968, p. 182.

<sup>745</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>746</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>747</sup> *Dictionnaire universelle des Lettres*, Société d'Édition des Dictionnaires et Encyclopédies, 5, Paris, rue Sébastien-Botin, Paris VII<sup>e</sup>.

*se manifeste par l'organisation.* »<sup>748</sup> C. Bernard définit alors la vie par rapport à la création. « *S'il fallait, écrit Claude Bernard, définir la vie d'un seul mot, qui, en exprimant bien ma pensée, mît en relief le seul caractère qui, suivant moi, distingue nettement la science biologique, je dirais : la vie, c'est la création.* »<sup>749</sup> Il faut comprendre le mot création au sens religieux du principe divin, l'organisme ayant été créé. « *En effet, écrit Claude Bernard, l'organisme créé est une machine qui fonctionne nécessairement en vertu des propriétés physico-chimiques de ses éléments constituants.* »<sup>750</sup>

Toutefois, le positivisme semble déboucher sur des conclusions aporétiques, du fait qu'il veut se débarrasser des arrières-mondes, mais ceux-ci réapparaissent inconsciemment dans sa démarche. Que ce soit Spencer, Comte ou Claude Bernard, les formes ou essences stables s'imposent, contre leur volonté, à leur souci d'objectivité. Ils n'arrivent pas à éteindre complètement la flamme de la métaphysique, alors qu'ils l'accusent d'être à l'origine du fait que l'idéalisme soit subjectif et par conséquent, écarté du domaine scientifique.

De Spencer, le transformisme projette la perfection qui n'a jamais été de ce monde et le fait d'intégrer toute la connaissance en une seule formule, autant que l'esprit de système qui caractérise sa démarche relèverait de l'"historisme" d'après lequel, toute vérité évolue avec l'histoire; à Claude Bernard, on peut répliquer que l'esprit scientifique s'accorde difficilement avec l'esprit "créationniste"; le stade positif d'Auguste Comte s'étend successivement aux divers domaines de la réalité, en raison inverse de leur complexité, d'abord au domaine de la matière brute étudiée dans les mathématiques, l'astronomie, la physique et la chimie, puis de la biologie, il semble douteux que Comte puisse vraiment achever le mouvement en étendant la méthode positive aux faits les plus complexes de tous, aux faits sociaux que l'on a trop laissés à l'arbitraire des caprices individuels, ou de la prétendue raison des législateurs, compte tenu aussi du fait que Comte se donne avant tout comme le fondateur de la sociologie. Quant à James Williams, la vérité doit se définir par ses conséquences pratiques, car pour lui, le vrai, c'est ce qui réussit. Or, sur le plan de l'expérience physique ou intellectuelle, le vrai, c'est ce qui est avantageux pour la pensée. Sous l'angle du positivisme, une telle approche ne semble pas très éloignée de l'utilitarisme de Bentham pour qui, est moralement bon, l'acte utile, c'est-à-dire celui qui, tout compte fait, doit nous procurer le maximum de plaisir. Il est donc question de calculer les plaisirs : ce que Bentham entend par "Arithmétique des plaisirs".

---

<sup>748</sup> Bernard, Claude, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, cité par Morali, C., Médina, J., et al., *La Philosophie comme débat entre les textes*, p.478.

<sup>749</sup> *Idem.*

<sup>750</sup> *Idem.*

Ainsi sans s'intéresser à la qualité des plaisirs, cet arithmétique permet de déterminer la "quantité" des plaisirs à l'aide des coefficients d'"intensité", de "durée", de "proximité", de "certitude" et même, d'"étendue". L'étendue ici tient compte du nombre de personnes qui peuvent être associées au calcul, puisqu'un plaisir collectif est plus intense qu'un plaisir solitaire. Si l'on venait à lui objecter ceci que, faute d'hétérogénéité, les plaisirs ne peuvent être quantitativement comparables, Bentham répondrait par le fait qu'il y a un "thermomètre moral", l'argent par exemple : quelle somme d'argent faut-il pour acheter tel plaisir ? C'est la morale imaginée et applicable par les hommes d'affaires préoccupés à accroître leur chiffre d'affaire et réaliser le maximum de profit. L'homme, d'après le positivisme, n'agit jamais pour rien et tout acte vise un intérêt.

Si pour Platon, la morale consiste en la connaissance du bien, Dans la pratique morale Sartre se montre plus incisif et n'y trouve autre chose que de l'égoïsme. En doutant du sérieux de l'homme au plan moral, Sartre affirme : « *L'homme se fait homme pour être Dieu, peut-on dire : et l'ipséité, considérée de ce point de vue, peut paraître un égoïsme ; mais précisément parce qu'il n'y a aucune commune mesure entre la réalité humaine et la cause de soi qu'elle veut être, on peut tout aussi bien dire que l'homme se perd pour que la cause de soi existe.* »<sup>751</sup> Néanmoins, la morale platonicienne "se moque de la morale" au sens où Pascal pensera que toutes les morales constituées sont hypothétiques, à défaut d'être un "impératif catégorique" cher à Kant.

Enfin, l'empirisme ne parvient pas à se démarquer de l'intelligence dont l'expérience a toujours besoin pour expliquer ou justifier ne serait-ce que sa démarche. Avec l'évolution des sciences biologiques, le positivisme tel quel, semble ne plus faire autorité de nos jours, bien que, malgré des restrictions, certaines de ses explications demeurent encore valables. Cette remarque concerne-t-elle aussi la psychologie que l'on peut en quelque sorte définir comme la science de l'âme et de l'esprit ?

### **VI.2.3. Critique psychologique de l'innéisme comme négation de l'union de l'âme et du corps**

La rupture psychologique de l'innéisme platonico-cartésien embrasse un vaste champ qui englobe par exemple, la psychologie des sociétés inférieures, la psychologie pathologique, la psychanalyse, la psychologie des laboratoires, sans mettre de côté celle qui porte sur l'atomisme psychologique, mais aussi la psychologie de la forme et celle dite appliquée. Le plus important pour nous étant d'y déterminer la place du corps par opposition à l'idéalisme

<sup>751</sup> Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le néant*, Paris, Éd. Gallimard, 1943, p.674.

rationaliste, alors seule une certaine catégorie dont la psychologie génétique avec Jean Piaget retiendra plus notre attention. Quelle est la place du corps en psychologie ?

La psychologie pathologique ou l'étude des maladies mentales fait partie des plus fécondes en ce qui concerne la dualité de l'âme et du corps. Claude Bernard se réfère aux maladies du corps pour conclure sur le principe d'après lequel les lois de l'état morbide et celles de l'état sain sont les mêmes, puisque seules leurs formes diffèrent. Ce principe aurait permis de ramener l'étude de ces troubles à la psychologie générale. Si Charles Blondel a défini la conscience morbide par une conscience "désocialisée" et mis en lumière le rôle des apports sociaux dans nos facultés normales, la volonté, la mémoire et même le sentiment, il a quelque peu démantelé le principe de Claude Bernard et la conscience est devenu une réalité psychologique. C'est donc Charles Blondel qui aurait permis d'apprécier ce que serait notre vie psychique et donner le ton à la psychanalyse par exemple.

La psychanalyse est une forme spéciale de psychologie pathologique qui, de nos jours, ayant pris un grand développement, deviendra une originalité de Sigmund Freud qui dépasse l'hypnose de son maître Charcot, et traite des troubles causés par le "refoulement" de nos pulsions d'origine sexuelle et le tumulte qu'il provoque dans le psychisme comme cause de la névrose. Cette démarche montre que chez Freud, il est impossible de penser séparément le corps et l'âme, car le concept de pulsion est quelque peu comme un concept limite entre nos réalités psychiques et le corps. « *Si, en nous plaçant d'un point de vue biologique, écrit Freud, nous considérons maintenant la vie psychique, le concept de « pulsion » nous apparaît comme un concept limite entre le psychique et le somatique [...] comme une mesure de l'exigence de travail qui est imposée au psychisme en conséquence de sa liaison avec le corporel.* »<sup>752</sup> Selon Freud, il y a un lien entre nos états d'âme et l'organisme. Il semble rejoindre Descartes sur ce point, car pour ce philosophe, le corps exerce une influence qui impacte négativement l'âme. Ce qui va les séparer, c'est le fait pour Descartes de ramener l'âme à la pensée comme expression de la liberté de l'homme, tandis qu'il y a de la part de Freud, un déterminisme psychologique qui l'amène parfois à agir contre sa volonté.

Pour Freud à l'origine, est l'instinct du moi auquel se rattache l'instinct sexuel comme manifestation de la libido tournée vers le moi narcissique. La psychologie avec Freud, finira par élargir la connaissance que l'homme a de lui-même, une forme d'introspection, non vers la conscience, mais vers ses états qui forment ce que Freud nomme inconscient psychique qui se forme à partir des désirs refoulés, mais susceptibles de revenir à la conscience. Pour Freud, à

---

<sup>752</sup> Freud, Sigmund, *Métapsychologie*, « *Pulsions et desseins des pulsions* », trad. J. Laplanche et J. B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1981, p. 18.

la différence de Descartes, le corps n'est pas une simple machine statique, étant donné que l'inconscient psychique est dynamique, c'est-à-dire qu'à cause de leur dynamisme, les idées refoulées sont toujours susceptibles de revenir faire pression à la conscience que Descartes définit aussi par l'âme : dans le jargon cartésien, c'est le corps qui fait pression à l'âme. Ainsi, Freud fait de la psychologie une science de l'inconscient, car « *le problème de l'inconscient en psychologie, écrit-il, est [...] moins un problème psychologique que le problème de la psychologie elle-même.* »<sup>753</sup> Pour Freud, à la différence de Descartes, c'est l'inconscient qui détermine toute notre vie psychique, car « *pour bien comprendre la vie psychique, écrit-il, il est indispensable de cesser de surestimer la conscience. Il faut [...] voir dans l'inconscient le fond de toute la vie psychique.* »<sup>754</sup> Selon Freud, l'inconscient peut exister sans la conscience, car il est l'essence même du psychisme. Merleau-Ponty réagira et pour lui, Freud cherche à restaurer la notion de chair ou corps animé et contribuer au projet constaté au XX<sup>e</sup> siècle et qui consiste à effacer la ligne de démarcation qui existait autrefois entre le corps et l'esprit dans le but de montrer que le corps n'est plus ce qu'en a pensé Descartes, à savoir un simple objet manipulable. Refusant cette inertie que le rationalisme moderne a attribuée, à tort, au corps Merleau-Ponty dénonce :

*Notre siècle, écrit Merleau-Ponty, a effacé la ligne de partage du « corps » et de « l'esprit », et voit la vie humaine comme spirituelle et corporelle de part en part, toujours appuyée au corps, toujours intéressée, jusque dans ses modes les plus charnels, aux rapports des personnes. Pour beaucoup de penseurs, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le corps, c'était un morceau de matière, un faisceau de mécanismes. Le XX<sup>e</sup> siècle a restauré et approfondi la notion de chair, c'est-à-dire du corps animé [...]*<sup>755</sup>

Pour Merleau-Ponty, avec Freud, le XX<sup>e</sup> siècle réhabilite la notion de "chair" qui mettra en mal la dichotomie qui est établie entre l'âme et le corps. « *Encore avons-nous tort, écrit Merleau-Ponty, de parler ici de conscience, puisque c'est ramener la dichotomie de l'âme et du corps, au moment où le freudisme est en train de la contester et de transformer ainsi notre idée du corps comme notre idée de l'esprit.* »<sup>756</sup> Critiquant Descartes, il peut alors prendre appui sur Freud pour décrire la coalition philosophique des penseurs contemporains autour de la théorie cartésienne du "corps-machine". Selon Merleau-Ponty, c'est au moyen de la psychologie que Freud détermine le sens psychologique du corps. « *Au moins, écrit-il, autant qu'il explique le psychologique par le corps, il montre la signification psychologique*

<sup>753</sup> Freud, Sigmund, *L'interprétation des rêves*, trad. Meyerson, Paris, P.U.F., 1971, p. 519.

<sup>754</sup> *Ibid.*, p. 520.

<sup>755</sup> Merleau-Ponty M., *Signes*, p. 287.

<sup>756</sup> *Ibid.*, p. 287.

*du corps, sa logique secrète ou lente [...] Avec la psychanalyse, l'esprit passe dans le corps comme inversement le corps passe dans l'esprit.* »<sup>757</sup> Pour Merleau-Ponty, à la suite de Freud, la recherche instinctive du désir sexuel est probablement naturelle à l'espèce humaine, car « *si le mot d'instinct veut dire quelque chose, écrit Merleau-Ponty, c'est un dispositif intérieur à l'organisme, qui assure, avec un minimum d'exercices, certaines réponses adaptées à certaines situations caractéristiques de l'espèce.* »<sup>758</sup>

Toutefois, la psychanalyse étant au départ considérée comme une méthode clinique du traitement des névroses, elle devient subitement une psychologie qui prétend définir même les hommes à l'état normal comme victimes de l'inconscient. Apparaissant alors comme un mythe, par cette notion d'inconscient Freud ne peut pas nier toute liberté à l'homme. Sartre, n'admettant pas une telle théorie liberticide, soutient contre Freud que la liberté humaine n'est pas une illusion, qui ne viendrait de nulle part ailleurs que de la mauvaise foi, car selon Sartre définissant la mauvaise foi en rapport avec la théorie freudienne de l'inconscient affirme que « *dans la mauvaise foi, il n'y a pas mensonge cynique, ni préparation savante de concepts trompeurs. Mais l'acte premier de mauvaise foi est pour fuir ce qu'on ne peut pas fuir, pour fuir ce qu'on est.* »<sup>759</sup> La notion d'inconscient peut inquiéter les penseurs soucieux de morale. Alain dénonçant les dangers éthiques de cette notion d'inconscient psychique écrit : « *la plus grave de ces erreurs est de croire que l'inconscient est autre Moi; un Moi qui a ses préjugés, ses passions et ses ruses; une sorte de mauvais ange, diabolique conseiller. Contre quoi il faut penser qu'il n'y a point de pensées en nous sinon par l'unique sujet, je, cette remarque est d'ordre moral.* »<sup>760</sup>

Néanmoins, l'atomisme psychologique viendra renouveler complètement les modes d'explications autrefois admis en psychologie. Il se peut que Hume soit le premier à formuler de façon plus élaborée, le principe de cet atomisme psychologique quand il fait mention de ceci dans son *Traité de la nature humaine* : « *toute perception, écrit-il, peut être considérée comme existant séparément.* »<sup>761</sup> Ne s'arrêtant pas en si bon chemin, Hume ajoute qu'« *il n'y a pas d'absurdité à séparer d'avec l'esprit une perception particulière quelconque.* »<sup>762</sup> Condillac en un sensualiste de race pure, prend la relève et définit la personnalité comme un "assemblage de sensations" que Taine interprètera comme "polypier d'images" dont l'esprit

<sup>757</sup> Merleau-Ponty M., *Signes*, p. 290.

<sup>758</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>759</sup> Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 106.

<sup>760</sup> Alain, *Éléments de philosophie*, livre II, chap. XVI, Paris, Gallimard, 1985, p. 155.

<sup>761</sup> Hume, David, *Traité de la nature humaine*, 1946, cité par Cuveillier, Armand, *Précis de philosophie*, Tome premier, Paris, Armand Colin, 1970, p. 249.

<sup>762</sup> *Idem.*

est l'esprit. Ces deux conceptions réduisent la conscience à de simples images imprimées dans le psychisme par les sens. Mais cette théorie qu'on désignera après par chimie mentale est aujourd'hui dépassé. Descartes a développé une thèse différente de celle-là, car pour lui, la conscience est une réalité distincte mais unie au corps. Quant à Lagneau, la sensation est une abstraction et non une donnée concrète immédiate, car « *la sensation est cette condition de la représentation qui consiste, écrit-il, en un changement qui se produit en nous sans nous, et qui est pour nous l'occasion de nous représenter quelque chose d'indépendant de nous.* »<sup>763</sup>

À cette thèse, Paul Guillaume réplique que « *les formes peuvent présenter une articulation intérieure, des parties ou membres naturels possédant dans le tout des fonctions déterminées et constituant à son intérieur des unités ou formes de second ordre.* »<sup>764</sup> Il livre sa propre définition de la perception en ces termes : « *La perception, écrit P. Guillaume, des différentes sortes d'éléments et des différents sortes de rapports correspond à différents modes d'organisation d'un ensemble, un tout qui dépend à la fois de conditions objectives et subjectives.* »<sup>765</sup> P. Guillaume semble proche de Kant pour qui c'est le sujet qui organise le monde, la forme étant du côté du sujet et la matière, du côté de l'objet. Mais il faut retenir que la correspondance, selon ce psychologue français contemporain, dépend des éléments propres à un ensemble, chaque ensemble ayant ses propres éléments qui ne peuvent correspondre qu'à sa seule nature. « *La correspondance qu'on établit, écrit P. Guillaume, entre les membres naturels d'un tout articulé et certains éléments objectifs ne se maintient pas, en général, quand ces éléments appartiennent à un autre ensemble objectif.* »<sup>766</sup>

Pour Lagneau, la sensation est une abstraction et non une donnée immédiate de la conscience. Il montre alors que c'est une analyse des conditions de la perception qui conduit à l'idée de sensation, non la décomposition d'un tout dont les éléments seraient réels. La sensation n'est qu'une illusion, parce qu'elle n'a aucun sens en dehors d'une représentation globalement pertinente du monde environnant, tel que le démontre a contrario l'étude de certains cas pathologiques. Or, pour Descartes, la conscience est transparente à elle-même et elle ne peut ni ignorer ses propres représentations ni les saisir en partie. L'école de la forme quant à elle, met en évidence le primat du tout sur les parties, de l'ensemble sur les éléments, dans toutes les fonctions de la pensée, mais s'attache en particulier à l'étude de la perception.

---

<sup>763</sup> Lagneau, Jules, *Célèbres leçons et fragments*, 1964, cité par : Hansen-Love, Laurence et al., *Philosophie en Terminale*, Paris, Hatier, 1999, p. 134.

<sup>764</sup> Guillaume, Paul, *La Psychologie de la forme*, Paris, Gallimard, 1937, p. 21.

<sup>765</sup> *Idem.*

<sup>766</sup> *Idem.*

La psychologie de la forme est donc comme un mode de perception axée sur l'établissement possible d'une correspondance entre les parties naturelles d'un ensemble.

Partant de l'idée que la vie psychique doit être considérée de façon dynamique et en profondeur, la Gestaltpsychologie, qui verra le jour grâce à la "psychologie des ensembles et des structures" qui a fait ses preuves dans la psychologie de la perception, se verra reprocher le défaut d'analyse qui fera d'elle une pure réceptivité, une réceptivité qui n'est pas de l'ordre de la pensée en tant que cette pensée est construite par l'intellect. La logique intentionnelle de la conscience n'est pas une création de l'âme, car en tant qu'une pure création de l'âme, la vie devrait pouvoir coïncider avec chaque instant dans sa pure nouveauté et ne pas "rejouer" ce qui a déjà été. La psychologie matérialiste propre au béhaviourisme définit la perception autrement.

D'après le béhaviourisme, l'être se dévoile dans le paraître, tout ce qui apparaît est. Il étend l'étude du comportement animal à l'homme en éliminant la dimension de la conscience pour ne retenir que les réactions observables et mesurables au corps. Caractéristique de l'esprit positiviste, cette doctrine de Watson qui est pour lui la seule psychologie scientifique, exclut l'introspection et les concepts de conscience, d'états mentaux, de sensation, d'images, etc. Il porte uniquement sur le comportement objectif de l'organisme réagissant au milieu. C'est à ce titre que cette théorie est appelée psychologie du comportement. Un petit exemple explique cette thèse : après une partie de plaisir, un behaviouriste demande à sa partenaire si c'était bon pour elle, mais aussi comment c'était pour lui-même. Mais les behaviouristes oublient qu'autrui peut simuler les états d'âme qu'il ne vit pas en réalité. « *Cette doctrine, écrit P. Clarac, ignore volontairement l'expérience intime du sujet et ne voit dans la conduite qu'une somme de réflexes élémentaires réductibles en lois permettant des prévisions.* »<sup>767</sup>

Pour Merleau-Ponty, ce qui est premier, ce ne sont pas les structures organisées dont le principe dénierait toute possibilité d'explication, telle que « *la structure indécomposable du comportement.* »<sup>768</sup> Ce n'est pas par hasard qu'on peut accuser le gestaltisme de méconnaître, comme l'affirme Cuvillier reproduisant les propos de Jean Piaget, ce qu'il y a de construit et d'acquis dans nos fonctions supérieures et de « *négliger, tant dans le domaine perceptif que dans celui de l'intelligence, la réalité du développement génétique et la construction effective qui la caractérise.* »<sup>769</sup> Mais il semble qu'une place à part est faite à la psychologie génétique.

<sup>767</sup> Clarac, Pierre, *Dictionnaire universel des lettres*, Paris, Maison MAME, 1961, p. 74.

<sup>768</sup> Cuvillier, Armand, *Précis de philosophie*, p. 549.

<sup>769</sup> *Idem.*



Beaucoup plus développée par Jean Piaget qui semble en effet revenir à l'innéisme, la psychologie génétique se définit généralement comme l'étude du développement mental de l'enfant et de l'adolescent, mais aussi une orientation méthodologique et épistémologique particulière visant à comprendre le sens d'une conduite, d'une structure mentale, par exemple ontogénétique ou phylogénétique.

Piaget commence à examiner les problèmes de l'évolution sur les mollusques. Puis, il passe à l'examen du développement cognitif tel que l'intelligence, la perception, la mémoire et l'image mentale. Selon Piaget, la connaissance en dehors de la reconstitution de l'histoire serait limitée, si l'on ne tient compte que du savoir adulte ou les résultats obtenus à partir de la culture scientifique, la science ayant elle-même une histoire. L'ontogénèse psychologique et la phylogénèse historique constituent les deux aspects, indépendants mais inséparables de *l'épistémologie génétique*.

Maintenant la grande fracture entre l'âme et le corps, l'esprit et la matière, Platon refuse ainsi de préserver à l'homme sa condition et au corps sa dignité. Mais, l'union entre le physique et le non physique en l'homme, est une caractéristique essentielle de l'œuvre de Platon refusant toute confusion entre matière et forme, reconnaissant toutefois nos états de conscience appartiennent au corps. Ce que ce philosophe entend par Forme se rapporte au niveau macroscopique à ce qu'il appelle les Idées ou la pensée au niveau du microcosme humain. Or, ce que prône l'hylémorphisme aristotélicien sur l'unité complète du physique et de la forme, c'est ce que Descartes rejettera en présentant le corps comme pure extériorité mécanique. Pour ce penseur, il n'y a pas de différence entre la conscience qu'il confond avec la raison. Platon rejetant la thèse de la capacité d'observation et d'intuition psychologique, rivalise de finesse et d'acuité avec toute thèse qui insinue l'intimité entre l'âme et le corps. Pour ce philosophe idéaliste, la vérité est toujours rattachée aux Idées comme donnée initiale inamovible et absolument accessible par les réminiscences desdites Idées. Pourtant, en épistémologie génétique, la vérité a des racines dans l'expérience, mais ces racines ne sont pas à chercher dans des perceptions d'objets.

Piaget cherche avant tout à montrer l'unité profonde de la pensée et la vie à travers la notion d'espace. Descartes est déjà pour la thèse réaliste qui considère que l'espace est une chose. « Dieu [...], écrit Descartes, ôte toute sorte de corps, et que, nonobstant, il laisse de l'espace, à cause que l'idée que nous avons du corps, ou de la matière en général, est comprise en celle que nous avons de l'espace, à savoir que c'est une choses qui est longue,

*large et profonde [...] »*<sup>770</sup> Pour Jean Piaget au contraire, la géométrie a des racines dans l'expériences, mais ces racines ne sont pas à chercher dans les perceptions d'objets : ce sont des règles d'actions et de coordinations d'actions. Selon Piaget, l'espace euclidien n'étant que le résultat d'une purification par rapport à l'étendue concrète dans laquelle nous vivons, l'histoire de la pensée scientifique de même que l'étude de la représentation chez l'enfant, imposent des vues génétiques qui sont liées à la pensée depuis la prime enfance. Il en est de même pour les transformations des concepts au cours de l'histoire des sciences. Ainsi pour Jean Piaget et Bärbel Inhelder dans *La Représentation de l'espace chez l'enfant*, toute action humaine est intériorisée. « [...] *la représentation spatiale est une action intériorisée (comme d'ailleurs toute représentation rationnelle) tandis que la représentation ludique est un substitut de l'action.* »<sup>771</sup>

Pour Piaget, il y a continuité entre les adaptations biologiques élémentaires et les formes les plus élevées et même, les plus sophistiquées de la connaissance scientifique. Ainsi pour Piaget :

*Ordonner en pensée, écrit Piaget, n'est pas seulement imaginer une suite d'objets déjà ordonnés, ni même simplement se représenter en image l'action de les ordonner : c'est ordonner cette suite aussi réellement et activement que s'il s'agissait d'une action matérielle, mais en exécutant intérieurement cette action au moyen d'objets symbolisés.*<sup>772</sup>

La méthode scientifique de Piaget est formulée sur la base de l'analyse empirique et la formalisation. Il présente aussi les stades de la pensée individuelle et collective, mais comme des paliers d'équilibres toujours remis en question et toujours dépassés, en fonction d'un devenir qui est commandé, non par une finalité externe, mais par la dialectique perpétuelle de l'objet et des activités pratiques ou mentales du sujet, les étapes ultérieures se suivant selon un ordre lié non aux propriétés des objets, mais au développement du sujet. Ainsi, pour connaître le monde, le sujet l'enrichit et s'enrichit par une accommodation permanente de ses concepts et de ses actions à la réalité.

Toutefois, sur le plan des principes d'un Freud, Hume ou d'un Piaget, chacun en ce qui le concerne, tous ont la latitude de proposer à leurs contemporains sa conception de l'homme : soit en passant par ses pulsions biopsychologiques et son inconscient, soit à travers l'extraordinaire complexité des mécanismes de l'activité nerveuse supérieure, soit à partir de

<sup>770</sup> Descartes, René, « Lettre à Mersenne », 09 janvier 1639, in *Œuvres complètes*, Paris, Éd. Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 1042.

<sup>771</sup> Piaget, Jean et Inhelder, Bärbel, *La représentation de l'espace chez l'enfant*, Paris, P.U.F., 1947, p. 530.

<sup>772</sup> *Idem.*

son développement intellectuel, qui montre la permanence dialectique entre l'organisation mentale du sujet et les objets qui en outre, sont soumis à des lois de la nature et ne se prêtent pas à nos pouvoirs de prévision et d'interprétation. Le but de ce long détour épistémologique est d'abord de prouver que l'approche expérimentale, en se soumettant au verdict de la vérification empirique, ne pouvait pas, par conséquent se limiter à établir une liste de données éparses, ensuite que la démarche expérimentale demande en même temps le constat empirique et la construction hypothético-déductive, l'observation et la formalisation. Parmi plusieurs méthodes relevant de l'approche expérimentale, il conviendrait de mettre la psychologie génétique sur un plan à part, parce qu'elle obéit à un principe méthodique supplémentaire. C'est la succession des conduites au cours du développement qui explique la nature des processus mentaux dans cette psychologie. Le matériel empirique qui détermine la méthode de la psychologie génétique peut se trouver par voie d'expérimentation, de mensurations psychologiques ou de relevés cliniques.

D'un mot, la reconstitution de la genèse découle selon *la double démarche* évoquée ci-dessus. On peut aussi noter que la psychologie génétique et la psychologie de l'enfant par moment appelée *paidologie*, ne signifient pas la même chose, bien que le développement de l'enfant soit, en fait et en droit, le domaine de prédilection des recherches psychogénétiques. Si l'embryologie est la méthode en vue d'étudier les fonctions biologiques, à son tour, la psychologie génétique travaille sur les fonctions mentales de l'homme prenant en compte leur évolution, depuis l'enfance à l'âge adulte. Mais il pouvait, par exemple aussi être question de l'animal par rapport à l'humain, du primitif au civilisé.

Enfin, différentes donc par leurs préoccupations, leurs préjugés, leurs problématiques, leurs techniques d'approche et leurs termes, les psychologies, par ailleurs très inégales de par leurs développements, se présentent comme un état provisoire du savoir sur la vie mentale. Nous espérons qu'un jour, elles convergeront vers un savoir unifié, plutôt que de les voir éclater en disciplines séparées. De toute l'histoire des sciences, les hypothèses, fussent-elles de Kant, Hume ou Auguste Comte, ont été aussi peu crédibles que "les formes communes de la prophétie". D'après la psychologie génétique avec Piaget, toute représentation rationnelle est une action intériorisée. Aussi vrai que Descartes rattache à la volonté l'expression en l'homme de la nature divine, Spinoza oppose à la théorie cartésienne du libre arbitre, celle de *nature naturée* proche du déterminisme métaphysique.

#### VI.2.4. Critique phénoménologique de l'innéisme comme négation de l'union de l'âme et du corps

Pour élucider la liaison entre la sensation et le *corps propre*, Husserl avait rappelé la célèbre pratique de la double sensation. La main droite touchant la main gauche. Dans cette expérience, nous prenons conscience que notre corps est à la fois *objectif* et *subjectif*. L'expérience du corps est primordiale car elle prélude et explique la nature réflexive du lien que le moi noue avec ce qui n'est pas lui. Merleau-Ponty relève l'autonomie du schéma corporel vis-à-vis de la conscience et soutient contre la théorie cartésienne du *corps-machine* que l'âme ne pilote pas le corps, car le corps est défini comme l'enveloppe vivante de nos actions, leur incarnation. Pour Merleau-Ponty, l'esprit se fait à travers le corps qui « *n'a pas toujours de sens* »<sup>773</sup>, le corps pouvant perdre son sens, l'interprétation, selon Merleau-Ponty, pose un réel problème, car tout n'est pas significatif dans le corps, puisque la signification est incarnée. Le lapsus par exemple est la preuve de l'absence de la maîtrise du corps. Peut-on opposer au dualisme une logique interne du corps?

Si Descartes distingue entre percevoir et juger, c'est pour distinguer entre l'être et le paraître, car ce qui apparaît n'est pas nécessairement ce qui est, les apparences mouvantes ou changements possibles pouvant nous amener à nous tromper en nous faisant croire que nous n'avons plus affaire à la même chose; ces apparences renvoient sans doute à ce que Platon désigne par données inconstantes du monde sensible. C'est ce que Descartes constate à partir de l'exemple du morceau de cire, car « [...] nous voyons la même cire si on nous la présente, écrit Descartes, et non pas que nous jugeons que c'est la même, de ce qu'elle a même couleur et même figure. »<sup>774</sup>

Selon la voie ouverte par Edmond Husserl dans une perspective phénoménologique, Merleau-Ponty pense pour sa part que le travail de la réflexion, selon la voie subjective, est d'amener à l'expression de la vie de la conscience, la perception qu'on peut définir comme une forme authentique de savoir, non déformée par les préjugés du langage. La fameuse analyse du fameux morceau de sucre en illustre la première orientation donnée par Descartes. Mais, en revenir à l'exemple du morceau de cire, Merleau-Ponty reproche à Descartes d'avoir perdu de vue que la cire perçue est différente de la cire du physicien qu'il se borne à définir. Aussi faut-il savoir, d'après la phénoménologie, que la perception est notre rencontre avec les

<sup>773</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1965, p. 226.

<sup>774</sup> Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, II<sup>e</sup> Méditation, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque la Pléiade, 1953, p. 281.

objets qui nous entourent. C'est donc à la fois l'évidence de leur présence et une somme de renseignements que nous avons de ces objets.

Selon Edmund Husserl, le verbe "percevoir" correspond à n'importe quelle façon dont cette rencontre s'effectue. Ça peut être que nous voyons, touchons, entendons une chose, pour ne citer que ces quelques exemples. Il arrive parfois qu'en faisant l'étude de la perception, on se limite bien des fois à la vue, négligeant les autres sens qui accompagnent, complètent et parfois suppléent ou remplacent la vue. Selon Husserl, les différents sens sont coordonnés. Platon ne le lui aurait pas concédé, puisqu'il pensait déjà que les sens ne sont pas comparables aux multiples "gouffres" distincts logés en nous comme les guerriers. Pour Husserl, le monde « *s'étend sans limite comme un ordre fixe d'êtres.* »<sup>775</sup> Il se saisit intuitivement et de façon immédiate par la conscience qui est pure intentionnalité. « [...] *ce savoir d'ailleurs, affirme Husserl, n'a rien de la pensée conceptuelle et il suffit de tourner l'attention vers ces objets, ne serait-ce que d'une façon partielle et le plus souvent très imparfaite, pour convertir ce savoir en une intuition claire.* »<sup>776</sup>

Husserl s'oppose autant à la théorie classique des "Idées immuables" qu'à celles du rationalisme. Rejetant dos à dos transcendantalisme et immanentisme tels que développés par ses prédécesseurs Platon et Descartes, Husserl conçoit la conscience dans le cadre de la relation permanente entre le sujet et un monde avec lequel il a toujours été en contact. Pour Husserl donc, la conscience est pure construction et non une donnée naturelle : sa thèse serait dite adventice et c'est à ce niveau qu'on pourrait penser qu'Husserl héberge en partie les idées de Descartes tout en rejetant son innéisme.

Selon Merleau-Ponty, le corps c'est ce à travers quoi nous percevons. « *Le sujet, écrit-il, perçoit à travers le corps.* »<sup>777</sup> La notion de résistance du "corps propre" signifie que le corps fait écran entre nous et les choses. « *C'est dans le corps, écrit-il, que nous devons trouver les conditions adéquates de la perception.* »<sup>778</sup> Merleau-Ponty partira de là pour s'attacher à l'analyse de l'existence qui est, selon lui, incarnée:

*Il y a un rapport de mon corps à lui-même, écrit Merleau-Ponty, qui fait de lui le "vinculum" (lien) du moi et des choses. Quand ma main droite touche ma main gauche, je la sens comme une " chose physique", mais au même moment, si je veux, un événement extraordinaire se produit: voici que ma main gauche aussi se met à*

<sup>775</sup> Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1985, p. 89.

<sup>776</sup> *Idem.*

<sup>777</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>778</sup> *Ibid.*, p. 207.

*sentir ma main droite [...] Donc je me touche touchant, mon corps accomplit « une sorte de réflexion. »*<sup>779</sup>

Dans *Phénoménologie de la perception*, Maurice Merleau-Ponty renforce sa thèse sur la préexistence du monde qui précède toute analyse. « *Le monde, écrit-il, est là avant toute analyse que je puisse en faire.* »<sup>780</sup> Autant que Berthoz dans *Le sens du mouvement*, Merleau-Ponty semble s'intéresser à l'hypothèse de l'"inconscient corporel", car si pour Husserl, la connaissance consiste à "revenir aux choses-mêmes", Merleau-Ponty en vient au fait, car pour lui "revenir aux choses-mêmes, consiste à revenir à ce monde avant la connaissance, dont la connaissance part toujours". Prenant des distances par rapport à d'Husserl qui mise sur l'intentionnalité, Merleau-Ponty pense qu'il y aurait une organisation inconsciente de l'action corporelle avant même que l'intentionnalité consciente ne décide. L'intentionnalité corporelle est un analyseur a priori et un anticipateur, car elle analyse les données et les incarne. Selon Merleau-Ponty, l'esprit tout seul est incapable de fournir des explications à ce qui la précède et il a besoin d'un intermédiaire pour avoir une idée du monde. Pour lui, grâce au système nerveux des schémas d'action, le corps organise, traite les informations et finit par décider des scénarios d'action de manière inconsciente.

Dans *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty montre que la perception est une organisation significative de l'action corporelle. Il explique que le "corps-propre" est une sorte de médiation entre moi et le monde. Le "corps-propre" est donc loin d'être une réalité matérielle, un objet à côté d'autres objets. Il est, d'après un commentateur, ce qui tient lieu de formateur entre sujet et objet, une sorte d'"entre-deux". Grâce à ce pouvoir de "réflexion" qu'il incarne et actualise. Ce "milieu" qui est considéré comme le lieu de mon enracinement perceptif, n'est ni tout à fait dans l'espace ni tout à fait dans le temps, "mais plutôt ouverture à eux". Le "corps-propre" n'est donc pas tel que chez Descartes, comme la glande pinéale qui est un organe à part entière contenu dans l'organisme humain et qui lieu de l'endroit précis où réside le point d'ancrage de la liaison entre l'âme et le corps.

Selon Merleau-Ponty, grâce à la perception, le corps devient alors indispensable dans le processus de la connaissance. Merleau-Ponty dépasse la thèse du "corps obstacle" soutenu par Heidegger et développe sa thèse du "corps connaissant" à partir duquel le monde se révèle à moi : « *Il y a, écrit-il, un rapport démon corps à lui-même qui fait de lui le vinculum (lien) du moi et des choses.* » Pour celui-ci, le corps ne se réduit pas à un morceau de la nature animé par l'âme, mais le trait d'union qui met le sujet en relation avec le monde comme une sorte

<sup>779</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Éloge de la philosophie*, Paris, Éd., Gallimard, 1989, p. 256

<sup>780</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie*, p. 5

d'ouverture à l'intérieur, sans lequel nous n'avons connaissance ni du monde ni des autres. « *En apprenant que mon corps est chose sentante*, écrit Merleau-Ponty, *qu'il est excitable*, - lui, et non pas seulement ma "conscience", - *Je me suis préparé à comprendre qu'il y a d'autres animalia et possiblement d'autres hommes.* » Merleau-Ponty s'oppose à Descartes et réfute l'hypothèse métaphysique de Dieu en dehors duquel le moi n'aurait jamais connaissance de sa structure ontologique en tant qu'un être composé d'un corps. Pour Merleau-Ponty, l'intention comme inconscient corporel diffère de l'attention, car celle-ci désigne l'inconscient cérébral ou cognitif. Pour Merleau-Ponty, à la différence de la biologie qui réfère au corps phénoménal un corps d'actions vitales comme ensemble de stimuli, pour ce phénoménologue au contraire, le corps n'est pas seulement un stimulus, c'est-à-dire une réponse vitale à une situation, mais "une dialectique vivante émotionnelle" qui assure notre contact avec le milieu, à défaut d'être la réponse à ce contact. Après ces quelques explications sur la notion du "corps propre", on peut aussi chercher à expliquer, en l'opposant à la théorie du "corps-machine", le concept de "Chair" chez Merleau-Ponty.

Dans *Signe*, Merleau-Ponty montre qu'en plus d'être un "corps-propre" comme lien immatériel entre moi et le monde, le corps est aussi une chose sentante<sup>781</sup>, car en effet, « *le corps*, écrit-il, *est au contraire ici le lieu même où la distinction entre le sujet et l'objet est "brouillée"*. »<sup>782</sup> Il faut partir du fait que pour Merleau-Ponty, la chair est distincte du corps, car selon lui, le corps est un assemblage d'organes. Merleau-Ponty assimile schéma corporel et image du corps. C'est ce qu'il désigne par *subjektlieb* c'est-à-dire, "corps sujet". Il ne s'agit pas du corps outil, mais du "corps senti" ou "corps affecté". L'exemple type de la chair est le touchant/touché, car ce qui caractérise au plus haut point le sujet corporel c'est qu'en touchant il est touché. La chair est le lien entre l'intérieur et l'extérieur, entre ce qui touche et ce qui est touché. C'est ce que Merleau-Ponty entend par "réversibilité". Où la profondeur et l'asymétrie s'imbriquent, l'une rendant la chair immatérielle, l'autre produisant la sensation inconnue du corps que je touche, l'autre étant hors de moi. Il y a chez Merleau-Ponty, trois dimensions de la chair, mais la chair n'est pas un concept dualiste. C'est cette réversibilité que Merleau-Ponty met en lumière lorsqu'il montre que « *la notion essentielle par [la] philosophie*, écrit-il, *est celle de la chair, qui n'est pas le corps objectif, qui n'est pas non plus le corps pensée par l'âme comme sien, qui est le sensible au double sens de ce qu'on sent et ce qui sent.*»<sup>783</sup> La chair est ce corps qu'il est impossible de dissocier avec le monde ; le corps et le monde ne

<sup>781</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Signe*, Paris, Gallimard, 1960, p. 210

<sup>782</sup> Mercury, Jean-Yves, *Approche de Merleau-Ponty*, p. 16

<sup>783</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 313.

font qu'un. Selon Merleau-Ponty, il y a avec la chair, une réciprocité, un entrelacement du corps et des mondes : « *mon corps comme chose visible, écrit-il, est contenu dans le grand spectacle. Mais mon corps voyant sous-tend ce corps visible et tous les visibles avec lui. Il y a insertion réciproque et entrelacs de l'un dans l'autre.* »<sup>784</sup> Selon Merleau-Ponty, la chair, *leib/leben* ou corps vivant, désigne ce qu'il appelle "le corps vécu", c'est-à-dire mon propre corps. Ce corps de chair s'oppose à *körper* qui signifie "corps matériel" ou physique occupant une position dans l'espace. Le corps est donc chair et cette dernière n'est qu'une immixtion dans une chaire plus générale, celle du sensible, d'où cette remarque de Mercury: « *il est bien question du corps, écrit Mercury, de la chair mais d'une chair qui se sait elle-même, qui s'éprouve elle-même dans une proximité de soi à soi qui interdit la distance du rapport sujet-objet, esprit matière, conscience chose.* »<sup>785</sup>

Selon Richir, *leib* signifie "corps propre" au sens husserlien du terme et ce *leibne* pouvait pas se traduire par chair ou "Fleisch" au sens libidinal, érotique ou chrétien de la chair. Merleau-Ponty, selon les observations de Saint Aubert, ne traduit pas *leib* par chair, mais par corps vivant. Merleau-Ponty aurait voulu opérer un glissement en inventant le terme de chair. C'est pour qualifier le sujet incarné que Merleau-Ponty trouve que le terme chair résume mieux à la fois mon corps et l'idée d'incarnation. La notion de chair résout mieux cette préoccupation que celle du corps propre qui renvoie à une "proprioception" ou action motrice du sujet, c'est-à-dire la manière dont il utilise son corps. Pour Merleau-Ponty, la chair n'est pas la motricité dans le corps propre.

Ce qu'il faut retenir de tout ce qui précède, c'est que la phénoménologie du corps a ouvert une troisième voie qui donne au corps un nouveau statut dans le processus de la connaissance. Ainsi cette philosophie de la troisième voie se propose de réconcilier le sujet et l'objet, le corps et l'âme par les concepts de "corps-propre" et celui de "chair", concepts initiés par Merleau-Ponty et qui semblent booster la sortie du dualisme traditionnel : cette remarque est de Jacqueline Russ. « *Si le dualisme métaphysique oppose le sujet à son corps, écrit-elle, Merleau-Ponty veut au contraire effacer la ligne de partage entre corps et esprit. Loin d'être morceau de matière, le corps, ce foyer de sens, est au cœur de toute phénoménologie de la perception.* »<sup>786</sup>

Selon Merleau-Ponty, loin d'être une externalité transcendante, encore que pour lui, il n'y a pas de faculté transcendante comme possibilité d'agir sur le monde, l'intentionnalité

<sup>784</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Le Visible et l'invisible*, p. 182.

<sup>785</sup> Mercury, Jean-Yves, *L'expressivité chez Merleau-Ponty, du corps à la peinture*, Paris, L'Harmattan, 2000, p.351.

<sup>786</sup> Russ, Jacqueline, *Philosophie : Les Auteurs et les œuvres*, Paris, Bordas, 1996, p. 469.



corporelle est en réalité une externalité immanente comme adaptation sensori-motrice avec une incorporation des sensations du monde extérieur. Pour Merleau-Ponty, il n'existe pas d'intérieur qui se projette sur un extérieur, il y a plutôt une interaction entre le monde et le corps comme réponse motrice immédiate. Le sujet est, pour Merleau-Ponty, une "conscience corporelle", un sujet dont la présence au monde se fait grâce à son enracinement dans ce monde. Par la perception, le corps est ouverture au monde et aux choses. Maurice Merleau-Ponty pense en effet que l'acte de connaître sans le corps est une entreprise vaine, car « *avec Merleau-Ponty et sa description phénoménologique de la perception, écrit J. Russ, le sensible se trouve en tout cas réhabilité et le corps, cet espace traditionnellement refoulé par la tradition où s'entrelacent pour nous les choses du monde, devient la source essentielle du questionnement philosophique.* »<sup>787</sup>

Enfin, de la critique phénoménologique du dualisme platonico-cartésien, il en ressort que le corps n'est plus cet obstacle, observé chez Platon et Descartes, ni dans la définition de l'homme ou du moi en ce qui concerne le dualisme cartésien précisément, ni en rapport avec l'acquisition du savoir. Si, à travers une approche phénoménologique, Merleau-Ponty par exemple a voulu tourner la page de l'idéalisme. Mais, son projet de substituer au dualisme une logique interne du corps semble non pertinent et improbable. Peut-on réduire le vivant à ses conditions physico-chimiques ?

### **VI.2.5. Critique médicale de l'idéalisme comme revalorisation du corps**

La critique médicale du rejet platonicien du corps concerne surtout la neurobiologie. Si la pensée occidentale s'est appesantie sur une séparation entre la matière et l'esprit depuis l'apparition du dualisme entre l'âme et le corps, très peu se sont accommodées du platonisme, les approches orientales issues de la sagesse antique étant quasi toutes basées sur cette relation corps-esprit. C'est par exemple la médecine chinoise, ayurvédique, le taoïsme, le bouddhisme et même les écoles d'arts martiaux. Seulement, de récentes recherches sur le fonctionnement du système nerveux et du cerveau ont amené certains scientifiques à se rapprocher de la vision occidentale du corps comme un système en soi et dont les parties sont interdépendantes, le corps et l'esprit notamment. C'est une vision holistique de l'être humain en marge de laquelle une nouvelle médecine fondée sur la relation corps-esprit se développe de nos jours, alors que la médecine traditionnelle et académique qui prennent encore appui sur la matière et un agent extérieur appelé médicament, restent jusqu'à présent, dans l'ordre des approches holistiques,

---

<sup>787</sup> Russ, Jacqueline, *Philosophie : Les Auteurs et les œuvres*, p. 469.

non ésotériques. Un nouveau terrain de recherche, les neurosciences, basé sur la découverte récente des neuropeptides ou neurotransmetteurs véhiculant des hormones spécifiques dans le sang, semble aujourd'hui emblématique dans cette nouvelle conception de la médecine axée sur la matérialisation de la pensée.

Dans *La Défaite de Platon*, Claude Allègre s'accorde avec la définition littérale des neurosciences qui désignent les systèmes scientifiques ayant trait au système nerveux. La rupture neurobiologique suppose que les phénomènes mentaux ne se rapportent à rien d'autre qu'au fonctionnement du système nerveux, car si on s'attache encore à l'âme, c'est parce que, selon les positivistes, les sciences neuronales n'ont pas encore connu la prospérité comme c'est cas de nos jours. « *Les neurosciences, écrit Claude Allègre, ont effectivement accompli depuis quinze ans des progrès extraordinaires [...] »*<sup>788</sup> C'est ce que nous voulons examiner en ce moment.

En effet, l'approche neuronale d'ordre anatomique démontre que c'est le cerveau seul qui produit la pensée. Concrètement, cette masse nerveuse contenue dans le crâne de l'homme constitue l'encéphale dans sa totalité. Au plan abstrait, le cerveau est le siège de la pensée mieux, du raisonnement. C'est le cerveau, le centre de l'intelligence qui permet de développer les facultés mentales. Cette faculté a pour objet la connaissance et semble ne pas de lien avec la médecine. La médecine se définit couramment comme l'art de prévenir et de soigner les maladies de l'homme. Elle s'entoure de plusieurs sciences fondamentales dont la neurologie qui se définit comme une branche de la médecine qui étudie l'anatomie, la physiologie et la pathologie du système ou du tissu nerveux constitué de neurones. Le cerveau étant un tissu nerveux formé de neurones, les neurobiologistes pensent que les idées peuvent se rapporter à leur base matérielle. Avec la naissance des neurosciences, la médecine a pris en considération les rapports entre l'âme et corps, mais elle est pour leur indissociabilité.

À l'origine, la biologie ou science des organismes vivants se subdivise en un grand nombre de disciplines au rang desquelles la génétique définit comme l'étude des mécanismes de l'hérédité; l'embryologie concernant l'étude de la forme des êtres vivants durant la période prénatale; la cytologie ou l'étude de la cellule; l'histologie ou l'étude des tissus. Certes, dans ses différentes composantes, la biologie entretient avec la psychologie, des rapports certains et étroits. Par ses méthodes propres, elle fournit à la psychologie des explications de certaines conduites animales et humaines. Plus encore, les études de psychophysiologie par exemple ont montré qu'il y a des liaisons étroites entre les fonctions psychiques telles que la réception

---

<sup>788</sup> Allègre, Claude, *La défaite de Platon*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1995, p. 365.

sensorielle, langage, humeurs et les régions de l'encéphale; entre les états de conscience tels, les états de veille, de sommeil et l'activité électrique du cerveau; entre les comportements et les sécrétions hormonales. Dès lors sont apparues des méthodes de recherche, à l'exemple de l'électro-encéphalographie.

Une nouvelle médecine corps-esprit répandue de nos jours, viendra démontrer que les neurotransmetteurs ont la propriété de véhiculer des hormones spécifiques dans le sang et cela révèle la correspondance entre la pensée et la matière. Cette découverte que la modification de l'ancienne trilogie *neuroanatomie* encore appelée *neurophysiologie* ou *neurochimie*, a donné lieu à une modification sémantique dont la conjonction est la "neuroscience".

Aussi vrai que chacune de nos pensées se matérialise immédiatement dans le corps par la diffusion de neuropeptides ou neurotransmetteurs, il y a, selon cette nouvelle formule médicale, de fortes possibilités que l'on intervienne, autant sur son propre corps que sur sa propre guérison par la pensée et l'esprit. Ces nouvelles découvertes n'ont pas de résultats quantifiables pouvant être reproduits en laboratoire, ce qui signifie que cette vision des choses connaît encore d'énormes difficultés quant à leur application. Ainsi, les neurosciences, précise Claude Allègre, « *n'ont pas encore vraiment trouvé le paradigme, le modèle fédérateur qui devrait leur permettre de véritablement exploser, par exemple de permettre la convergence entre l'étude neurologique du fonctionnement et l'étude des « comportements.»*<sup>789</sup> Il ne doute pas des progrès scientifiques ayant précédé « *l'étude neurologique du fonctionnement.* »<sup>790</sup> La preuve en est qu'il vante par exemple les mérites des « *études, écrit-il, du comportement y compris celles des sciences humaines : Psychologie, Linguistique, voire Sociologie.* »<sup>791</sup> D'après le neurobiologiste français, « *cela étant, écrit Claude Allègre, leurs progrès récents sont si impressionnants qu'elles constituent doré et déjà une science majeure dont les acquis modifient radicalement un certain nombre d'idées reçues, plus ou moins populaires ou « intuitives.»*<sup>792</sup> Mais la remarquable démarcation des sciences neuronales par rapport à ces sciences, est certaine et c'est pour cela qu'il peut relever l'extraordinaire complexité du cerveau.

*Le premier enseignement des Neurosciences modernes, écrit Claude Allègre, est l'extraordinaire complexité du cerveau, qui exclut toute approche analytique « pas à pas » [...] Le cerveau est constitué par une association intégrée de cellules très particulières : les neurones. Ceux-ci ont une propriété physiologique qui les*

<sup>789</sup> Allègre, Claude, *La défaite de Platon*, pp. 365-366.

<sup>790</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>791</sup> *Idem.*

<sup>792</sup> *Idem.*

*distingue de toutes les autres cellules vivantes [...] Ces cellules nerveuses ne sont pas toutes identiques ; elles ont des formes, des fonctions, des situations variées ; elles ont pour noms cellules pyramidales, en étoile, en grain, et, pour les plus les plus spectaculaires sont les cellules de Purkinje du cervelet.*<sup>793</sup>

Claude Allègre procède à une description de la structure du système nerveux qui peut justifier les découvertes d'Antonio Damasio. Ainsi se présente en partie la cartographie du cerveau telle qu'il est présentée par Claude Allègre :

*Le cerveau se développe à partir d'un tube creux [...] Le cerveau central est enrobé d'une enveloppe extrême plissé et replissé, à laquelle il est connecté : le cortex cérébral. C'est la partie « essentielle » du cerveau humain, là où se trouve le centre du langage, de la pensée mais aussi de l'analyse de tous les signaux sensoriels. Le cortex est formé par une couche de neurones inclus dans une « matière grise » qui surmonte une couche plus épaisse de matière blanche.*<sup>794</sup>

Pour Claude Allègre, les cellules nerveuses sont réparties suivant des régions du cerveau de diverses manières. Elles se remarquent selon les traits de ressemblance ou de dissemblance. Les cellules nerveuses sont alors rattachées à « un corps central cellulaire »<sup>795</sup> appelé "soma", dont partent d'un côté, « une série de filaments anastomosés »<sup>796</sup> appelées dendrites. Il pense que les « terminaisons d'axones, écrit-il, se raccordent aux dendrites pour constituer les synapses. »<sup>797</sup> Pour lui, les cellules nerveuses ont ceci de particulier qu'elles « ne forment pas un tissu adhérent, écrit Claude Allègre, comme les autres cellules mais un réseau, au milieu d'autres cellules dites cellules gliales. »<sup>798</sup> Pourtant, selon les neurosciences la machinerie cellulaire<sup>799</sup> du neurone d'une cellule ordinaire est orientée vers la reproduction cellulaire sauf aux stades de la jeunesse, celle du neurone des cellules nerveuses est orientée vers son activité fonctionnelle. De l'autre côté des dendrites, se trouve « un prolongement allongé, écrit-il, l'axone, qui se subdivise à son extrémité. »<sup>800</sup>

Au plan schématique, un neurone apparaît comme un squelette d'arbre couché : les dendrites seraient alors les branches, l'axone le tronc et à l'extrémité, les racines. Très souples. « Comme toute cellule, écrit Claude Allègre, la cellule nerveuse possède un noyau et doit entretenir son activité grâce à une certaine consommation d'énergie. »<sup>801</sup> Pour Claude

<sup>793</sup> Allègre, Claude, *La défaite de Platon*, p. 366.

<sup>794</sup> *Ibid.*, p. 379.

<sup>795</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>796</sup> *Idem.*

<sup>797</sup> *Idem.*

<sup>798</sup> *Idem.*

<sup>799</sup> *Idem.*

<sup>800</sup> *Idem.*

<sup>801</sup> *Idem.*

Allègre encore dubitatif, « *les cellules gliales, écrit-il, semblent jouer un rôle métabolique, alors que les neurones jouent un rôle de transmetteurs d'informations. En somme, les cellules gliales s'occupent de l'intendance, les neurones de la communication.* »<sup>802</sup> Cette armature du cerveau démontre contre le dualisme que les influx nerveux déterminent naturellement toute activité mentale. Si les sciences neuronales à travers Claude Allègre par exemple, ont porté un regard critique sur la conception platonicienne du corps, il n'a pas pris Descartes pour cible attribue certaines découvertes récentes des neurotransmetteurs au philosophe français que Claude Allègre qualifie d'"honnête homme". Le professeur Antonio Damasio par exemple,

Dans *L'erreur de Descartes*, Antonio Damasio développe une approche neurologique où nos émotions ont une influence directe sur nos capacités cognitives. Selon A. Damasio, la matérialisation de la pensée est contemporaine de la découverte récente des neuropeptides. Pour lui, nos émotions, quelles qu'elles soient, sont mémorisées dans notre corps. Ainsi, les perceptions de notre cerveau influencent notre vision du monde. Il soutient que notre état physiologique, notre corps mieux, notre perception d'arrière-plan issu de la "proprioception" et de l'"intéroception" est indispensable à la raison. Nos émotions que le professeur Antonio Damasio désigne dans son jargon par des "marques somatiques", influent sur les images de notre visualisation. Il démontre clairement l'influence permanente de la liaison étroite entre deux cerveaux sur notre vie psychique. D'un côté comme de l'autre, il y a d'abord un cerveau cognitif, conscient ou rationnel, tourné vers le monde extérieur; ensuite, il y a un cerveau émotionnel inconscient à charge de survie et accolé au corps. Selon A. Damasio, ce cerveau corporel dit "limbique" de par sa forme circulaire et le cerveau conscient désigné par néo-cortex, nettement appelé lobe frontal, participent distinctement à notre expérience de la vie et à notre comportement. Ce qui veut dire, selon Antonio Damasio, que le cerveau corporel dit "limbique" et le cerveau conscient appelé néo-cortex, sont relativement indépendants l'un de l'autre. Pour le professeur Antonio Damasio, notre cerveau émotionnel exerce une influence certaine sur nos capacités cognitives. Claude Allègre établira un lien entre la conscience et les émotions, car pour lui, « *les processus cognitifs, écrit-il, ont véritablement partie liée avec ceux que l'on appelle généralement émotionnels.* »<sup>803</sup> N'appréciant pas assez les travaux de Damasio, Claude Allègre a néanmoins pu reconnaître les mérites de sa révolution vis-à-vis du dualisme cartésien. « *Ne cherchons pas à décrire ces acquis par le menu,* écrit C. Allègre,

<sup>802</sup> Allègre, Claude, *La défaite de Platon*, p. 367.

<sup>803</sup> Interview de Jean-Pierre Changeux, professeur au Collège de France, in « Le Monde », 31/10/1982, consulté le 13 novembre 2018.

*mais essayons d'en dégager les traits significatifs pour l'honnête homme de cette fin de siècle.* »<sup>804</sup> Cet honnête homme, c'est Descartes.

Le neurobiologiste Jean-Pierre Changeux se montre très radical en ce sens et pense qu'*il est naturel de considérer que toute activité mentale, écrit-il, quelle qu'elle soit, réflexion ou décision, émotion ou sensation, conscience de soi [...] est déterminée par l'ensemble des influx nerveux circulant dans des ensembles définis de cellules nerveuses, en réponse ou non à des signaux extérieurs.* »<sup>805</sup> Aussi s'acharne-t-il contre le dualisme cartésien et stimule l'élan révolutionnaire qui anime les neurobiologistes pour ce qui est du rapport âme-corps, car pour sa part, ce sont les influx nerveux qui déterminent naturellement toute activité mentale : *«je dirai plus, précise Jean-Pierre Changeux, qu'elle n'est que cela.* »<sup>806</sup>

Pour J-P Changeux, quand il nous arrive, par exemple de prendre une décision, bonne ou mauvaise, vraie c'est-à-dire logique ou celle qui ait des "coûts-bénéfiques" ou qui soit fausse au moment où nous mesurons les conséquences à venir d'un choix, une sensation physiologique est toujours rattachée à nos représentations. Bien qu'elle soit inconsciente, une réaction physiologique positive ou négative a un impact sur nos choix rationnels, en fonction des neurotransmetteurs sécrétés par nos glandes endocrines, en termes d'interprétation chimique de la pensée. En plus, il pense, par exemple que pour « cartographier »<sup>807</sup>, il y a une méthode d'« électrophysiologie »<sup>808</sup> qui « *consiste, écrit-il, à stimuler telle ou telle partie du cortex cérébral par une décharge électrique et à observer l'effet sur le comportement du sujet.* »<sup>809</sup> Pour ce neurobiologiste, cette traduction chimique montre combien les observations cliniques des médecins ont contribué au progrès de la neurologie et selon lui, elles demeurent irremplaçables, puisqu'elles permettent de freiner ou activer les conducteurs neuronaux qui normalisent les besoins ou règlent les tendances à agir.

Les découvertes de fraîche date sur la relation du corps et de l'esprit démontrent que les impressions et la pensée comme possibilité de dépassement de soi, la capacité de retenir la respiration désignent un ensemble de méthodes ayant été pratiquées à partir des lois naturelles et de l'expérimentation sur soi-même. Les techniques de traitement des maladies ne peuvent favorablement contribuer à la recherche scientifique que si les conditions psychologiques sont réunies. Ainsi, du fait qu'il soit rattaché au corps, le cerveau émotionnel ne peut plus aisément

---

<sup>804</sup> Interview de Jean-Pierre Changeux, *op. cit.*

<sup>805</sup> *Ibid.*, consulté le 19 avril 2019.

<sup>806</sup> *Idem.*

<sup>807</sup> *Ibid.*, p. 383.

<sup>808</sup> *Ibid.*, p. 382

<sup>809</sup> *Idem.*

intervenir sur nos émotions qu'au moyen de la parole et surtout dans les rapports de l'homme avec ses semblables et son environnement.

Des exemples font légion à ce sujet. L'amour qui peut se définir comme l'attachement des subjectivités en fonction des idées qui les portent vers certains idéaux, était absolument perçu par rapport aux phénomènes psychiques. Aujourd'hui, avec l'évolution des sciences neuronales, le phénomène trouve d'autres explications.

En effet, il y a des glandes hormonales qui nous déterminent à l'amour ou à la haine. Au regard de la "mécanique" intime qui rentre en jeu dans la transmission des informations de neurones à neurones, on s'aperçoit qu'il existe, selon C. Allègre, une sorte d'« *usine chimique cérébrale* »<sup>810</sup> dont dépend la transmission des instructions par le cerveau ou la réception des informations des organes de sens. Ce mécanisme, selon C. Allègre, a pour nom la "connexion neuronale". « *Ainsi, écrit-il, un nerf arrive près d'un muscle où il décharge, en cas de besoin, un jet de médiateur chimique dont l'action consiste à contracter ce muscle. Ainsi, l'œil ou l'oreille transmettent au cerveau les informations qu'ils reçoivent sous la forme de signaux électriques.* »<sup>811</sup> C'est parce que le réseau neuronal du cerveau est organisé et hiérarchisé qu'il peut répondre à toutes ces questions. Selon Claude Allègre, il s'agit des signaux électriques relayés par des médiateurs chimiques. Aussi explique-t-il ce phénomène électrochimique:

*Lorsqu'on dit « ouvre » ou « contrôle », écrit Claude Allègre, cela s'entend : par l'intermédiaire des couples neurotransmetteurs/récepteurs. A chaque moment, le neurone va faire une addition. Si les charges négatives l'emportent sur les charges positives, il ne transmet pas de signal ; si c'est l'inverse, il déclenche une impulsion nerveuse. Voilà donc une règle arithmétique qui permet de comprendre comment, à chaque nœud du réseau neuronal, la combinaison des informations peut se faire.*<sup>812</sup>

Les sciences neuronales nous ont permis de savoir que dans le cerveau par exemple, il y a les neurotransmetteurs. « *En résumé, écrit C. Allègre, la propagation de l'influx nerveux dans les neurones est un phénomène électrochimique de membranes contrôlés par les enzymes.* »<sup>813</sup> Par conséquent, précise l'auteur de *La défaite de Platon*, « *la découverte des mécanisme de la transmission de l'influx nerveux par les médiateurs chimiques constitue une étape fondamentale pour la compréhension du fonctionnement du système nerveux.* »<sup>814</sup>

Partons de cet exemple banal : quand vous rencontrez l'image d'une femme qui vous intéresse, la glande hormonale émigre de votre cerveau et vous ne pouvez plus vous retenir.

<sup>810</sup> Allègre, Claude, *La défaite de Platon*, p. 375.

<sup>811</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>812</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>813</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>814</sup> *Ibid.*, p. 373.

Cette femme peut vous tenir par le nez et vous emmener irrésistiblement vers des sphères lointaines. C'est le mécanisme inverse qui se produit lorsque vous rencontrez ce qu'on appelle laideur et que les scientifiques appellent aujourd'hui "scandale génétique". Cela s'explique par le fait que les gluco-récepteurs vont émettre une hormone qui fera croire que, s'il faut même avoir des rapports sexuels avec cette femme, il vaut mieux abandonner ce projet parce que ça ne vaut pas la peine d'insister sur un sentiment qui ne vous habite pas.

La leçon que l'on peut tirer de ce phénomène c'est que l'essence de l'homme ne se construit pas de façon prédéterminée, comme les dualistes le prétendent, mais que l'homme construit une image de lui-même pendant qu'il vit et par rapport au types de relation entre l'autre et lui-même et entre la nature et lui-même. Autrui est pour nous un puissant facteur de distraction, non seulement parce qu'il nous dérange sans cesse et nous arrache à notre pensée actuelle, mais aussi parce que la seule possibilité de sa survenue jette une vague lueur sur un univers d'objets situés en marge de son attention, mais capable à tout instant d'en devenir le centre.

L'homme est tel qu'il est parce qu'il existe en lui un organe plastique doté d'un ensemble d'éléments matériels qui le prédisposent à la liberté et à la connaissance. Jean-René Martin, dans son *Imagerie Cérébrale Fonctionnelle et Comportement*, développe l'hypothèse de la caractérisation de la réponse olfactive suite à des stimuli naturels tels que des odeurs. Il démontre que l'application répétée d'une odeur induit un phénomène d'adaptation que l'on appelle *habituation* au niveau des neurones sensoriels dits *ONRs*. Mais cette adaptation est spécifique pour chaque odeur. Entre l'animal et l'homme, il existe une rupture mieux, une ligne de démarcation qui montre qu'entre les deux, il n'y a pas continuité, car au niveau de leur formation biologique, la structuration des deux systèmes nerveux est si différente qu'au niveau de l'animal, la quantité de neurones est très réduite par rapport au nombre de neurones chez l'homme. Claude Allègre soutient cette hypothèse et y apporte d'amples explications non sans en démontrer la complexité :

*Voilà donc, écrit C. Allègre, un réseau de fils très ramifié dont il faut de surcroît apprécier la dimension. Dans le cortex cérébral d'un animal supérieur, c'est-à-dire dans la zone fondamentale des cerveaux « évolués », (le nôtre par exemple), il existe à peu près cent milliards de neurones, ce qui correspond à un millions de milliard de connexions possibles. Dans le seul volume d'une tête d'allumette, un milliard de connexions possibles !*<sup>815</sup>

---

<sup>815</sup>Allègre, Claude, *La défaite de Platon*, p. 368.



Voilà pourquoi l'animal ne peut qu'être prédisposé à une vie instinctive, tandis que l'homme chez qui le nombre de neurones tourne autour de cent milliards, il y a un plus grand nombre de possibilités d'interaction directe et indirecte entre les neurones. « *Les signaux électriques, écrit Claude Allègre, sont la conséquence des mouvements des ions Sodium et Potassium dont les concentrations sont différentes entre l'intérieur et l'extérieur de la cellule. Ces mouvements de va-et-vient sont réglés par des canaux qui s'ouvrent et se ferment, et par une enzyme-pompe capable d'expulser des ions de l'intérieur de la cellule.* »<sup>816</sup> L'homme a donc la capacité, à partir d'un mécanisme bio-chimico-électrique, d'établir une connaissance qui le détache de sa structure matérielle. S'agissant des influx nerveux, précise Claude Allègre :

*Le premier processus, écrit-il, est celui qui fait circuler l'influx nerveux d'une extrémité d'un neurone à l'autre ; il est de nature électrique. Le second qui a pour fonction de faire communiquer les neurones entre eux est chimique et plus rarement électrique. On sait depuis longtemps qu'il existe un rapport entre l'électricité et l'influx nerveux [...] Au XIX<sup>e</sup> siècle, alors que la physique de l'électricité était encore balbutiante, Galvani avait déclenché les contractions de pattes de grenouille en reliant certains de leurs nerfs à une pile électrique. Vers la fin du siècle, le physicien Helmholtz avait établi que les nerfs étaient le siège des signaux électriques qui se propageaient à la vitesse de 50 mètres à la seconde (son père ne l'avait cru).*<sup>817</sup>

Pour les neurobiologistes, toute activité mentale est la résultante des influx nerveux circulant dans les ensembles des cellules nerveuses. « *Dans ce réseau de neurones, écrit Claude Allègre, circulent des informations : celles reçues et « interprétées » et qui proviennent du monde extérieur : visuelles, auditives, tactiles..., celles transmises aux divers organes du corps : cœur, poumons, muscles..., enfin les informations secrétées par le cerveau lui-même.* »<sup>818</sup> Bien auparavant, Jacques Monod est surpris de constater que l'esprit humain se caractérise par sa capacité de « *simuler subjectivement l'expérience pour en anticiper les résultats et préparer l'action.* »<sup>819</sup> Pour établir la corrélation de la transmission électrique et chimique de l'influx nerveux entre neurones en neurochimie, Claude Allègre voulant préciser sa position, pense d'abord qu'« *un phénomène d'accoutumance se produit, conduisant le*

<sup>816</sup> Allègre, Claude, *La défaite de Platon*, p. 371.

<sup>817</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>818</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>819</sup> Monod, Jacques, cité par : Changeux, Jean-Pierre, in « Le Monde », N° du 31/10/1982, consulté le 28 octobre, 2020.

cerveau à dépenser de plus en plus d'acétylcholine. »<sup>820</sup> Ensuite il fait une description complexe des phénomènes mentaux et peut alors continuer en affirmant ceci :

*Elle [la transmission de l'influx nerveux entre neurones], écrit C. Allègre, se fait parfois de manière électrique, mais, le plus souvent, de manière chimique. Cette transmission chimique s'effectue en deux temps : au niveau des terminaisons de l'axone, l'arrivée d'un signal électrique déclenche l'ouverture des canaux qui libèrent une molécule spécifique appelée médiateur chimique. Le plus connu de ces médiateurs est l'acétylcholine. Libérée par la synapse, celle-ci diffuse vers un autre neurone.*<sup>821</sup>

D'après la neurobiologie, toutes les images mentales sont matérielles et la connaissance n'est plus l'exclusivité de certains philosophes et théologiens qui les premiers, les attribuaient aux instances immatérielles d'âme ou esprit ; les seconds, à un Esprit suprasensible ou Dieu. Selon Jean-Pierre Changeux :

*Théologiens et philosophes (pas tous) considéraient les fonctions supérieures du cerveau comme leur domaine réservé, et cela avec d'autant plus d'assurance que celles-ci ne sont pas encore tombées sous le bistouri de l'analyse scientifique. Elles le seront tôt ou tard et cela n'a rien d'inquiétant. Ce qui m'inquiète beaucoup plus, c'est l'effort considérable qu'il faudra faire à leur sujet pour sortir des discours littéraires.*<sup>822</sup>

Le neurologue Jean René Martin est d'avis que la pensée est organique, car pour lui, des techniques nouvelles d'une imagerie cérébrale ont été développées ces dernières années, in-vivo, en bioluminescence, basée sur une protéine de fusion, "GFP-aequo in" ou "GA". Il s'agit d'une protéine sensible au calcium. En présence de son cofacteur la "coelenterazine", cette protéine émet de la lumière, phénomène de bioluminescence. Pour les neurobiologistes, dans l'ensemble, il n'est plus question de considérer la faculté mentale comme quelque chose de psychologique, d'immatériel, car il s'agit des mécanismes liés à l'activité des influx nerveux. Diverses expériences récentes de psychophysique suggèrent la matérialité de ces images mentales. « *Notre hypothèse de travail, écrit Jean-Pierre Changeux, est que celles-ci sont des objets bien concrets définis par la "carte" dynamique des ensembles cellulaires engagés et des influx nerveux qui les parcourent.* »<sup>823</sup>

Naïvement, l'on pourrait croire que c'est parce que l'homme naît avec des idées qu'il se met à expliquer ou à comprendre. Autrement dit, l'on n'aurait plus besoin de calculer le

---

<sup>820</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>821</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>822</sup> *Idem.*

<sup>823</sup> *Idem.*

quotient intellectuel dans un laboratoire si l'on avait la certitude d'arriver au monde avec les idées qui ne demandent qu'à être actualisées. De moins en moins, le "bon sens est la chose du monde la moins partagée". À l'évidence, pensent les neurobiologistes, c'est l'activité des neurones dans leur ineffable et exceptionnelle complexité qui permet d'expliquer ou de comprendre, « *autrement dit, écrit C. Allègre, le réseau de neurones est touffu, dense, multiforme, fractal, peut-être, mais il jouit de connexions flexibles. En ce qui concerne son degré de complexité, Gerald Edelman affirme que rien ne lui est comparable dans tout l'Univers, y compris l'Univers lui-même.* »<sup>824</sup> Si elle n'est pas chimique, alors leur activité est purement électrique. À preuve :

*Vers 1930, écrit J. Monod, l'Allemand Hans Berger avait montré, à l'aide d'électrodes posées sur la peau du crâne, que le cerveau émettait les signaux électriques. Il avait même constaté que cette activité électrique, faite de successions d'impulsions, était corrélée avec le degré d'attention du patient ce n'est que beaucoup plus tard qu'à l'aide de microélectrodes plantées dans les parois des neurones, on a déchiffré, puis compris, la signification de ces signaux électriques.*<sup>825</sup>

Toutefois, malgré le fait que la neurologie a apporté de fort appréciables innovations en médecine et contribué au progrès des sciences en général et les sciences de l'homme en particulier, ses motivations mécanistes posent un certain nombre de problèmes concernant la connaissance de l'être humain dont la complexité est avérée. Convaincu de ce que nul ne peut lire les pensées ou savoir distinctement ce qui se passe dans le cerveau de l'autre, Bergson effaçant la ligne de démarcation entre le cerveau ou le corps et l'esprit, s'oppose au mode de connaissance d'autrui proposé par la neurologie. « *Voici, en gros, écrit Bergson, la conclusion où j'arrive. Celui qui pourrait regarder à l'intérieur du cerveau en pleine activité, suivre le va-et-vient des atomes et interpréter tout ce qu'ils font, celui-là saurait sans doute quelque chose de ce qui se passe dans l'esprit, mais il n'en saurait que peu de choses.* »<sup>826</sup> Selon Bergson réprimant les neurosciences, l'esprit est déjà mémoire dans la perception et peut s'affirmer de plus en plus comme une sorte de prolongement, une véritable évolution. Ces motivations semblent embarrasser les penseurs soucieux de justice et de morale par exemple. Quelle force de sélection la synapse dispose-t-elle pour libérer, à partir de simples effets électriques ou chimiques, des influx nerveux capables de libérer le type d'acétylcholine qui sache discerner entre ce qu'il faut faire et ce dont il faut s'abstenir ? Si les valeurs étaient potentiellement inscrites dans notre organisme en attendant d'être actualisées par certains

<sup>824</sup> Allègre, Claude, *La Défaite*, p. 368.

<sup>825</sup> Monod, Jacques, cité par : Changeux, Jean-Pierre, in « Le Monde », N° du 31/10/1982, p. 369.

<sup>826</sup> Bergson, Henri, *L'Énergie spirituelle*, Paris, P.U.F., 1966, p. 42.

déclencheurs biochimiques ou bioélectriques, pourquoi d'une part, sommes-nous plus aptes à faire du mal qu'à faire le bien qui exige des efforts et des sacrifices ? D'autre part, pourquoi d'aucuns sont plus enclins au mal ou au bien que les autres? N'est-ce pas parce que la pensée ne dépend pas du cerveau que la neurobiologie répondrait à ce questionnement avec beaucoup de difficultés?

*Ainsi, écrit encore Bergson, je crois que si notre science du mécanisme cérébral était parfaite, et parfaite aussi notre psychologie, nous pourrions deviner ce qui se passe dans le cerveau pour un état d'âme déterminé ; mais l'opération inverse serait impossible, parce que nous aurions le choix, pour un même état du cerveau, entre une foule d'états d'âme différents. [...] et par conséquent, le cerveau ne détermine pas la pensée ; et par conséquent la pensée, en grande partie du moins, est indépendante du cerveau.*<sup>827</sup>

Selon Fabrice Clément, les découvertes récentes des neurosciences ont, au contraire, encouragé une nouvelle tentative d'élimination des états mentaux. La motivation desdites découvertes qui marquent les progrès de cette science est physicaliste, car pour la tentative *éliminativiste*, aucune place n'est réservée au monde tel qu'il est présenté par la science, pour les entités telles que les états mentaux. Paul Churchland, un des leaders des matérialistes *éliminativistes*, se prenant lui-même pour un *neurophilophe*, se donne pour mission de rejeter la psychologie populaire ou *folk psychology* qui « *présuppose sur l'existence, écrit-il, d'entités telles que les croyances, les désirs ou les douleurs.* »<sup>828</sup> Pour un penseur comme Church Land, la philosophie populaire a le même fonctionnement qu'une théorie scientifique. « *Il s'agit, écrit-il, d'un cadre spéculatif, systématique et corrigible réunissant des informations sous une forme générale et qui permet l'explication ainsi que la prévision des comportements.* »<sup>829</sup> Mais, cette théorie de Churchland semble présenter de nombreuses insuffisances que Fabrice Clément expose en ces termes :

*Tout d'abord, écrit Fabrice Clément, elle ne fournit aucune explication des maladies mentales, de l'imagination créative, de la différence d'intelligence entre individus, du rêve, de la construction d'images en trois dimensions, des illusions perceptives, de la mémoire. Ensuite, elle n'a pas progressé de manière sensible depuis au moins 2500 ans; « les Grecs, écrivait déjà Churchland -même, semblaient*

<sup>827</sup> Bergson, Henri, *L'Énergie spirituelle*, p. 43.

<sup>828</sup> Churchland, *A Neurocomputational Perspective*, cité par : Fabrice Clément, "Les rapports de l'âme et du corps dans la philosophie de l'esprit contemporaine", in *Revue de Philosophie et de Théologie*, v. 131, N° 1, p. 7, consulté le 12 novembre 2020.

<sup>829</sup> Churchland, « Folk Psychology », in Guittenplan, 1994, p. 308, consulté le 12 novembre 2020.

*en effet utiliser un cadre d'explications similaire.*<sup>830</sup> *Enfin elle peine à s'inscrire dans le développement exponentiel des neurosciences*<sup>831</sup>

Sur tout un autre plan, la neurologie ne satisfait pas encore pleinement les attentes d'une science, car semble-t-il, si cette science a pu découvrir que l'organisme animal en général fonctionne aussi sur la base d'un système électrique et chimique, et qu'elle peut y mener des opérations expérimentales qui l'auraient approuvé, la science neuronale n'a pas meilleure connaissance de l'homme en tant qu'être, car ses découvertes sont d'ordre biologique et non ontologique. « *Naturellement, affirme Claude Allègre, cette méthode ne peut être appliquée que sur les animaux, ou très extraordinairement sur l'homme.* »<sup>832</sup> En plus, si l'imagerie cérébrale fonctionnelle, *in-vivo*, en bioluminescence a prospéré et impulsé une dynamique remarquable dans le domaine neurologique ces dernières années, la caractérisation de l'activité neuronale induite par une odeur et, par voie de conséquence, le codage des odeurs reste encore largement incomprise, car le vivant est réduit à ses conditions physico-chimiques. Cela consisterait à laisser l'essentiel du vivant s'échapper, pense R. Thom qui affirme :

*Le biologiste, écrit R. Thom, s'il veut progresser et comprendre les processus vitaux, ne peut attendre que le physico-chimiste lui offre une théorie complète de tous les phénomènes locaux rencontrés dans la matière vivante. Il s'efforcera seulement de reconstruire un modèle localement compatible avec les propriétés connues du milieu, et de dégager la structure géométrico-algébrique qui assure la stabilité du système sans s'efforcer d'atteindre à une description exhaustive du métabolisme vital. [...] Il faut rejeter comme illusoire cette conception primitive et quasi cannibalistique de la connaissance, qui veut que connaître une chose exige préalablement qu'on la réduise en pièces, comme l'enfant qui démolit une montre et en éparpille les rouages pour en comprendre les mécanismes.*<sup>833</sup>

D'après la neurobiologie, toute activité mentale n'est qu'influx nerveux circulant dans les ensembles des cellules nerveuses et, de par leur nature, il y a possibilité d'interaction directe et indirecte entre les neurones. L'analyse scientifique a donc permis de comprendre que la plupart des philosophes et théologiens se trompaient en faisant des fonctions supérieures du cerveau leur domaine réservé, à travers des discours littéraires.

En conclusion, nous retenons des neurosciences qu'en l'homme, il y a des mécanismes bio-chimico-électriques qui lui confèrent la capacité d'établir une connaissance qui le détache de sa structure matérielle. L'animal ne peut qu'être prédisposé à une vie instinctive parce qu'il

<sup>830</sup> Churchland, *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*, in LYCAN, 1990, p. 210, consulté le 12 novembre 2020.

<sup>831</sup> Clément, Fabrice, "Les rapports de l'âme", p. 7.

<sup>832</sup> Allègre, Claude, *La Défaite*, p. 382.

<sup>833</sup> Thom, René, *Stabilité structurelle et morphogénèse*, Paris, Inter éditions, p. 158.

ne dispose pas des mêmes atouts naturels qui prédisposent l'homme à la liberté et à la connaissance. Cependant les neurosciences n'ont jusqu'ici posé que des bases encore peu concluantes et elles ne peuvent pas encore avoir la prétention d'être une science, et la *déradicalisation* d'un dualisme de type idéaliste reste pour elles, la pierre philosophale, car matérialistes et positivistes se voient déjà prendre en vert et mettre l'idéalisme à genoux, mais à travers leurs différentes démarches, il apparaît clairement que « *lorsqu'on a un marteau, on cherche les clous partout.* »<sup>834</sup> Bien qu'étant, toutes ces critiques évoquées et qui parfois se contredisent, semblent aporétiques et chacune développe sa conception du rapport entre l'âme et le corps, sans véritablement démolir l'édifice du dualisme. Ce proverbe nigérian montre qu'à terme, toutes ces critiques semblent susciter une vue de haut sans avoir dissipé la ligne de démarcation qui sépare l'âme du corps. En déterminant la vraie place du corps dans la philosophie platonicienne du corps, il sera question de savoir si matérialismes, positivismes et monismes ont effectivement permis au corps de se réapproprier son territoire ou, faute d'avoir pu décrypté le message de Platon, ils se sont embourbés dans un truisme. Mais si la configuration du monde actuel dépend aussi de l'idée qu'on se fait du corps et son usage dans les rapports sociaux, cette partie sensible de l'homme peut s'avérer nocive ou avantageuse à notre époque. Quelle place le corps occupe-t-il dans l'univers socio-économique du monde actuel ?

### **VI.3. ACTUALITÉ COMME CULTE ET REFUS DU CORPS DANS L'UNIVERS ARTISTIQUE ET LA MYSTIQUE NÉGRO-AFRICAINE**

Nous pouvons dire que l'attention portée à la dimension corporelle dans nos sociétés n'aboutit pas du tout à une harmonie assouvie avec l'existence incarnée, car ce corps auquel on assure toutes les précautions et auquel on inflige des exercices farouches dans les activités dangereuses, ou qu'on laisse volontiers se dégrader dans les épreuves à risque, demeure un objet soumis au regard de l'autre, objet avec lequel on garde une relation d'extériorité au lieu d'en faire une dimension fondamentale de l'existence. Ainsi, parler de l'actualité du corps revient à présenter l'importance de cette partie sensible de notre être dans son usage au sein des sociétés actuelles. Il s'agit d'un usage vu sous deux aspects : dans un milieu où le corps est adulé et se trouve au centre des activités humaines comme objet de vénération ; dans un autre où le corps est mis à l'épreuve pour en démontrer le caractère dérisoire, à côté de l'âme. Peut-on de nos jours affirmer que la représentation du corps est nécessairement un obstacle à l'épanouissement moral de l'homme ?

---

<sup>834</sup> Proverbe du peuple ibo de la République Fédérale du Nigéria qui signifie "faire feu de tout bois".

### VI.3.1. Culte du corps dans des morales incarnées et la cosmétologie

Le culte du corps n'est ni une innovation des sociétés actuelles ni une pratique contraire aux bonnes mœurs. La représentation du corps chez les moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle par exemple vise une réponse à la question de savoir comment concilier l'*homo economicus* et l'*homo eticus*. Si dissimulé et silencieux qu'il paraisse, le corps est bien présent dans les œuvres de ces moralistes, d'une présence taciturne que l'on sent peu à peu ennuyeuse, car ils ne peuvent que reconnaître l'influence du corps et sa force persévérante et l'incorporer dans leur discours. Le corps apparaît alors comme une réalité particulièrement féconde, puisqu'en lisant certains auteurs tels que Pascal, La Rochefoucauld et La Bruyère par exemple, s'interroger sur la représentation du corps chez les moralistes nécessite que l'on dépasse la conception traditionnelle d'un XVII<sup>ème</sup> siècle désincarné.

Le corps est au cœur de la dynamique culturelle. La culture, les croyances, les normes qui s'inscrivent par et dans le corps comme entité naturelle et réelle, le dressent, le modèlent et le socialisent. En Amérique vers les années soixante-dix du siècle finissant, avec les gigantesques "sit-in" organisés dans les universités, une partie de la jeune génération s'est réfugiée dans la contestation, dans la contre-culture, dans la drogue. Les "teen-agers" qui leur ont succédé dans les campus, se sont retrouvés englués dans une Amérique qui a fait du dollar son "dieu". Au lieu d'être formative, la libération sexuelle est devenue source de destruction. Tocqueville pense alors que les dirigeants américains, dans un continent qui oscille entre le chaos et la genèse, ne savent pas clairement discerner les raisons de la place qu'ils occuperont vis-à-vis de leurs peuples et de l'humanité.

Le corps peut constituer un support moral puisque, de même qu'en étudiant quelques moralistes, nous avons, d'une part, exploré un contexte culturel et scientifique nouveau dont la représentation du corps semble étroitement dépendante. Tout d'abord, depuis l'Antiquité, le discours moral subit l'influence conjointe de la médecine et de la philosophie qui, avec Platon et ses continuateurs, tel que Galien et les Stoïciens, expliquent les rapports de l'âme et du corps, tantôt comme un monisme, tantôt comme un dualisme. C'est une question que le XVII<sup>e</sup> siècle reposera à sa manière en rapport avec le problème du déterminisme physiologique sur le comportement humain et celui de l'analogie des maladies de l'âme et des maladies du corps. Pareillement, la médecine régénératrice et plastique veut aujourd'hui rendre le corps-machine plus beau et prolonger aussi longtemps que possible son fonctionnement. Mais, l'idée d'une dématérialisation de l'intelligence et sa transplantation sur des supports autres que la matière vivante ne s'explique que par l'incapacité des physiciens d'assurer au corps

une véritable immortalité. Mais, il n'est pas question d'un quelconque dépassement du dualisme platonico-cartésien, au contraire.

La théorie hippocratique des humeurs, reprise par Galien, reste à cet égard un élément fondamental de l'interprétation du caractère au XVII<sup>e</sup> siècle avec certains médecins français et surtout, Marin Cureau de La Chambre et Descartes. Enfin l'anatomie, science qui, grâce à Vésale a fait des progrès prodigieux, continue à garder des liens étroits avec la morale et fournit un modèle pour l'anatomie du cœur humain. À la question à qui appartient le corps humain, la réponse est multidimensionnelle et touche à l'éthique, la juridiction en passant par la biotechnologie et la biotechnologie végétale, l'économie et la médecine. La question de la propriété du corps traverse, sans rien épargner, tout cet ensemble, marqué par l'opposition entre deux figures du corps:

*D'un côté, un corps qu'on ne touche pas, qu'on n'ouvre pas sinon à la faveur de la pénombre et du secret. Et ce qui vaut pour le corps vivant s'étend au corps mort : il suffit de penser à la longue résistance à ouvrir les cadavres et à l'autorisation tardive donnée à leur crémation. De l'autre côté, un corps qui est un capital, qui peut être utile, voire rentable.*<sup>835</sup>

D'autre part, la représentation du corps que proposent les moralistes s'inscrit dans la tradition des traités de physiognomonie, qui déchiffre le langage du corps et la métonomiasie, l'art de connaître le caractère par l'examen du visage, c'est-à-dire qui lit sur le visage comme la chiromancie sur la paume de la main et des traités des passions. Les premiers se sont transformés progressivement au cours du XVII<sup>e</sup> siècle et ont abandonné *l'imgo mundi* d'un univers fondé sur les correspondances où le corps apparaît comme le *miroir de l'âme*; ils deviennent ensuite naturalistes et remplacent le rapport d'analogie par un rapport de causalité : c'est le cas dans la physiologie de Marin Cureau de La Chambre ; ils laisseront en héritage aux moralistes une nouvelle conception des rapports du corps et du caractère et un nouveau statut du signe qui modifie la représentation du corps.

Certes, nous ne pouvons ni nous débarrasser du corps et continuer à vivre ni nous en passer puisqu'il nous est conjoint. Il faut peut-être le divertir par le génie culturel afin de le rendre moins tentant, ce qui semble encore utopique. Mais, Merleau-Ponty a mentionné que l'usage du corps varie selon les sociétés, ce qui signifie qu'ici et là, le corps a une valeur qui transcende les seules fonctions biologiques. « *En réalité, écrit Maurice Merleau-Ponty, c'est la totalité du corps humain, de son expressivité aux marques qu'on fait sur lui, tels que le*

---

<sup>835</sup> Memmi, *Les Gardiens du corps, Dix ans de magistère bioéthique*, EHESS, 1996, pp. 13-14, consulté le 18 juillet 2019



*tatouage, la peinture, les mutilations à une nature que l'homme a, dès sa première apparition, définitivement laissée derrière lui.* »<sup>836</sup>

L'objectivation du corps s'est beaucoup plus fait précise dans les sociétés "hyper technicisées". Le "look" ou la mode vestimentaire, la moulure du corps par le "body building" ou la chirurgie esthétique ont comme objectif, la maîtrise du corps que l'on cherche à libérer de tout ce qui a rapport à la léthargie qui fait de l'incarnation un sort à subir et non un choix probablement résiliable. Aussi émet-on déjà l'idée du corps "surnuméraire" au niveau de la cyberculture. Merleau-Ponty pense qu'il n'est plus simplement question de transformer le corps tel qu'on veut, « *mais tout simplement d'éliminer, pour permettre une immersion totale dans une réalité virtuelle totalement libérée de toutes les entraves attachées à la corporéité.* »

Il faut tout d'abord faire remarquer que la théorie de l'expression de Le Brun parachève l'évolution de cette représentation du corps à travers une sémiotique des manifestations passionnelles. En second lieu, les ouvrages des moralistes prennent leurs distances par rapport aux traités des passions classiques, tout en retenant l'idée de l'ambivalence des passions et du pouvoir éthique de la représentation du corps. Mais c'est beaucoup plus le *Traité des passions de l'âme* qui lègue aux moralistes une véritable *psycho-physiologie* des passions, car le corps joue un rôle déterminant, ce que nous récusons, car le corps n'a rien qui soit imputable à quelque chose de naturellement passif. Paraissant comme des essais d'anthropologie et traités de caractères, la plupart des œuvres des moralistes, jusqu'à ce jour considèrent le corps d'une façon qui présente beaucoup de points communs, mais que chaque auteur insère dans un ensemble qui lui est propre.

Dans ses *Maximes et Réflexions* La Rochefoucauld fait trois lectures du corps qui s'imbriquent : une lecture libertine, une lecture augustinienne et une lecture mondaine. La première dévoile tout ce qui, dans l'œuvre de ce moraliste pourrait accréditer l'idée d'un La Rochefoucauld libertin : son épicurisme avéré dans la *Lettre à Méré*, ainsi que tous les éléments matérialistes et utilitaristes rendent sa morale ambiguë, compte tenu de l'idée peu flatteuse que ses expériences et ses déceptions lui ont donnée de l'homme. Il faut aussi relever l'importance donnée à la théorie des humeurs et à ses conséquences anthropologiques, dans la mesure où elle reconnaît l'influence capitale des déterminismes du corps. Cependant cette lecture trouve son répondant dans une seconde, augustinienne cette fois : la conception de la nature humaine que véhiculent les *Maximes*, retrouve ouvertement des accents augustiniens avec l'affirmation de l'impossibilité de la vertu et de la toute-puissance de l'amour-propre

---

<sup>836</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1965, p. 220.

notamment. « *Repoussant et infâme, écrit Saint Augustin, je brûlais dans mon extrême vanité de faire l'élégant et le mondain. [...] Je vins secrètement aux liens de la possession.* »<sup>837</sup>

La détermination avec laquelle nos contemporains entendent maîtriser ou transformer leur corps montre clairement qu'ils ne comprennent pas que le phénomène d'incarnation va de soi. Certes dans la maladie et le vieillissement, nous prenons par moments conscience de la distance qui nous sépare de notre corps. Néanmoins, la philosophie contemporaine depuis Nietzsche, s'est préoccupée de ramener l'homme à son corps pour célébrer la vie et le vivant. Or, il n'y aurait plus de place pour les autres, puisque les besoins corporels sont insatiables. L'égoïsme des uns envers les autres devient incontournable : "tout pour moi et rien pour les autres". Ce principe utilitariste comme « *le Grand Seigneur environné, écrit Pascal, dans son superbe sérail, de quarante mille janissaires* »<sup>838</sup>, loin de la célébrer comme prévu, semble empoisonner la vie et embarrasser le vivant. Ainsi, précise Pascal, « *notre propre intérêt est encore un merveilleux instrument pour nous crever les yeux.* »<sup>839</sup>

Déjà, dans *Les Caractères*, La Bruyère répond au goût de ses lecteurs et se contente d'ajouter des portraits à son ouvrage pour répondre à cette préoccupation : quel fond à faire sur le personnage de comédie ? La Bruyère dénonce la vanité, l'aveuglement et la sottise des hommes, leur opiniâtreté à la méchanceté. À travers sa description dans les portraits, le corps acquiert un statut proprement littéraire. Le corps y est avant tout présenté comme l'outil du discours moral qui permet à La Bruyère de se séparer de son modèle *théophrastien*, grâce à la théâtralisation de sa représentation. Il a compris qu'en réduisant la noblesse en servitude, Louis XIV avait fait passer la réalité du pouvoir entre les mains des hommes d'argent, des "partisans" parvenus. En sa qualité de premier grand "impressionniste" de la prose française, La Bruyère développe des réflexions d'une hardiesse prophétique sur la misère du peuple, l'inégalité des conditions, l'absurdité et l'horreur de la guerre, la forme future des sociétés. Il sait prendre tous les tons et traduire par le choix des mots et le rythme de la phrase, les aspects les plus divers de la vie. Le portrait cesse alors d'être une idée morale illustrée par des actions, mais s'incarne dans des corps mis en scène.

La Bruyère avait alors fait du corps, l'outil du discours anthropologique, prenant ainsi des distances par rapport à l'acception "physiognomoniste". Il devient alors comme un corps socialisé et masqué, davantage, sa fiction qui l'éloigne du réel, dans la satire par laquelle il expose les travers des hommes en se gardant de présenter le portrait de nos ridicules, sans

<sup>837</sup> Augustin, Saint, *Confession*, livre III, ch. I, 1967, cité par Fraisse, Jean-Claude in *Saint Augustin*, Paris, P.U.F., 1965, pp. 63-64

<sup>838</sup> Pascal, Blaise, *Pensées*, Paris, Gallimard, p. 1119.

<sup>839</sup> *Idem.*

oublier l'herméneutique du comportement qu'il met en œuvre, La Bruyère met en lumière les caractéristiques essentielles de la nature humaine, « *sa complexité, écrit Soubiron-ALandry, son excentricité et sa discontinuité.* »<sup>840</sup> En chrétien, La Bruyère discerne dans l'homme un principe de grandeur ; philosophe de son état, il donne parfois l'impression de faire confiance à l'avenir. C'est dans ces deux perspectives qu'il range les réflexions et les portraits dans les différents chapitres de ses ouvrages. Ayant alors choisi un style métaphorique, La Bruyère fait du corps l'outil essentiel de son écriture. Ainsi, « *du statut de corps métaphorisé, écrit Soubiron-ALandry, il passe à celui de corps-métaphore, puisque dans chaque portrait le corps décrit constitue la métaphore du caractère. Ce traitement métaphorique consacre le corps comme un corps-écrit.* »<sup>841</sup>

Toutefois, le fait que les réflexions et portraits soient rangés à l'intérieur des chapitres, sans beaucoup de méthode comme La Bruyère en convient lui-même en disant que son ouvrage n'est pas fait pour être lu d'un bout à l'autre, mais pour fournir un divertissement d'un moment et matière à réflexion à celui qui l'ouvre au hasard, fût-il une des raisons du succès de l'auteur dont on respecte le style, bien que sa pensée soit jugée aussi superficielle qu'elle pourrait être banale, néanmoins, même si c'est comme écrivain qu'il est original, La Bruyère a été d'une pénétration et d'une lucidité particulière. Contrairement à une opinion répandue, rien ne prouve que la neuvième édition des *Caractères* publiée peu après sa mort ait été préparée par La Bruyère lui-même, mais il serait plus facile de montrer qu'en plusieurs endroits, le texte des éditions précédentes aurait été corrigé par « *un maladroit écrit Soubiron-ALandry, « qui n'avait pas compris les intentions de l'auteur.* »<sup>842</sup>

Enfin, si la plupart des morales incarnées sont des dualismes, elles n'ont pas rejeté le corps comme Platon, car ayant essayé de faire surgir des textes les voix du corps moral dans la diversité de ses discours et la parenté de ses représentations, nous avons découvert un corps qui fait voler en éclats la conception d'un XVII<sup>e</sup> siècle désincarné très soucieux de morale. Or, loin de l'ostraciser, les moralistes ont reconsidéré le corps, s'ouvrant à des réflexions fécondes sur sa définition et ses pouvoirs en proposant des points de vue nouveaux et audacieux qui visent à faire du corps le moyen indispensable à la réalisation de leur dessein moral. Or, les mesures sécuritaires qui ne cessent de croître dans les sociétés contemporaines en ce qui concerne les attaques terroristes et coups d'États notamment, deviennent comme une obsession. Néanmoins, l'expérience que fait le sujet de sa condition incarnée est un construit,

---

<sup>840</sup>Soubiron-ALandry, Nicole, "La représentation du corps chez les moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle : Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère", soutenance de thèse du 09 Décembre 2006, consultée le 16 juin 2017

<sup>841</sup> *Idem.*

<sup>842</sup> *Idem.*

une sorte de représentation élaborée. Cela suffit-il pour qu'on puisse admettre dans un tel contexte, que les activités à risque tels que les sports extrêmes soient valorisées ?

### VI.3.2. Refus du corps dans la société contemporaine

Bien que cela se fasse de façon timide, le rejet du corps hante encore l'esprit des temps modernes. Avec le refus du corps dans la société contemporaine, il est question de montrer, non que le corps soit de toute évidence ce qu'il y a de pire en l'homme, mais ce qui périt avec la mort, mais qui vaut en tant qu'il a besoin d'un guide pendant qu'il vit encore, en sorte que l'aveu consacré au corps par la modernité tourne en dérision et engendre le mépris de cet instrument peu performant. Malgré les difficultés de compréhension qu'il pose depuis Platon jusqu'à Descartes, le dualisme âme/corps reste encore d'actualité dans nos sociétés traditionnelles. Certes, Nietzsche notamment, s'est visiblement ligué contre la théorie du "corps fardeau" au point de préconiser le renversement du dualisme classique, si bien que dans les conduites à risque, l'homme "badine" avec la mort, convaincu du fait qu'il y a une vie post-mortem. Cette réalité dévoile à quel point l'être de chair que nous sommes, a pu être méprisé jusqu'à nos jours. C'est la raison pour laquelle on peut se demander si le refus du corps dans la mystique et les traditions négro-africaines actuelles parvient à montrer que le dualisme âme/corps est plus que d'actualité.

Ce que Platon dénonce, c'est le fait que selon lui, l'âme se trouve soumise à une dépendance ontologique par rapport au corps. Une telle pensée en est une bien souvent de méfiance à l'égard de la condition corporelle, mais une méfiance dont une anthropologie phénoménologique critique le fondement, invitant par conséquent à une compréhension renouvelée de l'existence incarnée, celle qui contraste dans la philosophie platonicienne avec le corps tombeau de l'âme, certaines philosophies orientales ou avec la mystique religieuse, ainsi que le corps machine de Descartes, tous considérés par Nietzsche comme n'étant que des contempteurs du corps. Cependant, la croyance *réincarnationniste* ou l'engagement de traverser les parties extrêmes du globe terrestre, mers et océans en solitaire, cela exprime une vision de ce qu'est "vivre incarné", le corps y étant souvent, si ce n'est pas toujours, selon Jacques Robert, objet surnuméraire ou instrument à la maîtrise de l'être humain. David Le Breton résume cette vision ainsi : « *L'apologie du corps est à son insu profondément dualiste, elle oppose l'individu à son corps.* »<sup>843</sup> Par contre, en méditant sur les paradoxes de notre

---

<sup>843</sup> David, Le Breton, *La sociologie du corps*, Paris, PUF (Que sais-je ?, 2878), 1992, p. 7

rapport au corps et la manière dont chaque époque invite à le repenser, Michela Marzano par exemple, écrit ceci dans *La philosophie du corps* :

*À la différence du passé cependant, écrit Marzano, le rejet du corps ne s'opère plus au nom de la vérité ou de la vertu, mais au nom du pouvoir et la liberté : l'idée de vivre dans le monde où le corps n'existe plus renvoie au rêve de ne plus être soumis à ses contraintes, de ne plus être obligé d'assumer ses faiblesses, de sortir de la finitude, le rêve de se débarrasser des contraintes corporelles, lui fait écho aux fantasmes de la toute-puissance de la volonté.<sup>844</sup>*

C'est compte tenu de cela que de nos jours, à travers la chirurgie esthétique par exemple, la dénégation des cheveux, il y en a qui modifient leur apparence physique soit pour qu'on les trouve beaux soit par refus des contraintes imposées au corps au nom de la liberté, un usage économique et social comme moyen d'échapper à la ségrégation raciale par exemple. En effet, il s'est développé depuis quelques temps, dans le domaine artistique, le phénomène de star. Ils sont soit des acteurs de cinéma, soit des sportifs: bref, ils sont des grands artistes comme modèles pour plusieurs personnes. Afin d'assumer au mieux leur rôle, ils se font des implants, modifient leur visage, car pour ceux-là, « *le corps soigné, écrit Marzano, représente ainsi, non seulement le symbole de la beauté corporelle, mais aussi la quintessence de la réussite sociale, du bonheur et de la perfection [...] C'est par la minceur ou toute autre forme de soin du corps, qu'on peut faire preuve de contrôle et de maîtrise de soi [...].* »<sup>845</sup>

Dans son livre intitulé *Neuromancien*, William Gibson explique ce qu'on désigne par "cyberspace" créé par un auteur américain de science-fiction comme un lieu totalement immatériel où le corps n'a plus de place. En espérant y télécharger nos cerveaux et nos esprits, il conçoit un corps de substitution capable de nous représenter et de se multiplier à l'infini, ce qu'on désigne par "avatars", c'est-à-dire nos doubles numériques, ce sont ces spectres construits au gré de nos envies et qui agissent selon le choix du "profil" de chacun. Le Cyberspace devient ainsi un monde où tout est possible et où il n'y a de conséquences définitives à rien. C'est d'ailleurs l'effacement de la matérialité du corps qui rend possible toute sorte de transformation et d'action de la part desdits avatars. Marzano précise que « [...] très tôt, ce roman a été analysé au sein même d'un certain nombre d'universités américaines, presque comme s'il ne décrivait pas un monde imaginaire mais bien possible. »<sup>846</sup>

<sup>844</sup>Marzano, Michela, *La Philosophie du Corps*, Paris, P.U.F., 2007, p. 20.

<sup>845</sup>*Ibid.*, p.21.

<sup>846</sup>Marzano, M. *La Philosophie du Corps*, p. 20.

La liberté comme capacité de choix, implique aussi le choix de l'apparence physique. L'individu réel se transforme en une personne fantasmée grâce à la médecine, ce d'autant plus qu'« *au nom de la liberté, écrit Marzano, le corps doit obéir, encore et encore, à certaines normes [...]* »<sup>847</sup> Ces normes sont la minceur, la beauté en tant que celles-ci s'obtiennent à travers l'exercice physique, la chirurgie esthétique et les régimes alimentaires. Certains mannequins vont même jusqu'à l'anorexie, c'est-à-dire le refus de s'alimenter pour rester mince au risque et péril de leur vie. Le corps est aussi considéré comme la "viande", quelque chose de gênant pour les amateurs de réalité virtuelle. C'est ce que fait remarquer Mouse, un personnage d'une des bandes dessinées américaines, après avoir été transporté dans le monde virtuel du cyberspace, car selon Gibson, Mouse peut s'en réjouir par ces propos empruntés à William Gibson : « *c'est magnifique, écrit-il, j'aimerais bien oublier ma viande et vivre ici. Je serais heureux si je pouvais être une pure conscience. !* »<sup>848</sup> L'homme pourrait alors se débarrasser de son corps qui le gêne puisqu'obéissant aux lois de la nature dont l'essentiel consiste à flétrir avant de nourrir physiquement. Un tel projet ne semble pas si éloigné du *transhumanisme* qui est parfois considéré comme un *posthumanisme*.

Le *transhumanisme* initié depuis le XVII<sup>e</sup> siècle sous la conduite de Descartes, est un mouvement culturel et intellectuel qui prône l'usage des sciences et des techniques dans le but d'améliorer la condition humaine en augmentant les capacités physiques et mentales des êtres humains de manière à supprimer le vieillissement et la mort en supprimant le plus possible les dangers et les avantages que de telles évolutions présentent. Il apparaît clairement que le projet *transhumaniste* est une sorte d'activisme, en vertu des ambitions *posthumanistes* qui le caractérisent. La démarche d'un tel projet qui aurait des origines dans un courant de pensée que l'on pourrait qualifier d'idéalisme matérialiste est, à n'en point douter, l'inverse du dualisme platonicien adossé à l'idéalisme *substantialisme*, car au lieu de l'âme que Platon qualifie d'immortelle, c'est le corps qui est à immortaliser, selon les présupposés *transhumanistes* qui promeuvent au même titre qu'Alexandre Laurent, « *la mort de la mort.* »<sup>849</sup> À l'ingéniosité créatrice de Platon, s'oppose le rêve irréalisable des biotechnologies et biomédecines qui sont visiblement fidèles aux enjeux du *transhumanisme* par ailleurs, ontologiquement utopique, mais dont les véritables enjeux sont socio-politiques en raison de l'idéologie néo-libérale absolument individualiste et de surcroît, radicalement axé sur la maximisation de la productivité, sans oublier les performances au rang desquelles, la

---

<sup>847</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>848</sup> Gibson, William, *Neuromancien*, Paris, « J'ai lu », 1985, p. 19.

<sup>849</sup> Laurent, Alexandre, J.-C., LATTES, notes, 3.25/5, 12/04/2013.

recherche des solutions technologiques aux problèmes humains, au détriment de tout ce qui a trait à la morale. Selon le politologue Klaus-Gerd Giesen,<sup>850</sup> le transhumanisme a vocation à devenir « *l'idéologie dominante de la quatrième révolution industrielle.* »

C'est ainsi que dans nos sociétés, le corps constitue, à n'en point douter, une expression privilégiée de la relation que les êtres humains entretiennent avec leur expérience somatique. Mis à part, le bien-être physique et la convivialité, les activités sportives constituent pour la plupart des gens, ce que Jacques Robert appelle "le lieu d'un investissement symbolique majeur." La devise des jeux olympiques modernes en une preuve : Plus haut, plus loin, plus fort. Des visées métaphysiques se cachent derrière ces mots apparemment banals. Cela peut être une façon de sublimer le corps en recherchant l'ultime, la poursuite d'un au-delà des limites corporelles et même, une transcendance desdites limites. D'après Jacques Robert, « *ces sports sont en quelque sorte un rêve grossissant donnant à voir le non-dit de l'activité sportive.* »<sup>851</sup>

Au demeurant, Pour beaucoup, nous sommes maintenant dans la culture du corps et de nombreux faits de société le manifestent : l'avènement de nouveaux comportements sexuels, le développement des sports, des modifications profondes des rôles liés au sexe, les nouvelles spiritualités, les thérapies somatiques, etc., montrent le foisonnement des déplacements qui interviennent dans le rapport des hommes à leur propre corporéité. de tous, y compris ceux que nous avons oublié d'évoquer, il n'y nul phénomène qui ne comporte à sa manière, un grand enseignement sur la condition corporelle. Peut-être que le corps reste encore un facteur gênant et plusieurs personnes éprouvent le désir de s'en débarrasser, puisqu'il devient parfois l'objet des sensations fortes dans certaines expériences ludiques. Cependant, l'on peut faire preuve d'un peu plus de courage, d'endurance, de liberté et se sentir plus épanoui en mettant son corps à l'épreuve.

### **VI.3.3. Refus du corps dans la mystique et traditions négro-africaines**

Il ne faut surtout pas penser que c'est au corps que la tradition en veut dans les rites initiatiques : il s'agit dans la réalité, des épreuves de souffrance ascétiques comme domination des sensations, punition du corps. Dans l'orphisme, la purification passait par le corps et atteignait l'esprit, tout comme le gêne en religion. Pour Platon aussi, la gymnastique qui ne s'accomplit sans souffrance, participe à la bonne santé du corps mis à l'épreuve de

---

<sup>850</sup> Giesen, Klaus-Gerd, *Perspectives et dangers du transhumanisme*, in Revue d'Éthique et Théologie Morale, 2019/2, (n° 302)

<sup>851</sup> Robert, Jacques, "Le corps dans la modernité : de la méfiance et son surpassement", 1997, p. 14

l'endurance et la ténacité. C'est d'abord, nous l'avons dit plus haut, une épreuve de courage dont l'initié doit faire preuve en supportant avec patience, les souffrances physiques.

Dans les sociétés africaines par exemple, on peut ne pas avoir les "toreadores", mais la chute de jeunes gens en cours d'hominisation, du sommet d'une citadelle en bois, à hauteur de soixante-dix mètres minimum et que seule, une liane nouée à l'un ou l'autre des deux pieds protège de la chute fatale. Cela n'est pas, autant que le rituel du *So'o* ainsi que bien d'autres épreuves initiatiques, des activités à risque chez les "Beti", le pluriel de "Ati" qui signifie "noblesse" au sens de sagesse et non d'accumulation des richesses. Cela s'explique par le respect des valeurs traditionnelles et non de la tradition. C'est ce qui, en dehors d'une ascèse des plaisirs, fait appel à la prudence, au sens où « *l'homme, écrit Pascal, n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser.* »<sup>852</sup> Certains individus se constituent en héros en mettant leur vie en jeu. Ils font ainsi violence à leur corps comme pour échapper à la condition corporelle. C'est cet esprit héroïque que l'anthropologue Patrick Baudry semble montrer, lorsqu'il affirme dans *Le corps extrême* que la quête de l'exploit, de l'extrême est « *l'expression du sujet, de la négation de la mort lente et insidieuse qui fait partie intégrante de la vie ordinaire.* »<sup>853</sup> Loin d'être une simple expression de l'orgueil propre à certains lascars, D. Le Breton décline ainsi le vrai sens culturel d'une telle attitude :

*Ces jeux délibérés avec la mort que sont les activités à risque, affirme D. Le Breton, alpinisme, parachutisme, navigation ou exploration solitaire, même si elles offrent la possibilité de redonner à la vie son sens et son intensité, ne diffèrent donc pas fondamentalement de ces conduites à risque que sont la toxicomanie, alcoolisme, l'excès de vitesse sur route, les troubles alimentaires, et toutes les autres formes de refus d'intégration sociale.*<sup>854</sup>

L'Africain de souche pure connaît originairement la loi de Lavoisier et cherche à vivre en symbiose avec la nature qui ne supporte aucune perte, où tout, pour lui, a une raison d'être. C'est ce qui explique aujourd'hui la lutte pour la protection de l'écosystème comme mode de conservation de tout ce qui existe dans l'univers. L'Africain sait alors qu'il ne peut accumuler tant d'expérience au cours de sa vie si tout est englouti ensuite dans la mort. Les croyances ancestrales comme le multiculturalisme aujourd'hui, ne visent rien d'autre que la préservation de tout ce qui a existé dans le passé et qui est autant utile au présent qu'à l'avenir. Rompre

<sup>852</sup> Pascal, Blaise, *Pensées*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1978, p. 1156.

<sup>853</sup> Patrick, Baudry, *Le corps extrême*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 84

<sup>854</sup> Breton, David, *Conduites à risque. Des jeux de mort aux jeux de vivre*, cité par Dastur, Françoise, *La place du corps dans la philosophie occidentale*, 22-23 avril 2006, consulté le 19 août 2020



avec le passé veut dire simplement rompre avec la nature et refuser de projeter l'avenir avec sérénité. Le passé parle au présent et le présent parle au futur; le futur écoute le présent et le présent écoute le passé : voilà ce que prévoit la culture africaine, car écrit Lavoisier, « *rien ne se crée, rien ne se perd, tout se transforme.* »<sup>855</sup>

Certes, l'Africain ne dénie pas complètement le corps et certaines théories semblent avoir développé la thèse du composé humain. C'est le cas de Paul Kagamé qu'évoque Jahn Janheinz dans le *Muntu : L'Homme africain et la culture négro-africaine*. « *L'âme humaine, écrit Kagamé, aussi longtemps qu'elle vit, ne porte même pas une dénomination, [...] Nos vieux initiateurs n'ont pas disséqué l'homme. L'existant-d'intelligence-vivant est à leurs yeux un être composé indivis dans son actualité.* »<sup>856</sup> Néanmoins, pour un vrai Africain, le but de l'existence est de devenir parfait. Même après cent ans d'existence, il ne peut prétendre avoir atteint la perfection, c'est la raison pour laquelle il respecte les morts et croit que c'est après la mort que l'homme est plus utile à la société, parce que son esprit est plus au service des vivants qu'il ne l'était de son vivant. L'Africain a la conviction que l'âme se réincarne plusieurs fois sur la terre. Il sait qu'il peut tirer profit de ce que peuvent lui apporter ceux qui l'ont précédé sur le chemin de la mort. Voilà pourquoi on parle couramment de "la Terre de nos ancêtres". Ce n'est pas par hasard si l'homme est sur terre, puisque son esprit survivra à la disparition de son corps physique. La conviction africaine de l'incarnation se traduit par les faits. C'est le cas de la régression dans l'hypnose que nous pouvons citer comme premier exemple.

Au cours de certaines séances d'hypnose, il est arrivé qu'on fasse remonter un sujet dans le passé en le ramenant à l'âge de moins de dix ou cinq ans. On peut constater qu'il se souvient de certains événements oubliés dont personne ne peut se souvenir, tant aussi vrai qu'il a l'impression de les revivre à nouveau. Davantage, quand on le fait migrer à la période intra-utérine, il adopte la position du fœtus comme si, une fois de plus, il l'était réellement : c'est la preuve d'une effective régression psycho-motrice. Au cours de certaines séances, il arrivait le plus souvent que L'Association ALPHA fasse l'expérience de régresser certains sujets jusqu'à cent ou deux cents ans avant leur naissance. Il en est résulté que huit sujets sur soixante ayant participé à cette expérience se sont mis à raconter des événements dont ils se souvenaient encore comme s'ils les avaient réellement vécus dans une autre vie, dans un autre lieu.

<sup>855</sup> Lavoisier, Antoine-Laurent de, *Traité élémentaire de chimie*, cité in *Alpha Encyclopédie*, Tome 9.

<sup>856</sup> Janheinz, Jahn, *Muntu : L'Homme africain et la culture négro-africaine*, Paris, Seuil, 1958, p. 119.

Toutefois, une telle démarche peut déboucher sur des impasses, puisque le sujet peut faire preuve d'imagination et créer des souvenirs artificiels. Néanmoins, qu'une personne se mette par exemple à parler une langue étrange sans l'avoir apprise est autant un fait troublant que l'exactitude de son récit après enquête dans la partie du monde concernée. Il s'agirait-là d'un réel phénomène paranormal. Chacun peut en tirer sa propre conclusion, mais toujours est-il que les conséquences qui en découleront seront à l'image de ce que chacun est, car notre attitude face à la mort, détermine notre attitude face à la vie. Ainsi, par exemple pour celui qui ne croit pas à la survie de l'âme, seuls les biens matériels comptent. Or, la quête inlassable des biens de la terre est chimérique et provisoire, car d'un jour à l'autre, tout ce que nous aurons amassé comme richesses viendra à disparaître au même titre que notre présence physique.

Si les expériences évoquées plus haut ne confirment pas l'argument de la réminiscence ou "remémoration des Idées immuables", du moins celles-ci semblent montrer que nous provenons de quelque part et que d'une manière ou d'une autre, nous sommes rattachés à nos origines qui exercent une certaine influence sur nous. En plus, les mêmes sources racontent par exemple qu'un certain Simicoundza Simicourba, de son surnom Sitarane né à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au Mozambique, aurait été le criminel qui marqua le plus l'imaginaire des Réunionnais. Avec la complicité de bien d'autres criminels dont Calendrin surnommé Saint-Ange et Fontaine, le cruel sanguinaire Sitarane avait eu à assassiner certains habitants de l'île. Cette bande d'assassins aurait bu le sang de leurs victimes, conformément aux ordres de Saint-Ange. « *Aujourd'hui, écrit l'Association Alpha Internationale, la tombe de Sitarane situé dans le cimetière de Saint-Pierre fait l'objet de cultes sataniques. Selon la croyance locale, avant de commettre leurs méfaits, les criminels viennent prier Satarane et plantent un couteau devant sa tombe afin d'obtenir son aide dans leur entreprise.* »<sup>857</sup>

Certes, en Afrique subsaharienne, la sorcellerie est l'héritage ancestral le plus souvent transmis à la descendance comme activités des esprits maléfiques assimilables à de véritables mations visant à ôter la vie, à empêcher la réussite ou l'épanouissement d'un membre de la famille. Bien que ce côté sombre de la sorcellerie soit manifestement l'œuvre de certains initiés corrompus aux intentions malsaines, il faut noter que ce qui est intéressant ici, c'est le fait qu'au-delà du corps et de l'intellect, il y a l'idée de survie et de réincarnation. L'âme du défunt ayant la capacité d'assister les vivants, malgré la disparition du corps.

Dans le *Phédon*, comme c'est le cas pour Satarane, Platon parle de certaines âmes des défunts qui hantent les tombes, temples et vivants. Cette expérience ne nous éloigne pas des

---

<sup>857</sup> Association Alpha Internationale, Mouvement philosophique et spiritualiste non sectaire, Sorcellerie à la Réunion, Paris, @ Afrik-com-2014, p. 45, consulté le 16 novembre 2020

pratiques de la sorcellerie qui par définition, est un spiritualisme et un humanisme ancestral ayant la particularité d'être un ensemble de pratiques que les Occidentaux désignent, à tort, par "magie noire", mais qui reste et demeure la relève générationnelle des pratiques qui avaient connu leur heure de gloire dans le temps et tiré nos ancêtres vers le haut. Les fétiches et bien d'autres rites traditionnels noirs avaient par exemple permis aux ancêtres "Afros" tels que Chaka de l'empire zoulou, Mabila Ma Nganga du royaume du Kongo ou Samory Touré en pays Malinké, d'opposer une résistance farouche et d'infliger une défaite cuisante aux envahisseurs dans les récits épiques de la colonisation. Ces ancêtres guerriers sympathisaient avec la nature et en invoquaient les forces qui les assistaient à de rudes épreuves. « *Le Nommo des ancêtres*, écrit Janheinz Jahn, *leur a donné une consécration particulière* »<sup>858</sup>, car pour les Africains, écrit Birago Diop, « *les morts ne sont pas morts* »<sup>859</sup>, davantage :

*Ceux qui sont morts, écrit Birago Diop, ne sont jamais partis. Ils sont dans l'ombre qui s'épaissit. Les morts ne sont pas sous la terre : ils sont dans l'arbre qui frémit, ils sont dans le bois qui gémit, ils sont dans l'eau qui coule, ils sont dans le bois qui dort, ils sont dans la case, ils sont dans la foule, [...] ils sont dans la forêt, ils sont dans la demeure, ils sont les herbes qui pleurent, ils sont dans le rocher qui geint [...]*<sup>860</sup>

Cette âme de la nature serait l'âme des ancêtres incarnée dans les corps qui forment la nature. Voilà pourquoi ils prononçaient des incantations. « *Mais si mon père ne prononçait pas de paroles, écrit Camara Laye, [...] Qu'eussent-ce donc été, sinon des incantations ?* »<sup>861</sup> D'après les traditions africaines donc, il n'y a rien d'aussi exaltant que la dévotion à Dieu, un des grands symboles de l'occultisme en Afrique noire et que les initiés considèrent comme le "Grand Architecte de l'Univers". Une telle théogonie serait aussi un puissant préalable au spinozisme où Dieu est confondu avec la nature.

En méditant sur ce symbole, le fidèle parvient à déchiffrer progressivement le mystère de la vie. L'homme de culture africaine dont la perspective finale est l'anéantissement total de la mort, s'inscrit aux antipodes de l'économisme libéral fondé sur le matérialisme artificiel. Bien qu'étant un exemple négatif qui révèle les traits caractéristiques de ce que l'on désigne par magie noire, cette histoire macabre montre à quel point pour l'Africain, la mort n'existe pas comme anéantissement et que l'homme doit, comme disait Platon, se s'initier et se purifier pour mourir d'une bonne mort, car celui « *qui arrive dans l'Hadès*, écrit Platon, *sans*

<sup>858</sup> Janheinz, Jahn, *Muntu, L'Homme africain et la culture négro-africaine*, p. 120.

<sup>859</sup> Diop, Birago, in Senghor, cité par Jahn Janheinz dans *Muntu : L'Homme africain et la culture négro-africaine*, 1958, p. 119, consulté le 11 septembre 2019

<sup>860</sup> Diop, Birago, *Senghor*, cité par : Jahn Janheinz, *Muntu*, p. 119.

<sup>861</sup> Camara Laye, *L'Enfant noir* cité par : Janheinz, *Muntu*, p.140.

*être purifié et initié, restera couché dans la fange, mais que celui qui a été purifié et initié, dès son arrivée là-bas, habitera avec les dieux. »*<sup>862</sup>

La théogonie ancestrale enseigne qu'il y a dans la nature, une superbe généalogie des dieux qui prennent part à la vie et interviennent dans nos affaires pour nous porter assistance. Dans le monde dit païen, la colère de Dieu s'est toujours manifestée dans l'histoire à travers les phénomènes météorologiques ou climatiques : soit d'abondantes pluies qu'on ne parvenait plus à maîtriser, soit un soleil accablant qui brûlait les cultures et engendrait la famine. Dans la sphère chrétienne, il s'agit beaucoup plus des mythes par lesquels on exprimait la colère de Dieu en direction des hommes. Dans la tradition africaine de pensée, les ancêtres sont les meilleurs médiateurs entre Dieu et les vivants. C'est le cas des eaux et du feu, lesquels nous rappellent Sodome et Gomorrhe. Or, Dieux est Saint et sa colère ne saurait être un vice. Pour la vision païenne en l'occurrence, il y a un lien de causalité entre Dieu et la nature, c'est-à-dire entre dieu et les hommes. L'Africain connaissait déjà Dieu et n'ont nul besoin qu'on le leur apprenne, selon les instructions impérialistes de Léopold II à ses émissaires.

Dieu utilise les forces de la nature pour résoudre les problèmes ou punir les fautes des hommes. « *Dieu a créé l'homme, écrit Janheinz Jahn, lui impose sa loi, ses commandements et ses interdits, c'est lui l'éclaire, le punit, le condamne ou le sauve. La relation qui unit Dieu à l'homme est essentiellement d'obéissance.* »<sup>863</sup> Cette conviction est aussi celle des Africains qui croient aux puissances naturelles pour se souvenir, agir, se révolter, se venger, se réjouir, pardonner. Mais, en Afrique, « *une telle divinité, écrit Jahn Janheinz, ne peut évidemment être conçue comme une entité transcendante, elle est au contraire une présence concrète, immédiate, immanente à la pratique culturelle, puisque c'est celle-ci, puisque c'est l'homme présent et pratiquant ce culte, qui proprement engendre la divinité.* »<sup>864</sup> Dans l'imagerie de l'homme africain, la raison est, comme le dit Césaire, fossoyeuse de valeurs et de la vie. Tout se passe grâce à la puissance du verbe :

*Grâce à ce récitatif rythmique dont les répétitions accentuent la courbe dramatique de l'action, écrit Jahn Janheinz, le récit de Totuola rejoint le ton des littératures orales, tel qu'on peut encore le capter sur les lèvres des conteurs populaires, qui se prêtent d'une façon si pénétrante à souligner la signification de l'événement. Car le rythme, qu'il soit poétique ou plastique, n'est nullement un but en soi. Les énoncés qu'il martèle à nos oreilles image après image – car "le rythme transmue le cuivre*

<sup>862</sup> Platon, *Phédon*, 68d-70b.

<sup>863</sup> Janheinz, Jahn, *Muntu : L'Homme africain et la culture négro-africaine*, p. 253.

<sup>864</sup> *Idem*.

*en or, la parole en verbe" – sont des mots chargés de sens. Par le rythme, la prose elle aussi se fait impérative.*<sup>865</sup>

Le verbe est donc pour le Négro-africain, la courroie de transmission entre les vivants et les ancêtres, un pouvoir résilient des attaques adverses qui confère force et pugnacité à ses actions, mais que Senghor, par mimétisme et par pure trahison, a réduit à des croyances d'un surréalisme primitif et partant, somme toute, infécond. « *Le surréalisme négro-africain, écrit-il, diffère du surréalisme européen.* »<sup>866</sup> Pour Hubert Juin, il s'agit d'un préjugé et il renchérit ainsi en s'attaquant aux Armes miraculeuses d'Aimé Césaire : « *La poésie des Armes miraculeuses, écrit-il, rendait le surréalisme inefficace, l'accomplissant en le détruisant, le multipliait en l'engloutissant.* »<sup>867</sup> C'est en outre le cas de « *la raison du fouet* »<sup>868</sup> ; « *la folie qui se souvient, c'est la mémoire où remontent les images du passé, car la folie menace au souvenir du temps de la chasse aux esclaves.* »<sup>869</sup> Raison pour laquelle le mal, selon l'Africain de pure tradition, est d'origine humaine tel que Platon le verra plus tard. En retour, selon Césaire, par des incantations, les hommes doivent avoir recours à cette même nature pour implorer Dieu. « *"La folie qui hurle", ce n'est là que les bruyantes fêtes religieuses aux danses extatiques, mais aussi la folie qui secoue les victimes d'une injustice qui crie vengeance au ciel.* »<sup>870</sup> Ce qui laisse penser que la nature, l'Âme universelle, est un médiateur indispensable entre Dieu et les hommes, que les hommes peuvent invoquer dans quelque situation d'impuissance. « *"La folie qui voit", écrit Jahn Janheinz, c'est le pouvoir visionnaire si cher à l'Afrique, mais aussi la connaissance qui est chemin de la révolte.* »<sup>871</sup> Il faut donc faire appel aux puissances de la nature, à Dieu qui, soit révèle son plan aux hommes avec qui il s'accorde dans une même âme comme dans un "même élan de tendresse", soit alors il agit en personne, en mettant à contribution la puissance hégémonique de la nature. « *"La folie qui se déchaîne", écrit Jahn Janheinz, c'est l'extase visionnaire de la liberté, donc la Révolte.* »<sup>872</sup> Le Seigneur Dieu n'eut-il pas lui-même, mobilisé les puissants éléments de la nature pour apporter une réponse cinglante aux flétrissures des hommes ?

L'homme en Afrique au sud du Sahara, savait déjà qu'il est fait à l'image de Dieu, et qu'il ne saurait lui être pareil. Mais son rapport à Dieu passe par les esprits ancestraux : « *Dans l'optique des Noirs, écrit Jahn Janheinz, les défunts continuent à vivre dans un état de*

<sup>865</sup> Janheinz, Jahn, Muntu : *L'Homme africain et la culture négro-africaine*, p. 191.

<sup>866</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>867</sup> *Idem.*

<sup>868</sup> Césaire, Aimé, cité par Janheinz, Jahn, in *Muntu : L'Homme africain et la culture négro-africaine*, p. 163.

<sup>869</sup> *Idem.*

<sup>870</sup> *Idem.*

<sup>871</sup> *Idem.*

<sup>872</sup> *Idem.*

*vie diminuée, comme des forces amoindries qui cependant conservent et même augmentent la puissance la plus qualitativement la plus élevée de leur être.* »<sup>873</sup> L'homme ressemble à Dieu, non en ce sens que les deux ont tout en commun, mais du fait que l'autre est à la ressemblance de l'Un et que les deux peuvent communiquer. « *Puis Dieu dit : faisons l'homme à notre image*, lit-on dans la Sainte Bible, *selon notre ressemblance [...]* »<sup>874</sup> La valeur universelle de cette communication montre clairement que non seulement la liaison avec Dieu ne se limite pas à l'homme, mais qu'il y a aussi un lien naturel entre Dieu et le monde. Le *Nya-Murunga*<sup>875</sup>, le vrai, grand géniteur, devenu *Amma*, ayant créé et transformé la terre en femme et s'étant accouplé avec elle, produisit le divers naturel. C'est le point de départ de la foi dite animiste, puisque tout, selon les révélations du vieux sage Dogon Ogotomméli, le sperme est à l'origine de la vie. « *Le vieux sage Dogon, écrit Jahn Janheinz, montre comment, dans une telle perspective de pensée, se rejoignent la création spirituelle et la procession charnelle.* »<sup>876</sup> À cause de cette jonction, le côté spirituel prendra le dessus sur le côté sensible pour préciser l'esprit religieux. « *On ne peut plus parler de "religion du sperme" que de "religion spirituelle" ; Dieu, écrit Jahn Janheinz, n'est pas le Ntu, il est, comme dit Tempels, le "grand Muntu" : Créateur primordial et Générateur primordial en même temps.* »<sup>877</sup>

L'herméneutique du Négro-africain est une science qui lie le verbe à l'action comme la théorie à la pratique. Césaire l'a bien vu dès lors qu'il sait que par le verbe, l'homme peut commander à la nature : « *Que la forêt miaule ; écrit Jahn Janheinz, que l'arbre tire les marrons du feu ; que le ciel se lisse la barbe et caetera et caetera.* »<sup>878</sup> En Afrique, l'obéissance à Dieu passe par le respect de la nature à laquelle on obéit pour lui commander. C'est le secret de l'oralité dans nos traditions, car pour l'Ivoirien Bernard Dadié, « *"Je sème par le monde" [...]* écrit Jahn Janheinz, *c'est le mot qui fait germer les graines, croître les moissons, mûrir les fruits, c'est la parole qui rend les vaches pleines et leur fait donner du lait.* »<sup>879</sup> La nature ne se réduit donc pas à la simple matérialité du monde, mais à l'Âme, pas plus qu'à la Volonté de Dieu, en tant que le sens profond de cette volonté s'exprime en sous-bassement et se découvre par un regard qui dépasse toute limitation aux simples phénomènes naturels. L'Africain use de la parole et produit ainsi la vie.

<sup>873</sup> Janheinz, J. *Muntu*, p. 117.

<sup>874</sup> *La Sainte Bible*, Version Louis Segond, Genèse, 1-26, 1970.

<sup>875</sup> Janheinz, Jahn, *Muntu : L'Homme africain et la culture négro-africaine*, p.116.

<sup>876</sup> *Idem.*

<sup>877</sup> *Idem.*

<sup>878</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>879</sup> Janheinz, J., *Muntu*, p.140.

*Le verbe, écrit Jahn Janheinz, libère les forces latentes des minéraux, anime les plantes et les animaux, la parole porte les "choses", les Bintu, au niveau où elles s'accomplissent en trouvant un sens dans l'action. La parole du Muntu, le verbe des hommes, vivants ou défunts, est la force active, la cause de tout mouvement des "choses", ce qui les met en branle.*<sup>880</sup>

Il faut donc respecter les lois de la nature pour vibrer dans le même diapason que ses puissances, car certaines plantes sont interdites à la consommation: « *C'est qu'en eux, écrit Jahn Janheinz, se manifestent immédiatement l'eau des profondeurs, que dans les branches court le Nommo originel, le verbe des prémonitions.* »<sup>881</sup> La foi en Dieu n'est pas une valeur transmise au Africains par les Occidentaux. Les Africains ont leurs croyances originales où le pouvoir ancestral est le lien privilégié entre l'homme et la transcendance, le très pur et l'Absolument Parfait.

*Là où l'Église catholique a voulu accomplir un travail missionnaire en profondeur, écrit Jahn Janheinz, le Dieu chrétien a été assimilé au lointain Olorun – ou Amma, Nya-Murunga ou de quelque nom qu'on appelle – il est devenu à Haïti Bon Dieu isolé dans son ciel et sourd aux prières des hommes [...] Là où sont apparues des formes mixtes, ce n'est pas la conception religieuse africaine qui s'est christianisée, mais le système de la pensée chrétienne qui s'est africanisé.*<sup>882</sup>

Selon Alexis Kagamé, il existe une ontologie africaine spécifique par les quatre termes *Muntu*, être humain dont le pluriel est *Bantu* ; *Kintu*, chose dont le pluriel est *Bintu* ; *Hantu*, lieu et temps ; *Kuntu*, modalité désignant ces quatre concepts fondamentaux qui font le lit de la philosophie de l'être dans *La philosophie Bantou-ruandaise de l'Être*.

*Kintu, écrit Jahn Janheinz, désigne les forces qui ne peuvent agir de leur propre mouvement et n'entrent en action que par l'intervention d'un Muntu, que celui-ci soit un être vivant ou un défunt, un Oricha ou Bon Dieu. Dans cette catégorie, rentrent les animaux, les outils, les objets utilitaires, qui sont tous des Bintu [...] dépourvus de volonté propre ; tout au plus, sont-ils animés – c'est le cas des animaux – d'une impulsion qui leur vient de Bon Dieu. Les Bintu sont des forces "figes" qui attendent l'injonction d'un Muntu. Elles sont à la disposition de celui-ci, elles lui sont offertes, "soumises". [...] Le lieu et le temps sont subsumés sous une même catégorie : Hantu, Hantu est la force qui localise dans le temps et dans l'espace tout événement [...]*<sup>883</sup>

Toutefois, un tel acharnement à créer une philosophie spécifiquement africaine peut être préjudiciable à la philosophie. La philosophie est "une et universelle" avec son objet, sa méthode et ses exigences. La tradition n'est pas synonyme de philosophie au sens profond du

<sup>880</sup> Janheinz, J., *Muntu*, p.141.

<sup>881</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>882</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>883</sup> Janheinz, Jahn, *Muntu, L'Homme africain et la culture négro-africaine*, p. 112.

terme, bien que faisant sienne l'éducation préventive des malversations du corps, l'Africain de pure tradition apprendrait à dominer certaines inclinations, sans méconnaître, à l'inverse de Platon, le rôle du corps, fût-il plus à craindre que l'âme. L'ostracisme idéaliste à l'égard du corps et son infériorisation par rapport à l'âme font partie des traditions africaines originales. La philosophie platonicienne du corps a déjà ses racines en Afrique où Platon a longtemps étudié et son idéalisme ne serait qu'une étendue du spectre idéologique des enseignements reçus dans l'une des universités pharaoniques d'Égypte, tels qu'il les a compris et prolongés.

Toutefois, il y aurait une ligne de démarcation entre le dualisme platonicien âme/corps et l'ontologie triadique négro-africaine développée le prêtre jésuite Meinrad Hebga. En effet, pour ce philosophe, il faut rompre avec l'idée selon laquelle les phénomènes paranormaux tels que les lévitations, bilocations, apparitions et visions, envoûtements et sorcelleries etc., sont des faits d'expérience courante spécifiquement africaine, au contraire. Cela relèverait d'un *relativisme trop facile* qui laisserait croire que ces croyances et pratiques sont propres à un milieu culturel particulier. Néanmoins, affirme Père Meinrad Hebga dans *La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux* que « *les Africains doivent partir de ce qu'ils sont* » et il faut pour cela « *réhabiliter les croyances métaphysiques et religieuses africaines qui se sont trop vite effacées devant l'irruption des philosophies et religions étrangères.* »<sup>884</sup> en plus de cela, il faut montrer la rationalité du discours des Africains face aux phénomènes couramment tenus pour paranormaux, à commencer par opposer au schéma dualiste de la structure de la personne tel qu'il est élaboré par des philosophes occidentaux animés par des velléités impérialistes tels que Platon et Aristote, *une structure au minimum triadique* issue de la pensée africaine, dont les trois éléments *en intériorité réciproque* sont toutes des substances, formant ainsi ce que Meinrad Hebga appelle *un champ d'énergies complexes* qui fait de l'homme *un être structurellement énergétique et rationnel*. Ces trois éléments essentiels de l'ontologie développée par Père Meinrad Hebga sont les suivants : le corps qui est l'épiphane de la personne ; souffle qui la fait vivante ; l'ombre qui en traduit l'agilité, la mobilité. Une telle triade peut être une volonté appuyée de faire diversion, puisqu'il est possible que le dualisme occidental âme/corps se veuille être au service de l'impérialisme et de la ségrégation raciale, l'âme-harmonie représentant la "civilisation" occidentale comme modèle rationnel à suivre et le corps-composite, les cultures périphériques, disparates, morcelées, éparses et diversifiées.

---

<sup>884</sup> Meinrad, Hebga, *La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998, cité par Archives de Sciences sociales des Religions, 2000.



Cette ontologie qui serait aussi celle de la tradition africaine de pensée, n'aurait nulle accointances avec la philosophie platonicienne du corps, si on considère non l'âme originaire, mais l'âme incarnée en proie à la descension, où le *noûs* représente la faculté rationnelle ou l'intellect; le *thumos*, le siège du courage; l'*epithumia* ou le ventre qui est le siège des passions inférieures en tant que celles-ci sont liées aux désirs charnels. Aussi les Blancs pourraient-ils être confondus et ralentis dans leur élan de développement s'ils admettaient la cohabitation avec les Noirs ou Nègres, tel que le cheval blanc donc pur, dirigé par un cocher qui représente le *noûs*, la faculté rationnelle, l'intellect, qui conduit le char sur une route. Ennuyé dans sa mauvaise compagnie avec le cheval noir et récessif représentant le Noir qui est une créature de trop pour le Blanc, celui-ci s'élançe développe un projet d'asservissement du Noir qui permettra à celui-là de mieux discerner « *les races d'or d'argent, de bronze et de fer. [...] Le fer s'étant mélangé à l'argent, et le bronze à l'or, il en résulte un défaut d'homogénéité et d'harmonie qui, lorsqu'il se produit et où que ce soit, engendre toujours la guerre et la haine.* »<sup>885</sup> Toujours est-il qu'au dualisme occidental, dont Père Meinrad Hebga dénonce les velléités impérialistes, s'oppose la triade orientale où le corps est une partie intégrante de l'homme.

Enfin, parler de l'actualité du corps revient à présenter l'importance de cette partie sensible de notre être dans son usage au sein des sociétés actuelles, un usage vu sous deux aspects : dans un milieu où le corps est adulé et se trouve au centre des activités humaines comme objet de vénération ; dans un autre où le corps est mis à l'épreuve pour en démontrer le caractère dérisoire et son infériorité par rapport à l'âme. Ce caractère ambivalent du corps dévoile son usage qui varie au cours d'une même époque où le corps est revendiqué comme source de vie, dès lors qu'il devient l'objet du commerce dans le phénomène de prostitution en milieu urbain par exemple et objet de méfiance chez les anciens défenseurs des traditions ancestrales. Aussi n'y a-t-il rien de plus conforme à son but que de voir Platon établir l'accord des dogmes religieux avec les conclusions de la philosophie sur les questions fondamentales concernant la morale dont la sincérité et l'efficacité laissent certains penseurs dubitatifs, comme c'est le cas pour Nietzsche, étant donné qu'en raison de son ambivalence, il est difficile de déterminer la vraie place du corps dans le monde actuel, tantôt valorisé par les morales incarnées, la cosmétologie et le cyberspace, tantôt rejeté dans les rituels propres aux traditions négro-africaines, est-ce donc à Friedrich Nietzsche que notre époque doit s'adresser pour définir l'ameublement ontologique de notre être et du monde ?

---

<sup>885</sup> Platon, *La République*, VIII, 547b-547c.

#### **VI.4. ACTUALITÉ DU CORPS COMME PROMOTION PHILOSOPHIQUE DE L'HOMME À TRAVERS L'UNITÉ DE L'ÂME ET DU CORPS**

L'actualité du corps est le moment pour nous d'esquisser une ébauche de réponse à la question : "peut-on conceptualiser le corps en dehors du rapport âme/corps", mieux, est-il nécessaire de rompre avec la conception traditionnelle qui est aussi celle de Platon et adopter une perspective moniste? C'est davantage le moment pour nous de montrer à travers la conception nietzschéenne du corps qu'ayant, à tort, longtemps été présenté comme objet de dénigrement, le corps est aujourd'hui considéré comme objet de vénération, car la Renaissance pose un problème lié à la critique des valeurs entre le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle et qui préoccupe Nietzsche, le poussant obstinément à rompre avec le dualisme de Platon auquel il entend substituer la thèse de l'unité de l'âme et du corps. Aimant passionnément la vie, ce philosophe veut d'emblée la justifier en acceptant les observations pessimistes de Schopenhauer. A fortiori, il incite à la renaissance du corps dans le but de le revaloriser et renverser les valeurs préétablies parce qu'il pense qu'elles sont source d'aliénation. Cette idée au centre des travaux dirigés par M. Eigen sur "le modèle d'hyper cycle" recherche les origines de la vie et sa structure. Quelle est la question que pose la Renaissance et pourquoi Nietzsche veut-il absolument mettre le corps au-devant de la scène?

##### **VI.4.1. Actualité du corps comme promotion ontologique de l'homme à travers l'unité de l'âme et du corps**

Si le problème de la Renaissance est lié à l'essor intellectuel et la promotion du retour aux idées et à l'art antique gréco-latins, pour Nietzsche, nous sommes sans recours et nous devons puiser en nous-mêmes les ressources de notre propre renaissance. Voilà pourquoi il va emprunter la notion de *Surhomme* à Goethe comme une nouvelle manière factice de philosopher en vue de la recherche du *nouvel homme*. À travers son nihilisme qui nie la vérité morale, les vérités et leur hiérarchie, et pour lequel rien n'existe d'absolument grand que l'homme en tant qu'individu, Nietzsche apparaît véritablement comme étant l'homme de la situation. C'est Nietzsche qui, sans ressentiment, arme chaque individu de courage, de détermination et de persévérance, toujours ferme et résolu de ne pas se laisser bernier par des faux-fuyants susceptibles de le plonger dans la léthargie, au lieu d'agir, après avoir compris que sa vie sur terre dépend absolument de lui-même, mais que ces "fiches de consolations" que sont par exemple la religion et toutes sortes de morale instituée en termes des lois et autres, Droits de l'Homme, humanisme, citoyen et peuple, ne sont en fait que des traquenards volontairement conçus par les plus forts craignant l'*élan ravageur* des faibles qui peuvent

subtilement crier vengeance. Une seule attitude s'impose face à ce clair-obscur : la "volonté de puissance", cet élan vital comme négation de la foi aveugle et de la naïveté, réveille en chacun le *surhomme* qui fait de lui son propre dieu, source de vitalité et de bien-être individuel. Pour Nietzsche, l'homme en tant qu'individu, peut progressivement évoluer vers le surhomme, vers un type humain supérieur libre d'esprit et de cœur, et tout discours visant à ridiculiser le corps ne correspond à aucune norme de référence objective.

Dans *La Volonté de puissance*, un recueil de notes générales qu'il accumule durant toute sa vie, Nietzsche ne défend pas le surhomme, il est le surhomme qui se défend face à l'égoïsme des punisseurs invétérés. Nietzsche se passionne de la *transvaluation* de toutes les valeurs négatives qu'il cherche à transformer en valeurs affirmatives exaltant la vie. C'est le nihilisme, car sec et incisif, Nietzsche se montre impitoyable dans la dissection des illusions métaphysiques et oppose au rejet platonicien, la thèse de l'unité de l'âme et du corps, voulant ainsi pousser l'homme, jusqu'à son dernier retranchement, à prendre possession de sa propre vie. Cet homme est appelé à promouvoir la « *volonté de puissance* »<sup>886</sup> comme « *vérité de la vie* »<sup>887</sup>, mais une vérité insupportable « *telle que l'homme, écrit Nietzsche, risque d'en mourir, mais que supportera le surhomme, capable de vouloir le retour éternel.* »<sup>888</sup> En plaçant l'être humain au centre de la vie comme acteur incontesté de son propre destin, Nietzsche montre que la vérité ne se trouve pas en dehors de l'homme qui, selon lui, est la fin de l'évolution.

De part et d'autre, l'œuvre de Nietzsche est marquée par cette énergie de la volonté de vivre, de cette acceptation libre et joyeuse qu'il magnifie et en particulier. Mais peu avant Nietzsche, Kierkegaard réagit à tout système philosophique, sa pensée étant une réflexion sur le drame de l'existence sur l'angoisse, la solitude, la destinée pour aboutir à une métaphysique de l'homme face à Dieu, du temps et de l'éternité. Il finit par exalter la vie religieuse, l'ultime étape de son parcours philosophique, en passant par le stade esthétique et le stade éthique. Si Kierkegaard peut être l'une des cibles présumées ayant valorisé la méta-ontologie humaine, Platon, l'un des promoteurs de cette approche sinon l'initiateur, celui-ci n'a pas pu échapper à la virulente critique de Nietzsche promouvant la renaissance du corps.

Dans *Le Crépuscule des idoles*, Nietzsche pense que nous avons l'illusion d'établir les valeurs, alors que c'est la vie-même qui les évalue en se servant de nous. Pour lui, la morale établie est manifestement contre nature. La valeur n'est valeur que si on la rapporte à la vie,

---

<sup>886</sup> Pimbé, Daniel, *Nietzsche*, Philosophie©Janvier 2019, consulté le 17 mai 2020.

<sup>887</sup> *Idem.*

<sup>888</sup> *Idem.*

toute valeur contre nature étant considérée comme malade. Cette valeur qui, selon Nietzsche, devient hostile à la vie, finit par la nier. Ce penseur intervient alors comme un véritable chien d'attaque qui s'en prend aux valeurs instaurées à la Renaissance, car « *il n'y a pas eu jusqu'à présent de problème plus crucial, écrit-il, que celui de la Renaissance, - ma question est celle qu'elle posait.* »<sup>889</sup>

Dans l'*Antéchrist*, Nietzsche affirme que cette question qui se pose à la Renaissance et qui recoupe son questionnement se rapporte à la transvaluation des valeurs chrétiennes, pas plus que « *[...] la tentative de donner la victoire, écrit Nietzsche, avec tous les moyens, avec tous les instincts, avec tout le génie, aux valeurs contraires, aux valeurs nobles.* »<sup>890</sup> Parmi ces grandes valeurs, Nietzsche accorde une attention particulière à l'épanouissement du corps, car les valeurs étant pour lui des croyances intériorisées, c'est-à-dire "incorporées", il faut revaloriser l'existence corporelle afin de réactiver ce processus de transvaluation des valeurs amorcé, selon Nietzsche, à la Renaissance et anéanti par la Réforme luthérienne.

Dans *Le crépuscule des idoles*, Nietzsche montre que Platon et Aristote s'imaginent que la philosophie naît d'un étonnement initial. Mais, ce qui suscite l'étonnement chez Nietzsche et l'amène à réfléchir, c'est le fait qu'il y ait des valeurs antinomiques à la vie, en dehors du fait que ces valeurs soient paradoxalement issues de la vie. Nietzsche constate prioritairement qu'« *une condamnation de la vie de la part du vivant, écrit-il, n'est finalement que le symptôme d'une certaine forme de vie.* »<sup>891</sup> Le principe auquel Nietzsche est attaché, à savoir que la vie commande toute évaluation, s'impose même à ce qui dit être opposé à la vie, c'est-à-dire la mort. Ce principe s'explique aussi par la certitude que, pour lui, les valeurs qui promeuvent la vie sont de loin plus importantes que celles qui lui sont hostiles. Ainsi, toute condamnation de la vie étant, pour Nietzsche, le symptôme d'une forme de vie, il va de soi que cette condamnation contient en elle quelque chose de mensonger et de factice, n'ayant de part aux valeurs qui célèbrent la vie. Plutôt qu'arbitraire, pense Nietzsche, la préférence des valeurs qui exaltent la vie est un signe de probité philosophique. Voilà pour lui, l'étonnement initial dont peut naître une philosophie authentique. Cependant, avant d'approfondir cette philosophie, Nietzsche explique ce qu'il entend par fait primordial, pas plus que les notions vraisemblablement antinomiques d'affirmation et négation de la vie.

Ce qui est intéressant dans la philosophie de Nietzsche, c'est qu'elle se définit par le culte de l'effort personnel, voire individuel, l'homme étant par lui-même sa propre promesse

---

<sup>889</sup>Séminaire "Histoire, Philosophie et Épistémologie du corps", CNRS, Paris, Université Nancy2, 2008, consulté le 16 juin 2020

<sup>890</sup>Nietzsche, *Antéchrist*, § 61, 2008, Daniel, Nietzsche, Philosophie © Janvier 2019, consulté le 17 mai 2020

<sup>891</sup>Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, Prologue, § 5 trad. H. Albert, Paris, Denoël Gonthier, 1970, p.52.

et ne fondant ses efforts ni sur les autres ni sur une quelconque Puissance transcendante peu certaine, mais déterminé à se créer par lui-même. Ni les morales constituées ni les espérances métaphysiques, rien de tout cela et du même genre ne l'émeut, puisque pour Nietzsche, rien de ces fruits de quelques imaginations fécondes manquent de réalisme et ne peuvent permettre à l'homme d'être l'artisan de sa vie, de la façonner et de s'affirmer. Pour Nietzsche, ce sont de pures inventions humaines comme sources de résignation et d'aliénation, sans contenu réel et sans impact positif sur la vie que de croire à l'existence d'un Dieu qui aurait créé et doté l'homme du "bon sens", libre dans ses pensées et ses actions. Pour Nietzsche, la théorie du libre arbitre ne survit qu'à force d'être rejetée. « *Ce n'est pas, écrit Nietzsche, le moindre charme d'une théorie que d'être réfutable; elle séduit par-là les esprits tant soit peu subtils. Il semble que la théorie cent fois réfutée du libre arbitre ne doive sa survivance qu'à ce charme-là; on voit toujours à nouveau reparaître quelqu'un qui sent de force à la réfuter encore.* »<sup>892</sup> Bien qu'étant différente de celle de Spinoza, la critique nietzschéenne à l'égard du platonisme embrasse aussi de fond en comble le cartésianisme.

Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche soutient contre Descartes que le corps ment beaucoup moins que l'âme. Zarathoustra affirme qu'il parle des choses concrètes, car d'après Nietzsche, la pensée n'est pas réservée à une partie imaginée du corps. Pour lui, c'est tout le corps qui pense, c'est-à-dire que toutes les formations organiques participent à la pensée. Ainsi, pour Nietzsche, le cogito, le vrai *je pense*, a pour sujet le corps et non l'âme. La conscience n'est donc qu'un organe mal développé et secondaire, moins riche que le corps. « *Quiconque s'est fait du corps une représentation tant soit peu exacte, écrit Nietzsche, [...] Jugera que toute espèce de conscience est pauvre et étroite en comparaison. [...] Ce dont nous avons conscience, que c'est peu de chose ! À combien d'erreur et de confusion que ce peu de conscience nous mène.* »<sup>893</sup> C'est, selon Nietzsche, l'esprit qui est une machine entièrement déterminée par la vie corporelle, car, pour lui, seule « *la logique de notre pensée consciente [n'est qu'] une forme grossière et simplifiée de cette sorte de pensée qui est nécessaire à notre organisme et même à ses divers organes.* »<sup>894</sup> Pour Nietzsche, Descartes se trompe en logeant la pensée dans une partie "extracorporelle" qu'il nomme conscience.

Selon Nietzsche, l'homme en tant qu'individu, doit pouvoir compter sur ses propres forces et se faire une place parmi les autres sans attendre les faveurs accordées par la pitié, l'amitié, les Droits de l'Homme, l'humanisme par exemple, qui ne sont pour lui que des mots,

<sup>892</sup> Nietzsche, Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, trad. Geneviève Blanquis, Paris, Éd. UGE, 1970, pp. 48-49.

<sup>893</sup> Nietzsche, Friedrich, *La volonté de puissance*, T.1, cité par Russ, *Les chemins*, p. 355.

<sup>894</sup> Nietzsche, Friedrich, *La volonté de puissance*, T.1, Paris, Gallimard, 1947, pp. 279-280.

concepts creux, vide de contenu et de sens, aux effets plutôt soporifiques, car pour Nietzsche, ces pseudo valeurs sont de pures inventions des plus forts en prévision à la capacité de nuisance des faibles. Pour Nietzsche, le monde est comme un vaste champ de bataille du "chacun pour soi". Face à la domination des uns sur les autres, il faut se préparer à l'adversité. C'est dans cette bataille quasi asymétrique que chacun se fait en permanence et devient un homme, car pour Nietzsche, il n'y a pas une nature humaine. Voilà pourquoi il exige que chacun exprime sa *Volonté de puissance*, le seul dieu en l'homme, capable de faire de lui ce qu'il doit être : *deviens ce que tu es*, c'est-à-dire le surhomme, source de nos espoirs et de notre devenir, telle est donc l'interpellation de Nietzsche. Cela paraît paradoxal, puisqu'on ne peut pas être quelque chose et vouloir en même temps devenir ce qu'on est déjà. L'explication de cette interpellation se trouve dans la *Volonté de puissance*. Qu'est-ce donc, cette "volonté de puissance" à laquelle Nietzsche nous invite avec acuité?

Dans *Le Gai savoir*, Nietzsche décrit l'*éternel retour* qu'il présente comme une épreuve à surmonter. Ce sont les théories platonicienne et chrétienne de l'éternité qui sont ainsi visées. Nietzsche imagine un démon qui nous promet de vivre une quantité innombrable de fois « *cette vie telle que tu la vis actuellement, telle que tu l'as vécue*, écrit-il, *il faudra que tu la revives encore une fois [...]* »<sup>895</sup> Il s'agit de vie telle est décrite dans son aphorisme intitulé *Le poids le plus formidable*. Nietzsche y montre que face à cette proposition qui veut nous ramener à la plus *solitaire de nos solitudes*, nul ne pourrait manquer de se jeter contre terre en grinçant les dents et ne maudirait pas le démon qui parlait ainsi, car personne n'a jamais vécu les moments prodigieux qui lui permettraient de répondre : « *Tu es un dieu*, écrit Nietzsche, *et jamais je n'ai entendu chose plus divine !* »<sup>896</sup> Pour Nietzsche, le véritable Évangile n'est pas celui dans lequel le médiateur guérit miraculeusement les aveugles et les paralytiques, mais le joyeux message de la *volonté libératrice*, car le véritable rédempteur pour Nietzsche, c'est la volonté. La volonté selon Nietzsche, c'est la *Volonté de puissance* dans sa forme originelle comme puissance, précise Nietzsche, la puissance assez forte pour vouloir même l'insupportable et l'épouvantable. Nietzsche cultive l'effort et préfère la peine à la gratuité.

Toutefois, cette pensée semble bien hétéroclite en ce sens que, si Zarathoustra oppose une ironique fin de non-recevoir aux guérisons miraculeuses, il ne rejette pas l'idéal d'une humanité délivrée de ses infirmités. On peut alors l'entendre répondre au bossu que les hommes sont moins infirmes dans leur incomplétude, car ils peuvent par exemple manquer

<sup>895</sup> Nietzsche, *Le gai savoir*, IV, § 341, trad. P. Klossowski, Paris, UGE, 10/18, 1981, p. 357.

<sup>896</sup> *Idem.*

d'un œil, d'une oreille, d'une jambe, mais, pense Nietzsche, cela n'est pas pire que dans la disposition d'une infirmité à rebours. « *J'ai vu des hommes qui manquent de tout, écrit Nietzsche par la bouche de Zarathoustra, sauf qu'ils ont quelque chose de trop - des hommes qui ne sont rien qu'un grand œil, ou une grande bouche, ou un gros ventre, ou n'importe quoi de grand, - je les appelle des infirmes à rebours.* »<sup>897</sup> Ce qui est abominable et incommode chez les humains, pense Nietzsche, ce n'est pas le fait que d'aucuns manquent du minimum, c'est le fait que le maximum est grotesque, puisque la grandeur même est fragmentaire, sans harmonie. La grandeur de l'œil ou de l'oreille par exemple, n'implique pas nécessairement la grandeur de l'homme.

L'Évangile que nous conseille Nietzsche est bien connu des disciples de Zarathoustra dont la doctrine tient exclusivement à la *Volonté de puissance*. Ainsi, le discours militant de Zarathoustra s'achève, au titre que la plus part des discours militants, à partir d'un rappel du dogme que nul n'est censé ignorer : « *Volonté- c'est ainsi, écrit Nietzsche, que s'appelle le libérateur et le messager de joie. C'est là ce que je vous enseigne, mes amis.* »<sup>898</sup> "La volonté de puissance" est pour Nietzsche, une "volonté libératrice", car comme les disciples de Zarathoustra se veulent des militants, sans ressentiment, ils n'espèrent pas de l'avenir qu'il les venge du passé et du présent, mais que l'avenir "sauve" tout ce qui l'a précédé et déterre de leur décrépitude les hasards du passé et du présent en les incorporant dans un dessein volontaire, car « *c'est cela seulement, écrit Nietzsche, faisant ainsi parler Zarathoustra, que j'appelle rédemption.* »<sup>899</sup> C'est le vrai sens nietzschéen de rédemption, qui contraste avec ceux des différentes approches idéaliste et chrétienne, car Nietzsche vise la destruction des valeurs chrétiennes qu'il regarde comme des interprétations négatives de la vie, étant entendu que « *le christianisme, écrit-il, est une métaphysique du bourreau.* »<sup>900</sup> De l'avis de Nietzsche, il faut permettre l'émergence d'une civilisation supérieure comparable à celle de la Renaissance qui est pour lui, « *la dernière grande époque.* »<sup>901</sup> Le corps est donc pour Nietzsche, le lieu d'acquisition de nouvelles dispositions, d'intériorisation des valeurs et d'incorporation des instincts. C'est le terreau fertile où doivent s'enraciner les valeurs nobles, puisqu'il constitue le substrat d'une nouvelle culture et la promesse d'une humanité neuve.

---

<sup>897</sup> Nietzsche, *Le gai savoir*, p. 357.

<sup>898</sup> *Idem.*

<sup>899</sup> *Idem.*

<sup>900</sup> Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, p. 56.

<sup>901</sup> *Ibid.*, p. 55.

Dans cette entreprise de réhabilitation d'un corps méprisé par le christianisme et ses « contempteurs »<sup>902</sup>, spiritualistes et humanistes dévots n'ont fait que prolonger le dualisme socratique, raison pour laquelle Nietzsche considère le christianisme comme un *platonisme larvé*. Nietzsche manifeste alors ouvertement son attachement à certains auteurs et peintres de la Renaissance, car selon lui, ils ont valorisé la corporéité contre la spiritualité, redonné un sens à l'existence terrestre et charnelle et rendu hommage à la beauté plastique.

Revendiquant l'héritage d'un Montaigne, Nietzsche se réapproprie ainsi le thème de la sculpture de soi de son corps et de la métamorphose de soi, en lui conférant cependant un sens évolutionniste qui contredit dès lors l'humanisme de la Renaissance. « *Pic de la Mirandole, écrit Nietzsche, Machiavel, Rabelais, Raphaël [...] sont d'autres grandes figures renaissantes avec lesquelles Nietzsche dialogue sur la question du corps (éducation, hygiène, diététique, soins du corps [...])* »<sup>903</sup> Mais, Nietzsche, bien qu'il ne soit pas dualiste, il n'est pas resté insensible à la thèse d'Aristote sur l'unité de l'âme et du corps.

Pour Nietzsche en effet, mon corps, c'est moi, en tant qu'indissociablement lié à mon âme. Il semble s'aligner dans cette perspective et s'inscrit clairement au cœur de la rupture avec la métaphysique, mais c'est à peine s'il substitue au dualisme une approche moniste. Le dualisme se déduit de la définition de la mort comme le temps de séparation entre l'élément corporel et la substance incorporelle. Cette définition suppose une telle incompatibilité que l'âme et le corps soient capables d'exister chacune séparée de l'autre, ce qui laisse penser qu'il y a une vie après la mort. Nietzsche n'est pas de cet avis et peut en revanche s'opposer à la théorie cartésienne du "corps-machine", puisque la matière, déjà inséparable de l'esprit, ne peut plus être l'étendue, mais « *le substrat premier de chaque chose, écrit Aristote, substrat inhérent à partir duquel quelque chose advient, non par accident* »<sup>904</sup>, mais en tant que quelque chose est déjà orientée vers sa finalité qui est de devenir forme, c'est-à-dire, ce par quoi cette chose est. Ainsi, Pour Nietzsche, l'existence de l'âme est incertaine, puisque l'âme est carrément mortelle et ne peut exister en quelque lieu à l'état séparé. L'âme n'existe qu'en tant qu'elle est forme du corps, et entre les deux substances, il n'y a pas de clivage, car pour Aristote, une émotion s'accompagne d'un concomitant physique. Aussi, Nietzsche soutient contre Descartes en particulier, que l'idéalisme élaboré sur le modèle de l'*antique fameux moi*, est impensable. On ne peut octroyer la pensée au moi sans se faire prendre au piège de la

<sup>902</sup> Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, p. 55.

<sup>903</sup> Pimbé, Daniel, *Nietzsche*, Philosophie © Janvier 2019, consulté le 17 mai 2020.

<sup>904</sup> Aristote, *Physique*, I, 192a 30, Paris, Garnier-Flammarion, 2000.



grammaire : le sujet de la phrase "je pense" ne saurait se rapporter à une substance. Le sujet métaphysique n'est donc dans la réalité, qu'une illusion suscitée par la grammaire car :

*Quelque chose pense, affirme-t-il, mais croire que ce quelque chose est l'antique fameux "moi", c'est une pure supposition, une affirmation peut-être, mais ce n'est certainement pas une « certitude immédiate ». [...] « Quelque chose pense », car voilà déjà "l'interprétation" d'un phénomène au lieu du phénomène lui-même. On conclut ici selon les habitudes grammaticales : « Penser est une activité, il faut quelqu'un qui agisse par conséquent [...] »<sup>905</sup>*

D'après Nietzsche, la conscience n'est qu'un accident, voire une maladie. Si elle ne constitue pas déjà l'essentiel de la subjectivité, c'est-à-dire de notre vie intérieure, une humanité sans conscience n'est pas impensable. En lisant le premier livre de *Ainsi parlait Zarathoustra* intitulé, *Des contempteurs du corps*, on a pu remarquer que Nietzsche a fait de Schopenhauer son guide dans ce domaine. Mais il a dû reprocher à ce dernier de réduire toutes les pulsions humaines à la seule volonté. Pour Nietzsche, c'est l'approfondissement de notre vie intérieure qui doit nous introduire dans la vie spirituelle. Sa critique du dualisme s'accompagne de la négation de l'Absolu. Le doute au sujet de l'irréductibilité âme/corps s'intensifie alors avec Nietzsche et prend une envergure qui aurait comme point de départ, la critique d'un tel dualisme auquel Nietzsche substitue une psychologie axée sur l'indivisibilité de l'âme et du corps. « [...] Mais, écrit Aristote, voici une preuve plus claire encore : en l'absence de toute cause de crainte, on peut éprouver des émotions de peur. S'il en est ainsi, il est évident que les affections sont des formes engagées dans la matière. »<sup>906</sup> C'est pour cela que les émotions varient selon les individus, cette variété dépendant d'un état mental bien défini qui en serait responsable et qui serait propre à chaque individu.

Au sujet de l'immortalité de l'âme, Nietzsche pense que ces croyances d'un autre temps témoignent de l'antiquité de la foi du genre humain à une sanction suprême de la loi morale. Pour ce philosophe, il faut placer le corps au premier plan pour des raisons de méthode, sans rien conjecturer de sa finalité. Il se place ici dans le sillage de Heidegger pour qui, le conscient est d'importance secondaire et l'homme ne se saisit pas dans l'Absolu, mais dans l'expérience intime d'une relation originale, celle qui s'observe entre la force de sa volonté, face à la résistance qui lui fait obstacle. Alors que pour Platon, le corps n'est qu'un masque importun, il est pour Nietzsche, le phénomène le plus riche, le plus explicite, le plus saisissable que l'âme. « Pour autant que l'âme prend réalité, écrit Michel Alexandre dans *la*

<sup>905</sup>Nietzsche, Friedrich, *Par-delà le Bien et le Mal*, § 17, Paris, Mercure, France, 1929, pp. 34-35.

<sup>906</sup>Aristote, *De l'âme*, cité par Catherine Roux-L., *Le temps des philosophes*, 1995, p. 70.

*lecture de Kant, il faut alors carrément soutenir que l'âme est forme et acte du corps. L'âme est indivisible du corps. »*

Alors que Platon affirme l'existence de deux mondes, le monde sensible et le monde intelligible, Nietzsche pense que le monde sensible est le produit de notre organisme, tandis que la pensée demeure sous la dépendance étroite de la sensation, et le principe de toute philosophie doit être le corps et non la pensée. Il entend ainsi fonder son ontologie sur la conception de l'âme comme une dimension du corps, car ce qui compte en réalité, c'est notre monde en tant qu'il est *création vitale, Volonté de puissance*. Il faut déjà voir que pour Nietzsche, l'opposition du don et de la demande est constitutive de la théorie de l'évaluation qui requiert en retour la distinction des formes de vie et permet de donner un sens précis aux notions antinomiques de *forts* et de *faibles*. Pour Nietzsche, ce qui caractérise la faiblesse comme type de vie, c'est la pauvreté de la vie, le fait de manquer par rapport à soi-même et *d'avoir à demander pour être*.

Nietzsche rejette le sens purement relatif de "forts" et "faibles". Pour lui, les forts ne sont pas forts parce qu'ils sont "plus forts que les faibles", les faibles ne sont pas faibles parce qu'ils sont *plus faibles que les forts*, chacun étant fort ou faible en lui-même. Pour Nietzsche, s'il est établi que la vie est création de valeurs, c'est parce que, *surabondante ou appauvrie*, elle ne peut jamais occuper la position intermédiaire où elle serait simplement égale à elle-même. L'égalité de soi de la vie anéantirait le processus de valorisation, puisque la valeur n'est concevable que si tout n'a pas la même valeur : l'équivalence est la négation de l'idée même de valeur, car pour Nietzsche, *tout se vaut* est la formule suprême du nihilisme. Pour lui, les valeurs du *fort* sont bien *favorables à la vie*, puisqu'elles maintiennent la différenciation qui conditionne toute valorisation, tandis que les valeurs du *faible* sont hostiles à la vie puisqu'elles ne sont que des revendications provisoires dont on se débarrasse lorsqu'elles sont satisfaites, en l'occurrence lorsque la vie est enfin égale à elle-même, et que *tout se vaut, du moment qu'on vit*. Le nihilisme est à l'horizon de la faiblesse.

Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, au deuxième chapitre, la notion nietzschéenne de *Volonté de puissance* a une définition sibylline. Toute expression destinée à l'éclairer doit être éclairée par elle, nous fait-on savoir, car *Volonté de puissance* signifie *volonté de dominer* : la volonté de l'emporter de l'emporter sur un adversaire. D'un mot, la *Volonté de puissance* rend compte de la *bipolarité* de la vie et renvoie à tout ce qui veut dire dominer. « *Partout où j'ai trouvé quelque chose de vivant, écrit Nietzsche, j'ai trouvé la volonté de puissance.* »<sup>907</sup> Pour

---

<sup>907</sup> Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, T1, cité par Russ, J., *Les chemins*, p. 355.

Nietzsche, les forts dominent les faibles dans l'ordre de la surabondance, dans l'*ordre de la prodigalité*, mais les faibles dominent les forts dans l'ordre de la prudence, et ils finissent par se rendre maîtres des forts parce qu'ils sont plus nombreux et plus rusés.<sup>908</sup> Pour Nietzsche inspiré de la dialectique hégélienne du *Maître et de l'esclave*, la "Volonté de puissance" c'est ce qui, dans la volonté de l'homme, témoigne à la fois du *don de puissance qui veut se dépenser* et de la demande comme volonté d'acquérir une puissance qu'on n'a pas. Mais ce qui fait la différence entre la *Volonté de puissance* et la *volonté de dominer*, c'est que la *volonté de dominer* assigne à la volonté un but précis et fait dépendre son sens d'une finalité, alors que la *Volonté de puissance* se situe en deçà du sens et de la finalité. « *C'est, écrit Nietzsche, la tendance primitive du protoplasme quand il étend ses pseudopodes pour tâter à l'entour.* »<sup>909</sup> Parlant de la *volonté de dominer* où toute action doit se rapporter à un but à atteindre, « *c'est d'abord, écrit Nietzsche, l'acte lui-même qui est un succès, une fin atteinte.* »<sup>910</sup>

Pour Nietzsche, l'acte est une certaine quantité de force qui se dépense, s'empare d'un objet sur lequel il "peut s'assouvir" en ce sens que "but" ou "fin" sont comme le moyen qui a facilité cette "explosion involontaire". C'est, selon Nietzsche, le centre névralgique de cette "Volonté de puissance" que l'on trouve chez tout être vivant et qui est « *l'essence la plus intime de l'être.* »<sup>911</sup> Au lieu d'une volonté d'acquérir une puissance qu'on n'a pas, il faut comprendre la *Volonté de puissance* au sens d'une puissance qui veut *se dépenser, s'assouvir, se prodiguer*. Voilà chez Nietzsche, autant de termes qu'on retrouve déjà dans la théorie freudienne des pulsions. Mais Nietzsche se démarque de Freud dans la mesure où le don, la gratuité, gaspillage de la vie dans l'explosion de la puissance, font partie des termes sur lesquels Nietzsche met l'accent. C'est cette générosité qui inspire chez Nietzsche, la forme initiale de la *volonté de dominer*, c'est-à-dire s'approprier ce qui est extérieur, le modeler, car dominer, selon Nietzsche, c'est assimiler l'autre en lui donnant sa forme tout en s'accroissant soi-même en accroissant sa propre puissance. Comme pour réhabiliter une réalité toujours bafouée, occulté par les apparences, Nietzsche cherche à briser le paradigme métaphysique et soutient contre Platon que c'est le corps qui est la raison de l'âme et non l'inverse.

Pour Nietzsche, Platon falsifie la réalité humaine, puisqu'il situe la vie avant et après la naissance. Personne ne peut rendre compte d'une telle vie, puisque personne n'a vu vivre un esprit. La critique nietzschéenne de l'ontologie classique débouche sur l'idée que l'âme est

<sup>908</sup> Nietzsche, Friedrich, *Crépuscule des idoles*, « flânerie d'un inactuel », § 4, p. 48.

<sup>909</sup> Nietzsche, Friedrich, *La Volonté de puissance*, T. 1. LII G. Paris, Gallimard, 1947, p. 243.

<sup>910</sup> *Ibid.*, II, p. 173.

<sup>911</sup> *Idem.*

corporelle, car la conscience ou le psychisme n'est qu'un épiphénomène, un phénomène de surface qui n'ajoute, ni n'enlève rien à la réalisation du phénomène essentiel, à savoir le corps. D'après Nietzsche, Platon tue la vie et partant, l'homme qui, du point de vue idéaliste, se trouve mutilé, amputé voire, éclopé de la partie essentielle qui constitue son être véritable. Le corps est pour Nietzsche, ce sans quoi il n'y a pas de vie, étant donné que pour lui, c'est la densité qui fait la vie.

Au même titre que Heidegger, Nietzsche reconnaîtra d'emblée en Platon, la stature de grand initiateur de la philosophie, mais il relève que ce dernier pêche en ramenant l'Être au stable, au durable, et il oublie le caractère dynamique de la vie humaine historiée de possibilités d'actions. « *Le nombre des possibilités, écrit Nietzsche, est supérieur au nombre des réalités.* »<sup>912</sup> Ainsi, dans ses premières *Considérations inactuelles*, l'histoire est dénoncée comme un poison pour l'être sain et joyeux de vivre.

Nietzsche soutient contre Platon que la conscience n'est qu'un accessoire, le résultat apparent de processus corporels, une espèce d'organisation absolument instinctuelle. Cette définition du psychisme peut avoir des implications matérialistes, car selon Nietzsche c'est le corps qui détermine la pensée. Mais Nietzsche n'est pas matérialiste, puisqu'il ne renie pas l'existence de l'âme qu'il réinscrit plutôt dans le corps, étant donné que pour lui, l'activité de l'organisme ne consiste pas simplement en l'exercice des fonctions vitales. Il pense alors que les instincts sont ce qui en nous, interprète et juge le réel. Nietzsche légitime une théorie de *l'âme multiple*. C'est à ce titre que sa théorie, adossée à l'argument de la multiplicité des instincts, éloigne à la fois Nietzsche de l'épiphénoménisme et de la théorie de l'âme comme conscience, c'est-à-dire une unité monadique ou atomique, au sens où Leibniz, ne pouvant concevoir l'action réelle de l'âme sur le corps, ni du corps sur l'âme, ni des corps les uns sur les autres, affirme qu'« *il est visible que tous ceux qui pensent ainsi de l'âme la rendent corporelle dans le fond.* »<sup>913</sup> Le nihiliste démontre alors que l'idée de "libre-arbitre" est aussi contradictoire que son contraire, le *serf-arbitre* qu'il déprécie et considère comme un pseudo-concept. Derrière ces fictions, pense Nietzsche, s'exprime seulement la force ou la faiblesse personnelle de leurs inventeurs. Cette approche est aussi celle de Max Stirner dans *L'unique et sa propriété*.

Nietzsche entend donc renverser l'être métaphysique afin que l'individu, le vrai soi de l'homme engagé dans la vie, monte au créneau et assume les défis de la vie. La réminiscence,

---

<sup>912</sup> Nietzsche, Friedrich, *La Volonté de puissance*, II, p. 173.

<sup>913</sup> Leibniz, Wilhelm, Gottfried, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre II, chap. I, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 91.

la préexistence de l'âme, la théorie des Idées, la simplicité, l'immatérialité, l'indissolubilité, la liberté et l'immortalité de l'âme constituent, entre autres considérations, autant d'attributs qui, selon Nietzsche, sont donnés à l'âme, un palier de fautes lourdes qu'il impute à l'imagination stérile d'un *promeneur solitaire, démissionnaire peureux, en fuite*, laissant derrière les épreuves qu'il doit affronter avec courage et détermination : ce promeneur, démissionnaire peureux, en fuite, c'est Platon pour qui, selon Nietzsche, l'objet d'étude de la métaphysique est l'Être, en soi et par soi, substance identique à travers les changements. Mais cet être métaphysique n'est selon Nietzsche, qu'une fiction qui répond uniquement au besoin de la stabilité de ceux que Nietzsche baptise les "hallucinés de l'arrière-monde", ceux qui posent un univers idéal au-delà des apparences empiriques et de notre monde phénoménal.

Existentialiste jusqu'à ses derniers retranchements, Nietzsche a dénoncé tout refus de la part de l'homme d'accepter la réalité quand elle ne correspond pas à ses préjugés, car pour lui, quand le sens de la vie échappe à certains hommes qui ne savent pas comment elle est apparue et la trouvent cruelle ou indifférente, ils ont recours à une religion révélée. Pour Nietzsche, Dieu est une invention humaine par refus de la réalité, une "idole". Il pense de ce fait que croire en l'*idole Dieu* est puéril et dérisoire ; c'est une fuite en avant. Nietzsche accuse alors l'idéalisme et le christianisme d'inventer, par lassitude de vivre et par incapacité d'agir, un *monde vrai*, plus vrai que le nôtre. « *Hélas, mes frères, écrit-il, ce dieu que j'ai créé était œuvre faite de main humaine, comme sont tous les dieux. [...] Il sortit de mes propres cendres et de mon propre brasier, ce fantôme, et vraiment, il ne me vint pas de l'au-delà ! [...] C'est ainsi que je parle aux hallucinés de l'arrière-monde.* »<sup>914</sup> Nietzsche considère les croyants comme des *nihilistes*, faute d'accepter la réalité et son absence de sens. Pour lui, le monde sensible est le produit de notre organisme et la pensée demeure sous la dépendance étroite de la sensation, le principe de toute philosophie devant être le corps plutôt que la pensée.

Nietzsche est probablement l'auteur qui s'est le plus violemment indigné du fait que tous les philosophes n'aient presque pas été que des théologiens ; bien que son nom soit désormais devenu célèbre, s'il n'a pas *fait choux blanc*, il reste à savoir jusqu'où l'écho de son cri a pu retentir. Certes, à la suite de Nietzsche, Thomas de Koninck affirme que « *toute vision crûment dualiste enlève au corps sa dignité.* »<sup>915</sup> Néanmoins, Dostoïevski s'attaque aussi bien au nihilisme qu'à toutes les puissances obscures de l'âme russe mise en branle et détournées de sa voie droite. Pour lui, pour avoir perdu le ressort de la foi, l'homme est

<sup>914</sup> Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1994, cité par Russ, Jacqueline, *Les chemins*, p. 355.

<sup>915</sup> Koninck, Thomas, *De la dignité humaine*, Paris, P.U.F., 1995, p. 95.

devenu opaque à lui-même, n'ayant en partage que l'artificiel, l'horrible, le sordide. Voici du reste ce qu'affirme Dostoïevski :

*[...] Pour tout individu, écrit-il, tels que nous maintenant par exemple, qui ne croit ni en Dieu ni en son immortalité, la loi morale de la nature doit immédiatement devenir le contraire absolu de l'ancienne loi religieuse, et que l'égoïsme poussé jusqu'à la scélératesse doit non seulement être permis à l'homme, mais reconnu pour une issue indispensable, la seule raisonnable et presque la plus noble dans sa situation.*<sup>916</sup>

Nietzsche en a certainement fait la triste expérience et son attitude vis-à-vis de toute doctrine aux préoccupations métaphysiques peut s'expliquer par une déception de sa part, et cela peut se justifier à travers son nihilisme perçu d'emblée comme expression de colère et de révolte, compte tenu de son mépris des valeurs et le repli de soi sur soi-même. Or, de beaucoup moins que Nietzsche, personne n'est censé ignorer que pour devenir célèbre dans un domaine précis, il faut avant tout savoir imiter les grands maîtres : en musique par exemple et toutes formes d'art, en science pareillement où la formation est inévitable, et Platon le sait aussi. Pour tout dire, Nietzsche n'ignore pas qu'en matière de bien par exemple, il faut avant tout se débarrasser de ses propres pensées et s'arc-bouter aux hommes dont on sait qu'ils sont positifs.

Pour Nietzsche, l'âme n'est qu'une partie du corps : en somme, l'être n'est que corps. Zarathoustra le poète-prophète peut affirmer cette appartenance de l'âme au corps dans cet extrait : « *Corps suis tout entier, et rien d'autre, et âme n'est qu'un mot pour désigner quelque chose dans le corps.* »<sup>917</sup> L'être n'est fait que de corps, puisque que l'homme n'est fait que d'instincts et de volontés. Tous ces phénomènes raison, conscience, etc. ne sont que des manifestations du corps. Parce qu'il n'est fait que de désirs, pulsions, instincts et volontés inconscientes, le corps conduit et dirige toutes nos pensées, qui ne sont que le produit de pulsions organiques. Ainsi pour Nietzsche, ce qu'il faut étudier et doit être en premier objet de philosophie, c'est le corps et non l'âme. Ce n'est pas la pensée qu'il faut étudier, mais la cause des causes de ce phénomène qui en l'occurrence sont les instincts dont la pensée n'est que la conséquence. Hormis ces quelques nuances, une fois de plus, il faut être Nietzsche ou se tromper d'itinéraire.

Enfin pour Nietzsche, le corps est moi en tant qu'indissociablement lié à mon âme. Alors que Platon soutient que le corps n'est qu'un masque importun, Nietzsche pense au

<sup>916</sup> Dostoïevski, Mikhaïlovitch, Fédor, *Les Frères Kamarazov*, cité par Morali, Claude, Medina, José et al., *La philosophie comme débat*, Paris, Hatier, 1988, p. 41.

<sup>917</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, "Des contempteurs du corps" (in OPC, VI, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971)

contraire que le corps est le phénomène le plus riche, le plus explicite, le plus saisissable que celui de l'esprit. La conscience n'est qu'un accident, voire une maladie. Si elle ne constitue pas déjà l'essentiel de la subjectivité, c'est-à-dire notre vie intérieure, une humanité sans conscience n'est pas impensable : tout ceci se rapporte à l'enseignement du nihilisme d'après lequel, rien n'existe d'absolu, une thèse très prisée dont Gorgias s'était fait le défenseur et que Nietzsche utilise pour critiquer l'idéalisme, même sur le plan épistémologique.

#### **VI.4.2. Actualité du corps comme promotion épistémologique de l'homme à travers l'unité de l'âme et du corps**

Dans le domaine épistémologique, la connaissance est, selon Platon, réminiscence. Or, regrette Platon, l'âme seule qui est capable à travers des réminiscences est faite prisonnière dans le corps. Pour Nietzsche, la connaissance du monde extérieur n'est jamais objective, car elle n'est que la subjectivation de notre organisme comme incorporation du monde structurant la perception sensorielle. Voilà pourquoi chez Nietzsche, les *hallucinés de l'Arrière-monde* renvoient à toute affirmation d'un monde idéal autre que le nôtre. Il ne s'agit pour lui, que de pures projections humaines, car pour Nietzsche, le monde c'est nous et nous, c'est le monde. C'est autour du rapport individuel que chacun a du monde qu'il en a connaissance. Pour vérifier la pertinence de cette critique de Nietzsche contre l'idéalisme, il faut porter son regard sur certaines observations du *Bulletin platonicien* rédigé pour les *Études Platoniciennes* par la *Société d'Études Platoniciennes*, sous la conduite de Luc Brisson et d'Arnaud Macé. Les membres de cette société prennent en compte les réflexions de Theodor Ebert sur le *Phédon*. Ce dialogue qui, selon Th. Ebert, met en scène un Socrate qui va mourir dans quelques heures est comme son testament philosophique. C'est une interprétation du décor implanté en prison autour de Socrate et qui critique l'épistémologie platonicienne. Peut-on justifier cette lecture controversée de la théorie platonicienne de la connaissance ?

En ce qui concerne Nietzsche, ce sont « *les perceptions sensorielles qui sont projetées vers l'extérieur : intérieur et extérieur ici, écrit Dostoïevski, c'est le corps qui commande. Cette même force égalisatrice et ordonnatrice régit l'incorporation du monde extérieur : nos perceptions sensorielles sont déjà le résultat de cette assimilation et égalisation axée sur tout le passé en nous.* »<sup>918</sup> L'incorporation du monde structure la perception sensorielle qui est projetée en une représentation, et non l'inverse. La sensibilité organique au monde extérieur est donc constitutive dans un *vif à fleur de peau* dont la perception, puis les représentations projectives ne seront que des externalisations secondes. Contre « *cette torture de soi-même,*

<sup>918</sup>Dostoïevski, Mikhaïlovitch, Fédor, *La philosophie comme débat*, p. 693.

écrit Nietzsche, *cette raillerie de sa propre nature* »<sup>919</sup> de Platon, Nietzsche pense que « *c'est l'élément corporel qui « donne la prise avec laquelle on peut saisir le spirituel.* »<sup>920</sup> Nietzsche pense que tout le conscient est d'importance secondaire :

*Erreurs des erreurs [...], écrit-il. La grande assurance dont les sciences naturelles font preuve par rapport à la psychologie et la critique des sciences de la conscience – sciences que l'on pourrait dire antinaturelles – tient précisément au fait qu'elles prennent la réalité étrangère pour objet : tandis qu'il y a quelque chose de presque contradictoire et d'absurde à vouloir prendre pour objet ce qui n'est pas étranger.*<sup>921</sup>

Nietzsche pense que l'homme est un sujet ouvert sur un abîme sans fond. Une forme de dynamique indispensable à l'existence et à la survivance, ce que Freud appelle dans son jargon, inconscient. Cette démystification du sujet métaphysique s'accompagne d'une critique du langage : la généralité des concepts ne peut exprimer la particularité de cette subjectivité qui ne coïncide jamais avec elle-même. Nietzsche prône l'abolissement du *monde-vérité* et du *monde-apparence* pour que l'humanité soit au zénith. « *Le monde-vérité, écrit-il, nous l'avons aboli : quel monde nous est resté ? Le monde des apparences peut-être ? [...] Mais non ! Avec le monde vérité nous avons aussi aboli le monde des apparences !* »<sup>922</sup> Pour Nietzsche, l'idéalisme élaboré sur le modèle de l'*antique fameux moi* est impensable, autant que le fait d'octroyer la pensée au moi et de se laisser prendre au piège de la grammaire qui fait croire que le sujet de la phrase *je pense* se rapporte à une substance. Il pense qu'en disant "moi", le sujet exprime ce qu'il a de commun avec les autres *moi* et ce n'est singulièrement, et, à répétition, de moi que je parle. Pour Nietzsche, au lieu du *je pense* cartésien qui n'est que le produit de *pures affabulations*, le corps doit être le vrai sujet de la philosophie, le principe exclusif de la philosophie et c'est pour cela que pour Nietzsche, le corps détermine notre personnalité. Le sujet métaphysique n'est donc dans la réalité, qu'une illusion suscitée par la grammaire. Nietzsche affirme ceci :

*Quelque chose pense, écrit-il, mais croire que ce quelque chose est l'antique fameux "moi", c'est une pure supposition, une affirmation peut-être, mais ce n'est certainement pas une « certitude immédiate ». [...] « Quelque chose pense », car voilà déjà "l'interprétation" d'un phénomène au lieu du phénomène lui-même. On conclut ici selon les habitudes grammaticales : « Penser est une activité, il faut quelqu'un qui agisse par conséquent [...] »<sup>923</sup>*

<sup>919</sup> Nietzsche, Friedrich, *La vie Religieuse, Humain, Trop Humain*, Tome1, Paris, éd Gallimard, 1985, p. 173.

<sup>920</sup> *Idem.*

<sup>921</sup> Nietzsche, Friedrich, *Le Gai savoir*, Livre V, § 355, trad. P. Klossowski, Paris, UGE, 10/18, 1981, p. 360.

<sup>922</sup> Nietzsche, Friedrich, *Le Crépuscule des idoles*, trad. H. Albert, Paris, Denoël Gonthier, 1970, p. 37.

<sup>923</sup> Nietzsche, Friedrich, *Par-delà le Bien et le Mal*, § 17, Paris, Mercure de France, 1970, pp. 34-35.



Si, selon Descartes la pensée est localisée dans l'âme, pour Nietzsche, la pensée n'est pas réservée à une partie imaginée du corps. Tout l'organisme pense, c'est-à-dire que toutes les formations organiques participent à la pensée. Ainsi, le *Cogito*, le vrai *je pense* a pour sujet le corps et non l'âme. La conscience elle-même n'est qu'un organe mal développé et secondaire, moins riche que le corps. « *Quiconque s'est fait du corps une représentation tant soit peu exacte*, écrit Nietzsche, [...] *Jugera que toute espèce de conscience est pauvre et étroite en comparaison. [...] Ce dont nous avons conscience, que c'est peu de chose ! À combien d'erreur et de confusion que ce peu de conscience nous mène.*»<sup>924</sup> Selon Nietzsche, c'est l'esprit qui est une machine entièrement déterminée par la vie corporelle, car la logique de notre pensée consciente n'est qu'« *une forme grossière et simplifiée*, écrit-il, *de cette sorte de pensée qui est nécessaire à notre organisme et même à ses divers organes.* »<sup>925</sup> C'est ainsi que Zarathoustra fait comprendre qu'il parle des choses concrètes, le corps, étant, selon Nietzsche, le point de départ de toute connaissance.

Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche dénonce les contempteurs du corps qui disent « *adieu à leur corps*»<sup>926</sup>, les condamnant à rester muets tant dans l'ordre de la connaissance que dans l'ordre de l'existence. En ce qui concerne Nietzsche, platoniciens et chrétiens ignorent les instincts qu'ils n'ont jamais tenté de connaître. Tous nient ce monde ci, apparent, phénoménal, qui est lutte entre des forces contradictoires. Cette ignorance est la cause d'une perpétuation de préjugés faux voire nocifs, celle qui établit la supériorité de l'âme dont on dit qu'elle est plus fiable, parce que permanente par rapport au corps mobile. A cette thèse, Nietzsche va opposer son nihilisme d'après lequel rien n'existe au sens absolu, telle est la négation de toute réalité substantielle, de l'être absolu, de toute croyance adossée à *l'éternalisme*. C'est pour cela que d'une part, Nietzsche abandonne la permanence comme critère de valeur et valorise la mutabilité et le mouvement, car l'essence de la réalité est d'être dépourvu de constance et de régularité. D'autre part, il montre que les sens ne mentent pas du tout, car c'est la raison qui est cause de ce que nous falsifions le témoignage des sens.

Tant que les sens montrent le devenir, l'impermanence, le changement, ils ne mentent pas. C'est ainsi que Nietzsche va même jusqu'à affirmer la supériorité symbolique du corps, en ce qu'il constitue un ensemble de réflexes et d'instincts que nous ferions mieux d'écouter. L'homme est pour ce philosophe, un ensemble formé de son corps, de son esprit, de ses instincts les plus primitifs et de ses sensations. Comme Spinoza auparavant, Nietzsche affirme

<sup>924</sup> Nietzsche, Friedrich, *La volonté de puissance*, T. 1, 1995, cité par Russ, *Les chemins de la pensée*, p. 355.

<sup>925</sup> *Ibid.*, pp. 279-280.

<sup>926</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1994, cité par Robin, Léon et Moreau, MJ, *Œuvres, Fragments Posthumes*, op.cit., p.33.

son monisme philosophique d'après lequel le corps et l'âme ne font qu'un. Mais le corps est plus réel que l'âme, puisqu'il n'est pas responsable de la mauvaise interprétation que l'on fait de la réalité : si nous faisons une erreur de jugement sur la réalité, c'est l'âme qu'il faut accuser. Le corps chez Nietzsche est donc cette pluralité de forces hiérarchisées entre les êtres vivants parcellaires (organes, tissus, cellules) qui sont d'espèces apparentées, sans quoi ils ne sauraient servir et obéir les uns aux autres, échanger temporairement leurs rôles de dominants et de dominés. Le projet de Nietzsche c'est de démontrer que le monde phénoménal, sous sa forme sensible en particulier, n'est pas une simple apparence, un résidu négligeable qui tend à empêcher la révélation de l'Être véritable. Ce projet ne doit pas être compris comme une pure et simple gestion de la matière, mais un projet qui consiste à donner au sensible le caractère de l'Être, voulant ainsi fondre ensemble le monde de l'Être et celui du sensible. Le nihilisme qui se réclame d'un tel projet n'admet pas qu'on refuse au devenir la qualité d'Être.

Selon Nietzsche, le dualisme veut maintenir la différence naturelle entre l'âme et le corps. Selon Nietzsche, la question de la matière et de l'esprit, et même de l'âme et du corps, ne se résout pas nécessairement en termes de dualisme ou de monisme. Cette solution peut même être évacuée comme non essentielle. C'est dans cette perspective que nous allons à première vue, nous intéresser à Nietzsche qui suit les pas d'Aristote, le premier à opposer à l'idéalisme platonicien, une thèse adossée à un réalisme objectif.

*La causa sui, écrit Nietzsche, est la plus belle contradiction interne qui ait jamais été inventée, une sorte de viol et d'attentat à la logique [...] Il ne faut pas concrétiser la « cause » et « l'effet », comme le font à tort les savants naturalistes et tous ceux qui, comme eux, pensent en termes de nature, en se conformant à la balourdise du mécanisme régnant, qui imaginent la cause comme un piston qui pèse et pousse jusqu'au moment où l'effet est obtenu ; il ne faut user de la « cause » et de « l'effet » comme de purs concepts [...] ils servent à désigner, à se mettre d'accord, nullement à exprimer quoi que ce soit.*<sup>927</sup>

Selon Nietzsche, lorsqu'on introduit de manière artificielle ce qu'il appelle lui-même "le monde des signes" dans les choses comme s'il leur appartenait *en-soi*, on en arrive à la création d'une mythologie. « Dans "l'en-soi, écrit Nietzsche, il n'y a nulle trace de "lien-causal", de "nécessité", de déterminisme psychologique ; l'"effet" n'y suit pas la "cause", aucune «loi» n'y règne. »<sup>928</sup> La notion du *libre-arbitre* et son contraire le *serf-arbitre*, font partie des signes artificiels créés par les concepteurs du principe de causalité pour expliquer

<sup>927</sup>Nietzsche, Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, 1<sup>ère</sup> partie, § 21, Paris, éd. UGE, 1970, p. 53.

<sup>928</sup>*Ibid.*, pp. 53-55.

les fondements du monde. Le philosophe allemand s'acharne ainsi contre la thèse idéaliste et ajoute :

*[...] Le problème du déterminisme, écrit Nietzsche, est envisagé sous deux aspects absolument différents, mais toujours de façon absolument personnelle ; les uns ne voulant rien céder à leur « responsabilité », de leur croyance en eux-mêmes, de leur droit personnel, de leur propre mérite (c'est le cas des races vaniteuses) ; les autres, tout à l'opposé, ne voulant être responsables de rien, poussés par un intime mépris de soi, demandant à se décharger n'importe où du fardeau de leur moi.<sup>929</sup>*

Pour les observateurs Th. Ebert et compagnie, l'ambiance qui règne dans la prison où Socrate est incarcéré part d'un fait : c'est qu'en prison, il n'y a que des philosophes autour de Socrate que Platon présente comme étant un *maître de la discussion dialectique*. D'un côté, il y a deux interlocuteurs, Cébès et Simmias, qui posent des questions préparées à l'avance à l'autre interlocuteur en la personne de Socrate, qui joue le rôle de répondant. Le premier interlocuteur veut amener le répondant à "une impasse", puisqu'il veut le voir se contredire, et cela n'est pas le fait du hasard. D'abord, Th. Ebert trouve Cébès et Simmias proches des Pythagoriciens, puisqu'ils sont disciples de Philaos, supposé être lui-même Pythagoricien. Ensuite, il relève qu'entre ces acolytes, il y a une différence : Cébès se caractérise par la légèreté de ses questions et interventions, tandis que Simmias se montre "sérieux" et pertinent.

Deux arguments du *Phédon*, tels qu'ils ont été analysés par Th. Ebert lors d'une conférence-débat, ont fait l'objet de controverses. Le sujet du débat porte à la fois sur le premier argument de Socrate contre la thèse de l'âme-harmonie proposée par Simmias et sur un fragment de la théorie de la réminiscence. Dans l'ensemble, l'idéalisme classique et son corollaire le dualisme, posent d'énormes difficultés théoriques et ces analystes contemporains se sentent aujourd'hui aussi embarrassés que Nietzsche pour qui, le fait d'abolir le monde vrai ne consiste pas seulement à critiquer scientifiquement le caractère fictif de l'en soi, mais à refuser cette volonté de vérité hostile à la vie.

Selon Nietzsche, il ne reste plus rien à partir du moment où on a ôté le *perspectivisme et les apparences*. Voilà pourquoi la critique scientifique du *monde vrai* doit se focaliser sur le rappel de "volonté de puissance", car pour Nietzsche, dans la *Volonté de puissance*, « *il est d'une importance cardinale, écrit-il, d'abolir le monde vrai.* »<sup>930</sup> Pour lui, "le monde vérité" est comme un point central, ce qu'il désigne lui-même par *centre de force* qui diffuse sa vision à partir de sa perspective propre. Le *monde vérité* et abstrait n'est qu'un nom face aux actions jugées considérées comme des apparences. L'antinomie entre ces deux mondes dont

<sup>929</sup> Nietzsche, Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, p. 55.

<sup>930</sup> Nietzsche, *La Volonté de puissance*, I, p. 95.

l'un est dormant et l'autre agissant, pose problème, selon Nietzsche qui en redoute des conséquences : « *l'antinomie du monde apparent et du monde vrai, écrit-il, se réduit à l'antinomie du monde apparent et du néant.* »<sup>931</sup>

Selon Daniel Pimbé<sup>932</sup>, il apparaît ici que pour Nietzsche, la *Volonté de vérité* n'est rien d'autre que la *volonté du néant*. Selon Nietzsche, il y a falsification dans la façon dont le monde apparent ou *monde des phénomènes* se constitue pour nous. Ce monde n'est que le résultat de l'activité visant à ordonner le *chaos* difforme et *informulable* pour qu'il devienne pour nous, communicable et donc identifiable. Nietzsche, considère qu'une falsification qui, au niveau des sens comme de la pensée, consiste par exemple à découvrir de l'identique dans un monde diversifié où, en réalité, non seulement qu'aucune chose n'est identique à une autre, mais aussi il n'y a pas de chose identique à elle-même. Cet *appareil falsificateur* qui est au service de la vie, manifestant ainsi une des *formes majeures* de la *Volonté de puissance* comme *volonté de connaître*, cherche avant tout à satisfaire aux exigences de la logique.

Selon Nietzsche, non seulement que toute puissance a naturellement tendance à établir des assimilations en fonction de son incapacité à connaître, une attitude qui traduit le sens primitif de la domination, mais aussi la connaissance en pareille circonstance, est d'abord comme un don, une "humanisation" charitable des choses. Aussi Nietzsche n'admet-il pas la théorie platonicienne des deux mondes. « *La pensée, écrit Nietzsche, consiste à fausser par transformation, la sensation consiste à fausser par transformation, le vouloir consiste à fausser par transformation; partout c'est la faculté d'assimilation qui est à l'œuvre, et elle suppose la volonté de ramener à notre ressemblance les choses extérieures.* »<sup>933</sup> Alors, autant que la volonté de connaître peut, selon Nietzsche, *donner* la vérité, autant eu égard au déclin de la *Volonté puissance*, cette *volonté de connaître* peut également "demander" la vérité : raison pour laquelle Nietzsche l'appelle ironiquement *volonté de vérité*.

Selon Nietzsche, le défaut de "la volonté de vérité" est qu'en évitant de construire un monde apparent dans lequel l'homme est supposé se reconnaître, elle se contente plutôt de le critiquer en l'accusant d'être faux et en lui opposant, à tort, "un monde vrai, inapparent", alors que ce monde vrai est inventé. Par ailleurs, Nietzsche remarque qu'il y a un paradoxe dans la démarche de Platon. Pour Nietzsche, ce n'est même pas le *chaos* qui est falsifié pour le rendre vivable, mais un monde en soi, transcendant, le monde des Idées, qui a été créé pour doubler le monde des apparences et constituer par rapport à lui une référence stable et fiable. C'est

<sup>931</sup> Nietzsche, *La Volonté de puissance*, I, p. 90.

<sup>932</sup> Pimbé, Daniel, *Nietzsche*, cité par Pierre Hidalgo, Philosophie @ janvier 2019, consulté le 23 avril 2020.

<sup>933</sup> Nietzsche, *La Volonté de puissance*, I, p. 323.

pour Nietzsche, un monde imaginaire dans lequel toutes les falsifications nécessaires à la connaissance sont idéalisées, posées en modèles et se transforment en fictions.

Dans *Le Gai savoir*, c'est cette illusion d'un arrière-monde<sup>934</sup> qui permet de considérer la philosophie platonicienne du corps en particulier, et la métaphysique en général, comme une "version extrêmement caricaturale du platonisme". Selon Daniel Pimbé, dans un passage du *Gai savoir*, intitulé « *De quelle manière, nous aussi, nous sommes encore pieux* »<sup>935</sup>, Nietzsche pense que la vérité ne se perçoit jamais au préalable par "un élan positif", mais toujours après coup, c'est-à-dire par une réaction face au risque de laisser tromper, "une non-tromperie". La *Volonté de puissance* comme disposition indispensable, permet de voir que ce qui est premier, c'est pour Nietzsche, ce qu'il entend par le mensonge universel, considéré comme *l'insécurité naturelle justifiant la demande de vérité*. Pour Nietzsche, ce qui caractérise l'homme véridique, c'est moins la crainte d'être trompé que de se tromper lui-même, puisque, prioritairement, il redoute la puissance de la vie qui est en lui, "puissance de duperie, de dissimulation, d'éblouissement, d'aveuglement".

Dans *Par-delà le bien et le mal*, Nietzsche montre que l'âme n'est en réalité qu'une qualité du corps, écrit-il, « *je suis corps absolument et rien d'autre* »<sup>936</sup> Pour lui, « *le corps, écrit-il, est une grande raison* »<sup>937</sup>, l'esprit n'est qu'un outil du corps, c'est-à-dire une petite raison. Nietzsche renverse de ce fait, la relation de l'objet et du sujet en montrant que notre connaissance du monde extérieur est un produit de notre corps ou de nos organes « *si l'œil était un animal, écrit Aristote, la vue serait son âme : c'est là la substance formelle de l'œil.* »<sup>938</sup> Pour Nietzsche, cette externalisation organique de l'œil, pense-t-il, ne reproduit pas une représentation mentale, mais corporelle. En somme, selon Nietzsche, contrairement à ce que pense Platon, ce n'est pas l'esprit qui philosophe : « *j'ai toujours trouvé, écrit-il, que c'était mon corps qui le faisait : il songe au moyen qu'il a de parvenir à la santé et, ce faisant sur la joie de santé.* »<sup>939</sup> Ce n'est donc pas la conscience humaine qui est, selon Nietzsche, le degré supérieur de l'évolution organique, car « *ce qui est plus surprenant, écrit-il, c'est bien plutôt le corps : on ne se lasse pas de s'émerveiller à l'idée que le corps humain est devenu possible.* »<sup>940</sup> S'il faut s'interdire toute divagation sur l'unité, l'âme, la personnalité, c'est parce que notre corps n'est pas constitué d'atomes spirituels mais, écrit Nietzsche, « *des êtres*

<sup>934</sup> Nietzsche, *Le gai savoir*, Livre III, § 151, p. 382.

<sup>935</sup> Nietzsche, *Le gai savoir*, 1972, Livre V, § 344, cité par Russ, J., *Les chemins de la pensée*, p. 355.

<sup>936</sup> Nietzsche, Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, p.33.

<sup>937</sup> *Idem.*

<sup>938</sup> Aristote, *De l'âme*, II, I, 412b, 20, cité par Catherine Roux-L., *Le temps des philosophes*, 1995, p. 70.

<sup>939</sup> Nietzsche, Friedrich, *Fragments posthumes*, Paris, Gallimard, 1979, p. 115.

<sup>940</sup> *Ibid.*, p. 310.

*vivants microscopiques [...] qui croissent, luttent, s'augmentent et dépérissent.* »<sup>941</sup> Bien que certains aient eu à préconiser la désintégration du métaphysique de la philosophie qui, selon eux, mérite « *d'exister en tant qu'idéal* »<sup>942</sup>, Nietzsche est l'un des meilleurs philosophes qui ont permis au bergsonisme par exemple de proposer un champ radical d'immanence dépourvu d'arrière-monde.

Enfin des points de vue épistémologique, à la différence de Platon dont la pensée devient moins accessible à cause de son style métaphorique et Descartes dont le rationalisme semble imprégné de métaphysique, Nietzsche, à notre avis, parle sans détour et ne dénonce rien sous le manteau. Subjugué par des ambitions terriennes et n'ayant guère de temps à consacrer à la contemplation, il veut avoir le sens du dépassement de soi qui n'est pas forcément le sens du sacré, mais celui de la détermination et le positionnement permanent de soi par soi-même, à travers un "vouloir être" permanent qui ne se veuille pas perfectionniste, mais perspectiviste. Voilà pourquoi ce philosophe existentialiste évacue tout principe lié à une morale prédéterminée.

#### **VI.4.3. Actualité du corps comme promotion axiologique de l'homme à travers l'unité de l'âme et du corps**

Le nihilisme nietzschéen invite constamment le lecteur à dépasser ce qui est et ainsi devenir une version améliorée de sa personne. Le concept qui résume mieux cela c'est le surhomme ou la volonté de puissance. Voilà pourquoi le nihilisme, du latin *nihil* qui signifie « rien », est la séparation entre les valeurs et les faits. Aux faibles faits pour obéir, convient la morale d'esclaves de l'Évangile, avec ses vertus d'altruisme, d'abnégation, d'humilité. Aux forts faits pour commander, il faut se dépouiller de cet esprit grégaire, développer en soi l'orgueil, l'esprit de puissance, l'égoïsme absolu, de se faire eux-mêmes leur morale, réalisant à leur profit un *renversement de l'échelle des valeurs*. C'est ainsi que la sélection acheminera l'humanité vers le surhomme.

Au lieu de vouloir supprimer la lutte pour l'existence, Nietzsche cherche à l'organiser. Ce qui est important, c'est respecter la loi de la vie, qui élimine les faibles et les soumet aux forts. « *Périssent les faibles et les ratés : premier principe de notre amour des hommes. Et qu'on les aide encore à disparaître.* »<sup>943</sup> Ainsi, la métaphysique doit être dépassée : elle est née, en effet, de la souffrance de l'homme et de sa lassitude de vivre. Le phénomène sensible

<sup>941</sup> Nietzsche, Friedrich, *Fragments posthumes*, p. 311.

<sup>942</sup> Les contradictions et problèmes non-résolus des philosophies spiritualistes, in *La revue critique de l'irrationalité des "Grands philosophes"*, 2016, consulté le 17 mai 2020.

<sup>943</sup> (*Le Crépuscule des idoles*, 244.)

se trouve alors réduit à une enveloppe superficielle, il glisse vers le néant et la réalité s'identifie ainsi au suprasensible. Dans sa douleur, l'individu a inventé un autre monde, stable, permanent, lieu de vérité. Cela ne signifie pas que la philosophie est inutile et doit disparaître.

Selon Nietzsche, la philosophie n'est pas absente, elle est même sur-représentée mais surtout utilisée à mauvais escient. Ce qui compte, c'est au contraire, notre monde comme plénitude vitale, au sens de la question posée par Leibniz, à savoir : « *pourquoi somme toute, y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?* »<sup>944</sup>. Par contre, Nietzsche se montre sévère à l'égard des valeurs traditionnelles, le christianisme notamment, alors que l'infini et la métaphysique chez Leibniz permettent à celui-ci de retrouver l'ordre courant de la philosophie selon lequel, au lieu d'aller de soi-même et de Dieu aux choses, il faut partir de la matière et ses lois et s'élever à la métaphysique et à Dieu. Pourtant chez Nietzsche, ceux qui sont incapables de créer positivement, éprouvent un sentiment de rancune et d'amertume que Nietzsche appelle le *ressentiment*, qui d'après ce philosophe, a enfanté les valeurs morales, le bien et le mal. Ainsi, « la souffrance et la rancune sont à l'origine de la métaphysique », puisque ceux qui peuvent créer et affirmer quelque chose de véritablement positif se vengent de leur impuissance existentielle et finissent par ériger en valeur le négatif de leur vie. C'est ainsi que la morale chrétienne et ascétique est une œuvre des esclaves. L'expression du nihilisme va se résoudre en une mission de destruction : frapper à droite et à gauche, briser ce qui peut être brisé. Seul ce qui restera est bon. Nietzsche rejette alors le pessimisme de Schopenhauer dont il retient le volontarisme.

Nietzsche parodie le personnage de Zoastre ou Zarathoustra, l'associant au manichéisme. D'après l'auteur de *Ainsi parlait Zarathoustra*, sous titré "une livre pour tous et pour personne", Zoastre aurait inventé le dualisme moral sous la forme de la *Daeva* ou forces naturelles et de l'*Ahuras* ou raison, « le bien » et « le mal », la morale. Nietzsche voit en Zarathoustra un surhomme, un être libre, supérieur et autonome, contrairement à l'homme contemporain qui est un homme domestiqué. *Ainsi parlait Zarathoustra* illustre le combat de la vie contre le nihilisme, Zarathoustra annonçant à cet effet que Dieu est mort : cela signifie la libération des hommes, mais également une plongée dans l'angoisse, car le monde semble désormais privé de sens.

Quant à l'illusion des arrière-mondes, Nietzsche la traque sur toutes les formes et annonce que « Dieu est mort » : c'est un moyen de dénoncer le déclin du christianisme dans la

---

<sup>944</sup> Leibniz, Wilhelm, Gottfried, *Principes de la nature et de la grâce*, in *Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?*, par Wolff, Francis, mise en ligne 07/06/2017, pp. 81-112.

société occidentale et la perte des valeurs et activités spirituelles. Si Schopenhauer par exemple, s'est montré pessimiste en affirmant que la vie est douleur, chaos, lutte insensée et cruelle, irrationalité absolue, tout cela n'est que la manifestation d'un nihilisme face auquel Nietzsche entend tracer le chemin vers le dépassement de soi et la liberté, un appel à vivre pleinement sa vie dans toute son exaltation. Le nihiliste pour Nietzsche, c'est l'homme qui juge que le monde tel qu'il est ne devrait pas être, et le monde tel qu'il devrait être n'existe pas. Le vrai salut se trouvera dans le surhomme, le stade atteint lorsque l'homme aura décuplé son potentiel de façon illimitée, qui aboutirait à un système de valeurs individuel et non plus imposé par la société. Nietzsche finit par exalter la voie du renoncement et de l'ascétisme contemplatif.

Nietzsche n'a pas fait que s'égarer dans les dédales de la sensibilité, car *Le Gai savoir* est parcouru par le sentiment de la victoire spirituelle sur la tyrannie du mal. L'amour de la vie y est décrit comme une coïncidence de soi avec le destin. Tout y relève de cette totalité sentimentale que Nietzsche attribue à Épicure, l'homme qui trouve le bonheur, bien qu'il ait souffert toute la vie : le bonheur qui a vu s'apaiser devant lui la *mer de l'existence*. La personnalité est, en substance, ce qui doit primer en toute chose y compris, les plaisirs. Mais le point de vue de Nietzsche c'est que l'homme est son corps et rien de plus. Il n'y a que les *enfants* pour penser qu'ils sont corps et âme. Voici ce qu'il dit :

*Je suis corps et âme, écrit Nietzsche, ainsi parle l'enfant (...) Mais celui qui est éveillé et conscient dit : Je suis corps tout entier et rien autre ; l'âme n'est qu'un mot pour une parcelle du corps. Le corps est une grande raison (...) cette petite raison que tu appelles ton esprit, ô mon frère, n'est qu'un instrument de ton corps, et un bien petit instrument, un jouet de ta grande raison. Tu dis « moi » et tu es fier de ce mot. Mais il y a quelque chose de plus grand, à quoi tu refuses de croire, c'est ton corps et sa grande raison.*<sup>945</sup>

Plus proche de Nietzsche, Jean-Marie Guyau, lorsqu'il affirme qu'« au lieu de dire : je dois, donc je puis, il est plus vrai de dire : je puis, donc je dois. »<sup>946</sup> La faiblesse décrit l'inaptitude de l'homme moderne à s'affirmer, à prendre position, à affirmer sa volonté de puissance, conçue comme création et plénitude vitale, affirmation éperdue de la vie, puisque le fait de ressentir cette puissance individuelle est l'essence même de la vie, et ce qui est essentiel pour ce philosophe existentialiste, c'est notre monde en tant qu'il est joie et volonté de puissance, celle qui permettra plus tard à Camus d'énoncer la révolte individuelle comme seule position tenable et source d'espoir face à ce que cet écrivain appellera "silence

<sup>945</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, actes du Séminaire, 22-23 avril 2006, consulté le 14 avril 2020.

<sup>946</sup> *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*



déraisonnable du monde". La volonté est en elle-même puissance parce que la puissance constitue un vouloir constant. C'est une donnée acquise aujourd'hui : la puissance n'est jamais chez Nietzsche ce que veut la volonté mais ce dont la volonté est constituée.

En fin de compte, le nihilisme nietzschéen est avant tout ontologique, parce qu'il qui professe l'inexistence de toute réalité : la conscience n'est qu'un accident, une maladie ; l'âme est une dimension du corps ; ce qui a plus d'importance, c'est notre monde en tant qu'il est création vitale ; l'âme est corporelle ; la conscience ou le psychisme n'est qu'un épiphénomène ; ce qui est réellement, c'est ce que Nietzsche nomme *Volonté de puissance*, faculté créatrice et plénitude de l'âme qui crée le surhomme, héraut de l'éternel retour ; celui-ci s'oppose à ce que Nietzsche appelle la *vitalité descente* qui n'est pas simplement la volonté de vivre ou de dominer, mais la volonté de se surmonter soi-même, une volonté énergisante et revitalisante de l'homme déterminé à se construire et à donner un sens à la vie, une volonté qui peut être dangereuse pour la vie elle-même, mais qui est la promotion des hommes capables de promouvoir « *une civilisation forte.* »<sup>947</sup> Ainsi le mythe de *l'éternel retour* montre que la vie est un éternel recommencement du cycle d'évènements, un compte à rebours. C'est un attachement infini et sans réserve à la vie telle qu'elle est, un attachement qui dévoile le caractère jaillissant et évènementiel de l'histoire, le rejet de tout présupposé métaphysique comme entrave à la *Volonté de puissance* qui s'oppose à la foi parce qu'elle est source d'angoisse, de déréliction, un traumatisme déroutant, car ceux qui se sentent abandonnés, ne pouvant vivre sans Dieu, finissent par s'incliner devant les ânes. Or, l'âne passe toute sa vie à porter la charge des autres. Ainsi l'esclavage devient-il la voie du salut pour les désespérés. D'après Nietzsche, l'enseignement religieux sur la promesse divine est un puissant dissimulateur qui plonge l'homme dans l'attentisme. C'est dans ce sens que Sartre taxe la religion d'une morale qui veut juste libérer l'homme de l'angoisse. C'est ensuite un nihilisme épistémologique, car c'est un état d'esprit sans lequel aucune connaissance n'est possible. Pour Nietzsche, l'intelligence et la moralité sont des aspects superficiels d'un mal profond qui atteint les racines de la vie ; elles sont aussi la conséquence de la supériorité manœuvrière des savants obstinés à s'aveugler volontairement sur l'évidence des choses. Ce nihilisme s'oppose à l'objectivité du savant et sa foi en la vérité. Il n'y aurait rien de dramatique si les hommes n'étaient pas manœuvrés par des savants marionnettistes passionnément aveuglés d'inventivité. C'est enfin un nihilisme moral comme une critique du désintéressement et la pitié vantés par le moraliste, tout cela n'étant qu'un ensemble de symptômes d'une vitalité

---

<sup>947</sup> Nietzsche, *Par de-là le bien et le mal* (1886) ; *Généalogie de la morale* (1887).

affaiblie. Pour Nietzsche, le nihilisme est une vue d'ensemble sur la conception de la vie, le renversement des valeurs supérieures et de toutes les autres valeurs au nom d'une égalité démocratique et internationale, génératrice du nihilisme et de la dissolution dans la hiérarchie ; c'est la source de l'ignorance la plus néfaste, la ruine de toutes les valeurs établies qui sont à l'origine des rivalités entre *les faibles* qui *en sont brisés* et *les plus forts* qui détruisent ce qui a pu échapper à la ruine, parce qu'ils vont au-delà des valeurs. Nihilisme c'est la simplicité avec laquelle Nietzsche décrit non la condition mais la réalité humaine ; c'est enfin l'abolissement du *monde-vérité* et du *monde-apparence* pour que l'humanité soit au zénith. Voilà pourquoi à notre sens, Nietzsche est d'actualité et non moins le philosophe qu'il convient de suivre pour définir l'ameublement ontologique de notre être et du monde, fût-il métaphysicien à sa manière.

## VI.5. ESSAI DE CONCEPTUALISATION DU CORPS

Au-delà de l'histoire à laquelle la philosophie du corps est adossée, et qui va du *corps-prison* de certains penseurs grecs ou des religiosités anciennes et récente au *corps-suis-je* affirmé par le Zarathoustra de Nietzsche, cette histoire qui résiste à toute écriture, il reste qu'un non-maîtrisable en l'homme, c'est-à-dire un insaisissable inscrit dans la chair même de cet être, laisse persister des interrogations telles que où est-il, le tout de l'homme? Le corps entre-t-il dans sa définition? Pour essayer d'apporter notre modeste contribution à ce débat philosophique, il convient de partir de certains préalables.

Jusqu'ici, Nietzsche apparaît comme le philosophe qui a mieux théorisé le corps pour comprendre l'existence humaine. Il nous invite finalement à nous remettre en question afin de retrouver ce qui fait notre nature profonde, et c'est pour cela qu'il rompt avec le dualisme qui induit la séparation entre le corps et l'âme. Cette thèse défendue depuis Platon jusqu'à Descartes, a non seulement longtemps été dominante en philosophie, mais elle annonce aussi le christianisme et ses valeurs dont l'illuminisme fondé sur l'idée d'illumination, c'est-à-dire d'une inspiration directe de la divinité ou de ce qui en émane.

Pour certains tel que Platon, le corps ne fait pas partie de l'essence de l'homme, car selon eux, la partie sensible de cet être le tire incessamment vers l'animalité ou de la folie. Aussi faut-il « *avoir le moindre commerce possible avec (lui), mais au contraire nous en purifier.* »<sup>948</sup> Saint Augustin n'y voit autre chose que la corruptibilité et non le corps, alors qu'à y regarder de près, c'est cette même corruptibilité que Platon désigne par le corps dont la corruptibilité est l'essence, trouvant ainsi inutile de distinguer entre l'être et le paraître, peut-

---

<sup>948</sup> Platon, *Phédon*, 67a.

être aussi le visible et l'invisible, une dialectique qui apparaît déjà entre la lyre et l'harmonie. Celle-ci étant l'essence de celui-là, mais ne pouvant exister sans lui. Il en serait de même entre l'âme et le corps et la question de savoir lequel des deux est plus important, risque de ne pas avoir une réponse exhaustive et inattaquable, puisque la relation de cause à effet risque de disparaître avec le réel. C'est ainsi que l'idéalisme aurait fini par dégénérer en profession de foi religieuse dont la vision théocentrique du monde serait l'une des conséquences. Nietzsche semble redouter le retour d'une telle vision qui est le gage de la passivité, ainsi que la source de nombreuses violences et tueries dans le monde moderne.

Nietzsche montrera avec véhémence à la fin du siècle dernier contre les "contempteurs du corps", que celui-ci est même le "soi" dont l'humain s'enorgueillit. Jacques Robert constate plus tard sous de nouvelles guises que « *de nouveaux protagonistes, le plus fréquent des scientifiques, inscrivent dans le corps le "je" ou ce que nous osons encore nommer notre identité. Celle-ci est tantôt moléculaire, logée dans le HLA.* »<sup>949</sup>, comme le font les monismes et c'est à ce niveau qu'il peut aussi se faire prendre à son propre piège. Cette modeste observation peut laisser entrevoir que le dualisme platonicien n'a qu'une finalité morale et l'idéalisme, l'effort ininterrompu pointe l'horizon sur les hauteurs asymptotiques des Idées. Certes, nous n'y voyons pas tout à fait l'exécration par Platon du corps, bien plutôt un pouvoir de sélection et de résistance dont l'enseignement que Platon fait vivre à travers sa philosophie du corps, veut doter l'homme en général. Il faut pour cela, prendre certaines précautions et adopter une certaine éthique de vie dont seul le philosophe est capable. Il s'agit d'une sorte de purification de soi par soi-même de l'intérieur, une gymnastique intellectuelle et morale qui consiste à développer et consolider une certaine immunité face à nos faiblesses dont le corps est le vecteur. L'enseignement de Platon aurait moins à voir avec le corps comme objet de méditation ontologique, qu'avec son projet de nous rendre philosophe, sans quoi il n'y aurait pas de vie humaine qui tienne compte des valeurs dont, selon ce philosophe idéaliste, la déchéance émane des appétits charnels, en tant que ceux-ci sont la seule et unique cause des erreurs et nos égarements. Le langage de ce philosophe peut sembler rude voire radical, ce qui serait exacerbant pour un penseur comme Nietzsche, alors l'enseignement de Platon aurait toute son importance.

Nietzsche est intéressant parce que la réalité du corps et la finitude de la condition humaine n'ont pas autant souvent été l'objet de méditation des philosophes que l'âme et ses passions. Pourtant le corps, fait observer Jacques Robert dans son article intitulé "Le corps

---

<sup>949</sup> Robert, Jacques, "Le corps dans la modernité" : de la méfiance et son surpassement", 1997, p. 14.

dans la modernité : de la méfiance et son surpassement", bien qu'il soit considéré comme une entrave à la connaissance et la vertu, il ne semble moins pas intéressant que la philosophie en fasse l'économie puisque, tout compte fait, « *c'est dans et avec le corps que chacun de nous naît, vit et meurt.* »<sup>950</sup> C'est en plus grâce au corps que chacun de nous rencontre autrui et parvient à faire sa connaissance. Mais, Nietzsche semble foncer à toute bise dans un débat purement ontologique et se limiter ainsi à la philosophie au sens purement métaphysique du terme.

S'il est établi que Nietzsche en veut au dualisme platonicien, il faut observer qu'une déchirure s'est faite dans sa *pensée de montagne* qui n'a pas su rendre compte de la position exacte de l'âme à l'intérieur de l'organisme, l'âme ne pouvant en même temps pas être le corps un épiphénomène. Si tel est le cas, alors le corps même n'est qu'un épiphénomène et dans ces conditions, l'indivisibilité de l'âme et du corps devient comme un projet irréalisable. Il y a aussi fort à craindre que le nihilisme, en augmentant la force vitale, ne soit qu'une forme d'anarchisme, puisqu'il n'indique aucune ligne directrice et semble aller dans tous les sens. Supposons que l'âme, telle que l'a définie Platon, soit une abstraction, selon Nietzsche. La définition que l'idéaliste en donne n'a pas simplement des vertus respiratoires relatives au boire et au manger, mais elle élève l'esprit qu'elle place au-dessus de ces besoins primaires auxquels les animaux se limitent. Le nihilisme semble ne pas permettre à l'homme d'être plus que cela et c'est encore moins la possibilité pour cet être de retrouver sa dignité perdue.

Toutefois, rien, jusqu'ici, ne permet d'affirmer de façon péremptoire que Nietzsche se soit acquitté de la métaphysique. Plus haut, Platon soutient l'idée qu'il existe trois catégories d'homme : ceux qui sont faits d'or; ceux qui sont faits d'airain ou d'ivoire; ceux qui sont faits d'argile. C'est une thèse qui est proche du déterminisme que Descartes semble rejeter comme négation du libre arbitre, fût-il déterministe lui-même de par la troisième et dernière maxime de sa morale provisoire, mais une thèse que Nietzsche semble corroborer et montrer à travers son aphorisme *deviens ce que tu es*, qu'il existe belle et bien une nature humaine. À partir des trois questions fondamentales posées par Kant : que puis-je savoir ? Que dois-je faire? Que m'est-il permis d'espérer?, il apparaîtrait que l'être humain se définit naturellement par les trois dimensions suivantes : l'homme dans son rapport avec la nature ; l'homme dans son rapport avec autrui corps ; l'homme dans son rapport avec l'absolu. Il s'agirait alors de la connaissance, de la morale et de métaphysique. Nietzsche se voudrait stratégiquement athée, puisqu'il ne cherche pas semble pas chercher l'homme en dehors des limites fixées par le

---

<sup>950</sup> *Ibid.*

questionnement kantien. Mais son nihilisme n'épargnant rien à son passage, Nietzsche peut ainsi devenir l'homme à abattre, parce qu'il serait l'un des meilleurs philosophes qui éveille la conscience des *faibles* face aux valeurs instituées par les *plus forts* dont le souci est d'asseoir leur domination. La *Volonté de puissance* serait ainsi une attitude de l'esprit pour la conquête jusqu'à la dernière goutte de sang de la liberté perdue et nihilisme, un beau risque à courir. Pour Nietzsche, le bonheur n'est pas jamais définitif, mais peut-être, une suite d'échecs inaliénables comme une victoire d'avoir combattu de façon inlassable. C'est non la volonté de dominer à son tour, mais de se surpasser, laissant derrière soi *le dernier homme* c'est-à-dire, l'homme antipathique de la masse persécuté. Voilà pourquoi Nietzsche veut détruire l'État. À celui-ci de jouer et se raviser, s'il n'est pas qu'une organisation complice de fourbes, pas plus.

La plupart des Chefs de jeunes États au sud du Sahara gouvernent comme des *Jupiters politiques*, les plus "doux" se conduisent avec circonspection et patience, n'ayant rien de plus que leur bouche pour diriger le peuple en attendant que le temps s'effrite, mais ils n'ont des mains que pour se maintenir au pouvoir. Ainsi le prince, écrit Machiavel, « *va prospérant; mais si les temps et les choses changent, il s'effondre, parce qu'il ne change pas de façon de procéder* »<sup>951</sup> On peut dès lors se permettre de penser à travers sa nouvelle philosophie, que Nietzsche, autant que Machiavel, n'est pas immoral. Machiavel par exemple ne serait pas machiavélique comme le fait entendre aujourd'hui. Sa vision semble humaniste et s'inscrire dans une logique, celle qui sert le réalisme, car en politique plus qu'ailleurs, si prince ne peut pas tuer, il faut qu'il soit craint. Le surhomme chez Nietzsche, c'est ce *nouvel homme* qui, comme Sartre l'affirmera plus tard, est celui qui, « *sans aucun appui et sans aucun secours, est condamné à chaque instant à inventer l'homme.* »<sup>952</sup> Si pour Sartre, l'homme n'a pas choisi de naître, mais capable de produire les pensées qui peuvent le transformer, Nietzsche pense déjà que si ton lieu de résidence, l'air que tu respires, ce dont tu te nourris, ta société, peuvent contribuer à te transformer, « *Eh bien, écrit-il, tes opinions le font encore plus, car c'est elles qui te déterminent dans le choix de ta nourriture, de ta demeure, de ton air, de ta société. Si tu t'assimiles cette pensée entre les pensées, elle te transformera.* »<sup>953</sup> Sans être un défenseur du libre arbitre qui n'est pour lui qu'un débat sans issue, Nietzsche soutient néanmoins qu'il est possible à l'homme de se réapproprier le passé ou transformer ce qui le détermine.

<sup>951</sup> Machiavel, Nicolas, *Le Prince*, Chap. XXV, trad. Levy, Garnier-Flammarion, Paris, 1986, p. 197.

<sup>952</sup> Sartre, Jean-Paul, *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1958, p. 38

<sup>953</sup> Nietzsche, *La Volonté de puissance*, I. IV, trad. G. Bianquis, T 2, Gallimard, Paris, 1947, p. 288

D'après nos analyses, le souci de Nietzsche, c'est le fait de s'intéresser au corps et montrer plus concret que Platon. C'est la raison pour laquelle il a longtemps retenu notre attention. Son mépris des valeurs s'explique aussi par le fait que, effectivement, l'esprit de la plupart des lois contribuent moins au bien-être de tous, qu'à donner plus d'avantages à ceux qui les ont mises en place. Peut-on avoir le pouvoir de faire des lois et se vouloir en même temps au même pied d'égalité que les autres devant ces lois? Cette question axiologique qui serait aussi celle d'un philosophe nihiliste comme Nietzsche semble fondamentale, car sans elle, beaucoup se rendront esclaves faute de connaissance. Le constat devient ridicule lorsque certains pensent Nietzsche se contredit. Mais ce qui ce qui peut être gênant pour nous, c'est son radicalisme, comme si, n'ayant d'autre souci que de répondre à Platon du tic au tac, à travers un revers tout aussi radical qu'anarchique, le nihilisme est élaboré, non pour apporter sa contribution aux problèmes liés à la détermination d'une la nature humaine, mais pour marquer son appréhension contre la métaphysique et toutes ses plus belles espérances, au sens où Chamfort condamne dit de la métaphysique qu'elle n'est qu'une promesse défiante, sans espoir et par conséquent, « *un charlatan qui nous trompe sans cesse; et, pour moi, écrit-il, le bonheur n'a commencé que lorsque je l'ai eu perdue.* »<sup>954</sup> Quant à nous ce n'est tant la métaphysique que ses implications religieuses à vocation impérialiste qui font problèmes.

Le type d'homme tant élaboré par Platon que par Nietzsche par exemple, résulte de la leçon que l'un et l'autre retiennent de l'expérience qu'ils ont de la vie et ses implications sur l'homme. Tous deux semblent indignés face aux vicissitudes de cette vie et finissent par choisir chacun, son camp. À Platon d'abord, de démissionner pour s'exiler dans le ciel des Idées devenu pour lui un îlot de paix ; à Nietzsche ensuite et en homme révolté, de rester au terroir en vue de reconquérir sa liberté. Tous deux semblent la reconquérir, cette liberté dont seulement les causes de la perte seraient différemment déterminées par l'un et l'autre. Voilà pourquoi à notre avis, Platon ayant recouvré sa personnalité en croyant se souvenir d'une époque providentielle où il vivait encore en esprit au paradis, se résout d'y retourner sans son corps ; l'autre ne s'imaginant pas qu'on ne peut commencer à vivre heureux que pendant qu'on pourrit déjà dans la tombe, ne trouve le bonheur qu'ici-bas décide d'y rester au prix de la mort. Qu'il faille vivre caché pour vivre heureux, selon l'enseignement de La Fontaine, il n'y a pas dirait-on, pire déshumanisation que la déshumanisation de soi par soi-même, que celle de soi par autrui n'étant déjà pas acceptable. Il n'y a pas de droit qui vaille pour certains et non pour tous, si cela n'est rien d'autre qu'une expression de domination. Le tout premier

---

<sup>954</sup> Cité dans *Le Petit Robert*.

principe du droit devrait stipuler que "nul n'a le droit de se faire marcher dessus", semble affirmer Nietzsche. Le ton de ce philosophe existentialiste aurait beau être colérique, mais sa réaction face au refus feutré ou ouvert des uns de voir les vivre exige que chacun refuse que ça d'en être une victime résignée. Personne que soi-même ne prendra la défense de l'autre. En revanche, si par exemple il n'y avait réellement que des individus et leurs propres intérêts, non la société, Nietzsche occuperait le patrimoine abandonné par Platon après sa fuite sans tenir compte de ses ayants droits. La situation paraît ainsi. Mais en réalité, telle n'est pas la position du nihilisme nietzschéen. Ce que Nietzsche voudrait, c'est ce que dit à peu près la Bible à savoir, ne te place pas au pied de l'arbre en espérant que Dieu viendra te sauver. Chez les Eton, cela semble aussi se dire à savoir, "*tom nyol mod ane ve nyemen*" : c'est ton propre combat, car "*aux grands maux de grands remèdes*" et chacun connaît les souffrances de sa propre maladie.

Notre corps suffit déjà pour délimiter l'espace vital qui nous convient; notre estomac indique la quantité de nourriture qu'il nous faut; la longueur et la puissance du sexe, le calibre et le nombre de femmes qui lui sont destinées : *deviens ce que tu es*, etc... La nature nous parle et nos ancêtres l'ont bien compris. Les films de Nollywood au Nigéria n'enseignent pas autre chose que cela. Voilà pourquoi, au lieu d'une ontologie spécifique, il serait plus simple de considérer que l'être humain est perceptible à travers trois dimensions, dans la mesure où d'une part il est conscient de ses limites et peut se consoler de sa relation à un être absolu ou transcendant, réel ou mythique : c'est peut-être l'âme ou son côté métaphysique ou idées innées chez Descartes ; d'autre part, il a une vie intérieure qui lui est inspirée de façon particulière à partir du vécu, son expérience personnelle de la vie : il s'agirait de la conscience ou le non physique ou les idées factices chez Descartes ; enfin, ce qui lui permet de manifester sa présence au monde et d'être en contact avec autrui : c'est le physique ou le corps. C'est ainsi que l'homme se définit par ses rapport avec l'absolu, la nature et autrui.

Parlant du corps, nous ne sommes ni du côté de la philosophie platonicienne qui exclut le corps de la nature humaine, rejetant le vécu, ni de la fortune du christianisme dont le mot d'ordre parle d'une Parole faite chair<sup>955</sup>, mais dont le projet cathartique demeure aujourd'hui sous de nouvelles guises, comme le vif intérêt pour ses dirigeants de "manger à la sueur" de leurs ouailles, ni de Nietzsche qui affirme l'inverse du dualisme platonicien, car pour ce philosophe, c'est dans le corps et en lui seulement que réside la spécificité de l'être humain : il ne faut pas chercher la singularité de celui-ci en son cogito ou en quelque monde des Idées.

---

<sup>955</sup> Jn 1, 14.

Si Nietzsche semble intéressant, vision dionisiaque à laquelle la vision apollonienne s'opposerait ne peut pas ne pas heurter la sensibilité. Supposons que tel soit le cas et nous n'hésiterons pas à rejeter dos à dos ces deux extrémismes, sans pour autant prendre quartier pour la trilogie ontologique du Père Meinrad Hebga aux fondements rationnelles peu certaines. Nous aurions du mal à prendre parti pour le rejet d'une ontologie systémique, mais nous nous sentirions encore plus gêné de nous enfermer dans du philosophisme.

Notre souci est moins de savoir de quoi l'être humain est fait, puisque s'il n'est pas ainsi fait, mais capable de prouver ou non qu'il est un être qui est sur un plan à part dans la nature, nul besoin pour nous de le créer autrement qu'il est ou d'améliorer ce qu'il est déjà. Qui sommes-nous, nous qui devons-nous fixer un tel projet si non, un être humain qui se propose d'en créer d'autres, mais à quelle image, à l'image de nous-même ? Nous n'y pourrions rien voir d'autre que de l'impérialisme et cela ne pourrait qu'être le chaos : tous comme un. Plus proche d'une telle abstention pas plus que de la prudence, nous ne voyons personne d'autre que Nietzsche qui, comme Sartre plus tard, semble demander aux "saints vivants" de s'autogérer et gérer et gérer les autres y compris l'environnement pour espérer porter la couronne qui leur permettra de gérer les anges et le Paradis. Il n'est pas exclu que Nietzsche à travers la notion de surhomme et Sartre à travers celle du néant qui n'est pas néantisation, poussent jusqu'à l'exacerbation, la mise entre parenthèses de Dieu, ce que les illuminés auraient tôt fait d'appeler : l'athéisme. Il se peut que ces deux philosophes veuillent comme nous, amener l'homme à se mettre à l'épreuve des cadres qui déterminent et les limites de son expérience vitale, dans sa triple relation avec lui-même, la nature et l'absolu.

À notre humble avis, le nihilisme nietzschéen par exemple peut être considéré comme une critique de l'approche métaphysique de la nature humaine qui est aussi celle de Platon. Si tel est le cas, Nietzsche a-t-il atteint son but ? Cela ne semble pas évident, puisqu'il aurait de la peine à se départir de la métaphysique, dès lors que son affirmation « *deviens ce que tu es* » révèle un certain déterminisme qui ne saurait exclure l'hypothèse d'une nature humaine. Est-ce que celle-ci est nécessairement métaphysique ? En ce qui nous concerne, la réponse c'est non, car en l'homme, il y a un substrat biopsychique comme un ensemble des virtualités que les besoins vitaux, en tant que ceux-ci sont liés à l'environnement permettent d'actualiser. Chacun ou chaque société tire des leçons de son milieu naturel en fonction de ses besoins et adopte une éthique de vie qui fonde sa culture. Il n'y aurait de personnalité humaine ou sociale qu'en rapport avec l'influence du milieu sur ce qui en nous, est naturel et ne dépend pas de nous. Si c'est cela l'âme universelle, celle-ci devient relative au plan culturel, au sens où Marx pense que c'est l'infrastructure qui fonde la superstructure. Toute métaphysique dont



le point de départ n'est ni la vie ni le vivant, ne pourrait qu'être une sorte de futurologie, c'est-à-dire une science inexacte, faute de preuve ; évanescence, puisqu'elle s'intéresse à une vie sans assurance de vie après la mort ; inexistante faute d'avoir un corrélat extérieur et subjective, puisque ses approches varient en fonction de la personnalité de chacun.

Toutefois, il y a quelque chose de très important qui, jusqu'ici, échappe au regard de la plupart des observateurs. N'eût été le radicalisme qui semble caractériser chaque courant de pensée, la philosophie serait inféconde. Le radicalisme des uns suscite la réaction des autres et ce n'est pas autrement que la pensée devient féconde en philosophie. Modéré ou non, chaque courant de pensée se construit à partir de ce qu'il considère comme une exacerbation chez l'autre. Si l'idéalisme n'eût guère été un abus de langage pour le rationalisme, le *cogito* de celui-ci n'en eût été un pour la phénoménologie. Ainsi, de l'opposition/complémentarité, les courants de pensée s'engendrent et enrichissent le débat en philosophie, une et universelle.

Dès lors que nous arrivons au terme de notre méditation sur la conceptualisation du corps, nous pouvons nous résumer en affirmant que notre projet est moins de préciser ce qu'il est, mais d'en montrer l'importance existentielle, vitale. C'est grâce au corps qu'on signe l'acte de naissance de notre venue au monde et le premier signe de notre contact avec autrui. C'est pour cela que de façon inductive, nous ne sommes que le produit de l'influence que le monde exerce en nous. Partant de là et sans la moindre subtilité, au lieu de le définir, nous avons essayé de comprendre l'homme comme un être naturel et culturel, le facteur culturel faisant ainsi de celui-ci un être qui est situé sur un plan à part dans la nature. Nietzsche ne verrait pas la vie autrement et son nihilisme n'est qu'une réplique cinglante aux donneurs de leçons.

## CONCLUSION PARTIELLE

Dans la troisième partie consacrée aux problèmes liés à la philosophie platonicienne du corps, il a été question de soulever certains problèmes de compréhension qu'une forme de dualisme professant la mise à l'écart du corps peut poser tant au niveau de l'opinion que dans la discipline. Entre autres réactions non moins incisives, certaines thèses relevant en grande partie du matérialisme, se sont montrées intolérantes et très acerbes vis-à-vis de toute attitude de stigmatisation du corps.

À l'époque classique comme chez les modernes, la plupart des courants proches ou faisant partie des monismes et du positivisme ont pris position contre l'idéalisme comme revalorisation du corps et l'idéalisme de Platon a été la cible privilégiée d'Épicure et Nietzsche notamment. La répugnance à l'endroit du corps faisant le lit de toute la philosophie de Platon, la critique des Modernes, qui vise particulièrement les convictions ontologiques de Platon, s'est ouverte sur tous les autres aspects : épistémologique ; scientifique ; politique et moral. D'un mot, presque à tous les niveaux de la connaissance, la place délétaire du corps chez Platon exerce son influence. Mais, l'accueil glacial que ces thèses ont réservé aux préoccupations métaphysiques de Platon n'est qu'apparent, puisqu'au lieu d'accompagner l'abaissement des ambitions générales de la métaphysique comme initialement prévu, elles semblent avoir continué à penser le fond des choses. Si ces thèses monistes pour la plupart, n'ont pas elles-mêmes pu créer une rupture totale avec la métaphysique, l'irréductibilité de l'âme et du corps en l'occurrence, il y a des raisons d'affirmer que ces thèses sont elles-mêmes dualistes et que leur tendance à l'objectivité ne pourrait qu'être une simple théorie explicative. Seulement, il y aurait fort à craindre que ces auteurs n'aient pas compris le sens profond du rejet platonicien du corps que les successeurs de Platon, au rang desquels Plotin, S<sup>t</sup> Augustin et Descartes, notamment, s'attèleront à expliquer plus tard, mais que les profanes croiraient n'avoir subsisté qu'à Platon lui-même. Les critiques à l'encontre du dualisme platonicien ont certes produit des secousses, mais elles semblent n'avoir pas ébranlé la structure interne de ce dualisme dont l'originalité est prouvée par la présence de ses continuateurs. Mais Nietzsche apparaît comme le philosophe perspectiviste qui donne de l'homme une définition qui convienne aux réalités concrètes de la vie, car au lieu de s'égarer dans des philosophèmes, l'homme peut ne pas être la mesure de toute chose, mais s'il en est besoin, c'est à cet être vivant qu'il revient de rendre compte de ce que le monde peut devenir grâce à lui ou à cause de lui. La "Volonté de puissance" serait une arme efficace pour éviter la *nausée* sartrienne exhalant la mélancolie et appréhender la vie comme l'unique et vaste champ de bataille où chacun doit s'affirmer.

## **CONCLUSION GÉNÉRALE**

Dans le cadre de notre travail de thèse de Doctorat/Ph.D qui porte sur la problématique platonicienne du corps, il a été question de présenter la philosophie platonicienne adossée au rejet de la corporéité. En effet, Platon développe une thèse dualiste d'après laquelle l'homme est composé d'une âme et d'un corps comme des éléments irréductibles qui vivent séparés l'un de l'autre, s'opposent et se repoussent parce qu'ils sont de nature différente. Pour ce philosophe, l'âme est la seule substance humaine, le corps n'étant qu'un accessoire, le côté matériel de l'homme qui participe des choses sensibles, encombrant, inessentiel, sa partie mortelle à laquelle Platon n'accorde pas la même valeur qu'à l'âme, la dualité supposant que la distinction de l'âme et du corps soit une distinction évidente, l'âme et le corps n'ont pas un destin commun, car en tant qu'elle participe des *Idées* l'âme participe du divin et est seule substance, en raison de son antériorité et son immortalité, car l'âme n'est pas composée et ne peut se décomposer. Ce qui n'est pas le cas pour le corps.

À l'opposé de l'âme, le corps peut se décomposer parce qu'il est composé, raison pour laquelle il est mortel. Platon avance un certain nombre d'argument dont principalement, les contraires, la réminiscence, l'affinité, l'harmonie et l'essence, pour déterminer l'hétérogénéité métaphysique entre l'âme et le corps et de surcroît, l'immortalité de l'une et la mortalité de l'autre. Nous avons remarqué que Platon n'a aucune frayeur à manifester sa mésestime vis-à-vis du corps, puisqu'à l'absoluité de l'âme, il oppose la relativité du corps. À la mort de celui-ci, a-t-il précisé, l'âme se retire indemne et entreprend de retourner à ses origines, alors que le corps cesse de vivre et disparaît. « *L'âme, écrit Platon, s'en va vers ce qui est semblable à elle, vers ce qui est invisible, divin, immortel et sage.* »<sup>956</sup>

À travers sa théorie de *corps-prison*, la philosophie platonicienne du corps est une *somatologie* qui s'accompagne d'une *somatophobie* assortie d'une thanatologie grâce à laquelle le corps apparaît comme la partie nocive et morbide de l'homme. Dès lors qu'elle est faite prisonnière dans un corps, à cause d'une faute d'inattention, conséquence elle-même d'un tumulte, l'âme se retrouve accidentellement dans un corps (*soma*) où elle établit désormais sa demeure comme dans une prison (*sèma*). Elle y est enfermée comme si elle devait sceller une malheureuse union avec le corps. Dans sa forme physique, fait remarquer Platon, l'âme devient tripartite et la vie devient parfois « *pleine d'irritabilité.* »<sup>957</sup> Voilà, selon Platon, comme l'incarnation de l'âme devient une incarcération. L'âme vit désormais dans le corps comme un prisonnier dans son cachot. Elle est donc affectée par son nouveau milieu

<sup>956</sup> Platon, *Phédon*, 80d-81d.

<sup>957</sup> Platon, *La République*, V, 733a-733b.

carcéral: un véritable « *coup de tonnerre* »<sup>958</sup>, puisque l'âme développe des types de comportements exorbitants et variables qui font dire à Platon que « *Le corps est le tombeau de l'âme.* »<sup>959</sup> Il évoque alors la notion de *Phroua*<sup>960</sup> pour décrire l'état actuel de l'âme comme dans une sorte *d'assignation à résidence*. Elle ne peut sortir de cette situation que grâce à la philosophie qui intervient comme « *une sorte de force divine* »<sup>961</sup>

La philosophie platonicienne du corps est aussi une sotériologie. Selon Platon, la *pathologisation* du corps s'accompagne d'une thanatologie et d'une sotériologie adossée à une métaphysique qui s'ouvre sur une éthique de la vie. La sagesse qui fonde celle-ci, se caractérise par un ascétisme qui ne prospère qu'au préjudice du corps conçu comme le vecteur du mal, parce que cette partie sensible de l'homme est pourvu de créances aphrodisiaques et hédoniques néfastes à l'aspiration de l'âme à découvrir les essences ou *Idées*. L'âme dont il est ici question, c'est l'âme individuelle et non de l'âme universelle. Il n'y a de salut pour cette âme que si elle a été bien soignée pendant qu'elle séjournait ici-bas. et car avons-nous vu, pour Platon, il n'y a meilleur salut pour l'âme que les précautions prises pendant qu'elle séjournait encore dans un corps : c'est la réalisation par la connaissance, de l'harmonie intérieure comme la voie à suivre pour le salut de l'âme. Le salut de l'âme ne dépend que de sa libération du corps et elle ne peut espérer pouvoir retrouver son essence originelle que si elle parvient à s'affranchir de la tutelle de ce dernier. La mort n'est donc pas la cessation de la vie, mais une sorte d'anorexie volontaire. Le retour n'étant pas le même pour toutes les âmes, celles des philosophes qui se sont souciés de vérité et de vertu regagneront la félicité des "Bienheureux" où ils y mèneront une vie heureuse. Celles des non philosophes ne connaîtront pas une vie sans intermittence de bonheur après la mort, car de leur vivant, ils n'ont pas "appris à mourir" au corps pour vivre dans l'âme.

En plus, Platon définit la mort comme le passage naturel de la vie terrestre à la vie céleste et qu'il professe une théogonie qui montre qu'à l'origine, une divinité bienveillante suscita hors d'elle-même, au moyen de la nécessité, un chaos physique qu'un démiurge artisan mais non créateur avait ensuite entrepris d'organiser en le transformant continuellement de l'actuel vers le meilleur. Que pour Platon, ce démiurge tira le cosmos du chaos par les vertus de la géométrie. Ayant ensuite rendu l'univers vivant à l'image de lui-même qui est "le Vivant en soi", il y forma le Monde et ses habitants, puis des âmes dans les corps et l'intellect dans

---

<sup>958</sup> Platon, *Le Banquet*, 190d-190d, trad. E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

<sup>959</sup> Platon, *Phèdre*, 246a-246e.

<sup>960</sup> Platon, *Phédon*, Introduction, traduction et notes par Monique Dixsaut, Paris, GF, 1991.

<sup>961</sup> *Idem*.

les âmes. Cette allégorie qui semble confirmer l'immortalité, confirme en même temps la survie de l'âme après la mort ainsi que son essence.

Enfin, en raison de l'immortalité et l'éternité de l'âme, Platon, définit l'homme par son âme, car s'il sépare l'âme du corps, c'est pour montrer que ce qui est véritablement demeure, tandis que ce qui ne l'est pas passe toujours. Voilà pourquoi Socrate s'adresse à Alcibiade en ces termes: « *or, ta personne, écrit Platon, c'est ton âme.* »<sup>962</sup> L'âme seule est substance et seule elle est l'essence de l'homme et seule elle détermine la nature humaine. L'homme se définit donc, selon Platon, comme une âme qui habite un corps. Alors, Si la première partie de cette thèse consiste en l'exposé de la philosophie platonicienne du corps, la deuxième quant à elle, commence par l'étendue du spectre idéologique de ladite philosophie sur le plotinisme et le christianisme, et se referme sur l'originalité du corps tel qu'il est défini dans le cadre du *dualisme platonico-cartésien* identifié comme la version moderne de l'idéalisme ou la vraie place du corps semble imperceptible, à cause de l'usage des métaphores et hyperboles qui donnent du corps, une définition complexe, à la limite, inaccessible.

En effet, Cette philosophie du corps a eu des répercussions dans la postérité de Platon et provoqué depuis l'époque classique la naissance d'une tendance appelée néo-platonisme. Pour ce qui est de la tendance néo-platonicienne, la philosophie platonicienne du corps a par exemple permis à Plotin de renforcer la thèse sur la corruptibilité du corps, car selon Plotin, avons-nous observé, le mal vient du contact de l'âme avec la matière. Pour ce néo-platonicien, l'âme doit diriger le corps durant le temps prévu par l'ordre des choses. En ce qui concerne l'état originare de la contemplation, Plotin pense que nous devons nous efforcer à nous séparer de notre corps aux moyens de la musique, de l'amour et de la philosophie. S'agissant du mal, quel qu'il soit, pense-t-il, il a pour cause la matière. Pour Plotin avons-nous relevé, il convient de porter plus d'intérêt à la méditation intellectuelle, car pour lui, l'âme est aussi silencieuse que la raison, elle est raison. Plotin avons-nous observé, est partisan de la thèse créationniste que conteste Épicure, car selon Plotin, *l'Un-Dieu* est la source ineffable de tout être. Cette philosophie du corps s'est également illustrée par son influence remarquable au sein de la Patristique.

En ce qui concerne les *Pères de l'Église*, avons-nous constaté, aussi bien chez Augustin qui se montre plus platonicien que chez Paul qui est plus proche d'Aristote, le corps humain est gênant, mais non exécrationnel, beaucoup plus pour Paul qui semble avoir pris des distances par rapport au rejet platonicien du corps. Saint Augustin situe le mal au cœur de l'existence

---

<sup>962</sup> Platon, *Phédon*, 132a-132b.

mortelle, car c'est en croyant à la spiritualité de la pensée qu'Augustin, préluant à Descartes, fonde l'existence et la nature spirituelle de l'âme. De ladite spiritualité, Saint Augustin finit par soutenir la thèse de l'immortalité de l'âme et il définit l'être humain comme « *une âme qui possède un corps.* »<sup>963</sup> Dans ses *Confessions*, il situe le mal au cœur de l'existence mortelle. Le néo-platonisme lui apprend à s'élever jusqu'à la divinité incorporelle. Alors que les néo-platoniciens parviennent à l'idée de Dieu et non à celle de son amour, pour Saint Augustin, la grâce de Dieu nous élève puisque Dieu envoie son Fils pour sauver le monde. La mystique néo-platonicienne et la vie chrétienne du moyen âge ont largement puisé dans les œuvres de Platon. Mais, Augustin qui par ailleurs, a su célébrer la résurrection et le corps "glorieux" du Christ, ce qui était encore ignoré de Platon.

Aussi la philosophie platonicienne du corps a-t-elle été pour la plupart des courants issus de la pensée moderne, la structure faîtière. Certes, avons-nous soulevé, Descartes s'est interdit de se prononcer directement sur l'immortalité de l'âme, car pour lui, il faut d'abord concevoir clairement la définition de l'âme, puis du corps, les deux constituantes de l'homme étant différentes. Malgré cela, Marzano-Parilosi rapproche Platon et Descartes en affirmant que leur conception dualiste de la distinction entre l'âme et le corps s'impose comme « *une véritable logique disjonctive selon laquelle, écrit Marzano, le positif est toujours le ciel, siège de l'éternel, et le négatif toujours la terre, siège de la matérialité.* »<sup>964</sup>

C'est grâce à Descartes que l'idéalisme renaît de ses cendres à l'époque moderne, car c'est grâce au rationalisme cartésien qu'on a pu avoir une idée de l'originalité du corps dans la philosophie de Platon, à travers ce que nous avons appelé le *dualisme platonico-cartésien* comme concept issu du lien de filiation entre le dualisme platonicien de type idéaliste et le dualisme cartésien de type rationaliste. Cette originalité du corps tient aussi au fait que le point de vue de Platon au sujet de l'âme n'est pas forcément le même dans tous ses dialogues : tantôt immortelle dans *La République* et plus tard dans le *Phédon*; tantôt tripartite dans le *Phèdre* et le *Timée*, alors que dans le *Philèbe* toutes les passions ont leur origine dans l'âme, le corps étant par lui-même incapable de produire la moindre sensation. C'est là semble-t-il, l'origine du concept cartésien de *corps-machine*.

En dehors des nuances spécifiques qui fondent son originalité, avons fait remarqué, le dualisme cartésien a fait de son auteur l'un des meilleurs continuateurs de Platon. Mais aussi vrai qu'aucun courant de pensée philosophique ne peut être la reproduction fidèle d'un autre.

<sup>963</sup>Aurélius, Augustin, Saint, *De Civitate Dei*, XIII, 24, 1.

<sup>964</sup>Marzano-Parilosi, Maria Michela, "Le corps", in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, P.U.F., 2001, p. 352.

Descartes semble avoir montré que le rejet par Platon du corps n'est qu'une théorie explicative qui n'enlève rien au fait que le corps soit présent dans la philosophie de Platon. Toutefois, nous avons vu que le corps, tel que Platon l'a défini, semble complexe et quasi inaccessible pour la plupart des penseurs soucieux de plus d'objectivité. Malgré sa forte influence, avons-nous pensé, l'idée platonicienne du corps a fait l'objet de nombreuses controverses et les critiques à son égard ont commencé par être modérées, puis elles se sont radicalisées par la suite à l'époque classique. Cette observation annonce la troisième et dernière partie sur les problèmes liés à la philosophie platonicienne du corps qui semble abstraite et n'arrive pas à démontrer l'immortalité de l'âme. Certains auteurs ont contribué à la critique de cette philosophie dont: Aristote qui défend la thèse de l'unité de l'âme et du corps; Épicure qui est pour la corporéité et la mortalité des deux; Spinoza pour qui tout en l'homme est naturelle; Merleau-Ponty qui estime que l'existence est incarnée et que le corps est indispensable dans le processus de la connaissance, car au *corps obstacle* de Heidegger, Merleau-Ponty substitue le *corps connaissant* par lequel le monde se révèle au sujet. Aussi rejette-t-il l'innéisme cartésien, sans toutefois rendre compte de la fonctionnalité du *corps propre* et sa liaison au *corps de chair* et entres autres, la neurobiologie pour laquelle l'être humain se limite à un ensemble de mécanismes biochimiques sans conscience. Si cette troisième partie, s'est ouverte par une sorte de sollicitation de la philosophie platonicienne du corps, aussi bien pour en dénoncer les défauts de pertinence que pour en établir l'actualité, il en ressort tout d'abord que la philosophie platonicienne du corps, malgré l'ingéniosité de Platon, reste abstraite et n'apporte pas de solution aux problèmes concrets de l'homme, mais auquel le rationalisme viendra doter d'un contenu favorable à l'éclosion de la science moderne. Ensuite, que face à un monde où le pire mal est de contourner les problèmes, par la mesquinerie ou par la crainte, au lieu de s'y attaquer frontalement, Nietzsche semble pour nous, le philosophe vers qui il faut se tourner pour assurer l'ameublement ontologique de notre être et du monde. Faut-il enfin être Nietzsche ou végéter? Peut-être non. Mais Nietzsche apparaît de plus en plus comme un beau risque à courir, parce qu'il propose une alternative réaliste qui prend vraiment à bras le corps et de façon concrète un problème aussi délicat celui du corps malgré ses excès, mais dont Platon semble parler en terme d'exercice spirituel. C'est la raison pour laquelle nous n'avons aucun intérêt à connaître essentiellement l'être humain, mais à comprendre l'homme, non dans ce qu'il serait en soi et qui ne pourrait qu'être subjectif et conjectural, mais avant tout, en tant qu'un être vivant dans sa relation avec le monde.





**BIBLIOGRAPHIE**

## I. OUVRAGES DE PLATON

- PLATON**, *Hippias mineur*, trad. J.-F. Pradeau et F. Fronterotta, Paris, coll. Gallimard, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Ion, surl'Illiade*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, coll. Tel., Gallimard, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Lachès*, trad. L.-A. Dorion, Paris, coll. Tel., Gallimard, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Charmide*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Protagoras*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Euthyphron*, trad. L.-A. Dorion, Paris, coll. Tel. Gallimard, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Gorgias*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Menon*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, coll. Tel. Gallimard, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Apologie de Socrate*, trad. Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Criton*, trad. Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Euthydème*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, coll. Tel., Gallimard, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Lysis*, trad. L.-A. Dorion, Paris, coll. Tel., Gallimard, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Ménexène*, trad. Daniel Loayza, Paris, coll. Tel., Gallimard, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Cratyle*, trad. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- \_\_\_\_\_, *Phédon*, trad. Émile Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Phédon*, trad. Monique Dixsaut, Paris, GF-Flammarion, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Le Banquet*, trad. Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- \_\_\_\_\_, *La République*, trad. Georges Leroux, Paris, GF-Flammarion, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Phèdre*, trad. Émile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Théétète*, trad. E. Chambry, Paris, éd. Garnier, 1958.
- \_\_\_\_\_, *Parménide*, trad. E. Chambry, Paris, éd. Garnier, 1958.
- \_\_\_\_\_, *Le Politique*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, coll. Tel., Gallimard, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Le Sophiste*, trad. Léon Robin et M. J. Moreau, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Timée*, trad. L. Brisson, Paris, coll. tel. Gallimard, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Critias*, Paris, belles-Lettres, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Critias*, trad. L. Brisson, Paris, coll. tel. Gallimard, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Philèbe*, trad. J.-F. Pradeau, Paris, coll. Gallimard, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Les Lois*, trad. Luc Brisson et J.F. Pradeau, Paris, GF-Flammarion, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Lettres*, trad. Luc Brisson, Paris, GF-Flammarion, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Alcibiade*, trad. E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Axiochos*, in *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Épinomis*, in *Œuvres complètes*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Hipparque*, trad. J. Souh  , Paris, Les Belles Lettres, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Hippias mineur*, trad. J.-F. Pradeau et F. Fronterotta, Paris, Gallimard, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Hippias majeur*, trad. J.-F. Pradeau et F. Fronterotta, Paris, Gallimard, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Th  ag  s*, Paris, Gallimard, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Œuvres complètes*, trad., et notes de Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, Collection « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1950.
- \_\_\_\_\_, *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, Paris,   d. Flammarion, 2008.

\_\_\_\_\_, *Œuvres complètes*, trad., nouvelles et notes par L. Robin, avec la collab. De J. Moreau, 2 vol., Paris, Gallimard, 1950.

## II. OUVRAGES SUR PLATON

**ALLÈGRE, Claude**, *La défaite de Platon*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1995.

**BRÈS, Yvon**, *La Psychologie de Platon*, Paris, P.U.F., 1968.

**BRISSON, Luc**, *Lecture de Platon*, Paris, Vrin, 2000.

\_\_\_\_\_, *Platon, les mots et mythes*, Paris, La Découverte, 1994.

**CHATELET, François**, *Platon*, Paris, Idée/Gallimard, 1965.

**COURCELLE, Pierre**, *Connais-toi toi-même, De Socrate à Saint Bernard*, Paris, Études augustiniennes, 1974.

\_\_\_\_\_, « *Colle et clou de l'âme, (Phédon, 82e -83e)* », dans *Connais-toi toi-même, II*, Paris, Études augustiniennes, 1975.

**DIÈS, Auguste**, *Autour de Platon, Essai de critique et d'histoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1972.

**DIXSAUT, Monique**, *Platon, le désir de comprendre*, Paris, J. Vrin, 2003.

\_\_\_\_\_, *Le naturel philosophe, Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.

\_\_\_\_\_, *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Paris, Vrin, 2001.

\_\_\_\_\_, *Platon et la question de la pensée, Études platoniciennes*, Paris, Vrin, 2000.

**FESTUGIÈRE, André, Jean**, *Contemplation et la vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1975.

**GUÉROULT, Martial**, « *La Méditation de l'âme sur l'âme dans le Phédon* », *Revue de métaphysique et de morale* 33, 1926.

**GUITON, Jean**, *Les Pages immortelles de Platon*, Paris, Éditions Buchet/Chastel, 1960.

**LABRUNE, Marcel**, *État d'âme. Le Corps dans la Philosophie de Platon*, Paris, Vrin, 1992.

**MORGAN, Lewis, Henry**, *Plato and Great religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

**MULLER, Robert**, *La Doctrine platonicienne de la liberté*, Paris, Vrin, 1997.

**ROBIN, Léon**, *Les Rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, Paris, P.U.F., 1957.

\_\_\_\_\_, *Platon*, Paris, P.U.F., 1997.

**SANAMA, Guy et al.**, *Platon, Gorgias*, Paris, Ellipses, 2003.

**SOUILHE, Joseph**, *La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, Alcan, 1919.

## III. OUVRAGES ANNEXES

**ALAIN**, *Éléments de philosophie*, Paris, Gallimard, 1985.

\_\_\_\_\_, *Vigiles de l'esprit*, « *Les marchands de sommeil* », Paris, Gallimard, 1947.

**ANTA DIOP, Cheikh**, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence africaine, 1981.

\_\_\_\_\_, *L'apparition de l'Homo sapiens*, DAKAR, Bulletin de l'IFAN, 1970.

- ARENDDT, Hannah**, *L'impérialisme*, Paris, Fayard, 1982.
- ARISTOTE**, *Éthique à Nicomaque*, I, 13, 1102b, 5-10, trad. Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 1967.
- \_\_\_\_\_, *De l'âme*, Paris, J. Vrin, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Physique*, Paris, Garnier-Flammarion, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Organon*, trad. J. tricot, Paris, Vrin, 1947.
- \_\_\_\_\_, *La Politique*, trad. fr., J. Aubonnet, Paris, Les Belles-Lettres, 2002.
- \_\_\_\_\_, *La Génération des animaux*, trad. Pierre Louis, (Collection des Universités de France), Paris, Les Belles-Lettres, 1961.
- \_\_\_\_\_, *Les Parties des animaux*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2011.
- AUGUSTIN, Saint**, *Confessions*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- AURÈLE, Marc**, *Pensées*, Paris, Gallimard, 1967.
- AVILA, Thérèse, Sainte, (D')**, *Poésies*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Le Phénoménisme humien comme prolégomènes à la philosophie transcendantale de Kant*, Yaoundé, Presses Universitaires de Yaoundé, 2003.
- AYISSI, Lucien**, *Corruption et gouvernance*, Yaoundé, P.U.Y., 2003.
- BACHELARD, Gaston**, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Gallimard, 1967.
- BACON, Francis**, *Novum Organum*, trad. et notes de M. Malherbe et J. M. Pousseur, Paris, P.U.F., (Épiméthée), 1986.
- \_\_\_\_\_, *Discours sur l'esprit positif*, in *La science sociale*, Paris, Gallimard, 1972.
- BARBAROUSSE, Anouck**, *L'expérience*, Paris, GF-Flammarion, 1999.
- BARILIER, Étienne**, *Contre le nouvel obscurantisme. Éloge du progrès*, Paris, Éditions Zoé/L'Hebdo, 1995.
- BAUBERO, Jean**, *La morale laïque contre l'ordre moral*, Paris, Seuil, 1997.
- BAUDRY, Patrick**, *Le corps extrême*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- BEAUDRILLARD, Jean**, *Le Système des objets*, coll. Tel., Paris, Gallimard, 1968.
- BEAUFRET, Jean**, *Dialogue avec Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.
- \_\_\_\_\_, *De l'existentialisme à Heidegger, Introduction aux philosophies de l'existence*, Paris, Éd. Vrin, 1986.
- BÉBÉ NJOH, Étienne**, « *Mentalité africaine* » et problématique du développement, Paris, L'Harmattan, 2002.
- BERGSON, Henri**, *L'Énergie spirituelle*, Paris, P.U.F., 1966.
- \_\_\_\_\_, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, P.U.F., 1970.
- \_\_\_\_\_, *Évolution créatrice*, Paris, P.U.F., 1959.
- \_\_\_\_\_, *Matière et mémoire*, Paris, P.U.F., 1965.
- \_\_\_\_\_, *La pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F., 1966.
- \_\_\_\_\_, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 1948.
- BERNARD, Claude**, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 1966.
- BERNARD, Jean**, *Et l'âme? Demande Brigitte*, Paris, Buchet-Chastel, 1987.
- BERKELEY, George**, *Principes de la connaissance humaine*, trad. Dominique Benlioz, Paris, GF-Flammarion, 1991.

- BLANCHÉ, Robert**, *Introduction à la logique contemporaine*, Paris, Éd. Armand Colin, 1968.
- BLOCH, Olivier**, *Le matérialisme*, Paris, P.U.F., « Que sais-je ? », 1985.
- BORGEAUD, Philippe**, *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardi*, Genève, Librairie Droz, 2000.
- BOUTROUX, Émile**, *De l'idée de la loi naturelle*, Paris, J. Vrin, 1949.
- BOUVERESSE-QUILLOT, René**, *L'empirisme anglais : Locke, Berkeley, Hume*, Paris, P.U.F., Coll. « Que sais-je? », 1997.
- BREHIER, Émile**, *Histoire de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1968.
- BRODARD et TAUPIN**, *Les Grands Initiés*, Paris, Coulommiers, 1966.
- BRUAIRE, Claude**, *Philosophie du corps*, Paris, P.U.F., 1976.
- \_\_\_\_\_, *L’Affirmation de Dieu*, Paris, Seuil, 1964.
- BRÜHL, Lucien-Lévy**, *Traité de la nature humaine*, nouvelles éditions, trad. de Maxime David, Paris, Félix Alcan, 1930.
- BRUN, Jean**, *Héraclite ou le philosophe de l'éternel retour*, Paris, Coll. « Philosophes de tous les temps », 1971.
- BRUNSHVIG, Léon**, *La Raison et la Religion*, Paris, Alcan, 1939.
- \_\_\_\_\_, *Les Présocratiques*, Paris, P.U.F., 2007.
- BWELE, Guillaume**, *Ouverture du logos. L'éloge à la différence*, Paris, Éditions ABC, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Du logos vivant. Essai sur une ontologie de l'altérité et d'intégration interculturelle*, Yaoundé, Éditions Clés, 2009.
- CANGUILHEM, Georges**, *La connaissance de la vie*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, J. Vrin, 1989.
- CHAMOUX, François**, *La Civilisation grecque à l'époque archaïque et classique*, Paris, Arthaud, 1963.
- CHEVALIER, Jacques**, *Histoire de la pensée*, tome 4 : *La pensée moderne de Hegel à Bergson*, Paris, Flammarion, 1966.
- CHIRPAZ, François**, *Le corps*, Paris, P.U.F., 1963,
- CICÉRON**, *De la République des Lois*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
- COMTE, Auguste**, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Gallimard, 1972.
- CONDILLAC, Bonnot de**, *Extrait raisonné du traité des sensations*, édition Georges Le Roy, Paris, P.U.F., 1947.
- CROZON, Michel**, *L'univers des particules*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- CUNIoT, Alain**, *Incroyable mais faux*, Bordeaux, Paris, Éditions L'Horizon chimérique, Collection « Zététique », 1989.
- DAGOGNET, François**, *Réflexions sur la mesure*, Paris, éd. Encre marine, 1993.
- DELANGLADE, Jean**, *Le problème de Dieu*, Paris, Aubier, 1960.
- DÉLAY, Jean**, *Les Dissolutions de la mémoire*, Paris, P.U.F., 1943.
- DELEUZE, Gilles**, *Nietzsche et la philosophie*, coll. « Bibliothèque de la philosophie contemporaine », Paris, P.U.F., 1991.
- \_\_\_\_\_, *La Logique de sens*, « Michel Tournier et le monde sans autrui », Paris, Éd. Minuit, 1969.
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix**, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éd. Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques**, *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2000.

- DESANTI, Jean-Toussaint**, *La philosophie silencieuse ou critique des philosophes de la science*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- DESCARTES, René**, *Méditations métaphysiques*, Paris, Nathan, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Discours de la Méthode*, in *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1937.
- \_\_\_\_\_, *Lettre à Mersenne*, Paris, Fernand Nathan, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Règles pour la direction de l'esprit*, in *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1937.
- DÉTIENNE, Marcel.**, *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977.
- DIDEROT, Denis**, *Pensées détachées sur la peinture*, T. XII, Garnier-Frères, 1877.
- DIOGÈNE, Laërce**, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, II, 39, Paris, Nathan, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Vie, doctrines, et sentences des philosophiques illustres de chaque secte*, Paris, GF-Flammarion, 1965.
- DUHEM, Pierre**, *Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques. De Platon à Copernic*, Paris, Hermann, 1988.
- DUMAS, Jean, Louis**, *Histoire de la pensée*, Paris, Éditions Taillandier, 1990.
- DUMONT, Jean-Pierre**, *La philosophie antique*, Paris, P.U.F., 2008.
- DURKHEIM, Émile**, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1960.
- EINSTEIN, Albert**, *Comment je vois le monde*, traduit de l'allemand par Maurice Solovine et Régis Hanrion, Paris, Camps-Flammarion, 1979.
- ÉLA, Jean-Marc**, *L'Afrique à l'ère du savoir : Science, société et pouvoir*, Paris, l'Harmattan, 2006.
- \_\_\_\_\_, *La recherche africaine face au défi de l'excellence scientifique*, Livre III, Paris, L'Harmattan, 2007.
- EMPIRICUS, Sextus**, *Hypothèses Pyrrhoniennes*, Paris, Ed Aubier Montaigne, 1948.
- ENGELS, Friedrich**, *Études philosophiques*, « Lettre à Franz Mehring », trad. P. Lafargue, Paris, Éd. Sociales, 1974.
- ÉPICURE**, *Lettre à Hérodote*, in *Lettres et Maximes*, Paris, Nathan, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Lettre à Ménécée*, in *Lettres et Maximes*, Paris, Nathan, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Lettre à Pythoclès*, in *Lettres et Maximes*, Paris, Nathan, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Maximes*, in *Lettres et Maximes*, Paris, Nathan, 2000.
- ESPAGNAT, Bernard, (D')**, *Un atome de sagesse*, Paris, Seuil, 1989.
- \_\_\_\_\_, *À la recherche du réel. Le regard d'un physicien*, 2<sup>e</sup> édition, revue et augmentée, Paris, Gautier-Villars, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Penser la science ou les enjeux du savoir*, Paris, Bordas, 1990.
- FARGES, Albert**, *La philosophie de M. Bergson*, Paris, Alfred Baudrillard, 1912.
- FÉDIDA, Pierre**, "Corps", cité dans *Dictionnaire de la psychanalyse*, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Fayard, 2006.
- FÉLIDA, Pierre et LECOURT, Dominique**, *La bioéthique est-elle de mauvaise foi?*, Paris, P.U.F., 1999.
- FERENCZI, Thomas**, *Les défis de la technoscience*, Bruxelles, Éditions Complexes, 2001.
- FERRY, Luc et COMTE, Auguste**, *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps*, Paris, Robert-LAFFRONT, 1998.
- FEYERABEND, Paul**, *Problems of Empiricism. Philosophical papers*, Vol. 2, London, Cambridge University Press, 1981.

- \_\_\_\_\_, *Réalisme, rationalisme et méthode scientifique*, Vol. 1, trad. Malolo Dissake, Paris, Éditions Dianoïa, 2005.
- FOUCAULT, Michel**, *La chair et le corps*, Paris, Gallimard, 1974.
- FREUD, Sigmund**, *Pulsions et destins des pulsions*, in *Métapsychologie*, trad. Jean Laplanche, et J.B. Pontalis, Paris, Idées Gallimard, 1981.
- GALPÉRINE, Marie, Claire**, *Des premiers principes*, Paris, Verdier, 1977.
- GASQUET, Silvine**, *L'Illusion mathématique*, Paris, La Découverte, 1997.
- GIBSON, Etienne**, *Neuromancien*, Paris, J'ai lu, 1985.
- GODDARD, Jean-Christophe et LABRUNE, Marcel**, *Le corps*, Paris, Vrin, 1992.
- GRANIER, Jean**, *Nietzsche*, coll. « Que sais-je? », n°2042,3<sup>e</sup>, Paris, P.U.F., 1989.
- GUÉROULT, Martial**, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1968.
- GUILLAUME, Paul**, *La Psychologie de la forme*, Paris, Flammarion, 1937.
- GUTHRIE, Bertram, Alfred**, *Orphée et la religion grecque : Étude sur la pensée orphique*, Paris, Payot, 1956.
- HAAR, Michel**, *Nietzsche et la métaphysique*, coll. « tel » n° 220, Paris, Gallimard, 1998.
- HÉBER-SUFFRIN, Pierre**, *Le Zarathoustra de Nietzsche*, coll. « Philosophies », Paris, P.U.F., 1988.
- HEBGA, Meinrad**, *La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- HEGEL, Friedrich, Wilhelm, Georg**, *La Raison dans l'Histoire*, Paris, Plon, 1965.
- HEIDEGGER, Martin**, *L'Être et le Temps*, coll. Folio, Paris, Gallimard, 1988.
- HENRY, Michel**, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965.
- HÉRACLITE**, in Jean Brun, *Héraclite*, Paris, Seghers, 2000.
- HOBBS, Thomas**, *Léviathan, Traité de la matière et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*, trad. François Tricaud, Paris, Sirey, 1971.
- HOMÈRE**, *L'Iliade*, Paris, Librairie Hatier, 1952.
- \_\_\_\_\_, *Odyssée*, Paris, Librairie Hatier, 1952.
- HUME, David**, *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier, 1946.
- HUISMAN, Bruno et RIBES, François**, *Les Philosophes et le corps*, Paris, Dunod, 1992.
- HUSSERL, Edmund**, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Éditions de Minuit, 1976.
- \_\_\_\_\_, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Méditations cartésiennes*, trad. E. Levinas, Paris, Ed. Vrin, 1978.
- JACQUARD, Albert**, *Au péril de la science, interrogation d'un généticien*, Paris, Seuil, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Voici le temps du monde fini*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- \_\_\_\_\_, *La science à l'usage des non-scientifiques*, Paris, Calmann-Lévy, 2001.
- JACQUET, Claude**, *Le corps*, Paris, PUF, 2001.
- JANHEINZ, Jahn**, *Muntu : L'Homme africain et la culture négro-africaine*, Paris, 27, rue Jacob, Paris VI<sup>e</sup>, Éditions du Seuil, 1961.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir**, *Henri Bergson*, Paris, P.U.F., 1989.
- \_\_\_\_\_, *L'Irréversibilité et la Nostalgie*, Paris, Flammarion, 1983.

- \_\_\_\_\_, *Quelque part dans l'inachevé?*, coll. Folio, Paris, Gallimard, 1978.
- JURANVILLE, Alain**, *Lacan et la philosophie*, coll. Quadrige, Paris, P.U.F., 1996.
- KANT, Emmanuel**, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, éd. Librairie philosophique de Ladrance, 1865.
- \_\_\_\_\_, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1944.
- KAUFMANN, Pierre**, *Philosopher*, « Conscience et Inconscient », Paris, éd. Fayard, 1980.
- KIERKEGAARD, Sören**, *Les Miettes philosophiques*, Paris, Seuil, 1972.
- \_\_\_\_\_, *Le concept d'angoisse*, Paris, Gallimard, 1977.
- KONNINCK, Thomas de**, *De la dignité humaine*, Paris, PUF, 1995.
- LAGNEAU, Jules**, *Célèbres leçons*, Paris, P.U.F., 1950.
- LAVELLE, Louis**, *Morale et Religion*, Paris, Aubier, 1960.
- \_\_\_\_\_, *Du Temps et de l'éternité*, Paris, Aubier-Montaigne, 1945.
- LEIBNIZ, Wilhelm, Gottfried**, *Nouveaux essais sur l'entendement humain en réponse aux Essais sur l'entendement humain de Locke*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Principe de la nature et de la grâce*, Paris, P.U.F., 1978.
- LEROI-GOURHAN, André**, *L'homme et la matière*, Paris, Albin Michel, 1993.
- LÉVINAS, Emmanuel**, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986.
- \_\_\_\_\_, *De l'existence à l'existant*, Paris, Éd. Vrin, 1986.
- LÉVINE, Eva, TOUBOUL, Pierre-Jean**, *Le corps*, Paris, Corpus Flammarion, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Claude**, *Race et histoire*, coll. Médiations, Paris, Éd. Denoël-Gonthier, 1968.
- LOCKE, John**, *Traité du Gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, 3<sup>e</sup> édition, trad. M. Coste, Paris, J. Vrin, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Draft A. Première esquisse philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Marylène Delbourg-Delphis, Paris, J. Vrin, 1974.
- LUCRÈCE**, *De la nature*, Paris, Aubier, 1993.
- MACHIAVEL, Nicolas**, *Le Prince*, Paris, Bordas, 1986.
- MALREAUX, André**, *Les Voies du silence*, Paris, Éd. Gallimard, 1985.
- MANDROU, Robert**, *Magistrats et sorciers en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Plon, 1968.
- MARCUSE, Herbert**, *L'homme unidimensionnel : essai sur l'idéologie d'une société industrielle avancée*, Paris, Éditions Minuit, 1968.
- MARX, Karl**, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Gallimard, 1939.
- \_\_\_\_\_, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éd. Sociales, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Manifeste du parti communiste*, Paris, Éd. Costes, 1953.
- \_\_\_\_\_, *La Sainte famille*, Paris, éd. Sociales, 1972.
- \_\_\_\_\_, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éd. Sociales, 1976.
- MICHEL, Bernard**, *Le Corps*, Paris, Seuil, 1995.
- MAO TSETOUNG**, *Cinq essais philosophiques*, Pékin, Éditions en Langues Étrangères, 1971.
- MARROU, Henri-Irénée**, *La Connaissance historique*, Paris, le Seuil, 1954.
- MARZANO-PARILOSI, Maria, Michela**, *La Philosophie du Corps*, Paris, P.U.F., 2007.



- \_\_\_\_\_, "Le corps", in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, P.U.F., 2001.
- MAUSS, Marcel**, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1968.
- MBELE, Charles-Romain**, *Essai sur le postcolonialisme en tant que code de l'inégalité*, Yaoundé, Éditions Clé, 2010.
- MERCURY, Jean-Yves**, *L'expressivité chez Merleau-Ponty, du corps à la peinture*, Paris, L'Harmattan, 2000,
- MERLEAU-PONTY, Maurice**, *Éloge de la philosophie*, Paris, Ed., Gallimard, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Ed. Gallimard, 1945.
- \_\_\_\_\_, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Signe*, Paris, Gallimard, 1960.
- MONO, NDJANA, Hubert**, *La Beauté et la vertu du savoir*, Yaoundé, Edition du Carrefour, 1999.
- MOREAU, Maurice, Joseph**, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, P.U.F., 2003.
- MORIN, Edgar**, *L'Homme et la mort*, Paris, Ed. du Seuil, 1970.
- MUSIL, Robert**, *L'Homme sans qualités*, trad. Ph. Jaccottet, Paris, Seuil, 1956.
- NEWTON, Isaac**, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Paris, éd. Jacques Gabey, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Revue des études grecques*, Paris, P.U.F., 1941.
- NDEBI, BIYA, Robert**, *L'Être comme génération*, Paris, L'Harmattan, 1984.
- NIETZSCHE, Friedrich, Wilhelm**, *Ainsi parlait Zarathoustra, un livre pour tous et pour personne*, Paris, Librairie Générale Française, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Le Crépuscule des idoles*, trad. H. Albert, Paris, DenoëlGonthier, 1929.
- \_\_\_\_\_, *Par-delà le Bien et le Mal*, Paris, UGE, 1970.
- \_\_\_\_\_, *La Généalogie de la morale*, trad. Philippe Choulet, Paris, Flammarion, 2018.
- \_\_\_\_\_, *L'Antéchrist*, Paris, Garnier-Flammarion, 1994.
- \_\_\_\_\_, *La Vie relieuse, Humain trop humain*, Le Livre de poche, Paris, coll. « Classique de la Philosophie », 1995.
- \_\_\_\_\_, *Le Gai savoir*, trad. A. Vialatte, coll. Idées, Paris, Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_, *La Naissance de la tragédie*, Le Livre de poche, Paris, coll. « Classique de la Philosophie », 1994.
- \_\_\_\_\_, *Considérations inactuelles*, trad. Henri Albert, Paris, Garnier-Flammarion, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Seconde considération intempestive*, Paris, GF-Flammarion, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Aurore*, Paris, coll. « Classique de la Philosophie », 1995.
- \_\_\_\_\_, *Ecce homo*, trad. Henri Albert, Paris, Fayard, 2014.
- \_\_\_\_\_, *La Volonté de puissance*, 2 tomes, coll. « tel », Paris, Gallimard, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Fragments posthumes*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Le livre du philosophe*, Paris, Aubier Flammarion, 1969.
- NJOH, MOUELLE, Ébénezzer**, *De la Médiocrité à l'Excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Éditions CLÉ, 1998, 174 p.
- \_\_\_\_\_, *Considérations actuelles sur l'Afrique*, Yaoundé, Clé, 1983.
- NKOLO FOÉ**, *Le post-modernisme et le nouvel esprit du capitalisme sur une philosophie globale d'Empire*, Dakar, Codesria, 2008.

- ONANA, Paul, Bienvenue**, *L'Herméneutique de la mort*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- PASCAL, Blaise**, *Pensées*, Paris, Gallimard, 1966.
- PIAGET, Jean et INHELDER, Bärbel**, *La Représentation de l'espace chez l'enfant*, Paris, P.U.F., 1947.
- PIGEAUD, Jackie**, *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, 1981.
- PLANCK, Max**, *Autobiographie scientifique et derniers écrits*, trad. A. George, Paris, Albin Michel, 1960.
- PLANTÉ, Christine et CHÊNE, Catherine**, *Sorcières et sorcelleries*, Paris, P.U.F., 2002.
- PLOTIN**, *Ennéades*, trad. Émile Bréhier, Paris, « Les Belles lettres », 1963.
- PORPHYRE**, *Vie de Plotin*, Paris, J. Vrin, 1982.
- PRIGOGINE, Ilya et STENGERS, Isabelle**, *La Nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1979.
- RICHIR, Marc**, *Le corps*, "optiques philosophie", Paris, Hatier 1995.
- \_\_\_\_\_, *Le Corps, Essai sur l'Intériorité*, Paris, Hatier, 1995.
- RIVAUD, Albert**, *Histoire de la philosophie, Volume I : Des origines à la scolastique*, Paris, P.U.F., 1948.
- ROBIN, Léon**, *La Pensée hellénique des origines à Épicure*, Paris, P.U.F., 1968.
- ROHDE, Erwin**, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. A. Raymond, Paris, Payot, réimp. Bibliothèque des Introuvables, 1999.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques**, *Du Contrat Social*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Émile ou de l'Éducation*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- \_\_\_\_\_, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Éditions Hatier, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Écrits sur l'Abbé de Saint Pierre* in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, Hatier, 1983.
- ROUX-LANIER, Catherine**, *Le Temps des philosophes*, Paris, Hatier, 1995.
- RUFFIÉ, Jacques**, *De la biologie à la culture*, Paris, Flammarion, 1976.
- RUSS, Jacqueline**, *Les chemins de la pensée*, Paris, Armand Colin, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Philosophie : Les auteurs, les œuvres*, Paris, Bordas, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Philosophie : Les Auteurs et les œuvres*, Paris, Bordas, 1996, p.
- RUSSEL, Bertrand**, *Problèmes de philosophie*, Paris, Payot, 1968.
- SARTRE, Jean-Paul**, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Éditions Gallimard, 1943.
- \_\_\_\_\_, *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1958.
- SCHOPENHAUER, Arthur**, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, Paris, P.U.F., 1996.
- \_\_\_\_\_, *Métaphysique de l'amour*, trad. M. Simon, coll. 10-18, Paris, U.G.E., 1964.
- SEXTUS, Empiricus**, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, Paris, Aubier-Montaigne, 1948.
- SIACCA, Michèle, Federico**, *Le Problème de Dieu et la religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, Aubier, 1950.
- SNELL, Bruno**, *La découverte de l'esprit, La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, Paris, L'éclat, Combas, 1994.
- SPINOZA, Baruch**, *Éthique*, Paris, GF-Flammarion, 1965.

- SOPHOCLE**, *Œdipe Roi*, trad. R. Pignard, Paris, Garnier, 1947.
- TAINÉ, Hyppolyte, Adolphe**, *De l'intelligence*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- THOM, René**, *Stabilité structurelle et morphogénèse*, Paris, Inter éditions, (sans date).
- TOURNIER, Michel**, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, coll. Folio, Paris, Gallimard, 1972.
- TOWA, Marcien**, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Éditions CLÉ, 1971.
- TRESMONTANT, Claude**, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu?*, Paris, Aubier, 1950.
- VERNANT, Jean-Pierre**, *L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.
- VIDAL-NAQUET, Pierre**, *Les Assassins de la mémoire*, Paris, Éd. Découverte, 1987.
- VIRGILE**, *Énéide*, Paris, « Les Belles-Lettres, 1948.
- VOLTAIRE**, *Candide*, Paris, Librairie Générale Française, 1983.

#### IV. USUELS

- BASTIDE, Roger**, *Encyclopédie Générale Larousse*, Paris, Librairie Larousse, 17, rue de Montparnasse, et boulevard Raspail, 114.
- BINDÉ, Jérôme**, (sous la direction de), *Entretiens du XXI<sup>e</sup> siècle. Où vont les valeurs?*, Paris, Éditions UNESCO/Albin Michel, 2004.
- BODIN, Jean**, « A propos de l'ouvrage. Enjeux du matérialisme » in *La Raison*, n°440, Avril 1999.
- CHANGEUX, Jean-Pierre**, « Le Monde », in Interview, 31/10/1982.
- \_\_\_\_\_, Interview, Paris, « Le Monde », 31/10/1982.
- CLARAC, Pierre**, *Dictionnaire Universelle des Lettres*, Paris, Maison MAME, 1961.
- COURCELLE, Pierre**, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, Paris, Études augustiniennes, 1974.
- CUVILLIER, Armand**, *Nouveau précis de philosophie. La connaissance classique de philosophie*, tome 1, Paris, Armand Colin, 1970.
- D'HONDT, Jacques et al.**, (Sous la direction de), *Présence du matérialisme*, (Colloque International), Paris, L'Harmattan, 1999.
- DURKHEIM, Émile**, *L'inconnu et l'inconscient en histoire*, cité par : Bulletin de la société française de philosophie, séance du 28 mai 1908.
- FÉDIDA, Pierre**, "Le Corps", Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, *Encyclopaedia Universalis*, et Albin Michel, 1997.
- FOTTORINO, Éric**, *Voyage au centre du cerveau*, « Naufrage et boussoles » in *Le Monde*, 7 février 1998.
- LALANDE, André**, *Vocabulaire technique et philosophique*, Paris, P.U.F., 1926.
- MORALI, Claude, MEDINA, José et al.**, *La Philosophie comme Débat entre les textes*, Paris, éd. Magnard, 2017.
- ROUDINESCO, Élisabeth, PLON, Michel**, *Dictionnaire de la psychanalyse*, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Fayard, 2006.

**WERNER, Jaeger**, *Que devient-on quand on meurt ?*, 2011, *The Harvard Theological Review*, (ass. 1901) 11, rue de Seine, Boulogne-Billancourt, Paris, "Éditions des Témoins de Jéhovah de France", 92100.

## V. THÈSES DE DOCTORAT SUR PLATON

**DUMAS-Dubreuil, PASCAL-Olivier**, *Éros, amour et sexualité : la paiserastia dans le Banquet de Platon- L'objet de la mathématique dans La République de Platon*, 2019.

**ROCHE, Florentin**, *Les niveaux psychologiques de Platon : une théorie de la connaissance d'après la cybernétique*, Thèse de Doctorat en Philosophie – Étude des systèmes soutenue à, Lyon, Université Jean Moulin, 2017.

**TCHAMABI, Pierre**, *Politique et éducation chez Platon. Évaluation critique dans le contexte post-moderne*, Thèse de Doctorat/Ph.D en Philosophie, soutenue à Yaoundé, Université de Yaoundé I, sous la direction de Hubert MONO NDJANA, 2012-2013.

## VI. AUTRES TRAVAUX DE THÈSES CONSULTÉES

**AYISSI, Lucien**, *La place du sujet de la connaissance dans le traité de la nature humaine de David Hume*, Thèse de Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle en philosophie soutenue à l'Université de Yaoundé, 1991.

\_\_\_\_\_, *Le positivisme de Hume. Prolégomènes à l'épistémologie positiviste*. Thèse de doctorat d'État en philosophie soutenue à l'Université de Yaoundé, 2005.

**NGUEMETA, Philippe**, *Du Positivisme logique au « rationalisme critique. Les enjeux de la critique poppérienne du vérificationnisme*, Thèse présentée en vue de l'obtention du Doctorat/Ph.D en philosophie, sous la direction de M. Lucien AYISSI, Professeur, Université de Yaoundé I, 2014-2015.

**SOUBIRON-Alandry, Nicole**, *"La représentation du corps chez les moralistes du XVII<sup>ème</sup> siècle : Pascal, La Rochefoucauld, La Bruyère"*, Thèse de Doctorat soutenue à l'Université Aix-Marseille I-Provence, 2005.

## VII. SITES WEB

**ANTADIOP, Cheikh**, « l'Unité d'origine de l'espèce humaine », Paris, l'UNESCO, 29 Avril 1981.

**AUGUSTIN, Saint**, *De la Trinité*, cité par : Françoise Dastur, *Le Temps des philosophes*, Hatier, Paris, 1995.

**BODIN, Jean**, « À propos de l'ouvrage. Enjeux du matérialisme », in *La Raison*, n° 440, Avril, 1999.

**BERGSON, Henri**, *La pensée et le mouvant*, (91-92/1325), Site web : [http : /bibliothèque.uqac. ca/](http://bibliothèque.uqac.ca/).

\_\_\_\_\_, *Essai sur Les Données immédiates de la conscience* (I, 505/12-13). Site web : \_\_\_\_\_, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, Site Web : <http://www191.pair.com/sociojmt>

\_\_\_\_\_, *L'Évolution créatrice*, (II, 134/608), Site web : [http : /bibliothèque.uqac. ca/](http://bibliothèque.uqac.ca/).

- \_\_\_\_\_, *Matière et mémoire*, (194/44), cité par : Albert Deluermoz et Boulet, Paul-Émile, *La philosophie de M. Bergson, Philosoph'île*, 2007, Québec, Bibliothèque Site web : [http : /bibliothèque. uqac.ca/](http://bibliothèque.uqac.ca/)
- CARFANTAN, Serge**, *Illusion métaphysique*, in Philosophie et Spiritualité, 2012.
- DASTUR, Françoise**, « *la place du corps dans la philosophie occidentale* », Arte-Filosofia - 22-23 Avril 2006.
- DELUERMOZ, Albert**, *La philosophie de M. Bergson*, 2007, cité par : Boulet, Paul-Émile, *Philosoph'île*, 2007, Québec, Bibliothèque Site web : [http : /bibliothèque. uqac.ca/](http://bibliothèque.uqac.ca/)
- DELUERMOZ, Frédéric**, « Deleuze : *Le Bergsonisme*, PUF., Sup », (1999), *Philosoph'île*, site de philosophie de l'Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007.
- DERNOS, Robert**, "Plato's doctrine of the psyche as a self-moving motion », *Journal of the History of Philosophy*, 6, 1968
- ÉPICTÈTE**, *Entretiens*, VI, in La-Philosophie.com @ 2014. All RightsReserved.
- FARGES, Albert**, *La philosophie de M. Bergson*, 1912, Site web : [www.gutenberg.net](http://www.gutenberg.net)
- FUJITA, Hisashi**, « La main de Bergson. Pour une histoire du vitalisme (non)-organique », in *Revue de langue et littérature françaises (RLLF)*, n°29, Société de Langue et Littérature Françaises de l'Université de Tokyo, mai 2004, sur *Évolution créatrice*.
- \_\_\_\_\_, « La notion de finalité chez Kant et Bergson », in *RLLF*, n°30, septembre 2004. Étude sur *Évolution créatrice*.
- \_\_\_\_\_, « Entre *phainomena* et *phantasmata*. « Déjà-vu » bergsonien et « membre fantôme » merleau-pontien », in étude sur *Matière et mémoire*, *RLLF*, n°31, mai 2005.
- \_\_\_\_\_, « La question du rythme et de la mesure dans la philosophie de Bergson », *Études de langue et littérature françaises*, n°89, Société Japonaise de Langue et Littérature Françaises, étude sur *Données immédiates de la conscience*, 2006.
- \_\_\_\_\_, « La notion de corps chez Bergson. Vers une autre histoire du spiritualisme français », in *Revue de Philosophie française*, n°10, Société franco-japonaise de Philosophie, étude sur *Durée et simultanéité*, 2006.
- HAMÈS, Constant**, "Problématique de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines", *Cahiers d'Études africaines*, 2008.
- HENRY, Michel**, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965 ; 2e éd., 1987.
- \_\_\_\_\_, *Incarnation : Une philosophie de la chair*, Paris, éd. Seuil, 2000.
- LEROI-GOURHAN, André**, *L'homme et la matière*, 1<sup>re</sup> éd., 1943 ; 2<sup>e</sup> éd., 1971.
- MACHEREY, Pierre**, Groupe d'études « La philosophie au sens large » *La logique bergsonienne du corps. Corps propre, perception, technique*, 17/05/2006.
- MARROU, Henri-Irénée** « *Le Banquet : Esquisse d'un type idéal au sujet de la mentalité camerounaise* », in *Le Synop*, Bulletin du Cercle universitaire d'études et de recherches interdisciplinaires, N° 001. Communication et débats des séances de l'année universitaire, 1984-1985.
- MEMMI**, *Les Gardiens du corps, Dix ans de magistère bioéthique*, EHESS, 1996.
- MONO NDJANA, Hubert**, « *Le Banquet : Esquisse d'un type idéal au sujet de la mentalité camerounaise* », in *Le Synop*, Bulletin du Cercle universitaire d'études et de recherche interdisciplinaires, N° 001. Communication et débats des séances de l'année universitaire 1984-1985.
- PIMBÉ, Daniel**, *Nietzsche*, Philosophie © Janvier 2019.

**SEARLE, John, Rogers**, *Deux Biologistes et un Physicien en quête de l'âme*, Paris, La Recherche, 287, Mai 1996.

**SNELL, Bruno**, *La découverte de l'esprit, La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, L'éclat, Combas, 1994, p. 25 sq. *Études philosophiques*, n° spécial sur *l'Athéisme*, juil.-sept., 1966.

## INDEX ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS

### A

Alexandre, Laurent, 290  
 Allègre, Claude, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 280  
 Aristote, 6, 35, 42, 84, 133, 134, 137, 139, 148, 156, 162, 184, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 216, 217, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 237, 307, 308, 317, 320, 336  
 Augustin, 5, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 181, 200, 285, 332, 337  
 Aurèle, 213, 236  
 Ayissi Lucien, iii, 105

### B

Bacon, 163  
 Beaufret, 185  
 Bergson, 278, 279  
 Berkeley, 250  
 Bernard, 56, 253, 254, 255  
 Borgeaud, 122, 123  
 Bréhier, 129, 133, 213  
 Brisson, 30, 48, 141, 174, 176, 340  
 Brun, 218, 284  
 Bwele, 243

### C

Changeux, 273, 277, 278  
 Châtelet, 29, 32  
 Cicéron, 139, 148  
 Clarac, 138, 148, 260  
 Comte, 240, 251, 252, 254  
 Condillac, 56, 248, 258  
 Courcelle, 56, 144, 145  
 Cuvillier, 188, 209, 210, 258, 260

### D

Deleuze, 7, 12  
 Descartes, 4, 5, 6, 141, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 193, 196, 199, 200, 209, 210, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 256, 257, 258, 259, 261, 263, 264, 265, 266, 268, 272, 278, 283, 284, 287, 304, 308, 316, 332, 337, 345  
 Didérot, 179  
 Dieu, 30, 32, 80, 82, 84, 86, 94, 95, 100, 116, 123, 129, 130, 132, 133, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 164, 166, 168, 169, 174, 175, 182, 183, 210, 224, 225, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 255, 261, 266, 277, 336, 337, 343, 346, 348, 349  
 Diogène, 232  
 Dixsaut, 3, 23, 24, 28, 50, 56, 75, 340

### E

Empiricus, 135, 136  
 Épicure, 206, 207, 209, 212, 213, 214, 221, 225, 226, 232, 234, 235, 323

- F**  
 Fédida, 205  
 Freud, 6, 256, 257, 258, 262, 315
- G**  
 Guattari, 7  
 Guillaume, 242, 258, 259
- H**  
 Hadès, 28, 75, 79, 80, 82, 86, 90, 92, 95, 118, 123, 148, 155  
 Hamelin, 188  
 Hegel, 131  
 Heidegger, 266, 311, 338  
 Héraclite, 22, 92  
 Hobbes, 244  
 Homère, 26, 52, 57, 87  
 Huisman, 19  
 Hume, 247, 248, 258, 262, 263  
 Husserl, 263
- I**  
 Inhelder, 261
- J**  
 Jacques Robert, 288, 290, 326, 327
- K**  
 Kant, 171, 224, 249, 250, 255, 259, 263  
 Kierkegaard, 303  
 Klaus-Gerd Giesen, 290
- L**  
 La Mettrie, 251  
 Labrune, 204  
 Lagneau, 258, 259  
 Lalande, 8  
 Laurent, Alexandre, 290  
 Leibniz, 250  
 Locke, 248  
 Lucrèce, 212, 235, 236
- M**  
 Machiavel, 237, 307  
 Marx, 247  
 Marzano-Parilosi, 170, 171, 337  
 Meinrad Hebga, 299, 300, 331  
 Mercury, 267  
 Merleau-Ponty, 263, 265, 284
- N**  
 Nietzsche, 7, 285, 301, 303, 304, 305, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 323, 327
- O**
- P**  
 Pascal, 115, 169, 255, 282, 285, 286, 291  
 Patrick Baudry, 291  
 Piaget, 255, 260, 261, 262, 263



Platon, iii, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 246, 247, 248, 249, 255, 261, 264, 265, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 281, 283, 287, 288, 290, 291, 294, 295, 296, 299, 300, 301, 303, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 318, 320, 321, 325, 326, 327, 329, 332, 334, 335, 336, 337, 338, 341, 344, 350

Plotin, 5, 120, 121, 122, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 143, 144, 154, 157, 181, 200, 210, 332, 336

Porphyre, 5, 66, 132, 138, 141, 142, 144, 146, 147, 150

**R**

Ribes, 19  
 Richir, 182, 206, 267  
 Robin, 100, 132, 194, 219, 340  
 Roux-Lanier, 155, 208, 211, 229  
 Russ, 234, 235, 236, 305, 310, 312, 316, 320

**S**

Sartre, 348  
 Spinoza, 137, 147, 148, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 263

**V**

Virgile, 144  
 Voltaire, 148

## INDEX ALPHABÉTIQUE DES CONCEPTS CLÉS

### A

Actualité, 6, 9, 200  
 Affections, 60, 65, 75, 234, 243, 245  
 Affinité, iii, 11, 30, 36, 37, 118, 158, 176  
 Agnoia, 194  
 Altérabilité, 42, 65  
 Âme, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 221, 229, 231, 234, 235, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 255, 256, 257, 259, 260, 261, 263, 266, 267, 268, 269, 270, 273, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 287, 292, 293, 294, 297, 299, 301, 302, 304, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 320, 321, 323, 327, 332, 334, 336, 337, 341, 342, 348, 351  
 Antériorité, 152, 206, 207, 249  
 Aphorisme, 305  
 Aristotélisme, 252  
 Ascension, 142  
 Ascétisme, 130, 235  
 Aspiration, 27, 63, 78, 79, 83, 236  
 Assignation, 49, 56, 74, 335  
 Atomisme, 226, 255, 258

### B

Beau, 7, 14, 18, 19, 23, 33, 53, 63, 65, 67, 73, 74, 78, 86, 90, 91, 99, 101, 109, 111, 113, 114, 115, 176, 177, 231  
 Bien, 5, 6, 12, 36, 45, 57, 67, 70, 79, 82, 86, 94, 99, 103, 121, 129, 130, 131, 138, 141, 147, 170, 177, 228, 273, 277, 281, 347  
 Biomédecines, 290  
 Bios prakticos, 206  
 Bios théoreticos, 206  
 Biotechnologie, 283  
 Biotechnologies, 290

### C

Carcéralisation, 60  
 Cartésianisme, 171, 182, 188  
 Cause incausée, 84  
 Chôrismos, 17  
 Christianisme, 128, 139, 148, 152, 154, 155, 156, 157, 235  
 Cogito, 158, 162  
 Complexité, 13, 235, 254, 262, 271, 276, 278  
 Condition posthume, 85

Connaissance, 4, 14, 15, 18, 19, 26, 27, 28, 30, 32, 41, 45, 55, 56, 59, 62, 64, 67, 70, 72, 78, 81, 92, 98, 102, 114, 117, 129, 130, 131, 132, 133, 139, 149, 154, 158, 159, 163, 164, 166, 168, 170, 175, 176, 181, 184, 185, 187, 188, 204, 206, 220, 221, 228, 230, 234, 239, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 254, 255, 256, 260, 262, 265, 266, 268, 270, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 332, 335, 338, 341, 342, 343, 349, 350  
 Conscience, 5, 6, 7, 73, 78, 84, 86, 165, 184, 200, 231, 243, 247, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 273, 342, 350, 351  
 Contemplation, 3, 11, 63, 65, 66, 71, 94, 98, 103, 110, 129, 130, 131, 132, 142, 164, 175, 176, 180, 228, 231, 239, 336  
 Corporéité, 2, 133, 135, 136, 137, 138, 187, 206, 209, 222  
 Corps, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 107, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 220, 221, 223, 226, 234, 235, 236, 238, 240, 241, 242, 243, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 294, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 320, 323, 327, 332, 334, 335, 336, 337, 343, 345, 346, 347, 348, 350, 351  
 Corps de chair, 5, 151, 152, 153, 267  
 Corps-machine, 6, 171, 250, 257, 263, 266, 337  
 Corps-propre, 266, 268  
 Corps-tombeau, 46, 49, 50, 165  
 Corruptibilité, 5, 15, 20, 142, 146, 147, 150, 336  
 Crainte, 21, 63, 71, 75, 77, 87, 91, 100, 110, 118, 147, 207, 235

## D

Démiurge, 79, 143, 174, 179, 335  
 Désir, 2, 7, 20, 27, 28, 29, 30, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 61, 68, 75, 107, 112, 143, 200, 225, 234, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 257, 341  
 Destinée des morts, 86, 95  
 Dialectique, 5, 41, 69, 73, 103, 106, 108, 110, 111, 159, 162, 164, 188, 224, 228, 229, 250, 262, 266, 341  
 Dichotomie, 139, 257  
 Dikè, 194  
 Dissension, 51, 56, 61, 62, 207  
 Dissimilitude, 42, 66, 104  
 Dissolution, 104  
 Distanciation, 157  
 Divinité, 17, 18, 30, 33, 35, 37, 43, 45, 50, 79, 83, 100, 138, 144, 155, 160, 174, 176, 243, 335, 337  
 Dualisme, iii, 4, 7, 8, 12, 17, 24, 27, 39, 118, 139, 142, 156, 157, 158, 162, 163, 164, 165, 167, 169, 170, 171, 177, 182, 185, 188, 199, 200, 202, 205, 206, 207, 240, 243, 263, 268, 269, 272, 273, 281, 332  
 Dualisme cartésien, 157, 167, 171, 173, 268, 337  
 Dualisme platonico-cartésien, 170, 173, 182, 185, 189, 190, 200, 240, 268, 283

Dualité, 13, 48, 116, 139, 156, 255, 334

## E

Élément mystique, 179

Enantion, 195

Entendement, 165

Entité, 17

Epithumia, 61, 108, 300

Eschatologie, 156

Esprit, 2, 8, 13, 17, 27, 60, 61, 62, 66, 67, 68, 69, 76, 81, 90, 92, 101, 107, 121, 130, 131, 133, 139, 140, 141, 142, 148, 150, 151, 152, 153, 156, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 180, 183, 184, 185, 188, 212, 220, 224, 226, 227, 233, 235, 236, 237, 239, 246, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 260, 261, 263, 265, 267, 268, 269, 270, 274, 277, 278, 279, 341, 342, 343, 344, 347, 348, 351

Essence, 4, 6, 8, 15, 16, 22, 25, 26, 33, 34, 36, 37, 43, 45, 50, 55, 65, 67, 99, 113, 116, 130, 133, 135, 137, 138, 140, 151, 155, 161, 168, 208, 227, 232, 233, 241, 243, 245, 257, 275, 336

Esthétique, 83

Éthique, 45, 79, 82, 83, 171, 337, 346

Être, 4, 5, 7, 8, 13, 14, 16, 18, 20, 21, 24, 25, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 43, 48, 49, 51, 53, 54, 55, 56, 59, 60, 61, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 75, 77, 78, 79, 82, 83, 91, 92, 93, 96, 97, 101, 103, 110, 113, 114, 115, 116, 118, 121, 129, 133, 135, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 149, 150, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 173, 174, 175, 176, 178, 183, 187, 188, 205, 206, 208, 209, 210, 212, 214, 215, 216, 220, 222, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 235, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 258, 259, 260, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 276, 278, 280, 281, 332, 336, 337, 341

Existentialisme, 342

## F

Freud, 6, 256, 257, 258, 262, 315

## G

Génération, 23, 34, 52, 60, 80, 93, 104, 105, 180, 224, 347

Gnostique, 124

## H

Hadès, 28, 75, 79, 80, 82, 86, 90, 92, 95, 118, 123, 148, 155

Hétérogénéité, iii, 5, 11, 39, 42, 43, 60, 254

Homme, iii, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 24, 26, 27, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 41, 42, 44, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 108, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 123, 130, 133, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 150, 152, 153, 156, 157, 159, 162, 163, 165, 166, 168, 169, 174, 175, 177, 180, 183, 185, 187, 202, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 213, 219, 221, 222, 224, 225, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 254, 255, 256, 258, 260, 261, 262, 263, 268, 269, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 280, 281, 332, 336, 346, 351

Humanité, 6, 31, 33, 66, 69, 235, 243

Hupenantion, 195

Hylémorphisme, 207, 261

## I

Idéalisme, 6, 7, 8, 15, 24, 82, 92, 153, 157, 162, 163, 168, 183, 185, 188, 210, 213, 229, 246, 247, 250, 254, 255, 269, 281, 332

Immortalité, 3, 4, 11, 12, 13, 15, 16, 18, 21, 22, 24, 25, 26, 30, 32, 33, 34, 36, 37, 43, 44, 45, 50, 57, 63, 67, 72, 76, 79, 82, 83, 89, 90, 95, 100, 113, 121, 141, 147, 151, 153, 154, 156, 157, 159, 160, 170, 171, 210, 234, 235, 336, 337, 348

Incarcération, 4, 11, 14, 47, 48, 50, 144, 334

Incarnation, 4, 11, 13, 20, 26, 28, 41, 47, 48, 88, 131, 143, 206, 212, 213, 263, 268, 334

Incompatibilité, 39, 43

Incorporation, 268

Indestructibilité, iii, 16, 65, 72, 210

Instinct, 51, 112, 256, 257

Instrumentalisme, 5

Intégration, 343

Irréductibilité, 43, 48, 140, 154, 163, 168, 202, 209, 332

## K

Khora, 174

## L

L'après vie, 79

L'éternalisme, 316

L'Un, 129, 130, 138

Liberté, 30, 33, 47, 48, 50, 58, 68, 69, 82, 111, 156, 169, 184, 234, 235, 236, 242, 243, 244, 245, 246, 256, 258, 275, 281, 341

Logos, 5, 23, 32, 94, 208, 343

## M

Matérialisme, 4, 5, 7, 14, 67, 247, 332, 343, 349, 350

Métaphore, 14, 15, 16, 25, 53, 125, 150, 189, 286

Métaphysique, 2, 7, 8, 11, 13, 20, 21, 30, 33, 43, 78, 82, 88, 94, 97, 116, 130, 131, 162, 163, 164, 166, 205, 207, 224, 225, 228, 233, 234, 236, 246, 250, 254, 263, 266, 268, 332, 341, 345, 346, 350

Métensomatose, 56, 84

Moi, 27, 71, 74, 79, 99, 104, 114, 146, 153, 160, 162, 165, 167, 187, 228, 246, 247, 250, 252, 253, 256, 263, 265, 266, 267, 268, 338

Monisme, 5, 207

Morale, 4, 8, 19, 45, 46, 54, 62, 63, 68, 78, 82, 84, 87, 88, 91, 94, 97, 101, 102, 117, 148, 156, 171, 175, 185, 200, 204, 207, 212, 221, 227, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 244, 254, 255, 258, 279, 337, 341, 342, 346, 347

Mort, iii, 2, 3, 4, 7, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 33, 34, 36, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 48, 49, 50, 52, 57, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 110, 117, 118, 120, 130, 143, 145, 151, 152, 153, 156, 173, 204, 206, 209, 210, 211, 213, 214, 222, 224, 228, 231, 234, 235, 239, 334, 335, 344, 347, 349

Mouvement, 17, 18, 31, 32, 34, 35, 42, 51, 61, 62, 84, 89, 93, 131, 141, 153, 161, 162, 166, 167, 174, 209, 210, 212, 222, 235, 239, 254, 265

Multiple, 62, 129, 143

Mythologie, 95

## N

Nature, 2, 8, 11, 13, 14, 19, 21, 22, 23, 26, 31, 32, 33, 39, 40, 42, 45, 50, 51, 54, 56, 59, 67, 86, 89, 99, 104, 105, 108, 110, 113, 116, 118, 122, 123, 129, 131, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 142, 145, 146, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 173, 174, 175, 176, 183, 187, 200, 202, 206, 208, 211, 212, 213, 223, 224, 225, 232, 233, 236, 238, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 258, 262, 263, 266, 275, 276, 281, 337, 343, 345, 346, 350

Nécessité, 7, 14, 20, 22, 23, 25, 48, 50, 69, 71, 79, 83, 84, 138, 139, 146, 158, 166, 168, 169, 173, 181, 209, 210, 224, 237, 244, 245, 335  
 Neuroscience, 270  
 Non-Être, 116  
 Noûs, 54, 55, 56, 61, 107, 210, 300

## O

Obstacle épistémologique, 177  
 Originalité, 9, 22, 120, 132, 138, 143, 256, 332  
 Originalité du corps, 120, 190, 191, 193, 197  
 Orphisme, 49, 90, 91, 92, 122, 144  
 Outre-tombe, 88

## P

Paraître, 6, 26, 81, 90, 103, 177, 255, 260, 264  
 Participation, 27, 116, 208  
 Pathologie, 270  
 Patristique, 139, 142  
 Péché, 84, 138, 139, 140, 142, 145, 150, 151, 153, 155, 157  
 Pensée, 4, 7, 12, 14, 27, 42, 55, 62, 64, 65, 72, 74, 77, 79, 90, 91, 92, 94, 99, 100, 106, 116, 117, 120, 121, 130, 132, 138, 139, 141, 142, 147, 154, 157, 158, 159, 161, 162, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 174, 178, 184, 185, 187, 188, 200, 208, 210, 213, 221, 231, 234, 235, 236, 238, 240, 241, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 254, 256, 259, 261, 262, 264, 267, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 277, 279, 337, 341, 342, 343, 344, 345, 348, 350, 351  
 Peur, 20, 22, 27, 40, 58, 65, 72, 75, 81, 86, 91, 96, 100, 111, 112, 115, 214  
 Phénomène, 4, 21, 44, 49, 57, 76, 97, 101, 111, 118, 150, 274, 275, 276, 277, 278  
 Phénoménologie, 246, 264, 268, 345, 351  
 Philosophie, 2, 3, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 22, 27, 30, 39, 44, 45, 46, 49, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 76, 78, 80, 82, 83, 85, 89, 90, 91, 92, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 108, 109, 112, 113, 116, 118, 120, 121, 122, 123, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 138, 139, 140, 141, 148, 150, 154, 155, 156, 157, 158, 162, 163, 166, 167, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 185, 187, 188, 199, 200, 204, 205, 206, 209, 210, 212, 221, 224, 225, 226, 228, 235, 236, 237, 240, 241, 244, 247, 249, 250, 251, 258, 260, 265, 267, 268, 269, 279, 280, 281, 332, 336, 337, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351  
 Phroua, 3, 49, 335  
 Plaisirs, 18, 20, 32, 45, 52, 57, 58, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 72, 82, 87, 91, 92, 96, 97,  
 Platonisme, 121, 128, 133, 138, 139, 148, 151, 153, 154, 155, 157, 159, 182, 241, 269, 337  
 Ponèria, 189, 194  
 Porphyre, 5, 66, 132, 138, 141, 142, 144, 146, 147, 150  
 Positivisme, 6, 157, 183, 240, 246, 250, 251, 253, 254, 255, 332, 350  
 Préexistence, 23, 33, 234, 265  
 Principe, 2, 4, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 41, 51, 53, 54, 55, 60, 62, 74, 76, 77, 89, 102, 104, 123, 129, 131, 133, 135, 138, 143, 164, 169, 182, 207, 208, 210, 212, 222, 229, 233, 243, 245, 253, 255, 258, 260, 262  
 Promotion ontologique, 167  
 Psychès, 209  
 Psychologie, 51, 68, 175, 185, 202, 252, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 270, 279  
 Pulsion, 52, 256  
 Purification, 42, 63, 66, 71, 80, 82, 90, 91, 99, 101, 150, 152, 261

## R

Rationalisme, 120, 128, 162, 163, 182, 257, 265, 345, 350  
 Réalisme, 5, 6, 11, 205, 206, 208, 216

Rédemption, 5, 80  
 Réincarnation, 3, 18, 26, 73, 92, 93, 101, 130  
 Remémoration, 26  
 Réminiscence, iii, 4, 6, 11, 26, 28, 29, 30, 37, 43, 45, 73, 76, 93, 158, 159, 161, 162, 163, 175, 178, 181, 182, 249  
 Réminiscence, 6  
 revalorisation, 114, 204, 269, 332

### S

Science, 5, 6, 13, 15, 19, 26, 28, 29, 45, 55, 58, 68, 103, 107, 111, 115, 131, 160, 164, 165, 177, 182, 183, 185, 187, 188, 200, 217, 220, 223, 224, 225, 229, 230, 231, 232, 236, 246, 251, 252, 253, 255, 256, 260, 270, 271, 279, 280, 281, 342, 344, 345, 346  
 Science sacrée, 124  
 Sêma, 88  
 Sensation, 6, 16, 129, 171, 178, 216, 217, 220, 222, 226, 244, 249, 258, 259, 260, 263, 267, 273, 337  
 Sensualisme, 14, 56, 248  
 Sensuels, 4, 13, 163, 204  
 Séparation, 12, 17, 42, 48, 90, 91, 99, 142, 205, 222, 269  
 Sépulturation, 47, 59, 118  
 Simplicité, 12, 122, 133, 141, 247  
 Sôma, 88  
 Somatologie, iii, 202, 334  
 Somatophobie, iii, 202, 334  
 Sophos, 65  
 Sotériologie, 11, 78, 85, 155  
 Statis, 194  
 Substance, iii, 4, 13, 14, 15, 30, 32, 33, 35, 42, 44, 55, 76, 102, 115, 116, 121, 143, 158, 162, 163, 165, 168, 170, 174, 176, 184, 187, 203, 209, 210, 216, 241, 242, 243, 248, 250  
 Survie de l'âme après la mort, 89, 336  
 Survivance, 33, 89  
 Survivance de l'âme, 92

### T

Tartare, 57, 80, 81, 84, 85, 96, 98, 155  
 Technai, 194  
 Thanatologie, 11, 63, 65  
 Theou, 123  
 Thumos, 52, 53, 54, 55, 57, 61, 107, 300  
 To kakon, 196  
 Transhumanisme, 289, 290  
 Transmigration, 26, 44, 48, 49, 57, 76, 84, 97, 118  
 Tripartition, 51, 54, 57  
 Tumulte, 11, 47, 58, 60, 118, 141, 256, 334

### U

Union de l'âme et du corps, 4, 8, 48, 151, 157, 162, 163, 167, 168, 169, 173, 191, 199, 243, 246, 250, 255  
 Unité, 6, 29, 62, 63, 116, 137, 162, 205, 206, 207, 224, 230, 242, 261  
 Utilitarisme, 254

### V

Vie, iii, 3, 4, 7, 11, 12, 13, 16, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 55, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76,

77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 94, 96, 97, 99, 100, 101, 106, 107, 108, 109, 113, 117, 118, 120, 121, 123, 130, 132, 133, 140, 143, 144, 147, 149, 151, 153, 154, 155, 156, 164, 174, 175, 176, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 222, 225, 229, 230, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 242, 248, 251, 253, 256, 257, 259, 261, 263, 264, 273, 276, 281, 332, 334, 335, 337, 341, 343, 344

Vie future, 155, 156

Vie post-mortem, 287

Vivant, 6, 7, 8, 24, 57, 63, 70, 79, 80, 92, 95, 101, 102, 114, 174, 176, 208, 211, 212, 213, 214, 235, 253, 267, 268, 280, 335, 343

Volonté, 7, 32, 51, 85, 107, 113, 143, 161, 164, 169, 175, 188, 200, 212, 230, 233, 234, 236, 241, 244, 254, 255, 256, 263, 348

Volonté de, 7, 332, 347



## TABLE DES MATIÈRES

<b>DÉDICACE</b> .....	i
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	ii
<b>RÉSUMÉ</b> .....	ii
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE</b> .....	1
<b>PREMIÈRE PARTIE : LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU CORPS</b> .....	10
<b>CHAPITRE I : LA DIFFÉRENCE ESSENTIELLE ENTRE L'ÂME ET LE CORPS CHEZ PLATON</b> .....	<b>12</b>
I.1. LA MORTALITÉ DU CORPS ET L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME .....	12
I.1.1. La mortalité du corps .....	12
I.1.2. La preuve de la mortalité du corps par l'argument de sa complexité .....	13
I.1.3. La preuve de la mortalité du corps par l'argument de sa corruptibilité .....	20
I.2. L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME.....	21
I.2.1. La preuve de l'immortalité de l'âme par l'argument des contraires .....	22
I.2.2. La preuve de l'immortalité de l'âme par l'argument de la réminiscence.....	26
I.2.3. La preuve de l'immortalité de l'âme par l'argument de l'affinité.....	30
I.2.4. La preuve de l'immortalité de l'âme par l'argument de l'harmonie .....	33
I.3. L'HÉTÉROGÉNÉITÉ ONTOLOGIQUE DE L'ÂME ET DU CORPS .....	39
I.3.1. La preuve de l'hétérogénéité ontologique de l'âme et du corps par l'argument de la présence que Platon accorde à l'âme .....	43
<b>CHAPITRE II : THÉORIE PLATONICIENNE DU CORPS PRISON ET DU CORPS TOMBEAU</b> .....	<b>47</b>
II.1. INCARNATION COMME INCARCÉRATION DE L'ÂME .....	47
II.1.1. Incarnation comme sépulture de l'âme.....	47
II.1.2. Le devenir de l'âme incarcérée et sépulture dans le corps.....	51
II.1.3. Le mode de fonctionnement de l'âme incarnée et <i>sépulture</i> .....	56
II.2. LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU CORPS ET SES IMPLICATIONS ÉTHIQUES .....	62
II.2.1. La philosophie platonicienne du corps comme <i>pathologisation</i> du corps.....	63
II.2.2. La philosophie platonicienne du corps comme promotion de la vie spirituelle en rupture avec les plaisirs du corps .....	70

II.3. LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU CORPS COMME ÉTHIQUE DU SALUT DES ÂMES.....	78
II.3.1. La promotion de l'éthique du salut des âmes à travers le mythe de la topographie du royaume de l'Hadès.....	79
II.3.2. La promotion de l'éthique du salut des âmes à travers leur devenir dans l'Hadès.....	82
II.4. LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU CORPS COMME PROMOTION DE L'ÉTHIQUE EN POLITIQUE.....	101
II.5. LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU CORPS COMME PROMOTION DE LA DÉFINITION MÉTAPHYSIQUE DE L'HOMME.....	113
CONCLUSION PARTIELLE.....	118
<b>DEUXIÈME PARTIE : INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE ET ORIGINALITÉ PLATONICIENNES DU CORPS.....</b>	<b>119</b>
<b>CHAPITRE III : INFLUENCE CLASSIQUE ET MODERNE DE LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU CORPS.....</b>	<b>121</b>
III.1. L'INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU CORPS DANS LA PENSÉE DE PLOTIN.....	121
III.1.1. Influence ontologique de la philosophie platonicienne du corps sur la conception plotinienne du corps développée à partir de l'union nécessaire entre l'âme et le corps.....	122
III.1.2. Influence métaphysique de la philosophie platonicienne du corps sur la théorie plotinienne du corps comme procession et sentence divine.....	128
III.1.3. Influence ontologique de la philosophie platonicienne du corps sur la théorie plotinienne de la corporéité de l'âme.....	134
III.2. L'INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU CORPS DANS LA THÉOLOGIE CHRÉTIENNE.....	139
III.2.1. Influence métaphysique de la philosophie platonicienne du corps sur la théologie augustinienne du corps comme un poids pour l'âme.....	139
III.2.2. Influence métaphysique de la philosophie platonicienne du corps sur la théologie de Saint Paul développée à partir du lien entre la chair et l'esprit.....	151
III.2.3. Influence métaphysique de la philosophie platonicienne du corps sur la vie chrétienne développée à partir du passage du <i>corps martyr</i> au <i>corps glorieux</i> .....	154
III.3. L'INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE DU CORPS DANS LA PENSÉE MODERNE.....	157
III.3.1. L'influence métaphysique de la philosophie platonicienne du corps sur le dualisme cartésien fondé sur l'union de l'âme et du corps.....	158
III.3.2. L'influence épistémologique de la philosophie platonicienne du corps sur l'innéisme cartésien fondé sur l'union de l'âme et du corps.....	163

III.3.3. L'innéisme cartésien comme promotion ontologique de la philosophie platonicienne du corps .....	168
<b>CHAPITRE IV : ORIGINALITÉ DU CORPS COMME PROMOTION DU DUALISME "PLATONICO-CARTÉSIEN" EN PHASE AVEC L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS</b> .....	173
IV.1. PROMOTION ONTOLOGIQUE DU CORPS COMME UN OBSTACLE ET UNE NÉCESSITÉ POUR L'ÂME.....	173
IV.2. PROMOTION ÉPISTÉMOLOGIQUE DU CORPS COMME UN OBSTACLE ET UNE NÉCESSITÉ POUR L'ÂME.....	177
IV.3. PROMOTION SCIENTIFIQUE DU CORPS COMME UN OBSTACLE ET UNE NÉCESSITÉ POUR L'ÂME.....	182
IV.4. PROMOTION ÉTHIQUE DU CORPS VECTEUR DU MAL COMME CAUSE PROBABLE DE <i>L'AMOUR DU BIEN</i> .....	191
CONCLUSION PARTIELLE .....	200
<b>TROISIÈME PARTIE : PROBLÈMES LIÉS À LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE ET ACTUALITÉ DU CORPS</b> .....	201
INTRODUCTION PARTIELLE .....	202
<b>CHAPITRE V : CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE COMME REVALORISATION DU CORPS</b> .....	203
V.1. RUPTURE MÉTAPHYSIQUE DU REJET COMME REVALORISATION DU CORPS	203
V.2. RUPTURE ÉPISTÉMOLOGIQUE DU REJET COMME REVALORISATION DU CORPS .....	215
V.3. RUPTURE AXIOLOGIQUE DU REJET COMME REVALORISATION DU CORPS ...	225
<b>CHAPITRE VI : CRITIQUE MODERNE DU DUALISME PLATONICO-CARTÉSIEN COMME REVALORISATION DU CORPS</b> .....	239
VI.1. RUPTURE MÉTAPHYSIQUE DU DUALISME <i>PLATONICO-CARTÉSIEN</i> COMME REVALORISATION DU CORPS.....	239
VI.2. CRITIQUE SCIENTIFIQUE DU DUALISME <i>PLATONICO-CARTÉSIEN</i> COMME REVALORISATION DU CORPS.....	245
VI.2.1. Critique empiriste de l'innéisme comme négation de l'union de l'âme et du corps .....	246
VI.2.2. Critique positiviste du dualisme comme négation de l'union de l'âme et du corps.....	250
VI.2.3. Critique psychologique de l'innéisme comme négation de l'union de l'âme et du corps	254
VI.2.4. Critique phénoménologique de l'innéisme comme négation de l'union de l'âme et du corps .....	263
VI.2.5. Critique médicale de l'idéalisme comme revalorisation du corps .....	268

VI.3. ACTUALITÉ COMME CULTE ET REFUS DU CORPS DANS L'UNIVERS ARTISTIQUE ET LA MYSTIQUE NÉGRO-AFRICAINE .....	281
VI.3.1. Culte du corps dans des morales incarnées et la cosmétologie .....	282
VI.3.2. Refus du corps dans la société contemporaine .....	287
VI.3.3. Refus du corps dans la mystique et traditions négro-africaines .....	290
VI.4. ACTUALITÉ DU CORPS COMME PROMOTION PHILOSOPHIQUE DE L'HOMME À TRAVERS L'UNITÉ DE L'ÂME ET DU CORPS .....	301
VI.4.1. Actualité du corps comme promotion ontologique de l'homme à travers l'unité de l'âme et du corps .....	301
VI.4.2. Actualité du corps comme promotion épistémologique de l'homme à travers l'unité de l'âme et du corps .....	314
VI.4.3. Actualité du corps comme promotion axiologique de l'homme à travers l'unité de l'âme et du corps .....	321
VI.5. ESSAI DE CONCEPTUALISATION DU CORPS .....	325
CONCLUSION PARTIELLE .....	333
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE</b> .....	334
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	340
<b>INDEX ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS</b> .....	354
<b>INDEX ALPHABÉTIQUE DES CONCEPTS CLÉS</b> .....	357