



HAL
open science

La conception de l'immortalité de l'âme dans les dialogues de Platon : sources et enjeux

Benoît Quinquis

► To cite this version:

Benoît Quinquis. La conception de l'immortalité de l'âme dans les dialogues de Platon : sources et enjeux. Philosophie. Université de Bretagne occidentale - Brest, 2015. Français. ⟨NNT : 2015BRES0108⟩. ⟨tel-01924664⟩

HAL Id: tel-01924664

<https://theses.hal.science/tel-01924664v1>

Submitted on 16 Nov 2018

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

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



HAL Authorization



THÈSE / UNIVERSITÉ DE BRETAGNE OCCIDENTALE

sous le sceau de l'Université européenne de Bretagne

pour obtenir le titre de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE BRETAGNE OCCIDENTALE

Discipline. : Philosophie

École Doctorale 507 Sciences Humaines et Sociales

présentée par

Benoît QUINQUIS

Préparée au labo EPS (Éthique
Professionnalisme et Santé)

Thèse soutenue le 26 octobre 2015

devant le jury composé de :

La conception de l'immortalité de l'âme dans les dialogues de Platon : sources et enjeux

Pascal DAVID

Professeur des universités, Université de Bretagne
Occidentale
Directeur de la thèse

Jérôme DE GRAMMONT

Professeur habilité à diriger des recherches, Institut
catholique de Paris
Président du jury, rapporteur

René LEFEBVRE

Professeur des universités, Université de Rennes 1

Arnaud MACÉ

Maître de Conférences habilité à diriger des
recherches, Université de Paris XII-Val de Marne
Rapporteur

Benoît QUINQUIS

**La conception de
l'immortalité de l'âme dans
les dialogues de Platon :
Sources et enjeux**

Thèse de philosophie

préparée à Brest

sous la direction de Pascal David

Sommaire

Introduction.....	5
--------------------------	----------

Première partie

Commentaire : de l'apprentissage philosophique comme source	11
--	-----------

Chapitre 1 : Analyse du contexte du <i>Phédon</i> en tant que mise en scène d'une philosophie dynamique.....	13
---	-----------

1. Un contexte tragique incontournable.....	15
2. L'évacuation prompte et progressive du <i>pathos</i>	20
3. L'enjeu de l'évacuation du <i>pathos</i> : la lutte contre la misologie.....	25

Chapitre 2 : Analyse de la démonstration du <i>Phédon</i> en tant que servante du projet platonicien	31
---	-----------

1. Une conception anti-superstitieuse de l'immortalité de l'âme	32
2. Une démonstration strictement logique.....	36
3. Un enjeu : Platon réformateur de l'Académie et réformateur	43

Chapitre 3 : Hypothèse : l'ascèse philosophique comme expérience révélatrice	63
---	-----------

1. De la nécessité, pour la pensée, de mettre le corps à l'écart	65
2. La non-radicalité de l'ascèse philosophique.....	78
3. La différence relative avec Aristote	85

Deuxième partie

Analyse : de la spécificité humaine comme enjeu	95
--	-----------

Chapitre 1 : Le mystère de la connaissance humaine	97
---	-----------

1. De l'ascèse philosophique à l'insuffisance du corps et l'excès de l'esprit.....	99
2. De la connaissance humaine comme un miracle : analyse de la théorie de la réminiscence	108
3. Les limites de notre connaissance : l'impossibilité de concevoir le néant.....	114

Chapitre 2 : La dimension éthique ou l'exigence de justice	119
1. À l'échelle de l'individu : la finitude contre l'éthique	123
2. De la dignité humaine avant la lettre	130
3. À l'échelle de la cité : de l'exigence de justice absolue	135
Chapitre 3 : L'irréductible singularité de l'individu humaine	143
1. L'immortalité virtuelle du principe intellectuel de l'individu	146
2. La transformation de la vie en destin individuel : l'action face au tribunal de l'histoire.....	154
3. Le rapport au temps	162
Troisième partie	
Synthèse : de la norme perdue comme enjeu au choix comme source.....	169
Chapitre 1 : La quête du « meilleur impossible » ?.....	171
1. Le « meilleur impossible » : définition et enjeux	172
2. Ce qu'il en est chez Platon	186
3. Un « meilleur impossible » qui ne l'est pas	192
Chapitre 2 : Révolte ou non-révolte.....	199
1. La révolte non-prométhéenne : sources et définition	200
2. La revendication du droit au triomphe du choix	205
3. Platon ou le nouveau garde-fou contre la tentation de la révolte	214
Chapitre 3 : La peur de la vie.....	219
1. Une vie formidable	220
2. Typologie : les deux grandes peur de la vie	227
3. Platon ou le courage d'affronter la vie	237
Conclusion	243
Annexes	251
Bibliographie	267
Remerciements	281

Introduction

Il n'est pas de réflexion qui s'épuise dans des résultats : la réflexion étant une dynamique et non une statique, aucun travail de la pensée, s'il est mené avec sérieux et honnêteté, ne saurait prétendre à une autosuffisance se traduisant par un isolement chronologique complet, pas même (et d'ailleurs encore moins) à l'échelle du parcours de son auteur, dont toute réflexion menée par le passé appelle et nourrit celles qui restent à venir et dont toute réflexion menée présentement hérite directement de celles qui ont été conduites antérieurement. Le travail de thèse qui s'ouvre ici n'échappe pas à la règle : de ce fait, tout en portant sur une thématique sur laquelle il est pour ainsi dire impossible de porter un jugement absolument définitif, il s'inscrit toutefois dans la continuité directe d'un cursus universitaire dont il est l'aboutissement : au cours de nos années de master, nous avons produit et soutenu deux mémoires de recherche qui doivent être envisagés comme autant de préludes aux recherches consignées ici ; l'un, désormais publié¹, portait sur la place de l'Antiquité dans l'œuvre d'Albert Camus et avait donc demandé, pour être mené à bien, une certaine familiarisation avec la pensée et la langue de la Grèce antique ; le second étudiait la Chute relatée dans la Genèse biblique d'un point de vue philosophique, adoptant un angle de vue qui paraît approprié pour toute représentation mythique. En effet, le mythe ne doit pas être pensé comme un récit qui se substituerait à l'histoire en gardant le souvenir de faits excessivement lointains d'un point de vue chronologique pour avoir pu être consignés par écrit ; pour reprendre les termes de Marie-Josette Le Han, la fonction du mythe est plutôt de rendre accessible au sens commun des réalités difficiles d'accès en leur donnant la forme du récit, « comme le détour que prend la conscience individuelle ou collective pour transmettre une vérité qui échappe à la perception commune et immédiate »² et c'est bien à cet égard que toute représentation mythique est porteuse d'une vérité à prendre telle quelle, comme l'a exprimé Schelling dans son *Introduction à la philosophie de la mythologie* en excluant notamment la possibilité même d'une intention délibérée ayant pu présider à la formation de la mythologie :

¹ QUINQUIS Benoît, *L'Antiquité chez Albert Camus*, L'Harmattan, Ouverture philosophique, Paris, 2014.

² LE HAN Marie-Josette, *Paradigme biblique et expérience littéraire, l'exemple de Patrice de la Tour du Pin*, p. 43.

« Élaborer une mythologie, la doter dans l'esprit des hommes d'une crédibilité et d'une réalité qui lui sont nécessaires pour atteindre le niveau de popularité dont elle aura besoin pour être ensuite reprise par les poètes, voilà qui dépasse les capacités de tout individu et même de plusieurs qui pourraient unir leur forces dans un pareil but. (...) Or la mythologie n'est pas simplement l'affaire d'un, mais de nombreux peuples, et, entre les représentations mythologiques de ces peuples, la convergence n'est pas uniquement globale, elle est unanimité jusque dans le détail. (...) Les représentations mythologiques qui sont apparues en même temps que les peuples eux-mêmes, et ont déterminé leur première existence, devaient nécessairement être considérées comme la vérité, comme la vérité pleine et entière, donc comme doctrine sur les dieux, et il nous faut expliquer de quelle manière elles ont pu apparaître comme telles. »³

Il convient en effet de parler de mythologie au singulier car, si l'on prenait la liberté d'en parler au pluriel, on buterait alors sur la donnée indépassable des ressemblances patentes entre les différentes mythologies, même appartenant à des peuples très éloignés les uns des autres dans le temps et l'espace ; cette convergence est loin d'être superficielle et suppose une provenance commune. Malgré l'apport précieux de Schelling, nous ne prétendons cependant pas calquer notre méthode sur la sienne que nous ne faisons qu'évoquer pour lui reconnaître le mérite d'avoir compté parmi les rares auteurs de l'époque moderne à avoir affirmé que la mythologie a dû s'imposer d'elle-même, de façon nécessaire, à l'esprit humain qui opérait ce détour obligé pour se représenter une vérité à prendre telle quelle et qui peut se faire jour si l'on évite de prendre « les représentations singulières comme telles, non dans leur succession, mais dans leur abstraction »⁴, c'est-à-dire si on évite d'analyser une représentation mythique dans un isolement artificiel et si on l'envisage, au contraire, comme une étape du processus devant conduire à la découverte de la vérité. Il serait contradictoire de définir « mythique » par « contraire à la vérité » : toute idée exprimée au travers d'une représentation mythique, aussi extravagante puisse-t-elle paraître aux yeux de notre époque nourrie de scepticisme et de positivisme, est révélatrice et même puissamment révélatrice d'idées qui viennent spontanément à l'homme quand il prend connaissance de lui-même, aussi bien dans sa singularité que dans son rapport au monde qui l'entoure : ces idées s'imposent d'elles-mêmes à l'homme en tant que conséquences du mouvement d'auto-compréhension caractérisant l'*homo sapiens sapiens*, celui qui sait qu'il sait, et la conception mythique dissimule ce mouvement de connaissance spéculaire dont elle est pourtant la résultante. Les représentations nées de cette conception « représentent » bien ce mouvement mais le représentent comme un émissaire représente une personne qui ne peut être présente ou, plus exactement, le voilent plus qu'ils ne le révèlent : pour se réapproprier ce mouvement, il est urgent de lever le voile ou plutôt de chercher à découvrir

³ SCHELLING Friedrich Wilhelm, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, traduction du GDR Schellingiana (CNRS), pp.73-77-81. SW., XI, pp.56-57-61-66, éd. Cotta.

⁴ *Op.cit.*, p.208. SW, XI, p. 210, éd. Cotta.

de quelle étoffe il est fait, de le décoder, de le déconstruire – ce qui ne signifie pas le déchirer. C'est ainsi que tout mythe mérite d'être approché, c'est ainsi que nous avons jadis approché la Chute originelle⁵ et c'est ainsi que nous nous proposons d'approcher une autre conception mythique plus universelle encore malgré une variété infinie de représentations, à savoir la conception de l'immortalité de l'âme.

Le but n'est évidemment pas de démontrer l'immortalité ou la mortalité de l'âme humaine : il pourrait être dit, dans un contexte chrétien, qu'une telle problématique est affaire de foi plutôt que de raison, et même dans le contexte grec annoncé par le titre de notre thèse, il est plus qu'incertain que l'investigation logique ait jamais pu être investie du pouvoir de trancher cette question qui, par ailleurs, ne devait probablement même pas se poser dans une cité grecque où les représentations mythiques de l'après-mourir faisaient partie intégrante des mythes autour desquels les citoyens se retrouvaient et assuraient ainsi l'unité culturelle et culturelle⁶ de la πόλις ; aussi, le penseur qui aurait remis en cause cette idée mythique se serait probablement exposé à tomber sous l'accusation d'empiètement sur le domaine réservé aux dieux, autant dire d'ὑβρις, la pire des fautes pour un Grec, ce dont la cité athénienne n'a pas manqué d'accuser certains penseurs, à commencer par Socrate lui-même, par méfiance envers les « interrogations radicales, qui lui semblent a priori marquées du péché d'orgueil contre l'ordre divin »⁷ pour reprendre l'expression de Francis Wolff. Notre question est plutôt de savoir non seulement quelles caractéristiques fondant la spécificité humaine sont implicitement revendiquées par la conception de l'immortalité de l'âme mais aussi quel manque ressenti par l'être humain une telle conception viendrait éventuellement combler – il est probable en effet que cette conception ait un versant positif et un versant négatif ou, en d'autres termes, qu'elle ne se contente pas de « poser » des caractéristiques reconnues et assumées mais « nie » également d'autres caractéristiques, ou plutôt certaines absences de caractéristiques, que l'homme juge spontanément intolérables, ce dont certaines personnes ont le pressentiment légitime en jugeant que la conception de l'immortalité de l'âme n'aurait vocation qu'à servir d'antalgique face à la peur que peut inspirer la perspective de l'anéantissement total de l'individualité dans la mort ; toutefois, s'en tenir là serait insuffisant : s'il est parfaitement envisageable qu'un individu adhère à

⁵ Schelling lui-même mettait l'accent sur la ressemblance entre les récits mythologiques antérieurs ou extérieurs à la révélation et le contenu de l'Ancien Testament qu'il n'est donc pas impie d'approcher comme une série de mythes. Nos recherches sur la Chute ont été consignées dans un mémoire de recherches soutenu en 2010, non édité à ce jour et disponible à la Bibliothèque Universitaires des lettres et sciences humaines de Brest. Cf. QUNQUIS Benoît, *La Chute comme philosophème* (T.D.R.), Université de Bretagne Occidentale, Brest, 2010

⁶ Il est très peu probable que ce soit par hasard que ces deux adjectifs ne diffèrent que d'une lettre.

⁷ WOLFF Francis, *Socrate*, p.20.

cette idée uniquement en raison de la consolation qu'elle lui apporte (ce qui peut s'apparenter à de la superstition), il est plus difficilement concevable qu'un tel sentiment ait pu suffire pour que cette croyance se soit maintenue dans presque toutes les cultures, par-delà les frontières géographiques et chronologiques ; et surtout, s'il en était ainsi, elle n'aurait jamais pu être jugée digne d'intérêt par la philosophie, or l'objet précis de nos recherches sera précisément un contenu proprement philosophique venant soutenir à nouveaux frais cette conception mythique. En effet, pour parvenir à une connaissance exhaustive des idées qui s'imposent à l'homme dans le cadre de son mouvement d'auto-compréhension et qui ont contribué à la formation de la conception de l'immortalité de l'âme, il faudrait étudier et déconstruire l'ensemble des discours consacrés à ce sujet : une telle tâche nécessiterait, par son ampleur, toute une vie de travail ou les efforts conjugués de toute une équipe de recherche ; c'est pourquoi il a semblé raisonnable de resserrer notre corpus à l'œuvre de Platon, du moins les dialogues de maturité et de vieillesse dans lesquels, se détachant de l'influence de Socrate sans jamais la renier, Platon développe sa propre pensée. Ce resserrement pourrait sembler arbitraire car motivé exclusivement par les contraintes universitaires : il n'en est évidemment rien car, même s'il est très incertain que Platon ait été le premier à essayer de donner une forme logique à cette idée jusqu'alors réservée au mythe, sa démonstration de l'immortalité de l'âme n'en a pas moins durablement marqué l'Occident au point de constituer pendant des siècles la référence majeure à ce sujet. Il est donc légitime de se reporter aux écrits platoniciens relatifs à l'immortalité de l'âme non pas pour produire un nouveau commentaire qui ne ferait que ressasser tout ce qui a déjà été écrit à ce sujet (même si la matière est riche) mais plutôt pour remonter à la source, pour décrypter ce qui sous-tend le discours platonicien sur un sujet *a priori* affaire de μῦθος (récit) plutôt que de λόγος (raisonnement)⁸ ; plus simplement, notre propos n'est pas de réexpliquer ce que Platon a dit mais d'expliquer pourquoi il l'a dit, de cerner en quoi son propos est révélateur non seulement d'intuitions que peut avoir spontanément tout homme quant à son être mais aussi des préoccupations qui étaient celles de Platon dans le contexte troublé de l'Athènes de la fin du V^e siècle et du IV^e siècle avant notre ère, traumatisée par la débâcle militaire face à Sparte et par la

⁸ À l'opposition entre foi et raison, qui est plutôt le fait de la modernité chrétienne, on préférera la distinction entre λόγος et μῦθος qui n'est pas aussi radicale qu'elle le paraît, les deux termes désignant non pas deux attitudes différentes au point d'être antagonistes mais deux types de discours qui ne se contredisent pas nécessairement entre eux et peuvent ne différer que par la forme ou, plutôt, par la technique employée pour les produire.

parenthèse de la tyrannie des Trente⁹ : nous cherchons donc à déterminer, d'une part, les sources, conscientes ou inconscientes, de la conception platonicienne de l'immortalité de l'âme et, d'autre part, ses enjeux : il est peu douteux que Platon croyait sincèrement en la survie *post corporis mortem* de l'âme, mais tenait-il réellement à ce que ses disciples adhèrent sans réserve à cette idée ? La démonstration du bien-fondé de cette conception était-elle une fin en soi ou n'était-elle qu'un moyen en vue d'un enjeu plus important ?

C'est pour répondre à ces questions que nous étudierons les écrits de Platon consacrés à cette question en nous référant au texte grec : les traductions françaises que nous proposerons n'auront pas vocation à être élégantes d'un point de vue littéraire (nous nous en excusons d'avance) mais simplement à nous permettre de pénétrer le texte platonicien tel qu'il nous est parvenu en évitant les malentendus auxquels peut conduire une traduction davantage soucieuse d'esthétique que d'exactitude philologique. Pour mener à bien cette tâche, il n'a pas été jugé nécessaire de produire un relevé lexicologique détaillé comme permettent de le faire les outils informatiques aujourd'hui à la disposition du chercheur : un tel relevé se justifierait dans le cadre d'un travail purement dédié à une exégèse platonicienne et tel n'est pas notre propos. Pour la même raison, nous nous référerons aussi fréquemment à des œuvres postérieures à Platon, considérant que tout écrit mérite d'être mobilisé sous réserve qu'il soit de nature à éclairer la question très générale que nous nous posons ; ainsi, le français n'étant pas la seule langue de la philosophie, nous avons eu volontiers recours aux commentateurs anglo-saxons. Les écrits platoniciens, n'en fourniront pas moins à nos travaux leur trame centrale ; le commentaire *stricto sensu* des dialogues de maturité et de vieillesse de Platon, que se veut analytique, déductif et traitant précisément des propos relatifs à l'immortalité de l'âme¹⁰, fera l'objet d'une première partie à laquelle succédera une deuxième partie d'analyse qui s'efforcera de déconstruire le propos platonicien relatif à l'immortalité de l'âme. La troisième et dernière partie, enfin, suivant une méthode pour ainsi dire cartésienne, proposera une synthèse destinée à reconstruire le sentiment (ou les sentiments ?) qui émerge (ou émergent ?) lorsque l'homme prend connaissance de son être et qui serait donc en creux ce qu'est en relief la conception de l'immortalité de l'âme – il importera évidemment de montrer si Platon reprenait à son compte ce(s) sentiment(s) ou si au contraire il a cherché à s'en prémunir, lui et ses élèves ; en somme, nous allons tenter de déconstruire le propos platonicien relatif à

⁹ Pour connaître plus en détail l'influence de ce contexte sur l'écriture de Platon, Cf. PONTIER Pierre, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Vrin, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, Paris, 2006.

¹⁰ Ce qui n'interdira pas certains détours par les autres sujets abordés par Platon qui ne compartimentait pas le savoir, lequel constituait un « tout » au sein duquel les différents savoirs étaient tous solidaires entre eux.

la survie *post corporis mortem* de l'âme pour mieux le reconstruire aussitôt après, lorsque nous en aurons découvert les fondations, lorsque nous aurons mis au jour le besoin, conscient ou inconscient, auquel répondait la production de ce λόγος. Outre nos nombreuses références bibliographiques, nous n'aurons aucun scrupule à invoquer, pour le bénéfice de notre réflexion, quelques observations tirées directement de la vie quotidienne, considérant que la philosophie ne se résume pas à des connaissances bibliographiques mais se propose surtout de comprendre l'homme dans son entièreté et donc *in vivo* ; nous sommes en cela fidèles à l'inscription à cette inscription lisible jadis sur le temple d'Apollon à Delphes et que Socrate reprenait à son compte, donnant ainsi à la philosophie une sorte de devise, Γνῶθι σεαυτόν (Connais-toi toi-même). Il n'est pas à exclure que nous ayons la surprise de constater que le sentiment que nous cherchons à identifier n'a finalement rien à voir avec la peur de la mort au sens galvaudé du terme ; enfin, si nous n'avons pas la prétention, répétons-le, d'épuiser le sujet de la conception de l'immortalité de l'âme, peut-être un tel travail aura-t-il au moins le mérite de contribuer à corriger certaines idées reçues relatives à Platon qui ont la vie dure auprès du grand public, tant il est vrai que les succès, même les plus durables, sont parfois bâtis sur des malentendus : cela ne signifie pas que nous avons la prétention de proposer une approche révolutionnaire de Platon mais plus modestement que nous cherchons à échapper aux préjugés auxquels ont trop souvent conduit une lecture superficielle et que l'exégèse moderne tend d'ailleurs déjà à écarter.

Première partie

Commentaire : de l'apprentissage philosophique comme source

Chapitre 1 : Analyse du contexte du *Phédon* en tant que mise en scène d'une philosophie dynamique

Le *Phédon* est absolument incontournable pour une recherche comme la nôtre ; en effet, au-delà de la portée symbolique de la mise en scène des dernières heures de Socrate, c'est dans ce dialogue que Platon présente pour la première fois Socrate catégorique concernant l'immortalité de l'âme, question sur laquelle le maître avait été plutôt évasif dans l'*Apologie* :

τὸ γὰρ τοι θάνατον δεδιέναι, ὦ ἄνδρες, οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ δοκεῖν σοφὸν εἶναι μὴ ὄντα· δοκεῖν γὰρ εἰδέναι ἐστὶν ἃ οὐκ οἶδεν. οἶδε μὲν γὰρ οὐδεὶς τὸν θάνατον οὐδ' εἰ τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ πάντων μέγιστον ὄν τῶν ἀγαθῶν, δεδίασι δ' ὡς εὖ εἰδότες ὅτι μέγιστον τῶν κακῶν ἐστὶ. καίτοι πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν αὕτη ἢ ἐπονείδιστος, ἢ τοῦ οἴεσθαι εἰδέναι ἃ οὐκ οἶδεν; ἐγὼ δ', ὦ ἄνδρες, τούτῳ καὶ ἐνταῦθα ἴσως διαφέρω τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰ δὴ τῷ σοφώτερός του φαίην εἶναι, τούτῳ ἄν, ὅτι οὐκ εἰδῶς ἰκανῶς περὶ τῶν ἐν Ἅιδου οὕτω καὶ οἴομαι οὐκ εἰδέναι.¹¹

Un tel discours, qui a peut-être influencé Épicure et sa fameuse *Lettre à Ménécée* qui déclare que la mort n'est rien pour nous, a le mérite d'illustrer l'essence de l'ironie socratique qui revendique le non-savoir pour mieux dénoncer le semblant de savoir des charlatans : le philosophe feint l'ignorance pour forcer son interlocuteur à rendre compte du savoir qu'il s'attribue, et alors seulement se révèle s'il possède effectivement un tel savoir, ce qui permet de faire le tri entre les vrais et les faux savants ; cette ironie mérite pleinement d'être qualifiée de « socratique » dans la mesure où l'*Apologie* était une œuvre de jeunesse dans laquelle Platon se voulait encore le porte-parole du Socrate historique. Pour revenir au *Phédon*, il semble aller de soi que Platon, accédant à la maturité et se détachant progressivement de l'influence de Socrate, ait néanmoins choisi de donner au développement de cette thèse le cadre des derniers instants de son maître : il est en effet impossible d'approcher la philosophie de Platon comme si le contexte des dialogues pouvait être totalement indifférent, car c'est bien dans le cadre de dialogues que cette

¹¹ Plat. *Apologie de Socrate* [29a-b] «Craindre la mort, messieurs, n'est rien d'autre que se donner l'air de posséder un savoir sans l'avoir ; c'est avoir l'air de connaître ce que l'on ne sait pas. Personne ne connaît la mort ni même ne sait si elle ne se trouverait pas être le plus grand des biens pour l'homme, et pourtant on la craint comme si elle était le plus grand des maux. Comment ne serait-ce pas cette ignorance honteuse, celle qui consiste à croire connaître ce qu'on ne connaît pas ? Moi, messieurs, je diffère vraisemblablement en ceci de la plupart des hommes, et s'il apparaît que je suis plus savant qu'un autre, c'est que n'ayant pas suffisamment de connaissance concernant l'Hadès, je ne me figure pas m'y connaître. »

philosophie s'est exprimée et non par des traités comme ce fut le cas pour beaucoup de ses successeurs, comme Aristote, et même pour des prédécesseurs tels qu'Anaxagore, dont le travail est d'ailleurs vivement critiqué dans le *Phédon*¹² ; la critique y est même si véhémente qu'il n'est pas incongru de penser qu'elle vise indirectement toute philosophie qui se croit suffisamment achevée pour pouvoir être transmise par un traité écrit, comme si elle pouvait se passer de la confrontation avec la contradiction que la discussion fait inévitablement surgir. Il ne faut cependant pas prendre cette critique pour la manifestation d'une éventuelle hostilité radicale et insurmontable de Platon envers la pratique de l'écriture : si tel avait été le cas, jamais Platon n'aurait jamais pris la peine de composer une œuvre écrite de si grande ampleur et de si grande qualité littéraire ; est moins en cause l'écriture elle-même qu'un certain type d'écriture, à savoir celle qui manifesterait une conception statique (et donc erronée) de la pensée qui est explicitement dénoncée dans le *Phèdre*, plus précisément dans le mythe de l'invention de l'écriture par Teuth, justifiant le parti pris stylistique de Platon qui donne à l'écrit l'apparence de la liberté de l'oral :

δόξαις μὲν ἂν ὥς τι φρονοῦντας αὐτοὺς λέγειν, ἐὰν δὲ τι ἔρη τῶν λεγομένων βουλόμενος μαθεῖν, ἔν τι σημαίνει μόνον ταῦτόν ἀεί. ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῆ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαίουσιν, ὡς δ' αὐτῶς παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μῆ.¹³

Le grand défaut de l'écriture telle qu'elle est pratiquée par les auteurs de traités serait donc, selon Platon, de figer la pensée qui ne peut donc plus rendre de comptes et laisse donc démunie le lecteur non-initié ; ce serait donc pour pallier, dans la mesure du possible, cette insuffisance de l'écrit qu'il a choisi de donner à sa pensée un mode d'expression qui prend les formes de la discussion telle qu'elle peut être menée au quotidien, comme s'il avait cherché à anticiper les contradictions qu'on pourrait lui opposer, de telle sorte que son œuvre met en scène un débat d'idées dont le contenu ne doit pas être compris *a priori* comme s'il était soumis au seul bon vouloir d'un auteur et se révèle donc susceptible de subir à tout moment des infléchissements au gré de la volonté fluctuante des interlocuteurs, ce qui peut expliquer en partie ce que la modernité a tendance à interpréter comme des revirements voire des contradictions de la part de Platon. Le dialogue platonicien ne fournit donc pas au lecteur une démonstration déjà achevée et définitive mais au contraire une réflexion en plein devenir, encore en quête de résultats, reconnaissant que la contradiction

¹² Cf. Annexe 1.

¹³ Plat. *Phèdre* [275d] « Ils ont l'air de parler en faisant usage de la pensée, mais si on leur parle en cherchant à comprendre leurs paroles, ils n'expriment qu'une seule chose, toujours la même. Une fois qu'il a été écrit, tout discours va et vient partout, aussi bien auprès de ceux qui le comprennent qu'auprès de ceux qui ne sont pas concernés, et il ne sait pas à qui il doit s'adresser ou pas. »

est légitime et même nécessaire pour la progression de l'investigation philosophique ; à une trompeuse conception statique de la pensée dénoncée dans le *Phèdre*, Platon oppose une définition dynamique de la philosophie qui assume d'être directement tributaire des circonstances auxquelles elle est confrontée et qui, à ce titre, invite implicitement le lecteur à poursuivre l'effort de réflexion engagé à l'échelle de l'œuvre écrite ; pour le dire comme Jean-François Balaudé, écriture et philosophie sont loin d'être irrémédiablement ennemies et peuvent même être complémentaires sous réserve que « le texte ne se destine pas tant à fixer des connaissances qu'à tracer les mouvements qui conduisent vers elles »¹⁴, de telle sorte qu'au dialogue de Socrate avec ses contemporains doit succéder le dialogue du lecteur avec une pensée qui assume son inachèvement, le vrai philosophe n'étant pas l'homme qui assène des idées définitives et prêtes à l'emploi (tel serait le justement travail du sophiste voire, plus près de nous, du prophète), mais bien celui qui se montre capable d'argumenter et de débattre, de porter sur le monde un regard qui n'a pas été acquis simplement grâce à des leçons apprises par cœur, dont le discours est ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ, δυνατὸς μὲν ἀμῦναι ἑαυτῷ, ἐπιστήμων δὲ λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ¹⁵, celui qui serait donc plus à même que n'importe quel rhéteur de faire face à la contradiction puisqu'en ne prévoyant aucune objection déterminée et en s'attendant donc à tout, il anticipe toutes les objections possibles. Ceci nous permet de retomber sur nos pieds car, si le vrai philosophe est celui qui, sachant qu'il n'est pas prophète en son pays, ne prend la parole qu'au moment opportun, il ne semble que d'autant plus évident que l'approche de la mort de Socrate ait pu motiver un débat sur la vie *post corporis mortem*, ce qui n'annule pas la nécessité d'analyser la mise en scène de ce contexte tragique qui, de fait, est loin d'être purement ornementale.

1. Un contexte tragique incontournable

Il faut signaler en premier lieu que le récit de la mort de Socrate n'est pas présenté comme étant dû à la seule mémoire ni même à la seule main de Platon : les derniers instants de Socrate nous sont relatés par Phédon qui n'a joué qu'un rôle apparemment secondaire dans les débats (du moins n'a-t-il pas été le principal interlocuteur de Socrate)

¹⁴ BALAUDÉ Jean-François, *Le savoir-vivre philosophique, Empédocle, Socrate, Platon*, p. 22.

¹⁵ Plat. *Phèdre* [276a] « celui qui, avec science, s'écrit dans l'âme de l'homme qui apprend, celui qui est capable de se défendre lui-même, celui qui sait parler et se taire quand il le faut. »,

et Platon était lui-même absent au moment des faits (Πλάτων δὲ οἶμαι ἡσθένει.¹⁶) ; il n'est pas incongru de penser, comme certains l'ont suggéré, que la maladie à laquelle Phédon fait allusion de façon si évasive était le chagrin que devait éprouver le jeune Platon à l'idée de perdre son maître, à moins que la maladie n'ait été qu'un prétexte pour pouvoir monter, sans éveiller les soupçons, un plan destiné à sauver Socrate (ce que Platon n'aurait pu décemment avouer à moins d'entrer en contradiction avec le propos du *Criton*) ; à vrai dire, toutes ces hypothèses importent peu dans la mesure où l'absence de Platon souligne surtout que son récit n'est pas un procès-verbal ni même un témoignage parfaitement fiable et n'a pas vocation à l'être : quand bien même il en aurait eu la vocation, il buterait alors inévitablement sur un aspect indépissable de l'écriture mis en relief par Jean-François Balaudé :

« L'écriture est ainsi un procédé technique permettant de réfléchir, par la transcription de toutes ses articulations vocales, la pensée proférée, autrement dit la parole. Mais ce procédé n'est pas de pure reproduction (enregistrement), car l'intention serait-elle seulement de reproduire, le résultat serait de toute façon une création, étant donné que l'écriture suppose de fixer un état de la parole, et donc de sélectionner, et sans doute aussi de réorganiser, le dit. »¹⁷

A fortiori, ce n'est pas à Platon que Phédon raconte ce qu'il a vu mais à Échécrate : ce statut de récit de deuxième voire de troisième main qui échoit au *Phédon* lui assure son statut d'œuvre littéraire à part entière où, malgré les apparences, l'auteur reste maître du jeu du début à la fin sans être tenu à des impératifs d'absolue conformité à la réalité historique. Il serait certes tentant de déduire de cette forme de récit enchâssé que Platon n'assume pas réellement comme étant fruit de sa création les faits et propos qu'il rapporte et préfère se donner l'alibi de l'autorité d'un témoin, mais cette déduction serait erronée dans la mesure où, en littérature, l'absence de marques explicites de la présence de l'auteur constitue justement la manifestation du plus haut niveau d'investissement de sa part. En d'autres termes, en faisant disparaître sa personne de son texte, l'auteur donne à son récit l'apparence d'une indiscutable conformité à la vérité, il est à ce point convaincu que ledit récit mérite d'être lu tel quel qu'il fait taire tout ce qui pourrait laisser entendre que ses écrits n'engagent que lui, de façon à ce que le récit exprime une vérité qui transcende l'expérience singulière de l'auteur ; telle est la clé de notre capacité à adhérer à une œuvre de fiction dont le « je » est absent. Le récit aurait pu être encombré d'une lourde charge émotionnelle qui aurait fait passer l'expression du sentiment de tristesse et d'injustice, que le jeune Platon avait certainement ressenti à l'époque, avant toute autre considération, au

¹⁶ Plat. *Phédon* [59b] « Je crois que Platon était malade. »

¹⁷ BALAUDÉ Jean-François, *Le savoir-vivre philosophique, Empédocle, Socrate, Platon*, p. 53.

point de rendre le récit suspect ; or, bien au contraire, l'auteur croit suffisamment à ce qu'il écrit pour donner aux faits l'apparence de la réalité indépendamment de toute mention de son expérience propre, ce qui justifie l'insistance de Phédon sur le fait qu'il était présent αὐτός (en personne) et sur la multiplicité des témoins qui pourraient confirmer ses dires : Οὗτός τε δὴ ὁ Ἀπολλόδορος τῶν ἐπιχωρίων παρῆν καὶ Κριτόβουλος καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἔτι Ἑρμογένης καὶ Ἐπιγένης καὶ Αἰσχίνης καὶ Ἀντισθένης· ἦν δὲ καὶ Κτήσιππος ὁ Παιανιεὺς καὶ Μενέξενος καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν ἐπιχωρίων.¹⁸ Évidemment, tous ces témoins ne sont pas forcément dignes de foi, à commencer par Apollodore qui, bien que mentionné en premier lieu, pleurera tout le long de la discussion¹⁹ ; de surcroît, parmi tous ces témoins, Phédon ne cite même pas Cébès et Simmias, qui seront pourtant les principaux interlocuteurs de Socrate, et rapporte donc une discussion sous le contrôle de personnes qui n'y ont pas pris part de manière active. Il n'empêche que tout contribue à bâtir un cadre qui se veut authentique et il importe peu désormais que le récit soit conforme à la réalité des derniers instants de Socrate puisque tout est fait pour que le lecteur y adhère quoi qu'il arrive, ce qui ne contredit pas l'engagement de l'écrivain dans son récit mais au contraire le confirme à son degré le plus élevé. Rien ne permet donc, si l'on s'en tient aux renseignements du *Phédon*, d'affirmer avec certitude que Socrate ait effectivement tenu avec ses compagnons la conversation consignée dans cet ouvrage dans lequel Platon, désormais en pleine maturité, parle en son nom propre d'un sujet qui ne le concerne pas encore directement : cet aspect, qui pourrait sembler anecdotique suffit cependant à nous permettre de souligner qu'il est relativement indifférent au propos du *Phédon* que l'énonciateur se sente ou non sur le point de mourir, ce qui nous fait déjà renoncer à résumer l'idée d'une âme humaine immortelle à un antalgique.

Il n'empêche cependant que la solennité et la gravité de l'événement ne peuvent échapper à personne : à aucun moment le *Phédon* ne se résume à un échange aride entre lettrés. L'action est située dans l'espace et même dans le temps, plus précisément lors d'une célébration rituelle très importante pour Athènes puisque ce n'est ni plus ni moins que de la commémoration des aventures de Thésée, le fondateur mythique de la cité :

¹⁸ Plat. *Phédon* [59b] « Outre Apollodore étaient aussi présents, de son pays, Critobulle et son père et aussi Hermogène, Épigène, Eschine et Antisthène. Il y avait aussi Ctésippe de Péanie, Ménexène et quelques autres du pays. »

¹⁹ C'est notamment pour cette raison qu'Anne-Gabrielle Wersinger estime que le récit d'Apollodore dans le *Banquet* est sujet à caution et ne doit donc probablement pas être lu au premier degré. « Selon Xénophon, Apollodore de Phalère serait un disciple assez stupide. » Cf. WERSINGER Anne-Gabrielle, « La voix d'une « savante » : Diotime de Mantinée dans le *Banquet* de Platon (201d-212b) » § 3, *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 3, 2012, mis en ligne le 21 mai 2012. URL : <http://mondsanciens.revues.org/816>

Τύχη τις αὐτῶ, ὃ Ἐχέκρατες, συνέβη· ἔτυχεν γὰρ τῇ προτεραίᾳ τῆς δίκης ἢ πρύμνα ἐστεμμένη τοῦ πλοίου ὃ εἰς Δῆλον Ἀθηναῖοι πέμπουσιν. (...) Τοῦτ' ἔστι τὸ πλοῖον, ὡς φασιν Ἀθηναῖοι, ἐν ᾧ Θησεύς ποτε εἰς Κρήτην τοὺς “δις ἑπτὰ” ἐκείνους ᾗχετο ἄγων καὶ ἔσωσέ τε καὶ αὐτὸς ἐσώθη.²⁰

Il est donc fait mention d'une tradition bel et bien présentée comme reconnue par les citoyens de l'Athènes du V^e siècle avant notre ère : enracinée dans ce contexte précis, qui explique que l'exécution de Socrate ait été différée, l'intrigue possède donc une crédibilité et une épaisseur d'autant plus patentes que les personnages ne sont pas de simples êtres de papiers, ils sont même tout à fait vivants, leurs émotions sont aussi sensibles que s'ils étaient les protagonistes d'une tragédie qui se jouerait sous nos yeux. Ainsi, fait rarissime dans l'œuvre de Platon, fait dont le caractère unique suffit d'ailleurs à nous interdire d'oublier que nous assistons à une scène qui n'a rien d'anodin, on voit apparaître l'épouse de Socrate, la fameuse Xanthippe que la légende, sous l'influence notamment de Xénophon, a représentée sous les traits d'une insupportable mégère dont la présence aux côtés de Socrate ne s'expliquerait que par le souci du philosophe de s'entraîner à la vie civique.²¹ Platon ne reprend pas à son compte cette image extrêmement dévalorisante, à la limite de la caricature misogynne (comparer une femme à un cheval, donc à une valeur marchande, n'est guère gratifiant, à plus forte raison s'il s'agit d'un cheval irascible et donc moins côté que s'il était docile), et se contente de souligner le contraste qui existe entre l'attitude de Socrate et celle de Xanthippe ; celle-ci n'est présentée à aucun moment comme une femme acariâtre mais tout au plus comme une personne peu digne de son mari dans la mesure où l'exemple de ce dernier ne lui est d'aucun secours pour maîtriser ses émotions :

ὡς οὖν εἶδεν ἡμᾶς ἢ Ξανθίππη, ἀνηυφίμησέ τε καὶ τοιαῦτ' ἄττα εἶπεν, οἷα δὴ εἰώθασιν αἱ γυναῖκες, ὅτι ‘ὦ Σώκρατες, ὕστατον δὴ σε προσεροῦσι νῦν οἱ ἐπιτήδειοι καὶ σὺ τούτους.’ καὶ ὁ Σωκράτης βλέψας εἰς τὸν Κρίτωνα, ‘ὦ Κρίτων,’ ἔφη, ‘ἀπαγέτω τις αὐτὴν οἴκαδε.’ καὶ ἐκείνην μὲν ἀπῆγόν τινες τῶν τοῦ Κρίτωνος βοῶσάν τε καὶ κοπτομένην.²²

L'intervention de Xanthippe peut donner lieu à diverses interprétations : la première impression qu'elle laisse, à rebours du portrait très dépréciatif qu'en a fait Xénophon, est

²⁰ Plat. *Phédon* [58a-b] « Il bénéficia d'une rencontre fortuite, Échécrate ; la veille du procès tomba le jour du couronnement de la poupe du navire que les athéniens envoient à Délos. (...) C'est ce navire, à ce que disent les Athéniens, sur lequel Thésée transporta jadis jusqu'en Crète la « double septaine », la sauva et se sauva lui-même. »

²¹ Cf. Annexe 2.

²² Plat. *Phédon* [60a] « Lorsque Xanthippe nous vit, elle poussa des cris de douleur et prononça des paroles habituelles pour les femmes : « Socrate, c'est maintenant la dernière fois que ceux qui te sont proches s'entretiendront avec toi et toi avec eux ! » Socrate tourna son regard vers Criton : « Criton, dit-il, emmène-la à la maison. » Et tandis que quelques-uns des gens de Criton l'emmenaient, elle hurlait en se frappant la poitrine. »

celle d'une femme qui n'est pas une mégère mais bien au contraire celle d'une épouse dévouée qui se laisse aller à une détresse parfaitement légitime (en tout cas compréhensible) en de telles circonstances, bien qu'elle apparaisse dépourvue de dispositions pour la philosophie ; toutefois, dans la mesure où le premier mot qu'elle lance à son mari est ὕστατον (pour la dernière fois), conférant à cet adverbe une importance rhétorique certaine, il est également envisageable qu'elle exhorte Socrate à profiter de cette ultime occasion qui lui est laissée de dissertar en compagnie de ses proches ; il n'est pas impossible non plus qu'elle se compte parmi les ἐπιτήδαιοι (les familiers) de Socrate et lui reprocherait donc implicitement de ne pas s'être davantage occupé d'elle sa vie durant, soulignant par là même que c'est aujourd'hui sa dernière chance de se racheter, éventuellement en l'incluant au sein du groupe de discussion, ce qui justifierait que ses hurlements et ses coups sur sa poitrine n'interviennent que lorsqu'elle est bel et bien écartée – mais rien ne permet d'affirmer que ce reproche, si reproche il y a, soit totalement fondé car, si Xanthippe n'intervient dans aucun autre dialogue, c'est peut-être simplement parce que Socrate n'avait effectivement pas l'habitude de mener de discussion philosophique avec son épouse qui n'en avait ni la volonté ni la capacité. En réalité, la signification réelle de ses propos importe peu, l'essentiel étant que son attitude qui, dans son exubérance, rappelle à s'y méprendre celle d'une héroïne tragique, rappelle qu'il est impossible d'oublier la mort à venir.

Si Xanthippe contribue à bâtir l'ambiance tragique du dialogue, elle n'en a pas le monopole : Phédon attribue à lui-même et aux autres ἐπιτήδαιοι de Socrate des sentiments qui ne sont pas sans nuances et possèdent même une complexité qui les rendent d'autant plus vivants que leurs impressions ne sont pas simplement intériorisées mais font aussi l'objet de manifestations extérieures et sont d'autant plus explicites qu'elles balancent littéralement (l'emploi de la célèbre formulation μὲν-δὲ ne saurait être dû au hasard dans ce cadre) entre deux attitudes extrêmes opposées l'une à l'autre – ce qui n'est qu'une des premières mentions de couples de contraires dans le dialogue :

Οὔτε γὰρ ὡς θανάτῳ παρόντα με ἀνδρὸς ἐπιτηδείου ἔλεος εἰσῆι· εὐδαίμων γάρ μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο, ὃ Ἐχέκρατες, καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων, ὡς ἀδεῶς καὶ γενναίως ἐτελεύτα, ὥστε μοι ἐκεῖνον παρίστασθαι μὴδ' εἰς Ἄιδου ἰόντα ἄνευ θείας μοίρας ἰέναι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖσε ἀφικόμενον εὖ πράξειν εἴτερ τις πώποτε καὶ ἄλλος. (...) ἀλλ' ἀτεχνῶς ἄτοπόν τί μοι πάθος παρῆν καὶ τις ἀήθης κρᾶσις ἀπὸ τε τῆς ἡδονῆς συγκεκραμένη ὁμοῦ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης, ἐνθυμουμένῳ ὅτι αὐτίκα ἐκεῖνος ἔμελλε τελευτᾶν. καὶ πάντες οἱ παρόντες σχεδόν τι οὕτω διεκείμεθα, τοτὲ μὲν γελῶντες, ἐνίστε δὲ δακρύνοντες²³

²³ Plat. *Phédon* [58e-59a] « Et de fait, alors que j'assistais à la mort d'un homme qui m'était cher, la pitié ne vint pas ; car un homme heureux apparut, Échécrate, dans sa conduite comme dans ses paroles, venant vers la fin sans crainte et noblement, de sorte qu'il me sembla que cet homme qui partait pour la demeure d'Hadès

Le tableau est d'autant plus vivant qu'il est changeant : le lecteur ne peut pas faire comme si de rien n'était, il est bel et bien en présence d'un homme qui va mourir et d'autres hommes qui assistent à ses derniers instants et réagissent en conséquence ; Phédon, en insistant sur le caractère insolite des sentiments qu'éprouvait l'assistance met en valeur, d'une part, le fait que nous assistons à un événement absolument unique (la mort d'un homme, par définition, ne peut avoir lieu qu'une seule fois) et, d'autre part, que les protagonistes de la scène sont bien des êtres humains faits de chair et de sang et non de purs esprits qui pourraient revendiquer un contrôle total de leurs émotions.

2. L'évacuation prompte et progressive du *pathos*

Toutefois, le fait que la sérénité affichée de Socrate fasse hésiter l'assistance à pleurer franchement doit nous mettre la puce à l'oreille : en effet, Platon prend soin d'évacuer progressivement le *pathos* du dialogue, de manière à forcer ledit lecteur à adopter sur cette situation pathétique (au sens premier du terme) un regard serein qui se rapproche de celui de Socrate. Progressivement mais promptement, de façon pour ainsi dire insensible, presque à l'insu du lecteur, Platon installe un *decrescendo* dans la charge émotive, il nous fait passer d'une scène de lamentations dont Xanthippe est la protagoniste à une dissertation de Socrate sur le plaisir et la douleur : ὁ δὲ Σωκράτης ἀνακαθιζόμενος εἰς τὴν κλίνην συνέκαμψέ τε τὸ σκέλος καὶ ἐξέτριψε τῆ χειρὶ, καὶ τρίβων ἅμα, Ὡς ἄτοπον, ἔφη, ὧ ἄνδρες, ἔοικέ τι εἶναι τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ· ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν.²⁴ Le caractère progressif de l'évacuation du *pathos* est dû non seulement à l'absence de violence dans l'intonation de Socrate mais aussi au fait que la dissertation de ce dernier sur les contraires, loin de venir de manière impromptue, avait déjà été annoncée par la mention des sentiments et des attitudes contradictoires de l'assistance. La sérénité de Socrate va alors assez vite cesser d'être un phénomène ἄτοπον : le paragraphe qu'ouvre cette remarque dure assez longtemps pour détourner notre attention des circonstances tragiques auxquelles nous assistons, sans pour autant nous les faire complètement oublier, et va ainsi, de fil en aiguille, faire se focaliser

n'y allait pas sans décret divin mais plutôt, une fois arrivé là-bas, s'attendait à y être heureux comme nul autre ne l'a jamais été. (...) En vérité, des sentiments inhabituels m'habitaient, un mélange inaccoutumé de plaisir mêlé de peine lorsque je pensais que, dans peu de temps, ce serait sa fin. Et tous ceux qui étaient présents éprouvaient à peu près la même chose, tantôt riant, tantôt pleurant. »

²⁴ Plat. *Phédon* [60b] « Socrate, assis sur son lit, ramassa sa jambe, la frota de la main et, tout en la frottant, il dit « Comme ça paraît insolite, les amis, ce que les hommes appellent l'agréable ; comme cela est d'une nature étonnante dans son rapport avec ce que l'on dit son contraire, le pénible. »

le regard du lecteur sur une conversation avec Simmias et Cébès se déroulant dans des conditions similaires à celles de toutes les autres discussions à bâtons rompus que Platon a l'habitude de raconter :

Ἦρето οὖν αὐτὸν ὁ Κέβης· Πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες, τὸ μὴ θεμιτὸν εἶναι ἑαυτὸν βιάζεσθαι, ἐθέλειν δ' ἂν τῷ ἀποθνήσκοντι τὸν φιλόσοφον ἔπεσθαι; Τί δέ, ὦ Κέβης; οὐκ ἀκηκόατε σὺ τε καὶ Σιμμίας περὶ τῶν τοιούτων Φιλολάῳ συγγεγονότες; Οὐδέν γε σαφές, ὦ Σώκρατες.²⁵

Il est impossible d'oublier la mort à venir, qui est d'ailleurs au centre des débats, mais celle-ci, sans brutalité, passe au second plan dans l'ordre des préoccupations au profit du souci de mener à bien la discussion philosophique : les interlocuteurs, qui étaient sujets à la peur de la mort, renversent ce rapport de force en faisant de la mort en général et de la peur de la mort en particulier le sujet de leurs conversations, l'examinant comme n'importe quel thème dont peut s'emparer l'investigation logique ; cette victoire sur la peur de la mort doit beaucoup, évidemment, à l'attitude de Socrate que ce dernier justifie ne invoquant la tradition ou, du moins, en affirmant qu'elle est cohérente par rapport à ce qui se dit πάλαι (depuis longtemps) concernant l'après-mourir :

νῦν δὲ εἴ ἴστε ὅτι παρ' ἀνδρας τε ἐλπίζω ἀφίξεσθαι ἀγαθούς—καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἂν πάνυ δυσχρησταίμην—ὅτι μέντοι παρὰ θεοῦ δεσπότας πάνυ ἀγαθούς ἤξειν, εὖ ἴστε ὅτι εἴπερ τι ἄλλο τῶν τοιούτων δυσχρησταίμην ἂν καὶ τοῦτο. ὥστε διὰ ταῦτα οὐχ ὁμοίως ἀγανακτῶ, ἀλλ' εὐελπίς εἰμι εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι καί, ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς.²⁶

Socrate prend le parti explicite de ne pas développer immédiatement des points qu'il suppose déjà bien connus de ses interlocuteurs : de fait, la croyance en une vie après la mort du corps n'est pas *a priori* de nature à entrer en contradiction avec la tradition grecque, mais se baser sur la tradition pour en faire un argument d'autorité reviendrait à adopter une posture superstitieuse, ce qui serait à l'opposé d'une attitude philosophique digne de ce nom ; Socrate est donc très vraisemblablement ironique sur ce point qui n'est pas capital, d'autant que, contrairement au mythe de Thésée évoqué plus haut, la perpétuation de cette tradition mythologique n'est attribuée à personne et apparaît donc isolée de tout contexte, mais l'important est que la vérité contextuelle première du dialogue

²⁵ Plat. *Phédon* [61d] « C'est alors que Cébès lui demanda : « Comment peux-tu dire, Socrate qu'il n'est pas permis d'user de violence envers soi-même et que le philosophe désire suivre celui qui meurt ? – Simmias et toi n'avez-vous pas été instruits à ce sujet en vivant aux côtés de Philolaüs ? – Rien de clair en tout cas, Socrate. »

²⁶ Plat. *Phédon* [63b-c] « Sachez bien que je m'attends à arriver auprès d'hommes bons – mais je n'insisterais pas sur ce point – et auprès de dieux qui sont de très bons maîtres, et sachez que si j'insistais sur un point, ce serait sur celui-là. Grâce à cela, de même que je ne m'indigne pas, j'ai au contraire bon espoir qu'il y a quelque chose après la mort et que, comme on le dit depuis longtemps, cela est bien meilleur pour les bons que pour les méchants. »

se situe dans une lutte contre toute prépondérance du *pathos* : Platon ne fait pas de son maître un héros tragique, sa mise en scène, bien que réaliste, se veut aussi dépassionnée que possible, de manière à ce que Socrate inspire le respect et non pas la pitié. Cette tension entre le maintien d'un certain réalisme et la lutte contre le *pathos* se manifeste notamment par la mise à l'écart de Xanthippe²⁷ : dans la mesure où il ne se trouve aucun élément permettant de la qualifier avec certitude de mégère invivable, Socrate, en ordonnant qu'on la mette à l'écart, cherche alors moins à se débarrasser d'une épouse désagréable que d'une personne qu'il ne juge pas apte à prendre part à l'investigation philosophique, autant dire un élément perturbateur, et les lamentations et les gestes outrés (pour ne pas dire disproportionnés) dont elle fait montre alors qu'on se contente de l'écarter (une simple mise à l'écart, aussi cavalière puisse-t-elle paraître, est *a priori* moins redoutable que la mise à mort comme celle qui attend son mari) ne font que confirmer qu'elle risque fort d'entraver les efforts de l'assistance pour mettre en place l'ambiance dépassionnée dont la réflexion logique a besoin. En d'autres termes, l'intervention de Xanthippe permet à Platon d'installer une ambiance qui ne trompe personne sur le caractère tragique de ce qui est sur le point de se produire tout en insistant sur la nécessité de lutter contre la tentation de se laisser aller au *pathos*. Si l'attitude de Xanthippe semble logique étant données les circonstances, *a contrario*, la sérénité de Socrate semble étrange mais elle n'est telle que de prime abord et le but de la démonstration de l'immortalité de l'âme sera justement de montrer que c'est plutôt cette sérénité qui entre en cohérence avec la réalité de la mort : la mise à l'écart de Xanthippe préfigure une autre mise à l'écart, celle d'une peur de la mort basée sur une compréhension faussée et superstitieuse de celle-ci. À une lecture tragique de la mort qui la présente comme une perte et un malheur, le *Phédon* substitue une lecture philosophique présentant le décès comme un simple passage doublé d'un gain.

Ce renversement transparait par la situation même du dialogue au sein de l'œuvre de Platon : il est en effet envisageable de le considérer comme un carrefour entre la jeunesse et la maturité de l'auteur ; en racontant la mort de Socrate, Platon donne un aboutissement à un processus diégétique initié dans l'*Apologie* et poursuivi dans le *Criton*, de sorte que nous nous retrouvons avec trois dialogues qui peuvent constituer une trilogie tragique relativement conforme aux règles des concours dramatiques d'Athènes, à l'image

²⁷ Cf. *supra*.

de l'*Orestie* d'Eschyle. Mais si le *Phédon* marque un aboutissement, il marque aussi le commencement d'un nouveau cycle, comme le souligne Marc Durand :

« La conception de l'âme, lorsque le *Phédon* est écrit, nous apparaît en pleine gestation. Il nous semble qu'elle est encore incomplète, au vu des développements ultérieurs que nous pourrions trouver dans la *République*, dans le *Phèdre* et de façon plus lointaine dans le *Timée*. »²⁸

Le *Phédon* marque donc aussi bien la fin d'un cycle tragique que le début d'un cycle philosophique complété par le *Phèdre* et la *République* ; le tour de force littéraire de Platon réside dans un renversement de la signification du contexte, du moins celle qu'on lui donnerait spontanément et dont Phédon, par son attitude étonnée, se fait le porte-parole involontaire : le but poursuivi par Platon est de montrer que la philosophie est capable de triompher de la crainte habituellement suscitée par la perspective de la mort et permet de mener une réflexion approfondie même quand l'heure de mourir est arrivée. Les héros tragiques eux aussi, à l'image d'Œdipe, parviennent à opérer un renversement et à faire de leur fin le début d'une ère nouvelle²⁹, mais Socrate va plus loin en annulant totalement sur le plan métaphysique ce qui serait encore source de malheur pour le héros tragique. De surcroît, alors que rien n'interdit à l'ère nouvelle introduite par le sacrifice du héros tragique d'être elle aussi porteuse de tragédies, il ne peut en aller ainsi pour l'ère nouvelle introduite par le sacrifice de Socrate puisque le sacrifice n'en est pas vraiment un : quiconque suivra l'exemple de Socrate sera désormais à l'abri, sinon de la mort, du moins de la terreur qu'elle inspire. Ainsi, le contexte du *Phédon* réalise déjà l'objectif poursuivi par la discussion sur la survie de l'âme, à savoir vaincre la crainte que suscite la perspective de la mort du corps, à tel point que lorsque les compagnons de Socrate laisseront éclater leur détresse quand le moment sera venu pour lui de boire le poison, ce seront désormais leurs lamentations qui seront présentées comme déplacées, la sérénité de Socrate apparaissant désormais comme ce qu'il y a de plus cohérent – Phédon avait jugé les paroles de Xanthippe comme étant οἷα δὴ εἰώθασιν αἱ γυναῖκες³⁰ mais en oubliant que sa propre attitude à l'instant suprême, en tant qu'elle ne diffère guère de celle du restant de l'assistance, avait elle-même été disqualifiée par Socrate comme étant digne d'une femme ; Platon fait donc se retourner contre Phédon le jugement que ce dernier avait prononcé envers les femmes en général et envers Xanthippe en particulier, montrant que l'attitude

²⁸ DURAND Marc, *Trois lectures du « Phédon » de Platon : pour une approche onto-théo-psychologique*, p.41.

²⁹ Cf. Annexes 3.

³⁰ Plat. *Phédon* [60a] « habituelles pour les femmes »

outrée de cette dernière n'est pas nécessairement l'apanage des femmes et que la fermeté face à la mort n'est pas une affaire de sexe :

Ἀπολλόδορος δὲ καὶ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ οὐδὲν ἐπαύετο δακρύων, καὶ δὴ καὶ τότε ἀναβρυχησάμενος κλάων καὶ ἀγανακτῶν οὐδένα ὄντινα οὐ κατέκλασε τῶν παρόντων πλὴν γε αὐτοῦ Σωκράτους. ἐκεῖνος δέ, ὄϊα, ἔφη, ποιεῖτε, ὧ θαυμάσιοι. ἐγὼ μέντοι οὐχ ἤκιστα τούτου ἕνεκα τὰς γυναῖκας ἀπέπεμψα, ἵνα μὴ ῥ' τοιαῦτα πλημμελοῖεν· καὶ γὰρ ἀκήκοα ὅτι ἐν εὐφημῖα χρῆ τελευτᾶν. ἀλλ' ἡσυχίαν τε ἄγετε καὶ καρτερεῖτε. καὶ ἡμεῖς ἀκούσαντες ἡσχύνθημέν τε καὶ ἐπέσχομεν τοῦ δακρύειν.³¹

Nous assumons le grand bond en avant qui vient d'être fait dans la lecture du texte en citant cet extrait qui se révèle capital dans la mesure où il illustre de façon saisissante la tension qui anime l'ensemble du dialogue, traversé d'un bout à l'autre par une lutte active contre le *pathos*, lutte que la réflexion logique ne saurait jamais gagner que partiellement. Platon s'efforce de donner à la discussion une tonalité dépassionnée dans la mesure du possible, mais l'important est justement dans l'expression « dans la mesure du possible » : par sa situation en fin de dialogue, cet extrait où Socrate se voit dans l'obligation d'admonester ses compagnons a l'intérêt de révéler à quel point le contexte tragique dans lequel se situent les protagonistes reste important en dépit de la relative discrétion que lui a conféré l'investigation logique ; si on rapporte le regard que Platon fait adopter au lecteur à l'apostrophe que Socrate adresse à ses compagnons qui se répandent en lamentations, il apparaît que le contexte de la mort de Socrate aura donné à ce dernier l'occasion de mettre ses compagnons et lui-même à l'épreuve : loin d'être purement anecdotique ou ornemental, le contexte tragique constitue, à l'échelle de l'action, un puissant révélateur de la capacité de chacun des protagonistes à rester serein et apte à participer à un débat philosophique quelles que soient les circonstances – si Simmias, Cébès et, dans une certaine mesure, Phédon ont réussi honorablement ce test en gardant leur calme suffisamment longtemps pour participer à la réflexion, Apollodore, lui, échoue complètement³² ; à l'échelle de l'énonciation, il fournit au lecteur l'occasion de s'exercer lui-même à appréhender la mort,

³¹ Plat. *Phédon* [117d-e] « Apollodore, déjà auparavant, n'avait pas cessé une seule fois de pleurer, et il se mit alors, triste et indigné, à pousser des cris de douleur, de sorte qu'il n'y en eut pas un, dans l'assistance, qui ne fut pas brisé de chagrin, à part Socrate lui-même. Celui-ci dit : « Qu'est-ce que vous faites ? Vous êtes quand même étonnants. Pour ma part, c'est justement pour ça que j'ai renvoyé les femmes, pour éviter une telle faute de mesure ; car j'ai appris qu'il faut finir avec des paroles heureuses. Soyez donc calmes et fermes. » Après avoir entendu ça, nous eûmes honte et nous refîmes de pleurer. »

³² La notion de mise à l'épreuve est centrale chez Platon mais la mise à l'épreuve existentielle du philosophe face à la mort ne doit pas être confondue avec l'*elenchos*, cette mise à l'épreuve intellectuelle des idées à l'œuvre notamment dans le cadre des dialogues de jeunesse dit « aporétiques », par laquelle Socrate met à l'épreuve le savoir d'autrui en se mettant dans la position de l'ignorant pour demander des comptes à celui qui prétend savoir et ainsi démasquer les faux savants et les distinguer des vrais. En somme, si l'on peut considérer l'*elenchos*, la mise à l'épreuve du savoir, comme la première étape du cursus du philosophe, la mise à l'épreuve de sa capacité à rester serein même face à la mort est en revanche l'étape ultime de ce cursus.

aussi injuste puisse-t-elle paraître, avec la plus grande sérénité possible, éventuellement en poursuivant l’investigation philosophique qui a été engagée dans le dialogue.

3. L’enjeu de l’évacuation du *pathos* : la lutte contre la misologie

L’évacuation du *pathos* ne va donc nullement à l’encontre de l’importance du contexte qui ne saurait être que capital pour un auteur qui, comme Platon, s’efforce de mettre en scène une philosophie en pleine gestation et assumant donc d’être tributaire des circonstances dans lesquelles elle est développée ; le caractère incontournable de la situation d’énonciation est une caractéristique inhérente à chaque dialogue platonicien et le *Phédon* l’exacerbe littéralement, l’intensité dramatique suscitée par la dimension tragique du contexte n’y diffère que de degré par rapport aux autres dialogues ; il est d’autant plus interdit d’envisager comme purement ornemental le cadre des derniers instants de Socrate que ce dernier récuse explicitement les critiques suivant lesquelles ses réflexions ne seraient que perte de temps : Οὔκουν γ’ ἂν οἶμαι, ἧ δ’ ὅς ὁ Σωκράτης, εἶπεῖν τινα νῦν ἀκούσαντα, οὐδ’ εἰ κωμωδοποιὸς εἶη, ὡς ἀδολεσχῶ καὶ οὐ περὶ προσηκόντων τοὺς λόγους ποιοῦμαι.³³ Le κωμωδοποιὸς est probablement Aristophane dont la comédie *Les Nuées* n’est pas totalement étrangère à la perte de Socrate et qui emploie effectivement le terme ἀδολέσχος (bavard) à la fin de la pièce pour désigner Socrate et de ses disciples :

ὀρθῶς παραινεῖς οὐκ ἐῶν δικορραφεῖν,
ἀλλ’ ὡς τάχιστ’ ἐμπιμπράναι τὴν οἰκίαν
τῶν ἀδολεσχῶν.³⁴

Le fait que Socrate disserte sur la mort lorsque le moment est venu pour lui de mourir n’est pas un signe de faiblesse de sa part mais une réponse à ses détracteurs qui lui reprochent de bavarder sur des thèmes qui ne le regardent pas, d’autant que c’est le moment ou jamais pour mettre à l’épreuve son savoir-faire philosophique et celui de ses compagnons ; si Platon avait choisi de présenter son maître s’exprimer de façon catégorique sur la mort lorsque la menace de cette dernière ne le concernait pas encore directement, ce qu’il aurait fait s’il l’avait mis en scène ainsi dès l’*Apologie* voire avant, il aurait alors fourni un argument de poids à ceux qui reprochent à la philosophie de se poser de faux problèmes : bien au contraire, le *Phédon* montre que le philosophe est celui qui sait quels sont les vrais

³³ Plat. *Phédon* [70b-c] « En tout cas je crois, dit Socrate, qu’en m’entendant maintenant, nul, même s’il était auteur comique, ne dirait que je suis un bavard et que je raisonne sur des sujets qui ne me concernent pas. »

³⁴ Aristoph. *Nuées* (v.1483-1485) « Tu conseilles droitement de ne pas faire de procès mais d’incendier au plus vite la maison des bavards. »

problèmes et à quel moment il est opportun de les poser ou non – c’est bien ainsi que le philosophe est présenté dans le *Phèdre*. S’interroger sur la destinée de l’âme après la mort du corps quand celle-ci est imminente, loin d’être une marque de faiblesse, montre que la philosophie ne se déplace pas dans le vide et permet au philosophe de faire montre de sa capacité à rester suffisamment serein pour mener une investigation logique dans les meilleures conditions possibles, même à l’instant suprême ; le philosophe n’est pas d’une nature radicalement différente de celle du commun des mortels, sa singularité se niche dans l’art et la manière dont il fait preuve pour se poser les questions que tout autre homme se pose : il n’y a rien d’étonnant au fait de s’interroger sur l’après-mourir quand on sent venir la mort, mais le philosophe doit savoir dominer les émotions que peut faire naître ce passage obligé et ainsi pouvoir s’affirmer comme philosophe même dans de telles circonstances. Il serait moins grave pour Socrate de disparaître que d’être infidèle au parti pris suivant lequel il a mené sa vie et à l’enseignement qu’il a dispensé. Même à l’heure dernière, le philosophe doit rester ami de la sagesse, et son agonie est en quelque sorte l’examen final de son cursus philosophique, celui au cours duquel il doit remporter une ultime victoire sur une menace différente de la mort, la misologie, désignée clairement comme telle par Socrate :

ὥς οὐκ ἔστιν, ἔφη, ὅτι ἂν τις μείζον τούτου κακὸν πάθοι ἢ λόγους μισήσας. γίνεται δὲ ἐκ τοῦ αὐτοῦ τρόπου μισολογία τε καὶ μισανθρωπία. (...) Οὐκοῦν, ὦ Φαίδων, ἔφη, οἰκτρὸν ἂν εἴη τὸ πάθος, εἰ ὄντος δὴ τινος ἀληθοῦς καὶ βεβαίου λόγου καὶ δυνατοῦ κατανοῆσαι, ἔπειτα διὰ τὸ παραγίγνεσθαι τοιούτοις τισὶ λόγοις, τοῖς αὐτοῖς τοτὲ μὲν δοκοῦσιν ἀληθέσιν εἶναι, τοτὲ δὲ μή, μὴ ἑαυτὸν τις αἰτιῶτο μηδὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀτεχνίαν, (...) καὶ ἤδη τὸν λοιπὸν βίον μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τοὺς λόγους διατελοῖ, τῶν δὲ ὄντων ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης στέρηθει.³⁵

C’est faute de mieux que nous traduisons λόγος par « raisonnement » : bien plus que la signification de ce terme français galvaudé, qui peut s’appliquer aux réflexions d’une personne aménageant son emploi du temps voire aux manigances d’un individu préparant un mauvais coup, le substantif grec recouvre, prononcé par Socrate, non seulement l’investigation philosophique mais aussi l’ensemble des règles de conduites qui lui sont attachées et lui donnent ses conditions de possibilité : ce n’est pas un hasard si le terme ἀτεχνίαν est employé pour désigner l’une des causes possibles de l’échec du λόγος, la philosophie telle que l’envisage de Socrate ne se limitant pas à un savoir théorique mais

³⁵ Plat. *Phédon* [89d-90c-d] « Il n’est pas de plus grand malheur, dit-il que puisse subir quelqu’un que d’en arriver à haïr les raisonnements. Or misologie et misanthropie naissent de la même façon. (...) Donc, Phédon, continua-t-il, ce serait un incident lamentable si, alors même qu’il existe un raisonnement vrai, sûr et compréhensible, parce qu’il y en a d’autres à côté qui sont jugés tantôt vrais et tantôt non, on n’en tienne pas pour responsable soi-même et sa propre maladresse. (...) On en arriverait désormais, pour le restant de sa vie, à détester, à injurier les raisonnements et à se priver de ce qu’il y a de vérité et de savoir dans les êtres. »

constituant d'abord une technique de recherche de la vérité qui repose sur un savoir pratique, une τέχνη à part entière qui nécessite une certaine habileté qui peut s'acquérir par l'exercice ; par « misologie » il faut donc entendre, bien plus que la haine de la raison, une attitude se situant aux antipodes de la philosophie, pouvant prendre les formes de la superstition ou de l'absence de curiosité intellectuelle. Lorsque Socrate dit qu'il n'y a pas plus grand malheur menaçant l'homme que la misologie, il sous-entend évidemment qu'elle est plus redoutable que la mort elle-même ; tout comme la mort, la misologie menace tout homme sa vie durant, mais contrairement à la mort, la misologie n'est pas inévitable (c'est pourquoi il serait plus pertinent de l'envisager comme une tentation ou une virtualité plutôt que comme une menace) et les efforts humains peuvent déjouer le piège qu'elle représente, mais il serait tout de même facile pour Socrate et ses compagnons, dans la situation qui est la leur, de s'y laisser aller. S'il n'est pas opportun de lutter frontalement contre la mort, un tel combat étant nécessairement voué à l'échec, il est en revanche tout à fait opportun de lutter contre la misologie puisque cette lutte n'outrepasse pas les forces humaines et s'avère tout à fait d'actualité au sein de ce récit : l'*Apologie* a en effet montré la philosophie impuissante à défendre Socrate contre ses accusateurs, il aurait donc été tentant d'en tirer du dégoût pour la philosophie, surtout pour Platon, jeune homme de bonne famille qui semblait destiné à faire une brillante carrière politique à Athènes et que rien ne prédisposait à suivre l'enseignement de Socrate dont il était une sorte de négatif, comme le souligne Alain :

« Il y eut entre Socrate et Platon une précieuse rencontre, mais, disons mieux, un choc de contraires, d'où a suivi le mouvement de pensée le plus étonnant qu'on ait vu. C'est pourquoi on ne peut trop marquer le contraste entre ce maître et ce disciple. La vie de Socrate fut celle du simple citoyen et du simple soldat, telle qu'elle est partout. (...) Platon ne s'est pas mis en scène dans ses Dialogues ; mais on peut voir, au commencement de *La République*, comment ses deux frères, Adimante et Glaucon, mettent au jeu leur ambition, leur puissance, tout leur avenir. Ce sont deux images de Platon jeune. Platon, descendant des rois, puissant, équilibré, athlétique, ressemblait sans doute à ces belles statues, si bien assurées d'elles-mêmes. »³⁶

Platon, marqué par l'échec de la philosophie face aux méfaits conjugués de la vindicte populaire et de l'intrigue politique, aurait pu se laisser aller à la misologie et il ne lui suffit pas, pour s'en prémunir, de savoir que les responsables de la mort de Socrate étaient précisément atteints de misologie. Le *Phédon* s'efforce donc de montrer que le jugement dont Socrate est la victime, aussi injuste soit-il, n'est rien pour le philosophe, puisque celui qui s'est entraîné toute sa vie durant à philosopher en faisant le plus possible abstraction des circonstances matérielles dans lesquelles il se trouve, s'il a mené à bien cet

³⁶ ALAIN, *Onze chapitres sur Platon* in *Platon*, p.35-37.

entraînement, reste capable de philosopher même quand lesdites circonstances le rattrapent au point de menacer son intégrité physique ; tel serait donc le sens véritable de l'entraînement à la mort que Socrate revendique avoir suivi pendant toute sa vie, non sans ironie puisqu'il réutilise les termes des détracteurs de la philosophie, qui plus est avec des redondances qu'il est aisé de restituer au travers d'une traduction et qui seraient étonnantes de la part d'un styliste aussi talentueux que Platon si ces formulations méritaient d'être prises au pied de la lettre :

Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι. εἰ οὖν τοῦτο ἀληθές, ἄτοπον δῆπου ἂν εἶη προθυμεῖσθαι μὲν ἐν παντὶ τῷ βίῳ μηδὲν ἄλλο ἢ τοῦτο, ἥκοντος δὲ δὴ αὐτοῦ ἀγανακτεῖν ὁ πάλαι προθυμοῦντό τε καὶ ἐπετήδευον.³⁷

Par la notion d'entraînement à la mort, il faut comprendre une expression caricaturale pour désigner, dans le langage de l'adversaire sophistique représenté par Cébès, une notion plus subtile, celle d'entraînement à penser en faisant le plus abstraction possible des circonstances auxquelles nous sommes confrontés et à ne pas les laisser faire triompher la misologie, aussi critiques soient-elles de prime abord – une telle attitude ne saurait ressembler à la mort que du point de vue d'un jeune homme impétueux comme Cébès. Un signe qui ne trompe pas se situe au beau milieu du *Phédon*, lorsque Socrate demande au personnage éponyme de couper ses cheveux au cas où la discussion philosophique serait tenue en échec :

Αὔριον δὴ, ἔφη, ἴσως, ὦ Φαίδων, τὰς καλὰς ταύτας κόμας ἀποκερῆ. - Ἔοικεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Σώκρατες. - Οὐκ, ἂν γε ἐμοὶ πείθῃ. - Ἀλλὰ τί; ἦν δ' ἐγώ. - Τήμερον, ἔφη, κἀγὼ τὰς ἐμὰς καὶ σὺ ταύτας, ἐάνπερ γε ἡμῖν ὁ λόγος τελευτήσῃ καὶ μὴ δυνώμεθα αὐτὸν ἀναβιώσασθαι. καὶ ἔγωγ' ἂν, εἰ σὺ εἶπῃς καὶ με διαφεύγοι ὁ λόγος, ἔνορκον ἂν ποιησαίμην ὥσπερ Ἀργεῖοι, μὴ πρότερον κομήσειν, πρὶν ἂν νικήσω ἀναμαχόμενος τὸν Σιμμίου τε καὶ Κέβητος λόγον.³⁸

Ce passage octroie une légitimité supplémentaire à l'utilisation du nom de Phédon pour donner son titre au dialogue puisque, non content d'avoir assisté aux débats et de pouvoir en rendre compte, il a été choisi comme garant de la bonne tenue de la discussion : au sacrifice différé de sa chevelure qu'il projetait en signe de deuil pour Socrate doit se

³⁷ Plat. *Phédon* [64a] « Il est à craindre en effet que quiconque s'attache à la philosophie en s'y appliquant droitement, il échappe à autrui qu'il ne s'occupe que de mourir et d'être mort. Si telle est donc la vérité, il serait sans doute étrange de ne point avoir d'ardeur pour rien d'autre que cela pendant toute sa vie et, quand cela arrive, de s'indigner contre ce pour quoi on avait de l'ardeur et dont on s'occupait. »

³⁸ Plat. *Phédon* [89b-c] « Demain peut-être, dit-il, Phédon, tu tondras cette belle chevelure ? – Il semble bien Socrate, répondis-je. – Et bien non, si tu me crois. – Mais pourquoi ? ai-je demandé. – C'est aujourd'hui, répondit-il, que je tondrai la mienne et toi celle-ci si la réflexion prend fin parmi nous et si nous n'arrivons pas à la rappeler à la vie. Pour ma part, si j'étais toi et si la réflexion me fuyait, je m'engagerais par serment, à la façon des Argiens, à ne plus être ainsi chevelu avant d'avoir vaincu, par de nouveaux combats, l'argumentation de Simmias et de Cébès. »

substituer le sacrifice immédiat de cette même chevelure en signe de deuil pour la technique d'investigation philosophique au cas où elle viendrait à être tenue en échec : Phédon, au moment où il rapporte les faits, a donc des raisons physiques de prouver qu'un tel échec n'a pas eu lieu. Il importe peu désormais que la philosophie ait été impuissante à prouver l'innocence de Socrate devant ses juges puisque le dialogue montre que la mort n'est pas de nature à l'effrayer au point de lui faire perdre toute volonté de poursuivre l'investigation philosophique jusqu'à son terme et d'être la preuve vivante de la légitimité de cette démarche qui méritera donc d'être poursuivie par ses disciples par-delà sa mort – Platon en est la preuve vivante à l'instant même où il écrit.

Pour résumer, le contexte, précisément parce qu'il laisse s'atténuer sa dimension tragique sans jamais cesser d'être présent, transforme le lecteur, au moins le temps du dialogue, en un nouveau petit Socrate qui fait à son tour l'expérience d'une agonie dépassionnée où la philosophie lui donne l'occasion d'être plus fort que la mort. En mettant en scène un Socrate désormais explicite sur un thème sur lequel il était auparavant évasif, Platon fait mieux que démontrer que l'âme est immortelle, ce dont un esprit grec ne saurait raisonnablement douter³⁹, il donne à la mort une signification nouvelle où la *praxis* philosophique s'érige en nouvel étalon permettant de mesurer la maturité de l'âme. Dès lors, les critiques exprimées dans la *République* contre les descriptions horribles traditionnelles de l'Hadès⁴⁰ ne peuvent plus être pensées comme de simples prescriptions concernant l'éducation qui doit être donnée aux gardiens de la cité idéale : cette critique s'insère dans la logique d'une redéfinition de la mort comme révélatrice de la plus ou moins grande capacité de l'individu à rester philosophe même dans les moments les plus critiques de son existence. Il importe en fait assez peu au vrai philosophe que l'âme soit immortelle ou non dans la mesure où la terreur que la mort inspire ne peut plus le concerner puisqu'il a déjà passé toute sa vie à s'entraîner à philosopher sans être affecté au-delà du raisonnable par les vicissitudes de la vie terrestre – on insistera sur l'expression « au-delà du raisonnable » car Socrate ne nie à aucun moment ce qu'impose cette vie terrestre, par exemple, la nécessité de s'alimenter, mais il refuse simplement de s'y appliquer avec un zèle excessif : Φαίνεται σοι φιλοσόφου ἀνδρὸς εἶναι ἐσπουδακέναι περὶ τὰς ἡδονὰς καλουμένας τὰς τοιάσδε, οἷον σιτίων [τε] καὶ ποτῶν; - Ἦκιστα, ὦ Σώκρατες,

³⁹ On reviendra néanmoins, ultérieurement sur ce point qui n'était pas si évident à l'époque.

⁴⁰ Cf. Annexe 4.

ἔφη ὁ Σιμμίας.⁴¹ Les conclusions de la démonstration par Socrate de la survie *post corporis mortem* de l'âme n'ont finalement d'importance que pour ceux qui laissent encore la peur de la mort les envahir au point de brouiller leur jugement. Il s'avère donc que la dynamique mise en scène par le contexte du *Phédon* réside dans l'aboutissement d'un entraînement permanent à la philosophie que Platon devait imposer aussi bien à ses élèves qu'à lui-même, la philosophie étant comprise comme une *praxis* à part entière où tout l'être de l'homme s'investit au point d'être sourd à presque tout ce qui peut perturber sa réflexion, ce qui donne tout son sens aux reproches que Socrate adresse à ses compagnons avant de mourir, reproches d'autant plus graves qu'il les accuse de manquer de mesure et donc de commettre une faute grave pour un grec : au sein du dialogue, la mort de Socrate n'est pas un simple ornement à une théorie qui pourrait s'en passer mais bien le stade ultime d'une *praxis* dont le *Phédon* est une sorte de manuel d'apprentissage parmi d'autres.

⁴¹ Plat. *Phédon* [64d-e] « Est-ce qu'il t'apparaît qu'être empressé pour ce genre de prétendus plaisirs, comme la nourriture et la boisson, est le fait d'un philosophe ? – Pas du tout, Socrate, répondit Simmias. »

Chapitre 2 : Analyse de la démonstration du *Phédon* en tant que servante du projet platonicien

Considérer le *Phédon* comme un manuel d'apprentissage permet de poursuivre notre recherche en visant désormais l'horizon du projet platonicien de formation de la jeunesse grecque : puisqu'il ressort de notre commentaire que l'objet premier du *Phédon* n'est peut-être pas tant de démontrer l'immortalité de l'âme que d'offrir un exemple d'attitude réellement philosophique, se pose alors la question de la place qu'occupe cette démonstration de l'immortalité de l'âme dans le *Phédon* en particulier et dans le projet platonicien en général. La question de la vie *post corporis mortem* de l'âme revient en effet dans d'autres dialogues de maturité, même si elle n'y occupe plus une place aussi centrale – Platon, manifestant en cela son génie littéraire, n'a jamais écrit deux fois le même dialogue, ce qui explique partiellement ce que l'on interprète parfois, avec plus ou moins de pertinence, comme des revirements ou des contradictions, comme l'a fait en son temps Louis Couturat dans son *De Platonicis mythis*, ouvrage aujourd'hui dépassé en raison notamment du sens réducteur, à la limite du péjoratif, qui y est donné à l'adjectif *mythicus*, compris comme synonyme d'« illusoire » :

*In Phaedri mytho, animae justae in caelum, injustae vero sub terram mittuntur, ibique pro bene aut male meritis praemium decuplum accipiunt aut decuplam poenam pendunt. Post mille annos corpus novum eligunt et in vitam redeunt. Solae animae, quae tres deinceps vitas in philosophia et in puro amore degerunt, alas recuperant et in caelum evolant. In Reipublicae mytho, omnes animae, quaecumque meritae sunt, decies eadem patiuntur, deinde sortem futuram libere eligunt : solae tyrannorum animae in Tartato retinentur et in aevum puniuntur.*⁴²

De ces apparentes contradictions entre les différents mythes eschatologiques (ici, ceux du *Phèdre* et de la *République*), Couturat conclut que la conception platonicienne de l'immortalité de l'âme ne saurait être que *mythica* au sens où elle ne mériterait pas d'être

⁴² COUTURAT Louis, *De Platonicis mythis*, p.111-112. « Dans le mythe du *Phèdre*, les âmes justes sont envoyées au ciel et les injustes sous la terre et, en proportion avec leur bonne ou leur mauvaise conduite, ils y reçoivent une récompense décuple ou y subissent un châtement décuple. Mille années plus tard ils choisissent un nouveau corps et reviennent à la vie. Seules les âmes qui mènent trois vies consécutives dans la philosophie et dans l'amour pur récupèrent leurs ailes et s'envolent vers le ciel.

Dans le mythe de la *République*, toutes les âmes, quel que soit leur mérite, subissent dix fois la même chose puis choisissent librement leur sort futur ; seules les âmes des tyrans sont retenues dans le Tartare et sont punies pour toujours. »

prise au sérieux. Il est bien évident que la démonstration de l'immortalité de l'âme dans le *Phédon* n'est pas de nature à satisfaire pleinement une conscience moderne avide de démonstrations rationnelles au sens cartésien du terme ; Marc Durand le reconnaîtra ouvertement, plus d'un siècle après Couturat, lorsqu'il commentera la réponse de Socrate à l'objection de Cébès :

« Cette démonstration est à tout prendre difficile et décevante. Il s'agit en fait d'une sorte de « preuve ontologique » avant la lettre. De même que l'on ne peut concevoir Dieu non existant, on ne peut concevoir l'âme non vivante, puisque l'essence de l'âme c'est la vie, comme l'essence de Dieu c'est l'existence. »⁴³

Il ne faut cependant pas en conclure que Platon n'ait pas réellement cru en l'immortalité de l'âme ; il est inconcevable qu'il ait pu faire parler son maître pour ne rien dire et même s'il s'est servi de cette idée à des fins prioritairement protreptiques, rien ne s'oppose à ce qu'il ait sincèrement adhéré à cette idée et ait cherché à la défendre avec les moyens de la philosophie : en d'autres termes, même si c'est d'abord dans le but d'exhorter à l'amour de la sagesse élèves et lecteurs qu'il a écrit le *Phédon*, il serait réducteur d'en conclure que l'espoir d'un accès pour le philosophe à une vie *post corporis mortem* meilleure que la vie terrestre ait pu jouer simplement un rôle similaire à celui d'une carotte que l'on mettrait à pendre devant le museau d'un âne pour le faire avancer.

1. Une conception anti-superstitieuse de l'immortalité de l'âme

Il apparaît clairement que la confiance de Socrate allant à la mort, malgré les évocations de la tradition, ne peut en aucun cas être confondue avec la superstition ; la *République* offre l'exemple d'un vrai superstitieux, le métèque Céphale, qui a fait fortune dans le commerce des armes, qui ne prend au sérieux le sort de l'âme après la mort que lorsque celle-ci est imminente et dont la sérénité apparente n'est qu'une façade. Il s'en cache d'ailleurs à peine, ses paroles le trahissent :

ἐπειδὴν τις ἐγγύς ἢ τοῦ οἴεσθαι τελευτήσειν, εἰσέρχεται αὐτῷ δέος καὶ φροντὶς περὶ ὧν ἔμπροσθεν οὐκ εἰσήει. οἳ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ δίδόναι δίκην, καταγελώμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὄσιν⁴⁴

⁴³ DURAND Marc, *Trois lectures du « Phédon » de Platon : pour une approche onto-théo-psychologique*, p.85-86.

⁴⁴ Plat. *République I* [330d] « Quand quelqu'un croit sentir que la mort vient vers lui, lui viennent à l'esprit des craintes et des préoccupations sur des sujets qui auparavant ne l'intéressaient pas. Les récits que l'on fait sur l'Hadès et le châtement dont il faut payer là-bas les injustices commises ici-bas, dont il se moquait jusqu'à présent, troublent maintenant son âme. »

Platon ne reprend pas cet exemple à son compte et l'attitude de Socrate dans le *Phédon* se situe aux antipodes de celle de Céphale ; Socrate n'a aucune raison d'avoir peur de la mort puisque le philosophe qui a consacré sa vie à mettre son âme à part du corps ne peut envisager son propre décès, compris comme séparation de l'âme et du corps, que comme l'aboutissement de tous ses efforts. D'ailleurs, pour revenir au *Phédon*, avant même de démontrer que l'âme et le corps sont séparables l'un de l'autre, Socrate souligne implicitement que s'il était une crainte dont la foi en l'immortalité de l'âme devait le libérer, ce ne serait pas tant celle d'une disparition définitive, qui n'entre pas à ses yeux dans le champ du possible, mais plutôt celle d'un enchaînement perpétuel à un corps qui oppose un obstacle quasi permanent à une réflexion bien menée :

- Ἄρ' οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι εἴπερ που ἄλλοθι κατάδηλον αὐτῇ γίγνεται τι τῶν ὄντων; - Ναί. - Λογίζεται δέ γέ που τότε κάλλιστα, ὅταν αὐτὴν τούτων μηδὲν παραλυπῆ, μήτε ἀκοὴ μήτε ὄψις μήτε ἀλγηδὼν μηδέ τις ἡδονή, ἀλλ' ὅτι μάλιστα αὐτὴ καθ' αὐτὴν γίγνηται ἐῶσα χαίρειν τὸ σῶμα, καὶ καθ' ὅσον δύναται μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ' ἀπτομένη ὀρέγεται τοῦ ὄντος. - Ἔστι ταῦτα. - Οὐκοῦν καὶ ἐνταῦθα ἢ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ' αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ' αὐτὴν γίγεσθαι; - Φαίνεται.⁴⁵

Socrate emploie explicitement l'expression καθ' ὅσον δύναται que nous traduisons par « dans la mesure du possible » : il n'ignore donc pas que couper totalement la communication entre l'âme et le corps est impossible aussi longtemps que ce dernier est vivant ; de fait, le corps ne se tait définitivement que dans la mort, laquelle peut donc constituer un espoir séduisant pour le philosophe, l'espoir de devenir « pur esprit ». Platon devait avoir une conscience aiguë des entraves que les nécessités corporelles peuvent opposer à l'ambition de celui qui fait profession de philosophe ; à cet égard, il serait tentant de considérer que ce mode de vie philosophique, mis en pratique par Socrate, serait aussi celui que prône le discours de Pausanias dans le *Banquet*, discours qui paraît déjà définir ce que constitue l'amour « platonique » unissant Socrate à Alcibiade, cet amour s'attachant davantage à l'âme qu'au corps et qui ne serait pas πονηρὸς (pervers) – ce n'est évidemment pas si simple étant donné que le discours, extrêmement stéréotypé de Pausanias, compte, au même titre que les discours précédant celui de Socrate, parmi les éloges « sophistiques » d'Eros présentés comme autant de contre-exemples d'un discours philosophique :

⁴⁵ Plat. *Phédon*. [64b-d] « N'est-ce donc pas dans l'acte de raisonner, si jamais c'est le cas, que se manifeste clairement à l'âme quelque chose de l'être ? – Oui. – Et elle raisonne sans doute mieux quand rien ne la trouble, ni l'ouïe ni la vue, ni une souffrance ni un plaisir, quand au contraire elle est le plus possible repliée sur elle-même, ayant donné congé au corps et quand, ayant coupé la communication et le contact avec lui dans la mesure du possible, elle tend vers l'être. – C'est tout à fait ça. – N'est-ce pas aussi dans cet état que l'âme du philosophe méprise le plus le corps et le fuit, et qu'elle cherche à se replier sur elle-même ? – Il semble bien. »

Πονηρὸς δ' ἐστὶν ἐκεῖνος ὁ ἐραστὴς ὁ πάνδημος, ὁ τοῦ σώματος μᾶλλον ἢ τῆς ψυχῆς ἐρῶν· καὶ γὰρ οὐδὲ μόνιμος ἐστίν, ἅτε οὐδὲ μόνιμου ἐρῶν πράγματος. Ἄμα γὰρ τῷ τοῦ σώματος ἄνθει λήγοντι, οὐπὲρ ἦρα, “οἴχεται ἀποπτάμενος,” πολλοὺς λόγους καὶ ὑποσχέσεις καταισχύνας· ὁ δὲ τοῦ ἦθους χρηστοῦ ὄντος ἐραστὴς διὰ βίου μένει, ἅτε μόνιμῳ συντακεῖς.⁴⁶

C'est faute de mieux que nous traduisons μόνιμος par « stable » qui a cependant l'avantage relatif, contrairement à l'adjectif « constant » proposé par Léon Robin, de ne pas faire l'économie de la nuance d'immuabilité, calquée sur celle que les Grecs attribuent ordinairement au monde, que le terme μόνιμος recouvre, même si « constant » se justifie pour exalter l'indéfectibilité d'une relation amoureuse : il est en tout cas judicieux d'établir un lien entre la conception grecque ordinaire du monde et le discours de Pausanias, celui-ci raisonnant en Athénien moyen et se faisant le relais d'une méfiance spontanée à l'égard du corps qui n'a, le plus souvent, rien de réfléchi : cette moindre dignité attribuée au corps au nom de son caractère changeant est en effet davantage « sentie » plutôt que « sue », aussi bien par tout un chacun que par Pausanias lui-même auquel il serait d'ailleurs facile de répliquer qu'il n'est pas si certain que ça que le caractère soit moins changeant que le corps : on est souvent surpris de voir une personne s'aigrir ou se bonifier avec le temps. En tout état de cause, Pausanias est bien un représentant de la superstition au même titre que Céphale avec lequel il a en commun l'obéissance aveugle à une tradition sclérosée qu'il cite mais qu'il ne questionne pas voire ne comprend même pas ; la formule οἴχεται ἀποπτάμενος est un emprunt direct à l'Iliade⁴⁷, qui plus est sorti de son contexte, celui du songe d'Agammemnon : non content de citer ses classiques hors de propos pour faire étalage de son savoir, Pausanias donne des réponses toutes faites au lieu de poser des questions et se situe donc aux antipodes de l'attitude philosophique – Jacques Lacan ira même plus loin en soulignant que Pausanias parle non seulement en Athénien moyen mais aussi en Athénien moyen aisé, son discours n'accordant de légitimité à l'amour qu'à la condition qu'il soit « une bonne affaire » au sens presque commercial du terme, le concevant comme un investissement qui doit être payé de retour, les valeurs morales se substituant aux valeurs financières d'une façon que n'aurait pas reniée la bourgeoisie du XIX^e siècle : « Tout le discours s'élabore en fonction d'une cotation des valeurs, d'une recherche des valeurs cotées. Il s'agit bel et bien de placer ses fonds d'investissement

⁴⁶ Plat. *Banquet*. [183d-e] « Celui qui est pervers est l'amant pandémien aimant davantage le corps que l'âme ; et il n'est pas stable non plus, aimant une chose qui n'est pas plus stable. En effet dès que le corps cesse d'être dans sa fleur, ce pourquoi il l'aimait, il part en s'envolant, déshonorant ses nombreux discours et promesses. En revanche, celui qui aime un caractère parce qu'il est noble est stable pour la vie, étant donné qu'il se joint à quelque chose de stable. »

⁴⁷ Ὡς ὁ μὲν εἰπὼν ὄχεται ἀποπτάμενος. *Iliade*, 2, 71 « Ayant ainsi parlé, il part en s'envolant. »

psychiques. »⁴⁸ Il serait donc erroné de penser que l'opinion de Pausanias reflète l'une des composantes de la vie de Socrate, d'autant qu'en dépit de l'acception galvaudée qu'a pris aujourd'hui l'expression « amour platonique », il serait malhonnête de prétendre que Socrate, de son vivant, ait totalement dédaigné le commerce avec le corps, comme le rappelle Francis Wolff :

« Cet homme que l'on dit tempérant parle vert et boit sec. Cet intellectuel que l'on imagine toujours perdu dans ses nuages gris et méprisant la couleur des choses sait mieux qu'un autre croquer la vie de ses larges mâchoires : il danse et joue de la lyre ; si ses yeux sont à fleur de tête, c'est pour mieux voir de tous les côtés, assure-t-il ; si ses narines sont retroussées, c'est pour mieux sentir. Et ses lèvres épaisses, ne font-elles pas des baisers plus sensuels ? On le veut chaste : on le décrit restant de marbre face aux avances du bel Alcibiade qui s'était glissé dans son lit ; mais on le voit souvent entouré d'une foule de mignons dont il ne dédaigne pas la compagnie : troublé par la beauté de Charmide, il veut, dit-il, en déshabiller l'âme avant d'en effeuiller le corps. »⁴⁹

À aucun moment la lettre des écrits Platon ne va à l'encontre de cette vision « sensuelle » du maître : certes, Socrate est bien « un homme qui le plus possible délie l'âme du commerce du corps »⁵⁰, mais l'important dans cette définition du philosophe empruntée à Festugière est justement dans la locution adverbiale « le plus possible » : aussi longtemps que l'on vit, il est impossible de faire totalement abstraction du corps mais il est envisageable de le mettre de côté dans une certaine mesure et cette expérience suffit à ce que l'on en arrive à envisager le corps comme un fardeau dont la pensée pure ne peut rien attendre et qu'il serait donc juste de considérer comme une φρουρά, pour reprendre le terme employé par Socrate dans une formule empruntée aux mystères : ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν.⁵¹ Léon Robin, de son propre aveu, a traduit le terme φρουρά par « garderie » faute de mieux, et même l'expression « poste de garde » est trop faible pour rendre tout le sens du terme grec qui désigne également une prison ; cette polysémie est difficile à restituer dans le français actuel et ne se fait d'ailleurs sentir que par la juxtaposition des deux verbes λύειν et ἀποδιδράσκειν entre lesquels la différence est du même ordre que celle qui existe entre la situation du soldat déserteur et celle du prisonnier évadé. Cette complexité de l'expression peut néanmoins être surmontée si l'on s'accorde à dire qu'elle permet d'envisager le corps comme une place que les dieux assignent à l'âme et exprime le fait qu'habiter un corps et l'animer est le rôle assigné à l'âme humaine, sa place sur terre, place que l'homme ne

⁴⁸ LACAN Jacques, *Le séminaire VIII, Le transfert*, p.73.

⁴⁹ WOLFF Francis, *Socrate*, p.12.

⁵⁰ FESTUGIÈRE André-Jean, *Les trois « protreptiques » de Platon : Euthydème, Phédon, Épinomis*, p.78.

⁵¹ Plat. *Phédon*. [62b] « C'est dans quelque poste de garde que nous, les hommes, vivons, et il ne faut ni s'en libérer soi-même ni s'en échapper. »

choisit pas et à laquelle il faut cependant savoir se tenir : loin d'être superstitieuse, l'attitude de Socrate consiste en un consentement à la vie telle qu'elle est donnée aux hommes, c'est-à-dire aussi à la condition de la mortalité, et c'est pourquoi le philosophe, confiant en l'ordre des choses, ne cherche pas à se faire bien voir des dieux à tout prix quand la mort est proche, comme Céphale, ni ne dévalue systématiquement le domaine corporel, comme Pausanias.

2. Une démonstration strictement logique

Toute présence éventuelle de la superstition dans les propos de Socrate étant écartée, il faut aussi souligner qu'en dépit de ce que ses arguments peuvent avoir d'insatisfaisants pour une conscience moderne (ne serait-ce qu'en raison de leur apparente juxtaposition qui les éloigne des grandes démonstrations systématiques caractérisant la philosophie moderne), ils n'en ont pas moins la forme du raisonnement logique et n'ont à aucun moment vocation à se résumer à une série de formules persuasives comme peuvent en produire les sophistes. Ils sont même strictement logiques au point de forcer le lecteur à se confronter avec les limites du *logos* (limite n'étant pas synonyme de faiblesse) puisqu'il s'y avère que l'idée du néant *ante vitam* et *post mortem* n'est pas simplement intolérable éthiquement mais surtout inconcevable logiquement – ici commence l'examen proprement dit des arguments tels qu'ils sont présentés dans le *Phédon*, qui respectera la dynamique du dialogue et commencera donc par l'argument de la solidarité des contraires, déjà effleuré précédemment :

Οὐκ ἐναντίον μὲν φησὶ τῷ ζῆν τὸ τεθνάναι εἶναι; - Ἐγωγε. - Γίγνεσθαι δὲ ἐξ ἀλλήλων; - Ναί. - Ἐξ οὖν τοῦ ζῶντος τί τὸ γιγνόμενον; - Τὸ τεθνηκός, ἔφη. - Τί δέ, ἢ δ' ὅς, ἐκ τοῦ τεθνεώτος; - Ἀναγκαῖον, ἔφη, ὁμολογεῖν ὅτι τὸ ζῶν. - Ἐκ τῶν τεθνεώτων ἄρα, ὃ Κέβης, τὰ ζῶντά τε καὶ οἱ ζῶντες γίγνονται; - Φαίνεται, ἔφη.⁵²

Nous avons bien affaire ici à un syllogisme rigoureux qui fait de l'immortalité de l'âme une exigence d'ordre logico-physique ; ce n'est pas par hasard si Cébès dit qu'il est *ἀναγκαῖον* (nécessaire) de reconnaître que la conclusion du raisonnement est fondée. D'une part, d'un point de vue logique, il n'y a effectivement rien à répondre, l'application stricte de l'argument des contraires a bel et bien pour conséquence que la vie doit naître de la

⁵² Plat. *Phédon*. [71d-e] « Ne dis-tu pas que mourir est le contraire de vivre ? – Oui, je le dis. – Et qu'ils s'engendrent l'un de l'autre ? – Oui. – Donc, qu'est-ce qui provient du vivant ? – Ce qui est mort, dit-il. – Et qu'est-ce qui provient de ce qui est mort, reprit-il ? – Il est nécessaire, répondit-il, de reconnaître que c'est le vivant. – C'est donc des choses mortes, Cébès, que proviennent les choses vivantes et les êtres vivants avec elles ? – Il semble bien, répondit-il. »

mort et réciproquement – le statu divin reconnu en Grèce à la notion d'ἀνάγκη donne toute son poids à la réponse de Cébès. D'autre part, d'un point de vue physique, si la mort naissait de la vie sans que la vie naisse de la mort, il y aurait un déséquilibre totalement incompatible avec la conception grecque de la nature comprise comme un « cosmos » organisé : le risque est que, si la vie ne naît pas de la mort comme la mort naît de la vie, *χωλὴ ἔσται ἡ φύσις*⁵³ or la conception de la nature comme parfait équilibre (cette conception fait de la logique et de la physique deux sciences complémentaires, pour ne pas dire même deux faces d'une même science) est tellement évidente pour un Grec qu'il n'est pas rationnellement admissible que la vie puisse venir du néant et donc encore moins qu'elle puisse y revenir ; or, si nous savons parfaitement d'où vient le corps, nous ne savons pas avec la même exactitude d'où vient l'âme (l'immortalité de l'âme est trop souvent comprise comme le fait que l'âme survive à la mort corporelle, mais elle doit aussi être comprise comme le fait que l'âme vive avant la naissance corporelle) : l'acte procréateur est tout ce qu'il y a de plus matériel et il n'est pas *a priori* logique qu'il permette la production d'un « animal raisonnable » capable de produire des raisonnements sans que l'intervention d'une cause supplémentaire ne puisse l'expliquer. Nous voilà donc logiquement contraints d'admettre que l'âme vient d'un ailleurs qui ne peut être le néant. À cet égard, cette conception de l'âme peut apparaître comme un corollaire direct de la conception platonicienne de la nature : si l'âme n'était pas comprise comme immortelle, cette « physique » (au sens fort du terme) qui se veut parfaitement logique et qui n'admet pas le néant s'effondrerait ; on ne peut donc parler d'une simple croyance : cette idée n'a rien d'étrange pour un Grec et en déduire que l'âme est immortelle semble d'une logique à toute épreuve. D'un certain point de vue, Platon propose ici des idées qui se veulent cohérentes par rapport à une conception physique constitutive de l'esprit de son temps et à laquelle il tient en tant qu'elle maintient intacte la possibilité d'une connaissance cohérente du monde : son adhésion à l'idée de l'immortalité de l'âme témoigne donc d'une exigence de cohérence et de logique extrêmement poussé et il ne s'appuie sur la tradition que dans la mesure où celle-ci n'est pas invalidée par ladite exigence – c'est dire si l'invocation de la tradition citée plus haut ne doit pas être comprise comme un argument d'autorité.

Le deuxième argument, celui de la réminiscence, avait déjà été développé dans le *Ménon*, à ceci près que l'immortalité de l'âme y avait été aussitôt invoquée pour justifier la théorie de la réminiscence avant même que cette dernière ne soit formulée :

⁵³ Plat. *Phédon*. [71e] « La nature sera boiteuse. »

φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν—ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι—τοτὲ δὲ πάλιν γίνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε: δεῖν δὴ διὰ ταῦτα ὡς ὀσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον. (...) Ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα, καὶ ἔωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάρθηκεν· ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. Ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκυῖας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα - ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι - τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, εἴαν τις ἀνδρεῖος ᾗ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.⁵⁴

Dans le *Ménon*, c'était donc encore le fait que l'âme soit immortelle, qui n'était pas remis en question, qui expliquait la réminiscence, laquelle expliquait la connaissance autre que sensible, autrement plus mystérieuse, même pour un Grec. Le *Phédon* opère un renversement de ce rapport : c'est désormais la réminiscence qui est mobilisée pour justifier la thèse de l'immortalité de l'âme, ce qui ne donne pas lieu, à l'échelle des récits, à un cercle vicieux puisque Socrate s'adresse dans chaque dialogue à un public très différent : son interlocuteur dans le *Ménon* est un noble étranger attaché à la tradition hellène mais peu au fait des théories socratiques ; dans le *Phédon*, au contraire, ses contradicteurs sont des proches de Socrate qui ont bénéficié de son enseignement mais ont quelque peu oublié la tradition : à ses compagnons, Socrate explique le fait que nous puissions avoir connaissance d'essences telles que αὐτὸ τὸ ἴσον (l'égal en soi) en posant que l'âme, quand elle était encore séparée du corps, a eu un accès direct à ces idées intelligibles, accès direct qui lui est désormais interdit non seulement parce que l'âme ne vit plus dans le monde propre à ces idées mais aussi parce que le corps vient en brouiller la compréhension pleine et entière : Ἦσαν ἄρα, ὦ Σιμμία, αἱ ψυχὰ καὶ πρότερον, πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἶδει, χωρὶς σωμάτων, καὶ φρόνησιν εἶχον.⁵⁵ Nous pouvons parler à bon droit d'une nouvelle manifestation du souci de cohérence de Platon : il semble que s'il n'admettait pas que l'âme était immortelle et avait vécu avant même que le corps ne vive, sa compréhension de la connaissance en termes de réminiscence perdrait sa légitimité, or il est capital pour Platon de sauvegarder l'idée de réminiscence en tant qu'elle légitime une part importante de la pratique de la philosophie telle que l'envisageait son maître, à savoir l'art de la maïeutique consistant à faire accoucher autrui des savoirs dont il est déjà porteur

⁵⁴ Plat. *Ménon* [81b-d] « Il est dit que l'âme de l'homme est immortelle, et que tantôt elle quitte la vie – ce qu'on appelle mourir – tantôt elle y revient, mais qu'elle n'est jamais détruite ; il faut donc pour cette raison mener sa vie le plus pieusement possible. (...) L'âme étant immortelle et renaissant plusieurs fois, ayant donc tout vu et tout appris, ici-bas et dans l'Hadès, il n'est pas étonnant qu'elle ait des souvenirs, sur l'excellence et sur les autres sujets et qu'elle se ressouviennne de ce qu'elle en a connu précédemment. La nature entière étant homogène et l'âme ayant des souvenirs sur tout, rien ne l'empêche qu'une seule réminiscence – ce que les hommes appellent savoir – lui fasse découvrir toutes les autres, pour peu qu'il soit courageux et qu'il ne renonce pas à chercher ; car la recherche et le savoir forment ensemble la réminiscence. »

⁵⁵ Plat. *Phédon*. [76c] « Dès lors, Simmias, les âmes existaient aussi avant leur existence dans une forme d'homme, séparément des corps et en possession de la sagesse. »

sans forcément le savoir, cette τέχνη que Socrate compare dans le *Théétète* à celle de sa mère la sage-femme Phénarète.⁵⁶ La conception de l'immortalité de l'âme occupe donc une place de choix dans le projet platonicien dans la mesure où elle contribue à donner sa légitimité à la pratique de la philosophie comprise comme maïeutique : puisque le savoir ne vient pas du néant et que chacun est supposé en avoir pris jadis connaissance avant de le « perdre de vue » en entrant dans la vie corporelle, alors chacun est à même de partir à la reconquête de ce savoir pour peu qu'il en ait la volonté et qu'il soit guidé dans cette voie par un maître – même en soulignant, comme Emmanuelle Jouët-Pastré, que la représentation des Idées platoniciennes ne doit pas être prise au pied de la lettre est que l'enjeu est « d'apprendre à voir, moins autre chose, que de voir différemment »⁵⁷, on n'en doit pas moins mettre l'accent sur la bonne volonté dont doit faire preuve l'apprenti : « recevoir une bonne éducation, c'est se libérer du point de vue partiel que nous avons spontanément sur les choses, pour acquérir par un détour un autre type de regard, de point de vue, une autre attitude par rapport aux choses »⁵⁸ et ce n'est évidemment pas par hasard si madame Jouët-Pastré écrit bien « se libérer » plutôt qu'« être libéré ».

Le troisième argument du *Phédon* repose sur une opposition point par point entre les caractéristiques de l'âme (incomposée, inaltérable et invisible) et celles du corps (composé, altérable et visible). Cette opposition avait déjà été sous-entendue dès le début du dialogue lorsque la mort avait été définie comme séparation de l'âme et du corps : en effet, si l'âme est virtuellement séparable du corps, il est probable qu'elle diffère ontologiquement de ce dernier, dont elle ne dépend pas, et rien ne s'oppose à ce qu'elle soit simple, et encore moins à ce qu'elle lui survive. L'opposition ontologique entre l'âme et le corps, telle qu'elle se trouve formulée par Platon, n'est certainement pas le fait de ce dernier qui se fait ici le relais d'une conception que peut avoir tout homme capable de se rendre compte qu'il n'est pas purement corporel – c'est sans doute pour cette raison que Platon n'avait pas jugé utile d'en faire état plus tôt. Une fois admis que l'individu humain est composé d'âme et de corps, les caractéristiques que Platon reconnaît à la première au détriment du second s'imposent pour ainsi dire d'elles-mêmes : on ne voit pas l'âme, elle est « donc » invisible ; l'âme ne semble pas affectée par les maux dont souffre le corps, du moins pas au même titre que ce dernier, et puisque l'activité psychique peut se poursuivre

⁵⁶ τὴν δὲ μαιεῖαν ταύτην ἐγὼ τε καὶ ἡ μήτηρ ἐκ θεοῦ ἐλάχομεν. Plat. *Théétète*. [210c] « Moi et ma mère avons obtenu du dieu cet art d'accoucher. »

⁵⁷ JOUËT-PASTRÉ Emmanuelle, « Que signifie voir l'intelligible dans les dialogues de Platon ? » § 7, *Pallas* [En ligne], 92, 2013, mis en ligne le 15 mars 2014. URL : <http://pallas.revues.org/239>

⁵⁸ *Ibid.*

dans la souffrance, elle est « donc » inaltérable ; et enfin, si l'âme était composée, elle pourrait être disloquée, ce qui ne s'est jamais produit, elle est « donc » incomposée. Évidemment, ces énoncés ne sont des syllogismes qu'en apparence et expriment une compréhension de l'âme qui tire l'essentiel de sa valeur du fait qu'elle n'a jamais été infirmée par l'expérience ; plutôt qu'invisible et incomposée, il est plus juste de dire que l'âme n'a jamais été vue et qu'elle n'a jamais pu être comprise comme étant composée. C'est cependant en vertu de ces caractéristiques communément admises de l'âme que Platon en arrive à dire qu'elle est immortelle : puisqu'elle est inaltérable, invisible et incomposée, elle possède les mêmes caractéristiques que les idées intelligibles, il y a donc une sympathie de l'âme pour cet ordre de choses. Il convient d'ailleurs d'insister sur ce terme de « sympathie » puisqu'il n'est pas véritablement question d'une appartenance *stricto sensu* au monde intelligible mais plutôt, pour reprendre une expression populaire, d'un certain « air de famille ». L'exposé platonicien relatif à l'appartenance de l'âme au monde des intelligibles, à tout prendre, n'est guère satisfaisant d'un point de vue strictement logique et, de fait, il n'en a pas la vocation : un tel exposé pourrait être ouvert par la formule « tout porte à croire que » plutôt que par « il est incontestable que » ; cette appartenance au monde des idées est pressentie plutôt que véritablement sue, validée empiriquement plutôt que logiquement et le champ lexical utilisé révèle d'ailleurs qu'il n'est question que d'une certaine ressemblance dont les raisons d'être ne sont pas explicitées, comme le rendent manifeste des expressions telles que ὡς συγγενῆς οὖσα αὐτοῦ⁵⁹, ou le superlatif ὁμοιότατον⁶⁰. Mais puisque « tout porte à croire » que l'âme est immortelle, puisque cette idée n'est pas de nature à choquer le sens commun, puisque c'est ce qui semble s'imposer sur la base du peu de choses que nous savons de notre âme, alors il n'y a aucune raison pour en craindre la dissolution : Socrate défend en toute confiance l'immortalité de l'âme parce qu'il sait que, loin d'être une idée si étrange, elle est au contraire l'idée qui s'impose d'elle-même à l'homme qui prend connaissance de son être ; le philosophe y croit non pas parce qu'il a besoin de se rassurer mais parce que c'est ce qui lui apparaît avec le plus d'évidence, ce qu'il y a de plus logique en l'état actuel de ses connaissances. De toute façon, et ici se justifie pleinement la juxtaposition, apparemment hasardeuse, des arguments, aussi faible ce troisième argument puisse-t-il paraître, il est déjà pré-étayé par les deux précédents qui ne reposent pas sur un sentiment mais bien sur un souci de cohérence du philosophe envers une conception du monde, du savoir et de

⁵⁹ Plat. *Phédon*. [79d] « En raison du fait qu'elle est du même genre que cela. »

⁶⁰ Plat. *Phédon*. [64c] « Le plus semblable. »

l'homme dont il n'est pas l'inventeur et qu'il fait cependant sienne en tant qu'elle satisfait l'exigence de logique et même la soutient en assurant qu'elle n'est pas vouée à l'échec.

Après ces trois arguments viennent les objections de Simmias et de Cébès. L'objection de Simmias, reposant sur la thèse de l'âme-harmonie, est relativement facile à réfuter et les commentateurs, en général, ne s'y attardent guère ; celle de Cébès, en revanche, relance la discussion :

- Αποκρίνου δὴ, ἢ δ' ὅς, ᾧ ἂν τί ἐγγένηται σώματι ζῶν ἔσται; - Ὅτι ἂν ψυχῇ, ἔφη. - Οὐκοῦν αἰεὶ τοῦτο οὕτως ἔχει; - Πῶς γὰρ οὐχί; ἢ δ' ὅς.- Ψυχῇ ἄρα ὅτι ἂν αὐτῇ κατάσχη, αἰεὶ ἦκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζώην; - Ἦκει μέντοι, ἔφη. - Πότερον δ' ἔστι τι ζωῆ ἑναντίον ἢ οὐδέν; - Ἔστιν, ἔφη. - Τί; - Θάνατος. - Οὐκοῦν ψυχῇ τὸ ἑναντίον ᾧ αὐτῇ ἐπιφέρει αἰεὶ οὐ μὴ ποτε δέχεται, ὡς ἐκ τῶν πρόσθεν ὠμολόγηται; - Καὶ μάλα σφόδρα, ἔφη ὁ Κέβης. - Τί οὖν; Τὸ μὴ δεχόμενον τὴν τοῦ ἀρτίου ιδέα τὴν νυνδὴ ὠνομάζομεν; - Ἀνάρτιον, ἔφη. - Τὸ δὲ δίκαιον μὴ δεχόμενον καὶ ὁ ἂν μουσικὸν μὴ δέχεται; - Ἄμουσον, ἔφη, τὸ δὲ ἄδικον. - Εἶεν ὁ δ' ἂν θάνατον μὴ δέχεται τί καλοῦμεν; - Ἀθάνατον, ἔφη. - Οὐκοῦν ψυχῇ οὐ δέχεται θάνατον; - Οὐ. - Ἀθάνατον ἄρα ψυχῇ. - Ἀθάνατον.⁶¹

Les interlocuteurs s'accordent à dire que si chaque chose naît de son contraire, cela n'empêche pas ces contraires de s'exclure mutuellement – cela l'empêche même d'autant moins que la naissance d'un des contraires présuppose la disparition de l'autre : donc, si la vie naît de la mort et la mort de la vie, cela n'empêche pas que l'âme, en tant qu'elle apporte la vie au corps, ne peut pas recevoir la mort. Dans le contexte précis de cette discussion, où Socrate fait montre de son talent à coincer littéralement son contradicteur pour le forcer à admettre ce qu'il n'était pas disposé à reconnaître, ἀθάνατον mérite d'être traduit par « non-sujet à la mort » dans la mesure où, même si la formule n'est pas élégante, elle met mieux en valeur le parallélisme absolu instauré entre la relation qu'entretiennent la vie et la mort et les autres relations entre contraires, parallélisme qui ne transparait pas de façon satisfaisante avec l'adjectif « immortel » ou même la périphrase de compromis proposée par Léon Robin « non-mortel » : la rigueur qui préside à l'instauration de ce parallélisme mérite en effet d'être soulignée car c'est une nouvelle fois en vertu d'un raisonnement logique, qui prend la stricte forme du syllogisme, que Platon conclut que l'âme est immortelle. On notera, certes, que cette démonstration est

⁶¹ Plat. *Phédon*. [105c-e] « Réponds donc, dit-il, qu'est-ce qui est présent dans un corps et fait que celui-ci est vivant ? – C'est l'âme, répondit-il. – En est-il donc toujours ainsi ? – Comment, en effet, le nier ? – Dès lors, quel que soit ce dont l'âme s'est emparée, elle est toujours venue vers cela en apportant la vie ? – Elle est bien venue ainsi, fit-il – Et y a-t-il un contraire de la vie ou non ? – Il y en a un, répondit-il. – Lequel ? – La mort. – L'âme ne recevra donc jamais en elle le contraire de ce qu'elle apporte toujours avec elle, comme nous en sommes tombés d'accord auparavant ? – Tout à fait, au plus haut point. – Et donc ? Comment a-t-on nommé tout à l'heure ce qui ne reçoit pas en soi la nature du pair ? – Non-pair, dit-il. – Ce qui ne reçoit la nature du juste et ne reçoit pas celle de l'instruit ? – Non-juste, dit-il, et non-instruit. – Et bien ! Comment appelle-t-on ce qui ne reçoit pas en lui la mort ? – Non-sujet à la mort, dit-il. – L'âme ne reçoit pas en elle la mort, n'est-ce pas ? – Non. – L'âme n'est donc pas sujette à la mort ? – Elle n'est pas sujette à la mort. »

directement solidaire de la théorie des idées intelligibles et que si Platon n'admettait pas, au moins sous ce rapport, l'immortalité de l'âme, il serait amené à renoncer à une théorie (ou plutôt une hypothèse⁶²) très importante pour lui, ne serait-ce que parce qu'un tel renoncement saperait les fondements mêmes de la maïeutique et donc de son enseignement – ce qui permet de dépasser l'illusion d'une simple juxtaposition des arguments qui, dans les faits, se soutiennent mutuellement ; il n'est cependant pas nécessaire pour autant d'avoir l'hypothèse des Idées à l'esprit pour avoir du mal à admettre que ce qui apporte la vie au corps soit mortel : une fois encore, le philosophe adhère à l'idée d'immortalité de l'âme par souci de cohérence et de logique, et puisqu'il a la conviction de vivre dans un monde où rien ne se perd ni ne se crée, puisqu'il envisage l'acquisition de la connaissance comme la reconquête de données perdues, puisqu'il attribue à l'âme des caractéristiques qui entrent en contradiction avec la possibilité même de sa dissolution, alors il serait absurde qu'il pût avoir peur de la mort : il en sait assez sur l'ordre des choses pour savoir aussi qu'il n'a pas à redouter une mort se traduisant par un anéantissement total, une telle chose étant inconcevable logiquement.

Tout cela n'en rend que d'autant plus importante la lutte contre la misologie dans le *Phédon* : c'est en effet au *logos* que Socrate doit la confiance qu'il affiche face à la mort, il est donc vital de le sauver. Il est plus urgent de sauvegarder le *logos* que de sauvegarder l'individu Socrate qui n'en mérite pas tant : sauver Socrate de la mort, ce n'est que différer ce qui est de toute façon inévitable pour tout homme, tandis que sauver le *logos*, c'est lui confirmer son statut de *praxis* digne d'être pratiquée par la postérité. Dans les circonstances présentes, si l'on tenait à sauver la vie de Socrate à tout prix, on prendrait alors le risque, comme l'exprime la prosopopée des Lois dans le *Criton*⁶³, de le faire vivre en état d'éternel fuyard, ce qui serait un remède pire que le mal, ne serait-ce que parce que le perpétuel souci qu'il aurait désormais de la préservation de son être le détournerait de l'investigation philosophique et l'empêcherait de remplir la mission qui lui a été fixée par l'oracle de Delphes, ce qui serait d'autant plus grave que cela donnerait du même coup raison à ceux qui l'accusaient d'impiété. En revanche, en sauvegardant le *logos*, on sauvegarde ce par quoi Socrate a acquis la conviction que son âme était immortelle, et puisque la mort n'est envisagée comme un changement heureux que pour celui qui vit par le *logos* et pour qui la perte du corps n'est pas source de chagrin, alors on sauve bien

⁶² « Une hypothèse nécessaire pour qui veut dépasser l'opinion pour atteindre le savoir. » JOUËT-PASTRÉ Emmanuelle, « Que signifie voir l'intelligible dans les dialogues de Platon ? » § 3, *Pallas* [En ligne], 92, 2013, mis en ligne le 15 mars 2014. URL : <http://pallas.revues.org/239>

⁶³ Cf. Annexe 5.

davantage Socrate en sauvegardant le *logos* plutôt qu'en cherchant à lui éviter de boire le poison. Quiconque a peur de la mort ressent cette peur justement parce qu'il est *alogos* au sens où il ne s'est jamais donné les moyens d'exercer suffisamment sa capacité de raisonner et s'est donc privé de ce qui lui aurait permis de découvrir que son âme survivrait à son corps ; *a fortiori*, un tel homme entretient avec son corps un commerce outrancier lui interdisant d'envisager la perte de lien avec le corps autrement que comme une perte, une mutilation. Cette opposition entre le philosophe et l'individu *alogos* a déjà été explicitée par Rémi Brague – dans un autre contexte il est vrai :

« La *raison* de ce genre d'individu n'est pas son *voûς*, mais sa raison sociale, sa place dans la cité. C'est parce qu'il ne possède pas sa raison en lui qu'il doit la chercher au dehors, dans une dimension inférieure. On peut se demander si ce ne serait pas là le propre des natures non-philosophiques. Le philosophe, en revanche, qui peut non seulement exister en dehors de la *polis*, et malgré elle, mais encore qui tire sa rationalité de lui-même, dans la mesure où l'activité noétique qu'il déploie lui fait contempler ce qui est, n'a besoin de la cité que pour assurer sa subsistance physique, subsistance qui ne l'intéresse que dans la mesure où elle lui permet précisément de n'avoir pas à s'y intéresser. »⁶⁴

L'homme *alogos* redoute la mort parce qu'il ne s'est pas donné les moyens intellectuels de comprendre qu'elle n'est pas redoutable et le philosophe démontrant que l'âme est immortelle enjoint son auditeur à déployer les efforts nécessaires pour en arriver à ce que l'immortalité de l'âme lui apparaisse comme une chose évidente d'un point de vue logique ; c'est ainsi que la conception de l'immortalité de l'âme s'intègre dans le projet pédagogique platonicien de formation des philosophes, le projet de Platon de former les meilleurs hommes possibles : comme l'indiquait la mention, dans le *Ménon*, de l'obligation de faire preuve de bonne volonté pour que la réminiscence soit profitable, Platon ne se propose pas de rassurer mais plutôt d'exhorter, il ne s'agit pas d'inviter à se reposer sur une promesse consolante mais d'exhorter à agir pour découvrir par soi-même la vérité sur l'âme.

3. Un enjeu : Platon fondateur de l'Académie et réformateur

En formulant de telles exhortations, Platon raisonne bien évidemment en tant que fondateur de l'Académie, cet établissement que Jean Brun définit comme « le premier institut véritablement organisé pour accueillir des élèves. »⁶⁵ Si l'on sait finalement assez peu de choses sur cet établissement, on en sait néanmoins suffisamment pour le considérer,

⁶⁴ BRAGUE Rémi, *Le restant, supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, p.66.

⁶⁵ BRUN Jean, *Platon et l'Académie*, p.12.

sans anachronisme excessif, comme une préfiguration de nos universités modernes ; il est aussi à peu près certain que les dialogues de Platon devaient refléter la conception de l'enseignement qu'il y appliquait et le simple fait qu'il se soit exprimé en utilisant la forme du dialogue illustre le fait qu'il ne concevait pas l'enseignement comme étant à sens unique. Le *Ménon* met l'accent sur la nécessité de faire montre de bonne volonté et d'ardeur au travail lorsque l'on part en quête de savoir, ce qui invite à penser que Platon fut probablement, très longtemps avant les humanistes de la Renaissance, l'un des premiers à considérer l'élève non pas comme un vase qu'on remplit mais comme une feu qu'on allume ; l'apprentissage de la philosophie ne saurait se résumer à une réception passive ni à une mémorisation mécanique, il demande à l'élève un investissement réel dans la recherche de la vérité, ce qui suppose que le cours soit en réalité une discussion à part entière, à l'opposé de la conception de l'enseignement dénoncée par l'échange avec Agathon dans le *Banquet* :

ἔφη φάναι, Σώκρατες, παρ' ἐμὲ κατάκεισο, ἵνα καὶ τοῦ σοφοῦ ἀπτόμενός σου ἀπολαύσω, ὃ σοὶ προσέστη ἐν τοῖς προθύροις. δῆλον γὰρ ὅτι ἡῦρες αὐτὸ καὶ ἔχεις· οὐ γὰρ ἂν προαπέστης. καὶ τὸν Σωκράτη καθίξεσθαι καὶ εἰπεῖν ὅτι εὖ ἂν ἔχοι, φάναι, ὃ Ἀγάθων, εἰ τοιοῦτον εἶη ἡ σοφία ὥστ' ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ῥεῖν ἡμῶν, ἐὰν ἀπτόμεθα ἀλλήλων, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ῥέον ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν.⁶⁶

Fidèle à sa revendication de non-savoir, Socrate ne revendique pas explicitement d'être le πληρεστέρος (le plus plein), mais le point central de sa réplique est dans son refus de penser la transmission orale du savoir sur le modèle du remplissage d'une coupe, en réponse à Agathon qu'il accuse de rabaisser l'enseignement philosophique à cette activité matérielle des plus basiques. Platon ne nie cependant pas toute valeur à la transmission orale du savoir de maître à élève, bien au contraire : le *Banquet* en réaffirme même toute la valeur, puisque Socrate ne revendique à aucun moment la paternité de ses idées sur Eros et affirme les avoir acquises au cours d'un entretien avec la prêtresse Diotime, mais il faut justement noter qu'il s'agit bien d'un entretien au sens plein du terme au cours duquel l'élève ne reste nullement passif face au maître ; il semble même que Socrate se soit permis de répliquer à Diotime, qui plus est avec une vigueur certaine : καὶ ἐγώ, πῶς λέγεις, ἔφη, ὃ Διοτίμα; αἰσχρὸς ἄρα ὁ Ἔρως ἐστὶ καὶ κακός; καὶ ἦ, οὐκ εὐφημήσεις; ἔφη: ἦ οἶει, ὅτι ἂν

⁶⁶ Plat. *Banquet* [175c-d] Il lança : « Viens, Socrate, prends place près de moi afin que je tire profit de ce que tu as découvert de savant, ce qui s'est présenté à toi dans le vestibule. Car il est clair que tu l'as trouvé et que tu le possèdes ; tu ne serais pas parti avant. » Socrate s'assied et dit : « Ce serait heureux, semble-t-il, Agathon, si le savoir était tel qu'il pût couler du plus plein vers le plus vide pour peu que nous fussions en contact l'un avec l'autre, comme l'eau dans les coupes, grâce à la laine, coule de la plus pleine vers la plus vide. »

μη καλὸν ἦ, ἀναγκαῖον αὐτὸ εἶναι αἰσχρόν;⁶⁷ Ce très court extrait est significatif et témoigne que la réussite de la transmission orale est assurée quand le savoir est enseigné à un élève tel que Socrate qui fait l'effort d'agir en philosophe et participe activement à la conversation – les réserves que l'on peut émettre sur l'authenticité du récit de Socrate n'entrent pas en contradiction avec cette idée⁶⁸; ainsi, la réaction très vive de l'élève permet à l'initiatrice de préciser son propos et d'adopter une formulation plus adéquate qui n'en défrichera que d'autant mieux l'accès vers la vérité. Le rôle du maître en philosophie n'est pas d'asséner une vérité que l'élève n'aurait plus qu'à assimiler mais d'initier l'élève à la recherche de ladite vérité, il ne s'agit pas de remplir des têtes mais de les aider à développer les capacités intellectuelles qu'elles renferment déjà ; si même un petit esclave comme celui du *Ménon* est capable de répondre correctement à des questions de géométrie, alors personne n'est irrémédiablement ignorant et c'est le plus souvent en raison d'une mauvaise volonté de sa part qu'un élève potentiel n'apprend rien : l'un des exemples les plus flagrants est celui de Calliclès dans le *Gorgias* : ἔστω σοι τοῦτο, ὃ Σώκρατες, οὕτως, ἵνα διαπεράνης τὸν λόγον⁶⁹ répond-il à Socrate qui lui demande son avis, montrant ainsi qu'il ne fait aucun effort d'investissement actif dans la discussion, ne voulant rien entendre d'autre qu'un discours construit qu'il lui suffirait d'écouter docilement (à tel point que la traduction de λόγος par « discours » plutôt que par tout autre terme se justifie pleinement) et n'opposant à Socrate qu'une attitude indifférente et impatiente qui est l'exemple-type de ce que ne doit pas faire quiconque à la prétention d'apprendre la philosophie, apprentissage qui suppose d'avoir la volonté réelle d'argumenter et de débattre.

L'apprentissage de la philosophie, ainsi envisagé, nécessite l'établissement d'un climat propice à une discussion approfondie : si le philosophe confirmé n'a pas vraiment besoin que les circonstances jouent en sa faveur, il en va autrement de l'apprenti philosophe, pour qui tout élément susceptible de perturber la réflexion doit être écarté. Ainsi, lorsque Socrate, au début du *Phédon*, écarte Xanthippe pour que ses lamentations ne perturbent pas la conversation, il le fait moins pour lui que pour ses compagnons qui n'ont pas son entraînement : lorsqu'il devra boire le poison, Socrate ne sera pas véritablement perturbé par les pleurs de ses compagnons, les reproches qu'il leur adresse ont moins

⁶⁷ Plat. *Banquet* [201e] « Je demandai : « Que dis-tu, Diotime ? Eros est donc laid et mauvais ? – Tu ne parles pas pieusement, répliqua-t-elle : est-ce ce que tu penses que ce qui n'est pas beau est nécessairement laid ? »

⁶⁸ Cf. WERSINGER Anne-Gabrielle, « La voix d'une « savante » : Diotime de Mantinée dans le *Banquet* de Platon (201d-212b) », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 3, 2012, mis en ligne le 21 mai 2012. URL : <http://mondanciens.revues.org/816>

⁶⁹ Plat. *Gorgias* [510e] « Qu'il en soit ainsi pour toi, Socrate, afin que tu mènes à terme ton discours. »

vocation à le débarrasser d'une gêne qu'il n'éprouve pas qu'à les exhorter à se montrer dignes des espérances qu'il continue à placer en eux. Cette recherche d'un climat dépassionné se retrouve également au début du *Phèdre*, comme le souligne Rémi Brague :

« La promenade que devait faire Phèdre est remplacée par un discours qui raconte lui-même une promenade, non plus *peripatos*, mais *periodos*, *periphora*, autrement plus lointaine, non plus hors des limites de la cité, mais hors des murailles de l'univers. Ce discours, cette période, est elle-même le moyen d'échapper aux séductions du lieu champêtre auxquelles livre la sortie des murs protecteurs de la cité. Quand la cité ne protège plus (par sa vie politique et civilisée) des prestiges de la nature, il faut avoir recours à la philosophie si l'on ne veut y succomber ou se borner à entrer dans son jeu par l'obéissance impérieuse de la technique, représentée dans le dialogue par la médecine. »⁷⁰

De fait, la description par Phèdre du lieu que ce dernier choisit dans un premier temps comme retraite pour engager la conversation avec Socrate ressemble fort à une reprise du *locus amoenus*, ce motif littéraire du lieu naturel idéalisé : ἄρ' οὖν ἐνθὲνδε; χαρίεντα γοῦν καὶ καθαρὰ καὶ διαφανῆ τὰ ὑδάτια φαίνεται, καὶ ἐπιτήδεια κόραις παίζειν παρ' αὐτά.⁷¹ Toutefois, l'expression de *locus amoenus* étant latine, il serait anachronique de l'employer pour nommer une telle description qui, quoique succincte, rappellera plutôt au lecteur familiarisé avec la mythologie grecque le cadre dans lequel la princesse Europe s'égayait en compagnie de ses jeunes suivantes avant d'être enlevée par Zeus, rapprochement que nous invite à opérer l'usage même par Phèdre de l'expression relative à des jeux badins de jeunes filles, ce qui dénonce sans ambiguïté le risque d'oublier l'esprit de sérieux auquel il est à deux doigts de succomber, à tel point que le danger de se faire enlever par le dieu des dieux transformé en taureau pourrait n'être qu'une représentation du seul véritable danger que représente le charme d'un tel endroit, charme par lequel quiconque, pour peu qu'il relâche sa vigilance, pourrait facilement être subjugué, au risque d'en arriver à négliger toute préoccupation intellectuelle, risque qui guette indéniablement Phèdre, au vu de l'enthousiasme avec lequel il décrit ce lieu qui l'enchanté, et contre lequel Socrate le protège en le dirigeant vers un autre endroit : οὐκ, ἀλλὰ κάτωθεν ὅσον δὺ' ἢ τρία στάδια, ἧ πρὸς τὸ ἐν Ἄγρας διαβαίνομεν: καὶ πού τις ἐστι βωμὸς αὐτόθι Βορέου.⁷² Borée est un dieu important à Athènes : personnification du vent du nord, il aurait sauvé la flotte athénienne des navires de Xerxès, bataille à laquelle Platon attribuait sûrement beaucoup d'importance du fait de son attachement, souligné par Jan Patočka, envers « la tradition du plus grand

⁷⁰ BRAGUE Rémi, *Le restant, supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, p.35.

⁷¹ Plat. *Phèdre* [229b] « Alors, est-ce donc ici ? Comme ils semblent charmants, purs et limpides, ces filets d'eau, et comme ils sont propices à ce que des jeunes filles jouent sur leurs bords ! »

⁷² Plat. *Phèdre* [229c] « Non, c'est plus bas, à deux ou trois stades, là où nous traversons en direction d'Agra : il y a là même un autel de Borée. »

acte de la communauté athénienne, la victoire contre les Perses »⁷³, C'est donc pour le conduire sous l'égide d'un dieu auquel Platon ne pouvait que reconnaître un rôle protecteur que Socrate détourne Phèdre du lieu charmeur où il était prêt à s'installer : Socrate, certes, louera à son tour un paysage enchanteur, mais ce sera pour annoncer le fameux mythe des cigales par lequel s'ouvre la discussion proprement dite ; ceci indique que le philosophe ne reste pas totalement insensible aux séductions de la nature, mais au lieu de se laisser gouverner par elles, il parvient à les dominer dans la mesure de ses moyens et à les mettre au service de sa réflexion :

νή τήν Ἥραν, καλή γε ἡ καταγωγή. ἢ τε γάρ πλατάνος αὕτη μάλ' ἀμφιλαφής τε καί ὑψηλή, τοῦ τε ἄγνου τὸ ὕψος καί τὸ σύσκιον πάγκαλον, καί ὡς ἀκμὴν ἔχει τῆς ἀνθης, ὡς ἂν εὐωδέστατον παρέχοι τὸν τόπον· ἢ τε αὖ πηγὴ χαριεστάτη ὑπὸ τῆς πλατάνου ῥεῖ μάλα ψυχροῦ ὕδατος, ὥστε γε τῷ ποδὶ τεκμήρασθαι.⁷⁴

Il est révélateur que la description de Socrate insiste sur l'ombre qu'apportent les arbres et la fraîcheur apportée par la source : cela signifie que son premier souci est de trouver un lieu où lui et Phèdre seront à l'aise pour discuter sans être perturbés par une lumière et une chaleur excessives, où le climat est doux sans être étouffant, où les parfums sont agréables sans être enivrants – le gattilier est à l'ἀκμή de sa floraison, ce qui signifie qu'il ne peut pas parfumer davantage le site qu'il ne le fait déjà, que son parfum n'est ni plus ni moins agréable que ce que la nature peut fournir en matière d'agrément olfactif. En fait, échapper aux séductions de la nature est une reformulation du but poursuivi et atteint par Socrate dans le *Phédon* : entre se laisser aller à la peur de la mort et se laisser transporter par les charmes d'une nature enchanteresse, le dénominateur commun est la perte de contrôle de soi ; dans un cas comme dans l'autre, on laisse notre nature physique nous gouverner, au risque de faire perdre toute autonomie à notre âme. De même qu'il ne reste pas insensible aux séductions de la nature mais parvient à les dominer afin de pouvoir les étudier, il n'a pas la prétention d'être à l'abri de la mort, mais il parvient à en faire son subet plutôt que d'en être le sujet, de façon à pouvoir en parler sans se laisser emporter par la crainte. À cet égard, la théorie de l'immortalité de l'âme joue bien un rôle central dans le projet platonicien de formation des jeunes philosophes en tant qu'elle leur enseigne à faire de la nature, sous toutes ses manifestations, un sujet pour le λόγος au lieu de la laisser faire d'eux leurs sujets.

⁷³ PATOČKA Jan, *Platon et l'Europe, séminaire privé du semestre d'été 1973*, p. 92-93.

⁷⁴ Plat. *Phèdre* [230b] «Par Héra, quel bel endroit pour faire étape. Ce platane prend autant de place qu'il est élevé, la hauteur et l'ombrage du gattilier sont magnifiques, et il est au sommet de sa floraison, il donne à l'endroit un parfum qui n'en est que d'autant meilleur ; et puis il coule sous le platane une source tout à fait charmante, à l'eau si fraîche, comme on peut le sentir grâce à son pied. »

De ce fait, il n'est pas incongru de considérer les descriptions de l'âme libérée du corps comme autant d'images exponentialisées des possibilités offertes par l'activité philosophique. Ainsi, la promenade plus lointaine proposée à Phèdre en lieu et place de la promenade de santé qu'il projetait ressemble fort au voyage promis au philosophe mort non seulement dans le *Phèdre* lui-même mais aussi dans le *Phédon* ; cette ressemblance ne doit pas étonner puisqu'il a été dit à plusieurs reprises que la mort comprise comme séparation de l'âme et du corps, ne devait représenter pour le vrai philosophe qu'un changement relatif ; la vie de l'âme du philosophe, après la mort du corps, ne différera pas outre mesure de celle qu'il mène déjà sur terre, tout au plus sera-t-il alors plus facile de faire abstraction du corps puisque celui-ci ne sera plus là. Un signe qui ne trompe pas est que, lorsque Socrate décrit par le menu quelle sera la destinée des différents types d'âmes, il ne fait, en réalité, que décrire quel est déjà le lot présent de chaque individu ayant choisi un certain type de vie. Ainsi, le récit du sort de l'âme impure dans le *Phédon* ressemble beaucoup à la description de la vie que Socrate craignait de mener s'il acceptait de s'évader dans le *Criton*⁷⁵ :

ἀφικομένην δὲ ὅτι περ αἱ ἄλλαι, τὴν μὲν ἀκάθαρτον καὶ τι πεποιηκυῖαν τοιοῦτον, ἢ φόνων ἀδίκων ἡμμένην ἢ ἄλλ' ἅττα τοιαῦτα εἰργασμένην, ἃ τούτων ἀδελφὰ τε καὶ ἀδελφῶν ψυχῶν ἔργα τυγχάνει ὄντα, ταύτην μὲν ἅπας φεύγει τε καὶ ὑπεκτρέπεται καὶ οὔτε συνέμπορος οὔτε ἡγεμῶν ἐθέλει γίνεσθαι, αὐτὴ δὲ πλανᾶται ἐν πάσῃ ἐχομένη ἀπορία ἕως ἂν δὴ τινες χρόνοι γένωνται, ὧν ἐλθόντων ὑπ' ἀνάγκης φέρεται εἰς τὴν αὐτῇ πρέπουσαν οἴκησιν.⁷⁶

Cette ressemblance manifeste, qui n'est certainement pas accidentelle, confirme que les mythes relatifs à la destinée *post corporis mortem* de l'âme sont à comprendre comme autant de descriptions imagées de la vie que mènent déjà les hommes *hic et nunc* en raison directe de leur conduite, et quand Socrate définit la destinée de l'âme du philosophe, il ne fait que donner une image exponentialisée de sa vie présente : τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφία ἰκανῶς καθηράμενοι ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον, καὶ εἰς οἰκήσεις ἔτι τούτων καλλίους ἀφικνοῦνται, ἅς οὔτε ῥάδιον δηλῶσαι οὔτε ὁ χρόνος ἰκανὸς ἐν τῷ παρόντι.⁷⁷ Le fait que Socrate se dispense de décrire les demeures à venir de l'âme du philosophe n'est pas tellement dû au fait qu'elles soient indescriptibles ni même

⁷⁵ Cf. Annexe 5.

⁷⁶ Plat. *Phédon* [108b-c] « Arrivée là où sont les autres, l'âme qui ne s'est pas purifiée de ce qu'elle a commis, qui s'est appliquée à d'injustes meurtres ou a accompli d'autres actions semblables qui sont frères de ces crimes et se trouvent être les actes d'âmes sœurs, tout le monde la fuit, l'évite, refuse de lui être compagnon de voyage ou guide, elle erre dans une indigence totale jusqu'à ce que quelques temps soient écoulés, et alors, en vertu de la nécessité, elle est portée vers la demeure qui lui convient. »

⁷⁷ Plat. *Phédon*. [113c] « Parmi ceux-là mêmes, ceux qui, grâce à la philosophie, se sont suffisamment purifiés, vivent le temps à venir absolument sans corps, et ils atteignent des demeures, plus belles encore que les précédentes, qu'il n'est pas facile de décrire, et le temps dont nous disposons ne suffit pas. »

au temps qui presse⁷⁸ : cette description est simplement superflue dans la mesure où cette félicité « à venir » du philosophe est déjà accessible pour qui prend la peine de mener une vie véritablement philosophique, toute description supplémentaire est inutile non seulement pour le philosophe qui connaît déjà la nature réelle de ces demeures mais aussi pour l'individu *alogos* qui ne saurait comprendre. Le mythe est par définition un récit, mais il est moins le récit d'événements ayant eu lieu dans un passé très lointain ou même de faits à venir que de ce qui, en fait, ne cesse jamais d'avoir lieu ; c'est en tout cas ainsi qu'il est envisageable de comprendre les mythes eschatologiques platoniciens, y compris celui du *Phèdre* auquel on peut appliquer, outre cette définition en termes de temps, une définition en termes d'espace : quand bien même l'énonciateur situerait l'action d'un mythe dans les astres, ce qu'il raconte ne cesse jamais de se répéter sur terre et nulle part ailleurs ; mais c'est justement parce que ces faits se reproduisent à chaque époque qu'on ne peut les lier à une époque donnée et qu'il est donc pertinent de les situer dans un passé suffisamment lointain pour être antérieur à toute histoire et leur donner ainsi un statut de vérité fondatrice et même radicale ; de même, ces faits ayant lieu partout sur terre, on ne peut les situer à un endroit précis et il est donc pertinent de les rattacher à un lieu dont la localisation géographique est impossible et leur donner ainsi un statut de vérité générale et même absolue. L'idée essentielle relayée par les mythes eschatologiques est donc que chaque âme ne fait que mener ici-bas la vie qu'elle s'est choisie, avec les conséquences que cela implique, en d'autres termes que tout homme est directement responsable de l'existence qu'il mène ; le mythe d'Er dans la *République* est encore davantage représentatif de cette conception, ne serait-ce que grâce à la notion de carrefour qui y apparaît, rappelant l'idée très contemporaine de « croisée des chemins » et, surtout, énonçant qu'aucun individu n'est irrémédiablement voué à mener un certain type de vie pour peu qu'il prenne la peine de faire le bon choix au bon moment – il est à noter que l'ensemble de ce récit est contenu dans une proposition infinitive rapportant au discours indirect des propos attribués exclusivement à Socrate, ce qui est presque impossible à restituer au travers d'une traduction en français sous peine de rendre le texte illisible ; mais surtout, cela nous met en garde contre la tentation de comprendre ce récit au premier degré :

ἔφη δέ, ἐπειδὴ οὗ ἐκβῆναι, τὴν ψυχὴν πορεύεσθαι μετὰ πολλῶν, καὶ ἀφικνεῖσθαι σφᾶς εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον, ἐν ᾧ τῆς τε γῆς δὴ εἶναι χάσματα ἐχομένω ἀλλήλοισιν καὶ τοῦ οὐρανοῦ αὖ ἐν τῷ ἄνω ἄλλα καταντικρῦ. δικαστὰς δὲ μεταξὺ τούτων καθῆσθαι, οὕς, ἐπειδὴ

⁷⁸ Il n'empêche que l'une des marques de l'habileté littéraire de Platon est justement de réussir à rappeler régulièrement le contexte sans jamais s'écarter du but de la conversation ; rien n'est gratuit et même ces rappels de la situation trouvent à s'intégrer dans le fil de la réflexion.

διαδικάσειαν, τοὺς μὲν δίκαιους κελεύειν πορεύεσθαι τὴν εἰς δεξιάν τε καὶ ἄνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ, σημεῖα περιάψαντας τῶν δεδικασμένων ἐν τῷ πρόσθεν, τοὺς δὲ ἀδίκους τὴν εἰς ἀριστεράν τε καὶ κάτω, ἔχοντας καὶ τούτους ἐν τῷ ὀπίσθεν σημεῖα πάντων ὧν ἔπραξαν. (...) ὅσα πόποτε τινα ἠδίκησαν καὶ ὅσους ἕκαστοι, ὑπὲρ πάντων δίκην δεδωκέναι ἐν μέρει, ὑπὲρ ἑκάστου δεκάκις, τοῦτο δ' εἶναι κατὰ ἑκατονταετηρίδα ἑκάστην, ὡς βίου ὄντος τοσοῦτου τοῦ ἀνθρωπίνου, ἵνα δεκαπλάσιον τὸ ἔκτεισμα τοῦ ἀδικήματος ἐκτίνοιεν⁷⁹

Lorsque Socrate évoque la durée des châtements, une lecture au pied de la lettre ne manquerait pas de disqualifier comme fantaisiste l'idée suivant laquelle cette durée devrait être égale à cent ans et équivaudrait ainsi à celle de la vie humaine ; l'important n'est pas la donnée quantitative mais la durée qualitative, c'est-à-dire le fait que les actions commises par l'homme déterminent toute sa vie. Un signe qui ne trompe pas est l'absence totale d'arbitraire dans les décisions rendues par les juges infernaux, leurs délibérations sont à peine évoquées, à croire qu'elles n'ont même pas lieu : à rebours des représentations mythiques traditionnelles où les humains condamnés aux supplices éternels, comme Sisyphe ou Tantale, sont en fait les victimes (pas tout à fait innocentes, il est vrai) des dieux qui règlent leurs comptes avec les mortels qui les ont défiés, aucun ressentiment personnel n'intervient dans le jugement dont les âmes font l'objet, le jugement est tacitement reconnu comme parfaitement fiable, prononcé suivant une logique implacable, la possibilité d'émettre une réserve à son sujet n'est même pas envisagée ; les juges n'assument à aucun moment la responsabilité du jugement prononcé qui constitue moins le fruit de leur décision que la conséquence logique et nécessaire de la vie menée par les âmes condamnées. En faisant de l'âme la seule et unique responsable du sort qu'elle connaîtra et en excluant toute magie de ces récits, Platon fait bel et bien des mythes eschatologiques le récit non pas de faits à venir mais plutôt de faits qui ne cessent de se répéter au cours d'une vie d'homme, comme l'a explicité Alain dans un commentaire qui, certes, s'applique plutôt au *Timée*, mais le mythe d'Er ne dit rien d'autre :

« Ces voyages de mille ans, ces épreuves, ces nouveaux choix, ces résurrections sans souvenir, ces célèbres tableaux qui imitent si bien la couleur des songes, tout cela représente à merveille notre situation humaine, et ce sérieux frivole, ce mélange de boue et d'idées, et encore cette âme insaisissable, indicible, qui veut que tout cela soit, qui s'évertue, qui s'égaré et à chaque instant se sauve, et de nouveau se perd, toujours naïve et de bonne foi. Car nous sommes ainsi

⁷⁹ Plat. *République X*. [614b-615b] « Après, dit-il, qu'elle fût sortie, l'âme fut conduite avec beaucoup d'autres et elles arrivèrent ensemble en un lieu divin où il y avait, dans la terre, deux ouvertures contiguës l'une à l'autre et, en haut dans le ciel, deux autres se faisant face. Dans leur intervalle siégeaient des juges qui, après qu'ils eussent prononcé leur sentence, ordonnaient aux justes de se diriger vers la droite en haut dans le ciel, après leur avoir attaché sur le devant un signe du jugement, et aux injustes de se diriger vers la gauche en bas, portant eux aussi à l'arrière un signe de tout ce qu'ils avaient commis. (...) Quel que fût le nombre de fautes qu'elles avaient commises et le nombre de personnes qu'elles avaient lésées, elles expiaient tous leurs forfaits l'un après l'autres, dix fois chacun, et chaque châtement durait cent ans, comme la vie de l'homme, afin de faire payer chacun des forfaits au décuple. »

faits, de ce mélange, qu'il n'y a point de chute sans rebondissement, ni non plus de sublime sans rechute. »⁸⁰

Le mythe platonicien des voyages des âmes est donc une représentation de notre condition qui n'est faite que de morts et de renaissances ; il met en scène la conscience qu'a l'homme de vivre plusieurs vies au cours d'une même vie, de mourir plusieurs fois à lui-même, de devenir autre tout en restant lui-même. L'expression courante « changer de vie », que l'on emploie pour désigner d'importants tournants dans l'existence d'une personne, mérite d'être prise au sérieux : la conception platonicienne de l'immortalité de l'âme peut ainsi être partiellement envisagée comme une tentative de résolution de l'équation entre l'unité intrinsèque de la personne et la multiplicité de ses expériences, dont chacune donne une coloration bien particulière aux différents épisodes de la vie au point de les rendre hétérogènes ; c'est ce qui est mis en avant dans *L'Étranger* de Camus avec le dialogue de sourds entre Meursault et son directeur.⁸¹ Il est également révélateur que, lorsque les âmes ont expié leurs fautes passées, il leur faut redescendre sur terre et, auparavant, choisir quelle vie elles mèneront, devant assumer un choix dont la responsabilité n'incombe qu'à elles seules : de ce fait, au moment de leur condamnation, elles étaient déjà pleinement responsables de ce qui leur arrivait. D'un certain point de vue, Platon relativise de façon significative la notion de nécessité si chère à ses contemporains en rendant à l'homme cet inconfortable privilège de ne pas être simplement le jouet de forces qui le dépassent mais aussi et surtout l'acteur principal de son existence ; l'ἀνάγκη (nécessité), d'habitude si redoutée des Grecs, n'est pas seule à disposer de la vie humaine, il faut aussi tenir compte du καιρός (moment opportun), l'instant que doit saisir l'homme pour prendre une décision dont peut dépendre toute sa vie, qui ne doit être prise ni avant ni après ; le καιρός est peut-être plus redoutable encore puisqu'il n'accorde aucun droit à l'erreur et laisse l'homme seul face à sa responsabilité là où l'ἀνάγκη lui laissait la possibilité d'affirmer qu'il n'était pas responsable de ce qui lui arrivait et qu'une force autre que la sienne le surplombait et disposait de son existence à sa place. L'homme certes, acquiert une relative maîtrise de sa destinée en tant que c'est lui qui la choisit, mais il n'en est pas maître au point de pouvoir changer de cap à son gré ; il doit faire son choix quand il en est encore temps, au moment opportun, après quoi il sera déjà trop tard, il faut savoir « saisir » sa chance quand elle se présente sous peine de la laisser passer, un peu comme dans la représentation médiévale de la Fortune que Chrétien de Troyes reprenait à son compte : « Fortune est chauve derrière et

⁸⁰ ALAIN, « Onze chapitres sur Platon » in *Idées*, p.60-61.

⁸¹ Cf. Annexe 6.

devant chevelue. »⁸² Le προφήτης (nous traduisons ce terme par « porte-parole » faute de mieux et pour éviter toute connotation christianisante anachronique) conclut d'ailleurs son discours aux âmes en des termes on ne peut plus explicites à ce sujet – il est significatif qu'après avoir été évoquée en même temps que sa fille Lachésis, sans même qu'une part active lui ait été reconnue, l'ἀνάγκη se trouve réduite à l'état de complément d'agent :

‘ἀνάγκης θυγατρὸς κόρης Λαχέσεως λόγος. Ψυχαὶ ἐφήμεροι, ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου. ὅτι οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ’ ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. πρῶτος δ’ ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρείσθω βίον ὃ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτος, ἦν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἐλομένου: θεὸς ἀναίτιος.’⁸³

Contrairement à Émile Chambry, nous traduisons δαίμων par « démon » et non par « génie » afin de bien mettre en évidence que le δαίμων en question est bien d'une nature semblable à celui qui habitait Socrate : ce n'est évidemment pas une créature diabolique au sens chrétien du terme mais bien une représentation du principe suivant lequel un homme dirige sa vie – Socrate diffère d'autrui non pas parce qu'il est habité par un δαίμων mais parce que ce δαίμων diffère de celui d'autrui ; tous les hommes ont en commun d'avoir un δαίμων mais tous les hommes n'ont pas en commun le même δαίμων, et ce δαίμων, loin d'être un *deus ex machina*, est toujours investi comme δαίμων par l'homme. Les âmes faisant les mauvais choix de vie ne le font plus simplement en raison d'une fatalité insurmontable pesant sur elles mais plutôt par incapacité à faire un choix raisonnable et c'est précisément la philosophie qui doit leur apprendre à faire le bon choix :

εἰπόντος δὲ ταῦτα τὸν πρῶτον λαχόντα ἔφη εὐθὺς ἐπιόντα τὴν μεγίστην τυραννίδα ἐλέσθαι, καὶ ὑπὸ ἀφροσύνης τε καὶ λαιμαργίας οὐ πάντα ἱκανῶς ἀνασκεψάμενον ἐλέσθαι, ἀλλ’ αὐτὸν λαθεῖν ἐνοῦσαν εἰμαρμένην παίδων αὐτοῦ βρώσεις καὶ ἄλλα κακά: ἐπειδὴ δὲ κατὰ σχολὴν σκέψασθαι, κόπτεσθαι τε καὶ ὀδύρεσθαι τὴν αἵρεσιν, οὐκ ἐμμένοντα τοῖς προρρηθεῖσιν ὑπὸ τοῦ προφήτου: οὐ γὰρ ἑαυτὸν αἰτιάσθαι τῶν κακῶν, ἀλλὰ τύχην τε καὶ δαίμονα καὶ πάντα μᾶλλον ἄνθ’ ἑαυτοῦ. εἶναι δὲ αὐτὸν τῶν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἠκόντων, ἐν τεταγμένῃ πολιτείᾳ ἐν τῷ προτέρῳ βίῳ βεβιωκότα, ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετελιφτότα.⁸⁴

⁸² *Le conte du Graal*, v. 4578-4579.

⁸³ Plat. *République X*. [617d-e] « Proclamation de la vierge Lachésis, fille de la Nécessité. Âmes éphémères, une autre période mortelle et une autre naissance porteuse de mort commencent. Ce n'est pas un démon qui vous tirera au sort mais vous qui choisirez votre démon. Le premier tiré au sort choisira le premier la vie à laquelle il sera lié par la nécessité. L'excellence, de son côté, est sans maître ; chacun en aura plus ou moins, suivant qu'il l'honorera ou la méprisera. La cause relève de la responsabilité de chacun, la divinité est hors de cause. »

⁸⁴ Plat. *République X*. [619b-d] « Le Pamphylien dit qu'après que le porte-parole eut prononcé ces paroles, le premier à avoir été tiré au sort, s'avançant aussitôt, choisit la plus grande tyrannie et, sous l'effet de l'imprudance et de la glotonnerie, la prit sans avoir suffisamment tout examiné, mais il lui demeura caché que ce qu'il avait obtenu contenait qu'il mangerait ses propres enfants et d'autres méfaits ; mais quand il l'eût, à loisir, examinée attentivement, il se frappa la poitrine et se lamenta de son choix, sans se souvenir de ce qu'avait annoncé le porte-parole ; en effet, il n'assuma pas lui-même la responsabilité de ses maux mais accusait le destin, les démons et toute autre chose plutôt qu'il lui-même. Pourtant il comptait parmi ceux qui venaient du ciel, il avait passé sa vie antérieure dans un État structuré, il avait acquis de l'excellence par l'usage et non par la philosophie. »

Entre l'ἀρετή (excellence) acquise ἔθει (par habitude) et l'ἀρετή gagnée grâce à la φιλοσοφία, la différence est du même ordre qu'entre l'opinion vraie et le savoir : ainsi les mythes eschatologiques permettent-ils à Platon de promouvoir la philosophie comme mode de vie à part entière et non pas simplement comme technique d'investigation de la vérité : elle n'est donc pas destinée uniquement aux curieux désirant accumuler des connaissances mais aussi aux citoyens soucieux de bien se conduire au sein de la cité ; les mythes platoniciens relatifs à la survie de l'âme sont précieux pour la démarche platonicienne en ceci qu'ils disent que la philosophie n'est pas exempte de visée pratique.

Il est d'ailleurs capital de mettre l'accent la portée non seulement éthique mais aussi civique (ou, pour conserver le terme grec, politique) de la la fondation de l'Académie, qui s'inscrivait bien évidemment dans le cadre du projet platonicien de réforme politico-éthique. Premièrement, n'ayant pas peur de la mort et n'attribuant de prix qu'à sa capacité de raisonner, le philosophe réalise à nouveaux frais l'idéal du citoyen grec libre préférant la mort à la servitude, comme le souligne Alcibiade vantant le courage dont Socrate fait preuve au combat – ce qui ne fait pas de l'honneur guerrier ou du sacrifice sur le champ de bataille des fins que le philosophe, qui ne fait là que son devoir de citoyen, poursuivrait pour elles-mêmes :

εἰ δὲ βούλεσθε ἐν ταῖς μάχαις—τοῦτο γὰρ δὴ δίκαιόν γε αὐτῷ ἀποδοῦναι—ὄτε γὰρ ἡ μάχη ἦν ἐξ ἧς ἐμοὶ καὶ τᾶριστεῖα ἔδοσαν οἱ στρατηγοί, οὐδεὶς ἄλλος ἐμὲ ἔσωσεν ἀνθρώπων ἢ οὗτος, τετρωμένον οὐκ ἐθέλων ἀπολιπεῖν, ἀλλὰ συνδιέσωσε καὶ τὰ ὄπλα καὶ αὐτὸν ἐμέ. καὶ ἐγὼ μὲν, ὦ Σώκρατες, καὶ τότε ἐκέλευον σοὶ δίδοναι τᾶριστεῖα τοὺς στρατηγούς, καὶ τοῦτό γέ μοι οὔτε μέμνη οὔτε ἐρεῖς ὅτι ψεύδομαι· ἀλλὰ γὰρ τῶν στρατηγῶν πρὸς τὸ ἐμὸν ἀξίωμα ἀποβλεπόντων καὶ βουλομένων ἐμοὶ δίδοναι τᾶριστεῖα, αὐτὸς προθυμότερος ἐγένου τῶν στρατηγῶν ἐμὲ λαβεῖν ἢ σαυτὸν.⁸⁵

On objectera à cela qu'il est notoire que Platon se méfiait de la démocratie, ce régime qui donne autant de poids à la parole de l'ignorant qu'à celle du savant et que la condamnation de Socrate n'aurait fait que le conforter dans cette méfiance. Pourtant, Platon est loin de rejeter explicitement la liberté du citoyen hellène telle qu'elle a été définie plus haut, c'est-à-dire l'ἐλευθερία ; commentant le livre III des Lois, Pierre Pontier fait remarquer que dans cette œuvre de vieillesse, Platon « ne rejette pas en bloc toute le constituton démocratique.

⁸⁵ Plat. *Banquet*. [220d-e] « Maintenant, si vous voulez, concernant les combats – car il faut aussi lui rendre justice pour ça – au moment du combat à la suite duquel les statèges m'ont donné le prix de la vaillance, nul autre parmi les hommes ne m'a sauvé à part lui, qui ne voulait pas m'abandonner alors que j'étais blessé et sauva à la fois mes armes et ma personne. J'ai alors demandé aux stratèges, Socrate, de te donner le prix de la vaillance, et à ce sujet tu ne me feras pas de reproches ni ne diras que je mens : mais les stratèges avaient les yeux fixés sur ma seule valeur et voulaient me donner le prix, et tu étais toi-même plus empressé que les stratèges pour que ce soit moi plutôt que toi qui le reçoive. »

Il remet simplement en cause la liberté, lorsqu'elle devient « totalitaire »⁸⁶, c'est-à-dire quand elle écrase tout sur son passage, ne connaît plus aucun frein, ne s'arrête plus là où celle des autres commence : s'il exact, comme le fait remarquer une fois encore Pontier, que l'ἐλευθερία est rarement une valeur positive chez Platon, la liberté que critique ce dernier, qui inaugure ainsi toute une tradition éthique, plutôt la fausse liberté de l'homme esclave de ses passions, une ἐλευθερία tyrannique (plutôt que « totalitaire », les guillemets indiquant que Pontier n'ignore pas l'anachronisme de ce terme) à laquelle on pourrait tout à fait opposer l'ἐλευθερία philosophique de l'âme libérée de toute crainte, y compris celle de la mort et aussi celle qui surgit lorsque la démocratie dégénère et laisse la vindicte populaire devenir fauteuse de troubles ; de toute façon, la démocratie n'a pas le monopole de l'ἐλευθερία qui est la revendication fondatrice de toute cité où prévaut l'isonomie et qui, loin de donner tous les droits sans restrictions au citoyen, oblige ce dernier à préférer la mort à la servitude, ce que Socrate n'a pas manqué de faire. De fait, le civisme affiché de Socrate ne permet pas de conclure à une inimitié radicale et réciproque entre la cité athénienne et le philosophe : même s'il est certain que ce personnage hors du commun devait déplaire aux puissants et aux courtisans, dont il dénonçait la fatuité et les faux-semblants, ainsi qu'aux traditionalistes dont il remettait en cause les idées reçues, il n'empêche qu'il n'aurait pu vivre ailleurs qu'à Athènes, ce qui est une explication, parmi d'autres, de son refus affiché de fuir dans le *Criton*⁸⁷ ; non seulement Socrate était citoyen athénien de plein droit et n'a jamais manqué aux devoirs que cela impliquait mais, de surcroît, comme le rappelle Francis Wolff, l'Athènes du V^e siècle avant notre ère était le grand foyer culturel de l'époque, elle était donc la cité que ne pouvait manquer de fréquenter assidûment un intellectuel, même un marginal comme Socrate :

« D'abord, Socrate n'a pas besoin de se déplacer ; il est déjà où il faut être : Athènes. « École de la Grèce », comme dit Périclès, bien placé à sa tête pour le savoir, Athènes est le centre de toute vie culturelle « occidentale », un peu ce que sont Paris ou New York au XX^e siècle selon les modes et les domaines. »⁸⁸

Il est plus exact de dire qu'en tant que cité démocratique où le citoyen se réalise en prenant part aux débats relatifs aux affaires de la *polis*, Athènes se méfie de la pensée pure sans visée pratique immédiate, qui peut de surcroît être prise pour une marque d'ὄρις, dont Socrate est d'ailleurs ouvertement accusé par Agathon dans le *Banquet* : ὄβριστις εἶ, ἔφη,

⁸⁶ PONTIER Pierre, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, p.108.

⁸⁷ Cf. Annexe 5.

⁸⁸ WOLFF Francis, *Socrate*, p.19.

ὁ Σώκρατες, ὁ Ἀγάθων.⁸⁹ Léon Robin a traduit l'adjectif ὑβριστής par « insolent », ce qui peut se justifier au vu du contexte (Agathon ne reproche pas tant à Socrate ses recherches que son supposé refus de faire part de ses découvertes), mais cette traduction est très en-deçà de la très grave signification que recouvrait ce terme : même Socrate, à ces derniers instants, reprochant à ses compagnons leur attitude excessive, sera plus courtois et se gardera bien d'employer à leur encontre un mot évoquant l'ὑβρις, ce péché d'orgueil que commet quiconque cherche à égaler les dieux et dont étaient régulièrement accusés les savants se livrant à une spéculation sur l'ordre des choses plutôt que de s'en tenir aux affaires de la cité, ce qui légitimait leur condamnation aux yeux de la cité, « car la sagesse de l'Athènes du V^e siècle se réalise essentiellement dans l'ordre politique ; la politique, art subtil et empirique, dépendant des circonstances. »⁹⁰ Athènes, en condamnant Socrate, n'a donc pas fait preuve d'un anti-intellectualisme radical qui aurait légitimé, de la part de Platon, une rancœur tenace et inextinguible envers la cité : même si la mort de son maître a pu renforcer sa méfiance affichée envers la démocratie, cela n'a pas pour autant éveillé en lui la volonté d'abandonner totalement à son sort Athènes, ce dont il fait preuve en installant son école à proximité de la cité, partant du principe qu'elle était moins ennemie des idées que d'un certain type d'idées auquel il était tout de même envisageable d'essayer de la convertir. En d'autres termes, l'activité philosophique n'est pas vécue comme une rébellion contre la loi de la cité et peut même être considérée comme un prolongement de l'attachement du penseur envers cette *polis* qu'il ne juge pas irrémédiablement hostile à la pensée – Platon a toujours été plus mesuré qu'on ne veut souvent le croire. Enfin, il faut tenir compte du caractère unique de l'événement que constitue la condamnation de Socrate : même si ce dernier n'est pas le premier penseur de l'histoire athénienne à être inquiété puis condamné au motif officiel d'impiété, il est le premier à être condamné à mort : Anaxagore, Protagoras et Mélos ont eux aussi été victimes de semblables procès, mais s'en sont tirés avec l'exil, une peine d'autant plus légère qu'il s'agissait d'étrangers pour lesquels cet ostracisme n'équivalait donc pas à un déracinement ; la condamnation de Socrate présente donc la double nouveauté d'être une condamnation à mort prononcée contre un penseur qui était citoyen athénien de plein droit, nouveauté qui tient au contexte très particulier dans lequel l'événement s'est produit ; en 399 avant notre ère, Athènes n'est déjà plus la brillante cité régnant en maître sur l'Attique dans laquelle Socrate a vécu

⁸⁹ Plat. *Banquet*. [175e] « Socrate, tu dépases la mesure, dit Agathon. D'ailleurs, dans peu de temps, toi et moi, nous ferons valoir nos droits concernant le savoir. »

⁹⁰ WOLFF Francis, *Socrate*, p.20-21.

et dont Platon a spirituellement hérité. Platon n'avait pas de raison particulière pour renier totalement cette cité à laquelle il était, comme son maître, profondément attaché, la cité qui condamne Socrate n'étant plus cette Athènes florissante dont le souvenir est évoqué avec nostalgie dans l'*incipit* de la *République*⁹¹ (le caractère nostalgique de cet *incipit* est d'autant plus évident qu'il met en scène de brillants jeune gens qui ont péri lors de la guerre du Péloponnèse) mais une Athènes vaincue à plate couture par Sparte, désastre militaire doublé d'un désastre politique puisque le régime démocratique a laissé place à la tyrannie des Trente dont la cité vient à peine d'être libérée lorsque le tribunal condamne Socrate ; l'écriture de Platon n'évoque tous ces troubles qu'à reculons, mais elle a nécessairement été marquée par cette situation dont il n'avait pas besoin de parler longuement dans la mesure où le lecteur la connaissait déjà. Dès lors, si l'on voulait à tout prix considérer le consentement de Socrate à la mort comme un sacrifice révélateur d'un mal dont souffre la cité, il faudrait alors considérer le mal en question non pas comme une tare intrinsèque la rendant à jamais incapable d'accepter la philosophie sur son territoire mais plutôt comme la conséquence des circonstances tragiques qu'Athènes a fini par connaître : la tradition athénienne, en tant que telle, ne déplaisait pas à Socrate, le péché d'Athènes étant d'avoir oublié cette tradition, aveuglée par la perte des repères qu'entraîne inévitablement tout bouleversement du cadre géopolitique – on parlerait aujourd'hui de crise des valeurs. C'est donc justement pour essayer de comprendre quelles erreurs la cité aurait dû chercher à éviter pour ne pas en arriver à condamner Socrate que Platon a mené une réflexion politique relayée dans la *République* ; on objectera à cela que le but premier de cette œuvre de grande dimension est moins politique que « psychologique » au sens large du terme, et il est exact qu'à l'échelle du dialogue, Socrate dit explicitement ne s'intéresser à la nature de la cité que dans la mesure où elle permet de le renseigner sur la nature de l'âme, dont la cité serait une image agrandie : ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνεῖη καὶ ῥάων καταμαθεῖν. εἰ οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν ταῖς πόλεσι ζητήσωμεν ποῖόν τί ἐστίν· ἔπειτα οὕτως ἐπισκεψώμεθα καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ, τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέα ἐπισκοποῦντες.⁹² De fait, la construction « en pensée » de cette cité ne trouve sa place que dans la recherche par les interlocuteurs de l'essence de la justice, et la question de la réalisation effective de la cité n'est pas la

⁹¹ Cf. Annexe 7.

⁹² Plat. *République II*. [368e-369a] « Peut-être y a-t-il donc dans le cadre plus grand une justice plus grande et plus facile à examiner. Donc si vous voulez, nous chercherons d'abord ce qu'elle est dans les cités ; ensuite nous la rechercherons dans l'individu en recherchant la plus grande ressemblance avec la plus grande dans la forme de la plus petite. »

préoccupation première de Socrate (ἐκεῖνα μὲν ἐπιθυμῶ ἀναβαλέσθαι καὶ ὕστερον ἐπισκέψασθαι, ἢ δυνατόν⁹³) ; toutefois, la biographie de Platon, qui a notamment tenté de former le tyran Denys le jeune, ne plaide pas en faveur d'un désintéret total de sa part pour les questions politiques. Il est donc envisageable que Platon ait proposé à son époque de déliquescence politique, faute d'un plan précis à suivre à tout prix, un idéal régulateur permettant d'éviter de reproduire certaines erreurs. Si la *République* pose une question politique, ce n'est certainement pas « qu'aurait dû être la cité athénienne ? », mais plutôt « quelles erreurs aurait dû chercher à éviter la cité athénienne ? » L'œuvre « politique » de Platon ne se résume d'ailleurs pas à la *République* qui laisse souvent dans l'ombre le seul dialogue qui l'égalise en ampleur, les *Lois*, œuvre de vieillesse dont Socrate est absent, fait exceptionnel qui marque l'achèvement du détachement progressif de Platon vis-à-vis de l'influence de Socrate et rend donc d'autant plus significatif le fait que l'objet de ce dialogue soit de donner des lois justes et raisonnables à une cité fondée par des colons et donc d'imaginer non plus la cité idéale mais bien la cité réelle. En somme, compte tenu de la spécificité du contexte de la condamnation de Socrate et de l'ampleur d'œuvres telles que la *République* et les *Lois*, il devient difficile de maintenir qu'il ait pu se désintéresser totalement des affaires de la cité ; on peut parler à bon droit, le concernant, d'un philosophe confronté à un monde disloqué (l'expression est topique mais justifiée) et se proposant de former les nouvelles générations d'Athènes afin qu'elles ne commettent pas une nouvelle fois les erreurs de leurs aînés.

Dans ce contexte de déliquescence politique, la philosophie devient un recours dans la mesure où elle permet de comprendre à nouveaux frais quelle était l'utilité des traditions de la cité, qui ont perdu leur signification auprès des contemporains de Platon ; la démonstration de l'immortalité de l'âme est précisément une manifestation d'une volonté, de la part de Platon, de donner un nouveau souffle à des traditions alors en déperdition auprès d'une jeunesse athénienne qui, face à la chute de la cité, se laisse conquérir par la tentation du cynisme (au mauvais sens du terme, bien entendu) ; il semble aller de soi que l'immortalité de l'âme était une idée évidente pour un Grec, mais la lettre même du *Phédon* nous force à moduler cette idée : ce n'est pas par hasard si Socrate invoque la tradition en insistant sur son ancienneté en soulignant qu'il parle ὅσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται⁹⁴ ; l'usage de l'adverbe πάλαι est à prendre au sens fort du terme : à l'idée d'ancienneté s'ajoute probablement celle de dépassement. De fait, à lire Jon D. Mikalson,

⁹³ Plat. *République* V. [458b] « Je désire différer et examiner ultérieurement si cela est possible. »

⁹⁴ Plat. *Phédon* [63b-c] « Comme on le dit depuis longtemps »

la nature exacte de l'après-mourir n'était pas la préoccupation première des Athéniens qui laissaient cohabiter au sein de leur cité des opinions diverses et variées sur ce sujet :

« On trouve exprimées de façon explicite ou implicite des croyances différentes sur des questions aussi fondamentales que celles de savoir si l'âme continue à exister, en quel lieu résident les morts, ou si les âmes reçoivent des récompenses et des châtements dans l'autre vie. »⁹⁵

La religion populaire ou, plus exactement, les pratiques culturelles des citoyens s'intéressaient davantage à la vie d'ici-bas qu'à celle de l'au-delà, et les conceptions de certains cercles philosophiques, qui craignaient que l'âme se corrompe, cohabitaient pacifiquement avec des représentations traditionnelles de l'après-mourir auxquelles ne pas adhérer semble ne pas avoir été ce qu'il y avait de plus impie aux yeux des Athéniens qui, faute de véritable loi canonique ou d'autorité décisionnaire en matière sur ces sujets, vivaient certes dans un relatif consensus sur le principe de la vie après la mort mais pas sur la représentation que l'on pouvait en avoir. Dans le *Phédon*, Socrate prend donc acte de la déperdition de la tradition, étant justement confronté à des jeunes gens brillants mais impétueux qui ne partagent plus les idées de leurs aînés et mettent en doute la survie de l'âme. Parmi eux, Cébès ne revendique pas ce doute comme lui étant exclusif puisqu'il n'assume pas la responsabilité de son objection à Socrate sur ce point et prétend se faire la voix des hommes pris dans leur globalité, même s'il est révélateur qu'il ne fait pas parler ces *ἄνθρωποι* et se contente de les évoquer fugacement, qui plus est avec un datif qui leur donne une position passive, ce qui indique qu'il parle bien en son nom propre même si cela n'exclut nullement qu'il partage ses vues avec autrui – à travers le personnage de Cébès, Platon voulait probablement évoquer les cercles philosophiques, évoqués plus haut, qui n'excluaient pas la possibilité de la corruption de l'âme :

εἰπόντος δὴ τοῦ Σωκράτους ταῦτα, ὑπολαβὼν ὁ Κέβης ἔφη: ὦ Σώκρατες, τὰ μὲν ἄλλα ἔμοιγε δοκεῖ καλῶς λέγεσθαι, τὰ δὲ περὶ τῆς ψυχῆς πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει τοῖς ἀνθρώποις μή, ἐπειδὴν ἀπαλλαγῆ τοῦ σώματος, οὐδαμοῦ ἔτι ἦ, ἀλλ' ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ διαφθεῖρηται τε καὶ ἀπολλύηται ἢ ἂν ὁ ἄνθρωπος ἀποθνήσκη, εὐθύς ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος, καὶ ἐκβαίνουσα ὡσπερ πνεῦμα ἢ καπνὸς διασκεδασθεῖσα οἴχηται διαπτομένη καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ἦ.⁹⁶

L'expression *οἴχηται διαπτομένη* est assez proche, sémantiquement parlant, de la citation homérique *οἴχεται ἀποπτάμενος* qui a déjà été remarquée dans le discours de Pausanias,

⁹⁵ MIKALSON Jon D., *La religion populaire à Athènes*, p.129.

⁹⁶ Plat. *Phédon*. [69e-70a] « Socrate ayant parlé, Cébès prit la parole et dit : « Socrate, cela me semble bien parler, mais ce qui concerne l'âme provoque beaucoup d'incrédulité chez les hommes ; après sa séparation d'avec le corps, peut-être n'est-elle plus nulle part et alors, le jour où l'homme meurt, elle serait détruite et perdue, aussitôt après avoir été séparée du corps, et après en être sortie et avoir été dispersée comme une fumée, peut-être part-elle en s'envolant, et alors elle ne serait plus rien nulle part. »

mais même si les deux expressions peuvent être traduites de la même manière en français, elles ne sont pas tout à fait identiques – si le changement de mode du premier verbe, au vu du contexte, se justifie, le second verbe, qui reste sous forme participiale, a changé de préfixe, *διά* prenant la place d'*ἀπό* ; les deux termes sont certes relativement proches sémantiquement mais tout de même suffisamment éloignés morphologiquement pour indiquer, sinon un mépris de la tradition, en tout cas un respect de cette dernière moins scrupuleux de la part de Cébès qu'il ne l'était chez Pausanias – mais il est certain que dans un monde où primait la transmission orale, plusieurs versions d'une même citation pouvaient coexister. Il reste qu'il n'est pas inongru d'envisager l'attitude de Cébès face à la tradition comme le reflet inversé de celle de Pausanias, c'est-à-dire qu'à l'opposé d'un arc-boutement sur une tradition sclérosée, Cébès serait le représentant d'un oubli relatif d'une tradition qui continuait à imprégner les esprits mais qui avait déjà perdu de son influence et pouvait être détournée. En dépit de la variété de des représentations dont elle pouvait faire l'objet, l'idée récusée par Cébès était probablement peu contredite des Athéniens du temps passé en tant qu'elle faisait partie intégrante du culte citoyen qui assurait son unité à la cité : celle-ci étant désormais disloquée par les malheurs dont elle a été frappée, les rites traditionnels ont probablement été perçus comme inutiles, ils ont en tout cas perdu de leur importance, de même que les idées dont ils étaient porteurs, y compris celle de la survie *post mortem* de l'âme, ce qui n'a pu manquer de donner des conséquences éthiques fâcheuses⁹⁷ ; en somme, le philosophe qui démontre qu'il n'est ni inutile ni contraire à la raison de croire à l'immortalité de l'âme, loin d'être impie, est tout à fait fidèle aux cultes de la cité qui, en le condamnant, brise en fait le miroir que lui tendait la philosophie en lui faisant voir sa propre impiété : tout se passe comme si les Athéniens condamnaient Socrate pour mieux cacher à eux-mêmes l'état d'impiété dans lequel ils sont tombés. Socrate expose d'ailleurs explicitement l'utilité éthique des mythes eschatologiques ; l'action vertueuse y est définie en des termes que la tradition grecque ne renierait pas (le mot *ἐλευθερία* y est même employé sans connotation négative) bien que le caractère vertueux de l'action ne soit plus défini par la cité mais par la philosophie :

ἀλλὰ τούτων δὴ ἔνεκα θαρρεῖν χρῆναι περὶ τῆ ἐαυτοῦ ψυχῆ ἄνδρα ὅστις ἐν τῷ βίῳ τὰς μὲν ἄλλας ἡδονὰς τὰς περὶ τὸ σῶμα καὶ τοὺς κόσμους εἶπασε χαίρειν, ὡς ἄλλοτρίους τε ὄντας, καὶ πλέον θάτερον ἡγησάμενος ἀπεργάζεσθαι, τὰς δὲ περὶ τὸ μανθάνειν ἐσπούδασέ τε καὶ κοσμήσας τὴν ψυχὴν οὐκ ἄλλοτρίῳ ἀλλὰ τῷ αὐτῆς κόσμῳ, σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ

⁹⁷ Combien de fois n'a-t-on pas entendu personnage intempérant justifier ses excès sous prétexte qu'« on ne vit qu'une fois » ?

ἐλευθερία καὶ ἀληθεία, οὕτω περιμένει τὴν εἰς Ἄιδου πορείαν ὡς πορευσόμενος ὅταν ἡ εἰμαρμένη καλῇ.⁹⁸

Il convient en effet d'insister sur la dimension philosophique, et non pas seulement politique, de la vertu dont la croyance en l'immortalité de l'âme serait un garant : c'est bien la philosophie qui est sous-entendue par la mention de τὸ μανθάνειν, l'étude en question ne pouvant être que celle que Platon a en tête en tant que fondateur de l'Académie, d'autant que l'on reconnaît sans peine, parmi les cinq vertus énumérées que ladite étude est censée apporter, trois vertus qui allaient devenir, avec la force, les quatre vertus cardinales, la σωφροσύνη la δικαιοσύνη et l'ἀνδρεία : l'énumération se conclut d'ailleurs sous un double patronage révélateur, celui de l'ἐλευθερία, la vertu civique par excellence, et l'ἀληθεία, qui est la raison d'être de la philosophie. Ce double patronage, qui n'accorde plus à la cité le monopole de l'autorité en matière d'éthique, dispense Platon de toute tentative de réaction passéiste, mais il n'empêche que l'autorité de la cité n'est pas pour autant reniée et qu'on ne peut pas accuser Platon de vouloir faire table rase du passé : il est peu douteux qu'il était attaché à l'ἐλευθερία comprise comme vertu politique du citoyen grec préférant la mort à l'esclavage, et qu'il a donc jugé que l'une des erreurs de la cité avait été justement de laisser se perdre la croyance en l'immortalité de l'âme et donc de priver les citoyens-soldats que se devaient d'être les Athéniens d'une conviction qui leur donnait de l'ardeur au combat, ce qui n'a fait que favoriser la débâcle militaire ; telle serait l'erreur que la *République* dénoncerait lorsque les interlocuteurs débattent de l'éducation à donner aux gardiens de la cité idéale⁹⁹, à ceci près que le problème qui se pose à ce moment-là diffère de celui du *Phédon* en ceci que Socrate suspend désormais le fait d'avoir peur de la mort non pas à l'absence de croyance en la survie de l'âme mais à l'imagination qui fait de cette vie *post mortem* un état terrifiant. Loin d'infirmier notre propos, cet écart montre simplement que la fidélité de Platon à la tradition n'est que relative puisque les écrits homériques, pourtant canoniques en Grèce, sont censurés (ce qui donne son sens à la mise en scène de personnages tels que Cébès ou Pausanias qui citent hors de propos la référence homérique) ; ainsi, la critique exprimée dans la *République* contredit la mise en garde que le devin Tirésias adresse à Ulysse dans la fameuse *nekuia* :

⁹⁸ Plat. *Phédon*. [114d-115a] « Et bien grâce à cela, il doit être confiant au sujet de son âme, celui qui durant sa vie a renoncé à jouir des plaisirs qui concernent le corps et aussi de ses parures, car ce sont des choses étrangères, jugeant qu'ils ont plutôt l'effet contraire, et qui en revanche s'est appliqué aux plaisirs qui concernent l'étude, parant ainsi son âme d'une parure qui n'est pas étrangère mais qui lui est propre, la justice, la tempérance, la courage, la liberté, la vérité, il attend le voyage chez Hadès, prêt à prendre la route quand son sort l'appellera. »

⁹⁹ Cf. Annexe 4.

τίττ' αὐτ', ὧ δὺστηνε, λιπὼν φάος ἡελίοιο
ἤλυθες, ὄφρα ἴδη νέκυας καὶ ἀτερπέα χῶρον;¹⁰⁰

La critique platonicienne sous-entend que la tradition portait déjà en germe sa propre contradiction puisqu'elle élevait au rang de références des écrits qui n'encourageaient pas les citoyens à aller au-devant du risque de mourir si la cité était en péril ; Platon ne garde de la tradition que ce qu'il veut bien conserver, à commencer par τῆς ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι¹⁰¹ : cette notion, que l'on pourrait définir grossièrement comme un anti-cynisme ou un anti-nihilisme, n'est pas l'invention de Platon, elle était pour ainsi dire le pain quotidien de l'ancienne génération athénienne dont Socrate était un représentant, comme le souligne Jan Patočka :

« Socrate, dont Platon a suivi l'exemple, qui lui a servi de mise en garde et l'a détourné d'entrer dans la vie politique sous la forme qui était alors la sienne, est le type de l'ancien Athénien vivant à l'époque nouvelle, le type de l'homme qui a encore connu la communauté où l'on vivait sur le sol ferme de la tradition, c'est-à-dire du mythe, et où tous les maîtres libres observaient les règles consacrées par la divinité : ne pas faire de tort aux autres, ne pas s'ingérer dans leurs associations, les laisser s'occuper de leurs propres affaires, ne tenter en aucun cas de s'en rendre maître, de les réduire en esclavage. »¹⁰²

En d'autres termes, selon Patočka, Socrate et, par voie de conséquence, Platon n'auraient vu aucun inconvénient à se mêler des affaires politiques d'Athènes si cela avait encore pu se faire dans le respect de la tradition de la cité qui, à leurs yeux, garantissait que le citoyen ait souci de son âme. Ce n'est pas la vie politique elle-même qui est rejetée mais plutôt ce qu'elle est devenue sous l'influence de la sophistique, d'une part, et sous les coups de boutoir des Lacédémoniens, d'autre part. C'est donc bien à nouveaux frais que le philosophe, en démontrant l'immortalité de l'âme, réalise l'idéal traditionnel du citoyen grec libre : le philosophe prend acte du fait que cette immortalité a désormais besoin d'être démontrée, ce qui n'était pas le cas jadis, et le philosophe remplace le politique et le poète dans le but de réussir là où ces derniers ont failli, en l'occurrence donner aux citoyens les armes intellectuelles pour vaincre la peur de la mort, donnant ainsi un surcroût de sens à la fondation de l'Académie en tant que partie intégrante de la réforme politico-éthique que Platon cherche à mettre en œuvre. Le terme « réforme » s'avère d'ailleurs parfaitement approprié pour définir la démarche de Platon puisqu'à aucun moment il ne juge envisageable ou même souhaitable de revenir en arrière, ne gardant de la tradition que ce qu'il consent à garder, introduisant bel et bien de la nouveauté dans un présent qui ne lui

¹⁰⁰ *Odyssée*, XI, v. 93-4. « Pourquoi donc, malheureux, es-tu venu, délaissant la lumière du soleil, pour voir les morts et ce lieu fineste ? »

¹⁰¹ Plat. *Apologie de Socrate* [30b] « Le souci de l'âme »

¹⁰² PATOČKA Jan, *Platon et l'Europe, séminaire privé du semestre d'été 1973*, p. 92-93.

convient pas, et il ne fait pas non plus table rase du passé, la tradition n'étant nullement rejetée en bloc.

Chapitre 3 : Hypothèse : l'ascèse philosophique comme expérience révélatrice

En comprenant le *Phédon* comme un manuel d'apprentissage plutôt que comme un compte-rendu fidèle des derniers instants de Socrate, nous avons pu dépasser le stade du simple commentaire de ce dialogue de manière à commenter, plus largement, la nature probable de l'enseignement dispensé à l'Académie : puisque cet enseignement était envisagé comme une voie pour réformer les mœurs athéniennes, il est logique que Platon ait considéré que la *praxis* philosophique relevait d'un savoir-faire à part entière, c'est même ce que dit la lettre même du *Phédon* en soulignant que celui qui se laisse aller à la misologie sous prétexte qu'il échoue à mener à bien une réflexion ne peut en fait s'en prendre qu'à sa propre ἀτεχνία [90d]¹⁰³, terme que l'on peut traduire par « maladresse » mais qui désigne plus précisément une absence de τέχνη, c'est-à-dire un manque de savoir-faire, ce savoir-faire que le philosophe confirmé est censé transmettre au débutant, presque comme l'artisan apprend le métier à l'apprenti, dans le cadre d'un enseignement qui n'aboutit qu'à la condition que l'élève fasse montre de bonne volonté et d'ardeur au travail. Platon, en bon pédagogue, stipule donc qu'il existe bel et bien une τέχνη philosophique susceptible d'être acquise dans le cadre d'un entraînement continu caractérisé notamment par la mise à l'écart la plus importante possible des affections corporelles afin que celles-ci ne viennent pas perturber la réflexion logique, et c'est pour cela que l'entraînement à la philosophie peut être présenté, de façon imagée, comme un entraînement à la mort, ce par quoi l'homme correctement initié peut prétendre rendre son âme quasiment égale à ce qu'elle sera lorsqu'elle sera libérée du corps. À exprimer les choses ainsi, on pourrait penser que c'est l'immortalité de l'âme qui donne sa légitimité à la *praxis* philosophique, ce qui serait réducteur : la philosophie tire d'abord sa légitimité de l'idée suivant lequel que le monde dans lequel nous vivons obéit à un certain ordre qui n'est pas arbitraire mais possède une cohérence qui lui est propre et dont l'esprit devrait, à terme, pouvoir rendre compte (c'est ainsi qu'il faut comprendre la cosmologie du *Timée*¹⁰⁴

¹⁰³ Cf. *supra*.

¹⁰⁴ Cf. Commentaire de Geneviève Droz, annexe 8.

dont Patočka se débarrasse à bon marché en la qualifiant de « fantaisiste »¹⁰⁵) et l'immortalité de l'âme humaine n'est qu'un aspect parmi d'autres de cet état de choses ; il est d'ailleurs envisageable de prendre la question dans l'autre sens : en effet, la réflexion philosophique, pour être menée à bien, a de toute façon besoin d'une certaine ascèse permettant à l'âme de mobiliser tous ses efforts dans la réflexion sans que sa cohabitation forcée avec le corps ne vienne la perturber, et cela resterait vrai quand bien même l'âme ne survivrait pas au corps. Même s'il vaut la peine, du fait de ses effets bénéfiques pour la *praxis* philosophique, d'enseigner aux apprentis philosophes que leur âme survivra à leur corps et qu'ils doivent se préparer à ce changement, cette idée n'est pas très importante pour le philosophe expérimenté, qui n'a plus besoin d'être convaincu de la légitimité de l'investigation philosophique, et encore le philosophe débutant, pour peu qu'il soit suffisamment motivé, n'a-t-il pas nécessairement besoin de croire à l'immortalité de son âme pour développer ses dispositions à l'investigation logique : de ce fait, si l'on se contente de dire que la conception platonicienne de la survie *post corporis mortem* de l'âme sert les desseins du fondateur de l'Académie, on passe sans doute à côté de l'essentiel de ce qui est à rechercher. La plupart des exégètes ne remettent pas en cause l'idée selon laquelle Platon devait, à titre personnel, croire sincèrement en l'immortalité de l'âme, mais il serait peut-être bon de proposer une hypothèse permettant d'expliquer pourquoi il y croyait, au-delà d'une certaine fidélité à une tradition à laquelle il était attaché ; cela dit, nous proposons moins une nouvelle hypothèse que nous ne mettons à l'épreuve notre hypothèse de départ selon laquelle la conception de l'immortalité de l'âme puise sa source dans la connaissance spontanée que l'homme peut avoir de lui-même : il importe de voir si cette hypothèse se vérifie dans le cas de Platon et en quoi ce cas peut être révélateur de ce qui est vrai de tout homme. Étant donné ce en quoi consiste la *praxis* philosophique, du fait de l'ascèse qu'elle suppose, est-ce que la nécessité (que nous interrogerons après l'avoir simplement supposée) de faire taire le corps dans laquelle

¹⁰⁵ PATOČKA Jan, *Platon et l'Europe, séminaire privé du semestre d'été 1973*, p. 135. La science moderne n'est pourtant pas en mesure de renier complètement Platon, à tel point que près de quarante ans après Patočka, Pierre Kerszberg reconnaîtra à cette cosmologie le mérite d'accorder « à la cause errante un statut cosmologique, il y a dans la réalité quelque chose de chaotique, d'irréductible aux idées, qui ne peut être ni domestiqué ni éliminé. Cela signifie que les irrégularités du cours des choses peuvent être minisées tant qu'on veut en agrandissant l'échelle des phénomènes, il en restera toujours quelque chose de non négligeable. » Même dans le cadre de la physique quantique, « par son côté artisanal, le fabricant de l'appareillage ou le physicien qui l'utilise joue le rôle d'un démiurge à lui tout seul. » KERSZBERG Pierre, « Un univers excessivement mathématique : Platon et la cosmologie moderne » § 26 – 36, *Études platoniciennes* [En ligne], 9, 2012, mis en ligne le 9 janvier 2014. URL : <http://etudesplatoniciennes.revues.org/269>

Platon s'est probablement trouvé au cours de sa vie de philosophe n'aurait pas favorisé le développement de sa croyance en l'immortalité de l'âme ? Sans aller jusqu'à dire que l'ascèse philosophique la précède, n'est-il pas envisageable que l'exercice de la philosophie, par quelque homme que ce soit, ne soit pas de nature à favoriser et à fortifier la conviction d'être doté d'une âme immortelle ? En somme, l'ascèse philosophique n'est-elle pas, par sa nature même, une expérience révélatrice, voire puissamment révélatrice, de l'immortalité de l'âme humaine ? Et si tel est le cas, cela ne devrait-il pas permettre de lever le voile sur les causes ayant favorisé la prospérité de cette croyance à l'échelle de l'humanité ?

1. De la nécessité, pour la pensée, de mettre le corps à l'écart

Le souci premier de Platon étant de légitimer la *praxis* qu'il inculquait à ses élèves, il est certain que l'ascèse philosophique trouve son intérêt pour elle-même ici-bas indépendamment de toute considération liée aux récompenses ou aux châtiments qui attendent l'âme dans l'au-delà ; cela n'échappera pas au lecteur de la *République* où il est bien question d'une ascèse à laquelle doivent se soumettre les gardiens de la cité qui doivent non seulement développer leur courage et leur ardeur au combat mais aussi des aptitudes à la *praxis* philosophique. Mais contrairement au *Phédon*, la *République* ne présente à aucun moment cette ascèse comme un entraînement à la mort, pas même à titre ironique : à cet égard, ce grand dialogue postérieur au *Phédon* marque une étape importante au sein du corpus platonicien et peut-être même dans l'histoire de l'éthique en général puisque, non content de montrer que la justice est un bien pour elle-même et non pour les biens qu'elle peut procurer qui lui sont hétérogènes, Socrate y souligne les bienfaits d'une vie saine et ascétique indépendamment de la récompense éventuellement promise après la mort, et ce, très tôt, lorsqu'il en est encore à décrire ce à quoi doit vraisemblablement ressembler la cité à sa fondation, avant de connaître toute forme d'extension ou d'enrichissement que ce soit.¹⁰⁶ Cette existence frugale et pacifique conviendrait parfaitement à Socrate et celui-ci s'en tiendrait d'ailleurs quitte dans l'édification « en pensée » de la cité idéale si Glaucon, réagissant d'une manière typique de la jeunesse dorée d'Athènes (mais pas uniquement d'Athènes), ne l'accusait pas de vouloir faire vivre les citoyens comme des ὄρεα (porcs), reproche infondé dans la mesure où la

¹⁰⁶ Cf. Annexe 9.

description de la vie dans la cité primitive, si elle n'est pas marquée par le luxe, n'est pas non plus marquée par un inconfort, même partiel – sans parler de toutes les connotations liées à la saleté, à la bêtise, à la goinfrerie et à la bassesse morale ordinairement associées à l'image des porcins et qui ne s'appliquent pas du tout aux habitants de la cité primitive : loin d'être rude, leur mode de vie semble même doux et paisible, ne serait-ce que par la garantie d'une vie longue et saine qu'elle apporte. Cette ascèse n'est que relative, elle n'est pas marquée par la pénurie mais par le non-excès, l'homme y fait enfin coïncider sa conduite avec ce qu'il sait être bon pour lui. Loin de censurer radicalement le domaine corporel, Platon se contente de rejeter le commerce outrancier avec le corps au profit de la stricte satisfaction des nécessités du corps, en vertu non pas d'une récompense promise à l'homme tempérant mais simplement au nom du fait que c'est ainsi que l'on vit le mieux : ceci ouvre la voie à la conception d'une ascèse trouvant sa récompense en elle-même et qui ne serait donc plus hétérotélique.

On objectera à cela, d'une part, que cette ascèse n'est pas propre au philosophe mais commune à l'ensemble des citoyens de la cité primitive et que, d'autre part, il s'agit moins d'une ascèse comprise comme un choix de vie que d'une nécessité imposée par l'absence de richesse caractérisant ladite cité qui vient tout juste d'être fondée : en d'autres termes, même si Socrate affirme qu'il s'accommoderait d'une telle vie, il semble qu'il serait bien le seul et que l'ascèse qu'il vient de décrire est une ascèse subie et non une ascèse choisie comme la sienne. De fait, Socrate n'est pas naïf au point de prétendre que cet idéal de frugalité civique soit applicable en l'état ni même qu'il ait jamais existé (dans l'économie du dialogue, ce n'est qu'une fiction présentée comme telle, qui a valeur d'hypothèse de laboratoire) et c'est sans difficulté qu'il accepte, tenant compte de l'objection de Glaucon, de reprendre à nouveaux frais la recherche :

ταῦτα γὰρ δὴ τισιν, ὡς δοκεῖ, οὐκ ἐξαρκέσει, οὐδὲ αὕτη ἡ δίαιτα, ἀλλὰ κλῖναι τε προσέσονται καὶ τράπεζαι καὶ τᾶλλα σκευή, καὶ ὄψα δὴ καὶ μύρα καὶ θυμιάματα καὶ ἑταῖροι καὶ πέμματα, καὶ ἕκαστα τούτων παντοδαπά. καὶ δὴ καὶ ἂ τὸ πρῶτον ἐλέγομεν οὐκέτι τἀναγκαῖα θετέον, οἰκίας τε καὶ ἱμάτια καὶ ὑποδήματα, ἀλλὰ τὴν τε ζωγραφίαν κινητέον καὶ τὴν ποικίλιαν, καὶ χρυσὸν καὶ ἐλέφαντα καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα κτητέον. ἦ γάρ,¹⁰⁷

Quand Socrate dit qu'on ne mettra plus les maisons, les chaussures et les vêtements au rang du nécessaire, il ne veut évidemment pas dire que ces biens deviendront inutiles mais

¹⁰⁷ Plat. *République II* [373a] « Cela en effet, à ce qu'il semble, ne suffira pas à certains, pas plus que le régime lui-même, alors seront ajoutés des lits, des tables et toutes sortes de meubles, puis des plats cuisinés, des parfums, des essences à brûler, des courtisanes, des friandises, chaque chose sous toutes les formes possibles. Ce dont j'ai parlé premièrement, les maisons, les vêtements et les chaussures, on ne le mettra plus au rang du nécessaire, mais on emploiera la peinture et les combinaisons de couleurs, on acquérera de l'or, de l'ivoire et toutes ces sortes de matières. N'est-ce pas ? »

que leur aspect utilitaire passera au second rang des préoccupations au profit de leur aspect esthétique, qu'on les emploiera d'abord dans l'idée de se faire bien voir d'autrui plutôt que dans l'optique de sa conservation : de même que l'on consommera des mets en tenant compte de leur qualité gustative plutôt que du bénéfice que notre santé peut en tirer, avec les risques que cela comporte, on mettra des chaussures conçues dans un but esthétique plutôt que pratique, à tel point qu'elles ne faciliteront plus du tout la marche. Dans le même ordre d'idées, la ζωγραφία ne doit pas être comprise comme un mode d'expression artistique au sens moderne du terme mais comme l'ornement dont les riches citoyens faisaient parer leurs demeures. Quoi qu'il en soit, l'important dans cet extrait est dans l'effet d'accumulation qui permet d'opposer radicalement la superfluité de la cité en pleine expansion matérielle à la δίαίτα¹⁰⁸ de la cité primitive, marquée par l'absence d'excès et d'ambition démesurée. En bon débatteur, Socrate rentre dans le jeu de l'adversaire pour mieux le vaincre par la suite (de ce point de vue, le Socrate platonicien est fidèle à la pratique de l'*elenchos*) ; de toute évidence, il consent à tenir compte des objections de Glaucon, mais il ne perd pas l'espoir de faire triompher la légitimité de la vie ascétique dont il vantait la salubrité, comme il le fait sentir en employant des tournures impersonnelles au médio-passif ou à l'adjectif verbal qui indiquent qu'il refuse de s'avouer solidaire des citoyens se laissant aller aux superfluités qu'il énumère, qui plus est en concluant par καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα κτητέον qu'il serait tentant de traduire par « et toutes ses bêtises » (pour rester poli !) et il est difficile de ne pas l'imaginer accompagner le ἤ γάρ adressé à son interlocuteur d'un clin d'œil malicieux et ironique comme on en adresse à un enfant qui voudrait réclamer une faveur quelconque mais n'oserait pas se lancer.¹⁰⁹ l'ascèse sera évoquée une nouvelle fois ultérieurement, caractérisant désormais explicitement le philosophe dont les différentes qualités sont présentées en des termes faisant évidemment écho au *Phédon* : ὧι δὴ πρὸς τὰ μαθήματα καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον ἐρρυήκασιν, περὶ τὴν τῆς ψυχῆς οἶμαι ἡδονὴν αὐτῆς καθ' αὐτὴν εἶεν ἄν, τὰς δὲ διὰ τοῦ σώματος ἐκλείπειν, εἰ μὴ πεπλασμένως ἀλλ' ἀληθῶς φιλόσοφος τις εἴη.¹¹⁰ Ici se situe le

¹⁰⁸ Ce terme, qui désigne un certain mode de vie pris dans sa globalité, recouvre une signification plus large que le mot français « régime » par lequel nous le traduisons par commodité en prenant exemple sur Émile Chambry.

¹⁰⁹ Étant donné que l'interlocuteur de Socrate est le frère de Platon et une image de ce que ce dernier aurait pu être s'il s'était laissé entraîner par la tentation d'une vie brillante politiquement parlant, cette attitude n'a rien de déplacé, elle est tout simplement une représentation des rapports que le maître peut se permettre d'entretenir avec l'élève ; on peut aussi voir dans le dialogue entre Socrate et Glaucon une représentation du combat que le philosophe mène contre la tentation de la vie voluptueuse, qui peut se réveiller à tout moment.

¹¹⁰ Plat. *République VI* [485d] « Dès lors celui qui s'adonne aux sciences et à toute matière du même type, je pense qu'il ne s'applique qu'au plaisir de l'âme isolée en elle-même et délaisse ceui du corps, s'il n'est pas artificiellement mais bien véritablement philosophe. »

nœud de notre raisonnement : il serait tentant de penser que la pratique de la philosophie serait tout ce qui reste à faire pour l'homme qui aurait renoncé à l'ambition politique et à la vie voluptueuse, ce qui reviendrait à considérer la *praxis* philosophique comme la conséquence d'une vie ascétique non-choisie. C'est évidemment l'inverse : ce n'est pas l'ascète qui devient philosophe du fait d'être ascète malgré lui mais le philosophe qui devient ascète du fait d'être philosophe de son plein gré, c'est ce qui explique qu'il n'ait pas suffi à un personnage comme Diogène le Cynique de prendre le parti de vivre dans le dénuement pour égaler Socrate qui, faisant de la recherche de la vérité une préoccupation ayant la priorité sur l'aisance matérielle, mène une vie d'ascète non pas par contrainte ni par provocation mais par fidélité envers le but qu'il poursuit ; telle est la véritable corrélation entre la tâche du philosophe et son mode de vie, la première justifiant la seconde et non l'inverse. Socrate aurait donc pu répliquer à Glaucon que sa cité n'était pas une cité de pourceaux mais une cité de philosophes ou, plus exactement, d'hommes qui se donnaient les moyens d'être philosophes. L'ascèse philosophique consiste à réduire la place du corporel (faute de pouvoir l'anéantir) dans notre vie de façon à ce qu'il n'oppose plus d'obstacle à une réflexion bien menée, que les besoins somatiques ne perturbent plus l'âme dans l'exercice du *logos*, ce qui nécessite non pas de les anéantir mais au contraire de les satisfaire et seulement de les satisfaire, c'est-à-dire de donner au corps ni plus ni moins que ce dont il a besoin ; la condamnation des excès, alimentaires ou autres, n'est pas formulée au nom d'une morale venue d'ailleurs mais bien au nom de la pratique correcte de la philosophie. Ceci est loin d'être anecdotique, Platon étant resté fidèle à cette conception de l'ascèse jusque dans sa vieillesse, comme l'atteste un extrait des *Lois* où il suggère que l'âme est susceptible de régresser, du fait des abus auxquels peut conduire la condition corporelle – c'est à dessein, que nous traduisons l'expression κατακορής τις τῆ μέθη γίγνηται par « celui que la boisson rassasie » ; cette traduction n'est assurément pas des plus élégantes littérairement parlant mais elle rend mieux compte du rôle passif assigné à l'homme ivre que ne le fait la formule « celui que se sature d'ivresse » proposée par le R.P. Des Places :

ἔρωτῶ γὰρ τὸ τοιόνδε· ἄρα σφοδρότερας τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας καὶ θυμοὺς καὶ ἔρωτας ἢ τῶν οἴνων πόσις ἐπιτείνει; - πολὺ γε. - τί δ' αὖ τὰς αἰσθήσεις καὶ μνήμας καὶ δόξας καὶ φρονήσεις; πότερον ὡσαύτως σφοδρότερας; ἢ πάνπαν ἀπολείπει ταῦτα αὐτόν, ἂν κατακορής τις τῆ μέθη γίγνηται; - ναί, πάνπαν ἀπολείπει. - οὐκοῦν εἰς ταῦτόν ἀφικνεῖται τὴν τῆς ψυχῆς ἕξι τῆ τότε ὅτε νέος ἦν παῖς;¹¹¹

¹¹¹ Plat. *Lois I* [645d-e] « Je pose la question que voici : la boisson excite-telle les plaisirs, les peines, la colère, l'amour et les rend-elle plus forts ? – Oui, beaucoup. – Et les sensations, les réminiscences, les opinions, et les idées ? Les rend-elle également plus fortes ? Ou plutôt tout cela n'abandonne-t-il pas complètement

Il semble que l'homme ivre mérite, aux yeux de Platon, d'être considéré non pas simplement comme un pécheur mais comme une victime (consentante, il est vrai) du pouvoir de séduction de l'alcool, ce qui nous fonde à parler des « abus auxquels peut conduire la condition corporelle », car ladite condition n'est nullement condamnée en bloc par Platon qui n'a pas la prétention d'affirmer que le philosophe est capable de devenir pur esprit de son vivant - comment pourrait-il en aller autrement de la part d'un auteur qui n'a de cesse de nous présenter le philosophe en pleine action, en pleine poursuite de sa quête inaboutie de la réalité, dans des mises en scène très réalistes ? De fait, même dans cette œuvre tardive que sont les *Lois*, il prend acte de l'imperfection humaine et ne s'engage pas dans un combat voué à l'échec desinté à l'anéantir ; *a fortiori*, loin d'opposer frontalement l'âme active et le corps passif, il fait volontiers mention de la ψυχή à titre passif dans la formule suivante : ὄσαι τε διὰ δυστυχίαν ταραχαὶ ταῖς ψυχαῖς γίνονται.¹¹² La traduction d'Édouard Des Places, « les troubles que la malchance apporte aux âmes » a beau être plus élégante d'un point de vue littéraire, elle n'est cependant guère satisfaisante en tant qu'elle ne rend pas compte de la situation de complément d'agent qui est celle de δυστυχία : ce sont bien les ταραχαὶ qui sont posés comme étant actifs, ce qui n'en rend que d'autant plus patente le fait que, dans ce passage, l'âme n'est pas présentée comme étant entièrement responsable de ces ταραχαὶ qui lui viennent en raison de ce que l'on peut appeler un « manque de chance », et même quand elle leur échappe, elle n'est pas non plus complètement responsable de cette réussite qu'elle doit à la chance, comme le fait savoir la mention de ὄσαι ἐν εὐτυχίαις τῶν τοιούτων ἀποφυγαί¹¹³. L'âme n'est donc pas entièrement maîtresse de son destin mais elle n'est cependant jamais assourdie au point de ne pas pouvoir comprendre ce qu'il est bon ou mauvais de faire : Platon, écrit aussi ἐν πᾶσιν τοῖς τοιούτοις τῆς ἐκάστων διαθέσεως διδασκτέον καὶ ὀριστέον τό τε καλὸν καὶ μή¹¹⁴, restant ainsi fidèle au propos de la *République* : si l'âme n'était que le jouet des circonstances influant sur son humeur, une telle exigence éthique n'aurait même pas lieu d'être, l'âme humaine est donc considérée comme étant suffisamment maîtresse d'elle-même pour que la responsabilité des fautes commises durant son séjour terrestre lui incombe, mais elle ne l'est pas encore assez pour que l'on puisse lui reprocher toutes ses maladresses dues à des circonstances défavorables.

celui que la boisson rassasie ? – Oui, cela l'abandonne complètement. – Et il en arrive donc au même point que quand il était petit enfant ? »

¹¹² Plat. *Lois I* [632a] « Ces troubles qui naissent dans les âmes à cause de la malchance. »

¹¹³ *Ibid.* « Ces moyens d'y échapper grâce à la chance. »

¹¹⁴ Plat. *Lois I* [632c-d] « en tout domaine et suivant les dispositions de chacun il faut enseigner et définir ce qui est bon et ce qui ne l'est pas. »

Pour l'heure, l'important est là : puisque l'ascèse comprise comme une mise en sommeil relative du corps apparaît comme une nécessité pour qui fait profession d'être philosophe indépendamment de toute conception d'une promesse de récompense *post mortem*, donc puisque la *praxis* philosophique n'a pas vitalement besoin de la conception de l'immortalité de l'âme, il est tout à fait envisageable que Platon en soit arrivé, en pratiquant la philosophie, à apercevoir, par cette *praxis* même, que l'âme et le corps, tout en entretenant un rapport extrêmement étroit l'un avec l'autre, étaient chacun de nature suffisamment différente pour être séparables *de jure* ; en d'autres termes, c'est l'expérience philosophique de sortie du corps qui aurait précédé la conception platonicienne de l'immortalité de l'âme et non l'inverse. Le *Théétète* confirme partiellement cette hypothèse, Socrate y disant explicitement que seul le corps du philosophe ἐν τῇ πόλει κεῖται (réside dans la cité), et que son âme ou, plus précisément, sa διάνοια, sa faculté de réfléchir, est accaparée par la connaissance des vérités immuables qui la font se désintéresser des affaires de la cité :

Καὶ ταῦτα πάντ' οὐδ' ὅτι οὐκ οἶδεν, οἶδεν· οὐδὲ γὰρ αὐτῶν ἀπέχεται τοῦ εὐδοκιμεῖν χάριν, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὸ σῶμα μόνον ἐν τῇ πόλει κεῖται αὐτοῦ καὶ ἐπιδημεῖ, ἡ δὲ διάνοια, ταῦτα πάντα ἡγήσαμένη μικρὰ καὶ οὐδέν, ἀτιμάσασα πανταχῇ πέτεται κατὰ Πίνδαρον τὰς τε γὰς ὑπένερθε καὶ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, οὐρανοῦ θ' ὕπερ ἀστρονομοῦσα, καὶ πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνομένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου, εἰς τῶν ἐγγύς οὐδὲν αὐτὴν συγκαθηϊεῖσα.¹¹⁵

Il n'est pas question dans cet extrait de l'homme dans sa généralité mais du seul philosophe en particulier ; c'est précisément en cela que ce passage est révélateur du fait que la conception platonicienne de l'immortalité de l'âme peut être comprise comme une thèse existentielle tirant son origine du parcours de philosophe qu'a mené Platon en suivant l'exemple de Socrate : le philosophe, à force de s'entraîner à vivre en se détachant du corps, peut avoir l'expérience d'une certaine indépendance de l'âme vis-à-vis du corps, indépendance qui laisse supposer que la première survit au second, ne serait-ce que parce que les notions de temps semblent abolies dans les moments de grande sérénité. Faut de certitude absolue, on avancera que rien ne s'oppose *de facto* à ce que la *praxis* philosophique ait pu soutenir directement, d'un point de vue strictement dialectique, cette conception de la vie après la mort qui cependant lui préexistait historiquement parlant. En

¹¹⁵ Plat. *Théétète*. [173e-174a] « « Et il ne sait même pas qu'il ne sait pas cela ; il ne s'en abstient pas pour obtenir un bon renom mais, en fait, son corps seul se situe et réside dans la cité, tandis que sa faculté de réfléchir, qui considère que tout cela est de peu de valeur et n'est même rien, le dédaignant, vole de tous côtés et même, comme dit Pindare, sous la terre, mesurant la terre ses étendues, étudiant les astres au-dessus du ciel, cherchant à connaître la nature toute entière et dans chacun de ses aspects, sans jamais se laisser descendre vers ce qui est proche. »

somme, Platon a sans doute eu la confirmation, par le mode de vie qui était le sien, de ce que la tradition avait déjà établi.

Ce point étant éclairci, il est envisageable d'élargir ces conclusions au genre humain pris dans son entièreté : il n'est en effet pas nécessaire de mener une vie semblable à celle d'un philosophe de l'Académie pour connaître, ne serait-ce que fugacement, des épisodes où l'âme paraît se manifester comme indépendante du corps. À lire Jean-Pierre Vernant¹¹⁶, l'un des mérites de Platon aurait justement été d'avoir mis à la portée de l'homme une expérience était envisagée auparavant comme accessible uniquement pour des êtres surhumains, mérite partagé avec les Mystères, ces cultes parallèles qui étaient alors en vogue et coexistaient, dans un syncrétisme tolérant, avec des cultes officiels en perte de vitesse. Cette influence des mystères a déjà été mise en valeur par Perceval Frutiger commentant l'allégorie de la caverne dans la *République* en des termes établissant un lien évident entre la délivrance de l'âme promise dans le cadre des mystères et celle que doit permettre l'exercice régulier de la philosophie :

« Quoi qu'il en soit, plusieurs traits de l'allégorie sont empruntés, comme l'a montré Cornford, à l'orphisme et à la religion des mystères. Ainsi, qui sait si les ombres que les prisonniers voient projetées sur le mur de la caverne n'ont pas été suggérées à Platon par un procédé de ce genre qui était peut-être en usage dans la partie des cérémonies d'initiation comportant des φάσματα ? De plus, il n'est pas impossible que, dans ces cérémonies, on ait eu recours, entre autres symboles, à une délivrance simulée, image de la libération de l'âme, tout comme le captif qui est traîné hors de la caverne. »¹¹⁷

En dépit de l'assez petit nombre d'informations dont nous disposons, par la force des choses, sur ces cultes concernant lesquels l'initié se devait de garder le silence, il est envisageable de donner plusieurs exemples : les mystères d'Éleusis promettent aux initiés la béatitude, donc un état proche de celui qu'est censé atteindre le philosophe dans l'au-delà ; les mystères orphiques proposent le rétablissement des âmes dans leur pureté et leur divinité originelle – c'est explicitement ce que propose le philosophe dans le *Phèdre*, à rebours d'une tradition qui envisage la destinée *post corporis mortem* de l'âme en des termes encore proches des expressions propres à la vie corporelle. Les mystères pythagoriciens, enfin, proposant la purification morale et intellectuelle de l'âme, ont évidemment influencé Platon, comme l'attestent notamment deux occurrences de l'assimilation de la σῶμα (corps) à une σῆμα (tombeau) ; il faut cependant souligner que dans la première d'entre elle, dans le *Cratyle*, Socrate ne l'évoque qu'à titre d'hypothèse dans une recherche sur l'étymologie du mot σῶμα, jouant notamment sur la polysémie du

¹¹⁶ Cf. Annexe 10.

¹¹⁷ FRUTIGER Perceval, *Les mythes de Platon, étude philosophique et littéraire*, p.263

terme σῆμα qui peut être traduit aussi bien par « tombeau » que par « signe » : καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι. καὶ διότι αὐτὸ τούτῳ σημαίνει ἃ ἂν σημαίνει ἢ ψυχῆ, καὶ ταύτη ‘σῆμα’ ὀρθῶς καλεῖσθαι.¹¹⁸ Les pythagoriciens ne sont même pas explicitement nommés, sans doute parce que Platon présuppose leurs théories déjà bien connues de ses concitoyens, mais aussi parce que Socrate ne leur doit, en dernière analyse, que peu de chose si ce n’est une hypothèse étymologique qui en vaut d’autres, par exemple celles des orphiques que Socrate cite immédiatement après ; de toute façon, l’impossibilité de restituer en français et même dans toute autre langue la proximité morphologique entre σῶμα et σῆμα devrait nous mettre la puce à l’oreille : comme l’indique peut-être aussi la répétition du verbe σημαίνω, peu élégante et donc surprenante de la part d’un styliste comme Platon, ce rapprochement est probablement réinvesti à titre ironique pour montrer les limites de la théorie de Cratyle suivant laquelle un nom n’est pas donné à un objet par simple convention mais s’impose de lui-même à l’esprit – on quittera d’ailleurs le *Cratyle* en soulignant que la survie de l’âme n’est de toute façon pas le sujet premier du dialogue. Quant à la seconde occurrence, dans le *Gorgias*, elle est à peine développée par Socrate qui n’utilise la proximité phonétique entre les deux termes que comme une astuce rhétorique qui ne saurait satisfaire une approche philosophique exigeante et qui, justement, n’en a pas la vocation en tant qu’elle est mobilisée en vue de persuader Calliclès, donc un personnage dont l’intérêt pour la philosophie est pour ainsi dire inexistant mais que les beaux discours ne laissent pas insensibles (le dialogue porte le nom d’un sophiste de renom, il n’est donc pas étonnant d’y voir Socrate montrer qu’il n’a rien à envier aux rhéteurs les plus célèbres) : ἤδη γὰρ τοῦ ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῶν σῆμα.¹¹⁹ La nature même de l’âme et de la vie importe d’ailleurs assez peu dans le cadre de ce développement dont le but premier est de convaincre Calliclès que la raison du plus fort n’est pas toujours la meilleure. Il n’y a donc pas de soumission de Platon aux idées pythagoriciennes, mais tous ces rapprochements avec les mystères attestent que la nécessité de mettre le corps à part pour bien penser n’est pas exclusive à l’Académie, que Platon ne s’en arroge pas le monopole pas plus qu’il ne le reconnaît à une autre école. Cette nécessité n’est d’ailleurs même pas exclusive à la Grèce antique, certaines cultures

¹¹⁸ Plat. *Cratyle* [400b-c] « Certaines disent qu’il est le tombeau de l’âme, dans laquelle elle serait enterrée ; d’autre part, puisque c’est par ses manifestations que l’âme se manifeste, pour cette raison ils l’appellent « signe » à juste titre. »

¹¹⁹ Plat. *Gorgias* [493a] « Pour ma part, j’ai déjà entendu un savant homme dire que nous sommes présentement morts et que le corps est notre tombeau. »

orientales très éloignées de la civilisation grecque du V^e siècle avant notre ère étant justement réputées pour encourager au détachement, au moins momentanément, de l'âme vis-à-vis des attaches corporelles, comme le rappelle Marc Durand :

« Ce fait nous semble très bien décrit dans les littératures orientales, notamment chez les bouddhistes. Le Zen authentique, et non celui importé par les occidentaux et transformé par eux, traduit parfaitement cet effort de recueillement, de concentration de l'esprit sur lui-même qui faciliterait l'évasion de celui-ci vers d'autres lieux, rendant plus aisées une certaine anamnèse et une réminiscence des réalités contemplées ultérieurement. »¹²⁰

En fait, cette expérience que la volonté de connaître la vérité exacerbe chez Platon, est réellement à la portée de tous, ne serait-ce que pendant au moins de très courts instants. D'ailleurs, lorsque Platon évoque dans le *Phédon* la nécessité de mettre le corps à l'écart, il part bien de l'expérience que peut connaître chaque individu et non pas de l'expérience propre au philosophe qui ne diffère que de degrés de celle du commun des mortels et peut donc être partagée¹²¹ ; quand Socrate affirme que la philosophie est un entraînement à mourir, il est évidemment ironique et ne fait que reprendre les critiques dont il a été l'objet pour mieux en dénoncer l'inanité : dans un premier temps, fidèle à sa démarche maïeuticienne, il ne fait qu'effleurer cette idée en affirmant que le philosophe veut suivre celui qui part pour l'au-delà, affirmation que l'on peut interpréter d'une multitude de façons différentes et qui ne peut manquer de faire réagir ; autant dire que Socrate lance un appât à ses contradicteurs. Si Cébès désapprouve Socrate, ce n'est pas l'idée en elle-même d'un désir du philosophe de gagner l'au-delà qu'il refuse mais plutôt l'apparente contradiction entre cette idée et la prohibition du suicide : πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες, τὸ μὴ θεμιτὸν εἶναι ἑαυτὸν βιάζεσθαι, ἐθέλειν δ' ἂν τῷ ἀποθνήσκοντι τὸν φιλόσοφον ἔπεσθαι;¹²² L'assimilation de la philosophie à un entraînement à la mort est explicitement formulée peu après, et Socrate ne revendique absolument pas la paternité de cette idée, l'attribuant à des ἄλλοι indéterminés par lesquels il désigne peut-être l'ensemble des Athéniens qui l'ont condamné.¹²³ Socrate tend ainsi à ses interlocuteurs un piège dans lequel Simmias ne manque pas de tomber ; l'ironie socratique, qui pousse l'interlocuteur à exposer lui-même ses contradictions et donc à se trahir, conduit Simmias à montrer de lui-même que s'il pleure l'ami qu'a été Socrate pour lui, il n'a manifestement pas compris ce

¹²⁰ DURAND Marc, *Trois lectures du « Phédon » de Platon : pour une approche onto-théo-psychologique*, p.40.

¹²¹ Plat. *Phédon*. [64b-d] Cf. *supra*.

¹²² Plat. *Phédon*. [61d] « Comment peux-tu dire, Socrate, qu'il n'est pas permis de se faire violence à soi-même violence et [dans le même temps] que le philosophe désire suivre celui qui meurt ? » (Nous rajoutons à dessein la locution « dans le même temps » pour souligner que Cébès affirme à Socrate qu'il se contredit).

¹²³ Plat. *Phédon*. [64a] Cf. *supra*.

que ce dernier avait à lui apprendre puisqu'il n'éprouve pas d'intérêt réel pour la philosophie, en tout cas pas suffisamment pour éviter de reprendre à son compte les propos de la foule à ce sujet – de surcoût, il emploie à deux reprises, dans un intervalle de temps très court, le verbe γελάω et le participe φιλοσοφοῦντες, il parle donc avec un certain art de la répétition que les traducteurs français hésitent souvent à restituer¹²⁴ et qui peut nous laisser imaginer qu'il parle dans le feu de l'action, sans réfléchir à ce qu'il dit :

καὶ ὁ Σιμμίας γελάσας, νῆ τὸν Δία, ἔφη, ὃ Σώκρατες, οὐ πάνυ γέ με νυνδὴ γελασεῖοντα ἐποίησας γελάσαι. οἴμαι γὰρ ἂν τοὺς πολλοὺς αὐτὸ τοῦτο ἀκούσαντας δοκεῖν εὖ πάνυ εἰρηῆσθαι εἰς τοὺς φιλοσοφοῦντας—καὶ συμφάναι ἂν τοὺς μὲν παρ' ἡμῖν ἀνθρώπους καὶ πάνυ—ὅτι τῷ ὄντι οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσι, καὶ σφᾶς γε οὐ λελήθασιν ὅτι ἄξιοί εἰσιν τοῦτο πάσχειν.¹²⁵

Traduire οἱ φιλοσοφοῦντες par « ceux qui font de la philosophie » peut sembler un peu lourd, mais cette périphrase est probablement plus proche du sens qu'il faut donner à ces mots : Simmias emploie bel et bien un participe présent et non pas le substantif φιλόσοφος, de telle sorte qu'il n'est pas interdit de penser qu'il emploie l'expression οἱ φιλοσοφοῦντες dans un sens méprisant, proche de l'expression « faiseurs de vers »¹²⁶ que, d'après Verlaine, Monsieur Prudhomme employait pour désigner les poètes. Ensuite, la traduction de Léon Robin faisait dire à Simmias que les philosophes « sont des gens en mal de mort », ce qui ne rend pas complètement justice à l'usage du verbe θανατεῖν qui renvoie directement au fait même d'être déjà mort – cela n'en rend que d'autant plus violente la réponse de Simmias à peine moins dure que celle de Glaucon jugeant, dans la *République*, que les habitants de la cité primitive vivaient comme des pourceaux ; Simmias et Glaucon ont en commun de mettre en accusation le philosophe et, plus largement, l'ascète d'une manière typique de la jeunesse dorée pour laquelle seule la vie de plaisirs en vaut la peine et qui veut « jouir sans entraves » pour reprendre un célèbre slogan du XX^e siècle. Ce qui est en quelque sorte reproché au philosophe, ce dont il est accusé, c'est de passer à côté de la vie ou, plutôt, de ce que la majorité considère comme étant « la » vie : cette critique adressée à l'ascète est tristement intemporelle, elle rappellera au lecteur moderne le reproche que l'on fait à l'enfant qui préfère lire paisiblement chez lui au lieu d'aller jouer

¹²⁴ Ce scrupule est d'autant plus regrettable que le dépasser aiderait le lecteur non-helléniste à faire une distinction nette entre les propos que Platon reprend à son propre compte et ceux qui portent le marque de son talent pour pasticher un style oratoire ampoulé ou pour reproduire les expressions maladroitement que tout un chacun peut employer au cours d'une discussion.

¹²⁵ Plat. *Phédon*. [64 a-b] « Et Socrate, en riant, dit : « Par Zeus, Socrate, dit-il, moi qui n'avais toute à l'heure aucune envie de rire, tu m'as fait rire. Je crois que la foule, entendant ceci, penserait que c'est tout à fait à bon droit qu'on s'en prend à ceux qui font de la philosophie – et les gens de chez nous seraient tout à fait d'accord avec nous – que ceux qui font de la philosophie, en vérité, sont [déjà] morts, et qu'il ne leur échappe pas qu'ils méritent de subir ce sort. »

¹²⁶ VERLAINE Paul, *Poèmes saturniens*, « Caprices », V. Cf. *Œuvres poétiques complètes*, p.77.

au football, à l'étudiant qui se passionne pour ses études au lieu de faire la fête jusqu'aux petites heures de la nuit, à l'artiste ou à l'intellectuel qui trouve son bonheur dans la création ou dans la méditation plutôt que dans les mondanités, privilégiant le savoir-faire au faire-savoir ; on dit souvent, avec plus ou moins de mépris, que ces individus « vivent dans leur monde » comme s'ils étaient exclus de la cité, voire même qu'ils ne « vivent pas », comme s'il n'y avait qu'une seule façon possible de vivre sa vie – pour ne prendre que le cas de Socrate, on ne peut reprocher à ce citoyen zélé d'enfreindre les lois athéniennes¹²⁷, il lui est plutôt reproché de ne pas respecter ces règles de comportement civique qui ne sont jamais écrites, ces règles qui ne sont pas les *ἄγραπτα κάσφαλη θεῶν νόμια*¹²⁸ qu'Antigone défendait contre la loi du roi Créon mais plutôt les lois non-écrites et éphémères des hommes, que la loi au sens juridique du terme n'impose jamais de respecter, dont la transgression n'est même pas nuisible pour la communauté, et qui pourtant peuvent valoir à l'homme qui s'en écarte de s'attirer l'hostilité de ses concitoyens¹²⁹ qui l'accusent notamment de « ne pas vivre » au sens où il ne se soucie guère de gloire politique ou même militaire, se limitant à son devoir de citoyen-soldat sans en tirer une quelconque gloriole. Pourtant, n'en déplaise aux partisans d'une lecture bassement « nietzschéante » l'ascèse philosophique n'est en aucun cas le symptôme d'une pulsion de mort ; nous qualifions de « bassement nietzschéante » une telle compréhension de l'ascèse socratique dans la mesure où, plus lucide que certains de ces disciples déclarés ou non, Nietzsche, dans *La Généalogie de la morale*, semblait avoir compris ce qui était véritablement en jeu dans ce type d'ascèse en affirmant que la « bête philosophe » rejetait tout ce qui pourrait constituer une entrave à l'obtention de la puissance qu'elle recherche, ce qui rend justice à la visée pratique de cette ascèse¹³⁰ ; cette ascèse ne saurait d'ailleurs être assimilée à la mort que par une analogie métaphorique, pour ne pas dire poétique car, comme le dit Jankélévitch, « on peut avoir une expérience « acuminale » de l'absolu sans en mourir ! L'âme, mourant au sensible, culmine un instant à la cime d'elle-même, et puis

¹²⁷ « Socrate ne s'attaque nulle part au régime, ni au fonctionnement de la cité, auquel il se soumet de son plein gré, mais n'hésite pas à faire usage du droit précieux, accordé par la démocratie elle-même, d'exprimer ouvertement sa critique contre les faiblesses humaines de ses concitoyens. » LEFKA Aikaterini, « Religion publique et croyances personnelles : Platon contre Socrate ? » § 18, *Kernos* [En ligne], 18, 2005, mis en ligne le 6 septembre 2011. URL : <http://kernos.revues.org/901>

¹²⁸ Soph. *Antigone*, v. 454-455. « Les lois non-écrites et inébranlables des dieux »

¹²⁹ Georges Brassens l'a exprimé dans sa chanson « La mauvaise réputation ». Cf. Annexe 11.

¹³⁰ Cf. Annexe 12. Il faut de toute manière se garder d'être aveuglé par la critique nietzschéenne de Platon qui vise précisément l'idéalisme métaphysique, « car le Platon de Nietzsche est lu par un regard qui ne peut se détacher de l'Allemagne, du danger qui la menace et qu'elle fait peser sur le monde ». TROTIGNON Pierre, « Comment Nietzsche comprit Platon » § 38, *Germanica* [En ligne], 8, 1990, mis en ligne le 20 mars 2014. URL : <http://germanica.revues.org/2426>

continue d'exister ». ¹³¹ Aussi, la définition du philosophe comme d'un homme qui fait peu de cas du corps ne peut pas être la marque d'un dégoût de la vie et d'une attirance pour la mort ; ladite définition est moins une définition *stricto sensu* qu'une recommandation que Platon adresse à ses élèves : le philosophe n'est pas un homme dégoûté de la vie, il est au contraire l'homme qui connaît la vie mieux que personne et sait donc ce qui mérite d'y être recherché ou évité pour que la réflexion soit bien menée. Il n'a pas la prétention d'être déjà mort et de s'y complaire, il a simplement le désir de maîtriser suffisamment sa condition d'être vivant corporel pour qu'elle ne l'empêche plus de mener une réflexion approfondie, et cette recommandation n'a rien d'étrange. En effet, affirmer qu'on ne pense bien que quand le corps se fait oublier, ce n'est pas formuler un précepte moral rigide et rigoriste, c'est au contraire donner un conseil pratique basé sur une expérience personnelle qui est éminemment partageable : il n'est même pas nécessaire de prendre pour exemple une activité semblable à l'investigation métaphysique pour plaider en faveur de la nécessité de faire taire le corps pour « bien » penser. Faire taire le corps, ce n'est pas l'ignorer complètement mais au contraire lui donner tout ce dont il a besoin et seulement ce dont il a besoin, de façon à ce qu'il soit maîtrisé et que l'attention qui lui est prêtée n'occupe plus qu'un laps de temps limité qui n'empiète pas (ou plus) sur le temps que l'on consacre aux activités mobilisant l'esprit, c'est en quelque sorte apprivoiser le corps comme l'on ferait d'un animal. Il n'est donc absolument pas incongru de reconnaître l'universalité à cette expérience : n'importe quelle personne, si elle a souci de mener à bien une activité où son entendement est mobilisé, peut réussir à avoir la sensation de s'évader de son corps, d'en arriver à oublier qu'il lui faudra s'alimenter et qu'elle devra un jour mourir. Le sentiment de plénitude ainsi atteint est une telle source de félicité pour l'homme que la nécessité du retour à la trivialité de la vie quotidienne engendre, qu'on l'avoue ou non, une immense déception : si les diatribes platoniciennes déplorant que l'âme doive supporter de vivre μετὰ τοιούτου κακοῦ ¹³² (avec cette chose mauvaise) qu'est le corps ont encore un écho auprès de la modernité, c'est justement parce que tout homme est tenté non seulement par l'immortalité mais même plus encore par la vie de pur esprit, c'est-à-dire la continuation indéfinie du sentiment de plénitude rencontré au cours de ces expériences extatiques que chacun peut vivre, volontairement ou non, au quotidien. À cet égard, étant donné que cette vie purifiée ne peut exister qu'à l'état d'espoir aussi longtemps que l'on vit sur terre, la mort peut en arriver à représenter justement un espoir, précisément parce qu'elle est

¹³¹ JANKÉLÉVITCH Vladimir, *La mort*, p.70-71.

¹³² Plat. *Phédon* [66b]

l'inconnu par excellence, la seule expérience humaine absolument impartageable, celle qui a donc toute latitude pour devenir le réceptacle des aspirations humaines qui émergent lorsque les vicissitudes de la vie humaine deviennent excessivement insupportables, par exemple lorsqu'au cours d'une période de grave crise morale un sujet en arrive à envisager le sommeil comme un refuge au point de souhaiter ne plus jamais se réveiller. Nous tenons ici peut-être l'une des sources de l'émergence de la conception de la vie après la mort : a sûrement été plus déterminante que l'appréhension suscitée par la perspective de la mort l'insatisfaction permanente dans laquelle la vie terrestre laisse un esprit humain en quête de plénitude. Il est à peu près certain qu'il est arrivé à chacun de nous de souhaiter, sinon ne plus avoir de corps, être au moins débarrassé des nécessités que ce dernier implique : la maladie et la souffrance, certes, mais aussi le simple fait d'être contraint de s'alimenter et de se reproduire sont autant d'aspects de la vie que l'homme s'efforce toujours de dissimuler voire d'abolir totalement : ces aspects ne sont ni des fins ni même des moyens permettant d'accéder aux fins que l'homme, être autonome, se donne : le corps pourrait passer pour ce que Jankélévitch nommait « l'organe-obstacle », il est ontologiquement contraignant, il représente la part de nous-mêmes que nous n'avons pas choisie, la part non-libre de l'être libre que nous sommes ou, du moins, revendiquons d'être, comme l'a expliqué Bergson : « Conscience et matérialité se présentent donc comme des formes d'existence radicalement différentes, et même antagonistes, qui adoptent un *modus vivendi* et s'arrangent tant bien que mal entre elles. La matière est nécessité, la conscience est liberté. »¹³³ Cette idée permet de mieux cerner ce qui est en jeu dans l'opposition entre l'âme et le corps : il s'agit de l'opposition entre deux domaines qui diffèrent fondamentalement par la marge de manœuvre autonome qui y est reconnue à l'homme ; dans son intériorité, l'homme se révèle à lui-même comme absolument libre de ses choix tandis que sa corporéité lui oppose un obstacle, détermine ses choix malgré lui et relève toujours, peu ou prou, du subi : la matière oppose une résistance à la cause libre, et cette résistance n'a rien de délibéré ni de choisi, la délibération et le choix étant précisément impossibles à la matière qui ne peut être que ce qu'elle est : la confrontation avec la matière n'a jamais d'autre origine que la volonté libre et indéterminée de l'âme. Cette liberté est ce qui fait que l'on donne à l'âme le primat sur le corps qu'il faudrait donc censurer afin que la liberté de l'âme ne soit plus entravée.

¹³³ BERGSON Henri, *L'énergie spirituelle*, p.13 - sauf mention contraire, toutes les citations de cette œuvre sont extraites de l'édition de 1982 aux Presses Universitaires de France, mentionnée en bibliographie.

2. La non-radicalité de l'ascèse philosophique

On objectera à ce bref exposé d'inspiration bergsonienne qu'il est fait en des termes modernes qui ne peuvent convenir à un commentaire de Platon (à commencer par le concept de conscience) et, de fait, ils ne conviennent pas : s'ils sont pertinents pour décrire une tendance de l'homme dont la modernité prend acte, ils ne peuvent pas rendre compte de l'attitude de Platon qui se refuserait à adopter vis-à-vis de la matière en général et du corps en particulier une posture de censure radicale qui serait plutôt le fait du vulgaire ou des mystiques (dans ce dernier cas, cela en dit long sur l'anachronisme qui résulterait de l'attribution d'une telle idée à Platon). Il convient de bien insister sur le fait que l'ascèse philosophique, aussi sévère puisse-t-elle paraître pour un hédoniste, n'est pourtant absolument pas radicale, comme l'a signalé Kenneth Dorter :

*First, he is not arguing against pleasure in general here but only the false or « so-called » pleasures (τὰς ἡδονὰς καλοῦμένας) we discussed earlier and for which he shows disdain in the Republic and Philebus as well. He does not advocate the unnecessary and non-natural pleasure of adorning oneself with especially elegant clothing, but there is nothing unusually ascetic for him in that view. (...) The pleasures of food, drink, and sex may be enjoyed as long as no importance is attached to them, which entails moderation.*¹³⁴

Un signe qui ne trompe pas est que Phédon affirme que Xanthippe était accompagnée du petit enfant qu'elle avait eu avec Socrate, ce qui indique que ce dernier ne pratiquait pas l'abstinence sexuelle totale, malgré son déjà grand âge : il ne pratiquait que le strict nécessaire en matière de sexualité mais tout le strict nécessaire, il n'en faisait pas une fin en soi mais n'oubliait pas qu'elle était le moyen en vue de la reproduction et accomplissait donc le devoir que lui imposait la nature. Quand on parle d'une ascèse platonicienne, il faut donc comprendre une ascèse qui n'est pas radicale et ne se traduit pas par la suppression de toute forme de plaisir mais simplement par la prohibition des plaisirs inutiles ou, pourrait-on dire, contre-productifs : si l'on prend Socrate en exemple, alors il ne faut pas ressentir de culpabilité au fait de prendre du plaisir en s'alimentant et en se reproduisant puisque ce sont des nécessités naturelles ; aussi longtemps que nous menons cette vie corporelle, nous avons le devoir de consentir aux plaisirs liés à cette condition, l'ascèse philosophique consistant à faire en sorte que ces plaisirs restent à leur juste place

¹³⁴ DORTER Kenneth, *Plato's Phaedo : an interpretation*, p.26-27. « Premièrement, il ne plaide pas contre le plaisir en général mais seulement contre les faux ou prétendus plaisirs dont nous avons parlé plus haut et pour lesquels il fait également montre de dédain dans la *République* et le *Philèbe*. Il ne préconise pas le plaisir non-nécessaire et non-naturel de s'orner de vêtements spécialement élégants, mais il n'y a rien d'ascétique de sa part dans ce point de vue. (...) Il est licite de jouir des plaisirs de la nourriture, de la boisson et du sexe aussi longtemps qu'on n'y accorde pas d'importance, ce qui suppose de la modération. »

et n'empiètent pas sur l'activité noétique ; leur suppression totale ne pourrait avoir lieu qu'après la mort et le philosophe doit composer avec eux aussi longtemps qu'il vit, par respect envers l'ordre naturel. Cette idée de respect de l'ordre naturel est d'ailleurs importante pour expliquer la non-radicalité de l'ascèse : le *Phédon*, dans sa vocation à défendre la légitimité de la *praxis* philosophique, cherche à montrer que celle-ci n'est pas une voie vers l'impiété mais au contraire la meilleure façon de faire montre de respect à l'égard des forces divines en tant que sources de la vérité et de l'éthique ; la vie du philosophe se veut une vie menée en harmonie avec la nature, celle-ci ne devant être contrariée ni par une ascèse excessive ni par un consentement irréfléchi à toute forme de plaisir. L'ascèse philosophique n'est pas l'ascèse monacale du pénitent se privant de tout plaisir mais bien au contraire l'ascèse raisonnée de celui qui sait ce qui est conforme ou non à la nature. Ainsi, l'interdiction du suicide se justifie dans la mesure où le suicidé semble juger qu'il n'est pas à sa place sur terre et que l'ordre naturel est donc mauvais : il porte sur ses épaules de simple mortel un jugement absolument terrible, à la limite de l'ὄβρις. L'éthique platonicienne juge une chose bonne ou mauvaise suivant l'aide ou l'entrave qu'elle constitue pour la pratique de l'investigation philosophique mais aussi suivant sa conformité à l'ordre naturel : ces deux critères ne s'excluent pas et ne sont même que deux faces d'un seul et même critère, la philosophie étant précisément la voie devant permettre, à terme, de connaître parfaitement l'ordre naturel.

À cet égard, il y a donc deux formes envisageables de désobéissance à l'ordre naturel : la première est la vie de l'hédoniste se vautrant dans les plaisirs les plus grossiers et les plus inutiles, que l'on censure spontanément et dont les exemples sont nombreux ; la seconde consiste en une ascèse absolue qui exclut tout plaisir, même utile : ce type de vie ne peut qu'être imparfaitement représenté, une telle vie étant impossible. L'espoir d'être pur esprit n'est précisément qu'un espoir qui n'a de chances de se réaliser qu'après la mort du corps et non un but qu'il conviendrait de réaliser de son vivant ; aussi longtemps que l'homme vit sur terre et dans un corps, il se doit de s'en contenter et de composer avec cet aspect non-choisi de sa condition. Socrate, à cet égard, offre l'exemple d'un homme qui accepte son humanité avec tout ce que cela implique, se tenant à égale distance de Diogène qui a la prétention de se faire chien et d'Alexandre qui a la prétention de se faire Dieu. Une telle idée ne doit pas étonner, pas même aujourd'hui : il est bien évident qu'il est tout aussi néfaste de n'accorder aucune attention au corps que de lui en accorder trop ; on ne pense vraiment bien que quand le corps ne se fait plus entendre, ce qui nécessite que les besoins de sommeil, de boisson et de nourriture aient été pleinement satisfaits. À aucun moment et

dans aucun dialogue Platon ne nous présente Socrate affamé et dans une situation spécialement inconfortable : il a beau marcher pieds nus et dépenaillé, il ne revendique pas pour autant de marginalité particulière et s'il revendique une misère, elle est plutôt d'ordre intellectuel. Comme l'a fait remarquer Wolff, il est plus voluptueux qu'on ne l'imagine souvent, ses conversations prennent pour cadre de véritables temps de pause, même le si tragique *Phédon* s'ouvre en insistant sur le soulagement ressenti par Socrate lorsqu'il est libéré de ses chaînes ; Socrate a beau faire part de son étonnement face à l'ἡδύ (agréable), il ne le rejette pas pour autant, ne serait-ce que parce qu'il est doublement nécessaire pour la conversation qu'il va engager : premièrement, il tire de cette sensation les prémisses de l'argument des contraires ; deuxièmement, si l'agréable est le contraire de τὸ λυπηρόν (le pénible) et s'il est exact, comme cela sera affirmé ultérieurement, que les contraires s'excluent mutuellement au point que la disparition de l'un entraîne nécessairement l'apparition de l'autre, alors le philosophe n'aura aucun scrupule à rechercher l'agréable puisque c'est à ce prix qu'il se débarrassera du pénible qui risque de perturber sa réflexion.

Le *Banquet* aussi est révélateur à plus d'un titre : dès le début, les protagonistes prennent le parti de ne pas boire avec excès afin de garder tous leurs esprits et ainsi atteindre leur objectif de prononcer chacun son tour le meilleur éloge d'Eros possible : ταῦτα δὴ ἀκούσαντας συγχωρεῖν πάντα μὴ διὰ μέθης ποιήσασθαι τὴν ἐν τῷ παρόντι συνουσίαν, ἀλλ' οὕτω πίνοντας πρὸς ἡδονήν.¹³⁵ Il est cependant remarquable qu'à aucun moment il n'est question d'une prohibition pure et simple de la boisson mais simplement de l'interdiction de se laisser aller à la beuverie ; cette prescription n'est pas le fait de Socrate, qui est déjà arrivé mais à aucun moment il ne la désapprouve : bien au contraire, il est explicitement dit que la décision est adoptée par les convives à l'unanimité, ce qui indique que Socrate ne voit pas d'inconvénient à ce que ses interlocuteurs boivent sans excès et qu'il n'en voit pas moins en eux des interlocuteurs valables pour une discussion philosophique ; sa sobriété a été vantée auparavant par Eryximaque, mais Socrate lui-même n'en fait pas une règle à suivre à tout prix ; même le fameux terme ἡδονή est explicitement employé sans connotation dépréciative aucune, sans même mention d'une désapprobation de la part de Socrate, preuve que ce n'est pas une grossièreté pour le philosophe. Il est d'autant plus interdit de penser que Socrate puis Platon eussent jamais pu prôner la prohibition pure et simple de toute consommation de vin que, dans la description de la cité primitive dans la *République*, vantée pour son mode de vie sain et frugal, on

¹³⁵ Plat. *Banquet* [176e] « Ayant entendu cela, tous se mirent d'accord pour ne pas passer la réunion du jour présent à s'enivrer mais à boire juste pour le plaisir. »

retrouve le vin parmi les premières productions des citoyens, mis ainsi au rang de produit de première nécessité au même titre que le blé, les vêtements et les chaussures.¹³⁶ De toute façon, Socrate serait mal placé pour rejeter toute forme de plaisir sensuel si l'on en croit l'éloge attribué à Alcibiade qui met en valeur la tempérance de Socrate en des termes qui peuvent surprendre notre ère nourrie des histoires édifiantes de saints chrétiens prêchant et pratiquant l'abstinence totale, et encore l'attitude de Socrate n'est-elle pas parfaitement conforme aux usages reçus dans la pratique courante de la pédérastie, ce dont Alcibiade se plaint – cette double comparaison que nous introduisons à dessein met en valeur le fait que Socrate se situe à mi-chemin entre une abstinence totale et une débauche effrénée, manifestant ainsi un souci d'adopter le juste milieu, notion capitale pour vraiment comprendre son attitude :

ὄρατε γὰρ ὅτι Σωκράτης ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν καὶ αἰεὶ περὶ τούτους ἐστὶ καὶ ἐκπέπληκται. (...) συνεγιγνόμεν γὰρ, ὃ ἄνδρες, μόνος μόνω, καὶ ᾧμην αὐτίκα διαλέξεσθαι αὐτόν μοι ἄπερ ἂν ἐραστής παιδικοῖς ἐν ἐρημίᾳ διαλεχθεῖη, καὶ ἔχαιρον. τούτων δ' οὐ μάλα ἐγίγνετο οὐδέν, ἀλλ' ὥσπερ εἰώθει διαλεχθεῖς ἂν μοι καὶ συνημερεύσας ᾧχετο ἀπιών.¹³⁷

L'ascèse philosophique a beau être présentée comme entraînement à la mort, elle n'est pas pour autant égale à la mort et, de même, si elle s'oppose à la débauche, elle ne s'oppose pas aux plaisirs innocents : Socrate ne dédaigne pas la compagnie des jeunes et beaux garçons, suivant une règle de conduite parfaitement normale en son temps, mais il ne jette pas sur eux comme une bête en rut, ce qui ne manque pas d'étonner Alcibiade mais suscite également son admiration. Si cette tempérance socratique n'est pas radicale, elle n'en est pas moins suffisamment patente pour être digne du respect d'un personnage aux mœurs notoirement plus légères comme Alcibiade ; l'attitude socratique n'est chaste qu'aux yeux d'un hédoniste ὑβριστής et elle n'est sensuelle qu'aux yeux de notre monde chrétien.

Ainsi Platon fait-il montre d'une volonté de juste mesure à tous les niveaux qui se manifeste y compris dans le domaine de la connaissance, comme le laisse envisager dans le *Phédon* l'exhortation adressée au personnage éponyme de se couper les cheveux si la discussion venait à être tenue en échec, exhortation qui en contient une autre, implicite, à ne pas désespérer du *logos* malgré les déceptions qu'il peut créer : la connaissance de la nature humaine a sauvé Socrate de la misanthropie mais l'a aussi sauvé de la misologie ; le

¹³⁶ Cf. Annexe 9.

¹³⁷ Plat. *Banquet* [216 d-217 b] « Vous voyez bien que Socrate a des dispositions amoureuses pour les beaux garçons, qu'il est toujours auprès d'eux. (...) Nous nous trouvions donc, messieurs, seul à seul et je m'attendais à ce qu'il s'entretienne aussitôt avec moi comme un amant s'entretient seul avec ses mignons et je m'en réjouissais. Or rien de tout cela n'eut lieu mais, au contraire, après s'être entretenu et avoir passé la journée avec moi comme il en a l'habitude, il partit, me laissant là. »

simple fait de reconnaître la déficience de l'être humain lui épargne de lui reprocher que les recherches d'ordre logique ne soient pas toujours couronnées de succès. S'il ne se satisfait pas d'une défaite complète comme celui qui se complait dans son ignorance, une demi-victoire suffit cependant au philosophe pour lequel misologie et misanthopie ont en commun de provenir d'un espoir nécessairement déçu basé sur une conception illusoire de l'homme et du *logos* : de là vient la nécessité de fournir un rempart contre la déception générée par une surévaluation des capacités humaines en les acceptant telles qu'elles sont et non telles qu'on les rêve – la complexité assumée des sentiments animant Phédon à la vue de Socrate, que ce dernier désigne néanmoins comme témoin de la réussite ou de l'échec de la philosophie, n'est-elle pas le signe que le philosophe prend l'homme tel qu'il est et non tel qu'il devait idéalement être ? En matière éthique, Platon n'aurait donc pas approuvé l'ascèse radicale de Diogène le cynique, dont l'attitude, qui privilégie le faire-savoir au savoir-faire, est finalement symétrique à l'attitude du parvenu étalant insolemment ses richesses – d'autant que cette ascèse revendiquée était plutôt malhonnête s'il était exact, comme l'affirme la légende, que Diogène se livrait à l'onanisme en public. En revanche, Platon se serait davantage entendu avec Sénèque qui rejetait autant la recherche du luxe que la complaisance dans la vie misérable, le titre de philosophe revenant aux hommes qui pratiquent véritablement l'investigation logique et non pas à ceux qui affichent leur vie inconfortable et s'en font un titre de gloire, au risque que leur parti pris de vie pénible perturbe leurs efforts intellectuels :

*Non splendeat toga, ne sordeat quidem ; non habeamus argentum, in quod solidi auri caelatura descenderit, sed non putemus frugalitatis indicium auro argentoque caruisse. Id agamus, ut meliorem uitam sequamur quam ulgus, non ut contrariam : alioquin quos emendari uolumus, fugamus a nobis et auertimus. Illud quoque effcimus, ut nihil imitari uelint nostri, dum timent ne imitanda sint omnia. Hoc primum philosophia promittit, sensum communem, humanitatem et congregationem : a qua professione dissimilitudo nos separabit.*¹³⁸

Bien qu'influencé plutôt par les stoïciens, Sénèque résume assez bien, dans cet extrait, ce en quoi consiste cette ascèse platonicienne qui peut surprendre à une époque naviguant entre les deux extrêmes d'un hédonisme effréné et d'un rigorisme moral sévère ; elle repose pourtant sur ce que Sénèque nomme le *sensus commuis*, autant dire sur le bon sens

¹³⁸ Sen. epist. 5, 3-4 « Pas de toge éclatante, mais pas de toge crasseuse non plus ; n'ayons pas d'argenterie incrustée de ciselures en or massif, mais ne nous imaginons pas que se priver de vaisselle d'or et d'argent soit une preuve de modération. Faisons en sorte de mener une vie meilleure que le vulgaire et non pas contraire au vulgaire : sans quoi nous mettons en fuite et détournons de nous ceux que nous voulons voir s'amender. Nous obtenons aussi pour résultat qu'ils ne voudront nous imiter en rien, craignant de devoir nous imiter en tout. Ce que la philosophie promet en premier lieu, c'est le sens commun, la culture humaine et la vie en société : se différencier nous éloignera de cette profession. »

élémentaire ou, plus exactement, sur le respect de notre nature dans la mesure où elle consiste à ne donner à notre corps ni plus ni moins que ce dont il a besoin.

Il est d'autant plus interdit de penser que Platon ait jamais pu être tenté ^par une censure radicale du corps que, d'un point de vue cognitif, le corps est moins une entrave à la connaissance qu'un adjuvant insuffisant ; une telle idée, que l'on pourrait croire, à tort, typiquement aristotélicienne, n'est pas totalement absente chez Platon : la véritable tentative de recherche de la vérité en faisant totalement abstraction de l'apport sensible ne viendra que bien plus tard avec les *Méditations* de Descartes ; dans son ensemble, l'Antiquité, par rapport à notre ère, est incroyablement indulgente envers les sens qu'un pan entier de la modernité présente comme trompeurs au point d'établir un camp « d'idéalistes » s'opposant aux « empiristes », et Platon, que l'on dit, à tort, idéaliste, ne trace pas plus de frontière infranchissable entre les idées et les sens qu'entre l'âme et le corps, même quand ce dernier est présenté dans le *Phédon* comme un ἐμπόδιον (empêchement) à l'obtention optimale de la φρονήσις, du fait de l'inexactitude et de la faillibilité dont sont accusées les connaissances tirées de l'expérience sensible :

τί δὲ δὴ περὶ αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσιν; πότερον ἐμπόδιον τὸ σῶμα ἢ οὐ, εἴαν τις αὐτὸ ἐν τῇ ζητήσῃ κοινωνὸν συμπαρалаμβάνῃ; οἷον τὸ τοιόνδε λέγω: ἄρα ἔχει ἀλήθειάν τινα ὄψις τε καὶ ἀκοή τοῖς ἀνθρώποις, ἢ τὰ γε τοιαῦτα καὶ οἱ ποιηταὶ ἡμῖν ἀεὶ θρυλοῦσιν, ὅτι οὐτ' ἀκούομεν ἀκριβῆς οὐδὲν οὔτε ὁρῶμεν; καίτοι εἰ αὐταὶ τῶν περὶ τὸ σῶμα αἰσθήσεων μὴ ἀκριβεῖς εἰσὶν μηδὲ σαφεῖς, σχολῆ αἱ γε ἄλλαι: πᾶσαι γάρ που τούτων φαυλότεραι εἰσιν.¹³⁹

Le primat accordé à la vue et à l'ouïe est une idée typiquement grecque mais elle n'a rien d'archaïque, ces deux sens étant spontanément reconnus encore aujourd'hui, explicitement ou non, comme les sens par lesquels commence la connaissance d'un objet : dans l'expérience sensible quotidienne, un objet est d'abord connu grâce à l'aspect qu'il revêt et ensuite grâce au son qu'il émet éventuellement, ces caractéristiques ne nécessitant pas, pour être connues, de contact direct : en connaître le goût, la texture et l'odeur suppose la plupart du temps d'avoir déjà pris connaissance de ses caractéristiques visuelles et auditives. Il peut arriver, certes, que l'on entre en contact avec un objet sans le voir ni l'entendre, mais la connaissance que le toucher, par exemple, nous donnerait d'un objet que nous ne voyons ni n'entendons, nous semblera toujours moins complète que celle que nous fourniraient la vue et l'ouïe. En fait, étant donné que ces deux sens sont à ce point

¹³⁹ Plat. *Phédon* [65a-b] « Et maintenant concernant la possession même de l'intelligence ? Le corps est-il oui ou non un empêchement, si on le sollicite comme associé dans la recherche ? Voilà ce que je dis : est-ce que la vue tout comme l'ouïe apporte quelque vérité aux hommes ou bien sont-ils tels, comme les poètes nous le répètent sans cesse, que nous n'entendons et ne voyons rien précisément ? Et pourtant si celles-là parmi les sensations corporelles ne sont ni précises ni fiables, encore moins les autres : elles sont en effet toutes inférieures à celles-là. »

capitiaux pour nous, il semblerait injuste de les juger inaptes à nous donner accès à l'intelligence et, de fait, Platon ne prétend pas les disqualifier totalement en les considérant comme inutiles mais simplement rappeler qu'ils ne sont pas absolument fiables et que la connaissance que nous en tirons, qui peut s'avérer *a posteriori* être fautive, ne saurait se suffire et nécessite toujours d'être complétée par le λόγος, ce qui n'est pas la même chose que rejeter complètement le recours des sens, qu'il est plus juste de juger insuffisants plutôt qu'inutiles. Le corps est donc moins une entrave qu'un adjuvant qui ne remplit pas de façon pleine et entière la fonction qui lui est reconnue : nous ne pouvons pas nous passer du corps pour acquérir la connaissance, mais il nous déçoit trop souvent pour que la tentation de pouvoir connaître sans avoir recours à lui nous laisse indifférents, d'autant que nous avons bel et bien accès au quotidien à des idées dont l'origine n'est pas purement sensible. Il reste que l'idée suivant laquelle le donné sensible est moins inutile qu'insuffisant pour la connaissance n'est en rien originale ; elle n'est absolument pas incongrue logiquement parlant et, par ailleurs, cette connaissance sensible injustement dédaignée n'en est pas moins une connaissance dont le philosophe, comme tout autre homme, ne saurait raisonnablement se passer, d'autant qu'elle peut être comprise comme un terrain d'entraînement à la connaissance non-empirique – Socrate ne dit rien d'autre en détaillant, s'appuyant sur l'autorité de Diotime, les étapes de l'initiation à l'amour du beau en soi.¹⁴⁰ La connaissance sensible de la beauté n'est peut-être qu'une étape, mais elle est une étape et ne doit pas être sautée : c'est donc dire si l'extrait du *Phédon* cité il y a quelques lignes est très vraisemblablement ironique, comme devrait nous inviter à le supposer le patronage des poètes sous lequel Socrate place ses propos alors même que la philosophie a vocation à pallier la déficience de la tradition poétique.

Platon affirmant implicitement que le philosophe n'a aucune raison, qu'elle soit éthique ou gnoséologique, de s'astreindre à une ascèse stricte au point de chercher à censurer totalement le corps, l'ascèse philosophique n'est pas inaccessible au commun des mortels, elle n'a aucune commune mesure avec l'ascèse radicale des stylites¹⁴¹, elle ne

¹⁴⁰ Cf. Annexe 13. Il est certes clair que le récit est inauthentique et qu'il est fort probable que l'entretien entre Diotime de Mantinée et le jeune Socrate soit fictif, mais une fois encore, le dialogue n'a pas vocation à fournir un procès-verbal parfaitement fiable des faits et gestes de Socrate : s'il exact, comme le fait remarquer Anne-Gabrielle Wersinger, que « Socrate prend la voix de Diotime et d'un jeune Socrate ressemblant à Agathon », alors rien ne s'oppose à ce que les propos attribués à la prêtresse reflètent bien la thèse platonicienne. Cf. WERSINGER Anne-Gabrielle, « La voix d'une « savante » : Diotime de Mantinée dans le *Banquet* de Platon (201d-212b) » § 18, *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 3, 2012, mis en ligne le 21 mai 2012. URL : <http://mondsanciens.revues.org/816>

¹⁴¹ Du grec στύλος, « colonne » : ermites orientaux des débuts du christianisme qui avaient placé leurs cellules ou sommet de colonnes ou de portiques en ruines pour y pratiquer une ascèse extrême. Le plus célèbre et le plus emblématique est sans doute Siméon l'ancien (392-459) qui vécut en Syrie, retiré dans une cellule

demande qu'un minimum de discipline et de respect de soi-même, elle constitue une expérience que beaucoup de personnes peuvent connaître, elle ne consiste nullement à maudire le fait d'être corporel mais bien à composer avec la partie non-choisie de nous-même de manière à ce qu'elle bride le moins possible notre liberté psychique. Cet exercice n'est certainement pas facile, mais il n'est pas insurmontable pour autant, de telle sorte que si l'ascèse philosophique a été ce par quoi Platon a découvert l'évidence de l'immortalité de l'âme, étant donné que cette ascèse n'est en aucune façon magique ou inaccessible au commun des mortels, alors nous sommes totalement fondés à envisager la croyance en l'immortalité de l'âme comme le résultat d'une révélation que tout homme peut avoir sur son être propre au cours d'une certaine expérience de vie, qu'elle ait été déclenchée volontairement ou non ; rien n'exclut que tout homme soit capable, même s'il n'a pas la prétention d'être philosophe, de vivre une expérience extatique au travers de laquelle l'indépendance de l'âme vis-à-vis du corps, et donc son immortalité, lui apparaisse comme une idée évidente ou, au moins, recevable.

3. La différence relative avec Aristote

Avant de creuser plus avant cette idée dans notre deuxième partie, c'est volontiers que l'on reviendra, pour préciser notre propos, sur une allusion fugace à Aristote qui a été faite précédemment : nous avons en effet trouvé des accents aristotéliens à l'idée suivant laquelle le corps est moins, pour la connaissance, un obstacle qu'un adjuvant insuffisant, alors même que nous ne tirons cette idée nulle part ailleurs que des dialogues de Platon ; le paradoxe n'est qu'apparent car la différence entre Platon et Aristote est loin d'être aussi grande qu'on pourrait le croire et la question de l'âme elle-même en est un exemple. Ainsi, la fameuse tripartition de l'âme, qui donne encore beaucoup de problèmes à l'exégèse moderne (d'autant que Platon ne la défend pas dans l'ensemble de son œuvre) n'est pas réellement une pomme de discorde entre le Stagirite et son maître même si Aristote est loin d'en faire un dogme, à raison d'ailleurs puisque même en suivant la lettre des écrits platoniciens, il apparaît nettement qu'il n'est pas nécessaire de prendre au pied de la lettre cette théorie qui est surtout bien pratique pour expliquer en quoi consistent la justice et l'injustice à l'échelle de l'âme individuelle, notamment dans la *République*.¹⁴² Il importe

située au sommet d'une colonne et si étroite qu'il ne pouvait s'y allonger et ne se nourrissait que des victuailles que les passants lui hissaient.

¹⁴² Cf. Annexe 14.

en fait assez peu que l'âme soit vraiment tripartite : disons plutôt qu'elle n'a pas besoin de l'être par sa nature propre, il suffit qu'elle le devienne ou, plutôt, qu'elle se pense comme telle ; en d'autres termes, pour qui n'est pas un philosophe expérimenté comme Socrate, penser son âme comme tripartite permet d'adopter une ligne de conduite le mettant à l'abri des égarements hédonistes : en pensant son νοῦς (intellect) comme une partie de l'âme ontologiquement distincte de l'ἐπιθυμία (concupiscence), on se donne ainsi les moyens de contrôler suffisamment l'âme pour faire en sorte que le νοῦς commande à l'ἐπιθυμία et non l'inverse, donc que les appétits grossiers ne prennent pas le pas sur la faculté de raisonner, ce qui permet d'éviter τε ἀδικίαν καὶ ἀκολασίαν καὶ δειλίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ συλλήβδην πᾶσαν κακίαν.¹⁴³ On attribue fréquemment à la *République*, non sans raison, une visée « psychologique » plutôt que politique, mais la vérité première du dialogue est dans cette visée éthique que rend plus explicite encore le *Phèdre* par le mythe de l'attelage ailé. Aristote ne pouvait pas raisonnablement renier une telle éthique : le *Περὶ ψυχῆς* critique moins la *République* ou le *Phèdre* que le *Timée* qui, d'après Aristote, réduit l'âme à l'intellect dans la mesure où il n'y est pas tenu suffisamment compte que les autres « parties » (ou plutôt tendances) de l'âme ont un mouvement qui leur est propre et qui n'est pas de l'ordre de la κυκλοφορία (mouvement circulaire): νοῦς οὐ γὰρ δὴ οἷόν γ' ἡ αἰσθητικὴ, οὐδ' οἷόν ἡ ἐπιθυμητικὴ· τούτων γὰρ ἡ κίνησις οὐ κυκλοφορία.¹⁴⁴ Selon le Stagirite, Platon proposerait donc une analogie entre l'âme de l'homme et l'âme du monde sans tenir compte du fait que l'âme du premier ne peut se réduire au νοῦς, contrairement à la seconde qui doit être purement intellectuelle pour que le monde dont elle est le principe d'organisation forgé par le démiurge accomplisse toujours le même type de mouvement.

La tripartition de l'âme ne dérangerait donc pas du tout Aristote s'il en était tenu suffisamment compte, du moins si on la prenait pour ce qu'elle est, à savoir une représentation mythique de ce qu'est effectivement notre âme sur terre, tiraillée entre son élan vers la connaissance des êtres véritables et la tentation de se laisser aller aux délices de la corporéité. La conception de l'âme comme tripartite est en quelque sorte la marque de la prise en compte par Platon de la faillibilité humaine ; Platon sait ce qu'est l'être humain et ne le sous-estime pas ni ne le surestime, il reconnaît que « l'âme humaine n'est donc pas simple, elle porte en elle la marque de la complexité de l'homme ».¹⁴⁵ Le fameux mythe de l'attelage ailé permet à Platon de prendre acte de la complexité de l'homme qui ne se dirige

¹⁴³ Plat. *République IV* [443b] « l'injustice, la licence, la lâcheté, l'ignorance, en un mot tous les vices. »

¹⁴⁴ Aristot. *De l'âme*. I, 3 [407a] « L'intellect en effet n'est semblable ni à l'âme sensitive ni à l'âme appétitive ; leur mouvement n'est pas circulaire. »

¹⁴⁵ BRUN Jean, *Platon et l'Académie*, p.81.

pas toujours spontanément vers ce qui est réellement le plus bénéfique pour lui et se laisse souvent aller à ce qui n'est que le plus séduisant ; loin d'être incongrue, la tripartition de l'âme et l'ensemble des mythes qui en rendent compte est donc l'expression la plus saisissante d'une réalité de notre être que nous ne pouvons que constater au quotidien, elle n'a pas besoin d'être vérifiée par une connaissance approfondie de la nature de l'âme ni même d'être modulée de façon à l'établir comme conséquence de l'union de l'âme avec le corps. En somme, Platon, que l'on présente à tort comme un idéaliste incroyablement exigeant envers l'homme, tient aussi bien compte de la complexité et de la faillibilité humaine que son élève Aristote, que l'on croit pourtant plus indulgent : il en tient même d'autant mieux compte qu'il l'exacerbe, l'hypostasie même en l'exprimant au travers d'une représentation saisissante qu'Aristote, au style plus sec, ne fait pas sienne, mais qu'il ne renie pas fondamentalement. D'ailleurs, comment le Stagirite pourrait-il récuser cette théorie, au point de prendre le risque de postuler une simplicité absolue de l'âme, étant donné qu'il affirme que seul le νοῦς est immortel ?

De fait, et ici se situe apparemment le seul vrai point de désaccord, Aristote, contrairement à Platon, se refuse à dire que l'âme est toute entière immortelle et ne reconnaît cette caractéristique qu'à l'intellect ; pour commencer, il ne reconnaît pas d'indépendance radicale de l'âme du point de vue de la mobilité ; ce que l'on considère comme étant « ses » mouvements sont en fait ceux de l'homme dans son entièreté, dans son interaction avec le *cosmos* dont il est partie prenante :

βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μαθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ· τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὔσης, ἀλλ' ὅτε μὲν μέχρι ἐκείνης, ὅτε δ' ἀπ' ἐκείνης, οἷον ἢ μὲν αἰσθησις ἀπὸ τῶνδ', ἢ δ' ἀνάμνησις ἀπ' ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς.¹⁴⁶

Dire que l'âme n'est pas la cause première du mouvement et peut en être indifféremment le point de départ ou d'arrivée revient à faire d'elle un rouage parmi d'autres dans l'interaction de l'homme avec tous les autres êtres, animés ou inanimés, et donc à dire qu'elle peut être mue par d'autres forces que les siennes ; elle n'est donc pas automotrice et rien ne s'oppose à ce que son mouvement cesse ; de fait, les facultés psychiques s'affaiblissent au fil du temps et sont tout autant soumises à la sénescence que les facultés corporelles dont elles sont d'ailleurs complémentaires : il semble de plus en plus difficile

¹⁴⁶ Aristot. *De l'âme*. I, 4 [408b] « Il est peut-être meilleur de ne pas dire que l'âme a pitié, apprend ou pense, mais que c'est l'homme par son âme ; non pas que le mouvement se situe dans l'âme, mais que tantôt il en part tantôt il en vient, comme la sensation part de certains objets tandis que la réminiscence part de l'âme vers les mouvements ou les haltes pour les organes sensoriels. »

aujourd'hui de postuler une incorruptibilité totale de l'âme, ce qui rend pour ainsi dire visionnaire l'affirmation d'Aristote suivant laquelle seul le νοῦς est incorruptible :

ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὐσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι. μάλιστα γὰρ ἐφθείρετ' ἂν ὑπὸ τῆς ἐν τῷ γῆρα ἀμαυρώσεως, νῦν δ' ὥσπερ ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων συμβαίνει (...). ὥστε τὸ γῆρας οὐ τῷ τὴν ψυχὴν τι πεπονθέναι, ἀλλ' ἐν ᾧ, καθάπερ ἐν μέθαις καὶ νόσοις.¹⁴⁷

Le νοῦς lui-même n'est pas affecté par l'affaiblissement qu'entraîne la vieillesse qui émousse cependant l'ensemble des facultés que l'on peut exercer essentiellement grâce à l'intellect – essentiellement mais pas uniquement : l'ensemble des attributs de la personne humaine y pourvoient et l'affaiblissement de l'un d'eux altère notre capacité à faire un usage parfait de notre intellect, ce qui est d'autant moins surprenant pour nous qu'il est désormais acquis que l'investigation logique nécessite que le corps ne fasse plus sentir sa présence au point de perturber l'activité noétique, ce qui ne peut manquer de devenir de plus en plus difficile au fur et à mesure que le vieillissement apporte des douleurs diverses et un affaiblissement généralisé des fonctions corporelles : savoir cela ne saurait cependant suffire pour affirmer que le νοῦς pourrait être lui aussi sujet à la corruption, une maladie ayant souvent ralenti la capacité d'un individu à produire des raisonnements sans jamais pour autant l'anéantir. Selon Aristote, donc, ce n'est pas l'intellect lui-même qui est affecté par le vieillissement mais plutôt notre capacité à en faire usage, de sorte que tout porte à croire que seul l'intellect est immortel et qu'il ne peut en aller autant de l'âme toute entière car, et ici se situe probablement le plus important point de désaccord avec Platon, l'âme n'est même pas envisagée comme étant *de jure* séparable du corps puisqu'elle trouve sa raison d'être dans le fait de donner vie à un corps ; si la vie corporelle n'était, à lire Platon à la lettre, qu'un pis-aller en attendant mieux, elle est en revanche une fin en soi pour Aristote qui fait de l'âme l'ἐντελέχεια du corps : ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια.¹⁴⁸ Le terme ἐντελέχεια désigne habituellement l'être à l'état d'achèvement, mais Aristote l'emploie ici dans un sens bien particulier qui le rapproche du mot εἶδος au sens d'essence intelligible actualisant la matière – le terme est d'ailleurs bien utilisé comme tel. Considérer l'âme comme une entéléchie, c'est la définir comme ce par quoi le

¹⁴⁷ Aristot. *De l'âme*. I, 4 [408b] « Et l'intellect semble naître en nous en tant que substance et ne pas se corrompre. Tout au plus en effet pourrait-il se corrompre sous l'effet de l'affaiblissement dû à la vieillesse, mais ça se passe en fait comme pour les organes sensoriels (...) De sorte que la vieillesse n'est pas endurée par l'âme mais par l'homme, comme dans l'ivresse et dans les maladies. »

¹⁴⁸ Aristot. *De l'âme*. II, 1 [412a] « L'âme est donc nécessairement substance en tant que forme d'un corps naturel qui possède la vie en puissance. Or la forme est entéléchie : donc l'âme est l'entéléchie d'un tel corps. »

corps vivant ne se résume pas à de la matière brute et possède un principe d'organisation qui lui est propre, de sorte que l'âme n'est plus autotélique chez le Stagirite et que le corps n'est plus une charge qui met l'âme à l'épreuve mais devient, au contraire, sa raison d'être – le corps ne devient pas premier pour autant puisqu'il est bien précisé qu'il n'est vivant qu'en puissance et qu'il ne l'est en acte que grâce à la présence de l'âme : c'est l'être vivant dans son entièreté actuelle qui a une existence propre. L'âme ne bénéficie plus de l'indépendance qui garantissait son immortalité chez Platon et Aristote dit ouvertement οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς¹⁴⁹, jugement que formule Aristote en se plaçant du point de vue du corps vivant pris dans son entièreté présente. Cette dernière précision doit être prise au sérieux : l'apparent désaccord entre Platon et son disciple relève probablement d'une différence de perspective ; en effet, le maître et le Stagirite ne poursuivent pas du tout le même but lorsqu'ils parlent de l'âme. Contrairement à Aristote, Platon n'a pas la prétention de fournir un exposé exhaustif des connaissances disponibles sur la nature de la ψυχή : en présentant l'âme comme tripartite, Platon cherche moins à dire la vérité à son sujet qu'à justifier la vie du philosophe qui veille effectivement à être dirigé par son intellect, aussi bien dans sa quête de vérité que dans la vie quotidienne. En somme, le *Phédon* est d'abord protreptique tandis que le *De Anima* est d'abord descriptif : Platon cherche à inciter à mener une vie philosophique détachée au maximum des affections corporelles, et c'est pourquoi il s'intéresse à ce que pourrait être la vie d'une âme désincarnée, l'érigeant en idéal régulateur de la conduite à mener ici-bas, tandis qu'Aristote recherche la vérité sur l'âme et c'est pourquoi il s'intéresse à ce que l'on sait d'elle *hic et nunc*, ce qui légitime qu'il l'envisage d'abord dans son rapport au corps. Puisque ce qu'Aristote recherche n'était pas la priorité pour Platon, rien n'interdit de penser que l'élève ait explicité ce qui n'était qu'implicite chez le maître, comme nous invite à le faire de la célèbre lettre VII, la seule de la collection de lettres que la philologie n'a pas définitivement disqualifiée comme apocryphe :

οὔτε γὰρ πέφυκεν ἀθάνατος ἡμῶν οὐδεὶς, οὔτ' εἴ τῳ συμβαίῃ, γένοιτο ἂν εὐδαίμων, ὡς δοκεῖ τοῖς πολλοῖς· κακὸν γὰρ καὶ ἀγαθὸν οὐδὲν λόγου ἄξιόν ἐστιν τοῖς ἀνύχοις, ἀλλ' ἢ μετὰ σώματος οὔση ψυχῇ τοῦτο συμβήσεται ἐκάστη ἢ κεχωρισμένη.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Aristot. *De l'âme*. II, 1 [412a-b] « L'âme n'est donc pas séparée du corps, du moins certaines de ses parties. »

¹⁵⁰ Plat. *Lettre VII*. [334e-335a] « Nul parmi nous n'est né immortel, et si cela devait échoir à quelqu'un, il ne deviendrait pas heureux, comme le croit la masse : il n'y a en effet ni bien ni mal digne de ce nom pour les êtres sans âme mais bien pour l'âme unie à un corps ou séparée. »

Joseph Souilhé a traduit le début de cet extrait par « nul n'est naturellement immortel », ce qui n'est pas incorrect mais ne rend pas justice à l'usage du verbe φύω conjugué au parfait, et rendant donc compte d'une action achevée, en l'occurrence ici celle par laquelle un individu a été fait tel ou tel à la naissance. Platon souligne donc peut-être que l'on ne naît pas immortel mais qu'on le devient : s'il avait voulu poser que l'immortalité était absolument inaccessible pour tout être humain, il aurait employé le verbe εἶμί (être) et non le verbe φύω (faire naître). De fait, une âme, pour être toute entière immortelle, doit faire un effort sur elle-même pour n'être dirigée que par sa partie rationnelle : une âme qui, en revanche, serait entièrement assujettie aux passions du corps ne pourrait logiquement que disparaître en même temps que ce dernier puisqu'elle perdrait, par conséquent, ce qui constitue son principe directeur – cette dernière proposition est volontairement écrite au conditionnel puisqu'une telle âme ne peut exister : même l'homme qui n'écoute que son corps est obligé, pour satisfaire ce dernier, d'user de sa raison, de son intellect, pour déployer les ruses, les expédients et tous les autres moyens, honnêtes ou non, d'arriver à satiété. À cet égard, on pourrait dire que l'âme de l'homme qui n'écoute que ses appétits corporels, une fois séparée du corps, perdrait ce qui jusqu'alors lui tenait lieu d'ἀρχή, deviendrait autre et ne serait donc plus assimilable à l'individu qu'elle constituait dans son union avec le corps. En revanche, l'être d'un homme tel que Socrate, pour lequel l'influence du corps est réduite à sa portion congrue, est déjà semblable (faute d'être égal) à celui de son âme après la mort corporelle : Socrate pouvait donc être considéré comme étant déjà immortel, mais c'est là moins un fait « naturel » que le fruit de la façon dont il a mené sa vie. Donc, puisque seule la partie l'âme qui a réussi à se détacher du corps survit réellement à ce dernier, alors il est logique que seul le νοῦς, qui n'est pas tenu par sa nature d'entretenir un commerce continu avec la σῶμα, survive réellement au corps : l'âme du vrai philosophe survit de façon presque intégrale au corps puisqu'elle se résume quasiment à l'intellect, mais l'âme du débauché, privé de ce qui était sa raison d'être, ne peut que devenir autre dans la mort, ce n'est donc pas véritablement elle qui survit mais le seul intellect atrophié de s'être si peu exercé sur terre et qui, comme l'explique le *Phèdre*, doit retourner sur terre autant de fois qu'il faudra pour pouvoir se rendre digne des demeures célestes des âmes. L'apparent désaccord entre Platon et Aristote sur la destinée *post corporis mortem* de l'âme peut donc être dépassé en considérant que Platon reconnaissait que ne survit de l'âme que ce qui n'a pas eu de commerce avec le corps et que, dans le cadre de la tripartition de l'âme, les deux autres parties disparaissaient avec le corps. C'est du moins ainsi que nous nous proposons de dépasser leur désaccord, mais cette explication

n'a pas vocation à être la seule envisageable, l'essentiel à retenir étant dans le fait que le maître et l'élève ne poursuivaient pas les mêmes buts : Platon ne s'intéressait véritablement qu'à l'âme du philosophe, son but était d'en assurer la formation, il est donc logique qu'il n'ait pas jugé nécessaire d'explicitier plus avant cette idée qui n'est devenue explicite qu'avec Aristote qui cherchait à connaître la nature de l'âme en tant que telle et donc à connaître les âmes de tous les hommes et même celles des animaux ; de là à dire que le désaccord est essentiellement dans l'emploi des termes, il n'y a qu'un pas. Le moyen-âge n'a eu de cesse d'insister sur l'écart apparent entre le Stagirite et son maître, contribuant ainsi à bâtir une opposition qui a la vie dure : *Unde Boethius Aristotelem commemorat genera et species in sensibilibus tantum velle subsistere, extra autem intellegi, Platonem vero non solum ea extra sensibilia intellegi, verum etiam esse.*¹⁵¹ Ce qui est encore une différence ontologique radicale chez Abélard peut cependant être ramené à une simple différence de point de vue ou, plus exactement, d'objet de recherche : Platon parlait de la chose « en soi » là où Aristote ne parlait que des choses « en acte », ce qui représente, sinon une importante différence d'optique, en tout cas une différence assez nette dans la choix du domaine de recherche abordé, de telle sorte que les points de vue diffèrent sans s'exclure radicalement ; de même, Platon parle bien de l'âme « en soi », telle qu'elle devrait être *de jure*, c'est-à-dire une pure substance intellectuelle, tandis qu'Aristote parle de l'âme telle qu'elle se présente *de facto*, au sein de laquelle seul le voûç se manifeste comme véritablement immortel : le Stagirite a pris le parti d'examiner l'âme telle qu'elle se présentait à lui *hic et nunc*, d'une manière semblable à celle d'un chercheur contemporain qui examinerait un animal, tandis que Platon, dans sa volonté de former les meilleures des âmes, a forgé l'image d'une âme « idéale » totalement libérée des attaches corporelles, image dont il n'était pas totalement dupe lui-même au point de prétendre que le philosophe pouvait réaliser cet idéal de son vivant, de sorte qu'il a situé la possibilité de cet accomplissement après la mort du corps. Platon n'avait pas besoin de présenter Socrate caractérisant l'âme telle qu'elle vit sur terre puisque la mise en scène de ses dialogues en disait déjà infiniment plus à ce sujet que n'auraient pu le faire bien des longs discours ; s'il avait pris cette peine qui est superflue à l'échelle de son œuvre, il en serait peut-être arrivé à des conclusions semblables à celles d'Aristote car il ne considère même pas que l'âme soit réellement indépendante du corps dans l'absolu : certes, le mythe du *Phèdre* présente

¹⁵¹ ABÉLARD Pierre, *Logica Ingredientibus*. Boeth. p.167²¹ Cf. *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, p.8. « Comme le rappelle Boèce, Aristote soutient que le genre et l'espèce n'existent que dans le sensible et qu'au-delà ce ne sont que des objets d'intellection, tandis que pour Platon, hors du sensible, ce ne sont pas seulement des objets d'intellection mais ils existent vraiment. » ;

l'incarnation de l'âme dans un corps comme la conséquence d'une maladresse, mais le lien entre les deux entités n'est pas pour autant présenté comme une incongruité contraire à leur nature, l'âme qui chute tombant bel et bien dans un corps qu'elle se doit d'animer et non pas n'importe où ; sa destinée n'est d'ailleurs pas laissée au hasard mais réglée suivant un ordre exprimé par un θεσμός (décret) mythique :

θεσμός τε Ἀδραστείας ὄδε. ἦτις ἄν ψυχὴ θεῶ συνοπαδὸς γενομένη κατίδη τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἐτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κἄν αἰετοῦτο δύνηται ποιεῖν, αἰετὸν ἀβλαβῆ εἶναι: ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ, καὶ τινὶ συντυχίᾳ χρησαμένη λήθῃς τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῆ, βαρυνθεῖσα δὲ περορρηύσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ, τότε νόμος ταύτης μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρειον φύσιν ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει, ἀλλὰ τὴν μὲν πλεῖστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρῶς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ.¹⁵²

Platon ne prétend donc à aucun moment que l'arbitraire règne dans la destinée des âmes, pas plus d'ailleurs qu'il ne règne dans l'ordre du monde, de telle sorte que l'âme qui descend sur terre ne peut faire autre chose qu'animer un corps ; il n'y a pas d'âme condamnée, du moins à la première génération, à errer toute seule sur terre, et lorsque Socrate évoque la possibilité d'une telle situation dans le *Phédon*, il exprime moins sa vision des choses qu'il n'invoque des traditions populaires pouvant appuyer son propos :

ἡ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεται τε καὶ ἔλκεται πάλιν εἰς τὸν ὄρατον τόπον φόβῳ τοῦ αἰδοῦς τε καὶ Ἄιδου, ὡσπερ λέγεται, περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς τάφους κυλινδουμένη, περὶ ἃ δὴ καὶ ὤφθη ἅττα ψυχῶν σκιοειδῆ φαντάσματα, οἷα παρέχονται αἰ τοιαῦται ψυχὰ εἰδῶλα, αἰ μὴ καθαρῶς ἀπολυθεῖσαι ἀλλὰ τοῦ ὄρατοῦ μετέχουσαι, διὸ καὶ ὀρῶνται.¹⁵³

Platon ne se sent pas fondé à prétendre que l'âme est absolument indépendante du corps, ce qui est tout à fait logique : l'ascèse philosophique lui a sans doute permis d'entrevoir la capacité de l'âme à s'affranchir des attaches matérielles que lui impose l'union avec un corps, mais il n'a pu que l'entrevoir ; l'indépendance de l'âme vis-à-vis du corps est une indépendance *de jure* et non *de facto*. L'expérience extatique du philosophe platonicien n'a pas pu être une expérience de sortie complète du corps mais une expérience de détachement relatif permettant un exercice de réflexion logique dans les meilleures conditions possibles, il s'agit donc d'une expérience qui n'est pas réservée à une élite mais

¹⁵² Plat. *Phèdre*. [248c-d] « Voici donc le décret d'Adrastée. Toute âme qui, accompagnant un dieu, aura contemplé le vrai, sera jusqu'à la révolution suivante sans souci, et si elle peut toujours faire ainsi, elle est tranquille pour toujours ; mais quand, incapable de se laisser guider, elle n'a pas vu, et que, par suite de quelque malchance, s'étant laissée aller à l'oubli et remplie de perversion, elle s'est alourdie et, ainsi alourdie, ayant perdu ses ailes et étant tombée sur la terre, alors une loi fait qu'elle ne s'implante en aucune nature de bête à la première génération, mais que celle qui a vu le plus aille dans la semence d'un homme qui deviendra ami du savoir, de la beauté, ou inspiré par les muses ou par l'amour. »

¹⁵³ Plat. *Phédon* [81c-d] « Une telle âme est alourdie et attirée en sens inverse vers le lieu visible par peur du lieu invisible comme l'on nomme le pays d'Hadès, se roulant autour des monuments funéraires et des tombeaux, autour desquels on a vu en effet quelques sombres fantômes d'âmes, de telles images conviennent à ces âmes qui n'ont pas été libérées en état de pureté mais au contraire en pleine participation au visible et sont par suite elles aussi visibles. »

à laquelle le philosophe, s'il est de bonne volonté, peut initier autrui, et rien n'interdit que Platon ait effectivement réussi à initier son élève Aristote à cette expérience qui aurait permis au Stagirite d'envisager l'intellect comme étant immortel, ce qui n'en plaide que d'autant plus en faveur de l'universalité potentielle de cette expérience.

Deuxième partie

Analyse : de la spécificité humaine comme enjeu

Chapitre 1 : Le mystère de la connaissance humaine

L'immortalité de l'âme n'était donc pas une fin en soi pour Platon ; il y croyait très probablement en toute sincérité, mais ne remettait pas fondamentalement en cause le fait que c'était là affaire de μῦθος plutôt que de λόγος et il approchait cette question en des termes logiques dans la mesure où elle servait les buts qu'il poursuivait en tant que fondateur de l'Académie. Mais ces objectifs, Platon ne les tirait pas du néant : il ne les imposait pas à la Grèce comme une nouveauté radicale ; bien au contraire, il cherchait à montrer que la philosophie devait permettre au citoyen hellène d'obtenir les résultats que le politique et le poète n'étaient plus en mesure d'avoir ; il ne cherchait pas à imposer du jour au lendemain à la Grèce des buts qui lui étaient étrangers, tel un *manager* d'aujourd'hui qui imposerait des objectifs irréalistes à ses employés, il venait au contraire montrer que la philosophie était non seulement un moyen mais même le moyen, le seul réellement efficace, celui qui ne pouvait pas avoir les défaillances de la poésie et du politique, pour réaliser à nouveaux frais l'idéal du citoyen grec libre. Dans les dialogues, la recherche est souvent faussée à cause du manque de bonne volonté de l'un des interlocuteurs de Socrate, interlocuteur qui ne comprend pas (et refuse même souvent d'essayer de comprendre) en quoi consiste la philosophie, mais il est tout de même révélateur qu'à aucun moment le désaccord ne porte sur la légitimité du but poursuivi : si le dialogue entre Socrate et ses concitoyens reste possible malgré l'embarras dans lequel le philosophe plonge jusqu'aux plus brillants orateurs, c'est bien parce que la philosophie se pose les vraies questions, celles que se pose le commun des mortels : Platon n'invente pas les questions qu'il pose, il s'empare de celles que tout le monde se pose, l'innovation de la philosophie ne se situant pas dans le questionnement lui-même mais dans l'art et la manière de l'approcher. La conversation du *Ménon* débouche sur une impasse, certes, Ménon est désarçonné par Socrate au point de le comparer à une *νάρκη* (poisson torpille) [80a] et Anytos part irrité contre Socrate (« être irrité » est une traduction possible du verbe *χαλεπαίνειν* [95a]), non sans proférer à son égard les menaces qui auront les conséquences tragiques que l'on sait, et pourtant, à aucun moment les interlocuteurs ne se sont départis du but poursuivi, à savoir la connaissance de l'ἀρετή et les moyens de l'enseigner ; cette constance s'explique très

simplement puisqu'il s'agit d'un objectif qui reste parlant pour tout grec, même pour un sophiste comme Ménon ou un réactionnaire comme Anytos, ce qui est en jeu n'étant ni plus ni moins que l'excellence de l'homme – cette traduction est plus précise que le mot « vertu » par lequel on traduit fréquemment ἀρετή au risque de christianiser le mot et, surtout, d'en réduire excessivement la signification qui recouvre l'ensemble de ce par quoi un homme mérite d'être appelé un homme, autant dire, pour reprendre l'expression de François Fédier, « la manière d'être où l'être humain est pleinement ce qu'il est »¹⁵⁴. C'est volontiers que l'on soulignera la très large portée de cette question car, tout en étant typiquement grecque dans les termes, elle n'en est pas moins susceptible de se poser à toute époque, n'étant qu'une formulation, parmi d'autres versions envisageables, de la sempiternelle question de son être, que l'homme ne cesse de se poser. En somme, puisque les questions que se pose Platon ne sont en rien originales, puisqu'elles sont le pain quotidien de tout grec et même de tout homme, alors rien ne s'oppose à ce que la thèse de l'immortalité de l'âme ait pu apparaître comme une évidence à l'homme cherchant à éclaircir le plus grand mystère jamais soumis à sa curiosité, à savoir lui-même. Sans prétendre épuiser l'entièreté de cette spécificité humaine qui rend l'homme à ce point étonnant à lui-même, il est toutefois envisageable de distinguer trois caractéristiques essentielles de l'être humain qui trouvent la possibilité d'une explication de leur raison d'être dans la thèse de l'immortalité de l'âme, caractéristiques qui ont déjà pu transparaître au fil de la lecture de Platon et qu'il est temps désormais de différencier nettement, la première d'entre elles (les deux autres seront connues bien assez tôt) étant la condition même de possibilité de la philosophie, la raison d'être de l'Académie et même ce par quoi la science moderne elle-même définit l'homme en lui donnant le nom d'*homo sapiens*, à savoir la connaissance. Cela ne signifie pas que les animaux sont incapables de toute forme de connaissance ; bien au contraire, tout animal doit pouvoir accéder à une certaine connaissance de ce qui l'entoure pour savoir ce qui est nuisible ou ce qui est utile à sa conservation, mais cette connaissance se caractérise justement par sa visée premièrement utilitaire ; or, si nous parlons d'un « mystère » de la connaissance humaine, c'est justement parce que cette dernière ne se limite pas à ce qui est immédiatement utile à sa conservation : la connaissance n'est pas un bien en tant que tel pour l'homme qui est parfaitement capable de rechercher des connaissances qui lui sont nuisibles (ne citons que la bombe atomique) ou tout simplement inutiles d'un point de vue strictement vital ; par

¹⁵⁴ FÉDIER François, *Le Ménon, quatre cours, cinquante et une explications de textes*, p.73.

exemple, peu de gens aujourd'hui se soucient encore de questions métaphysiques et si vous interrogez un individu *lambda* sur des connaissances qui ne lui sont pas d'un secours particulier dans la vie quotidienne, il vous répondra peut-être que « ça ne l'empêche pas de vivre » et, de fait, ne pas se poser de questions philosophiques n'a jamais empêché personne de vivre au sens biologique du terme. Pourtant, malgré son apparente inutilité vitale, la pensée conceptuelle est omniprésente dans la vie humaine ; même les hommes qui ne se posent que peu de questions métaphysiques emploient au quotidien, certes sans s'en rendre compte la plupart du temps, des idées dont l'origine ne saurait dériver exclusivement de l'expérience sensible et qui ne sont pas directement utiles à la continuation de la vie : Platon lui-même ne s'y trompe pas et choisit, comme exemple de ce qu'il n'appelait pas encore des concepts, des idées qui ne sont guère élaborées et font partie intégrante du quotidien de chacun, comme αὐτὸ τὸ ἴσον (l'égal en soi).

1. De l'ascèse philosophique à l'insuffisance du corps et l'excès de l'esprit

Cette spécificité de la connaissance humaine, qui peut être autre que sensible, se révèle bien entendu de façon aiguë dans l'expérience par laquelle se fait jour la séparabilité *de jure* de l'âme et du corps, cette expérience étant précisément celle au cours de laquelle l'âme s'efforce de penser avec un secours minimal du corps : si les idées qui ne dérivent pas entièrement de l'expérience sensible sont le pain quotidien de l'homme, cette expérience ascétique permet de faire émerger des idées plus détachées que jamais du sensible : la différence entre de telles idées et celles dont il est fait usage au quotidien n'est que de degré, de même que la différence entre l'expérience ascétique propre au philosophe expérimenté et ce que tout homme peut en connaître en quotidien. Inversement, lorsque le corps, réagissant à un excès de froid ou de chaleur, à un excès ou à un manque d'alimentation, à un excès ou à un manque de lumière, à une douleur excessive, à un bruit excessif ou toute autre cause, fait sentir sa présence d'une façon plus intense que d'ordinaire, cet état de choses envahit l'être de l'homme, devient l'objet premier de ses préoccupations, et c'est pourquoi le premier souci de Socrate est d'éliminer tout élément qui pourrait donner au corps une présence excessive et opposer un obstacle au bon déroulement de l'investigation philosophique, que ce soient les cris de Xanthippe ou ceux de ses compagnons, ou encore la douleur qu'il ressent en portant ses chaînes ; mais même un individu non-philosophe est capable d'éprouver la nécessité de réduire à sa portion congrue l'intensité avec laquelle le corps signale sa présence pour qu'une activité

nécessitant un effort intellectuel, même le plus basique, soit menée à bien : même le simple fait, par exemple, de préparer sa liste de commissions et de prévoir plusieurs jours de provisions nécessite un effort de réflexion qui, sans être intense, n'en demande pas moins une certaine concentration et donc une certaine sérénité : si l'on essaie de faire sa liste de courses dans une salle bruyante, surchauffée et mal éclairée, qui plus est en étant torturé par une douleur au genou et un estomac qui crie famine, il est bien évident que toutes ces circonstances imposeront à l'individu de produire un effort supplémentaire qui diminuera l'efficacité avec laquelle le travail sera mené ; faire taire le corps autant que faire se peut répond à un impératif d'efficacité, à une nécessité de faire en sorte que les efforts spirituels ne soient mobilisés que dans un but bien déterminé, celui-là même que l'individu s'est fixé, et que ces efforts ne soient pas détournés de cette fin vers un objectif non-choisi – la satisfaction des besoins corporels est justement ce qu'il y a de moins choisi comme but, le domaine où notre liberté intervient le moins. Cela est sans doute plus sensible encore dans le travail de l'artiste : il n'est pas rare que des artistes travaillent la nuit, de façon à ne plus avoir pour lumière que celle qu'ils ont choisie et qui leur convient le mieux, la lumière du jour ayant l'inconvénient majeur d'être toujours imposée et, qui plus est, variable ; dans ce cadre où tout se tait autour de lui, l'artiste a tout le loisir de se constituer une sphère d'intimité très réduite où il se retrouve seul en tête à tête avec la matière qu'il tente de modeler et se trouve ainsi libéré de tout ce qui pouvait venir opposer un obstacle à son élan créatif ; l'exemple de Victor Hugo écrivant à la lumière d'une bougie est devenu légendaire. Cela ne signifie pas que l'artiste se coupe du monde : bien au contraire, il s'en nourrit, mais cette matière accumulée dans la vie de tous les jours (et il faut souligner le mot « jour » dans cette expression), parmi les hommes, nécessite souvent, pour être maîtrisée, façonnée, que l'artiste ne reçoive plus d'autre information sensorielle que celle qu'il compte retraiter ; cela explique qu'un peintre puisse parfois mener la vie dure à ses proches quand il est en plein élan créatif – on pensera ici à Cézanne qui exigeait une immobilité totale de la part de ses modèles, imposant ainsi un effort assez inhabituel aux paysans qui lui servaient de modèles pour « les joueurs de cartes ». La réussite d'une démarche artistique dépend donc en grande partie de la capacité du créateur à mettre à part au moment opportun, sinon tout son corps, au moins la partie du corps sans utilité immédiate pour sa pratique ; le roman français du XIX^e siècle a souvent mis en scène l'échec de l'artiste, mais cet échec est rarement aussi fatal qu'il en a l'air : ainsi, dans *Manette Salomon*, le roman des frères Goncourt, si Anatole est un peintre raté, ce n'est pas à cause d'une malédiction insurmontable mais parce qu'il écoute excessivement son corps

et refuse de le fatiguer, de le discipliner, de prendre le risque qu'il ne soit pas toujours réjoui ; hédoniste comme le sont les interlocuteurs de Socrate qui prennent l'ascèse philosophique pour un symptôme de dégoût de la vie, il se laisse aller à la paresse et à la plaisanterie et néglige son ouvrage ; même le personnage principal, Naz de Coriolis, doit son échec en grande partie au fait de s'être laissé happer par la toute-puissance du charme vénéneux de sa maîtresse et modèle, l'héroïne éponyme du roman.¹⁵⁵

Sans multiplier plus avant les exemples relatifs à la création artistique, disons simplement que le conseil pratique implicite de Platon, qui peut se résumer à la nécessité de faire oublier le corps pour bien penser, ne cesse jamais d'être valable ; dans le *Phèdre*, Socrate recherche un lieu frais et ombragé afin que la lumière et la chaleur du soleil ne perturbent plus non seulement la réflexion philosophique mais même la réflexion tout court, il prend ainsi une précaution que, vingt-cinq siècles plus tard, le héros de *L'Étranger* négligera de prendre ; en effet, le soleil fait perdre la raison à Meursault au point qu'il en arrive à tuer un homme, ce qui justifie son nom en tant qu'il donne la mort à cause du soleil et mourra à son tour décapité pour les mêmes raisons – en cela, ce personnage incarne un danger auquel Camus, écrivain solaire s'il en est, craignait probablement d'être exposé et dont il a cherché à se libérer en mettant en scène le risque de ce qui aurait pu advenir s'il s'était laissé aller à abreuver son corps de soleil au-delà du raisonnable – il est d'ailleurs significatif que l'idée centrale du passage où Meursault accomplit le geste fatal est justement celle de la destruction d'un équilibre.¹⁵⁶ Tel le φάρμακον du *Phédon*, dont le nom signifie aussi bien remède que poison, le soleil, source de vie et de bonheur, peut se muer en source de mort et de malheur quand l'homme abuse du bien-être qu'il procure. Il en va ainsi de toutes les affections corporelles : toutes ne sont pas nécessairement nuisibles ni même simplement pénibles, mais elles ont toutes en commun, lorsqu'elles atteignent un degré d'intensité excessif, de perturber l'exercice plein et entier de la réflexion au risque de déposséder l'homme de lui-même ou, du moins, de cette part de son être qui n'est pas simplement subie. Aussi, d'ordinaire, tout homme, même s'il n'est pas philosophe, s'il a seulement la volonté de garder les « idées claires », veillera à ce que le corps ne fasse sentir sa présence à l'esprit qu'avec une intensité, sinon inexistante (ce qui n'est envisageable que dans la mort), en tout cas réduite au strict nécessaire pour que le corps puisse être un adjuvant du raisonnement plutôt qu'un opposant ; il fuira donc la pénibilité

¹⁵⁵ On ne peut ignorer l'antisémitisme des frères Goncourt qui faisaient de la judaïcité de l'héroïne une cause supplémentaire de sa dangerosité : il est cependant évident que l'explication de l'échec d'un artiste victime de son amour pour une femme malfaisante se passe fort bien d'un rapprochement aussi malsain.

¹⁵⁶ Cf. Annexe 15.

extrême et évitera aussi la jouissance extrême ou ne la recherchera que dans des occasions bien déterminées et limitées dans le temps. La recherche d'un entre-deux, d'un juste milieu entre l'excès de souffrance et l'excès de jouissance, n'est pas le fait du seul philosophe mais le fait de tout homme qui a la prétention de mener à bien un raisonnement, même si ledit raisonnement n'a pas la prétention d'avoir l'amplitude d'une réflexion métaphysique ; s'il peut apparaître cohérent que la séparabilité *de jure* de l'âme et du corps se soit imposée comme une évidence à Platon dans le cadre de ses efforts pour conduire une investigation philosophique, si cette idée n'apparaît pas comme étant contraire à la raison, c'est justement parce que tout homme a la possibilité de vivre une expérience où son corps se fait oublier et parce qu'il a même besoin de vivre une telle expérience s'il veut éviter que sa partie non-choisie le domine, c'est-à-dire s'il veut rester libre, s'il veut véritablement penser et ne pas vivre simplement dans l'affect.

Naturellement, la domination du corps compris comme maintien de ses exigences dans ses strictes limites ne saurait jamais être absolue, ne serait-ce que parce qu'elle ne peut jamais être définitive ; tôt ou tard, et aussi longtemps que l'on vit, le corps n'a de cesse de rappeler son existence et de freiner l'élan spirituel en faisant surgir les sensations de faim ou de fatigue, se manifestant ainsi comme ce que le *Phédon* dénonce comme un κακόν (chose mauvaise) [66 b] qui opposerait un obstacle à l'assurance perpétuelle d'une réflexion bien menée ; le corps n'est pourtant pas l'ennemi de l'âme, il ne lui est même pas totalement inutile : de même que c'est grâce à ce qu'il perçoit par les sens que l'artiste accumule la matière nécessaire à créer, Socrate ne pourrait même pas entreprendre de connaître l'être s'il n'en connaissait pas au moins l'apparence sensible ; même dans l'allégorie de la caverne, le philosophe a d'abord été un prisonnier comme les autres. Le corps est aussi bien obstacle qu'organe pour l'âme, ce qui donne tout son sens à l'analyse de Jankélévitch qui le qualifie d'« organe-obstacle » au même titre que la mort elle-même :

« À vrai dire, l'équivoque de l'organe-obstacle est infinie et sa dialectique n'aboutit jamais à une conciliation ; et l'esprit est renvoyé incessamment d'un contradictoire au contradictoire sans pouvoir se fixer. (...) Toutefois l'organe-obstacle peut être, dans certaines circonstances, plus obstacle qu'organe ; c'est le cas, notamment, dans l'échec et dans la maladresse, quand le corps devient une masse inerte soumise au géotropisme de la pesanteur. »¹⁵⁷

En d'autres termes, au quotidien, aussi longtemps que nous menons cette vie, notre âme ne peut se passer du secours du corps et cette nécessité fait mentir l'expérience « acuminale » ou extatique dans laquelle se manifeste la possibilité d'un détachement de l'âme vis-à-vis

¹⁵⁷ JANKÉLÉVITCH Vladimir, *La mort*, p.88-89.

du corps ; le corps nie en permanence la liberté absolue que nous avons cru être la nôtre dans cette expérience dont l'ascèse socratique constitue un exemple, et cette négation est d'autant plus insupportable que le corps n'en est pas moins pour l'âme organe tout aussi intrinsèquement qu'il est obstacle ; quand bien même son insuffisance ne se manifesterait qu'occasionnellement, quand bien même elle n'empêcherait personne de vivre au sens biologique du terme, elle n'en est pas moins intolérable pour l'homme. Cette situation est d'autant plus critique qu'elle est à double tranchant : l'âme est obligée de composer avec le corps s'il veut persévérer dans son élan vers la connaissance de l'être, mais le corps stoppe net cet élan tout en étant pratiquement son seul recours, il arrête l'âme sur le seuil de ce que cette dernière ne pouvait pourtant chercher que grâce à lui, un peu de la même façon que c'est peut-être la perspective d'une beuverie néfaste pour la réflexion qui arrête Socrate sur le seuil dans le *Banquet* – bien lui en prend puisque c'est après son entrée que sera fixé un règlement qui interdira l'excès de boisson, entrée qui a d'ailleurs lieu au μεσόν (milieu du repas) [175 c], milieu du repas qui ressemble fort au juste milieu dont Socrate avait besoin, les esprits des convives étant alors suffisamment échauffés pour discourir de bonne grâce sans pour autant être déjà trop enivrés et fatigués pour mener à bien la conversation ; Socrate prend ainsi une précaution qui indique que le philosophe connaît l'insuffisance du corps humain comme *medium* vers la connaissance de l'être. Cette insuffisance est somme toute relative, elle n'est pas véritablement une fatalité contre laquelle on ne peut rien, mais elle n'en est pas moins assez patente pour être intolérable ; nous attribuons à Platon la volonté de convaincre ses élèves de la nécessité de composer avec le corps, mais il ne leur voile pas la face pour autant : pour atteindre cette fin, il n'en met que d'autant mieux en scène l'insuffisance réelle du corps, il en parle en des termes qui sont immédiatement parlants pour qui considère que le corps ne devrait même pas avoir sa place dans la composition de notre être. Faute de pouvoir nier l'insuffisance du corps, la philosophie en réaffirme tout le scandale en se présentant comme une voie devant permettre de dépasser cette insuffisance, ce qui suppose justement d'avoir déjà pris acte de cette insuffisance et de la nécessité de la dépasser : cela est d'autant plus vrai chez le philosophe que celui-ci, par sa *praxis*, fait face à cette tension entre deux nécessités absolument irréconciliables, à savoir celle de faire taire le corps d'une part et celle d'utiliser les informations auxquelles il nous donne accès d'autre part.

À l'insuffisance du corps s'oppose un certain excès de l'esprit, excès résidant dans le fait que l'homme ne se contente pas des connaissances immédiatement utiles à sa conservation et s'encombre même d'une foule de connaissances qui lui sont inutiles voire

nuisibles ; l'anecdote la plus emblématique reste celle de Thalès tombant dans un puits alors qu'il regardait vers le ciel. Il serait cependant erroné de concevoir cet excès de l'esprit comme un caprice, il s'agit plutôt de la conséquence logique d'un privilège dont l'homme use à juste titre ; de fait, il serait injuste de considérer que la connaissance autre que sensible serait sans visée pratique au point de pouvoir être envisagée comme une coquetterie de l'entendement. Il a été suggéré précédemment que tous les animaux ont accès à une certaine forme de connaissance que l'expérience peut enrichir de telle sorte qu'ils savent toujours mieux distinguer ce qui leur est bénéfique de ce qui leur est nuisible, de manière à subvenir correctement à leurs besoins et à adopter le comportement approprié quand ils font face au danger ; l'homme a ceci de particulier que ce qui n'a que la forme de l'habitude chez les animaux prend chez lui la forme d'une connaissance logique : l'accès au langage lui permet de donner un nom bien déterminé aux objets qui l'entourent et à formuler des lois générales à leur sujet. L'exercice de cette capacité n'est nullement une superfluité puisqu'elle assure à l'effort de l'homme luttant pour survivre une efficacité que ne peut lui offrir la seule habitude, les lois générales ayant l'avantage de rester vraies quelles que soient les circonstances ; c'est ce qui fait chez Platon toute la différence entre la science et l'opinion vraie : comme l'explique François Fédier, le savoir « transcende le temps, s'installant plus haut que le temps »¹⁵⁸. Restant vraies en dépit des circonstances, les lois générales que l'homme édicte et exprime au travers du langage peuvent être transmises d'une génération à une autre plus efficacement que si elles ne pouvaient être acquises que par l'expérience, comme l'a représenté la première partie de *2001, l'Odyssée de l'espace* :

*And somewhere in the shadowy centuries that had gone before they had invented the most essential tool of all, though it could be neither seen nor touched. They had learned to speak, and so had won their first great victory over Time. Now the knowledge of one generation could be handed on to the next, so that each age could profit from those that had gone before. Unlike the animals, who knew only the present, Man had acquired a past ; and he was beginning to grope toward a future.*¹⁵⁹

La connaissance humaine peut être dite « abstraite » dans un sens qui n'a rien à voir avec la signification péjorative souvent associée au terme mais bien au sens où elle acquiert sa forme logique en faisant abstraction des circonstances déterminées dans lesquelles elle est

¹⁵⁸ FÉDIER François, *Le Ménon, quatre cours, cinquante et une explications de textes*, p.63.

¹⁵⁹ CLARKE Arthur C., 2001 : *A space odyssey* p. 36 « Et quelque part dans les siècles obscurs qui s'étaient écoulés ils avaient inventé l'outil le plus essentiel de tous bien qu'il ne pût être ni vu ni touché. Ils avaient appris à parler et avaient ainsi remporté leur première grande victoire sur le Temps. Désormais les connaissances d'une génération pourraient être transmises à la suivante, de telle sorte que chaque âge pourrait profiter de ceux qui l'avaient précédé. Contrairement aux animaux, qui ne connaissaient que le présent, l'homme avait conquis le passé ; et il commençait à ramper vers l'avenir. »

acquise et évite ainsi à l'homme de devoir toujours réapprendre empiriquement à faire face à son environnement, avec un gain de temps évident. La connaissance méta-empirique ne présente aucune caractéristique susceptible de justifier son éventuel abandon ; pour le dire en termes néo-darwiniens, si cette caractéristique était inutile, si elle n'avait pas été ce par quoi l'homme a su s'adapter si efficacement à son milieu, il est à peu près certain que cette faculté aurait disparu d'elle-même. Cet élan vers la connaissance, ayant montré son utilité pratique, n'a aucune raison d'être arrêté et rien ne s'oppose à ce que l'homme développe des savoirs sans utilité pratique immédiate ; cette caractéristique échoit d'ailleurs à tous les savoirs méta-empiriques quand ils ne rencontrent pas d'application immédiate : pour prendre un exemple très simple, savoir quel est l'animal auquel on donne le nom « ours » et quels sont les risques auxquels on s'expose à en rencontrer un n'est pas toujours utile, cette connaissance ne devenant utile que quand on rencontre un ours, et l'homme ne l'abandonne cependant pas, ne serait-ce que parce qu'elle pourrait être utile – l'homme est le seul animal à pouvoir mettre un savoir au conditionnel, à envisager une éventualité en tant que telle et non pas seulement à vivre dans l'instant, c'est ce qui lui donne son avantage pratique en termes de survie ; Jacques Ruffié reconnaît ouvertement que la pensée exprimée au conditionnel ne peut pas avoir été un luxe :

« Les hominiens préparent un outillage en vue d'une utilisation qui n'est pas immédiate. Avant que le besoin ne s'en fasse sentir, ils prévoient quand, pourquoi, comment, ils auront à s'en servir. (...) Il en fut ainsi dès l'aube de l'humanité. Par la suite, la faculté de prévision et la capacité d'exécution, le perfectionnement des outils, ne firent que progresser, avec des conséquences incalculables. Des êtres naturellement faibles et débiles sont devenus des chasseurs redoutables, armés de flèches, de javelots, de harpons ou de frondes qui permettent de frapper à distance. »¹⁶⁰

L'utilité pratique immédiate n'est donc pas le critère premier permettant à l'homme de décider de l'acquisition ou du rejet d'un certain savoir méta-empirique, ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'un tel savoir soit de toute façon inutile à la survie : l'absence d'utilité immédiate n'est pas forcément synonyme d'inutilité absolue, elle peut signifier que l'utilité est simplement différée, et cela suffit à ce que l'homme se juge fondé à persévérer dans cet effort vers la connaissance dite « abstraite » sans tenir compte de toute considération utilitariste. Ainsi, l'esprit humain ne fait qui persévérer dans son être et cet élan ne constitue pas donc un excès en tant que tel ; en vertu des services que cette habitude de pensée a rendus à l'homme, il est judicieux de préférer l'expression « langage conceptuel » à celle, connotée négativement, de « pensée abstraite » pour désigner ce dont

¹⁶⁰ RUFFIÉ Jacques, *De la biologie à la culture*, p. 299.

l'homme fait ainsi usage, ce à quoi Ruffié attribue une « précision » et une « efficacité » qui lui « confèrent un immense avantage sélectif »¹⁶¹, de telle sorte que, quelle que fût la forme adoptée par la pensée conceptuelle (elle s'est probablement exprimée, dans un premier temps, plutôt par le geste que par la voix), on ne peut pas proprement parler d'un « excès » de l'esprit humain en ce qui la concerne, en tout cas certainement pas à considérer l'esprit isolément.

Cette dernière nuance est importante : on parle d'insuffisance du corps dans l'idée que le corps serait le seul adjuvant sur lequel l'âme peut compter pour accomplir son désir de connaissance mais serait cependant insuffisant à permettre la satisfaction d'un tel désir. Il est envisageable de renverser cette perspective et d'affirmer que ce n'est pas le corps qui est insuffisant mais l'esprit qui est excessif : l'âme, et donc l'esprit qui en fait partie intégrante, serait ce sans quoi le corps n'aurait aucune consistance et ne serait qu'un cadavre mais lui serait cependant une gêne dans la mesure où elle lui impose des objectifs hors de sa portée. L'âme et le corps sont à la fois indispensables et indésirables l'un à l'autre : ils entretiennent un rapport absolument ambivalent fait de secours et de gêne réciproques ; pour le dire comme Jankélévitch, « l'âme à la fois gêne le fonctionnement des organes en en prenant conscience, et représente le principe d'animation sans lequel la chair inerte ne serait que charogne »¹⁶². L'âme est en quelque sorte organe-obstacle pour le corps comme ce dernier l'est pour elle ; elle n'a pourtant pas d'autre fonction que celle d'animer un corps, il n'y a pas véritablement de sens, à ne considérer que l'homme vivant sur terre, à l'envisager isolément du corps, l'expérience extatique ne saurait être que momentanée : c'est néanmoins par cette expérience, où le corps et l'âme se laissent envisager comme deux entités indépendantes *de jure*, que l'insuffisance du premier et l'excès de l'autre, qui n'existent que dans le rapport étroit qu'ils entretiennent, finissent par être pensées comme des caractéristiques qui appartiennent à chacun de façon intrinsèque. Le corps n'est donc insuffisant que par rapport à l'âme et l'esprit n'est excessif que par rapport au corps, mais puisque les deux n'existent que liés l'un à l'autre tout en étant envisagés comme des entités virtuellement isolées, l'âme en arrive à être considérée comme étant en tant que telle coupable d'un « excès » qui a souvent été condamné, au cours de l'histoire, de diverses façons : passons rapidement sur les diatribes hédonistes qui

¹⁶¹ *Op.cit.*, p.342.

¹⁶² JANKÉLÉVITCH Vladimir, *La mort*, p.88-89.

refusent que l'âme contrôle les élans corporels¹⁶³ et rappelons que la cité athénienne se méfiait des penseurs qui cherchaient à connaître les raisons d'être de l'ordre du monde, y voyant un signe d'ὕβρις ; cette méfiance à l'égard des « excès » de l'esprit n'est d'ailleurs pas exclusive à la Grèce puisque, dans la Genèse biblique, le péché originel consiste bel et bien en une action par laquelle l'homme entreprend de connaître la réalité du bien et du mal indépendamment de ce qui lui en dit la parole divine¹⁶⁴ au risque d'objectiver son environnement et même son être propre, rompant ainsi la communion dans laquelle lui et le restant de la création coexistaient¹⁶⁵ : tout se passe comme s'il fallait imposer à l'élan humain vers le savoir une limite à ne pas dépasser, et tel est le sens de ce que Nicolas de Cues nommait la « docte ignorance » qui n'a rien à voir avec une quelconque complaisance dans l'ignorance mais consiste en une certaine réserve, une certaine prudence, une sagesse pratique, au sens fort du grec φρόνησις, par laquelle nous admettons et acceptons qu'il y a des vérités dont la connaissance n'entre pas dans le champ de notre possible ; la volonté d'imposer des limites à notre élan vers la connaissance est d'actualité pour des raisons plus ou moins bonnes : elles sont bonnes quand les progrès de la technique nécessitent que l'on s'interroge sur les problèmes qui peuvent se poser en termes d'éthique ou d'écologie ; elles sont mauvaises quand, au nom d'un utilitarisme exacerbé, on se propose de sacrifier certains savoirs au nom de leur inutilité, réelle ou supposée, dans le monde du travail. Quoi qu'il en soit, tout cela dénote que l'homme est, certes, enthousiasmé par son privilège au sein de la création et effrayé par ce pouvoir qui le prive du confort d'être un animal parmi les autres et fait de lui une exception formidable (au sens originel de « terrifiant »), un déraillement dans le processus circulaire, à sens unique et sans ambages, de la nature ; c'est à cet égard que nous en parlons, d'un point de vue strictement phénoménologique, comme d'un « mystère » voire d'un « miracle ».

¹⁶³ C'est notamment le thème central de la nouvelle d'Oscar Wilde intitulée *The fisherman and his Soul* (Le pêcheur et son âme).

¹⁶⁴ C'est bien ainsi que le serpent éveille la tentation : « Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal. » (*Genèse*, 3, 5)

¹⁶⁵ Tel est le sens exact de la découverte par l'homme de sa nudité (« Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus. » *Genèse*, 3, 7) et de la résistance que lui opposera désormais le sol (« Il produira pour toi épines et chardons. » *Genèse*, 3, 18).

2. De la connaissance humaine comme un miracle : analyse de la théorie de la réminiscence

La définition exacte du miracle accapare l'attention de la philosophie et de la théologie depuis des siècles ; disons, sans entrer dans le détail, que peut être considéré comme relevant du miracle tout événement qui apparaît comme étant contraire aux lois naturelles – l'important dans cet énoncé est dans le verbe « apparaître » : si l'on n'en tenait pas compte, il serait totalement inapproprié de désigner comme un miracle l'existence de la connaissance humaine autre que sensible ; cette propriété de l'homme n'est absolument pas contraire à la nature, mais c'est bien ainsi qu'elle apparaît, cette connaissance demeure un miracle sans cesse renouvelé en tant qu'elle reste opaque à elle-même. La question du miracle n'est finalement que de faible importance en comparaison des controverses brûlantes suscitées à travers les siècles par la question de l'origine de cette connaissance qui, non contente de ne pas se réduire au sensible, peut aussi se désintéresser totalement de toute considération ayant trait à l'utilité ; l'homme fait appel au quotidien à ce savoir désintéressé sans même se poser la question de sa provenance, mais de même que nouer ses lacets ne devient difficile qu'à partir du moment où l'on pense à ce qu'on fait au lieu d'exécuter mécaniquement cette action banale, la pensée conceptuelle devient étrange à partir du moment où l'homme se demande comment il peut avoir accès à ce savoir qui ne peut pas avoir été tiré tout entier de l'expérience sensible et sans laquelle il n'y aurait pourtant pas de connaissance spécifiquement humaine des choses qui soit envisageable : la pensée conceptuelle non-sensible qui prend connaissance d'elle-même se révèle à elle-même comme une chose qui n'a pas tout à fait sa place dans l'ordre naturel, qui « déborde » d'un cadre apparemment délimité avec soin. En somme, cette connaissance se manifeste à elle-même comme un miracle, elle est son plus grand mystère, elle est ce sur quoi elle est le plus empêchée d'apporter une explication, étant à la fois le problème et ce par quoi le problème est interrogé ; Spinoza affirmait dans le *Traité théologico-politique* que les miracles, s'ils étaient réellement des faits contraires aux lois naturelles nieraient plutôt qu'ils ne confirmeraient la toute-puissance divine et son statut de cause efficiente de l'ordre de l'univers : *Nos ex miraculis nec essentiam nec existentiam, et consequenter nec providentiam Dei posse cognoscere, sed haec omnia longe melius percipi ex fixo et*

immutabili naturae ordine.¹⁶⁶ À cet égard, la connaissance humaine non-sensible et désintéressée constitue effectivement un miracle en tant que son ambiguïté est bien celle du miracle compris comme un phénomène conforme aux lois naturelles et cependant pensé comme étant contraire à ces lois en raison de son caractère insolite : cette connaissance, comme tout autre miracle, ne relève pas de l'inexplicable mais de l'inexpliqué, sa place exacte dans le *naturae ordo* ne trouve pas immédiatement d'explication (ce qui ne veut pas dire qu'elle ne peut pas en trouver) et semble donc contrevenir à cet ordre naturel (ce qui ne veut pas dire qu'elle y contrevient effectivement), ce qui justifierait la définition de l'élan vers cette connaissance comme un péché.

Le terme « miracle » serait bien entendu anachronique pour commenter Platon, mais l'expérience que mène Socrate avec le petit esclave dans le *Ménon* n'en a pas moins des accents magiques ; cette expérience se veut une réponse non seulement à Ménon, qui doute que l'on puisse découvrir ce que l'on ne connaît pas mais aussi peut-être, plus fondamentalement, à ceux qui soutiennent que la connaissance vient toute entière de l'expérience sensible, idée qui a déjà été réfutée dans le *Théétète* ; ce n'est pas un hasard si Socrate choisit pour sa démonstration un exercice de géométrie puisque cette science repose sur des calculs exacts et n'entretient pas de lien direct avec l'expérience sensible, ce qui en fait par excellence la science désintéressée et libérée des contingences de la sensibilité – nul ne peut prétendre avoir vu un carré parfait ou un cercle parfait dans la nature sans qu'aucune intervention humaine n'ait présidé à sa formation, c'est ce qui donne toute son étrangeté au fameux parallépipède au début de *2001, Odyssée de l'espace*.¹⁶⁷ La réussite de l'expérience, qui dépend de la participation active de l'apprenant, donne raison à la conception philosophique de l'enseignement effleurée dans le *Banquet*, selon laquelle l'élève doit se positionner comme un « recevant » et le maître comme un « enseignant » au sens fort du terme, ce dernier tolérant que le savoir qu'il dispense ne reste pas figé et puisse faire l'objet d'un débat, acceptant et même réclamant la participation active de l'élève. C'est tout à fait volontairement que l'on développe cette idée en des termes qui paraîtront familiers aux professionnels de l'enseignement afin d'atténuer le caractère quelque peu étrange, du moins aux yeux de la modernité, de la thèse que l'expérience du petit esclave est censée confirmer, à savoir la théorie de la réminiscence. Pour donner une explication à l'existence de cette connaissance humaine apparemment si

¹⁶⁶ SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique* VI, 2. « Ce n'est pas grâce au miracle que l'on peut connaître ni l'essence ni l'existence ni par conséquent la providence de Dieu, mais tout cela est beaucoup mieux perçu grâce à l'ordre fixe et immuable de la nature. »

¹⁶⁷ Cf. Annexe 16.

miraculeuse, pour lui assigner une cause, il s'appuie sur un fait indiscutable, que l'on reconnaît ordinairement pour tout autre type de connaissance : elle ne peut pas venir du néant, elle préexiste toujours à l'acte qui nous la fait connaître. Il est important de souligner ce point car, si l'on part du principe que tout mouvement vers la connaissance part à la recherche de ce qui lui préexiste et peut donc être envisagé comme rétrospectif, alors la théorie de la réminiscence perd son apparente étrangeté. Jean-François Mattéi nous invite à formuler cette idée dès le « liminaire » de *Platon et le miroir du Mythe* qui revient sur les « cinq étapes que la connaissance doit parcourir pour parvenir à son terme »¹⁶⁸ et désigne ainsi la « chose en soi » comme « le cinquième [et dernier] moment dans l'ordre de la recherche, mais le premier dans l'ordre de l'être »¹⁶⁹ : Mattéi s'appuie sur la lettre VII, mais cette lecture recoupe aussi bien le récit de la progression de la connaissance dans le *Banquet* que le mythe des migrations des âmes dans le *Phèdre* ; il en ressort que la connaissance humaine progresse suivant une dynamique qui n'est pas arbitraire et que l'on pourrait comparer au chemin qu'emprunte un saumon au cours de son existence. Ainsi, la possibilité même de la connaissance du cercle, comprise comme strictement distincte de la connaissance de tout cercle particulier, suppose pour Platon l'idée intelligible du cercle, ce qui veut dire que grâce à la conception des idées intelligibles, que l'on a tendance à prendre à tort pour une curiosité folklorique, notre connaissance cesse d'être un miracle ; il importe peu que les idées existent réellement, l'important est qu'elles soient concevables, c'est-à-dire que la réalité des êtres soit fondée autrement que par l'arbitraire de notre entendement ; pour le dire comme madame Jouët-Pastré, « la vision des idées signifie métaphoriquement la puissance qu'a l'âme de saisir la réalité des choses »¹⁷⁰. L'homme, nous dit Platon, n'est pas la mesure de toutes choses et notre connaissance ne tire ses conditions de possibilité que de ce qui constitue son but ultime, le savoir est déjà fondé avant que nous l'ayons acquis ; cette idée n'a rien d'étrange, l'expérience commune que nous avons de la quête de connaissance semble même la confirmer : le chercheur ne travaille que rarement en laissant le hasard décider à sa place et a toujours un but déterminé, fût-ce vaguement, et son ignorance à ce sujet n'est jamais vraiment totale. On parle beaucoup des découvertes dues au hasard mais le hasard ne fait jamais qu'aider la découverte ou, dans le meilleur des cas, donner le point de départ de la démarche engagée par le chercheur ; le coup de chance, même le plus heureux et le plus inespéré, ne serait

¹⁶⁸ MATTÉI Jean-François, *Platon et le miroir du mythe*, p.22.

¹⁶⁹ *Op.cit.*, p.23.

¹⁷⁰ JOUËT-PASTRÉ Emmanuelle, « Que signifie voir l'intelligible dans les dialogues de Platon ? » § 26, *Pallas* [En ligne], 92, 2013, mis en ligne le 15 mars 2014. URL : <http://pallas.revues.org/239>

rien sans l'ingéniosité dont doit faire montre le chercheur et ce hasard n'a finalement d'utilité que pour l'historien des sciences désirant donner du relief au récit d'une découverte : il importe assez peu qu'Archimède ait eu, comme le prétend la légende, l'idée de son célèbre principe en prenant un bain et que l'idée ait été fulgurante au point de le faire sortir de l'eau en criant εὕρηκα (j'ai trouvé) puisque, fondée sur des faits réels ou pas, cette anecdote ne saurait résumer à elle seule l'ensemble des travaux d'un savant. Dans le même ordre d'idées, quand bien même ce serait effectivement par hasard que les époux Mantell ont découvert les ossements de l'iguanodon, lesdits ossements n'ont pu être identifiés comme faisant partie du squelette d'un reptile géant que grâce aux investigations de Gideon Mantell qui n'étaient pas dues au hasard. À l'inverse, il se peut que, faute de volonté de la part du chercheur de poursuivre ses investigations, ce qui aurait pu être le point de départ d'une découverte importante reste lettre morte : ainsi, la force de la vapeur d'eau était déjà connue depuis l'Antiquité, comme l'attestait au I^{er} siècle l'éolipyle d'Héron d'Alexandrie, mais nul alors n'avait envisagé cette petite sphère tournant toute seule grâce à la vapeur d'eau autrement que comme une curiosité, et la force de la vapeur ne trouvera d'application utilitaire que seize siècles plus tard grâce à Denis Papin – lequel, encore une fois, a exhumé un savoir qui lui préexistait. On cherche toujours à connaître quelque chose qui « manque » comme si on en avait été privé, comme s'il y avait là un vide qui demandait à être comblé : toute obtention d'une connaissance précise est un retour qu'opère la raison humaine dans la mesure où le contenu de cette connaissance lui préexiste toujours (c'est ce qui la différencie notamment de l'imagination, dont le contenu peut lui être postérieur, même si elle se nourrit de ce que l'entendement a assimilé) et donc la conditionne. La connaissance spécifiquement humaine a donc pour contenu sa condition première d'existence et il en va ainsi pour toutes les connaissances, y compris celles qu'il serait tentant de penser comme le fruit de notre seule imagination si l'on sautait le pas qu'ont osé sauter les nominalistes. Dans ce cadre, le mythe du *Phèdre* apparaît comme la retranscription diégétique de ce rapport appliqué à la pensée conceptuelle : le mouvement qu'opère l'âme humaine pour connaître les « choses en soi », dans la mesure où il offre toutes les apparences d'un mouvement rétrospectif, a pu conduire Platon à assimiler la connaissance à une réminiscence. De fait, l'enfant ne tire pas du néant ce qu'il apprend, il reçoit une connaissance qui lui est transmise par ses aînés, que ce soit dans le cadre de la famille ou de l'école ; de même, le chercheur ne découvre jamais que ce qui lui était caché mais ne l'avait pas attendu pour être vrai : l'archéologue découvrant des vestiges enfouis peut s'en servir comme base pour reconstituer la vie d'une civilisation disparue, il n'en

restera pas moins vrai que la civilisation aura existé bien avant qu'elle ne soit découverte ou, plus exactement, retrouvée ; le paléontologue découvrant des fossiles peut reconstituer un animal disparu depuis des millions d'années, l'animal n'en aura pas moins préexisté à l'exhumation de ses restes ; quand un spécialiste de la microbiologie analyse la composition d'un organisme microscopique, il énonce encore une fois une vérité qui est déjà vraie avant qu'il ne l'énonce, puisque si tel n'était pas le cas, l'organisme en question n'aurait même pas existé et son analyse n'aurait même pas été possible ; même le chercheur en philosophie n'a pas la prétention d'être l'inventeur des concepts qu'il développe, en tout cas il ne prétend pas qu'ils soient le fruit de sa seule imagination (il s'attribuerait alors un pouvoir qui échoit plutôt au poète), il les pense suffisamment vrais pour avoir participé de la structure du vrai bien avant qu'il ne les mette au jour. Le champ est en effet libre pour considérer que les idées conceptuelles préexistent elles aussi, chronologiquement parlant, à la connaissance que nous en avons : puisque toute connaissance donne les apparences d'un retour vers ce qui la précède, il semble logique, même concernant ce qui ne peut être connu par le seul biais de l'expérience matérielle, que l'âme y ait déjà eu accès. Les êtres que nous cherchons arrivent effectivement, chronologiquement parlant, à la fin du processus de connaissance dont ils sont le but, mais une fois acquise, cette connaissance s'avère ne pas pouvoir se passer de ces êtres qui se constituent comme les causes à part entière de ce savoir ; il est extrêmement difficile d'admettre qu'une cause puisse être postérieure à l'effet obtenu, et ce que nous parvenons à connaître nous préexiste toujours, d'une manière ou d'une autre.

Pour compléter cette analyse de la théorie de la réminiscence, il faut aussi souligner la facilité avec laquelle l'âme humaine peut en arriver à se penser cousine de l'inconditionné : l'usage du terme « cousin » n'est pas purement esthétique de notre part, c'est bien d'une familiarité vague mais réelle qu'il est question dans le *Phédon*. Cette familiarité reste vague dans la mesure où cette idée ne doit pas être envisagée comme reposant sur une certitude absolue, son énoncé pourrait débiter par la formulation « tout porte à croire que... » plutôt que par « il est absolument certain que... » : ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρὸν τε καὶ ἀεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενῆς οὔσα αὐτοῦ ἀεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται.¹⁷¹ Cet argument n'offre pas l'apparence d'une grande rigueur et, de fait, il n'en a pas la vocation ; prouver que l'âme humaine est bien de nature divine (faute d'être elle-même une divinité) n'est pas le but premier de Platon qui cherche d'abord

¹⁷¹ Plat. *Phédon* [79 d] « Elle se dirige là-bas, vers le pur, ce qui est toujours, l'immortel, ce qui a toujours la même conduite et, étant parente de cela, elle vient toujours à ses côtés. »

à convaincre que l'effort qu'elle doit fournir pour devenir aussi divine que possible n'est pas vain. On rejoindra sur ce point le commentaire de Kenneth Dorter :

*This argument, though the least rigorous of the four in the Phaedo, may be the most persuasive. Perhaps the most significant and fundamental reason why people have continued believe in the non-finality of death and in their personal immortality is the sense of something eternal within ourselves. We feel that there is something in us eternally valid, something that counts for all time and that is not erased with our death.*¹⁷²

Notre raison nous retient d'adhérer sans condition à cet argument mais nous ne pouvons que difficilement nous empêcher de l'accueillir favorablement ; la réalité de notre connaissance nous fournit des indices d'une parenté de notre âme avec l'inconditionné, mais ce ne sont justement que des indices que Platon ne reprend à son compte que dans la mesure où ils servent ses desseins protreptiques ; le vocabulaire employé est trop vague pour permettre d'affirmer quoi que ce soit de plus sûr que la légitimité des efforts de l'âme à persévérer dans son élan vers la connaissance ; ces indices n'en gardent pas moins pour l'homme non philosophe une puissance révélatrice de grande importance et c'est à ce titre seulement que Platon se les réapproprie pour légitimer les efforts destinés à rendre l'âme digne d'être divine et parente de l'inconditionné – c'est aussi pour cette raison que les mythes platoniciens ne cessent d'insister sur la mobilité de l'âme, d'en raconter les va-et-vient, les égarements, les changements radicaux de situation, ce qui cesse d'entrer en contradiction avec sa parenté avec l'inconditionné si l'on considère que Platon ne fait que mettre en scène la tension qui habite l'âme, tiraillée entre son élan vers l'immobile et l'inconditionné d'une part et son enracinement dans une réalité mobile et conditionnée d'autre part. Ce tiraillement rend la connaissance humaine autre que sensible miraculeuse mais elle cesse de l'être grâce à la théorie de la réminiscence et donc, indirectement, grâce à la conception de l'immortalité de l'âme : voilà en quoi les écrits de Platon sont révélateurs du lien qui existe entre cette conception et la spécificité de la connaissance humaine.

¹⁷² DORTER Kenneth, *Plato's Phaedo : an interpretation*, p.76. « Cet argument, bien que le moins rigoureux des quatre arguments du *Phédon*, est sans doute le plus persuasif. Peut-être la raison la plus importante et la plus fondamentale pour laquelle les gens ont continué à croire que la mort ne met pas un point final à tout et que leur individualité est immortelle réside dans le sentiment qu'il y a quelque chose d'éternel en nous. Nous sentons qu'il y a quelque chose en nous qui est éternellement valable, quelque chose qui compte de tout temps et qui n'est pas effacé par notre mort. »

3. Les limites de notre connaissance : l'impossibilité de concevoir le néant

Si la conception de l'immortalité de l'âme exprime ce qu'a de miraculeux aux yeux de l'homme sa faculté de connaître, elle exprime aussi ce qu'ont de scandaleux les obstacles que rencontre cette faculté dont rien ne devrait, *de jure*, limiter l'épanouissement : la vie *post corporis mortem* de l'âme est précisément censée abolir ces limites. L'obstacle intolérable que le corps semble opposer à notre élan cognitif est une limite assez illusoire étant donné que le corps est ce sans quoi l'âme serait privée de ce que le *Banquet* identifie comme la première étape de l'apprentissage philosophique : s'il y a une limite de notre connaissance dans ce cadre, elle réside moins dans l'obstacle que lui opposerait le corps que dans la conception même du corps comme un obstacle, conception qui éveille en l'homme une méfiance envers l'expérience sensible qui ne se justifie pas toujours, d'autant que le donné sensible, en tant que tel, n'est jamais qu'un « presque rien » qui n'a valeur d'information que dans la mesure où l'entendement lui donne une forme logique : ce sont moins les sens eux-mêmes qui sont en cause que ce que l'âme en fait, le corps en tant que vecteur n'est jamais fautif et ne peut pas l'être, n'étant que charogne sans l'âme. Mais il est si aisé à l'âme de vivre une expérience de sortie du corps qu'elle en arrive à se penser capable de connaître sans le secours du corps, elle y est même d'autant plus disposée que l'erreur est possible justement là où elle n'a pas d'autre choix que celui de collaborer avec le corps, tandis que les domaines où elle peut penser seule, sans le secours du donné sensible, comme les mathématiques, sont précisément ceux où l'exactitude devient possible. Ainsi, si l'on peut aisément se tromper en évaluant l'heure qu'il est à partir de la position du soleil dans le ciel¹⁷³, l'exactitude ne devient possible pour la mesure du temps qu'à partir du moment où celui-ci est divisé en tranches horaires quantifiables et mesurables grâce à des appareils fabriqués par la main de l'homme. C'est donc bien la compréhension elle-même du corps comme une limite, et non la limite en elle-même, qui contribue à la formation de la conception qui nous occupe : la limite ne vient pas du corps lui-même mais plutôt de sa sous-estimation et, par voie de conséquence, de la surestimation de l'âme – cette conclusion rejoint ce qui a été dit précédemment de l'excès de l'âme et de l'insuffisance du corps, deux phénomènes qui ne peuvent apparaître que conjointement. Cette surestimation de l'âme doit être reliée à une idée tellement commune

¹⁷³ Le simple fait de penser que le soleil se déplace constitue lui-même une erreur de jugement liée au traitement d'une information visuelle qui ne peut être erronée en tant que telle mais le devient par le biais dudit traitement.

que la philosophie contemporaine oublie souvent de la traiter, préférant la laisser à la poésie qui a tout le loisir de produire des *miserere* sur ce thème, la brièveté de l'existence. C'est devenu un lieu commun que de dire, comme Louis Aragon, que « Le temps d'apprendre à vivre il est déjà trop tard »¹⁷⁴, mais ce qui est intéressant et révélateur dans un tel vers est justement l'idée suivant laquelle il y aurait quelque chose à apprendre que la brièveté de l'existence ne permettrait pas de connaître : ceci peut être interprété comme la marque d'une conception suivant laquelle la faculté de connaître serait à l'étroit non seulement dans le carcan du corps mais même dans le cadre borné, chronologiquement parlant, de l'existence. En somme, le temps qui nous est imparti est vécu comme excessivement court non pas simplement parce que cette brièveté semble éthiquement intolérable mais parce qu'elle ne nous laisse pas le temps qui serait nécessaire pour actualiser toutes les potentialités attribuées à cet élan spontané vers la connaissance ; telle est l'idée que Nietzsche aurait effleurée dans *La Généalogie de la morale* en mettant en accusation ce qu'il considère comme étant l'orgueil surhumain des chrétiens ; Nietzsche avance en effet, concernant le « règne de Dieu » que, « Rien que pour voir *cela*, pour vivre *cela*, il est nécessaire de vivre longtemps, par-delà la mort. »¹⁷⁵ Au-delà de la condamnation d'une attitude jugée présomptueuse, Nietzsche prend acte, avec le style tranché qui est le sien, du fait que l'homme se donne effectivement, en termes de connaissance, des objectifs qui demanderaient plusieurs vies pour être atteints. *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*¹⁷⁶, disait Virgile, et effectivement, un tel homme aurait tout lieu d'être heureux puisqu'il aurait réussi en une seule vie ce que Socrate lui-même ne prétend pas avoir accompli quand l'heure est venue pour lui de mourir, ce qui justifie qu'il persiste à placer tous ses espoirs dans ses compagnons et les admoneste quand il les surprend en flagrant délit d'attitude non-philosophique : il attend d'eux qu'ils soient à la hauteur pour poursuivre l'effort de compréhension des choses qu'il a engagé et auquel la mort va donner fin – du moins sur le plan de la vie d'ici-bas. Notre connaissance est donc limitée dans la mesure où ce qu'elle cherche à connaître, ce par quoi elle obtiendrait enfin la plénitude qui lui fait défaut, dépasse la somme d'efforts qu'un homme seul est capable de mener en une vie : l'homme, à son échelle individuelle, est finalement toujours dans la situation de Léonard de Vinci imaginant des machines qui devançaient les moyens techniques de son époque, il sait qu'il n'aura pas assez d'une vie pour tout connaître, pour

¹⁷⁴ ARAGON Louis, *La Diane française in Œuvres poétiques complètes I*, p.32.

¹⁷⁵ NIETZSCHE Friedrich, *La Généalogie de la morale*, I, 15.

¹⁷⁶ Verg. Georg. II, 490. « Heureux qui a pu connaître les causes des choses. »

voir se réaliser son idéal, conscient ou inconscient, de connaissance parfaite. Le commun des mortels se résigne à cet état de faits et hausse les épaules en balayant son désarroi par des formules telles que « on ne peut pas tout savoir », mais cette pensée est, à tout prendre, source de troubles quand l'individu prend la peine de s'y arrêter ; qui n'a jamais déploré qu'il n'aura jamais suffisamment de temps devant lui pour connaître dans son entièreté le monde dans lequel il vit, monde qui n'est lui-même qu'un infime détail d'un univers probablement infini ? La résignation devant cette idée n'est que rarement totale, en tout cas pas au point d'être complètement sereine : il est bien évident qu'on n'entreprend pas une tâche dans l'idée qu'on ne l'achèvera jamais, personne ne verrait d'intérêt à engager un travail qui n'aurait jamais de fin et, à tout prendre, l'idée suivant laquelle ce travail, en cas d'inachèvement, sera poursuivi par autrui après notre mort n'est qu'une bien maigre consolation qui ne compensera jamais le désarroi que fait naître la pensée qu'on ne le verra jamais terminé – c'est notamment pour cette raison que l'on peut douter, par exemple, de la légitimité de la poursuite de la construction de la cathédrale de la *Sagrada familia* à Barcelone des années après la mort de son architecte, Antoni Gaudí. Quoi qu'il en soit, la mort, étant ce qui vient après la vie mais dont la nature exacte ne peut être connue, peut accueillir en son sein l'espoir d'une poursuite *post vitam* de notre élan vers la connaissance : puisque nous n'avons aucune certitude absolue sur la réalité de la mort, rien n'exclut *a priori* qu'elle permette la poursuite de cet élan, qu'elle permette d'accéder aux connaissances que nous n'avons pas eu le temps d'acquérir de notre vivant – c'est bien cet espoir que les mythes eschatologiques de Platon mettent en scène à défaut de pouvoir le légitimer logiquement. Pour résumer, l'homme ne remet en cause à aucun moment (il n'a aucune raison de le faire) la légitimité de cet élan vers la connaissance, et tout ce qui s'oppose à son accomplissement est à ce point considéré comme illégitime que tout est fait pour nier ontologiquement cet obstacle, fût-ce la mort elle-même ; à cet égard, face à la brièveté de l'existence humaine, l'immortalité de l'âme n'est pas une simple consolation mais bien comme ce qui semble le plus logique à un esprit qui ne conçoit pas (et ne peut pas concevoir) la possibilité de la cessation brutale de son élan vers la connaissance : à l'instar du *conatus* spinozien, cet élan n'inclut pas la possibilité de sa propre cessation – la deuxième limite contribuant à légitimer l'idée de l'immortalité de l'âme est donc moins la brièveté de l'existence elle-même que l'impossibilité pratique de concevoir la cessation de l'élan vers la connaissance qui, *de jure*, doit se poursuivre jusqu'à ce qu'il soit arrivé à terme, et ce, au même titre que n'importe quelle autre activité humaine ; du fait de son habitude d'envisager toute activité par rapport à une fin qui doit être atteinte, du fait qu'il

ne fasse jamais rien « en vain » non pas au sens où il rechercherait toujours l'utilité pratique mais au sens où il cherche à ce que les objectifs qu'il se donne soient atteints, il est incapable d'accepter l'obstacle que la mort oppose à sa quête de connaissance. La mort serait un moindre mal si l'homme avait assez d'une vie pour acquérir la connaissance qu'il recherche.

L'impossibilité de concevoir la cessation de l'élan vers la connaissance rejoint une autre impossibilité, plus radicale encore, et que Platon ne niait pas, pas plus d'ailleurs que tout esprit grec, à savoir l'impossibilité de concevoir le néant absolu ; la conception grecque du monde comme un *cosmos* organisé a déjà été mobilisée pour commenter l'argument des contraires développé dans le *Phédon*, mais il serait erroné de s'en tenir quitte à si bon compte avec cette idée en se contentant de souligner qu'elle est typiquement grecque : affirmer cela reviendrait à prétendre que l'époque contemporaine serait plus à même que l'Antiquité grecque de penser le néant, ce qui n'est absolument pas certain. Certes, la modernité utilise couramment le zéro en tant que nombre, mais il ne peut servir, dans la meilleur des cas, qu'à signifier l'absence de quelque chose et guère plus, ou plutôt guère moins : nul ne peut avoir la prétention de savoir exactement ce qu'est le néant absolu, l'absence de toute chose, même un espace vide de tout objet ne peut qu'en fournir une idée bien approximative, le simple fait de poser un espace excluant lui-même toute idée d'un néant absolu. Grâce à la physique, nous sommes bien capables de « faire le vide » à l'intérieur d'un récipient, de le rendre vide de toute substance et même d'air, mais il reste tout de même le récipient qui, lui, n'est pas un rien. Les Grecs ne connaissaient pas le zéro, mais ils étaient en fin de compte plus proches que nous le sommes de la réalité de notre faculté de connaître : affirmer que nous avons progressé en vingt-cinq siècles, au moins de ce point de vue-là, serait présomptueux¹⁷⁷ ; il est plus probable que, loin de nous être rapprochés d'une réalité qui nous transcende, nous nous sommes plutôt éloignés d'une réalité qui est la nôtre. Envisager l'impossibilité pour les Anciens de concevoir le néant comme une simple curiosité, comme un simple fait historial, c'est sous-estimer le fait que cette impossibilité est toujours notre fait : je peux très bien imaginer qu'il y ait zéro végétal, zéro animal, zéro humain devant moi, mais je ne peux pas faire comme s'il n'y avait absolument rien, même Descartes, faisant table rase de ses connaissances, ne pouvait

¹⁷⁷ Pierre Kreszberg nous met en garde contre une telle tentation : « On s'attendrait à ce que la révolution scientifique du XVII^e siècle bouscule ce renoncement [à saisir la nature du Tout] au profit d'une pensée du Tout qui réussisse là où les Anciens ont échoué. Il n'en est rien. » KERSZBERG Pierre, « Un univers excessivement mathématique : Platon et la cosmologie moderne » § 2 § , *Études platoniciennes* [En ligne], 9, 2012, mis en ligne le 9 janvier 2014. URL : <http://etudesplatoniciennes.revues.org/269>

que « buter » sur le fait que lui-même, en tant que conscience, était bien là et qu'il y avait donc au moins la conscience qu'il est. Le néant est donc absolument ineffable, absolument inexprimable, absolument inconcevable : il n'y a rien d'incongru à ce que ce soit au terme d'une réflexion logique, reposant sur l'argument des contraires, que Platon en arrive à conclure que l'âme est immortelle, puisque c'est bien au nom d'une exigence logique que l'on en arrive à admettre cette immortalité : une exigence « par défaut », certes, puisqu'elle repose sur notre impuissance à concevoir le néant. Même l'expérience de sortie du corps n'est d'aucun secours pour connaître le néant, ne serait-ce que parce que cette expérience est loin d'être toujours désintéressée, *a fortiori* dans sa version non-philosophique que nous pouvons connaître au quotidien : elle a toujours une finalité déterminée, est toujours enchaînée à un « quelque chose » ; elle peut éventuellement dévaluer ontologiquement le monde d'ici-bas, mais elle ne peut en aucun cas nier la réalité de l'être psychique connaissant auquel elle donne son fondement phénoménologique et même ontologique. Au terme de l'écrémage que permet cette expérience ascétique, il restera toujours cet être connaissant qui, en se connaissant lui-même, ne peut inclure sa propre cessation.

Chapitre 2 : La dimension éthique ou l'exigence de justice

Il serait tentant d'avancer qu'il est anachronique de parler d'éthique chez Platon puisque, comme le signale Jean-François Balaudé, « le terme n'a pas cours avant d'être forgé par Aristote, et encore Aristote ne parle-t-il pas d'*èthikè* en une dénomination générique, mais plutôt d'*èthika* »¹⁷⁸ ; ceci est une évidence, mais il est tout aussi évident que la « réflexion sur l'agir humain et les valeurs qui le régissent »¹⁷⁹ n'a pas attendu le Stagirite ni même la philosophie pour apparaître : le souci éthique est aussi vieux que l'humanité, et si le terme n'apparaît pas chez Platon, c'est parce que ce dernier n'avait pas jugé utile d'isoler l'éthique, en tant que domaine de réflexion, du tout que constituait le savoir. Il n'est donc pas incongru d'attribuer à Platon des recommandations éthiques, celles-ci étant complémentaires et indissociables de la recherche de la vérité, cette recherche nécessitant d'obéir à une certaine règle de vie. Ainsi, la réforme politico-éthique que Platon cherchait à engager à l'époque troublée où il vivait peut être envisagée sans anachronisme comme une manifestation d'un deuxième aspect de la spécificité humaine qui, d'ailleurs repose sur le premier, celui-là même qui a été examiné précédemment : c'est en effet parce qu'il est être de *logos* que l'homme est en mesure de qualifier un fait quelconque comme étant juste ou injuste ou comme étant moral ou immoral – l'adjectif « moral » tend à tomber en désuétude dans le français contemporain au profit du terme « éthique » qui, certes, revient à la source du latin *moralis*, traduction cicéronienne du grec ἠθική, mais présente l'inconvénient de ne pas avoir d'antonyme attitré comme « moral » s'oppose à « immoral » : aussi se contente-t-on d'expressions plus ou moins bricolées comme « non-éthique » ou « contraire à l'éthique » qui n'ont pas autant de force expressive que celle d'un antonyme attitré ; cette remarque pourrait sembler anecdotique mais elle est révélatrice du fait que le passage du terme « moral » au terme « éthique », loin d'être anodin, est le marqueur d'un basculement sémantique important : aussi longtemps que l'on se contente de la morale, on pense pouvoir se contenter d'obéir à un certain nombre de règles édictées par une autorité (déterminée ou non), règles dont l'infraction constitue une sortie du « droit chemin », mais à partir du moment où l'on se soucie

¹⁷⁸ BALAUDÉ Jean-François, *Le savoir-vivre philosophique, Empédocle, Socrate, Platon*, p.70.

¹⁷⁹ *Op. cit.*, p.72.

d'éthique et non plus de morale, l'obéissance à l'autorité ne suffit plus : les règles qu'il convient de suivre n'ont plus de contraires attirés et, dès lors, peuvent faire l'objet d'une discussion, d'une remise en question. En d'autres termes, la morale indiquerait un seul et unique chemin, le seul qu'il est bon de suivre, tandis que l'éthique multiplierait les chemins possibles : l'éthique, bien entendu, n'admet pas n'importe quelle voie, elle ne part pas du principe que tous les chemins se valent, elle reconnaît simplement qu'il n'y en a pas qu'un seul et qu'il est pertinent de discuter de la valeur de chacune des ces virtualités ; un signe qui ne trompe pas est que les débats actuels ayant trait à l'éthique, notamment en médecine, proposent plus qu'ils n'imposent ou, plutôt, excluent plus qu'ils n'incluent au sens où les seules certitudes qui en ressortent ont trait à ce qu'il ne faut pas faire plutôt qu'à ce qu'il faut faire : si tout le monde est d'accord pour dire que le devoir du médecin est de soigner son patient ou, du moins, d'en limiter les souffrances, l'unanimité n'est plus de mise quand il s'agit de déterminer les moyens qu'il doit mettre en œuvre et même les professionnels du soin reconnaissent que cette détermination dépend d'une multitude de facteurs qui ne sont pas tous prévisibles et dépendent en grande partie des particularités de chacune des situations auxquelles les soignants sont confrontés *in vivo*. Cette position inconfortable est en quelque sorte une marque, parmi d'autres, d'une époque qui se veut laïcisée, où le garde-fou moral des autorités religieuses traditionnelles ne suffit plus à répondre à toutes les interrogations qui se posent à l'homme lorsqu'il est dans la nécessité de faire un choix, d'autant que les progrès de la technique démultiplient considérablement le nombre des possibles, de telle sorte que la nature elle-même n'est plus en mesure de censurer immédiatement toutes les activités humaines contraires à ses lois ; Platon, certes, n'en était pas encore là, puisque l'ἠθική n'existait même pas en tant que science isolée et avait donc encore moins pu, au Ve siècle avant notre ère, transiter par la traduction latine *moralis* ; il n'empêche qu'il n'en écrivait pas moins dans une époque troublée où le cadre traditionnel de la cité avait éclaté et où le respect de la tradition était en pleine déperdition. Le dénominateur commun entre cette époque et la nôtre est donc l'incertitude sur la limite exacte entre le bien et le mal du point de vue de l'action humaine : cela ne signifie pas que ces époques se ressemblent mais atteste plutôt que la dimension éthique est une constante de l'humanité ; conscient de son autonomie, de sa capacité à agir en étant seul responsable de sa décision, l'homme ne dispose d'aucun critérium absolu lui permettant de déterminer avec certitude et dans tous les cas de figure si son action est bonne ou mauvaise ; son incertitude à ce sujet peut prendre des formes plus ou moins aiguës suivant les époques mais toute certitude à ce sujet est, en dernière analyse, illusoire en tant qu'elle ne

repose que sur un choix qui, sans être nécessairement arbitraire, n'en reste pas moins un choix. Il est monnaie courante aujourd'hui de dire, face à cette incertitude que « l'histoire jugera », c'est-à-dire que les conséquences sur le long terme d'une action permettront d'évaluer la légitimité ou l'illégitimité, mais cela ne suffit pas pour répondre à l'angoisse de l'homme, car c'est bien l'angoisse qui apparaît lorsqu'il prend conscience de sa liberté, comme l'a théorisé Kierkegaard commentant la Genèse et notamment le péché originel :

« Quand on admet que l'interdiction suscite le désir, on a un savoir au lieu de l'ignorance, car Adam a dû avoir alors une connaissance de la liberté puisque son désir était de s'en servir. Cette explication ne peut donc venir qu'après coup. L'interdiction angoisse Adam parce qu'elle éveille en lui la possibilité de la liberté. »¹⁸⁰

Il se trouve justement que tout récit eschatologique narrant la vie *post corporis mortem* de l'âme propose, peu ou prou, une réponse à cette angoisse éthique puisqu'il promet que les bonnes actions seront récompensées et les mauvaises châtiées à leur juste mesure. De ce point de vue, l'eschatologie fait se rencontrer deux concepts qui ne s'opposent pas mais qui ne peuvent être assimilés, à savoir l'éthique et la justice ; si le mot « éthique » vient du grec ἠθικός désignant les coutumes, les caractères, les mœurs et peut donc désigner l'étude de ces derniers sans finalité pratique immédiate, le mot « justice », en revanche, vient du latin *ius* désignant le droit tel qu'il est pratiqué et appliqué au sein d'une société donnée, par exemple *le ius romanus* auquel le droit français actuel doit encore beaucoup : cela ne signifie pas que la justice ne soit qu'une convention, la justice ne saurait se résumer à ce qui est dicté par la loi, il peut arriver que la loi d'une cité soit injuste (en assistant à la condamnation de Socrate, Platon était bien placé pour le savoir) mais, idéalement, la loi devrait permettre de tracer une frontière intangible, infranchissable et définitive entre le juste et l'injuste, or cette frontière semble introuvable, son établissement est toujours remis à plus tard : s'il suffit de sortir des frontières de son pays pour que les notions de juste et d'injuste soient renversées, ce n'est pas seulement en raison d'une différence culturelle mais d'abord parce que les citoyens de l'autre pays n'ont pas davantage réussi que nos concitoyens à établir de frontière claire et définitive entre le juste et l'injuste dans l'application que ces notions doivent avoir au quotidien. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de se déplacer dans l'espace pour que la compréhension du juste et de l'injuste soit subvertie, il suffit de laisser le temps « faire son œuvre » et de constater que ce qui était encore considéré comme juste il y a un demi-siècle apparaît comme intolérablement injuste aujourd'hui, comme l'interdiction de l'avortement, la peine de mort ou la majorité civile à

¹⁸⁰ KIERKEGAARD Sören, *Le concept d'angoisse* [IV 349] in *Œuvres complètes tome VII*, p.146.

21 ans. Il existe bien des conventions politiques sur les notions de juste et d'injuste, mais toutes ces conventions ne donnent qu'une faible idée de ce que devrait être la justice ; de même qu'il y a en l'homme une angoisse éthique résultant de l'indétermination de son agir, il y a en l'homme une exigence de justice résultant du fait de vivre en communauté et qui est, elle aussi, toujours renouvelée, perpétuellement insatisfaite, l'insatisfaction pouvant donner lieu, à terme, au non de la révolte tel que l'a théorisé Camus :

« En somme, ce non affirme l'existence d'une frontière. On retrouve la même idée de limite dans ce sentiment du révolté que l'autre « exagère », qu'il étend son droit au-delà d'une frontière à partir de laquelle un autre droit lui fait face et le limite. Ainsi, le mouvement de révolte s'appuie, en même temps, sur le refus catégorique d'une intrusion jugée intolérable et sur la certitude confuse d'un bon droit, plus exactement l'impression, chez le révolté, qu'il est « en droit de... ». »¹⁸¹

L'usage par Camus des termes « confus » et « impression » dénotent que l'exigence de justice ne repose jamais sur une conception vraiment claire de ce en quoi doit consister la justice, en tout cas jamais sur une définition dont il serait possible de rendre compte en termes exclusivement logiques. Cette exigence de justice a donc en commun avec le souci éthique d'être spontané de la part de l'homme, de constituer une exigence dont il ne saurait en aucun cas se départir mais qui relève davantage de l'affect que du raisonnement : ils constituent tous deux la manifestation du sentiment vague suivant lequel il existe un « bon » et un « mauvais » agir, le premier devant être recherché et récompensé, le second devant être évité et châtié, ce qui permet à ces deux exigences de se rejoindre dans l'eschatologie. Leur différence fondamentale tient à leur champ d'application : en effet, quand Kierkegaard théorise l'angoisse éthique, il peut se permettre de ne parler que de l'individu seul face à la multitude de virtualités qu'il pourrait actualiser, mais quand Camus théorise le sentiment d'injustice qui se situe à la source de la révolte, il ne peut parler que de l'homme en tant que membre d'une communauté, dans les interactions que l'individu entretient avec les autres hommes. Bien sûr, les questionnements éthiques engagent souvent la responsabilité de la communauté toute entière, c'est à ce titre que le pouvoir politique peut être amené à légiférer à leur sujet, mais l'éthique, en tant que telle, concerne premièrement l'individu, elle est la forme logique du sentiment qu'il éprouve d'avoir commis une faute : c'est bien pour ça que la Bible a pu mettre en scène la culpabilité en racontant la faute d'un seul et unique couple. Certes, Platon se donne bien dans *la République* le but de traiter de la justice à l'échelle de l'homme seul, qui s'avère consister en une harmonie entre les trois tendances de l'âme, mais la justice de l'homme

¹⁸¹ CAMUS Albert, *L'homme révolté*, p. 27.

ayant réussi cet accord se manifeste d'abord par son activité, par les relations qu'il entretient avec autrui. Éthique et justice ne sont pas contradictoires dans l'absolu : il se peut qu'une action soit juste sans être éthique, par exemple lorsque les dirigeants politiques font espionner des individus perçus comme dangereux pour la sécurité des citoyens, mais il n'est pas concevable qu'une action éthique ne soit pas juste. En somme, on ne peut pas assimiler complètement l'éthique et la justice mais on ne peut pas davantage les différencier radicalement, les deux notions étant perpétuellement en contact l'une avec l'autre ; il est donc plus pertinent de distinguer les deux domaines où elles trouvent à s'appliquer ou, plus exactement, les deux échelles que peuvent avoir les questionnements qu'elles suscitent, à savoir l'échelle de l'individu seul et l'échelle de la cité. S'il n'est pas pertinent d'opposer l'éthique et la justice, il est en revanche intéressant de distinguer le souci individuel, source d'angoisse, d'agir conformément à l'éthique, et le souci citoyen, source de débat, d'agir conformément à la justice.

1. À l'échelle de l'individu : la finitude contre l'éthique ?

N'en déplaise à Thrasymaque, dont Glaucon illustre, par le célèbre mythe de Gygès, la position sur la justice, qui est réduite à la loi du plus fort, il n'est absolument pas certain que tout homme ferait le mal en parfaite connaissance de cause s'il avait la possibilité de le faire en totale impunité ; avant même d'être puni par ses concitoyens, le malfaiteur se punit souvent lui-même : l'homme est souvent à lui-même son premier juge, le remords représente pour lui une force coercitive dont on ne peut sous-estimer le pouvoir, ce n'est pas un hasard si les Grecs, et notamment les tragiques comme Eschyle, l'ont représenté sous la forme de divinités, les Érinyes. Il faut cependant souligner que ces déesses du remords qui harcèlent Oreste finissent, grâce à l'intervention d'Athéna, par devenir les Euménides, c'est-à-dire, littéralement, les Bienveillantes¹⁸² : à cet égard, le remords apparaît comme une puissance au visage double ; il n'a pas pour seule vocation de châtier, l'agressivité des Érinyes n'est pas gratuite, elle offre au coupable, au criminel, au pécheur, la possibilité de s'amender. Ce repentir ne saurait certes toujours suffire, la cité réclame que l'individu qui a enfreint ses lois « paie sa dette », le citoyen qui a été lésé demande réparation, demande qu'on lui « rende justice », mais à l'échelle de l'individu, le remords est à lui seul une punition, peut-être plus terrible encore que toute peine prononcée par un tribunal, ne serait-ce que parce qu'elle n'a pas de terme fixé et peut poursuivre

¹⁸² Cf. Annexe 17.

l'homme toute sa vie durant voire disparaître de la mémoire pour mieux ressurgir longtemps après et ainsi hanter l'homme au moment où il s'y attend le moins, ce qui confirmerait la thèse de Jean Scot Érigène suivant laquelle l'Enfer serait une image de la culpabilité ressentie par le pécheur en proie au repentir. Cette puissance du remords, qui surpasse celle de la justice humaine, explique partiellement que Socrate, étant totalement dépourvu de remords du fait de sa certitude de n'avoir commis aucune faute réelle, ne soit pas davantage affecté par la décision de justice qui pèse sur lui ; en somme, le sentiment de culpabilité et le remords ne concernent bien que l'individu seul et sont indépendants des châtiments que la cité peut lui infliger, il n'est même pas exclu que l'homme puni par ses semblables ne regrette cependant rien de ce qu'il a commis : l'exemple des dignitaires nazis qui, après la guerre, se défendaient en affirmant avoir obéi à des ordres, est resté dans les mémoires ; il n'est pas exclu non plus que l'homme se sente coupable sans même avoir seulement fait du tort à qui que ce soit, sans avoir rien commis de répréhensible aux yeux de la cité : comme le soulignait Kierkegaard, le sentiment de culpabilité d'Adam surgit déjà lorsque la possibilité d'agir en désobéissant à la loi divine apparaît, avant même que cette virtualité ait été actualisée ; à cet égard, le récit de la Chute peut illustrer le vécu de l'adolescent qui apprend à agir autrement qu'en obéissant aveuglément à ses aînés : cet apprentissage, qui fait partie intégrante du passage de l'enfance à l'âge adulte, est souvent douloureux dans la mesure où il coïncide chronologiquement et phénoménologiquement avec la perte des repères fixes et absolus ; l'adolescent apprend à être à lui-même son propre principe, à jouer vis-à-vis de lui-même le rôle que jouaient auparavant ses aînés, il se retrouve donc privé du guide qu'il lui suffisait jadis de suivre pour être dans le « droit chemin » et, faute de garantie concernant le bien-fondé de son agir, il peut être amené à se sentir coupable d'un acte qui n'est en rien répréhensible mais dont le seul vice aura été de ne pas avoir reçu la caution morale des aînés et donc de ne pas avoir été avalisé par une autorité reconnue comme supérieure.

Ici se situe le nœud de l'affaire : pour qu'un acte qu'il décide de réaliser soit valable aux yeux de sa propre conscience, l'homme a besoin qu'il soit conforme à une certaine norme ; il ne lui suffit pas, ou alors rarement, qu'il l'ait librement décidé, il ne suffit même pas que ledit acte puisse être perçu comme naturel et nécessaire à sa survie. Ainsi, en son temps, Pierre Abélard a tenté de battre en brèche l'idée suivant laquelle le plaisir sexuel serait mauvais – qui connaît sa biographie sait à quel point il était concerné par ce sujet. Il y a une différence, nous dit-il, entre éprouver un plaisir en agissant de manière conforme à notre nature et se vautrer dans la recherche effrénée des plaisirs au mépris de toute autre

considération : puisqu'il se trouve que l'on éprouve du plaisir à entretenir les relations charnelles qui permettent la reproduction et à manger les aliments par lesquels nous assurons notre survie, ce plaisir n'est pas condamnable en tant que tel étant donné qu'il est lié à notre condition de créatures mortelles et il semble que la lettre même des Écritures l'autorise : *Si ergo concubitus cum uxore uel esus eciam delectabilis cibi a primo die nostrae creacionis, quo in paradiso sine peccato uiuebatur, nobis concessus est, quis nos in hoc peccati arguat, si concessionis metam non excedamus ?*¹⁸³ Le péché originel ne doit effectivement pas être compris comme la métaphore d'un péché de chair et encore moins comme un péché de gourmandise : la loi divine à laquelle le péché contrevient ne fait état à aucun moment d'une interdiction totale frappant les relations charnelles et la consommation des aliments, toutes choses qu'elle ne peut d'ailleurs interdire à moins d'ôter aux créatures tout moyen de subsistance et de procréation, ce qui serait contradictoire avec l'acte même de création. Toutefois, le fait qu'Abélard se sente obligé de justifier logiquement ces plaisirs atteste qu'il ne suffit pas qu'ils soient naturels pour que notre conscience éthique les valide ; pour tout dire, c'est même justement le fait qu'ils nous renvoient à notre nature de créatures corporelles qui éveille notre méfiance à leur égard. L'expérience de détachement des affections corporelles, dont l'ascèse philosophique marque le plus haut degré d'intensité, fait entrevoir en effet la possibilité d'un niveau de l'être transcendant radicalement notre condition terrestre et donc doté d'une légitimité ontologique incomparablement supérieure à celle du monde d'ici-bas ; cette expérience, qui n'est absolument pas surhumaine mais constitue au contraire la marque de la spécificité humaine, nous rend sensibles à l'idée d'agir en vue d'un bien qui transcende la simple survie. On en revient ici à l'idée suivant laquelle le dualisme âme-corps serait une reformulation de la distinction entre la liberté et la nécessité ou, plus simplement, entre le choisi et le non-choisi : le rejet dont les affections corporelles peuvent faire l'objet tire son origine de leur caractère non-choisi, la tare que l'homme ne leur pardonne pas est de ne pas mettre en jeu sa liberté et de le renvoyer à son animalité ; l'homme n'a de cesse, d'une manière ou d'une autre, de veiller à ce que tout ce qui peut être perçu comme une entrave à sa liberté, aussi naturel cet objet de répulsion soit-il, soit écarté : c'est par exemple parce qu'ils considéraient que les poils représentaient l'animalité que les anciens Égyptiens pratiquaient l'épilation. En confinant dans un pré carré strictement délimité la sexualité,

¹⁸³ ABÉLARD Pierre, *Scito te ipsum* I II, 11 Cf. *Petrus Abaelardus, Scito te ipsum / Erkenne dich selbst*, p.174. « Étant donné que les relations avec une épouse ou la consommation d'aliments, même savoureux, qui se faisait sans péché au paradis, nous a été autorisée dès le premier jour de la création, qui pourrait nous accuser de pécher en cette matière, sous réserve que nous ne franchissons pas la limite autorisée ? »

l'alimentation et l'ensemble des données susceptibles de faire de l'homme un animal comme les autres plutôt que de permettre l'affirmation de sa spécificité, en imposant à ces données des limites étroites dont elles ne doivent pas sortir, l'homme cherche simplement à s'affirmer comme un être de liberté et de décision et non comme un être d'instinct et de pulsion. Les interdits moraux, loin de constituer une limitation de la liberté de l'homme, sont au contraire ce qui permet l'épanouissement de cette liberté dans la mesure où ils le libèrent partiellement de la part subie de son être. Il peut arriver que ces interdits soient contestés au nom de la liberté individuelle, qu'ils deviennent pesants aux yeux d'une génération au point d'être perçus comme une entrave à la liberté humaine, mais cette contestation est plutôt la conséquence de l'oubli dans lequel ont pu tomber les motifs ayant légitimé l'adoption de ces interdits dont la raison d'être n'est pas dans la volonté de brider la liberté humaine mais au contraire dans la recherche de l'épanouissement de cette liberté par la libération de l'homme, autant que faire se peut, de ce qui l'enferme dans sa condition animale. C'est parce qu'un plaisir charnel intense éloigne du souci de l'âme que religion et philosophie le condamnent pour ainsi dire spontanément ou, du moins, s'en méfient : le plaisir charnel est l'expérience que nous permet de vivre la fidélité à notre condition corporelle et mortelle, vaincre le plaisir et purifier l'âme de tout commerce excessif avec le corps est donc envisagé comme une victoire sur cette condition. La victoire ne saurait jamais être définitive, Socrate lui-même ne saurait prétendre avoir atteint un tel degré de perfection, mais le combat en vaut la peine puisque sa réussite, même partielle et momentanée, est ce par quoi l'homme réaffirme sa spécificité, sa capacité à ne pas rester prisonnier de l'instinct. L'idée d'une indépendance de l'âme vis-à-vis du corps et celle d'une éthique à laquelle il est légitime d'obéir indépendamment de toute considération relative à la survie ne sont pas des phénomènes successifs et sont au contraire simultanés : ces conceptions surgissent toutes deux à l'instant même où l'homme prend conscience du fait qu'il peut être libre, que sa vie peut ne pas se résumer à la satisfaction des besoins organiques et que tel est précisément ce qui le distingue des autres espèces. L'interdit moral, la répression des appétits animaux, est une revendication de liberté au même titre que l'affirmation de l'autonomie de l'âme, autant dire donc que la conception des récompenses et châtiments *post mortem* est elle-même une revendication de liberté par laquelle l'homme s'affirme comme être de culture et non pas seulement de nature.

Il serait tentant, à cet égard, d'affirmer que celui qui fait le mal agit ainsi parce que sa condition corporelle l'induit en erreur, fait naître dans son âme des passions qui brouillent sa connaissance du bien et lui font prendre un mal pour un bien ou l'amènent à penser

que commettre le mal est plus profitable que faire le bien. De même qu'il semble que nos sens et, par voie de conséquence, notre corps, nous abusent sur la réalité de ce qui nous entoure, ils brouilleraient aussi notre compréhension du bien et du mal en nous faisant prendre un bien pour un mal et vice-versa : pour un animal « normal », la question semble ne pas se poser, l'animal distingue ce qui lui est nuisible de ce qui lui est profitable et agit en conséquence : être un animal « raisonnable » ne signifie pas nécessairement être un animal cohérent et inversement ; ainsi l'homme peut-il rechercher des plaisirs qu'il sait lui être néfastes mais qui lui procurent un plaisir tel qu'il considère que le risque qu'ils représentent en vaut la peine : aucune campagne anti-tabac à ce jour n'a vraiment réussi à faire baisser de manière significative le nombre de fumeurs et ces derniers sont souvent les premiers à reconnaître que ce qui est pour eux source de plaisir est aussi un poison violent. *De jure*, on pourrait attendre du corps qu'il suffise à nous renseigner efficacement sur ce qu'il vaut mieux éviter et ce qu'il faut rechercher, telle est justement la chance que la plupart des autres animaux possèdent sans se le représenter. La réaction de Glaucon après la description par Socrate de la cité primitive dans la *République* est finalement celle que peut avoir tout un chacun quand on lui propose un mode de vie sain mais apparemment austère : il existe des aliments dont la consommation, si elle est excessive, peut entraîner des maux bien plus grands que le plaisir qu'ils fournissent, et la connaissance de cet état de choses ne suffit cependant pas à ce que l'on renonce à cette consommation outrancière, les délices qu'elle procure faisant oublier les conséquences néfastes qu'elle peut avoir, nous aveuglant au point de nous empêcher d'anticiper ses conséquences, comme l'a exprimé Jankélévitch :

« Car j'ai beau palper, renifler, ausculter mon plaisir, je ne trouve pas dans sa saveur affective le moindre avant-goût de la future douleur qui, paraît-il, me menace, la moindre allusion à la maladie qu'on m'annonce : la crampe d'estomac n'est pas analytiquement contenue, fût-ce à titre de pressentiment, dans la qualité de plaisir qu'on éprouve à manger du plat nuisible et délectable ; aussi préférons-nous parfois imaginer que cette crampe est surajoutée à titre de punition. »¹⁸⁴

Il y a non-coïncidence entre le « su » et le « perçu » et c'est en cela que l'obéissance à l'éthique, tout en faisant l'objet d'un souci spontané, n'est en rien une facilité pour l'homme et peut même faire l'objet d'un drame, d'un déchirement. Le corps est considéré comme mauvais dans la mesure où il ne remplit pas la fonction indicatrice qu'on attend de lui et écarte du « droit chemin » sur lequel il supposé nous orienter – il est donc « organe-obstacle » aussi bien du point de vue de l'éthique que du point de vue de la connaissance, il est pour l'âme occasion de mal faire comme il peut être occasion de bien faire, et le seul

¹⁸⁴ JANKÉLÉVITCH Vladimir, *La mort*, p.44.

fait qu'il puisse être occasion de mal faire suffit à ce qu'il soit perçu comme une chose intrinsèquement mauvaise. Telle est l'ambiguïté, insupportable pour la conscience humaine, qui a horreur de l'illégitime comme la nature a horreur du vide, dont Ricœur rend compte dans *Finitude et culpabilité* ; la première caractéristique que l'on reconnaît au corps, nous dit-il, n'est pas sa finitude mais l'ouverture sur le monde qu'il paraît permettre : on voit d'abord le monde et ensuite l'ouverture du corps à ce monde. À aucun moment la finitude n'apparaît comme une évidence : elle est le fruit d'une confrontation de notre regard sur le monde avec un autre regard ou plusieurs autres regards qui en diffèrent, on ne peut remarquer que réflexivement et non pas immédiatement la finitude du percevoir. L'homme pourrait s'abriter derrière cette finitude pour justifier ses égarements et ses écarts de conduite, en faire de simples erreurs imputables à son imperfection fondamentale de créature finie et corporelle, mais le constat de la finitude est une révélation brutale, la désillusion qui s'ensuit est trop grande pour l'homme qui ne parvient pas à l'admettre et encore moins à l'assimiler à la connaissance qu'il a de son être ; en somme, le constat de la finitude ne coïncide que rarement avec son acceptation, ce constat est tout à fait impuissant à faire renoncer l'homme à son désir d'une perception ne souffrant aucune erreur ; comment pourrait-il en aller autrement puisque c'est la même puissance qui, tout à la fois, donne accès à la possibilité d'une éthique transcendante et révèle à l'homme la finitude de son être ? En effet, l'étroitesse de mon point de vue m'apparaît comme telle grâce à la « transgression intentionnelle de la situation »¹⁸⁵ que permet le langage, c'est-à-dire le fait de ne pas rester englué dans la finitude de mon point de vue et de pouvoir formuler un énoncé sur cette face de l'objet qui reste cachée à mes sens ; le discours sur la finitude suppose déjà une transgression de cette finitude, je ne peux dire l'unilatéralité de mon point de vue qu'en « disant » toutes les faces que je ne vois pas actuellement, la restriction du perçu suppose une pré-compréhension du non-perçu : « dès que je parle, je parle des choses dans leurs faces non perçues et dans leur absence. »¹⁸⁶ À cet égard, le langage est une arme à double tranchant qui a la vertu de fournir à l'homme un accès à l'absolu tout en lui faisant voir, par la même occasion qu'il ne peut se contenter ici-bas que du relatif : cette ambivalence constitutive est intolérable pour l'homme, qui ne peut la concevoir que comme la conséquence d'une phénomène adventice qui n'avait pas lieu d'être ; aussi, dans son horreur de l'injustifié, il préfère encore se penser comme coupable de ce qu'il endure plutôt que de devoir laisser les duretés de l'existence relever de l'absurdité. Puisque c'est

¹⁸⁵ RICŒUR Paul, *Finitude et culpabilité* : 1. *L'homme faillible*, p.45.

¹⁸⁶ *Ibid.*

exactement au même instant et par les mêmes puissances que l'homme s'envisage à la fois comme voisin de l'inconditionné (et donc capable *de jure* d'obéir à une éthique absolue) et comme condamné à la finitude (et donc susceptible de manquer à l'impératif éthique), ainsi s'ouvre le risque que la chute d'une âme dans un corps, cet événement qui aurait eu pour conséquence de brouiller notre activité psychique par l'intervention de tout un donné sensible plus ou moins indésirable, en arrive à être pensée comme étant le résultat d'une faute. Il n'y a cependant aucune automaticité dans ce rapport et Platon rédigeant le *Phèdre*, nous dit Ricœur, n'établit pas une telle automaticité :

« Platon lui-même, malgré le mythe de l'âme exilée dans un corps qui l'ensevelit, malgré par conséquent la tentation de durcir le symbole de la captivité corporelle dans une gnose du corps méchant, malgré même les gages qu'il donne pour l'avenir à cette gnose, sait parfaitement que la captivité corporelle ne doit pas être prise à la lettre, mais comme signe du serf-arbitre ; la « clôture » du corps n'est finalement que « l'œuvre du désir » et « celui qui concourt le plus à charger l'enchaîné de ses chaînes, c'est peut-être lui-même » (*Phédon*, 82d-e). Ainsi la captivité du corps et même la captivité de l'âme dans le corps sont le symbole du mal que l'âme s'inflige à elle-même, le symbole de l'affection de la liberté par elle-même ; le « déliement » de l'âme assure rétrospectivement que son « liement » était liement par le désir, fascination active-passive, auto-captivité : « se perdre » ne signifie pas autre chose. »¹⁸⁷

En effet, le mythe du *Phèdre* ne raconte pas la culpabilité originelle qui affecte toute l'humanité depuis ses origines ni même ce qui arrive à l'homme en vertu d'une fatalité insurmontable mais simplement ce qui risque d'arriver à l'homme qui se complait dans l'enchaînement avec le corps et réduit son *voûç* à l'état d'adjuvant pour l'assouvissement de ses appétits grossiers. En somme, dans le *Phèdre*, Platon prend acte de ce qu'il n'appelait pas encore la finitude humaine et se refuse à en faire une raison suffisante pour justifier les égarements de l'homme qui reste directement responsable de la vie qu'il mène et n'a donc pas à se disculper lui-même en accusant l'objet de son désir. Pour résumer, l'acte de langage par lequel l'homme prend connaissance de son être en révèle, d'un point de vue éthique, deux aspects à la fois ontologiquement contradictoires et phénoménologiquement inséparables : d'une part, du fait du voisinage étroit qu'entretient son esprit avec l'inconditionné, il est porté à suivre des impératifs éthiques absolus, qui restent vrais abstraction faite de toute circonstance particulière, mais, d'autre part, du fait que sa perspective est finie et le rend susceptible d'erreur, il peut faillir à tout moment, et cette seule éventualité lui est si insupportable qu'il préfère la considérer comme étant la conséquence de sa seule condition corporelle. Il serait réducteur d'envisager cette conception spontanée comme étant revendiquée par Platon au point de penser que ce dernier ait jamais envisagé sincèrement le corps comme étant mauvais par lui-même. Le

¹⁸⁷ RICŒUR Paul, *Finitude et culpabilité* : 2. *La symbolique du mal*, p. 148.

mythe de l'âme exilée accuse plutôt l'âme qui a de la complaisance à se laisser entraîner par de belles illusions, il s'agit moins d'un mythe de chute que d'un mythe de composition laissant ouverte la possibilité de la chute : le mal n'est pas dans un corps étranger et séducteur mais bien dans l'âme se laissant aller ; l'assimilation de l'incarnation dans un corps au résultat d'une faute n'est pas le fait de Platon, elle est plutôt le fait du commun dont Platon expose les conceptions à titre ironique. C'est bien pour ça que nous n'hésitons pas à présenter Platon comme un (lointain) précurseur de la représentation de l'homme comme étant maître de son destin, comme l'exprime de façon plus explicite encore le fameux mythe d'Er.¹⁸⁸ Platon, loin d'avoir poussé son supposé idéalisme au point de surestimer ses semblables, a su tenir compte de leur faillibilité, mieux que ne l'ont fait beaucoup d'autres penseurs, en la mettant en scène dans le cadre de ses mythes eschatologiques sans faire incomber la responsabilité de cette faillibilité au corps seul ni même en se laissant aller à un pessimisme radical condamnant le genre humain dans son entièreté – la misanthropie n'est-elles pas une tentation à laquelle Socrate s'efforce d'échapper au même titre que la misologie ?

2. De la dignité humaine avant la lettre

On ne peut cependant envisager Platon comme un précurseur de la représentation de l'homme comme d'un être « condamné à être libre » pour reprendre la terminologie sartrienne : si l'on devait absolument rechercher une conception moderne qui trouverait ses racines antiques dans l'œuvre platonicienne, il s'agirait sans doute de cette notion dont la paternité historique revient plutôt aux humanistes de la Renaissance, la dignité humaine ; qu'entendre exactement par cette expression dont on use et abuse aujourd'hui dans les débats ayant trait à l'éthique, sans même toujours prendre la peine de la définir ? Si l'on remonte à la source, une piste vers la définition a été donnée par Pic de la Mirandole imaginant quelle a pu être la parole de Dieu s'adressant au premier homme :

Nec certum sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, nec munera tute otaueris, ea, pro uoto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coerictus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. (...) Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in

¹⁸⁸ Plat. République X. [619b-d] Cf. supra.

*inferiora quae sunt bruta degenerare ; poteris in superiora quae sunt diuina ex tui animi sententia regenerari.*¹⁸⁹

La dignité de l'homme résiderait donc dans son indétermination originelle, dans le fait que rien, pas même un instinct, ne le prédispose irrémédiablement à toujours adopter un même comportement plutôt qu'un autre, qu'il possède un potentiel créatif grâce auquel il est capable certes du pire mais aussi du meilleur et donc mérite d'être respecté en tant que tel. Cette idée était audacieuse à l'époque de Pic de la Mirandole (qui connut la prison et l'exil) et l'aurait été encore davantage du temps de Platon où le principe d'isonomie rendait l'individu inconcevable *de jure* au sein de la cité : mais cette belle idée d'ordre parfait ne se heurtait-elle pas à la réalité d'un chaos originel qu'Hésiode lui-même situait à l'origine du monde et sans lequel il n'y aurait même pas eu de *cosmos* organisé possible ? Comme le fait remarquer Pierre Pontier dès l'introduction de son étude *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, les dialogues ne cessent de mettre en valeur « le constat d'une réalité sociale grecque imprévisible, dont la stabilité est sans cesse menacée. »¹⁹⁰ Ainsi, l'expérience, que la modernité pourrait qualifier de traumatique, de la condamnation de Socrate, n'a pas pu manquer de rendre Platon sensible à la possibilité de respecter ses semblables malgré leurs différences, de ne pas condamner systématiquement leurs comportements, aussi insolites (au sens fort de non-habituel) soient-ils, et de leur laisser la possibilité d'introduire dans ce monde la nouveauté radicale à laquelle ils sont capables de donner le jour. Il est révélateur, à cet égard, que Socrate est toujours extrêmement respectueux de ses interlocuteurs, même les plus agressifs à son égard :

« Socrate opère comme une transposition de la règle démocratique de la délibération en commun, qui l'amène à mettre en évidence le caractère fondamental de l'échange pour toute recherche et réflexion (cela rompt avec la parole d'initiation ou la parole de maîtrise dont la contrepartie est l'écoute silencieuse du disciple), et, par différence avec l'usage sophistique de cette règle, il promeut cet échange en en faisant quelque chose d'absolument gratuit, portant sur des questions aussi cruciales que désintéressées. »¹⁹¹

Ce respect de l'interlocuteur n'a rien d'étonnant puisque c'est à ce prix que la discussion philosophique est possible ; le philosophe ne prétend aucunement détenir le monopole de

¹⁸⁹ PICO DELLA MIRANDOLA Giovanni, *De la dignité de l'homme*, § 5. 18-23 [132r]. « Nous ne t'avons donné ni place assurée, ni aspect propre, ni aucun don particulier, Adam, afin que la place, l'aspect et les dons que tu aurais toi-même souhaités, ce soit selon ton vœu et selon ton avis que tu les aies et les possèdes. La nature définie des autres est bridée dans le carcan des lois que nous avons prescrites. Toi, tu n'es bridé par aucun carcan, c'est par ton propre jugement, dans les mains duquel je t'ai déposé, que tu définiras ta propre nature. (...) Nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, afin que tu sois pour ainsi dire modeleur et auteur arbitral et honorifique de toi-même, ce grâce à quoi tu peux te donner la forme que tu aurais préférée. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, qui sont bestiales ; tu pourras, sur décision de ton esprit, régénérer en formes supérieures, qui sont divines. »

¹⁹⁰ PONTIER Pierre, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, p.19.

¹⁹¹ BALAUDÉ Jean-François, *Le savoir-vivre philosophique, Empédocle, Socrate, Platon*, p.165.

la vérité et compte sur autrui pour l'aider à la découvrir, il est donc de son devoir de respecter autrui, de reconnaître de la valeur à sa parole ; il serait contradictoire de sa part qu'il prenne autrui de haut, comme le ferait un sophiste infatué de son savoir au point de se croire supérieur à tout le monde, à l'image de Thrasymaque s'étonnant de ne pas être applaudi par Socrate (ἀλλὰ τί οὐκ ἐπαινεῖς; ἀλλ' οὐκ ἐθελήσεις¹⁹²). À rebours de cette attitude arrogante, le philosophe est au contraire le premier à souligner que personne n'est irrémédiablement ignorant, pas même un petit esclave : dans son rapport à autrui, la démarche philosophique ne saurait être à sens unique, elle se nourrit de la parole d'autrui et, en retour, lui vient en aide; c'est donc dire si Xénophon avait raison de présenter Socrate βουλόμενος ἀνθρώποις χρῆσθαι καὶ ὁμιλεῖν ταύτην κέκτημαι.¹⁹³

La question du souci du respect d'autrui pourrait sembler anecdotique, mais il est très clair que la conviction que l'âme est immortelle a été (et reste) un puissant aiguillon, au sein des populations, pour conduire les hommes à agir en respectant, sinon une éthique, au moins leur prochain. Il a été dit antérieurement que l'expérience au cours de laquelle l'homme vivait l'indépendance de son âme vis-à-vis du corps était également celle où il se découvrait la possibilité d'agir autrement qu'en cherchant à satisfaire ses appétits et que, donc, la conviction relative à l'immoralité de l'âme est voisine, phénoménologiquement parlant, de l'émergence de la conscience éthique : les deux idées se nourrissent mutuellement et il ne faut pas sous-estimer l'importance qu'a pu avoir, en tant que rempart du respect de la dignité humaine, la conception de l'immortalité de l'âme. Il est d'ailleurs patent que la déperdition de la foi en l'immortalité de l'âme va aujourd'hui de pair avec un certain nihilisme moral, une certaine réduction de l'homme à son organisme, dont les signes avant-coureurs, au XIX^e siècle, avaient été dénoncés, d'une manière peut-être plus cinglante que par Nietzsche, par Rainer Maria Rilke dans les *Cahiers de Malte Laurids Brigge* où l'auteur dénonce, avec une ironie grinçante (et glaçante), une certaine « somatisation » de la mort au travers de la description d'un sanatorium où les malades sont envoyés pour mourir sans aucun égard envers leur individualité : « Cet excellent hôtel est très ancien. Déjà à l'époque du roi Clovis on y mourait dans quelques lits. À présent on y meurt dans cent cinquante-neuf lits. En série, bien entendu. »¹⁹⁴ Par « mort en série » il faut comprendre la mort dépersonnalisée, désindividualisée, où chaque personne n'est plus qu'un paquet de chair dont les fonctions vitales cessent, à un moment x ou y, d'être

¹⁹² Plat. République I. [338 c] « Et bien, tu ne [me] fais pas de louanges ? Ah, tu n'y consentiras pas ! »

¹⁹³ Xen. *Banquet* 2.10 « Désireux d'avoir commerce avec les humains et de les fréquenter. » Cf. Annexe 2.

¹⁹⁴ RILKE Rainer Maria, *Œuvres*, tome 1, p.522.

exercées ; Rilke prend acte, en fait, du déni de la mort qui caractérise la modernité : « Qui attache encore du prix à une mort bien exécutée ? Personne. »¹⁹⁵ Ce déni de la mort est pour le moins paradoxal puisque la mort, tout en ayant été relativement maîtrisée grâce aux avancées de la médecine, est désormais plus effrayante qu'elle ne l'avait jamais été auparavant, sa définition se réduisant désormais à la cessation définitive de l'exercice des fonctions vitales et la possibilité d'une destinée *post mortem* de l'âme n'étant même plus seulement envisagée. Un des effets pervers de cette attitude, et non le moindre, est le traitement que l'on risque d'infliger aux individus sanitaires condamnés – c'est justement pour prévenir ce risque que les débats concernant l'éthique médicale se multiplient aujourd'hui. Certes, l'homme n'a pas nécessairement besoin de croire à l'immortalité de son âme pour respecter son prochain, y compris durant ses derniers jours, mais il est clair qu'en tenant bien compte, par cette croyance, du fait que l'homme n'est pas qu'un tas de viande, il se donne à lui-même un puissant rempart contre la tentation de cette attitude dégradante. Il est d'ailleurs clair que l'on n'est disposé à accorder sans concession une âme immortelle qu'aux hommes que l'on respecte en tant que tels, comme ont pu le laisser voir les tractations menées jadis pour savoir s'il fallait reconnaître ou non une telle âme aux « primitifs » : aussi perverses ces interrogations puissent-elle paraître aujourd'hui, elles avaient au moins le mérite de toujours reconnaître une âme à certains individus (au détriment de beaucoup d'autres, il est vrai) tandis que la tendance moderne consisterait plutôt à ne plus reconnaître une âme à qui que ce soit et à considérer que toutes les vies humaines se valent, que chaque individu est en quelque sorte remplaçable – cette conviction est exacerbée par la technique moderne, la machine permettant la reproduction à l'infini d'un même objet, rendant du même coup le savoir-faire individuel superflu, de même que l'armement moderne rend l'acte d'héroïsme individuel tout aussi superflu.

Il reste que la découverte de ce que la modernité appelle la « dignité humaine », comprise comme l'impossibilité de réduire l'homme à ses organes et dans la possibilité de chercher un bien qui transcende la nécessité vitale, doit coïncider phénoménologiquement avec l'expérience de sortie du corps : c'est en raison directe de cet étroit voisinage que la foi en l'immortalité de l'âme a pu constituer un puissant rempart pour le respect de cette dignité. L'un n'engendre pas l'autre, le rapport n'est pas automatique, il est parfaitement envisageable de respecter la dignité humaine, chez soi ou chez autrui, sans pour autant accorder de crédit à la thèse de l'immortalité de l'âme, de même que rien n'empêche celui

¹⁹⁵ *Ibid.*

qui croit en l'immortalité de l'âme de bafouer la dignité humaine (c'est ce que fait par exemple le prêtre catholique qui donne sa caution morale au bourreau) ; il n'empêche que c'est le même mouvement humain d'auto-compréhension qui engendre les deux idées qui peuvent donc s'épauler mutuellement. Tel est le rapport qu'elles entretiennent et sur lequel Platon lui-même s'est appuyé pour étayer ses propres recommandations éthiques.

Puisque la dignité humaine se fait jour dans l'expérience ascétique, celle où l'homme se libère des contraintes que lui impose le fait de ne pas être pur esprit et entrevoit une éventuelle indépendance de l'âme vis-à-vis du corps, ceci explique aussi pourquoi tout ce qui semble contraire à cette dignité est relégué dans le corporel, au risque d'établir entre l'âme et le corps une fracture ontologique radicale calquée sur la frontière que le manichéisme trace entre le bien et le mal, fracture qui ne saurait être qu'illusoire dans l'absolu, comme le dit Leibniz à la fin de son *Addition au nouveau système* lorsqu'il mentionne les « combats qu'on suppose entre le corps et l'âme »¹⁹⁶ – le simple usage du verbe « supposer », de la part de cet érudit qui maîtrisait parfaitement la langue française, est révélateur d'une certaine méfiance envers ce préjugé ; de fait, Leibniz cherche à réhabiliter l'union de l'âme avec le corps comme manifestation de la loi de l'harmonie préétablie, comme conséquence de l'action divine disposant les choses de manière à constituer le meilleur des mondes possibles : il est donc logique qu'il suggère que l'âme n'est pas complètement innocente. Il est légitime d'appeler perturbations ou passions les phénomènes constituant la part non-voulue, non-choisie de notre activité spirituelle, mais nous ne parvenons pas à tolérer, à assumer cet involontaire, et c'est pourquoi nous le reléguons dans le corporel alors même qu'il ne fait que représenter le corps qui, lui-même, ne s'exprime pas. Leibniz se refuse à nier la complémentarité fondatrice de l'âme et du corps : là où on aurait spontanément tendance à penser que l'absence d'absolue spiritualité qui caractérise l'homme serait une anomalie contre laquelle il faudrait lutter, Leibniz redonne à ce fait son statut de vérité première de l'être humain ; il reste qu'une compréhension « vulgaire » de la dignité humaine conduit à attribuer au seul corps la responsabilité de ce qui est vécu comme contraire à cette dignité, la légitimité de l'union âme-corps n'est pas ce que l'on reconnaît spontanément, du moins pas avec le corps tel qu'il est, c'est-à-dire constituant à la fois une ouverture sur le monde et une clôture de notre point de vue, il serait plus « normal » pour l'esprit humain que rien ne puisse entraver le respect plein et entier de notre dignité. Ce bref détour par Leibniz n'était pas hors-sujet

¹⁹⁶ LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, p.154.

dans la mesure où Leibniz exprime des idées qui n'étaient pas totalement étrangères à Platon qui était loin d'être aussi radical qu'il n'y paraît sur cette question : il a déjà été souligné que l'octroi d'une âme à un corps particulier n'était pas laissé au hasard, et même si Platon désignait le corps comme un κακόν (chose mauvaise) [66b] dans le *Phédon*, il employait tout de même, pour désigner le rapport que l'âme entretient avec elle, le verbe συμφύρω que Léon Robin traduit par « pétrir » mais qui peut également signifier « confondre » ou « réunir en un bloc » ; de toute façon, même lorsqu'un boulanger pétrit sa pâte pour en faire du pain, il veille à ce qu'elle soit bien homogène : Platon n'ouvre donc pas le *Phédon* en définissant l'union âme-corps comme une anomalie mais comme un donné de fait qui, certes, n'a pas été choisi, mais qu'il faut, bon gré mal gré, accepter comme tel ; le triomphe du souci de son âme ou, pour reprendre la terminologie moderne, de la dignité humaine, n'est pas d'obéir à l'éthique malgré le corps mais bien d'obéir à l'éthique avec le corps. Les écrits platoniciens n'en sont pas moins révélateurs d'une tendance à ranger du côté du corps tout ce que son être comporte de non-choisi, d'éventuellement contraire à l'éthique parfaite que l'homme découvre en même temps que sa capacité à s'affranchir des affections corporelles ; Platon ne reprend cependant pas à son compte cette idée et aurait même plutôt tendance à nous mettre implicitement en garde contre cette facilité.

3. À l'échelle de la cité : de l'exigence de justice absolue

Distinguer l'homme seul de l'homme dans ses interactions avec autrui revient à parler du même homme sous deux aspects apparemment différents mais absolument inséparables, tous deux constitutifs de l'homme en tant que tel, à la fois absolument singulier et absolument pluriel ou, pour le dire en termes plus poétiques, à la fois solitaire et solidaire au sein de son espèce. Que l'on considère, comme Aristote, que la vie au sein de la cité est ce qui distingue l'homme des autres animaux au point de le définir comme un « animal politique » ou que l'on pense, comme la philosophie politique moderne, que la vie « politique » (la vie au sein de la cité, au sens premier du mot πόλις) est la résultante d'une convention rendue nécessaire pour éviter de vivre perpétuellement dans la peur d'une mort violente sous les coups d'autrui (encore faut-il se garder de prendre au pied de la lettre la fiction de « l'état de nature »), il reste que la pluralité est l'une des conditions premières et indépassables de la vie humaine : les Romains ne s'y trompaient pas en employant l'expression *inter homines esse* (être parmi les hommes) comme synonyme de

« vivre » et *inter homines esse desinere* (cesser d'être parmi les hommes) comme synonyme de « mourir ». Dès lors, si l'on peut admettre, à la rigueur, qu'il suffit à l'individu de se considérer isolément pour acquérir la conviction que son âme est immortelle, il ne pourrait pas en faire une loi générale, valant pour tout homme, s'il ne faisait pas le même constat concernant l'ensemble des hommes qui l'entourent et dont il ne peut jamais partager qu'imparfaitement les expériences personnelles de sortie du corps – pour cette raison, si cette expérience constituait une base suffisante pour analyser le rapport qu'entretient la conception de l'immortalité de l'âme avec notre désir d'éthique, c'est sur une base différente et peut-être plus simple à cerner (en tout état de cause, il ne sera pas nécessaire d'y consacrer plus d'un paragraphe) qu'il convient d'étudier le rapport qu'entretient cette conception avec notre exigence de justice.

On entend communément par « justice » la notion au nom de laquelle nul ne doit faire de tort à autrui, le priver de ce qui lui revient de droit, faute de quoi l'individu fautif devra répondre de ses actes devant la communauté : cette définition pèche évidemment par son caractère assez vague, n'importe qui peut mettre pour ainsi dire ce qu'il veut quand il faut définir en quoi peut consister le tort fait à autrui, quel bien revient de droit à qui et quelles sanctions doivent subir ceux qui enfreignent les règles qui en découlent. Toute cité, tout État se dote de lois qui ont, sinon pour prétention, au moins pour objectif d'être justes mais il ne s'est encore jamais trouvé de législation dont le caractère juste n'ait jamais été remis en cause : la justice absolue et indiscutable n'est pas de ce monde, et Platon en savait quelque chose. Le mythe de Cronos dans le *Gorgias* contient sans doute, en filigrane, une critique de la justice telle qu'elle est rendue dans la cité quand il raconte que les hommes étaient jadis jugés par les juges divins avant leur mort, donc quand leurs âmes occupaient encore leurs corps, lesquels brouillaient l'appréciation des juges qui, eux-mêmes, étaient encore vivants et sensibles aux apparences ; mais l'essentiel est dans la manifestation, par ce mythe, d'une exigence de justice absolue :

Πολλοὶ οὖν, ἧ δ' ὅς, ψυχὰς πονηρὰς ἔχοντες ἡμιφισμένοι εἰσὶ σώματά τε καλὰ καὶ γένη καὶ πλούτους, καί, ἐπειδὴν ἡ κρίσις ἦ, ἔρχονται αὐτοῖς πολλοὶ μάρτυρες, μαρτυρήσοντες ὡς δικαίως βεβιώκασιν· οἱ οὖν δικασταὶ ὑπὸ τε τούτων ἐκπλήττονται, καὶ ἅμα καὶ αὐτοὶ ἀμπεχόμενοι δικάζουσι, πρὸ τῆς ψυχῆς τῆς αὐτῶν ὀφθαλμοὺς καὶ ὄτα καὶ ὄλον τὸ σῶμα προκεκαλυμμένοι. Ταῦτα δὲ αὐτοῖς πάντα ἐπίπροσθεν γίγνεται, καὶ τὰ αὐτῶν ἀμιφίσματα καὶ τὰ τῶν κρινομένων.¹⁹⁷

¹⁹⁷ Plat. *Gorgias*. [523c-d] « Or, beaucoup d'hommes ayant des âmes perverses sont revêtus de beaux corps, de noblesse, de richesse et, quand vient le jugement, de nombreux témoins leur viennent, témoignant qu'ils ont vécu suivant la justice : les juges sont troublés par ceci et eux-mêmes siègent enveloppés de la même façon, recouverts par des yeux, par des oreilles et par un corps tout entier devant leur âme. Tout cela leur fait écran, et aussi bien leurs propres vêtements que ceux des prévenus. »

Cronos, qui est le locuteur dans cet extrait, aurait mis bon ordre à cette situation en faisant en sorte que les hommes paraissent devant les juges avec leur âme mise à nu face à des juges désormais désincarnés, de façon à ce que leurs âmes seules soient visibles dans leur entièreté, avec l'ensemble de l'acquis accumulé sur terre, pour des juges qui eux-mêmes se résument à des âmes et ne pourront donc plus être perturbés par quoi que ce soit dans leur exercice plein et entier de la justice. À cet égard, l'immortalité de l'âme satisferait donc une exigence de justice qui ne se résume pas au bon déroulement des affaires judiciaires et ne pourrait être satisfaite que par le jugement absolument définitif de tous les individus, chaque faute commise étant décomptée à son juste prix. Cette aspiration est présente dans toutes les cultures, et on en trouve encore aujourd'hui des traces dans les notions de « jugement dernier » ou de « grand soir », à tel point que la justice humaine, en tant qu'elle est humaine et susceptible d'erreurs, est perpétuellement sujette à une tension entre sa faillibilité et son aspiration à être définitive. Il ne suffit pas à l'homme que justice soit rendue, encore faut-il qu'elle soit rendue de façon indiscutable, que les criminels soient punis dans l'exacte juste mesure de ce qu'ils ont commis, et sans erreur : tel est l'objectif vers lequel tend toute justice humaine (sans quoi elle se priverait aussitôt de sa raison d'être) sans jamais pouvoir y arriver, précisément parce qu'elle est humaine. De même que l'individu en quête d'éthique, la cité en quête de justice cherche l'absolu et ne trouve que le relatif, elle doit se satisfaire de jugements susceptibles d'erreur, à propos desquels rien ne peut jamais être acquis. La marge d'erreur de la justice des hommes est d'autant plus grande qu'elle juge premièrement les actes et ne se soucie guère des intentions, ou alors secondairement, comme le déplorait en son temps Abélard : *Non enim homines de occultis, set de manifestis iudicare possunt, nec tam culpe reatum quam operis pensant effectum. Deus uero solus, qui non tam, quae fiunt, quam, quo animo fiant, attendit, ueraciter in intencione nostra reatum pensat.*¹⁹⁸ Il est notoire que la justice médiévale se focalisait sur les actes seuls, à tel point qu'il n'était pas tellement rare que même des animaux soient traduits en justice et condamnés (plus ou moins fréquemment suivant les années et les régions, bien entendu) : le droit moderne tend à tenir compte des intentions avec l'introduction, par exemple, de la notion d'homicide involontaire ou causé par imprudence, mais cette évolution, loin de satisfaire davantage l'aspiration à une justice absolue, n'en rend que d'autant plus complexe le travail des magistrats, pour la bonne

¹⁹⁸ ABÉLARD Pierre, *Scito te ipsum* I 25, 2-3. Cf. *Petrus Abaelardus, Scito te ipsum / Erkenne dich selbst*, p.204. « En effet les hommes peuvent juger non pas sur ce qui est caché mais sur ce qui est manifeste et ils ne pèsent pas tant le péché que l'effet de l'acte. Mais seul Dieu, qui n'est pas tant attentif à ce qui est fait qu'à l'esprit dans lequel cela est fait, pèse vraiment notre péché à l'intention. »

raison qu'il n'est jamais facile de connaître avec certitude l'état d'esprit d'un tiers ; l'expression « se mettre à la place de quelqu'un » ne saurait être qu'une image : la justice absolue à laquelle l'homme aspire ne jugerait pas les actes, qui peuvent résulter d'un plus ou moins heureux concours de circonstances, mais bien les individus en tant que tels, sur la base non pas des conséquences de leur activité mais des principes qui y ont présidé : dans les représentations du « jugement dernier », une frontière claire et indiscutable est tracée entre les justes et les réprouvés, il devient enfin envisageable de placer les premiers à droite et les seconds à gauche du Christ *pantocrator* dont le jugement est dernier précisément parce qu'il ne peut plus être contesté, dans la mesure où il ne se contente pas de sanctionner ou de récompenser mais classe les hommes, les définit absolument – la proximité entre « définir » et « définitif » n'est pas due au hasard ; Camus ne se trompe pas lorsqu'il fait dire à Jean-Baptiste Clamence que « l'Enfer doit être ainsi : des rues à enseignes et pas moyen de s'expliquer. On est classé une fois pour toutes. »¹⁹⁹ Il doit en aller ainsi également du paradis, les « bons » sont eux aussi classés une fois pour toutes comme « bons » sans avoir la nécessité de se justifier. Le mythe de Cronos, précisément, préfigure de telles conceptions en proposant de mettre les âmes « à nu » afin que le caractère bienveillant ou malveillant des volontés ne fasse plus aucun doute : la mort offre donc l'espoir d'une justice absolue qui ne peut pas exister ici-bas, là où aucun jugement ne saurait être dernier.

Il faut probablement voir dans cette possibilité d'un jugement définitif dont l'âme ferait l'objet après la mort du corps une image du sort que la postérité réserve effectivement à un individu après son décès : la mort constitue un formidable paradoxe dans la mesure où, tout en faisant disparaître l'individualité, elle l'exacerbe. Lorsque l'individu meurt, il n'est plus rien, il n'est plus là, et cependant, le simple fait qu'il ait vécu a été comme une petite révolution sur terre, on ne peut plus faire comme s'il n'avait jamais été au monde. Le mort se tait, ne fait plus rien, mais on ne peut pas faire comme s'il n'avait jamais parlé, comme s'il n'avait jamais rien fait, la mort efface l'être sans l'annuler, il demeure après lui un avoir-été dont rien ne peut venir à bout ; de ce fait, nous entretenons un rapport plutôt ambigu avec les œuvres (au sens le plus large possible) de ceux qui nous ont précédés sur terre : nous savons qu'ils ne sont plus, qu'ils ont disparu, mais leur présence se fait cependant encore sentir, quand bien même nous ne saurions rien de leur identité ni de leur personnalité. L'individu laisse toujours, aussi ténue soit-elle, une trace

¹⁹⁹ CAMUS Albert, *La Chute*, p. 56.

de son passage sur terre, la postérité ne peut jamais rester totalement indifférente à son égard, même l'oubli est un acte qui juge une action et lui donne une place, ne serait-ce que parce que l'oubli ne peut jamais être total au point de se caractériser par un effacement brutal et immédiat de tout souvenir : la plupart du temps, on n'oublie que ce que l'on veut bien oublier. Quand bien même le régime nazi aurait effectivement réussi à exterminer le peuple juif, il n'aurait jamais pu annuler le fait que ce peuple a existé. Il semble qu'en enterrant ses morts, en leur donnant une sépulture, en faisant en sorte que leur passage sur terre laisse une trace visible et tangible, l'homme ait tenu compte du fait que l'avoir-été est ineffaçable. Non seulement l'avoir-été est ineffaçable mais c'est précisément le passage de l'être à l'avoir-été qui rend enfin envisageable le jugement définitif ; lorsque l'individu meurt, il ne peut plus se défendre, il ne peut plus parachever son œuvre, il ne peut plus se « rattraper », sa vie devient un destin, elle ne peut plus être autre que ce qu'elle fut. La mort met un terme à la réalisation d'une œuvre qu'elle laisse souvent inachevée : le paradoxe est que la vie devient, à cause de la mort, suffisamment finie pour pouvoir être appréhendée par la connaissance et donc jugée, mais aussi suffisamment inachevée pour priver l'homme de toute certitude de bénéficier, après son décès, d'un jugement positif. Non contente d'achever tout en laissant inachevé, la mort individualise absolument tout en dépouillant de ce qui établissait l'individu en tant que citoyen : l'individu qui meurt passe à un autre régime d'individualité qu'il n'est plus en mesure de fabriquer lui-même, de façonner dans son intérêt : c'est une individualité purement objective, qui n'existe plus que « pour autrui » et dans laquelle la subjectivité (nous assumons la modernité de ce terme) ne peut plus intervenir. La mort exacerbe l'individualité tout en la faisant disparaître, la fait passer du statut d'entité dynamique et évolutive à celui d'entité statique et achevée, la personnalité du mort devient, pour les survivants, un objet de connaissance parmi les autres, qu'il est possible d'appréhender, de qualifier, de juger « une fois pour toutes » ; dans son besoin de justice absolue, l'homme classe les morts, il se sent habilité à le faire dans la mesure où leur œuvre est achevée (le singulier et le masculin sont volontaires) et constitue enfin un tout dont on peut rendre compte, l'individu n'étant plus là pour faire écran entre le regard d'autrui et les conséquences de son activité – n'est-ce pas finalement ce que dit, en termes imagés, le mythe de Cronos ?

Bien entendu, cette possibilité de porter un jugement définitif sur l'activité des défunts est illusoire : la connaissance historique est une perpétuelle construction, la science historique n'est nullement une science exacte dans la mesure où elle ne se limite pas à une énumération de dates, ne se résume pas à constater les faits mais d'abord à les expliquer, à

en essayer d'en déterminer les causes et donc à tenter de connaître les mobiles ayant conduit les acteurs de l'histoire à agir d'une certaine façon plutôt que d'une autre, ce sur quoi il ne peut pas y avoir de certitude définitive, pour les mêmes raisons qu'il est pratiquement impossible à un juge de connaître avec exactitude les intentions d'un prévenu. En somme, juger un mort n'est pas plus aisé que juger un vivant : dans le premier cas, on n'a comme avantage relatif, par rapport au second, que le fait que l'individu n'est plus là pour se défendre, ne peut donc plus brouiller la réception que l'on peut avoir de son activité et que sa vie, étant achevée, est susceptible d'être appréhendée dans son entièreté, n'étant plus en construction : quand la vie est achevée, l'individu mort est comme un bâtiment dont la construction est achevée, dans lequel il est loisible à chacun de pénétrer, à l'entrée duquel il n'est plus écrit « chantier interdit au public » ; l'ouverture au public ne signifie pas que ce public va pouvoir connaître tous les secrets de fabrication du bâtiment, mais l'ouverture constitue déjà un progrès considérable vers cette connaissance. En somme, le dépouillement de l'individu de son être civique par la mort est la seule ouverture dont nous bénéficions vers la possibilité de juger absolument un homme, pour pouvoir le classer définitivement (cette expression est d'ailleurs à la limite du pléonasme) : elle est une brèche dans laquelle notre exigence de justice absolue ne manque pas de s'engouffrer, assumant un risque de se tromper désormais amoindri faute d'être annihilé. La floraison moderne de la biographie en tant que genre plaide en faveur de la réalité de cette exigence : en effet, aucun biographe n'a la prétention d'être complètement objectif ; même si c'est avec honnêteté qu'il mène des recherches sur la personne dont il raconte la vie, sa démarche n'est jamais totalement gratuite, il fait bien le choix d'écrire ce récit parce qu'il juge cela nécessaire, que ce soit pour réhabiliter une personne honnie ou au contraire pour relativiser la légende dorée d'un personnage hissé sur un piédestal – nous avons interrogé à ce sujet, au moment de la sortie de sa biographie de Louise de Keroual²⁰⁰, l'historien Alain Boulaire qui tint alors des propos plaidant en faveur de cette idée, notamment lorsqu'il évoqua son projet, concrétisé depuis, d'une biographie de Charles II d'Angleterre²⁰¹, dont Louise de Keroual fut longtemps la maîtresse et que la postérité a surnommé le *merry monarch*, lui donnant une réputation de frivolité qui mérite pourtant d'être relativisée :

« Derrière l'apparence de frivolité, d'amusement, de jeu, il a réussi à garder l'unité de l'Angleterre, ce qui n'était pas évident après la parenthèse de Cromwell et la décapitation de

²⁰⁰ BOULAIRE Alain, *Louise de Keroual, maîtresse du roi d'Angleterre et agente de Louis XIV*, Le Télégramme, Paris, 2011.

²⁰¹ BOULAIRE Alain, *Charles II, le joyeux monarque. Roi d'Angleterre (1630-1685)*, France-Empire, Paris, 2013.

son père ; d'ailleurs, son frère va perdre le trône trois ans après ! Deuxième prouesse, il a définitivement fait de la marine anglaise la première marine européenne, et il a conquis beaucoup de colonies outre-mer. Donc, ce que je veux montrer, c'est : « joyeux monarque », certes, mais beaucoup moins futile et frivole qu'on ne l'imagine souvent... »²⁰²

Plus encore que la floraison de la biographie sont révélateurs de cette exigence de justice absolue les procès posthumes : de prime abord, il peut sembler vain de chercher à reconnaître la culpabilité ou l'innocence d'une personne qui, n'étant plus de ce monde, ne peut plus être sanctionnée ni même dédommée ; en réalité, ces procès posthumes sont à interpréter comme une tentative, de la part de la justice humaine, de se rapprocher de l'idéal de justice absolue qui lui donne sa raison d'être : la justice reconnaît ses erreurs et cherche à les réparer non pas seulement par égard envers ceux qui en ont été les victimes directes ou indirectes mais plutôt par respect envers sa propre mission.

Il n'est pas anodin que le genre biographique et la pratique du procès posthume aient pu tous deux connaître une importante floraison précisément à une époque marquée par une certaine déperdition de la foi en l'immortalité de l'âme : cette coïncidence s'explique par le fait que si l'homme peut renoncer à croire en l'immortalité de son âme, il ne renonce pas à ce que devait permettre cette croyance sur le plan judiciaire, à savoir que justice puisse être rendue de façon définitive et indiscutable même longtemps après la mort individuelle ; en d'autres termes, aussi longtemps qu'il était couramment admis que tout homme allait devoir rendre compte de sa conduite lorsque son âme aura quitté son enveloppe charnelle, on pouvait s'accommoder de l'imperfection de la justice humaine, la justice divine venant pallier cette imperfection, mais à partir du moment où la justice humaine se retrouve seule, lui incombe alors le devoir de satisfaire l'exigence de justice absolue et donc de juger les morts, ce que la disparition du rôle civique de l'individu et la cessation (plutôt que l'achèvement) de son œuvre vitale, phénomènes tous deux provoqués par le décès, rendent enfin, sinon effectivement possible, du moins envisageable, en tout cas moins ardu que lorsque l'homme pouvait encore se défendre et que sa vie était encore en construction.

²⁰² Propos recueillis en mai 2011. <http://legraoullydechaine.fr/2011/06/03/interview-alain-boulaire/>

Chapitre 3 : L'irréductible singularité de l'individu humain

En dernière analyse, le précédent chapitre ne fait qu'appliquer à l'exigence d'éthique et de justice ce que le premier avait déjà constaté concernant le désir de connaissance, à savoir l'idée d'une conscience humaine en quête d'absolu et ne rencontrant que le relatif, la possibilité de l'absolu se manifestant dans le cadre d'une expérience de libération partielle de l'âme vis-à-vis du corps. C'est dans une perspective très différente que nous ouvrons ce troisième chapitre. Certes, comme suggéré précédemment, il serait anachronique de mobiliser le concept d'individu pour commenter l'œuvre de Platon, d'autant que le monde grec se veut le monde de l'isonomie ; il est cependant un aspect de ce qui constitue l'individu au sens moderne du terme que Platon pouvait ignorer, à savoir le fait qu'il est toujours absolument unique, qu'il ressemble à tous les autres sans leur être absolument assimilable, qu'il est toujours susceptible d'introduire dans ce monde qui l'a précédé existentiellement une nouveauté radicale que nul ne pouvait anticiper et manifeste ainsi ce que nous appelons aujourd'hui son irréductible singularité, singularité qu'il ne cesse de construire en agissant de manière autonome : pour utiliser une formulation qui rappellera Simone de Beauvoir, on ne naît pas singulier, on le devient, mais on le devient sans même nécessairement le rechercher, le simple fait d'agir de façon autonome est une marque de singularité par laquelle l'individu se distingue au sein de l'espèce. Tel est le privilège de l'homme, le prix à payer de sa liberté, la manifestation première du caractère « non-choisi » de sa liberté, ce à quoi il ne peut en aucun cas échapper : même le refus affiché de choisir est un choix par lequel l'homme construit et manifeste un caractère qui est le sien et n'appartient à nul autre ; si respecter autrui revient à respecter sa capacité à introduire de la nouveauté ici-bas, alors respecter la singularité d'autrui revient à respecter ses choix, à lui reconnaître une capacité à faire un usage raisonné de sa liberté égale à celle de toute autre personne. Cette représentation de l'homme « condamné à être libre » n'est certes pas le fait de la Grèce antique et encore moins de Platon et pourtant, la personnalité de Socrate semble exacerber, avec la bagatelle de vingt-cinq siècles d'avance, la revendication moderne du droit à la singularité non ostentatoire – cette dernière expression introduit une nuance très importante : en effet, Socrate, cet homme si mystérieux

qu'Alcibiade compare à un silène et Ménon à un poisson torpille, qui n'obéit pas aux codes non-écrits de la vie au sein de la cité, qui ne cherche pas l'élégance dans un monde où le paraître joue un rôle central, qui ne se soucie pas de gloire politique, qui débat sans se conformer aux règles que suivent les plus brillants plaideurs, même quand sa propre vie est en jeu, cet homme-là, indubitablement, se manifeste bien dans la cité comme irréductiblement singulier ; mais sa singularité n'a rien d'ostentatoire car sa démarche est sans malice : concentré sur sa quête de vérité, Socrate ne mène aucune quête explicite de singularité, il ne tire aucune gloriole de ne pas être semblable aux autres, sa singularité affichée n'est pas celle d'un Diogène délibérément provocateur, ni celle d'un incroyable cultivant l'extravagance dans la France du Directoire, et encore moins celle d'un zazou voulant à tout prix choquer la vieille génération. Socrate, en effet, respecte scrupuleusement les lois de la cité et s'acquitte à la lettre de ses obligations de citoyen, ce qui fait de lui l'un des premiers exemples de manifestation de l'essence même de l'irréductible singularité de l'individu humain, qui ne consiste pas en une revendication explicite voire criarde de son caractère unique mais réside dans le simple fait d'agir de son plein gré : on ne choisit pas d'être unique, mais on se choisit toujours une certaine unicité, même celui qui choisit de « faire comme les autres » se choisit une unicité qui réside précisément dans le souci de se conformer à un modèle de conduite qu'il juge pertinent et sa conduite ne pourra jamais être totalement semblable à celle d'un autre. Il ne peut donc pas y avoir d'individu qui ne soit pas absolument singulier, même celui qui ne cherche pas à se singulariser par un snobisme déplacé et respecte la loi de la cité n'en est pas moins absolument singulier : disons que la singularité peut être plus ou moins visible pour autrui dans le champ politique suivant ce que les citoyens ont l'habitude de considérer comme « normal » ; Socrate, de ce point de vue, occupe un juste milieu (encore une fois) entre une singularité invisible, comme celle d'Anytos, et une singularité exacerbée au point d'enfreindre ostensiblement les lois de la cité et de faire scandale, comme celle d'Alcibiade ; en somme, il est irréductiblement singulier sans se forcer à l'être, ce qui le rapproche de l'individu moderne. Platon n'ignorait donc pas totalement ce que nous appelons l'irréductible singularité de l'individu, notion qu'il est d'autant plus important d'examiner que les représentations de l'après-mourir oscillent en permanence entre deux hypothèses apparemment contradictoires, à savoir la survie de l'âme individuelle d'une part et la fusion de cette dernière dans une âme universelle d'autre part. Qu'en est-il chez Platon ? Il ne tranche jamais vraiment la question, ne dit jamais très clairement si l'âme reste individuelle après la mort ou non : ainsi, dans le *Phèdre*, elle est à la fois

suffisamment individuelle pour devoir répondre de ses actes et à la fois suffisamment impersonnelle pour pouvoir être incarnée indifféremment dans n'importe quel autre corps sans conserver aucun souvenir de sa vie antérieure. Platon laisse en suspens cette question voire ne la pose même pas et laisse à ses successeurs le soin de la trancher : il ne faut pas s'en étonner outre mesure car, étant donné que l'immortalité de l'âme est plus affaire de $\mu\theta\omicron\varsigma$ que de $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ et que Platon ne la mobilise que dans la mesure où elle sert ses desseins protreptiques, il est logique qu'il ait laissé dans un relatif flou certains aspects qui n'étaient pas directement utiles pour sa démarche. La conception suivant laquelle l'âme serait désindividualisée par la mort a été volontiers prise par certains penseurs, notamment dans l'Europe du XVII^e siècle, mais elle n'a jamais vraiment convaincu ; à tout prendre, cette théorie est décevante et ne rend pas justice à l'irréductible singularité de l'individu, elle rabaisse l'homme au rang de simple rouage dans la mécanique de la nature au lieu de le reconnaître comme une fin en soi. Aussi séduisante puisse-t-elle paraître pour une exigence logique pointue, elle se heurte au caractère irremplaçable de l'ipsité personnelle dont rien ne saurait expliquer l'éventuel anéantissement : on ne peut imaginer qu'une entité absolument individuelle puisse se défaire de ce qui la rendait absolument inassimilable à une autre de nature semblable ; s'il est concevable que l'âme quitte le corps et cesse de l'animer, nul n'est spontanément porté à admettre que le même événement puisse être la cause d'un tel basculement ontologique. L'idée d'une âme universelle pour laquelle le corps serait principe d'individuation n'est pas plus satisfaisante : elle n'est même pas complètement pertinente dans la mesure où c'est au contraire l'âme qui est principe d'individuation pour un corps qui, en tant que tel, ressemble à n'importe quel autre corps et ne serait qu'une charogne sans nom et sans personnalité s'il n'y avait une *anima* (âme) pour l'animer. Pour toutes ces raisons, rien n'exclut que les écrits de Platon soient également révélateurs du lien étroit qui existe entre la conception spontanée de l'immortalité de l'âme et le constat de l'irréductible singularité de chaque individu. Nous voici donc renvoyés à une expérience autre que l'expérience ascétique qui a été longuement examinée précédemment et qui s'en distingue d'autant plus qu'elle ne suppose pas nécessairement une mise à l'écart du corps ; bien au contraire, le corps est le premier lieu de manifestation de cette irréductible singularité, faute d'en être le principe, tandis que l'expérience extatique aurait plutôt tendance à faire communier l'âme avec le monde et à l'en rendre solidaire au point de la désindividualiser. Il y a ici un paradoxe : le corps est lieu de manifestation et de négation de l'individualité tout à la fois ; un autre aspect du statut d'organe-obstacle de l'âme qui échoit au corps réside donc dans le fait qu'il

l'empêche d'être absolument singulière en l'inscrivant dans la totalité de l'espèce humaine mais est également ce dont elle a besoin pour manifester sa singularité au sein de l'espèce ; et puisqu'il est le lieu de manifestation de la singularité, il est une entrave à une éventuelle communion de l'âme avec le tout de l'univers, mais en tant qu'il la renvoie à sa condition d'entité animant un corps et trouvant ainsi sa place déterminée ici-bas, il rend également possible cette communion. Il y a là une double contradiction qui ne peut être surmontée mais qui peut se résumer à l'ambivalence de l'individu, à la fois absolument solitaire et absolument solidaire au sein de l'espèce humaine ; s'il n'était que solidaire, comme c'est le cas dans toute autre espèce animale, l'idée suivant laquelle son âme viendrait à se fondre dans l'âme universelle ne poserait pas problème, mais il se trouve qu'il est aussi solitaire et que donc nulle conception de l'immortalité de l'âme n'a pu faire l'économie de cette indépassable singularité.

1. L'immortalité virtuelle du principe intellectuel de l'individu

Dans les dialogues de Platon, la notion d'immortalité n'est pas toujours appliquée à l'âme : dans le *Banquet*, elle est traitée à propos de l'individu tout entier, dont l'individualité, par son action, « déborde » toujours, peu ou prou, du simple assemblage psychosomatique qu'il est censé constituer, le premier exemple de ce débordement étant l'activité reproductrice que Socrate, parlant sous le contrôle de Diotime, considère comme un facteur d'immortalité relative, ce que l'être mortel peut acquérir d'immortalité : Ἡ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν. ἔστι δὲ τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, καὶ τοῦτο ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῳφ ἀθάνατον ἔνεστιν, ἢ κῆσις καὶ ἢ γέννησις.²⁰³ Platon touche ici une « corde sensible » pour les Grecs, le désir d'immortalité sur lequel reposaient les efforts des citoyens pour s'illustrer dans le champ politique ou militaire (les deux termes étaient pratiquement synonymes) ; or la reproduction serait, selon Diotime l'un des moyens de gagner cette immortalité qui n'est pas due et serait même le seul moyen selon cette prêtresse qui n'accorde pas une créance sans réserve à l'idée d'immortalité de l'âme : Τί δὴ οὖν τῆς γεννήσεως, ὅτι ἀειγενές ἐστι καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἢ γέννησις.²⁰⁴ Lu au pied de la lettre, le discours de Diotime, repris par Socrate, annulerait donc la légitimité des efforts de celui qui cherche à acquérir l'immortalité en tant qu'homme politique ou en tant que

²⁰³ Plat. *Banquet* [183d-e] « L'union de l'homme et de la femme est bien un enfantement. Cet acte est quelque chose de divin, ce qu'il y a d'immortel chez le vivant qui est mortel, la grossesse et la procréation. »

²⁰⁴ Plat. *Banquet* [206e] « Pourquoi donc la procréation ? Parce que la procréation est ce qu'un mortel peut avoir d'existant continuellement et d'immortel. »

soldat : ce n'est pas un hasard si, après l'intervention de Socrate dans le débat, Platon fera entrer en scène Alcibiade qui dira à quel point les honneurs militaires laissent indifférents le philosophe ; celui-ci n'est pas totalement insensible à l'idée d'immortalité, il sait simplement qu'il en a déjà sa part en tant qu'il assure la continuité de l'espèce humaine en général et de sa lignée en particulier et qu'il n'a pas à se glorifier outre mesure d'avoir exposé sa vie au combat pour sa cité. Socrate pourrait dire, quand Alcibiade loue son courage sur le champ de bataille, qu'il n'a « fait que son devoir » et rien de plus, que le fait qu'il se soit reproduit est à lui seul un facteur d'immortalité suffisant – n'oublions pas que le *Phédon* s'ouvre en évoquant justement la reproduction par la présence de l'épouse de Socrate et de leur enfant : cette mention suffit à établir que le philosophe a conscience de posséder suffisamment d'immortalité pour que l'immortalité de l'âme l'indiffère et ne justifie donc pas une démonstration plus approfondie ; le but premier de Socrate étant l'exhortation de la postérité à la philosophie, il n'est pas totalement interdit de penser que ce petit enfant n'est qu'une image de tous les petits Socrate qui, le philosophe l'espère, arriveront après lui, ce qui ne l'en légitimerait que d'autant plus à juger qu'il possède déjà son compte d'immortalité sans devoir s'engager sur les voies que ses concitoyens empruntent habituellement en vue d'obtenir la gloire. Pour résumer, il importe si peu à Platon que l'on croie sans réserve à l'immortalité de l'âme qu'à aucun moment il ne nie la légitimité du désir d'immortalité personnelle tel qu'il se manifeste au travers de l'activité procréatrice, préférant cette dernière à la quête de gloire politique et militaire : pour le dire comme André Motte, « ce que la nature mortelle, en définitive, cherche par l'enfantement, c'est à se perpétuer dans l'existence. (...) La race humaine participe à l'immortalité par la génération, et il serait impie de se priver de ce privilège divin. »²⁰⁵

Toutefois, à aucun moment Platon il ne censure la quête de gloire politique qui l'indiffère mais ne le révolte pas, en tout cas pas au point de la reprocher à autrui : dans les *Lois*, il ne niait même pas la légitimité politique d'accorder l'immortalité au nom des grands hommes et de les honorer longtemps après leur mort, comme le démontre abondamment Marcel Piérart dans sa contribution aux *Mélanges offerts à André Motte*, contribution qu'il se permet de conclure en ces termes :

« La question du culte des souverains et des grands hommes est un problème complexe, qui contient des aspects religieux et institutionnels. (...) [Les Grecs] y voyaient un moyen d'exprimer, en les hissant au rang des dieux et des héros, la reconnaissance de la cité envers les hommes qui avaient contribué, par leurs actions et leurs bienfaits, à son salut. Pourquoi

²⁰⁵ MOTTE André, « Platon et la dimension religieuse de la procréation », *Kernos* [En ligne], 2, p. 171, 1989, mis en ligne le 2 mars 2011. URL : <http://kernos.revues.org/246>

eussent-ils hésité à le faire, s'ils avaient la caution d'auteurs aussi prestigieux que Platon et Aristote ? »²⁰⁶

Hannah Arendt analyse ce désir d'immortalité typiquement grec en des termes qui lui donnent une plus large portée que celle d'un simple constat ethnologique :

« Les Grecs se préoccupèrent de l'immortalité parce qu'ils avaient conçu une nature immortelle et des dieux immortels environnant de toutes parts les vies individuelles des hommes mortels. (...) La mortalité humaine vient de ce que la vie, individuelle, ayant de la naissance à la mort une histoire reconnaissable, se détache de la vie biologique. Elle se distingue de tous les êtres par une course en ligne droite qui coupe, pour ainsi dire, le mouvement circulaire de la vie biologique. »²⁰⁷

De fait, la vie d'un homme a bien un début et une fin dans la mesure où sa venue au monde ne se traduit pas par le remplacement d'un autre qui l'aurait précédé et où personne ne pourra jamais pallier totalement sa disparition, comme c'est le cas pour les autres espèces animales où les générations se suivent et se ressemblent : « La naissance et la mort des êtres vivants ne sont pas de simples événements naturels ; elles sont liées à un monde dans lequel apparaissent et d'où s'en vont des individus, des entités uniques, irremplaçables et qui ne se répéteront pas. »²⁰⁸ L'individu humain est le seul à se déplacer linéairement dans un monde où tout se meut circulairement : l'anormalité fondamentale de la mort tire son origine de cette anormalité de l'individu humain dans un cadre naturel caractérisé par l'éternel retour, et c'est pour mieux graver cette spécificité dans le marbre de leur vocabulaire que les Grecs employaient le terme βροτός (mortel) comme synonyme d'« homme » : ils ne concevaient cependant pas la mortalité comme une fatalité et pensaient que les hommes avaient la possibilité de se hisser à une immortalité qui leur était propre, une immortalité strictement individuelle non englobée par l'immortalité du tout de l'univers. Contrairement au *cosmos* et aux dieux, les hommes gagnaient leur immortalité par leurs propres forces au lieu de la posséder spontanément, comme l'a exprimé ce grand connaisseur du monde grec qu'était Jean Giraudoux dans son *Amphitryon* 38 où Alcmène sa fait porte-parole de la dignité intrinsèque de l'humanité commune ; à Jupiter lui promettant la divinisation, la future mère d'Hercule répond que les dieux sont vénérés en tant que dieux sans avoir à le mériter (pour mener une vie dissolue et se conduire comme

²⁰⁶ PIÉRART Marcel, « Le blanc, le pourpre et le noir. Les funérailles des εἰθνοί dans les « Lois » de Platon et le culte des grands hommes » § 48 in *Kéroï : De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte* [En ligne], Presses Universitaires de Liège, Liège, 2001, mis en ligne le 10 février 2015. URL : <http://books.openedition.org/pulg/1097>

²⁰⁷ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.54 – sauf exception, toutes les citations de cette œuvre sont extraites de la traduction de Georges Fradier éditée chez Calmann-Lévy, mentionnée en bibliographie.

²⁰⁸ *Op.cit.*, p.142.

un garnement obsédé par une belle voisine²⁰⁹, Jupiter n'en est pas moins Jupiter) tandis qu'elle ne doit d'être respectée qu'à son mérite personnel de simple mortelle :

« JUPITER : Tu n'as jamais désiré être déesse, ou presque déesse ?

ALCMÈNE : Certes non. Pourquoi faire ?

JUPITER : Pour être honorée et révérée de tous.

ALCMÈNE : Je le suis comme simple femme, c'est plus méritoire. »²¹⁰

Nous nous retrouvons donc avec deux types d'immortalité qu'il convient de différencier soigneusement : l'immortalité acquise par la gloire ne concerne pas l'au-delà, c'est bel et bien ici-bas, parmi les hommes, que l'on cherche à obtenir cette gloire impérissable ; cette immortalité peut sembler basement terre à terre si on la compare à celle qui constitue l'objet de nos recherches, mais elle n'en est pas moins intéressante à analyser. Il a déjà été souligné que l'individu ne pouvait disparaître sans laisser de traces, que son « avoir-été » était absolument ineffaçable, qu'on ne pouvait faire, après sa mort, comme si de rien n'avait été. Il subsiste donc toujours quelque chose de lui, parfois un « presque rien », mais ce « presque rien » n'est pas rien : même s'il n'est pas observable à l'œil nu, même s'il n'est visible que pour qui y prête une attention exacerbée, il n'en est pas moins une marque du passage sur terre d'un individu, une nouveauté que nul ne pouvait anticiper. À titre d'exemple, le célèbre humoriste Marcel Gotlib s'est un jour amusé à faire mine d'être scandalisé devant le spectacle apparemment anodin d'un promeneur tapant du pied dans un caillou : « Ce que la patience des siècles avait érigé vient d'être jeté bas en une seconde ! Le caillou n'est plus à sa place : l'ordre naturel est bouleversé ! »²¹¹ Le propos est évidemment caricatural mais a le mérite de mettre en valeur l'idée suivant laquelle, loin d'être complètement innocent, le simple déplacement d'un caillou témoigne de la capacité de l'homme à transformer son environnement et à le marquer de son empreinte d'une manière quasiment indélébile. Bien entendu, le déplacement de ce caillou ne bouleverse pas véritablement l'ordre naturel, mais il reste qu'à partir du moment où le déplacement a eu lieu, on ne peut pas faire comme si rien ne s'était passé. L'homme dont la mémoire est honorée longtemps après sa mort au nom des hauts faits qu'il a accompli de son vivant ne bénéficie donc pas d'un privilège ontologique radical par rapport à ses congénères : la différence entre lui et le commun des mortels est de degré plutôt que de nature, elle est quantitative plutôt que qualitative et réside dans le

²⁰⁹ « Tu vois la fenêtre éclairée, dont la brise remue le voile. Alcmène est là ! Ne bouge point. Dans quelques minutes peut-être tu pourras peut-être voir passer son ombre. » GIRAUDOUX Jean, *Théâtre complet*, p.15.

²¹⁰ *Op.cit.*, p.145.

²¹¹ Cf. Annexe 19.

fait que l'homme en question a su porter au plus haut niveau ce qui se manifeste de façon plus discrète au sein de la population, ou plutôt qu'il a su actualiser ce qui n'est habituellement qu'une virtualité, à savoir l'immortalité non pas de l'âme humaine en tant que telle mais plutôt celle du principe intellectuel de l'homme tel qu'il se manifeste par ses réalisations. Il est des objets dont l'inventeur a su se faire un nom qui est resté dans les mémoires, comme l'ampoule électrique inventée par Thomas Edison, mais il en est d'autres dont l'inventeur est nettement moins connu du grand public, soit parce qu'il s'agit d'inventions antérieures à l'apparition de l'écriture et donc « préhistoriques » au sens fort du terme, comme la roue, soit parce qu'il n'est pas aisé de les attribuer à un individu donné, comme le sablier qui date du XIII^e siècle et dont l'inventeur, si tant est qu'il s'agit bien d'un seul homme, est inconnu, soit tout simplement parce que le grand public ne parvient pas à mémoriser son nom : peu de gens, par exemple, parviendraient à citer le nom de l'inventeur de l'extincteur, et pourtant, ces inventeurs méconnus ont bien laissé une trace tangible de leur passage sur terre et cette trace n'est pas purement matérielle, elle est un fait de culture plutôt que de nature au sens où elle ne leur survit pas de la même manière que les fossiles attestant qu'un animal mort depuis des millions d'années a existé : aucun être vivant ne peut modeler à sa guise le fossile qu'il laissera après sa mort, tandis que si les objets matériels que l'homme façonne, comme ses os, lui survivent, la différence est précisément dans le fait qu'ils n'ont jamais que la forme que l'auteur souhaite leur donner et auraient très bien pu ne pas être si l'homme en avait décidé ainsi. En somme, les objets issus de notre activité créatrice sont les témoins d'un aspect de notre avoir-été bien plus important que notre avoir-vécu au sens biologique du terme, à savoir notre avoir-été-une-créature-libre-et-raisonnable-capable-de-crédation : ils n'immortalisent pas notre être matériel, voué à la dégradation et à la disparition à long terme (même les os ne sont pas éternels, comme le rappelle propos biblique « Car tu es glaise et tu retourneras à la glaise. »²¹²) mais bien notre être intellectuel. C'est à cet égard que nous parlons ici d'une immortalité virtuelle du principe intellectuel de chaque individu – l'adjectif « virtuel » est ajouté pour exprimer le fait que tout homme n'a pas nécessairement le désir conscient d'accéder à l'immortalité par ses créations ; Cioran, par exemple, rejette explicitement un tel désir – on peut cependant douter de sa parfaite honnêteté sur ce point étant donnée l'ampleur de son œuvre : « Je me refuse à la séduction malsaine d'un Moi indéfini. Je veux me vautrer dans ma mortalité. Je veux rester normal. »²¹³

²¹² *Genèse*, 3, 19.

²¹³ CIORAN Emil Michel, *Œuvres*, p.660.

Libre donc à chacun de vouloir ou de ne pas vouloir actualiser cette virtualité, mais nul ne peut prétendre en être totalement dépourvu ni même pouvoir empêcher qu'elle soit actualisée sans qu'il le recherche ; l'artisan faisant son métier n'a que rarement la prétention de faire en sorte que les objets qu'il fabrique constituent une trace durable de son avoir-été, cette volonté étant plutôt le fait de l'artiste, et pourtant, à partir du moment où il a façonné un objet, l'a placé dans le monde, il n'est plus possible de faire comme si rien n'avait été fait, même la plus humble poterie, parce qu'elle a été faite par la main de l'homme et n'est pas le fruit du hasard, est une survivance de la part intellectuelle de l'être qui l'a façonnée. L'homme fait donc perpétuellement face à des objets qui ont été façonnés par ceux qui l'ont précédé sur terre et qu'il est aisé d'envisager comme autant de survivances de la partie intellectuelle de l'être humain.

Cette virtualité se manifeste aussi et surtout par la capacité de l'individu à s'inscrire dans le tissu de l'histoire, ce dont il est question dans le *Critias* lorsque le personnage éponyme, qui avait pourtant déclaré dans le préambule du dialogue croire sincèrement aux pouvoirs de la mémoire, en dénonce les limites chez ses concitoyens : μυθολογία γὰρ ἀναζητήσις τε τῶν παλαιῶν μετὰ σχολῆς ἅμ' ἐπὶ τὰς πόλεις ἔρχεσθον, ὅταν ἰδητόν τιςιν ἤδη τοῦ βίου τὰναγκαῖα κατεσκευασμένα, πρὶν δὲ οὔ. ταύτη δὴ τὰ τῶν παλαιῶν ὀνόματα ἄνευ τῶν ἔργων διασέσωται.²¹⁴ À l'instar d'Albert Rivaud, nous traduisons σχολή par « loisir » faute de mieux, mais ce terme recouvre une notion bien plus précise que le loisir au sens où nous l'entendons aujourd'hui et qui ne se résume pas à un simple temps de distraction mais constitue un certain temps libre, semblable à l'*otium* romain, dont bénéficie le citoyen libéré de la nécessité de travailler pour survivre et qui peut donc être consacré aux ouvrages de l'esprit et à l'étude, en l'occurrence ici l'étude de l'histoire qui n'était encore séparée de la μυθολογία que par une frontière extrêmement poreuse pour la bonne raison que la mythologie, du fait de son statut de récit fondateur assurant son unité culturelle à la cité, devait être envisagée par les citoyens comme le récit de faits passés avérés – le citoyen n'était pas tenu d'adhérer sans réserve à ce récit mais au moins de faire comme s'il était vrai, afin de se conformer aux usages de la communauté civique et ainsi y trouver sa place de citoyen de plein droit ; ceci peut expliquer ce qu'ont d'apparemment extravagants des récits tels que ceux d'Hérodote. Mais, extravagante, la déclaration attribuée à Critias ne l'est guère : les versions diverses et variées d'un même mythe, aussi

²¹⁴ Plat. *Critias* [110a] « En effet, la mythologie et la recherche des faits anciens viennent avec le loisir dans les cités, quand certains voient qu'ils ont déjà pourvu à ce qui est nécessaire à la vie, pas avant. C'est pourquoi les noms des anciens, sans leurs actes, ont été conservés. »

fondateur soit-il, surabondent et cohabitent dans la Grèce antique sans que cela entraîne pour autant des changements notables, d'une version à une autre, concernant les noms des divinités et des héros mis en scènes – c'est ce qui confère à ces récits leur riche polysémie qui les rend si intéressants pour le chercheur d'aujourd'hui tout en maintenant intacte la possibilité de les identifier sans erreur. Cela étant dit, le jugement de Critias n'est pas si daté qu'il en a l'air puisqu'encore aujourd'hui nous mémorisons facilement un nom de rue sans même nécessairement pouvoir dire ce que l'individu qui portait ce nom avait pu faire pour mériter cet honneur posthume qui fait de lui une sorte de héros mythologique contemporain : à Brest, par exemple, si le nom de Jean Jaurès, dont le nom a été donné à l'une des rues principales de la ville, est bien connu, de même que celui de Vercingétorix qui a donné son nom à une place, beaucoup de gens passent tous les jours dans la rue Bugeaud sans savoir qu'il s'agit du nom d'un maréchal de France qui s'illustra notamment en tant que gouverneur de l'Algérie au XVIII^e siècle. En somme, si la mémoire n'est pas suffisamment sollicitée, elle ne permet pas de rendre impérissable le souvenir laissé par un défunt, ce qui n'entre pas en contradiction avec notre propos étudiant les virtualités humaines plutôt que les réalités : l'homme qui agit au sens politique du terme ne peut jamais être parfaitement certain de la manière dont son action sera perçue par la postérité, mais celle-ci ne pourra pas faire comme si cette action n'avait jamais été : les historiens débattent encore aujourd'hui avec passion sur le rôle qu'a joué Henry VIII d'Angleterre dans l'histoire de son royaume ; les uns le perçoivent comme un tyran sanguinaire (l'Église catholique n'a pas manqué de diaboliser ce souverain hétérodoxe) et les autres comme un souverain novateur, mais si le doute porte sur la nature de son rôle, elle ne saurait concerner l'importance de ce rôle qui, en tant que telle, est indiscutable. Il n'est même pas nécessaire de prendre pour exemple un homme ayant marqué l'histoire à lui seul : l'historiographie moderne tend d'ailleurs à se désintéresser des « grands hommes » au profit des populations, de « l'histoire d'en bas », tenant ainsi compte du fait que tout homme contribue à « faire l'histoire » à son niveau, que toute action aura, à son échelle, des conséquences, même si celles-ci ne sont pas immédiatement mesurables. Ainsi, c'est à bon droit que l'on nomme « conquêtes sociales » certains avantages dont la population française bénéficie aujourd'hui, comme la sécurité sociale ou le droit de grève, l'obtention de ces droits étant le résultat de l'action de toute une frange de la population qui s'est mobilisée pour les obtenir. En somme, tout homme, parce qu'il est un homme, n'est pas voué à une disparition absolue, le caractère ineffaçable de son avoir-été se manifeste par sa

manière de modeler le monde, soit par la production d'objets matériels soit par l'inscription dans le processus de l'histoire.

C'est à dessein que l'on mobilise cette alternative qui ne manquera pas de rappeler au lecteur averti les notions d'œuvre et d'action mobilisées par Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*. Ces notions, en effet, recouvrent l'ensemble du champ des activités humaines dont les produits (au sens large du terme) peuvent survivre à l'individu qui les produit et ainsi assurer, à travers leurs productions matérielles ou immatérielles, la survie du principe intellectuel dudit individu : l'œuvre pour des raisons évidentes puisqu'il s'agit de la production d'objets matériels contribuant à bâtir un monde humain qui survit à ceux qui y ont vécu ; l'action en raison directe de sa condition *sine qua non*, la pluralité : c'est parce qu'il existe sur terre une pluralité d'hommes, c'est-à-dire des humains qui, non contents d'être plusieurs, sont aussi tous irrémédiablement différents les uns des autres qu'existe le politique et, par là même, l'action ; l'homme agit donc au milieu d'autres hommes auxquels il n'est pas assimilable, son action bénéficie ainsi d'une visibilité et laisse donc un souvenir qui peut se perpétuer, fût-ce imparfaitement, en tout cas toujours suffisamment pour attester que le cadavre a été jadis un être vivant capable de raisonner et de déployer un agir imprévisible : selon Arendt, l'action, en dépit du caractère immatériel de ses réalisations, serait une garantie plus sûre de survivance que l'œuvre étant donné que « l'action, dans la mesure où elle se consacre à fonder et maintenir des organismes politiques, crée la condition du souvenir »²¹⁵, l'œuvre ne suffisant pas à assurer ce souvenir puisque c'est dans l'action que cette transcendance de soi cesse d'être isolée et compte aussi pour les autres : dans l'œuvre, l'homme peut rester anonyme, l'artisan signe rarement les produits de son activité, même s'il n'en est pas moins vrai qu'elle manifeste tout autant que l'action l'impossibilité de réduire entièrement le destin de l'homme à sa vie biologique. Il reste que c'est bien l'action, mieux que n'importe quoi d'autre, qui atteste, par-delà la mort biologique, non seulement que l'individu pensant a existé mais aussi qu'il a bien été pensant et a bien été un individu à part entière : son agir est assignable *de jure* à un individu irréductiblement singulier et, même si son nom ou sa personnalité ne laisse pas de souvenir impérissable à la postérité, la postérité n'est pas pour autant en mesure de prétendre qu'il n'a pas été, elle a devant les yeux les résultats d'une action qui n'aurait même pas pu être engagée s'il n'y avait eu d'individu irréductiblement singulier pour l'engager. C'est donc, en dernière analyse sous le jour de son irréductible singularité, en

²¹⁵ ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, p.43.

tant qu'elle est la garantie de toute action spécifiquement humaine, et sous aucun autre jour que l'homme acquiert l'immortalité relative que, d'après Diotime, il chercherait : si le discours de la prêtresse ne reconnaît ce pouvoir qu'à la reproduction, c'est pour bien souligner que cette immortalité est à la portée de l'humanité commune, que tout homme l'acquiert sans avoir besoin de réaliser un coup d'éclat qui reste dans l'histoire ; d'ailleurs, même la reproduction, ce processus apparemment si dévorant, est loin de rabaisser l'homme à l'état de simple jouet du cycle des naissances et des morts puisqu'il bute toujours, comme le reste, sur cette irréductible singularité, l'enfant étant toujours l'enfant « de quelqu'un » et non pas n'importe quel enfant ; la spécificité humaine a pour autre conséquence qu'au sein de la cité, il ne suffit pas d'être le géniteur pour être reconnu comme le père, c'est même tout à fait dispensable, la filiation étant une construction reposant non pas sur les liens génétiques tels que la science peut en rendre compte aujourd'hui par le biais des tests ADN mais bien sur la reconnaissance de l'enfant par le père et par la prise en charge par ce dernier de l'éducation : le « vrai » père n'est pas celui qui a fécondé l'ovule mais celui dont l'individualité se manifeste aussi par le biais de l'enfant auquel il a donné les clés pour s'insérer dans la cité ; dans l'expression « père spirituel », l'accent doit bien être mis sur « père » et non pas sur « spirituel », puisqu'un père est nécessairement spirituel ou bien n'est pas. Tout ceci confirme notre hypothèse concernant le petit enfant de Socrate évoqué dans le *Phédon*, ce fils n'étant qu'une image de tous les fils spirituels, plus ou moins dignes il est vrai, en présence desquels Socrate vit ses derniers instants.

2. La transformation de la vie en destin individuel : l'action face au tribunal de la postérité

L'irréductible singularité de l'individu humain étant la condition *sine qua non* de toute action permettant au principe intellectuel de l'homme de survivre à l'homme en tant qu'être biologique, cette singularité a certainement joué un rôle dans l'établissement de la conception de l'immortalité de l'âme. C'est à l'appui de cette hypothèse que l'on mobilisera à nouveaux frais le paradoxe de la mort-destin qui exacerbe l'individualité tout en la faisant disparaître ; à l'instar de la clinique telle que l'envisageait Foucault, qui ne peut connaître le corps vivant que quand il est mort, et à l'instar même de toute connaissance qui est rétrospective par nature, l'histoire ne peut connaître une individualité que quand celle-ci n'est plus en construction. L'homme n'est pas simplement un mort en

devenir mais d'abord un destin en pleine construction : aussi longtemps qu'il vit, on ne peut se prononcer, à moins de prétendre posséder des pouvoirs surnaturels, sur la nature et le contenu de sa destinée, son destin ne peut être écrit qu'*a posteriori* : lorsqu'il est mort, plus rien ne peut venir de lui et on ne peut faire en sorte que ce qu'il a fait ne fût pas, sa personnalité, qui s'auto-produit et se manifeste par l'action, peut bel et bien être « définie » au sens de l'octroi d'une signification comme au sens d'une stricte délimitation, la mort transforme la vie qui a été la sienne en destin dans la mesure où elle ne peut plus devenir autre que ce qu'elle a été : la définition dont il peut faire l'objet peut avoir la prétention d'être permanente et impérissable – rappelons toutefois que ce n'est pas si simple et que quand les historiens entreprennent de caractériser la vie d'une individualité, ils peuvent entrer en désaccord entre eux voire changer d'avis sur le tard ; même l'apôtre Judas, dont le nom reste pourtant synonyme de « traître », a été réhabilité récemment grâce à la découverte d'un évangile dont il serait l'auteur. En dépit de cette difficulté pratique, il n'empêche que la mort ouvre la voie à la détermination d'un destin individuel, détermination qui aurait été de toute façon impossible aussi longtemps que se poursuivait le perpétuel devenir que constitue la vie.

Cette détermination d'un destin individuel n'est envisageable que dans le champ politique (au sens large du terme) pour une triple raison : premièrement, c'est la condition *sine qua non* du politique, c'est-à-dire la pluralité qui sous-tend la non-assimilabilité des destinées en tant qu'elle garantit l'irréductible singularité de chaque individu ; deuxièmement, puisque c'est la mort qui permet la transformation d'une vie en destinée, cette transformation ne peut évidemment pas être opérée par l'individu mort et ne peut être que le fait de ceux qui lui survivent, il ne peut donc y avoir de définition d'une destinée particulière qu'à la condition que d'autres individus soient « là » pour constater les résultats d'une action ; troisièmement, enfin, dans la mesure où l'action est ce qui crée la condition du souvenir en mettant en place des organisations politiques et est donc ce par quoi se manifeste à son plus haut degré l'immortalité virtuelle du principe intellectuel de l'homme, alors le champ politique est proprement le domaine par excellence de la transformation de la vie en destin. *De jure*, l'œuvre devrait permettre elle aussi, en tant qu'elle consiste dans la production d'objets qui survivent à leur producteur, de comprendre la vie comme une destinée, mais l'œuvre commet le péché véniel d'être une ποιήσις, c'est-à-dire de consister en une certaine τέχνη, un certain savoir-faire transmissible de maître à élève, à tel point d'ailleurs que la machine tend aujourd'hui, dans la fabrication des objets matériels, à remplacer le tour de main de l'homme, rendant reproductibles à l'infini lesdits

objets qui ne sont plus que des objets de consommation appelés à disparaître, et dans lesquels l'individualité du producteur ne se manifeste plus, l'ouvrier spécialisé remplaçant définitivement l'artisan. L'action, elle, en tant qu'elle constitue un domaine où aucune machine ne saurait jamais remplacer l'homme, permet encore à l'individu de manifester pleinement son pouvoir créateur, de faire émerger une réalité qui n'aurait pas pu être sans lui, qui n'aurait jamais pu être la même si une autre personne s'en était chargée : c'est en cela que les hommes politiques se suivent et ne se ressemblent pas, que Khrouchtchev n'est pas Staline, que Churchill n'est pas Chamberlain, que Blum n'est pas Daladier et que chacun d'eux a introduit une nouveauté contribuant à bâtir l'atmosphère générale de leur époque. Cette réalité d'ordre politique vaut aussi pour la création artistique : par exemple, Hergé justifiait son refus que les aventures de Tintin fussent poursuivies après sa mort par d'autres dessinateurs en affirmant que si quelqu'un reprenait la série là où il la laissait à sa mort, ce pourrait être meilleur ou moins bon que ce qu'il faisait mais ne pourrait de toute façon jamais être égal ; de même, lorsqu'un rédacteur zélé a entrepris de transformer la fin de *Thérèse Raquin* de Zola en lui donnant une portée moralisatrice dont l'auteur ne voulait pas, cette démarche a donné lieu à une rupture stylistique trop brutale pour tromper qui que ce soit. Ce constat relatif à l'art ne se surajoute pas à ce qui vient d'être dit sur le politique, l'art n'ayant d'existence que dans le cadre de la cité, en tant qu'il est destiné à être exposé au regard d'autrui.

Le fait que l'action et, donc, la transformation de la mort en destin ne soient possibles que dans le champ politique amène à formuler une hypothèse : il a déjà été question de l'analogie entre l'âme personnelle et la cité dans la *République* ; est-il donc totalement exclu que cette analogie ait été déterminante, au moins pour Platon, pour la conception de l'immortalité de l'âme ? Cette idée a pu surgir notamment grâce à la lecture de Brague, lorsque l'auteur du *Restant* revient sur le plan architectural de la cité idéale :

« Il n'y a pas là qu'un souci d'esthétique ou même d'urbanisme rationnel. La cité est d'autant meilleure qu'elle se rapproche plus de son plan générateur, qui en est la constitution (*politeia*), par ses lois. Ce sont ces lois, véritables murailles de la cité, qui en structurent le volume. C'est à partir de là que l'on peut comprendre d'une part l'insistance avec laquelle la stéréométrie est invoquée dans le dialogue qui manifeste, ne serait-ce que par son titre, que son objet principal est la *politeia*, le régime, et d'autre part le fait, en apparence opposé à notre interprétation, que la cité y est conçue dans une constante analogie avec l'âme. On s'attendrait plutôt, en effet, à ce que la cité soit rapprochée du corps, comme c'est d'ailleurs le cas dans la tradition de la philosophie politique, et d'ailleurs aussi chez Platon. Or, elle est ici rapprochée non pas du solide, mais plutôt de la surface. (...) Le rapprochement de la cité et de l'âme humaine n'est possible que sur le fond d'une commune mise en rapport avec ce qui, dans la suite des

dimensions, correspond au domaine ontologique de l'âme, revenant à l'essence, à savoir la ligne et la surface. »²¹⁶

Le rapprochement entre l'âme humaine et la cité n'est possible que parce que la cité est elle-même décrite en étant ramenée à ce qui en est l'âme, la *politeia*, la constitution. En effet, pour faire vivre ensemble des individus divers dans une paix relative, la cité se dote d'une constitution, d'un certain nombre de lois qui peuvent être pensées comme constituant l'âme de la cité, ce qui est censé ne pas mourir avec elle, le corps constituant l'ensemble des individus vivant ensemble grâce à cette âme-constitution. C'est à dessein que nous mobilisons la notion de corps politique car il pourrait sembler envisageable de renverser le rapport établi dans la *République* entre l'âme humaine et la *polis* : puisque l'on parle d'un corps politique, pourquoi n'y aurait-il pas une âme politique qui serait précisément la constitution de la cité en tant que telle ? On distingue la cité en tant que groupe d'individus, donc en tant qu'évolutive, et la cité en tant qu'organisation qui transcende cette collectivité en lui survivant toujours : l'État ne peut pas *de jure* mourir, les fonctions qui le font vivre survivent toujours aux individus qui les exercent (de là vient la théorie des deux corps du Roi, résumée par l'expression « le roi est mort, vive le Roi ») et on peut être d'autant plus assuré de l'immortalité de ce qui peut être considéré comme son âme que même si un État disparaît matériellement, sa constitution peut survivre au moins dans les mémoires et inspirer d'autres États – les hommes de 1792 ne se sont pas privés, avec plus ou moins de pertinence, de revendiquer l'héritage de Rome ou d'Athènes. En somme, l'analogie de rapport entre l'âme et la cité n'est pas le fruit du hasard, il n'est pas complètement exclu que l'homme ait pu appliquer à lui-même ce qu'il constatait concernant les structures politiques au sein desquelles il vivait. L'hypothèse est séduisante mais comparaison n'est pas raison et on se gardera d'aller aussi loin et de faire dire à l'analogie platonicienne ce qu'elle ne veut pas dire ; cette analogie n'est qu'analogie sans que cela suppose pour autant une nature commune, elle constitue une hypothèse destinée à faciliter la découverte d'une vérité plutôt que l'énonciation de cette vérité elle-même. De plus, c'est dans le champ de la cité que se manifeste de façon évidente la capacité de l'individu humain à déployer un agir dont les conséquences se font sentir par-delà ses limites biologiques : dès lors, la pérennité des systèmes politiques, leur transcendance temporelle, compte parmi les conséquences potentielles de cette caractéristique de l'homme, elle lui est donc postérieure et le constat relatif à l'immortalité de « l'âme » des cités n'est pas tellement à prendre comme une éventuelle cause directe de la conception de

²¹⁶ BRAGUE Rémi, *Le restant, supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, p.67.

l'immortalité de l'âme humaine mais plutôt comme un facteur qui a pu venir renforcer une conception qui, de toute évidence, a dû précéder, même sous une forme vague, toute forme d'organisation politique *stricto sensu* – à la grande rigueur peut-on concevoir que les deux phénomènes ont été contemporains.

Le cas des systèmes politiques est cependant révélateur d'un aspect important de l'action : jusqu'à présent, nous avons parlé d'une action dont les effets se feraient sentir longtemps après la mort de l'individu qui l'a produite, comme si ladite action était bel et bien achevée à partir du moment où celui qui la menait n'était plus ; une telle représentation ne tiendrait pas suffisamment compte du fait que la mort achève tout en laissant inachevé : nul ne connaissant l'heure de sa mort, nul ne peut être certain qu'il aura le temps de mener à bien ce qu'il espère accomplir. De toute façon, l'action diffère de l'œuvre, entre autres, par le fait qu'elle ne s'épuise pas dans ses résultats : quand on repère, en examinant l'état actuel de la cité dans laquelle on vit, que l'action d'untel a eu certaines conséquences, on dit en fait que l'action a été poursuivie (ou non) par la postérité, qu'elle est répétée (ou non) chaque jour par ceux qui ont succédé à ce pionnier. Par exemple, il est monnaie courante d'affirmer que Constantin aurait christianisé l'empire romain pratiquement du jour au lendemain ; il n'y a pas si longtemps encore, un ouvrage de Joël Schmidt, *Le triomphe du christianisme*, donnait la part belle à Constantin dans la christianisation de l'Europe. Or, comme le soulignent Tiphaine Moreau et Bertrand Lançon dans *Constantin, un Auguste chrétien*, il est impossible qu'il ait pu à lui seul changer les pratiques religieuses sur un territoire aussi vaste que celui sur lequel il exerçait son autorité ; le triomphe du christianisme en Europe est de toute évidence le résultat d'un long processus dont Constantin a été l'un des acteurs parmi d'autres et il est fort peu probable que la mosaïque fort bigarrée de pratiques culturelles diverses et variées que constituait alors l'Empire romain ait pu en si peu de temps s'unifier sous l'autorité spirituelle d'une seule et unique religion ; le reniement du christianisme par Julien « l'apostat » montrait d'ailleurs combien la domination du christianisme restait fragile même après le règne de Constantin et n'aurait donc jamais pu être acquise s'il ne s'était trouvé, après le IV^e siècle, d'autres acteurs pour défendre cette religion. Dans le même ordre d'idées et plus près de nous, on ne manque pas de rappeler que les lycées ont été créés par Napoléon, que la laïcité à la française est le fruit de l'action d'Émile Combe, que Jules Ferry est le père de l'école laïque, publique, gratuite et obligatoire, mais toutes ces innovations politiques seraient restées lettre morte s'il ne s'était trouvé personne, parmi les hommes qui ont succédé à ces initiateurs, pour se les réapproprier et juger qu'elles méritaient d'être

poursuivies. De semblables innovations sont souvent considérées comme étant « l'œuvre » d'un homme mais elles relèvent toujours moins de l'œuvre que de l'action dans la mesure où elles ne laissent rien de purement matériel : l'école publique ne se résume pas simplement à des bâtiments mais repose d'abord sur des institutions fonctionnant suivant des règles édictées au nom d'un certain nombre de valeurs dont la pérennité, pour être assurée, ne se contente pas d'objets matériels. On ne peut jamais être certain *hic et nunc* du bien-fondé d'une action dans la mesure où c'est la postérité qui distribue les bons et les mauvais points et ce, sans même émettre explicitement un jugement positif ou négatif mais simplement en prenant la décision de poursuivre ou non l'action.

Pour qu'une action ait une validité incontestable, elle se doit d'être reconnue comme telle par les générations futures et cela suppose qu'elle puisse être poursuivie indéfiniment : on ne peut reconnaître de validité éternelle à une action qui doit nécessairement s'achever à un instant donné. Cela ne signifie pas que les actions dont le but recherché aurait été atteint n'auraient aucune valeur ; bien au contraire, même de telles actions (dont il n'existe, de toute façon, que très peu d'exemples concrets) ne sauraient s'épuiser définitivement dans un résultat obtenu : même si l'analphabétisme disparaissait totalement en France, cela ne signifierait pas que l'action engagée par Jules Ferry n'aurait plus lieu d'être poursuivie ; bien au contraire, cela prouverait d'autant mieux qu'elle mérite d'être continuée. Une action, pour être valable, est donc une action qui a suffisamment de valeur en tant que telle, indépendamment de tout résultat concret, pour être continuée au-delà des limites biologiques de celui qui l'a engagée. De ce fait, la récompense *post mortem* de celui qui a agi moralement au cours de son existence n'est pas hétérogène à son action, elle consiste précisément dans la possibilité de poursuivre cette action qui trouve sa récompense en tant que telle. De ce point de vue, les tribunaux jugeant les âmes des défunts ne sont jamais qu'autant d'hypostases de ce tribunal permanent que constitue l'histoire en perpétuel accouchement, telle qu'elle s'écrit sous nos yeux : comme dans toute représentation mythique, la conscience humaine située dans l'au-delà ce qu'elle ne cesse jamais de faire ici-bas. Cette idée est loin d'être étrangère à Platon, comme l'explique Romano Guardini : bien que Socrate ne soit pas catégorique, concernant la vie après la mort dans *l'Apologie*, il n'en évoque pas moins l'hypothèse du tribunal de l'Hadès qui lui permet d'affirmer que « dans l'éternité il sera confirmé dans son vouloir et son faire. »²¹⁷ Ce dialogue de jeunesse porte donc en germe des idées capitales en tant qu'elles

²¹⁷ GUARDINI Romano, *La mort de Socrate*, p.101-102.

attestent que Socrate lui-même aurait partiellement approuvé l'idée suivant laquelle, du fait de l'éternité de l'avoir-fait, il y a toujours une part de l'individu pensant qui survit durablement, indépendamment même du souvenir qu'il peut laisser dans la conscience collective voire même à l'insu de cette dernière ; la philosophie telle que la conçoit Platon est un faire dont toute personne correctement initiée peut être un continuateur mais en aucun cas un acheveur : on n'achève pas la philosophie comme on achève les chevaux, toute personne qui entreprend de philosopher s'inscrit, sans s'y dissoudre, dans la continuité d'un processus qui le transcende chronologiquement : il ne s'y dissout pas dans la mesure où il apporte sa pierre, qui ne vient de nul autre que lui, à un processus apparemment sans fin de recherche du savoir essentiel. Socrate ne pouvait pas ignorer l'originalité de l'enseignement qu'il dispensait et l'a assumée jusqu'au bout, sachant que d'une façon ou d'une autre, sa pratique de la philosophie lui survivrait – même si on n'est jamais sûr de la fortune que rencontrera plus tard une doctrine ou une méthode, la postérité ne peut jamais rester totalement indifférente à son égard, même l'oubli est impuissant face au caractère ineffaçable de l'avoir-fait ; à cet égard, l'investigation philosophique serait ce par quoi se manifeste de la façon la plus aiguë notre pouvoir de transcender les limites chronologiques de notre existence biologique, de ne pas se dissoudre dans le cycle de la vie et de la mort. Quand il affirme qu'il garde l'espoir de converser, dans la mort, avec de grands hommes voire avec des dieux, Socrate affirme en fait sa conviction que, dans la mort, son œuvre recevra son sens définitif ; en effet, l'action humaine est condamnée à une relative incertitude concernant la validité de sa raison d'être aussi longtemps que vit l'individu ; or « une action valable est une action éternelle »²¹⁸ ce qui veut que pour avoir de la valeur, elle doit non seulement pouvoir être poursuivie indéfiniment mais aussi avoir un sens qui ne repose pas sur une simple *doxa* mais bien sur une certitude quant à sa validité, ce qui interdit à Socrate de se rétracter, ce qu'il aurait fait en répondant positivement à l'invitation à s'évader formulée par Criton. L'activité philosophique, plus que toute autre activité, exacerbe littéralement notre conscience de nous insérer dans un processus qui transcende notre individualité sans que celle-ci puisse s'y dissoudre : notre individualité est précisément l'instance qui permet la continuation de ce processus qui ne se poursuit que grâce à notre action ; l'existence même de ce processus, au sein duquel notre action trouve sa place et devient donc susceptible d'être évaluée par sa continuation ou sa non-continuation, est donc la conséquence de l'irréductible singularité de l'individu

²¹⁸ *Op.cit.*, p.104.

et ici se situe le nœud du lien qu'entretient cette singularité avec la conception de l'immortalité de l'âme comprise comme image de la survie de notre principe intellectuel. Une telle conclusion est d'autant plus bienvenue qu'elle trouve à s'accorder avec le contenu même du *Phédon*, que Guardini commente en ces termes :

« La conscience de cette mort traverse le sentiment d'être soi-même périssable et s'approfondit jusqu'à ce point intime qui réside au-delà de la naissance et de la mort physiques. Tant qu'on prend seulement les idées dans leur signification immédiate, on croit n'y voir qu'un jeu conduit par des motifs semi-mythologiques ; leur sens authentique ne se découvre que quand on découvre de quelle façon l'homme prêt à la mort et si intensément vivant en appelle, à travers ces motifs même, à son être spirituel, distingue cet être de tout ce qui demeure prisonnier du flux biologique, du cycle de la naissance et de la mort et s'assure ainsi de son immortalité. »²¹⁹

La conscience de notre mort à venir, la plupart du temps, nous ronge de l'intérieur jusqu'à nous faire oublier l'existence de notre principe intellectuel capable de se manifester au-delà de notre décès : le philosophe, l'homme prêt à mourir, ne l'oublie pas, s'inscrivant dans une lignée qui transcende les bornes de la vie terrestre. Celui qui ne prend pas la philosophie au sérieux ne se donne pas les moyens de s'inscrire dans un cadre où la mort n'est rien ; l'assurance de Socrate face à la mort physique est cependant assez exemplaire pour aider l'homme issu de la foule à prendre conscience du sérieux avec lequel il faut approcher les idées et ainsi reconnaître que son intellect s'insère, par son activité, dans un cadre qui transcende son individualité corporelle mais intègre son individualité intellectuelle en lui rendant toute sa dignité. En somme, nous avons envisagé la conception platonicienne de l'immortalité de l'âme comme s'insérant dans un projet d'exhortation à la philosophie, mais cette insertion n'a rien d'artificiel, l'activité philosophique étant à elle seule un puissant révélateur, pour qui la pratique et pour qui prend la peine de comprendre celui qui la pratique, de ce qu'il y a de virtuellement impérissable en l'homme : tout plaide en faveur du fait que l'immortalité de l'âme au sens d'une survie du principe intellectuel devait apparaître plus évidente au philosophe qu'à n'importe qui d'autre. Pour parler familièrement, tout se tient : la conviction du philosophe de s'insérer dans un processus que son individualité transcende tout en étant lui-même la condition de possibilité de ce processus s'avère être ce qui relie l'expérience ascétique, extatique, du philosophe à la conception de l'immortalité de l'âme. Le philosophe n'a cependant aucun privilège ontologique particulier si ce n'est celui d'assumer pleinement et entièrement ce dont le commun n'a jamais qu'un sentiment assez vague : son expérience mérite d'être reproduite comme peut l'être ce que l'on nomme aujourd'hui une expérience dans le cadre des

²¹⁹ *Op.cit.*, p.171.

sciences dites « dures » : c'est par elle que se manifeste notre dignité d'homme, ce grâce à quoi nous ne sommes pas irrémédiablement condamnés à rester englués dans notre condition d'être périssables ; c'est en cela que la philosophie, car la répétition continue de cette expérience ne porte pas d'autre nom, se révèle capable de réaliser partiellement l'espoir d'une continuation perpétuelle de cette expérience.

3. Le rapport au temps

Notre capacité à transcender nos limites chrono-biologiques et à nous insérer dans un processus historique qui nous transcende en même temps que nous le produisons est bien entendu sous-tendu par notre rapport spécifiquement humain au temps, celui-ci étant compris comme notre incapacité à vivre dans le présent. De fait, l'homme ne peut pas dépasser le passé et toute tentative de sa part pour saisir le présent se traduit par une relégation dans le passé ; puisque le passé est indépassé et indépassable, l'homme ne peut envisager la disparition complète de ce passé que comme étant accidentelle. La disparition des souvenirs, du vécu, n'est pas seulement éthiquement insupportable, elle est surtout rationnellement inenvisageable : c'est leur permanence qui est premièrement évidente. Il est admis que l'avenir est amené à ne plus être quand l'individu est mort et sa vie muée en un destin pleinement réalisé, mais il n'est pas admis que le passé ne puisse demeurer ; cela est d'autant moins admissible que le passé demeure justement *de facto* grâce à cette puissance spécifiquement humaine qui se nomme la mémoire et qui a été brillamment étudiée par Bergson : « percevoir n'est qu'une occasion de se souvenir »²²⁰ disait-il et, de fait, notre conscience est continuellement sollicitée par une multitude de perceptions potentielles parmi lesquelles nous risquerions de ne plus rien percevoir si nous n'opérions pas un tri. Toute perception est intentionnelle, on ne perçoit les choses qui nous entourent que dans la mesure où nous envisageons les interactions que nous pouvons entretenir avec eux : toute perception est le début d'une action, au moins potentielle. Dès lors, la mémoire ne se résume pas à la rétention d'une perception, le souvenir n'est pas une perception qui perd de sa vivacité au fil du temps : on est même souvent frappé, au contraire, par la vivacité, souvent égale voire supérieure à celle d'une chose effectivement présente, que peut avoir le souvenir d'une chose passée (comme c'est le cas pour une personne hantée par des faits passés qui l'ont traumatisée), ce qui indique que la différence entre la

²²⁰ BERGSON Henri, *Matière et mémoire*, p.68 – sauf mention contraire, toutes les citations de cette œuvre sont extraites de l'édition de 1981 aux Presses Universitaires de France, mentionnée en bibliographie.

perception et le souvenir est d'ordre qualitatif et non quantitatif, la mémoire étant ce qui octroie un sens à ce passé, lui donne une raison d'être au regard de notre activité présente, l'investit, le reconnaît comme passé. Le passé n'est pas ce qui est dépassé : est dépassé ce qui, justement, est oublié, ce qui ne peut plus avoir d'utilité pour l'action présente, ce que notre mémoire n'investit pas comme passé et n'a donc plus aucune épaisseur ontologique. Ainsi, les vivants ne conservent le souvenir d'un défunt que dans la mesure où ce souvenir sert leur action, où le défunt, par son action, qu'elle qu'en fût la forme, fournit, directement ou indirectement, un exemple à suivre ou à ne pas suivre : pour reprendre un exemple évoqué précédemment, si la République française continue à honorer la mémoire de Jules Ferry, c'est bien dans la visée pratique de poursuivre l'effort que cet homme avait engagé en faveur de l'éducation ; *a contrario*, si on parle beaucoup de « devoir de mémoire » envers les victimes des deux guerres mondiales qui ont marqué le XX^e siècle, notamment les victimes de l'Holocauste, c'est bien dans le but de ne pas reproduire les erreurs ayant conduit à ces massacres de masse.

C'est parce que le passé ne cesse jamais d'être présent que le défunt, le « disparu » est lui-même celui qui ne cesse jamais d'être présent et c'est bien pour cette raison que la part intellectuelle de son être, celle sans laquelle il n'y a pas d'agir spécifiquement humain possible, est virtuellement immortelle. En d'autres termes, notre perception et notre mémoire fonctionnent d'une manière qui nous rend spontanément portés à accepter l'idée de l'immortalité de l'âme d'autrui ; nous y sommes même d'autant plus volontiers portés que le présent ne possède aucune épaisseur ontologique hors de notre conscience²²¹ : il n'y a pas de présent pur, tout ce que nous appelons « présent » est en réalité toujours orienté à la fois vers ce qui est investi comme passé et ce qui est envisagé comme avenir potentiel. Il est fréquent que l'on déplore l'incapacité dont font montre certaines personnes à profiter de « l'instant présent » et même Pascal envisageait comme une nouvelle preuve de la vanité humaine le fait que nous espérons toujours être heureux sans jamais vraiment l'être *hic et nunc*, mais s'il est effectivement impossible pour l'homme de rester englué dans le présent, la fermeture de ce possible laisse ouverts une multitude d'autres possibles puisque l'homme a le privilège de choisir « son » passé et « son » avenir, son passé n'étant que ce qu'il est prêt à reconnaître comme tel et son avenir étant moins ce qui va lui arriver, qui ne peut jamais être réellement connu à l'avance, que ce qu'il envisage comme étant susceptible de lui arriver. Présenter l'âme individuelle comme étant immortelle revient à

²²¹ Cf. Annexe 19.

prendre acte du fait que l'homme transcende radicalement la tripartition temporelle dont il se croit, à tort, prisonnier et qu'en vertu de ceci, lorsqu'il disparaît, il ne cesse jamais d'être présent. Cette idée, loin d'être totalement étrangère au Grecs, leur était même déjà familière à l'époque archaïque, comme pouvait le manifester, si l'on en croit Jean-Pierre Vernant, le κολοσσός que l'on peut se représenter « sous deux formes : soit statue-pilier, soit statue-menhir, faite d'une pierre dressée, d'une dalle plantée dans le sol, parfois même enterrée »²²² et dont la signification ne devait pas être univoque :

« Substitué au cadavre au fond du tombeau, le *colossos* ne vise pas à reproduire les traits du défunt, à donner l'illusion de son apparence physique. Ce n'est pas l'image du mort qu'il incarne et fixe dans la pierre, c'est sa vie dans l'au-delà, cette vie qui s'oppose à celle des vivants comme le monde de la nuit au monde de la lumière. Le *colossos* n'est pas une image : il est un « double », comme le mort lui-même est un double du vivant.

Le *colossos* n'est pourtant pas toujours relégué dans la nuit du tombeau. La pierre nue peut aussi se dresser à la lumière au-dessus de la tombe vide, en un lieu écarté et désert que sa sauvagerie voue aux puissances infernales. (...) À travers le *colossos*, le mort remonte à la lumière du jour et manifeste aux yeux des vivants sa présence. Présence insolite et ambiguë qui est aussi le signe d'une absence. En se donnant à voir sur la pierre, le mort se révèle en même temps comme n'étant pas de ce monde. »²²³

En somme, par le biais de ses idoles, l'homme grec, dès l'époque archaïque, s'efforçait de garder à l'esprit que l'homme du passé ne cessait jamais d'être présent. Il n'en avait certes pas le monopole, loin s'en faut, et cette idée est d'ailleurs si solidement enracinée dans l'esprit humain que toute civilisation s'efforce de la manifester concrètement ici-bas, au point que l'on a longtemps envisagé le fait d'enterrer ses morts comme un signe de distinction de l'homme par rapport à l'animal – la diversité des pratiques liées à la mort, qui ne se limitent pas à l'inhumation et ne s'y limitent d'ailleurs même plus en Occident ne permet pas de continuer à résumer si simplement cette idée, mais il demeure exact que nul ne pourrait nier que le défunt ne cesse jamais d'être présent, ne serait-ce que parce que nous l'investissons comme défunt. Quoi qu'il en soit, le *colossos* n'en est pas moins « une des formes que peut revêtir la *psuché*, puissance de l'au-delà, quand elle se rend visible aux yeux des vivants »²²⁴ et constitue donc une tradition qui exacerbe simultanément la présence de l'absent et l'absence de celui qui ne cesse pourtant jamais d'être présent : même s'il est tentant de caractériser le *colossos* comme une simple représentation du mort qui est par définition pétrifié et silencieux car dépouillé de ce qui avait jadis fait de lui un vivant, il n'en est pas moins exact que l'important réside dans le fait qu'il est porteur de deux aspects apparemment contradictoires et pourtant solidaires de ce qui constitue un

²²² VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs, études de psychologie historique*, p.326.

²²³ *Op.cit.*, p.327.

²²⁴ *Op.cit.*, p.329.

homme mort : il est à la fois absent en tant qu'il est dépouillé de ce qui faisait de lui un membre de la communauté des vivants dont il est désormais exclu, mais il est aussi absolument présent, ne serait-ce que parce qu'il ne peut plus ne pas avoir été présent. En somme, le *colossos* peut être compris comme l'une des pratiques mortuaires qui manifestaient de la façon la plus aiguë possible le fait que l'être de l'homme n'était pas englué dans le présent et transcendait la tripartition temporelle dont il est le producteur quasi-exclusif.

Cette transcendance de la tripartition temporelle par l'homme est littéralement exacerbée par la philosophie : à lire à la lettre l'argument du *Phédon*, l'âme platonicienne n'est jamais définitivement passée puisqu'elle est toujours prête, attendant son tour dans l'Hadès, à revenir sur terre, et à lire à la lettre le mythe du *Phèdre*, son seul désir est de retrouver la communion perdue avec l'Idée ; tout cela signifie (entre autres) que l'âme ne fait jamais que se définir par rapport à un passé et un avenir et que ce passé, pas plus que cet avenir, n'est pas nécessairement immédiat et peut même être très lointain : les mythes platoniciens relatifs aux longs voyages de l'âme, ces « ces voyages de mille ans » comme les appelait Alain²²⁵ ne font pas que mettre en scène la multitude de vies différentes qu'un seul individu peut mener au cours d'une vie, elles reflètent aussi le rapport que nous entretenons en permanence avec un passé ou un futur lointain : nous ne venons jamais au monde sans avoir été précédés par une foule d'individus qui ont fait de ce monde ce qu'il est, et toute action que nous menons aujourd'hui aura des répercussions sur le monde dans lequel vivront les individus qui nous succéderont. En somme, notre agir individuel est constamment conditionné par ces deux dimensions temporelles dont nous sommes les producteurs, nous sommes constamment rattachés à l'éternité, et le philosophe, en tant qu'il a la conscience aiguë de s'insérer dans un processus qui paraît le transcender mais dont il est le producteur, est celui qui est le plus à même de restaurer ce rapport à l'éternité par le biais de sa conception de l'immortalité de l'âme.

Nous disons bien ici « restaurer » car, ce qui rend à ce point tragique notre rapport au temps, qui devrait pourtant être dépassionné en tant que nous sommes les producteurs exclusifs de notre temporalité, réside dans la perte de l'évidence de notre rapport à l'éternité. En effet, nous pouvons concevoir, à titre d'hypothèse, une dialectique du rapport à l'éternité basée sur la tripartition entre affirmation, négation et conciliation – l'hypothèse fait autant d'emprunts à la dialectique hégélienne, celle-ci étant comprise comme un outil

²²⁵ ALAIN, « Onze chapitres sur Platon » in *Idées*, p.60. Cf. *supra*.

épistémologique intéressant pour catégoriser les différentes phrases de la vie de l'esprit, qu'à l'analyse de la finitude par Ricœur : l'idée est que le premier contact de l'homme avec l'être, y compris avec le sien propre, l'amènerait à l'envisager comme éternel, faute d'y voir immédiatement la marque d'une corruption ou, plus exactement, d'une finitude qu'il n'est pas encore en mesure d'envisager ; pour le dire comme Jankélévitch, « l'être n'implique pas sa propre cessation »²²⁶. Deuxièmement, le sujet prendrait conscience de sa corruptibilité et de l'inéluctable anéantissement qu'elle annonce, état de choses qu'il admettrait sans pour autant s'y résigner non pas tant parce qu'il est effrayant mais plutôt parce que le néant défie la raison. Ce deuxième instant n'est pas assez fort pour anéantir le premier qui ressurgit partiellement dans le troisième : la mortalité est admise, mais l'éternité demeure la norme : ce maintien ne s'explique pas, comme l'envisage Cioran²²⁷, par une incapacité, de la part de l'homme, de faire face avec courage à l'hypothèse de sa propre disparition, mais bien par l'impossibilité pour l'homme de cesser de se rattacher à l'éternité, incapacité dont les mythes eschatologiques de Platon sont autant de représentations et que manifeste au quotidien l'homme en tant qu'être d'histoire pouvant déployer un agir s'insérant dans un processus historique qui paraît le transcender mais dont il est le producteur exclusif, en tant qu'être qui ne peut faire autrement que se rattacher au passé et à l'avenir indépendamment de toute prise en compte des limites chrono-biologique de son corps, dont le caractère temporaire et périssable ne saurait être vécu que comme une autre anomalie fondamentale qu'il faudrait dépasser. *Exegi monumentum aere perennius*²²⁸ disait Horace pour conclure le *liber tertius* de ses *Odes* et ce vers, loin d'exprimer la revendication d'un quelconque privilège ontologique du poète par rapport au commun des mortels, est au contraire la réaffirmation de ce qui le rapproche de ses semblables (dont il diffère de degré plutôt que de nature), à savoir sa capacité à se projeter dans un avenir très éloigné et ainsi accéder à une éternité dont l'obtention n'est que le rétablissement d'une vérité niée par notre finitude biologique, autant dire d'une norme bafouée. À l'issue de cette partie surgit donc un concept qui relie les deux aspects (indissociables dans l'absolu) de l'homme, à la fois absolument solitaire et absolument solidaire parmi ses semblables, et qui sera capital pour notre troisième partie, à savoir la « norme » : il y aurait donc une « norme » que l'homme définit spontanément, qui serait constamment bafouée et qui, grâce à la conception de l'immortalité de l'âme, pourrait

²²⁶ JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Penser la mort ?*, p.37.

²²⁷ Cf. Annexe 20.

²²⁸ Hor. *Od.*, III, 30, 1. « J'ai érigé un monument plus durable que le bronze »

revendiquer et récupérer ses droits, une norme qui ne peut se résumer à la continuation perpétuelle de l'existence terrestre en tant que cette existence est justement ce dont la vie *post corporis mortem* de l'âme est censée nous libérer. La question est donc de savoir en quoi doit consister cette norme existentielle, comment elle est établie et, surtout, si Platon la considérait comme légitime – ce qui est déjà sujet à caution dans la mesure où il a été établi qu'il n'a de cesse de mettre ses élèves en garde contre la tentation d'essayer de se faire pur esprit de son vivant.

Troisième partie

**Synthèse : de la norme perdue comme enjeu au
choix comme source**

Chapitre 1 : La quête du « meilleur impossible » ?

Le concept de « norme » peut donc être mobilisé pour résumer l'idée suivant laquelle la vie telle que l'homme la mène sur terre ne serait pas « la » vie à laquelle il serait en droit de prétendre : plus que la peur de l'anéantissement entrerait donc en jeu la volonté de mener une vie affranchie des conditions suivant lesquelles la vie est accordée ici-bas à l'homme, ces conditions étant trop contraignantes pour être jamais considérées sans réserve comme « normales » : c'est au contraire la vie *post corporis mortem*, désincarnée et débarrassée de ces conditions, qui serait l'état « normal » de l'homme et serait donc la représentation de la norme, l'étalon suivant lequel notre vie terrestre est évaluée et dont le triomphe, ou plutôt le rétablissement, devrait être assuré une fois l'âme libérée de toute attache corporelle – il est judicieux de parler de « rétablissement » dans la mesure où cet état est envisagé non pas simplement comme un état futur qui reviendrait de droit à l'homme mais bien comme un état originel dont ce dernier aurait été déchu, la primauté chronologique n'étant qu'une traduction diégétique de la primauté ontologique ou, plus exactement, de la primauté phénoménologique s'il est tenu compte de la dialectique exposée précédemment. Néanmoins, cette norme, comme le dit Bergson de tout passé, ne cesse jamais d'être présente et constitue au quotidien un idéal auquel l'homme prétend accéder par ses efforts, un objectif qui permet, aussi longtemps qu'il n'est pas atteint, de juger l'ensemble des activités humaines et de leur produits comme étant perfectibles : cet état serait donc un « meilleur » au sens où il serait absolument impossible de faire mieux s'il était réalisé – nous mettons l'accent sur cette dernière condition afin qu'il ne soit pas perdu de vue qu'il n'est pas présentement réalisé et ne l'a jamais été *de facto* ; ce « meilleur » a beau être pensé comme étant plus présent et plus réel que toutes les réalités existant et ayant existé ici-bas, il n'a jamais pu être effectivement compté parmi lesdites réalités (s'il avait jamais pu être réalisé concrètement, l'Histoire aurait déjà pris fin), et surtout, rien ne permet d'envisager sérieusement que les conditions nécessaires à son existence puissent un jour être remplies (ce que l'on comprendra mieux ultérieurement grâce à quelques exemples), à tel point qu'il n'est pas totalement incongru de considérer ce « meilleur » comme étant « impossible », du moins ici-bas. À titre d'hypothèse de travail et pour ouvrir notre syn-

thèse, nous proposons donc d'approcher la conception de l'immortalité de l'âme comme une manifestation de ce que nous appelons la « quête du meilleur impossible », ce « meilleur impossible » étant compris comme le but poursuivi, consciemment ou inconsciemment par l'activité humaine et notamment dans quatre domaines d'activités que nous distinguons en raison de leur caractère spécifiquement et typiquement humain, à savoir la connaissance, l'éthique, le politique et l'art, autant de domaines qui ont déjà été évoqués précédemment à diverses reprises et qui ont en commun d'éloigner l'homme de l'animalité ; l'examen de ces domaines d'activités structurera notre propos au moins dans notre premier paragraphe.

1. Le « meilleur impossible » : définition et enjeux

Cette expression barbare de « meilleur impossible » a bien évidemment vocation à être mise en parallèle avec un concept bien connu du public, celui de « meilleur possible » qui désigne, dans l'œuvre de Leibniz et notamment dans la *Théodicée*, le monde tel qu'il a été créé par Dieu. L'idée suivant laquelle le monde dans lequel vivent les hommes serait le « meilleur des mondes possibles » est essentiellement connue aujourd'hui pour avoir été abondamment raillée par Voltaire dans *Candide*, notamment au travers de la figure de Pangloss, dont les enseignements relèvent plus du sophisme au mauvais sens du terme que de la philosophie, mais cette représentation caricaturale de ce que l'on appelle encore aujourd'hui un pédant dénonce moins efficacement l'inanité supposée de l'optimisme leibnizien que ne le fait le récit par Voltaire d'une bataille extrêmement sanglante entre les Bulgares et les Avars, récit mené en des termes directement empruntés au vocabulaire de cette doctrine : « La mousqueterie ôta du meilleur des mondes environs neuf à dix mille coquins qui en infectaient la surface. La baïonnette fut aussi la raison suffisante de la mort de quelques milliers d'hommes. »²²⁹ Sans pouvoir nier le talent de Voltaire pour l'humour et le pastiche, sa critique de Leibniz repose sur deux erreurs : premièrement, il ne tient pas suffisamment compte du fait que l'intitulé complet de l'œuvre majeure de Leibniz sur l'optimisme est *Essais de Théodicée : sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. C'est une erreur répandue, mais la thèse leibnizienne repose sur trois pivots majeurs et non simplement sur deux comme le laisserait entendre une compréhension galvaudée qui ferait l'économie de la liberté de l'homme : l'existence du mal a pour cause efficiente, sinon première, la liberté de l'homme dont l'absence serait, pour les desseins

²²⁹ VOLTAIRE, *Candide ou l'optimisme*, chapitre III in *Œuvres complètes XXXVI*, p. 170.

divins, un mal sans commune mesure avec celui qui sévit effectivement sur terre. Il est nécessaire aux yeux de Dieu que l'homme soit libre et donc susceptible de faire le mal dans la mesure où cela constitue un mal incommensurablement moins grand que celui qui se produirait si l'homme n'était pas libre, et cette liberté, loin d'entrer en contradiction avec la bonté de Dieu, la confirme. Deuxièmement, et surtout, le fait que notre monde soit le meilleur des mondes possibles n'implique pas nécessairement qu'il soit absolument parfait ; certes, la *Monadologie* précise que la perfection « n'est autre chose que la grandeur de la réalité positive »²³⁰, mais Dieu étant la seule réalité infinie, c'est-à-dire la seule réalité dont la grandeur n'a pas de limites, alors à lui seul peut échoir la perfection absolue. En revanche, si le monde créé par Dieu est le meilleur des mondes possibles, cela signifie, d'une part, qu'il y avait d'autres mondes possibles moins bons que celui-ci et, d'autre part, qu'il n'est que « relativement » le meilleur, c'est-à-dire qu'il n'est le meilleur que si on le compare avec les autres configurations possibles, que Dieu a abandonnées : « Si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquait, ce ne serait plus ce monde qui, tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le créateur qui l'a choisi. »²³¹ De toute manière, étant donné que rien ne saurait être plus parfait que Dieu, il est normal que ce qui n'est que sa création et non pas un prolongement de son être soit imparfait – par ailleurs, comment un être absolument parfait et donc autosuffisant pourrait-il être prolongé et même avoir seulement la volonté d'être prolongé par quoi que ce soit ?

En somme, le « meilleur possible », n'est qu'un meilleur relatif qui n'équivaut pas à une perfection. Par contraste, le « meilleur impossible » serait un meilleur absolu, une perfection absolue qui n'existe *de facto* que dans la conscience, à titre d'idéal régulateur : contrairement au « meilleur possible », il ne constitue pas un choix par défaut, un choix « faute de mieux » semblable à celui que l'on peut faire un jour d'élections, mais bien le choix suprême, celui qui annule tous les autres choix envisageables, ce en comparaison de quoi rien ne peut être meilleur, un idéal qui n'a jamais été accompli ici-bas et dont nous ne pouvons avoir aucune idée précise mais qui n'en constitue pas moins ce par rapport à quoi nous jugeons toute chose. Ainsi, la bataille que racontait Voltaire n'enlève absolument rien à l'idée suivant laquelle le monde dans lequel un massacre de si grande ampleur est possible est cependant le « meilleur des mondes possibles » : elle prouve simplement que ce monde n'est pas le meilleur monde impossible, et si Voltaire se permet de juger que ce

²³⁰ LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Principes de la philosophie ou Monadologie*, § 41.

²³¹ LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, § 9.

« meilleur des mondes possibles » n'en est pas moins monstrueux, c'est bien en le comparant à un « meilleur impossible » dans lequel un conflit aussi sanglant ne serait même pas envisageable ; il a beau protester, sur toute la durée du conte, qu'un tel monde n'existe pas concrètement, il n'empêche que c'est bien ce « meilleur des mondes impossibles » qui lui sert d'étalon pour juger de la monstruosité de notre monde. En somme, même si nous n'en parlons que rarement et le désignons encore plus rarement comme tel, il reste que le « meilleur impossible » accompagne tous nos avis, tous nos jugements, à tel point qu'il est possible d'en trouver une trace jusque dans l'œuvre de Lucrèce, lorsque le *De rerum natura* traite du principe de conjonction dans le cadre des rapports qu'entretiennent l'âme et le corps.²³² Pierre-François Moreau commente cet exposé ainsi :

« Le fait d'observation qui sert de point de départ au raisonnement est le suivant : à chaque étape de la vie humaine, on voit le corps traverser des phases successives de vigueur et d'énergie (moins, puis plus, puis de nouveau moins) ; au même moment, on peut constater que la capacité de réflexion passe par les mêmes phases. »²³³

Ce passage, apparemment anecdotique car traitant d'un auteur se situant aux antipodes de Platon, est néanmoins révélateur : il montre que même un poète cherchant, dans le sillage d'Épicure, à démontrer que l'âme n'est pas plus immortelle que le corps n'en érige pas moins tacitement en norme l'état de l'âme en parfaite possession de ses moyens intellectuels et a même besoin de ce « meilleur impossible » pour assurer sa démonstration : l'enfance n'y est qu'un état de faiblesse en attente du développement de ses forces et la vieillesse est un état d'amoindrissement ; tout ceci est révélateur d'une conviction, solidement ancrée dans l'esprit humain, suivant laquelle l'éternelle maturité de la capacité de réflexion serait un état plus logique, sinon plus normal, que le continuel changement auquel elle est soumise. Consciemment ou inconsciemment, nous évaluons tout par rapport à ce « meilleur » qui ne saurait être que meilleur que toute autre option, que nous n'avons cependant jamais rencontré concrètement, que ne rencontrerons probablement jamais aussi longtemps que nous vivrons sur terre, et qui suffit cependant à nous faire nier presque tout droit à l'existence aux réalités d'ici-bas, pour ainsi dire vouées à rester « inachevées » et donc imparfaites aussi longtemps qu'elles n'auront pas atteint le degré d'excellence attribué à ce « meilleur impossible », c'est-à-dire, en fait, aussi longtemps qu'existera ce monde qui n'est que relativement le meilleur des mondes, ce qui suffit à ce que nous voyions si souvent en lui le pire des mondes : cette sévérité de la conscience vis-à-vis du monde donne son sens à la célèbre formule biblique, *Vanitas vanitatum omnia vanitas* (*Ec-*

²³² Lucr. 3, v. 445-458. Cf. Annexe 21.

²³³ MOREAU Pierre-François, *Lucrèce. L'âme*, p. 67.

clésiaste, 1 :2), « vanité des vanités, tout est vanité », phrase devenue un adage canonique qui exprime, bien plus que la seule précarité de la vie humaine, le peu de valeur intrinsèque reconnue à ce monde qui est le nôtre en comparaison de ce « meilleur impossible » par rapport auquel nous l'évaluons – il est clair que le christianisme, en opposant la réalité d'un dieu parfait à l'imperfection de notre monde, n'a pas manqué d'exacerber cet indépasseable hiatus dont le monde païen, et notamment le monde grec, s'accommodait encore en honorant des dieux imparfaits.

La définition du « meilleur impossible » ne doit cependant pas nous aveugler au point de nous laisser croire qu'il serait envisageable de le penser comme un modèle clairement déterminé et défini avec précision : bien au contraire, nous n'avons aucune idée précise concernant sa nature, ce « meilleur » est d'autant plus « impossible » qu'il constitue justement un « je ne sais quoi » assez flou et jouissant cependant d'un pouvoir d'évocation suffisamment grand pour disqualifier en tant qu'imparfaits toutes les actions et tous les résultats d'actions qui ne s'y conforment pas ; c'est pourquoi nous retrouvons le « meilleur impossible » dans tous les domaines d'activité où l'homme ne peut compter sur un plan préétabli qu'il suffirait de suivre à la lettre, où il doit assumer seul la responsabilité de la décision concernant ce qu'il est bon ou mauvais de faire. L'artisan n'a pas ce problème : il lui est certes loisible d'apporter des modifications à l'objet qu'il fabrique en vue de l'améliorer, mais il n'en travaille pas moins suivant un plan précis qui lui permet de reproduire indéfiniment le même objet, son activité n'ayant pour limites que sa finitude biologique. Il en va de même dans toute activité non-créatrice : l'ouvrier peut se reposer sur le savoir-faire qu'il a acquis grâce à sa formation et son expérience et l'agriculteur sait qu'en reproduisant toujours les mêmes gestes, il est à peu près sûr que ceux-ci auront toujours les mêmes effets, et même au cas où les conditions climatiques lui seraient défavorables, il saura quand même toujours à peu près à quoi s'en tenir. *O fortunatos nimium, sua si bona norint, agricolas*²³⁴ chantait Virgile et, de fait, ils seraient bien heureux s'ils connaissaient leur chance de pouvoir se reposer sur leur savoir-faire et leur expérience, ce qui est impossible dans le cadre d'autres activités spécifiquement humaines, celles où la réflexion est obligée d'intervenir et où le résultat est toujours plus ou moins incertain, en l'occurrence dans les quatre domaines énumérés en introduction, dont l'examen permettra de préciser la définition du « meilleur impossible » (le choix que nous avons fait de les traiter n'est évidemment pas arbitraire) et de comprendre pourquoi il est à

²³⁴ Verg. *Georg.* II, 458. « Ô trop heureux les paysans s'ils connaissaient leur bonheur. »

peu près certain que cet étalon suprême n'existera nulle part ailleurs que dans notre conscience – nous assumons l'emploi de ce terme qui, dans un commentaire *stricto sensu* de Platon, serait bien entendu anachronique.

Dans le cas de la connaissance, il a déjà été souligné, qu'un savoir est toujours ontologiquement postérieur à son propre contenu et que le chercheur a toujours une vague idée de ce qu'il devait découvrir, mais il faut justement mettre l'accent sur l'adjectif « vague » pour rendre justice à tous les efforts qui restent à déployer : il suffit, pour s'en rendre compte, de repenser à toutes les difficultés qu'il a fallu affronter pour inventer la roue ou pour découvrir (et encore plus pour démontrer) que la Terre tournait autour du Soleil. Même aujourd'hui, il serait présomptueux d'affirmer que l'homme dispose d'une connaissance exhaustive du monde qui l'entoure et il est impossible de savoir quelle forme pourrait prendre, une fois acquis, le savoir absolu vers lequel se dirigent les efforts humains – il suffit, par exemple, de songer aux dimensions, vraisemblablement infinies, de l'Univers pour s'en convaincre. Le cas de la connaissance nous met d'ailleurs en face d'une autre difficulté majeure venant s'opposer à la quête du « meilleur impossible » et qui peut légitimer que l'on tienne pour impossible la réalisation de cet état d'excellence : non contente d'avoir un objectif mal déterminé, elle se heurte continuellement à une résistance dont rien ne saurait venir à bout pour la bonne raison que cette résistance vient de ce qui donne ses conditions de possibilité à l'activité ainsi entravée, à savoir la matière ou, plus généralement, le donné sensible. Il est bien évident que la connaissance ne saurait faire l'économie du donné sensible en général et de la matière en particulier, qu'elle doit au moins prendre pour point de départ (même le *Banquet* et l'allégorie de la caverne le reconnaissent implicitement), mais qui n'est jamais à la hauteur des exigences de régularité et de perfection posées par notre entendement : non seulement nos sens peuvent être défailants et nous amener à nous faire une fausse image de la réalité qui nous entoure, mais de surcroît, on ne trouve jamais dans la nature de phénomène en tout point conforme aux règles que nous édictons pour en rendre compte. De la première difficulté naît une méfiance, plus ou moins légitime, contre les puissances sensibles dont Platon se fait l'écho sans la reprendre intégralement à son compte ; la seconde difficulté est sans doute plus aiguë encore : autant il est relativement aisé de dépasser l'erreur causée par une mauvaise interprétation du donné sensible, autant il est impossible de faire se conformer une réalité matérielle par essence diverse et changeante à des règles qui se veulent stables et éternelles. L'entendement a besoin de ces règles pour pouvoir rendre compte de la réalité sensible et aider l'homme à s'y repérer tout en sachant pertinemment qu'elles ne pourront

jamais rendre compte de la totalité de cette réalité, vouant du même coup le savoir humain à un éternel manque d'exhaustivité ; la géométrie ne renvoie à rien de réel dans la nature, même les planètes ne sont pas les sphères parfaites que l'on se plaît à représenter au moins depuis Pythagore. Néanmoins, l'idéal d'une connaissance exhaustive du monde n'en est pas moins un objectif qui mérite d'être poursuivi, les efforts déployés à cette fin ayant au moins l'effet positif, faute d'atteindre leur but ultime, de conduire notre entendement à faire au moins l'effort de s'engager dans cet ordre naturel qui se révèle ainsi ne pas être irrémédiablement opaque ; en dépit de son caractère apparemment vain et infini, cet effort de l'entendement humain, qui cherche à faire coïncider des règles générales avec la réalité d'un monde où seul le particulier existe, en vaut la peine : même si l'opacité du monde ne devait être qu'amoindrie, ce serait déjà une grande victoire. Le cas de la connaissance révèle donc cette autre caractéristique de la « quête du meilleur impossible » : aussi vaine et vouée à l'échec puisse-t-elle paraître (mais nous n'avons en fait aucune certitude absolue à ce sujet), elle n'en mérite pas moins d'être poursuivie du fait de ses effets hétérotéliques.

Il en va de même dans le deuxième domaine où se manifeste cette quête : l'éthique. Le système éthique idéal devrait consister en une série de sentences définissant clairement ce qu'il est bon ou mauvais de faire, ce qui est permis et ce qui est interdit ; bien entendu, il n'en est rien, la diversité des codes de conduite, que l'on constate dans le temps et dans l'espace, ainsi que les débats sur l'éthique médicale, devenus aujourd'hui indispensables en raison des progrès de la technique, témoignent qu'un tel système ne peut exister. Cela ne signifie pas qu'un système éthique adopté par un individu ou une collectivité doit être pensé comme relatif : bien au contraire, le simple fait qu'il puisse être adopté présuppose le caractère absolu qui lui est reconnu. Pourtant, non seulement il n'existe aucun critère objectif permettant d'accorder à une éthique le droit d'être l'éthique mais de surcroît, cette éthique particulière n'en impose pas moins un idéal de perfection auquel il est certes légitime de chercher à se conformer (c'est à ce prix que l'individu prête attention à autrui et évite de lui nuire) mais qui se heurte inévitablement à la faillibilité de l'être humain qui, même sans intention malveillante, peut commettre des erreurs, le méchant étant souvent un « méchéant », quelqu'un dont le seul tort est de « mal tomber » : c'est bien ce que Platon reconnaissait partiellement en affirmant que nul ne fait le mal en parfaite connaissance de cause : ἐγὼ γὰρ σχεδόν τι οἶμαι τοῦτο, ὅτι οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν ἠγεῖται οὐδένα ἀνθρώπων ἐκόντα ἐξαμαρτάνειν οὐδὲ αἰσχροῦ τε καὶ κακὰ ἐκόντα ἐργάζεσθαι, ἀλλ' εὔ

ἴσασιν ὅτι πάντες οἱ τὰ αἰσχρὰ καὶ τὰ κακὰ ποιοῦντες ἄκοντες ποιοῦσιν.²³⁵ Les adjectifs ἐκών et ἄκων sont souvent traduits, y compris chez Alfred Croiset, par les locutions « volontairement » et « malgré eux », ce qui n'est pas incongru lexicalement mais les périphrases « en parfaite connaissance de cause » et « par ignorance » rendent mieux compte de l'intention de Platon, que révèle le contexte du dialogue, d'expliquer que la malveillance s'explique souvent par l'ignorance de ce qui mériterait d'être recherché comme un bien – l'ignorance n'était cependant pas une circonstance atténuante dans un monde grec qui n'était pas le monde du pardon. Il reste que la « quête du meilleur impossible » en éthique peut effectivement être considérée comme étant directement solidaire, au point de n'en être que la continuation, de cette même quête en matière de connaissance, la nécessité de se conformer aux règles éthiques se heurtant toujours à un hiatus entre la connaissance rationnelle du bien et du mal et la perception de l'agréable et du désagréable. D'un point de vue civique, cette quête nécessairement inachevée a évidemment des effets positifs, mais elle peut aussi conduire l'individu à juger cet inachèvement insupportable et à se torturer moralement pour se punir de ne pas accomplir cet idéal éthique, à maudire le simple fait d'être un être corporel, attitude évoquée par Jankélévitch en ces termes :

« Considérer le corps uniquement comme un obstacle et un boulet à traîner, c'est là une conception simpliste, unilatérale et adialectique de la symbiose, et c'est en somme une façon frivole et puriste d'envisager les rapports de Sôma et de Psyché ; disons que c'est en quelque sorte un péché d'angélisme. »²³⁶

L'expression « péché d'angélisme » est du plus haut intérêt en tant qu'elle résume le paradoxe de celui qui aspire à la sainteté : en cherchant à respecter à la lettre près un idéal éthique au point de se purifier de toute possibilité de faire le mal, il ne parvient qu'à se faire inutilement violence, à contrarier en pure perte une nature dont l'autorité se rappellera inéluctablement à lui, et plus l'éthique à laquelle il cherche à se conformer sera sévère, plus la violence qu'il déploiera contre lui-même sera grande – il a déjà été fait mention, à la lumière d'Abélard, des systèmes éthiques qui condamnent jusqu'aux plaisirs que l'on peut tirer du simple exercice de fonctions vitales et l'on pourrait citer en exemple les perversions auxquelles le vœu de chasteté a déjà conduit certains hommes d'Église ; tous ces effets pervers du péché d'angélisme sont, tout autant que les actes de malveillance, des péchés commis par ignorance, l'ignorance étant cette fois celle des limites humaines. Ce

²³⁵ Plat. *Protagoras* [345d-e] « Pour ma part je crois bien que nul parmi les savants ne croit qu'il se trouve un homme pour se tromper en parfaite connaissance de cause et fasse des choses mauvaises et honteuses en parfaite connaissance de cause, mais qu'ils savent bien que tous ceux qui font des choses mauvaises ou honteuses le font par ignorance. »

²³⁶ JANKÉLÉVITCH Vladimir, *La mort*, p. 362.

discours rappellera l'idée résumée par la citation de Pascal devenue proverbiale, « L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange, fait la bête »²³⁷, mais que Montaigne, un siècle avant Pascal, avait déjà effleurée en dénonçant le caractère irraisonné et contre-nature de l'abstinence totale, affirmant qu'il est plus méritoire d'être vertueux avec le corps plutôt qu'en se débarrassant de lui et qu'il est plus méritoire de savoir jouir de la vie telle qu'elle est plutôt que de s'en dégoûter :

« Pour en dire mon avis : j'admire telles actions, plus que je ne les honore. Ces excès sont ennemis de mes règles. Le dessein en fut beau, et consciencieux : mais, à mon avis, un peu manque de prudence.²³⁸ (...) Il est à l'aventure plus facile, de se passer nettement de tout le sexe, que se maintenir dûment comme il se doit, en la compagnie de sa femme. »²³⁹

On pourrait multiplier les exemples de citations des *Essais* illustrant cette idée ; de même que, selon l'expression consacrée depuis Rabelais, science sans conscience n'est que ruine de l'âme, le souci d'éthique non accompagné de raison peut conduire à des excès tout aussi condamnables que la recherche effrénée des plaisirs grossiers : la sagesse pratique doit justement consister en un juste milieu entre ces deux extrêmes, faute de quoi la quête du meilleur impossible dans le domaine éthique peut conduire le sujet à être exigeant envers lui-même au point de développer des névroses comme celle, qui nécessita une thérapie, dont fut atteint Hergé à la suite d'une relation extraconjugale qui allait à l'encontre des règles morales, héritées notamment du milieu du scoutisme dont il fut proche, qu'il avait suivies sa vie durant :

« Lorsqu'il commence à dessiner *Tintin au Tibet*, en 1958, Hergé souffre alors d'une profonde dépression. Sa relation adultère avec Fanny Vlamynck mine son existence, sa vie conjugale lui semble impossible, il songe au divorce. Depuis peu, il suit une psychanalyse – motif qu'il emploiera dans plusieurs scènes oniriques du livre. Surtout, il est envahi par une série de cauchemars où le blanc tient une place obsessionnelle (...) Son psy lui conseille alors de cesser son travail afin d'éliminer le « démon de la pureté ». »²⁴⁰

Cette dernière expression, « démon de la pureté » est saisissante dans la mesure où elle semble constituer un oxymore et, de fait, elle en est un à dessein dans la mesure où elle résume la situation paradoxale de l'individu pour lequel la culpabilité générée par l'impossibilité de faire se conformer sa conduite à un idéal éthique devient insupportable au point de donner lieu à une pathologie obsessionnelle aussi néfaste pour l'individu que le mal auquel il cherche à échapper. La littérature offre plusieurs exemples de personnages

²³⁷ PASCAL Blaise, *Pensées*, 678 L-358 B

²³⁸ On reconnaît là sans peine une des traductions, du moins celle qui prévalut pendant longtemps, du terme grec φρόνησις désignant la sagesse pratique, celle-là même qui pourrait nous enseigner à nous garder du péché d'angélisme.

²³⁹ MONTAIGNE, *Les essais*, Livre II, chapitre XXXIII.

²⁴⁰ BISSON Julien, « Tintin au Tibet » in *Lire hors-série* n°15, Un siècle de BD, p.8.

qui se détruisent eux-mêmes en prétendant accéder à la pureté morale : on peut citer le père Goriot, ce Christ de la paternité qui se sacrifie pour ses filles au point de vivre dans la misère pour assurer leur opulence ; c'est également le cas de Tarrou dans *La Peste*, dont le désir de pureté est explicitement formulé : « En somme, dit Tarrou avec simplicité, ce qui m'intéresse, c'est de savoir comment on devient un saint. »²⁴¹ C'est en ces termes que ce personnage justifie son engagement dans les formations sanitaires luttant contre l'épidémie frappant la ville d'Oran, un engagement respectable en tant que tel mais qu'il paiera de sa vie en y mettant une ardeur irraisonnée ; à cette attitude extrême, Camus semble préférer celle de Grand, seul protagoniste de l'intrigue auquel le narrateur accorde le titre de « héros », simple employé de mairie sans autre prétention qu'aider son prochain et bien faire son travail et qui sera pourtant le premier à guérir de la peste et donc à la vaincre de façon décisive. En somme, nous pouvons considérer comme habitée voire possédée par les « démons de pureté » toute personne qui se fait mal inutilement en vue d'accéder à une intégrité éthique outrepassant les capacités humaines : cet excès peut être considéré comme le reflet inversé de ceux auxquels se laisse aller l'hédoniste et il est d'autant plus difficile à vivre pour celui qui s'y laisse aller que son Enfer, pour reprendre l'expression célèbre, est pavé de bonnes intentions et qu'il lui est donc extrêmement difficile de se convaincre que sa démarche est mauvaise, au point de rejeter les avis d'autrui l'invitant à une plus grande indulgence envers lui-même.

Ce hiatus entre l'aspiration à la perfection et la réalité de l'imperfection constitutive est plus sensible encore dans notre troisième domaine d'activité, le politique : en raison de la nature même de ce qui lui donne sa condition de possibilité, la pluralité, le politique est sans doute le domaine dans lequel l'écart entre la théorie et la pratique est le plus grand ; Platon le savait mieux que quiconque, lui qui, en assistant à la condamnation puis à l'exécution de Socrate, a pris la démocratie athénienne en flagrant délit de contradiction vis-à-vis de ses propres principes – dans des circonstances très particulières, il est vrai. De ce fait, s'il n'est pas complètement interdit de lire la *République* comme un essai de théorie politique, même si ce n'est pas son but premier qui est d'abord de définir la justice à l'échelle de l'homme seul, il est en revanche totalement exclu de l'envisager comme un programme politique ayant vocation à être appliqué de α à ω ; si tel avait été le cas, les critiques, au demeurant anachroniques, selon lesquelles Platon aurait fait l'apologie de la

²⁴¹ CAMUS Albert, *Œuvres complètes II (1944-1948)*, p. 211.

société totalitaire²⁴² auraient été fondées. En fait, imaginer ce à quoi devrait ressembler la cité idéale ne pose pas problème : depuis Thomas More, à qui l'on doit la création du terme « utopie », philosophes, hommes de lettres et théoriciens ne s'en sont d'ailleurs guère privés ; l'utopie ne représente aucun danger aussi longtemps qu'on l'envisage comme « ce qui n'est d'aucun lieu »²⁴³ et non pas comme un projet auquel il faudrait essayer de donner corps : franchir cette limite, c'est prendre le risque de faire violence à la cité pour la contraindre à devenir conforme en tout point aux fantasmes que l'on se fait à son sujet, c'est faire de l'État, institution destinée à faire vivre les hommes dans une paix relative malgré leurs différences, une machine à éradiquer les différences, autant dire un lit de Procuste : les projets hitlériens, staliniens et mussoliniens s'inscrivaient justement dans une telle dynamique, intrinsèquement vouée à l'échec, mais si les projets dictatoriaux reposent sur une illusion, il n'empêche qu'il s'agit d'une puissante illusion qui, avant de s'évanouir, peut conduire des millions d'innocents à la mort. L'État totalitaire est l'État qui n'admet pas que la pluralité, qui est pourtant sa condition de possibilité, oppose un obstacle à la réalisation de son programme ; la tentation du totalitarisme, quelle que soit l'époque et le lieu, est comme un mensonge qu'une société se fait à elle-même en prétendant pouvoir être totalement homogène. Toutefois, la « quête du meilleur impossible » en politique ne se manifeste pas nécessairement sous une forme aussi violente et criminelle : la plupart du temps, elle se traduit simplement par la dénonciation d'un vice dans l'ordre politique, d'une législation qu'il faudrait aménager. Toute organisation politique étant humaine, elle ne saurait être parfaite, d'autant que sa vocation à faire vivre ensemble une multitude d'individus tous différents l'oblige à tenir compte de cette pluralité et de s'adapter en conséquence ; en somme, elle est conçue dans une optique de perfection et de stabilité tout en étant par nature perfectible et évolutive. À cet égard, les régimes politiques les plus viables et les plus vivables pour une population sont précisément ceux qui tiennent compte, dans leur organisation, de leur perfectibilité et laissent ouverte la possibilité d'être contestés voire d'être transformés – c'est précisément ce qui rend la démocratie représentative pré-

²⁴² Du reste, cette critique n'a pas résisté à l'analyse d'Ada Neschke-Hentschke selon laquelle la République serait plutôt un garde-fou virtuel contre le mirage des utopies modernes : « Nous avons dit que nous concevions Platon comme un penseur de la liberté ; nous avons vu que cette liberté est une liberté d'action qui, en tant que liberté *politique* consiste dans le fait d'être soumis non à l'arbitraire d'un gouvernant humain, mais à la loi universelle dont le contenu est de nature à pouvoir être accueilli par chaque citoyen. » NESCHKE-HENTSCHKE Ada, « Platon, penseur de la liberté effective. Les utopies modernes et le réalisme platonicien » § 49, *Études platoniciennes* [En ligne], 9, 2012, mis en ligne le 9 janvier 2014. URL : <http://etudesplatoniciennes.revues.org/271>

²⁴³ Tel est le sens premier de l'utopie, de l'οὐ-τοπος, du non-lieu : de ce fait, il n'est pas complètement incongru d'appliquer le terme à la République malgré l'apparent anachronisme.

cieuse malgré ses imperfections ; néanmoins, dans l'absolu, l'idéal de perfection n'est jamais abandonné dans la mesure où c'est cet idéal qui donne son élan aux efforts menés pour constituer et, éventuellement, réformer la cité.

La « quête du meilleur impossible » n'est donc pas en soi une mauvaise chose aussi longtemps que l'on accepte qu'elle soit vouée à rester inachevée ; son achèvement outrepassé les capacités humaines et avoir la prétention de l'accomplir conduit quiconque s'y laisse aller à souffrir et à faire souffrir inutilement : ce qui est vrai dans le domaine de la connaissance, de l'éthique et de la politique l'est aussi dans le quatrième et dernier domaine d'activité qu'il convient d'examiner, le domaine artistique. La sénescence et la maladie ne sont pas toujours de nature à condamner l'artiste à la stérilité : ne citons que Pierre-Auguste Renoir qui, même très diminué physiquement, continuait à peindre avec un entrain de jeune homme, ou encore Sarah Bernhardt qui continuait à exercer son métier de tragédienne après son amputation, sans même être arrêtée par les moqueries dont elle faisait l'objet (certains, ironisant sur sa station assise, la surnommaient « Mère La Chaise ») : pour l'artiste, ne plus pouvoir exercer sa passion serait un mal autrement plus grand que tout problème d'argent ou de santé et des problèmes de ce type ne sauraient donc en aucun cas être un frein important pour son activité créatrice – ne jamais connaître, de son vivant, le succès auprès du grand public n'a jamais empêché Van Gogh de continuer à peindre. En revanche, il peut en aller autrement d'un souci de perfection qui irait jusqu'à empêcher le créateur de se permettre de seulement achever son œuvre : c'est ce qu'a montré Balzac en présentant dans *Le chef-d'œuvre inconnu* le peintre Frenhofer qui, à force de retoucher continuellement sa toile pour la rendre parfaite, ne parvient qu'à la rendre illisible :

« En s'approchant, ils aperçurent dans un coin de la toile le bout d'un pied nu qui sortait de ce chaos de couleurs, de tons, de nuances indécises, espèce de brouillard sans forme ; mais un pied délicieux, un pied vivant ! Ils restèrent pétrifiés d'admiration devant ce fragment échappé à une incroyable, une lente et progressive destruction. Ce pied apparaissait là comme le torse de quelque Vénus en marbre de Paros qui surgirait parmi les décombres d'une ville incendiée.
- Il y a une femme là-dessous, s'écria Probus en faisant remarquer à Poussin les diverses couches de couleurs que le vieux peintre avait successivement superposées en croyant perfectionner sa peinture. »²⁴⁴

C'est à dessein que nous illustrons la quête du meilleur impossible artistique avec cet exemple fictionnel : des créateurs qui, à force d'excès de perfectionnisme, se condamnent à la stérilité existent sans doute mais, en s'interdisant de mener à terme quelque œuvre que ce soit, ils ne laissent aucune trace ; les artistes qui laissent une trace de leur activité sont justement ceux qui savent se contenter du meilleur possible : ainsi, lorsque Marcel Du-

²⁴⁴ BALZAC Honoré de, *Le chef-d'œuvre inconnu* in *La comédie humaine IX*, p. 412.

champ déclarait que « Le grand verre » était « définitivement inachevé », il y avait là une part de provocation de la part de cet artiste ennemi déclaré des institutions, mais cette revendication peut aussi être vue comme la reconnaissance par le peintre du fait qu'aussi imparfaite cette œuvre puisse-t-elle paraître, elle n'en représente pas moins un niveau de maîtrise de son art qu'il ne pourrait jamais dépasser – Duchamp, d'ailleurs, abandonnera ensuite progressivement la peinture au profit d'autres pratiques plus innovantes pour l'époque. L'œuvre n'est pas parfaite, mais le peintre avoue qu'il ne peut se permettre, en l'état où il la laisse, d'essayer de l'améliorer sous peine de la gâcher.

Pour résumer, par « meilleur impossible » nous entendons un étalon suprême par rapport auquel nous évaluons toutes les actions humaines et tous leurs résultats, qui n'a d'existence que dans la conscience que nous en avons, n'a jamais et n'aura probablement jamais d'équivalent dans une réalité matérielle toujours en-deçà de cet étalon, dont la définition exacte est toujours assez floue pour y voir un « je ne sais quoi », dont la quête se heurte toujours à la résistance d'une réalité sensible et matérielle irréductiblement diverse et variée, obstacle d'autant plus puissant que cette réalité est aussi la condition de possibilité même de la quête et que la contradiction qu'il oppose ne peut donc jamais être dépassée à moins de renoncer à toute activité ; la quête n'en mérite pas moins d'être poursuivie en tant qu'elle donne un idéal régulateur à l'action humaine, mais si l'homme ne parvient pas à admettre qu'une telle quête ne pourra jamais atteindre son but ultime ici-bas, il peut en arriver à faire violence à lui-même et à son environnement, humain ou naturel, pour faire en sorte que la réalité se conforme à ses fantasmes, ce qui est évidemment dangereux, ne serait-ce que pour le sujet qui peut en arriver à contracter des névroses voire des maladies quand l'imperfection d'ici-bas lui paraît insupportable, à l'image de l'anorexie ou de la dysmorphophobie qui peuvent se résumer à une recherche, au mépris de la santé, d'un idéal de beauté physique inaccessible. Pendant des siècles, l'homme s'est pour prémuni contre semblables pathologies mentales en exprimant ce hiatus entre la réalité et l'idéalité, cette privation d'un état de perfection considéré comme seul état, sinon normal, en tout cas légitime, à travers trois types majeurs de représentations, à commencer par le mythe originel de la perte de l'unité, dont on trouve une trace dans presque toutes les cultures ; pour rester dans le cadre de la pensée grecque, on pense bien évidemment au mythe de l'âge d'or mais, d'après Louis Rougier, le mythe du déchirement des membres de Zagreus (équivalent orphique de Dionysos) figurerait peut-être de manière plus explicite encore la rupture de l'unité primitive par un principe mauvais :

« La dualité du monde et la multiplicité des êtres s'expliquent ainsi, à partir d'une homogénéité primitive, par le conflit de deux forces antagonistes, l'une bonne, l'autre mauvaise, l'une tendant à la dispersion tumultueuse du monde dans l'espace, l'autre à sa réunion harmonieuse dans l'union de la sphère primitive. On peut trouver, dans le *Politique* de Platon et dans le *Timée*, les traces lointaines d'un tel système, où se fait sentir l'influence du dualisme iranien »²⁴⁵

Rougier passe par les orphiques pour dresser une passerelle entre les conceptions cosmologiques orientales et les théories platoniciennes : le simple fait qu'il soit possible d'établir de tels liens confirme que le constat par l'homme de la diversité (pour ne pas dire du chaos) du monde n'est jamais totalement accepté et ce, par-delà les cultures et les époques ; seule l'unité est considérée comme « normale » par l'homme qui, du fait, de son primat phénoménologique, lui accorde un primat ontologique restitué dans le cadre du récit par un primat chronologique. De même que la nature a horreur du vide, la raison a horreur du divers et fait de la diversité présente l'effet de l'action d'une force contraire à celle qui devrait assurer au monde l'organisation qu'il devrait avoir pour mériter pleinement son nom grec de *cosmos*. Ainsi la connaissance humaine en quête de « meilleur impossible » compense-t-elle le caractère inaccessible de ce but en se suggérant à elle-même qu'un monde parfaitement organisé et donc entièrement lisible de α à ω , faute d'être une réalité présente, n'en demeure pas moins une réalité qui, certes, appartient au passé, mais n'en constitue pas moins un critérium légitime pour juger de l'imperfection du monde présent, d'autant que la rupture de son unité est expliquée par un événement adventice et que l'unité, donc, reste substantielle. Cette première représentation situe le « meilleur impossible » dans le passé ; la deuxième représentation, relativement proche, la situe dans le présent en tant qu'elle postule l'existence d'une âme du monde ; telle qu'elle est traitée dans le *Timée*, cette hypothèse a vocation, dans le cadre du projet platonicien, à légitimer l'effort de décryptage de la structure du monde en soulignant qu'elle n'est pas le fruit du hasard et obéit à un plan dont la science doit pouvoir, à terme, rendre compte. À cet égard, la thèse de l'âme du monde serait donc la représentation d'un idéal de résistance moindre voire inexistante de la matière aux volontés de l'âme ; de ce fait, cette thèse ne vient pas soulager uniquement la quête du « meilleur impossible » en matière de connaissance mais aussi en matière d'éthique, de politique et de création artistique, autant de domaines où la matière est à la fois ce qui donne sa condition de possibilité à l'activité et aussi ce qui la bride ; à cet égard, la thèse de l'âme du monde, chez Platon ou ailleurs, ouvre l'espoir de voir l'organe-obstacle n'être plus qu'un organe. La troisième représentation est bien entendue celle de la survie *post corporis mortem* de l'âme : le détour que nous avons opéré en

²⁴⁵ ROUGIER Louis, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, p.90.

présentant deux autres types de représentations nées de la quête du « meilleur impossible » pourrait sembler hors-sujet, mais il était en fait capital de l'opérer dans la mesure où il permet de distinguer nettement entre elles des conceptions entretenant une certaine parenté. L'hypothèse de la quête du meilleur impossible s'avère donc présenter l'intérêt de nous aider à distinguer nettement, non seulement en termes de temps mais aussi d'espace, la conception de l'immortalité de l'âme des conceptions de la déchéance originelle et de l'âme du monde : le mythe de la perte de l'unité situe le « meilleur impossible » ici-bas mais dans un passé très lointain ; la thèse de l'âme du monde le situe dans le présent mais dans un au-delà hors de portée de l'homme ; la conception de l'immortalité de l'âme, enfin, fait du meilleur impossible non pas un paradis perdu ou un trésor quasiment inaccessible mais bien une promesse : elle le situe dans l'au-delà, certes, mais dans un au-delà qui est accessible à l'homme ou, plus exactement, lui sera accessible dans l'avenir ou, pour être encore plus précis, lui redeviendra accessible après la mort – la parenté de cette conception avec le mythe de la perte de l'unité originelle se manifeste notamment par le fait que l'immortalité de l'âme ne signifie pas seulement que l'âme survivra au corps mais aussi qu'elle a déjà vécu avant d'animer un corps, et qu'elle retrouvera donc dans la mort ce qu'elle a perdu jadis. Quoi qu'il en soit, le succès de la conception de l'immortalité de l'âme au détriment du mythe de la rupture de l'unité originelle et de la thèse de l'âme du monde s'explique notamment par le fait qu'elle ne se contente pas d'affirmer une déchéance ou de dépeindre un « arrière-monde » meilleur que le monde dans lequel nous vivons : elle fait une promesse, une promesse que la déchéance sera réparée et que l'« arrière-monde » reste notre monde, celui qui nous revient de droit et que nous habiterons à nouveau. Comparée à une telle promesse, l'idée suivant laquelle le rôle de l'âme est d'animer un corps, aussi sérieusement démontrée soit-elle, ne convainc jamais vraiment ; ou plutôt, elle peut convaincre sans persuader. À tout prendre, elle est décevante et n'est acceptable que dans la mesure où elle affirme que c'est le corps qui a besoin de l'âme et non l'inverse, comme c'est le cas chez Aristote : ἐπεὶ δ' ὁμοίως ἔχει ψυχὴ πρὸς σῶμα καὶ τεχνίτης πρὸς ὄργανον καὶ δεσπότης πρὸς δοῦλον, τούτων μὲν οὐκ ἔστι κοινωνία. οὐ γὰρ δύ' ἐστίν, ἀλλὰ τὸ μὲν ἓν, τὸ δὲ τοῦ ἑνός οὐδέν.²⁴⁶ La différence avec Platon n'est pas si grande, tout au plus le Stagirite passe-t-il sous silence le fait que l'analogie entre les rapports sa comparaison n'est pas équilibrée, l'ὄργανον (outil) étant plus fiable pour le

²⁴⁶ Aristot. *Éthique à Eudème* [1241b] « Mais quoique l'âme vis-à-vis du corps, l'artisan vis-à-vis de l'outil et le maître vis-à-vis de l'esclave aient la même conduite, il n'y a pas de communauté entre eux. En effet ils ne sont pas deux êtres distincts mais l'un est unifié tandis que l'autre en dépend et n'est pas unifié. »

τεχνίτης (artisan) que ne l'est le corps pour l'âme. En somme, un tel énoncé a beau mettre l'accent sur le devoir de l'âme vis-à-vis du corps, ce devoir est en fait semblable à celui d'une divinité venant secourir les hommes : elle n'a aucun intérêt particulier à le faire, elle ne doit rien au corps qui, en revanche, lui doit tout. Les grands esprits se rencontrent en ceci qu'ils ne reconnaissent qu'à reculons que l'âme puisse avoir pour fonction d'animer un corps, qui plus est à condition que ce soit le corps qui trouve sa raison d'être dans l'âme et non l'inverse. En somme, cette thèse, aussi raisonnable puisse-t-elle paraître, ne vient jamais à bout de la promesse d'achèvement de la quête du « meilleur impossible » formulée par la conception de l'immortalité de l'âme – en venir à bout n'est d'ailleurs pas le propos d'Aristote.

2. Ce qu'il en est chez Platon

Étant donné que l'immortalité de l'âme est défendue par Platon dans le but premier de soutenir ses desseins protreptiques, il convient d'être prudent avant d'attribuer à Platon la volonté de s'engager dans une éventuelle « quête du meilleur impossible » ; il serait pourtant tentant de l'affirmer, ne serait-ce qu'en commentant ses réflexions cosmologiques, le *Timée* expliquant que le monde est conçu suivant un plan préétabli dont la découverte devrait être la fin de la science et le *Phédon* disant explicitement, à l'ouverture du récit par Socrate de sa rencontre décevante avec les théories d'Anaxagore²⁴⁷, qu'il est logique que les choses soient telles que cela est meilleur pour elles, que c'est en tout cas ce qu'il faut rechercher – Socrate critique les thèses d'Anaxagore mais son attaque ne concerne pas cette idée qui n'est d'ailleurs pas le fait de ce seul prédécesseur et que Socrate faisait déjà sienne avant même de découvrir ses écrits ; au contraire, il reproche à Anaxagore de ne pas faire du « meilleur » la causalité première et de ne tenir compte que des causes motrices. En somme, la déception engendrée par la rencontre avec les écrits d'Anaxagore ne fait pas renoncer Socrate à l'idée suivant laquelle les choses sont faites comme cela est meilleur pour elles et continue à défendre cette idée même à l'instant suprême, celui où l'injustice dont il est la victime pourrait conduire n'importe qui à renoncer l'idée suivant lequel le monde a été façonné en vue du bien : εἰ οὖν τις βούλοιο τὴν αἰτίαν εὐρεῖν περὶ ἐκάστου ὅπῃ γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὐρεῖν, ὅπῃ

²⁴⁷ Cf. Annexe 1.

βέλτιστον αὐτῷ ἐστὶν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὅτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν.²⁴⁸ Il faut cependant se garder de sur-interpréter ce passage : il n'y est pas explicitement question d'un « meilleur impossible » comme nous avons tenté de le définir jusqu'à présent : le βέλτιστον en question est un βέλτιστον αὐτῷ, donc un meilleur qui ne concerne que la chose à laquelle il trouve à s'appliquer, autant dire un meilleur relatif, celui qui convenait le mieux pour donner son principe d'organisation à un être déterminé. Il reste que Platon, par la bouche de Socrate, semble juger que l'idée du bien ou, plus exactement, du meilleur, devrait permettre, à terme, d'accéder à une compréhension exhaustive du monde qui le rendrait intelligible dans son entièreté ; affirmer qu'il est logique que les choses soient telles que cela est le meilleur pour elles, cela revient à dire que la nature n'est pas le règne du hasard ou de l'arbitraire, qu'elle a été bâtie suivant un plan intelligible et que l'homme devrait pouvoir, tôt ou tard, lire ce plan comme il lit le plan d'une de ses propres constructions : il serait tentant, à lire Platon avec des lunettes relativistes (et donc modernes), d'y voir un idéal de connaissance absolue qui outrepasserait les capacités humaines.

Platon aurait donc recherché le « meilleur impossible » non seulement d'un point de vue scientifique mais aussi d'un point de vue éthique (on a suffisamment insisté sur le fait que ces deux aspects allaient de pair) et ce, jusque dans sa vieillesse : le livre I des *Lois* comprend un court échange portant sur les méfaits de la boisson ; cet extrait a déjà été commenté précédemment²⁴⁹ mais sans qu'il soit tenu compte d'un aspect pourtant révélateur : Platon, par l'entremise de l'Athénien, y met sur le même plan l'état de l'homme pris de boisson et celui du petit enfant, or il est bien évident que ces deux états diffèrent en ceci que l'un est contingent et l'autre nécessaire : s'il est absolument impossible de n'avoir jamais été enfant, rien n'empêche que ce soit de n'avoir jamais, ou alors très rarement, été saoul. En mettant ces deux états sur un pied d'égalité, Platon semble sous-entendre que l'état de l'enfant qui vient de naître serait donc non seulement un état dont il faut sortir mais même un état qui ne serait pas « normal », qui ne serait même pas légitime, et il en irait de même pour la régression qui guette le vieillard : οὐ μόνον ἄρ', ὡς ἔοικεν, ὁ γέρων δις παῖς γίγνεται ἄν, ἀλλὰ καὶ ὁ μεθυσθεὶς.²⁵⁰ Platon prend acte de la réalité de la sénescence mais ne présente pas comme étant « normal » cet état, qualifié au contraire de πονηρότατος (Platon n'ignorait certainement pas la connotation morale négative de

²⁴⁸ Plat. *Phédon* [97c] « Si l'on voulait donc trouver pour chaque chose la cause par laquelle elle naît, meurt ou existe, ce qu'il faudrait découvrir à son sujet, c'est ce par quoi il est meilleur pour elle soit d'exister soit de subir ou de produire quelque action. »

²⁴⁹ Plat. *Lois I* [645d-e] Cf. *supra*.

²⁵⁰ Plat. *Lois I* [646a] « Ce n'est donc pas seulement, semble-t-il, le vieillard qui peut être deux fois enfant, mais aussi l'ivrogne. »

l'adjectif πονηρός) ; à l'instar des artistes cités plus haut pour lesquels la stérilité serait une malédiction bien plus grave que le manque de confort matériel, Platon devait sans doute, en tant que penseur, redouter la sénilité et la perte de ses facultés intellectuelles davantage que la mort elle-même. Les *Lois* étant un dialogue de vieillesse qu'il a vraisemblablement laissé inachevé, il est probable que cette question grave se posait déjà au moment où il commençait à l'écrire, mais au-delà de toute hypothèse biographique, cet énoncé trahit la considération de la sénilité comme un état qui ne peut être vécu autrement que comme adventice ; seul le maintien de l'homme en parfaite possession de ses moyens intellectuels parvient à être reconnu comme normal : si tel n'était pas le cas, comment expliquer que l'on compare une conséquence du vieillissement qui guette inévitablement l'être humain à l'ivresse qui, elle, peut être évitée²⁵¹ ? En somme, une lecture littérale de ce passage paraît attester que Platon formulait envers lui-même et envers ses élèves l'exigence d'avoir en permanence un esprit éveillé et alerte, apte à mener à bien des investigations philosophiques, ce qui suppose une hygiène de vie irréprochable et un commerce avec le corps réduit à sa portion congrue ; il y aurait donc eu de la part de Platon une quête du « meilleur impossible » d'un point de vue éthique et scientifique mais aussi artistique (la dissociation entre l'activité de philosophe et celle d'écrivain ne pourrait être qu'artificielle, à plus forte raison chez Platon), ce qui contredirait nos analyses antérieures expliquant que le philosophe ne doit pas chercher à se faire pur esprit.

Scientifique, éthique et artistique : cela ne fait que trois domaines possibles de manifestation de la quête du « meilleur impossible » alors que nous en avons isolé quatre ; mais le quatrième domaine, celui du politique, a été tu pour la bonne raison qu'il avait été écarté d'entrée de jeu, avant même de commencer toute analyse : nous avons suffisamment insisté sur le fait que la description par le menu de la cité idéale dans la *République* n'avait nullement vocation à être concrètement appliquée à la lettre, contrairement au programme des *Lois* qui, en revanche, tient bel et bien compte de la résistance que la pluralité peut opposer même au meilleur des programmes politiques. D'ailleurs, à l'encontre de l'hypothèse d'un « meilleur impossible » éthique effectivement recherché par l'auteur, *La République* nie toute possibilité de pureté à l'âme puisqu'elle doit constamment se surveiller de manière à ce que le λογιστικόν garde le contrôle sur le θυμός et l'ἐπιθυμία ; le « meilleur impossible » pour l'âme serait un état dans lequel ces deux dernières tendances n'existeraient même pas et ne risqueraient donc pas d'entraver la bonne marche de

²⁵¹ L'état de personne grabataire n'est pas inéluctable mais il est assurément plus difficile à éviter que l'ébriété ; la maîtrise de l'homme sur ce fait est incommensurablement moindre.

l'investigation logique ; or, loin d'appeler à faire en sorte d'accomplir un tel idéal, Platon fait résider la justice non pas dans l'éradication de ces facultés de l'âme, qui ont toujours leur utilité aussi longtemps que l'on vit sur terre, mais bien dans leur contrôle. On ne peut pas déceimment attribuer à Platon la volonté d'exhorter l'apprenti philosophe à se faire pur esprit ; comment pourrait-il en aller autrement étant donné que l'usage de la forme du dialogue sous-entend que la quête de la vérité n'a pas été achevée par l'auteur qui ne prétend donc à aucun moment avoir réussi à se faire pur esprit ? Platon n'a jamais cherché à nier toute humanité et toute corporéité à Socrate et le *Philèbe* contient une condamnation explicite des charlatans qui prétendraient avoir atteint dès ici-bas un idéal ascétique leur donnant le pouvoir d'accéder aux vérités absolues en « brûlant les étapes », c'est-à-dire en ne prenant même pas la peine de passer par la connaissance du monde matériel, étape qui avait pourtant été clairement présentée comme indispensable dans le *Banquet* :

οἱ μὲν οὖν θεοί, ὅπερ εἶπον, οὕτως ἡμῖν παρέδοσαν σκοπεῖν καὶ μαθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους: οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἐν μὲν, ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλὰ θᾶπτον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἐν ἄπειρα εὐθύς, τὰ δὲ μέσα αὐτοῦς ἐκφεύγει.²⁵²

À supposer que Platon ait mené une « quête du meilleur impossible » sans le savoir, ce qui reviendrait à sur-interpréter ses écrits, il n'empêche qu'il n'est cependant jamais allé jusqu'à souhaiter qu'elle soit réalisée de son vivant, aussi bien d'un point de vue politique que d'un point de vue éthique et cognitif – et donc artistique par voie de conséquence, *a fortiori* si l'on tient compte de la condamnation, dans la *République*, des peintres imitant la nature au point d'y faire se tromper les oiseaux : les artistes ne sont pas irrémédiablement exclus de la cité philosophique sous réserve que, comme tous les autres citoyens, ils restent à la place qui leur revient de droit et ne cherchent pas à empiéter sur le domaine réservé des dieux, comme l'explique Jean-François Mattéi :

« Tendu entre l'origine et la fin, entre l'idée vers laquelle il se tourne et l'œuvre qui est issue de lui, l'artiste – le *Ion* le montre clairement – est intermédiaire entre les dieux, dont il est l'interprète mimétique, et les autres hommes, interprètes d'interprètes, qui dérivent vers la mauvaise *mimesis*, celle des idoles et des simulacres. »²⁵³

²⁵² Plat. *Philèbe* [16e-17a] « Les Dieux donc, comme je le disais, nous ont permis d'examiner, d'apprendre et d'enseigner ainsi : mais les sages parmi les hommes d'aujourd'hui font tout ça à la fois, comme ça vient, plus vite ou plus lentement qu'il ne faut, mettent l'un tout de suite après l'illimité et évitent ce qu'il y a entre ces deux points. » Longtemps après, Kierkegaard citera Apollonius de Tyane comme exemple (ou plutôt comme contre-exemple) de cette attitude : « Car il ne se contentait pas, comme Socrate, de se souvenir de lui-même comme étant avant d'être devenu (l'éternité et la continuité de la conscience font la profondeur de la pensée socratique), mais il se hâtait d'aller plus loin ; il se rappelait en effet qu'il avait été avant de devenir lui-même. » KIERKEGAARD Sören, *Œuvres complètes tome VII* [IV 289], p.90-91.

²⁵³ MATTÉI Jean-François, « L'inspiration de la poésie et de la philosophie chez Platon », *Noesis* [En ligne], 4, p. 89, 2000, mis en ligne le 15 mars 2006. URL : <http://noesis.revues.org/1464>

Tout porte donc à penser que Platon a tout fait pour prémunir sa personne et celle de ses élèves contre la tentation de rechercher l'accomplissement concret du « meilleur impossible », recherche qui ne serait en dernière analyse qu'une forme d'ὄρις parmi les autres. Par fidélité envers la profession philosophique suivant laquelle on aura toujours tout à apprendre, à la tentation de revendiquer l'omniscience Platon oppose l'impossibilité pour l'homme d'avoir une vision totalement claire de la réalité et en déduit que même le philosophe ne pourra probablement acquérir la vérité adéquatement qu'après sa mort : la connaissance absolument adéquate demeure donc un espoir aussi longtemps que l'on vit sur terre et l'ὄρις consisterait justement à refuser de se contenter de cet espoir. N'en déplaise à ceux qui attribuent à Platon une « pulsion de mort », il faut au contraire lui reconnaître la volonté affichée d'exhorter l'apprenti philosophe à rester fidèle au juste milieu et à sa condition terrestre, comme l'a exprimé Victor Brochard :

« Il serait aisé de multiplier les exemples et citations. Partout on verrait que Platon, ayant conçu un idéal de science très haut et très noble, s'est rendu compte que l'esprit humain ne pouvait pas y atteindre, et qu'il doit souvent s'en tenir à cette connaissance intermédiaire, l'opinion vraie, équivalent ou succédané de la science, sorte de pis-aller dont il faut savoir se contenter. Mais encore cette connaissance intermédiaire ne doit-elle pas être méprisée. Elle est connaissance de la vérité et participe au divin, pour ainsi dire, au second degré. »²⁵⁴

Pour peu qu'il se donne la peine de poursuivre sérieusement ses efforts d'investigation malgré l'obstacle que lui oppose sa nature d'être corporel, le philosophe platonicien n'a pas à rougir de cette nature. Même les habitants de la « vraie » terre ne mènent peut-être pas une vie totalement désincarnée, le mythe du *Phédon* ne disant rien d'explicite concernant la nature exacte de la destinée *post corporis mortem* des êtres résidant à la surface de la « vraie terre » ; il semble même que ces êtres possèdent encore un corps, quoique plus subtil que celui qu'ils avaient sur terre ; David A. White met en valeur le fait, révélateur, que leur vie est dépeinte en des termes similaires à ceux employés pour la vie d'ici-bas :

*Sight and hearing, the most articulate human senses, are superior for those who exist on the surface, and their wisdom is also superior to our wisdom. But those on the surface are still embodied : even refined senses are still subject to the vagaries that afflict sense perception.*²⁵⁵

L'état des êtres vivant sur la « vraie » terre peut être compris comme une première étape avant de pouvoir vivre une vie totalement désincarnée, mais en ajoutant un degré entre le

²⁵⁴ BROCHARD Victor, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 52.

²⁵⁵ WHITE David A., *Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo*, p.248. « La vue et l'ouïe, les plus articulés des sens humains, sont supérieurs pour ceux qui habitent la surface, et leur sagesse est aussi supérieure à la nôtre. Mais ceux de la surface sont toujours corporels : même des sens raffinés sont toujours soumis aux caprices qui affectent la perception des sens. »

vie terrestre et la vie céleste, Platon ne fait que réaffirmer que le monde dans lequel nous menons ce que nous appelons « la » vie ne saurait être celui où nous pourrions acquérir une connaissance parfaite qui doit donc rester à l'état d'espoir, et tel est sans doute ce que cherchent à enseigner ces récits dépeignant une vie de pur esprit que Socrate lui-même n'est pas sûr de déjà pouvoir mériter, non pas par modestie déplacée mais par méconnaissance des critères objectifs qui lui permettraient de mesurer le degré de purification de son âme, comme l'affirme encore une fois White : *The fact that Socrates sees his fate after death to be with the gods, that is, to exist on the surface of the earth, means that he has not been sufficiently purified philosophically to warrant this higher station.*²⁵⁶ Si même le philosophe le plus proche de la perfection, du moins celui qui est érigé en exemple, ne peut prétendre qu'à une connaissance relative, il est vain de prétendre à une connaissance absolue et donc encore moins à une éthique absolue : s'il est exact que les recommandations éthiques platoniciennes ont pour finalité première de permettre à l'investigation philosophique d'être menée dans les meilleures conditions possibles, alors il n'est pas utile de chercher à être plus socratique que Socrate et à se torturer pour atteindre une pureté absolue que Socrate ne prétend jamais avoir atteinte. S'il est légitime, utile et salutaire car conforme à notre nature de chercher à contrôler les passions de façon à ce qu'elles ne perturbent pas la réflexion, il est en revanche illégitime, inutile et dangereux car contraire à notre nature de chercher à les faire disparaître complètement – une telle attitude serait la plus évidente marque d'ὕβρις, comme l'a fait remarquer François Fédier : « La φρόνησις n'est pas l'élimination des passions (un tel rêve serait le témoignage de la plus absolue absence de φρόνησις), mais la capacité sans cesse regagnée de ne pas se laisser emporter par elles. »²⁵⁷ Le philosophe n'est pas radicalement ennemi des passions humaines, il connaît suffisamment bien l'être humain et ses faiblesses pour savoir donc qu'il ne servirait à rien de chercher à l'en purifier complètement : il suffit au philosophe de contrôler suffisamment ses passions pour les dominer, la vraie sagesse pratique, la vraie φρόνησις pour l'homme ne consistant pas à mener un combat voué à l'échec contre la réalité de son être corporel mais bien à savoir composer avec cette réalité. Aussi, Platon, en érigeant Socrate comme modèle, non pas malgré sa capacité à se laisser aller occasionnellement à la volupté mais bien grâce à elle, s'affirme comme philosophe de la juste mesure contre les charlatans qui prétendent déjà avoir atteint le meilleur impossible en matière d'éthique et de connais-

²⁵⁶ *Op.cit.*, p.266. « Le fait que Socrate juge que son destin après la mort soit de vivre auprès des dieux, c'est-à-dire d'habiter à la surface de la terre, signifie qu'il n'a pas été suffisamment purifié philosophiquement pour avoir droit à cette plus haute situation. »

²⁵⁷ FÉDIER François, *Le Ménon, quatre cours, cinquante et une explications de textes*, p.185.

sance ; certes, la perfection n'est pas de ce monde et il faut attendre la mort pour pouvoir espérer y avoir accès, mais se rapprocher de la perfection ici-bas en vaut déjà la peine et la philosophie donne à l'homme le moyen d'y parvenir. De ce point de vue, les écrits Platon portent la marque d'un « meilleur impossible », mais cet impossible est bel et bien compris comme tel et évoqué non pas comme but à atteindre effectivement mais plutôt comme fin dernière vers laquelle doivent tendre les efforts humains sans s'arroger pour autant la prétention de l'atteindre effectivement ; en adoptant ce juste milieu, la philosophie telle que l'envisage Platon propose peut-être bien plus à l'homme qu'une simple restauration d'une norme perdue : la philosophie n'est peut-être qu'un pis-aller en attendant une *vie post corporis mortem* meilleure, mais elle n'en est pas moins le plus satisfaisant des pis-aller disponibles, celui qui permet de profiter des avantages d'ici-bas et d'en minimiser les inconvénients, celui qui rapproche l'homme de la norme perdue tout en le réconciliant avec sa condition d'être corporel, celui qui permet de connaître ce qui est à rechercher et ce qui est à éviter : elle est donc un puissant rempart contre les excès auxquels peuvent conduire la quête du « meilleur impossible ».

Ce paragraphe aura peut-être paru répétitif, reprenant des idées déjà soulignées précédemment ; il était cependant capital de faire ces précisions pour ne pas donner l'impression que nous attribuons à Platon des idées qui n'étaient pas les siennes : nous ne faisons qu'émettre des hypothèses sur les facteurs possibles de formation de la conception de l'immortalité de l'âme, facteurs que Platon ne reprend pas forcément à son compte mais que son œuvre permet de mettre au jour.

3. Un « meilleur impossible » qui ne l'est pas

Quoi qu'il en soit, si l'on condamne les excès potentiels de la quête plutôt que la quête elle-même, c'est bien parce que cette quête, en raison de ses effets positifs sur la conduite personnelle, en vaut tout de même la peine aussi longtemps que l'on garde à l'esprit que son but ultime est hors de portée de l'homme ; or, là où le bât blesse (c'est pour cette raison que nous avons presque toujours mis l'expression « meilleur impossible » entre guillemets), c'est qu'à aucun moment ce meilleur n'est vécu comme impossible ; au contraire, ce meilleur absolu est bien pensé au quotidien comme une norme perdue, et situer cette norme dans le passé revient à en postuler la possibilité. La *φρόνησις* commence là où s'arrête le fantasme d'un accomplissement plein et entier du meilleur impossible, mais cette sagesse pratique, contrairement au bon sens cartésien, n'est pas la chose la

mieux partagée du monde : Socrate ne s'y trompait pas en sélectionnant soigneusement les élèves auxquels il décidait de dispenser son enseignement et en insistant sur la nécessité d'avancer par étapes dans l'apprentissage de la philosophie. Il reste que la tentation d'accomplir ici-bas le triomphe du « meilleur impossible » a la vie dure pour la bonne raison que nous nous référons au quotidien à ce niveau d'excellence suprême, que c'est par rapport à ce critérium absolu que nous jugeons toute chose. De surcroît, nos jugements, toute prétention individuelle mise à part, revendiquent toujours l'universalité : il est certes envisageable que l'on reconnaisse, par respect envers la faculté de juger d'autrui, qu'un jugement personnel nous est exclusif et peut en valoir un autre, mais dans l'absolu, nous n'émettons aucune opinion sans avoir la conviction, même inconsciente, qu'elle est « la » bonne opinion, ce qui n'est pas incompatible avec la tolérance, bien au contraire, puisque la tolérance s'appuie sur la conviction qu'autrui possède une faculté de juger égale à la nôtre et devrait donc être capable d'adopter notre opinion, celle-ci n'étant pas forcément arbitraire et pouvant constituer le résultat de notre réflexion : notre opinion est une marque de notre intelligence (au sens large du terme), et à partir du moment où nous reconnaissons à autrui une intelligence semblable à la nôtre, nous nous attendons à ce que la même cause produise le même effet, c'est-à-dire à ce qu'autrui ait la même opinion que nous ; la différence d'opinion en matière de jugement, même si elle admise, ne constitue pas l'horizon d'attente sur lequel une opinion est exprimée. Ce propos peut rappeler celui de Kant, à ceci près que ce dernier parlait précisément du jugement de goût qui est le type même du jugement où l'intelligence ne saurait intervenir seule.²⁵⁸ Il n'est cependant pas incongru de suggérer que tout jugement, ayant prétention à l'universalité, présuppose toujours une norme absolue qui donne sa condition de possibilité au jugement : si nous ne reconnaissons pas de caractère absolu au critérium par rapport auquel nous évaluons les choses, nous ne nous permettrions même pas d'exprimer un avis, c'est grâce à ce critérium que nous reconnaissons de la valeur à nos propres opinions et présupposons qu'autrui est capable d'y adhérer ; il est évident qu'en comparaison de ce critérium, tous les objets de notre faculté de juger ne sauraient être que des moyens termes, des pis-aller, des ébauches inachevées et donc perfectibles. Même en s'inclinant devant la forte résistance de la matière, même en reconnaissant qu'il est impossible que cette norme soit parfaitement respectée ici-bas, il n'empêche que ce degré d'achèvement absolu constitue une norme

²⁵⁸ Cf. Annexe 22.

qu'il est impossible d'abandonner à moins de renoncer purement et simplement à notre faculté de juger.

Ce qui vient d'être affirmé concernant le regard que nous portons sur ce qui nous entoure est vrai concernant toute notre activité. Même si la perfection n'est pas de ce monde, elle n'en reste pas moins l'horizon d'attente qui donne sa raison d'être à l'activité, elle est l'objectif que nous lui donnons, ce sans quoi elle nous paraîtrait vaine, aucun effort humain ne se déployant en partant avec l'idée qu'il serait irrémédiablement voué à l'échec. Pour le dire comme le dessinateur d'origine argentine Guillermo Mordillo, « L'homme croit toujours à son avenir. Envers et contre tout. C'est là que réside pour moi sa force. C'est la raison de son obstination et de son talent. C'est ce qui lui donne la force créative et vitale. »²⁵⁹ Ainsi, la quête de perfection, même si elle est ontologiquement vouée à l'échec, n'est cependant jamais pensée comme telle dans la mesure où nul n'engage une action en dans l'idée qu'elle n'aura aucun résultat positif. Tout au plus peut-on admettre, et encore à reculons, qu'elle ne portera pas ses fruits de notre vivant, à l'image des personnalités politiques évoquées dans notre deuxième partie ou des forestiers qui cultivent des arbres en sachant pertinemment qu'ils n'assisteront jamais à la récolte de leur bois. C'est d'un constat similaire que partait Kant rédigeant son *Histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, affirmant dès la première proposition que « toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se déployer un jour de façon exhaustive et finale »²⁶⁰ pour en arriver finalement à dire qu'il vaut la peine de continuer à rechercher ce qui pouvait encore apparaître comme une utopie voire comme un « meilleur impossible » en 1784, à savoir l'édification d'un corps politique universel assurant la paix sur terre :

« Bien que ce corps politique n'existe encore pour l'instant qu'à l'état d'ébauche très grossière, un sentiment se fait déjà pour ainsi dire le jour chez tous ses membres qui chacun tiennent à la conservation du tout : et cela donne l'espérance qu'après maintes révolutions survenues dans cette transformation parviendra finalement un jour à s'établir ce que la nature a pour dessein suprême d'établir, à savoir une *situation cosmopolitique* universelle comme foyer au sein duquel se développeraient toutes les dispositions originelles de l'espèce humaine. »²⁶¹

Un tel propos peut être envisagé comme prémonitoire de la naissance d'organismes comme l'Organisation des Nations-Unies ou l'Union Européenne (bien que ces organismes ne soient encore que des ébauches bien approximatives du corps politique imaginé par Kant), mais au-delà de tout rapprochement anecdotique, l'idée étayée ici est que le « meilleur im-

²⁵⁹ MORDILLO Guillermo, *Mordillo Opus 3*, p.7.

²⁶⁰ KANT Emmanuel, *Histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* in *Œuvres philosophiques II*, p.189. Traduction de Jacques Rivelaygue.

²⁶¹ *Op.cit.*, p.202.

possible », en tant qu'il donne sa fin et sa raison d'être à toute action, n'est jamais pensé comme étant impossible, du moins pas au point d'ôter toute légitimité à l'action : il est en quelque sorte une raison suffisante pour justifier une telle action, indépendamment même des effets positifs hétérotéliques de l'action. Ce qui est vrai dans le domaine politique l'est également dans le domaine de l'éthique et de la connaissance ; les propos de Marsile Ficin sont symptomatiques de cette tendance de l'homme à tirer sa justification d'un idéal apparemment inaccessible et à revendiquer comme possible cet impossible :

*Separatam vero illam a caduco corpore vitam naturaliter appetit tamquam naturaliter, id est revera bonam, praesertim cum vita sit omnino dedita veritati atque bonitati. Vita eiusmodi si bona est, ergo et possibilibus est. Quod enim impossibile est, idem quoque inutile. Bonum vero inutile non est dicendum.*²⁶²

Le propos de Ficin est intéressant dans la mesure où il met des mots sur le raccourci qu'opère tout homme pour rendre sa « quête du meilleur impossible » légitime par elle-même : il ne saurait admettre que l'état de pureté morale et de connaissance absolue qu'il recherche soit hors de sa portée, les effets positifs hétérotéliques de cette quête ne lui sont pas une raison suffisante. Tout être est spontanément porté à persévérer dans son être, ce dont l'homme ne peut manquer d'avoir conscience en ce qui le concerne et rien ne saurait donc remettre en cause la légitimité de la poursuite de cet idéal de connaissance parfaite et perpétuelle qui anime l'homme tout au long de son existence : la confiance en cet idéal peut prendre la forme de la conception de l'immortalité de l'âme et cette conception est raisonnable aussi longtemps que cette vie après la mort demeure un espoir. Cette même foi peut prendre une forme plus proche du propos de Kant dans l'opuscule cité précédemment avec la conviction suivant laquelle l'entendement individuel n'est qu'un maillon parmi d'autres d'une longue chaîne devant mener, à terme, à la découverte de la vérité. En somme, il y a bel et bien une quête d'un meilleur absolu, et il est vrai qu'en se désolidarisant artificiellement du sujet que nous sommes, il serait tentant de qualifier d'impossible ce meilleur, mais le fait est là : à aucun moment l'homme, même si cela n'engendre pas nécessairement en lui les névroses évoquées antérieurement, n'envisage ce meilleur comme étant impossible, il situe cet idéal non seulement dans le passé mais aussi dans l'avenir, ce qui lui donne une double raison pour ne pas le penser comme impossible et de là lui viennent son énergie et sa puissance créatrice : si Platon ne dit pas plus explicitement que la vie

²⁶² FICIN Marsile, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes* VIII, 2. « Elle désire naturellement cette vie séparée d'un corps fragile en tant que cette chose est naturellement, c'est-à-dire vraiment, bonne, surtout lorsque sa vie est toute entière consacrée à la vérité et à la bonté. Si une vie de ce type est bonne, elle est donc possible. En effet ce qui est impossible est aussi inutile. Or on ne peut pas dire que le bien est inutile. »

désincarnée du philosophe idéal n'est qu'un espoir qui n'a aucune chance de se réaliser aussi longtemps que l'on vit sur terre, c'est probablement pour ne pas décourager ses élèves et ne pas les laisser s'imaginer que même cet espoir serait illégitime. C'est bien pour cela que nous affirmons qu'avec Platon, la philosophie maintient vivace une espérance que les cultes civiques ne sont plus en mesure d'assurer au sein de la jeunesse athénienne ; à aucun moment Platon ne dit que ce meilleur est impossible, il introduit simplement une nuance et dit simplement qu'il est impossible ici-bas, par respect pour l'homme qui se refuse à se penser irrémédiablement voué au relatif, manifestant ainsi un élan vers la connaissance que le philosophe ne peut qu'encourager.

Avant de conclure ce chapitre, il reste à signaler une dernière caractéristique de cette quête, caractéristique que nous avons volontairement gardée pour la fin pour la bonne raison qu'elle déborde de la notion même de quête. En effet, l'homme ne mène pas cette « quête » uniquement pour son propre compte ; il est bien clair que l'idéal d'absolue conformité de la pratique à la théorie ne saurait être qu'un idéal et que la nature nous reste foncièrement opaque en tant que les « lois » que nous exprimons à son sujet par le langage sont toujours en-deçà de sa réalité, ne serait-ce que parce que la nature se passe fort bien de tout langage pour être ce qu'elle est. Par exemple, le médecin fait reposer son travail et, osons le dire, son autorité sur un savoir acquis dans le cadre d'une formation, mais connaître théoriquement les interactions du corps humain avec son environnement ne saurait suffire à l'exercice de son activité qui est bien celle d'un praticien au sens plein du terme : dans le cadre de la relation de soin, les « cas d'école » sont rarissimes, il n'existe pour ainsi dire aucun malade dont le cas soit en tout point semblable à ce que le médecin a pu apprendre en faculté. La relation de soin est une relation à part entière dans la mesure où le médecin y a l'obligation pratique de communiquer avec le patient pour connaître son mode de vie : il ne saurait se contenter de plaquer mécaniquement sur son patient les formules apprises lors de sa formation (telle est l'orientation que voulait donner Hippocrate à la médecine) ; n'en déplaise à l'adage populaire suivant lequel l'exception confirme la règle, l'exception, pour le médecin, est la règle. Pourtant, la raison ne saurait cesser d'exprimer des lois destinées à rendre compte des faits naturels dans leur entièreté : un fait venant donner tort à ces lois ne tient même pas en échec la raison mais ne fait qu'en retarder la réussite, d'autant qu'à partir du moment où l'erreur passée est identifiée comme telle, ce n'est jamais qu'une hypothèse erronée qui peut être écartée et ainsi défricher encore un peu plus la route vers la vérité. Rien, pas même la confrontation à une empirie résistante, ne permet donc de vaincre définitivement l'espoir d'une nature dont les mouvements seraient

parfaitement conformes aux lois que nous exprimons à son sujet, ce qui veut dire que l'homme ne se contente pas de chercher à être omniscient, il cherche aussi à rendre la nature entièrement connaissable. Dans le même ordre d'idées et pour reprendre notre typologie, l'homme ne se contente pas de désirer la pureté éthique, il veut aussi faire en sorte que son environnement soit exempt de toute tentation pouvant le faire sortir du droit chemin et attend donc de ses semblables une conduite droite ; le citoyen ne s'efforce pas simplement d'être un citoyen parfait, il veille aussi à ce que la cité soit organisée suivant des principes justes et attend en retour que ses concitoyens aient la même conduite civique ; l'artiste, enfin, ne recherche pas seulement le geste parfait mais aussi l'obéissance de la matière à sa main et il croit suffisamment au bien-fondé de sa pratique pour en faire un exemple à suivre. En somme, l'homme ne part pas en quête du meilleur absolu (plutôt qu'impossible) pour son propre compte mais s'attend à ce que ses semblables et son environnement soient eux aussi conformes à l'idée qu'il se fait de ce degré d'excellence absolue ; c'est évidemment à dessein que nous disons qu'il « s'attend » plutôt qu'il n'agit pour obtenir un tel résultat : toute action menée pour rendre les hommes et le monde effectivement conformes à nos idéaux de perfection est vouée à l'échec et, qui plus est, dangereuse en tant qu'elle engendre le dogmatisme, le totalitarisme, l'intégrisme, le mysticisme ou le saccage de la nature. L'homme, du moins à son échelle individuelle, n'est donc pas en droit de poursuivre cette quête pour ce qui ne dépend pas de ses forces : si cette quête en vaut la peine pour ce qui est en son pouvoir, il est inutile et dangereux de la poursuivre au-delà de ce périmètre, ce qui n'empêche ce qui existe de rester trop divers, trop opaque et trop injustifié pour devenir acceptable logiquement. C'est pourquoi, plutôt que d'une quête, nous parlerons désormais, pour élargir notre propos au-delà des frontières des virtualités humaines, d'une révolte.

Chapitre 2 : Révolte ou non-révolte ?

Les mythes eschatologiques ne se contentent pas de mettre en scène l'âme libérée des attaches corporelles, elles la placent aussi dans un monde au sein duquel elle serait enfin à sa place, où ses conceptions sur la nature, l'éthique, la justice et même la beauté ne seraient plus niées par les faits : en d'autres termes, l'homme attend de la *vie post corporis mortem* de l'âme non seulement qu'elle le rende enfin satisfaisant à lui-même mais aussi qu'elle le fasse vivre dans un monde enfin satisfaisant. De ce point de vue, l'immortalité de l'âme repose moins sur une approbation que sur une désapprobation ; si elle possède une face positive en tant qu'elle est revendication radicale de notre consentement aux capacités qui fondent notre spécificité humaine, elle a aussi une face négative en tant qu'elle est en relief ce qu'est en creux une éventuelle révolte contre l'opacité de ce monde, sa non-conformité à ce que nous définissons comme étant le meilleur en termes d'efficacité pratique, de beauté, de régularité, d'équilibre, la quête de perfection présentée antérieurement n'étant qu'une réponse à ce rejet du monde tel qu'il est. L'homme aspire à la perfection non seulement pour lui-même mais aussi pour tous les êtres qui l'entourent, donc aussi bien pour ce qui dépend de sa volonté de ce qui n'en dépend pas : c'est à ce titre que nous employons un terme que nous empruntons au domaine où l'individu humain est le plus obligé de tenir compte de ce qui l'entoure, le politique, ce qui nous permet de clarifier encore davantage notre hypothèse. En effet, la révolte se distingue de la révolution en ceci que, contrairement à cette dernière, elle ne réclame pas un changement de régime politique mais cherche seulement à faire entendre une colère contre une situation jugée intolérable, à l'image des « jacqueries » paysannes du moyen-âge. Le terme « révolte » sied-il donc vraiment au refus humain d'accepter le monde tel qu'il est, c'est-à-dire non-conforme aux règles que l'on édicte pour le rendre intelligible ? Dans une certaine mesure, oui, puisque le désarroi face à cette non-conformité ne se traduit pas nécessairement (c'est même assez rare) par un rejet complet du monde : la quête de perfection n'a pas vocation à détruire ce monde mais plutôt à le réparer ou, pour employer à nouveau la terminologie politique, à le « réformer », à le rendre enfin conforme, fût-ce dans une certaine mesure, à ce que nous en attendons, à l'idée que nous nous faisons de lui : notre imagination, apparemment sans li-

mites, est en fait incapable de concevoir un autre monde sur un modèle radicalement différent de ce monde-là, ce qui explique que les mythes eschatologiques représentent souvent l'après-mourir en des termes proches de ceux employés pour la vie terrestre. Quand bien même nous parviendrions effectivement à abolir ce monde, nous serions alors bien démunis pour en bâtir un autre ; lorsque Baudelaire apostrophe Caïn en lui ordonnant « au ciel monte, et sur la terre, jette Dieu ! »²⁶³, ce ne peut être que de la provocation visant moins à attaquer Dieu en tant que principe assurant au monde son être et sa stabilité qu'à contester l'autorité de l'Église en tant qu'institution dont le poète se méfiait – c'est pourquoi la section des *Fleurs du mal* accueillant ces vers s'intitule « Révolte » et non pas « Révolution ». Il y a donc bien simplement une « révolte », en tant qu'il y a sentiment que ce monde-là est perfectible, plutôt que volonté affichée de le supprimer et de le remplacer par un autre, mais même si elle a une visée incomparablement plus modeste qu'une révolution, il reste que cette révolte se donne une finalité objectivement hors de portée de l'homme et doit d'ailleurs être bien comprise comme telle si elle ne veut pas dégénérer en misanthropie voire en misophysie²⁶⁴ (haine de la nature) ; c'est pourquoi notre titre propose une alternative et reste interrogatif : la conception de l'immortalité de l'âme est-elle bien l'expression d'une révolte contre la réalité du monde ou, au contraire, n'est-elle pas plutôt une défense que l'on se donne contre la tentation d'une révolte qui ne pourrait déboucher que sur une lutte inégale ?

1. La révolte non-prométhéenne : sources et définition

Il faut tout d'abord noter que la révolte telle que nous l'entendons n'est pas le fait du monde grec ; on peut parfaitement concevoir, certes, qu'un Grec conteste l'autorité politique à laquelle il est soumis : l'*Illiade* s'ouvre d'ailleurs sur la colère d'Achille contre son roi et commandant Agamemnon, le mythe d'Antigone relate la révolte de la fille d'Œdipe contre le roi Créon bafouant les ἄγραπτα κάσφαλι θεῶν νόμιμα²⁶⁵ et le principe même de la démocratie athénienne présuppose que les dirigeants peuvent être contestés voire révoqués. Pourtant, le monde grec n'a offert à la postérité aucun paradigme marquant de la révolte politique : tous les personnages mythologiques révoltés, du moins les plus marquants d'entre eux et qui ne finissent pas dans le Tartare (tels Sisyphe ou Tantale), sont

²⁶³ BAUDELAIRE Charles, *Les Fleurs du mal*, « Révolte », CXIX.

²⁶⁴ Ce terme apparemment barbare apparaît dans *Les grandes évasions esthétiques* de Charles Lalo, p. 31.

²⁶⁵ Soph. *Antigone*, v. 454-455. « Les lois non-écrites et inébranlables des dieux »

d'une condition supérieure ou inférieure à celle du citoyen hellène : Achille tire son droit à la révolte de la position quasi-surhumaine que lui confère son statut de héros quasi-invincible ; *a contrario*, Antigone est une jeune fille, donc un personnage sans droits civiques et, en tant qu'héroïne tragique, elle n'avait pas vocation à servir d'exemple mais au contraire de contre-exemple aux Athéniens, d'autant qu'elle n'était autre que la fille d'Œdipe, auquel elle était d'ailleurs restée fidèle jusqu'à la fin, et pâtissait donc d'une hérédité chargée qui en faisait un repoussoir pour le public. De toute façon, avec Achille comme avec Antigone, nous restons dans le domaine du mythe et non dans l'histoire *stricto sensu*, domaine dans lequel le monde grec n'a pas fait rentrer la révolte, laissant ce soin au monde romain avec Spartacus ; c'est en tout cas le premier exemple donné par Camus théorisant la « révolte historique » dans *L'homme révolté* :

« La révolte de Spartacus à la fin du monde antique, quelques dizaines d'années avant l'ère chrétienne, est à cet égard exemplaire. (...) Pourtant, cette révolte n'a apporté, comme le remarque André Prudhommeaux, aucun principe nouveau dans la société romaine. La proclamation lancée par Spartacus se borne à promettre aux esclaves « des droits égaux ». Ce passage du fait au droit que nous avons analysé dans le premier mouvement de révolte est en effet la seule acquisition logique qu'on puisse trouver à ce niveau de la révolte. L'insoumis rejette la servitude et s'affirme l'égal de son maître. Il veut être maître à son tour. »²⁶⁶

Si la révolte de Spartacus fut fondatrice à plus d'un titre, elle n'en a pas moins été une révolte de circonstance luttant contre un trop-plein factuel de servitude : il n'est pas interdit de penser que la révolte de Spartacus aurait été le prix de l'oubli de la juste mesure par les Romains. Les Grecs eux aussi avaient des esclaves mais aucun n'a laissé le souvenir d'avoir mené une révolte d'une aussi grande ampleur que celle de Spartacus, à croire qu'aucune cité grecque n'avait laissé se développer, comme Rome, d'écart démesuré entre l'aisance matérielle des maîtres et l'état de servitude des esclaves. En somme, le monde grec, par sa juste mesure et son rejet de l'ὑβρις, se serait lui-même prémuni contre tout risque de révolte violente, la contestation demeurant dans les limites feutrées de ce qui était permis dans le cadre des débats politiques. La désobéissance civile reste donc un trait de la modernité, le monde grec ne pouvant être le monde de la révolte politique et encore moins le monde de la révolte « métaphysique ».

En effet, le monde est pour les Grecs le κόσμος, c'est-à-dire l'ordre et même plus précisément le bon ordre, ce qui est par nature bon et beau quand bien même on ne le comprendrait pas ; il faut donc l'accepter tel quel, quiconque lui demanderait des comptes serait coupable de démesure et c'était justement ce que la cité athénienne reprochait aux

²⁶⁶ CAMUS Albert, *L'homme révolté*, p.143-144.

savants qui ne se cantonnaient pas aux considérations politiques. Donc, quand bien même il y aurait eu une révolte de ce type ou une tentation pour ce type de révolte, elle se serait probablement étouffée d'elle-même. On objectera à cela que les Grecs n'ignoraient pas la révolte métaphysique puisqu'ils l'ont exprimée au travers du mythe de Prométhée, le Titan qui vola le feu aux dieux pour le donner aux hommes et ainsi pallier la négligence de son frère Épiméthée, ce qui lui valut d'être enchaîné à une colonne et d'être condamné à se faire dévorer le foie, qui repoussait sans cesse, par un aigle ; ce mythe donna à Eschyle l'argument du *Prométhée enchaîné* où, de fait, le Titan n'est pas économe d'imprécations pour justifier son acte de rébellion ni pour dénoncer la malheur dans lequel il est tombé, mais il ne faut pas perdre de vue deux aspects majeurs la tragédie grecque : premièrement, comme dans le cas d'Antigone, le héros tragique n'est nullement le porte-parole du poète mais plutôt l'incarnation d'une tentation que la cité met en scène pour mieux s'en débarrasser ; de ce fait, la révolte de Prométhée contre Zeus n'a nullement vocation à servir d'exemple aux hommes mais au contraire, par le spectacle de sa souffrance, à les détourner de la tentation de l'imiter, d'autant que, comme dans le cas d'Achille mais à un degré incomparablement plus élevé, la nature divine du Titan met une telle révolte hors de portée des mortels quoi qu'il arrive. Deuxièmement, une tragédie n'était jamais isolée et faisait toujours partie d'un ensemble de trois tragédies : le *Prométhée enchaîné* ne saurait donc être qu'une partie (peut-être le deuxième volet) d'une trilogie qui devait probablement se conclure par la réconciliation entre le dieu et le Titan qui l'a défié, à l'image du changement de statut des Érinyes à la fin des *Euménides*.²⁶⁷ Camus, que nous imaginons souvent, à tort, érigeant Prométhée comme paradigme de la révolte telle qu'il en avait fait l'expérience dans la résistance, n'ignorait pas cela :

« Les Grecs n'enveniment rien. Dans leurs audaces les plus extrêmes, ils restent fidèles à cette mesure, qu'ils avaient déifiée. Leur rebelle ne se dresse pas contre la création toute entière, mais contre Zeus qui n'est jamais que l'un des dieux, et dont les jours sont mesurés. Prométhée lui-même est un demi-dieu. Il s'agit d'un règlement de comptes particulier, d'une contestation sur le bien, et non d'une lutte universelle entre le mal et le bien. »²⁶⁸

Prométhée n'est donc pas pour les Grecs un exemple à suivre : ce qu'il a fait pour les hommes n'est plus à faire pour ces derniers qui bénéficient déjà de son présent et peuvent en profiter pour ainsi dire à leur guise en vue d'assurer leur survie et leur confort, le Titan assumant à leur place la culpabilité de la désobéissance – ce mythe n'est donc pas entièrement assimilable à celui de la Chute biblique qui fait du savoir humain le seul responsable

²⁶⁷ Cf. Annexe 17.

²⁶⁸ CAMUS Albert, *L'homme révolté*, p.46.

de la présente misère de l'homme ; les Grecs n'auraient jamais accepté de penser que l'homme pût être ontologiquement pécheur, la faute restant événementielle. Les hommes ne doivent pas imiter Prométhée et, de toute façon, ils ne le peuvent pas, n'étant que des mortels et non des Titans. Un signe qui ne trompe pas est que la mésaventure de Prométhée n'entraîne pas dans les préoccupations premières des Grecs à l'époque de Platon, à tel point qu'on pouvait faire dire au mythe à peu près ce qu'on voulait. Platon, par ailleurs, ne propose dans ses dialogues qu'un seul développement sur ce mythe et, qui plus est, ce n'est même pas le philosophe qui parle mais bien un sophiste ; pas n'importe quel sophiste puisqu'il s'agit tout de même de Protagoras, mais le simple fait que Platon attribue cette lecture du mythe à un rhéteur ayant une telle renommée laisse entendre qu'elle faisait autorité dans le milieu de la sophistique ou, du moins, qu'elle y était monnaie courante ; comme le relève Geneviève Droz, cette lecture sophistique ne modifie pas fondamentalement le mythe d'un point de vue narratif, du moins si l'on prend pour référence la tragédie d'Eschyle. Contrairement au philosophe, le sophiste n'est pas créateur de mythes et il propose moins un nouveau mythe qu'une métamorphose d'un mythe préexistant, métamorphose qui n'est pas de nature à choquer ses concitoyens et qui n'est pas complètement désintéressée :

« L'espèce humaine, ainsi dotée, change de statut ; elle participe au « lot divin », et invente la « civilisation » sous quatre de ses formes les plus riches : la religion, le langage, la technologie et l'agriculture.

Pourtant la vie sociale est encore impossible, car il manque aux hommes la seule vertu qui la rend viable : le sens politique que Prométhée, dans sa précipitation, n'a pas eu le temps d'arracher à Zeus. Le manque est décisif : sans l'art politique et l'art de la guerre qui lui est inhérent, l'humanité ne sait ni se défendre collectivement ni même cohabiter ; l'homme à terme, ne saurait être qu'un « loup pour l'homme ».

Devant les risques d'une extinction progressive de l'espèce, Zeus inquiet prie Hermès, dieu de la Communication, d'offrir aux hommes, et à *tous les hommes sans distinction*, deux bienfaits supplémentaires, la pudeur et la justice (la justice dicte la loi, la pudeur respecte les interdits), fondement et condition de possibilité de l'harmonie sociale. Tous y auront droit, et qui ne les pratique pas sera « fléau de la cité » et exécuté à ce titre : telle est l'impitoyable loi de Zeus. »²⁶⁹

Ce que cherche à défendre Protagoras, bien plus qu'une certaine conception du statut de l'homme, c'est son propre métier de maître de rhétorique : pour le sophiste, l'homme ne saurait se réduire à l'*homo faber*, dont les talents ne sont le fait que de certains individus plus habiles que leurs semblables, il est aussi et surtout, pour reprendre l'expression aristotélicienne, un animal politique : contrairement à la *τέχνη* qui est une affaire de spécialistes, la politique est, selon la sophistique, l'affaire de tous (ce que Platon ne manque pas de réfuter), mais encore faut-il que ce sens politique commun à tous soit guidé et développé par une éducation appropriée : il faut donc apprendre à exploiter ce potentiel et à l'utiliser cor-

²⁶⁹ DROZ Geneviève, *Les mythes platoniciens*, p.29.

rectement. Le mythe, ici, sert une cause et vise à convaincre : il est en quelque sorte un argument « publicitaire », au sens presque moderne du terme, que Protagoras emploie pour faire la promotion de l'idéal civique de la sophistique ; le sophiste s'intéresse au don de Prométhée en tant qu'acte mais pas à ses mobiles psychologiques ni à ses conséquences tragiques. En somme, ce mythe du Titan révolté n'intéresse pas la philosophie qui laisse libres les sophistes de s'en servir pour valoriser leur savoir-faire en tant que savoir à part entière ; en fait, la révolte elle-même n'intéresse pas tellement la sophistique qui ne prend en considération que l'acte de donation du feu aux hommes, le prenant comme un donné de fait et en tire des conclusions qui n'intéressent que les hommes : à cet égard, on ne peut reprocher à Protagoras d'être coupable d'ὑβρις puisqu'il ne s'autorise pas à formuler des raisonnements sur les conflits entre divinités – tous les sophistes n'ont pas l'arrogance de Thrasymaque. La sophistique connaît le mythe du Titan révolté et tient compte des conséquences bénéfiques que cette révolte a eu pour les hommes mais en reste là : le sophiste ne s'intéresse pas plus à la révolte que le philosophe.

Le monde grec n'a donc pas plus été le monde de la révolte historique qu'il n'a été le monde de la révolte métaphysique telle que nous la connaissons depuis le XVIII^e siècle : cela n'a rien d'étonnant dans la mesure où il est plus aisé de demander des comptes à un dieu unique et clairement identifiable qu'à une myriade de divinités à la foi toutes singulières et toutes complémentaires. Cette spécificité de notre monde chrétien fut l'une des conditions de possibilité, entre autres, de la révolte du marquis de Sade qui, tout en niant Dieu, ne peut s'empêcher de lui demander des comptes sur l'ordre dont il est le créateur, ce qu'un Grec ne se serait jamais permis, ne serait-ce que parce que le κόσμος était éternel et donc ne pouvait relever de la seule volonté arbitraire d'un dieu unique – même le démiurge du *Timée* est très en-deçà d'une telle figure. L'homme grec évite donc soigneusement la révolte métaphysique et affirme même qu'elle n'a aucune raison d'être ; il semble donc bien que la conception de l'immortalité de l'âme ait été un garde-fou contre la tentation d'une telle révolte.

On ne renoncera cependant pas si aisément à l'idée d'une « révolte » exprimée par cette conception : peut-être faut-il y voir une révolte d'un paradigme radicalement différent de celui de Prométhée. Une révolte de type prométhéen aurait pour but de s'emparer d'un bien nécessaire dont la privation est vécue comme inacceptable : or, les mythes eschatologiques ne disent absolument pas que l'homme est privé de ce qu'il convoite mais, bien au contraire, qu'il l'obtiendra après la mort de son corps. Dès lors, si révolte il y a, elle ne consiste pas en une tentative de conquête de caractéristiques non attribuées à l'homme et

au monde (n'oublions pas que nous parlons de « révolte » plutôt que de « quête » dans l'idée que l'homme n'opère pas ce mouvement pour son seul compte) mais plutôt en une revendication de caractéristiques qui devraient déjà « être là » et sont cependant niées par les faits ; à aucun moment l'homme ne doute qu'il devrait déjà pouvoir connaître le monde de α à ω et, *a contrario*, que le monde devrait être entièrement connaissable, mais le monde matériel, dans lequel ne se manifeste que le particulier, le changeant et le relatif, lui oppose un obstacle permanent qui lui est intolérable et ne suffit cependant pas à éroder cette conviction. La conception de l'immortalité de l'âme peut donc apparaître comme l'expression d'une révolte de l'être humain contre sa propre condition mais cette révolte n'est pas prométhéenne dans la mesure où elle ne constitue pas la réponse à une situation vécue comme injuste mais la revendication d'une vérité perçue comme juste ; l'homme se concevant comme doté d'une âme immortelle ne prétend pas transformer les faits de façon à les rendre plus satisfaisants mais les pose d'emblée comme satisfaisants. Il faudrait donc parler de la revendication d'un acquis plutôt que d'une révolte, la révolte supposant justement que rien n'est encore acquis, tandis que la « révolte non-prométhéenne » comme nous avons décidé de l'appeler suppose comme déjà acquis le fait que la part non-choisie de notre être n'a aucune légitimité à troubler notre âme, à opposer un obstacle à l'accomplissement de ses efforts, le premier aspect de cette part non-choisie étant évidemment la finitude qui ne se réduit évidemment pas à la condition mortelle même si celle-ci y contribue largement – nous retrouvons ici les notions de choix et de non-choix qui s'avèrent centrales.

2. La revendication du droit au triomphe du choix

Bien entendu, attribuer à Platon une telle idée ne s'accorde pas avec nos conclusions antérieures : poser la réalité comme étant *de jure* satisfaisante d'entrée de jeu pour la conscience philosophique est plutôt le fait d'auteurs modernes cherchant à démontrer rationnellement que l'âme est immortelle – nous entamons ici un détour par la modernité qui se révélera indispensable pour clarifier ce que nous entendons pas l'hypothèse d'une « révolte non-prométhéenne » ; ainsi la réécriture du *Phédon* par Mendelssohn porte la trace de cette idée, notamment lorsqu'il défend une conception eschatologique du rôle que de l'homme au sein de la création qui doit beaucoup à la Genèse telle que la lisait Pic de la Mirandole voire saint Augustin lui-même – du fait de cette influence du christianisme, Mendelssohn, s'écarte considérablement de Platon :

« Désormais entièrement dévoué à son Créateur, il lui consacre toutes les vertus de son cœur, qui à ses yeux acquièrent un éclat divin. Quelle hauteur l'homme dans cette situation a atteinte sur la terre ! Considérez ce citoyen zélé de la Cité de Dieu ! Toutes ses pensées, ses souhaits, ses penchants, ses affections, ses passions, visent à la félicité de la créature et à la gloire du créateur ! »²⁷⁰

Mendelssohn constate que les êtres raisonnables n'ont de cesse de tendre à la perfection, perfection qu'il faut donc reconnaître comme étant la fin suprême de la création, sans quoi cette tendance serait une pure perte de temps : il serait inconcevable que le Créateur ait pu vouloir que l'effort des êtres raisonnables soit stoppé en plein élan par la mort. Platon disait déjà que cette vie serait de toute façon trop courte pour atteindre l'objectif de connaissance absolue qui est celui du philosophe, mais il semble que le christianisme, avec l'avènement d'un Dieu unique et parfait, ait exacerbé le sentiment d'une nécessité de revendiquer une propriété dont l'homme n'est pas privé mais qui est occultée par l'ignorance de l'être réel de l'homme : pour le dire comme Mendelssohn, « ce ne peut pas être en vain, ô mes amis, que l'Auteur de la nature nous a imprimé le désir d'une félicité éternelle. »²⁷¹, ce qui résume la révolte de l'homme contre l'idée suivant laquelle son effort pourrait être voué à être interrompu par la mort, révolte que Nietzsche avait déjà relevée chez les chrétiens pour mieux la dénoncer²⁷² et qui se justifie dans la mesure où une telle idée est incompatible avec l'acte même de création : mais même sans le substrat de la foi en un Dieu unique et parfait, une telle idée est logiquement (plutôt qu'éthiquement) inacceptable et, de fait, l'idée d'une âme immortelle atteste qu'elle est inacceptée, l'homme n'entreprenant jamais quoi que ce soit dans l'idée de ne jamais pouvoir l'achever. La conception de l'immortalité de l'âme affirme donc que la finitude doit, à terme, être vaincue : ne s'accommodant pas de cette réalité qui est à la fois radicale en tant que première dans l'ordre du langage et adventice en tant que secondaire dans l'ordre des phénomènes, l'homme revendique au contraire comme étant sien ce qu'il pense lui revenir de droit, à savoir l'accès immédiat à l'absolu et la familiarité parfaite avec le monde. La revendication de cette norme prend bien la forme d'une révolte plutôt que d'une quête pour la bonne raison qu'elle s'exprime à l'encontre d'une réalité indépendante de notre libre arbitre, du fait de la difficulté que nous avons à distinguer nettement, au quotidien, ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, difficulté qu'avait déjà relevée Descartes – ce n'est qu'un point

²⁷⁰ MENDELSSOHN Moses, *Phédon ou entretiens sur l'immortalité de l'âme*, p.158. Sauf mention contraire, toutes les citations de cet ouvrage sont tirées de la traduction de Georg Adam Junker éditée par Alcuin en 2000.

²⁷¹ *Op.cit.* p.160.

²⁷² *Cf. supra.*

de détail dans le traité des *Passions de l'âme*, mais cette idée n'a peut-être pas été suffisamment prise au sérieux jusqu'à présent :

« Et il me semble que l'erreur qu'on commet le plus ordinairement touchant les désirs est qu'on ne distingue pas assez les choses qui dépendent entièrement de nous de celles qui n'en dépendent point. (...) Pour les choses qui ne dépendent aucunement de nous, tant bonnes qu'elles puissent être, on ne les doit jamais désirer avec passion, non seulement à cause qu'elles peuvent n'arriver pas, et par ce moyen nous affliger d'autant plus que nous les aurons plus souhaitées, mais principalement à cause qu'en occupant notre pensée elles nous détournent de porter notre affection à d'autres choses dont l'acquisition dépend de nous. »²⁷³

Cette distinction, bien avant Descartes, avait été thématifiée par les stoïciens et elle était déjà apparue dans l'*Éthique à Nicomaque* où Aristote opère une distinction nette entre la βούλησις et la προαίρεσις, la première portant sur ce qui ne dépend pas de notre action et la seconde sur ce qui en dépend²⁷⁴ ; il précise ensuite que βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῶν καὶ πρακτῶν²⁷⁵, affirmation qui peut être prise à revers de manière à dire que ne dépend de nous que ce sur quoi nous avons la possibilité de délibérer. Le mérite relatif de Descartes est d'avoir ouvertement souligné le problème qui avait probablement conduit le Stagirite à exprimer cette distinction, à savoir le fait que beaucoup de passions humaines s'expliquent par une absence de distinction nette entre ce qui dépend de notre libre arbitre et ce qui n'en dépend pas : il est fréquent que nous nous mettions en colère suite à un événement que nous jugeons malheureux, sur lequel nous n'avons cependant aucune marge de manœuvre et dont aucune volonté humaine ne peut être tenue pour responsable, par exemple une défaillance technique telle qu'une panne d'automobile ou d'ordinateur. Il est à peu près certain que s'il était plus facilement admis que la plupart de nos mésaventures ne dépendent pas de notre libre arbitre ni même du libre arbitre d'autrui, nous ne perdriions pas de temps à nous en fâcher et à ajouter le mal de la colère au mal de la mésaventure. Concernant notre finitude, qui est en creux ce qu'est en relief l'opacité que nous attribuons au monde, il est bien évident que nous n'y pouvons rien faire mais il est tout aussi évident qu'elle ne sera jamais acceptée sans réserve et que, faute de pouvoir jamais espérer la vaincre dans les faits, nous nous révoltons en permanence contre elle ou, plutôt, nous nous révoltons contre l'idée qu'elle pourrait être notre état « normal » : comme déjà suggéré précédemment, la finitude, en tant que phénomène, émerge en même temps que le langage qui la révèle, elle ne peut donc prétendre à aucun primat phénoménologique ni même onto-

²⁷³ DESCARTES René, *Œuvres et lettres* (édition de la bibliothèque de la Pléiade), p.763-764.

²⁷⁴ Les deux substantifs sont pratiquement synonymes en grec ; aussi, pour rendre compte de la distinction subtile introduite par Aristote, on peut continuer à traduire βούλησις par « souhait » et προαίρεσις par « choix » comme dans la traduction Tricot. Cf. Annexe 23.

²⁷⁵ Aristot. *Eth. Nic.* III, 5 [1112a] « Nous délibérons en revanche sur ce qui dépend de nous et qui est réalisable

logique, elle ne sera jamais première pour l'entendement qui la découvre trop tardivement pour pouvoir l'envisager autrement que comme un fait adventice voire comme une anomalie qui devrait, à terme, pouvoir être annulée. Faute de distinguer nettement les phénomènes dépendants de notre volonté des autres, nous refusons toute légitimité à une réalité première et constitutive de notre être, celle-là même que le grand saut produit par l'avènement du langage fait surgir : l'un des aspects de cette révolte contre notre finitude est la pulsion de continuation que renferme notre liberté, comme l'a exprimé Jankélévitch :

« Contrecarrant la terminaison mortelle, la liberté pose le commencement : ses décisions sont inaugurales et instauratrices ; la liberté elle aussi est « archée » ou principe puisqu'elle détient, dans tout travail et dans toute entreprise, l'initiative volontaire de l'action, puisqu'elle pose la première pierre. »²⁷⁶

Cet énoncé illustre la structure de la révolte non-prométhéenne : à une finitude qui reste pour nous illégitime et donc absurde au sens plein du terme, nous opposons en permanence notre liberté, notre capacité d'être maître de notre action et, par voie de conséquence, de notre destin ; à l'absurdité du non-choix, nous opposons la réalité du choix ; ce que réaffirme la révolte non-prométhéenne est la primauté de notre libre arbitre sur toute autre réalité constitutive de notre être, toute affirmation d'un principe contraire à cette primauté du choix est comme une statue à déboulonner d'urgence, la mort y compris. À cet égard, la conception de l'immortalité de l'âme est à interpréter comme l'affirmation, peut-être la plus radicale qui soit, d'une réalité humaine qui ne se résume pas au non-choix de la finitude mais réside surtout dans un choix dont la réalité n'inclut pas la possibilité de sa propre cessation : seul l'être caractérisé par le choix et vivant sans que rien ne vienne contredire le choix peut être considéré comme légitime. La thèse de l'immortalité de l'âme peut être envisagée comme l'expression d'une révolte contre une réalité qui ne peut être que secondaire non pas tant parce qu'elle est terrifiante mais simplement parce qu'elle est illogique en tant qu'elle entre radicalement en contradiction avec le choix que l'homme tient, à juste titre, pour constitutif de son être : le seul phénomène non-choisi auquel l'homme accorde de la validité est justement ce choix auquel il est condamné – il faut en effet renoncer à toute accusation d'un quelconque orgueil humain : l'homme choisit en permanence, toute action humaine est un choix, les causes extérieures à sa conscience n'ont valeur de cause que dans la mesure où il les reconnaît comme telles, mais il ne peut pas choisir de devoir choisir, la nécessité du choix est une réalité qu'il ne choisit pas et cette position n'a rien de confortable dans la mesure où elle le rend responsable de ses

²⁷⁶ JANKÉLÉVITCH Vladimir, *La mort*, p.393.

actes et de leurs conséquences, ne pouvant en attribuer la responsabilité ni à un instinct ni même à une volonté étrangère plus puissante que la sienne. Et pourtant, si ça ne tenait qu'à nous, nous nous reposerions en permanence sur le confort d'une autorité qui choisirait tout à notre place, c'est ce que l'enfant attend de ses parents, ce que le superstitieux attend de la divinité qu'il honore, ce que le fanatique attend de son gourou ou de son tyran, mais chacun de ces exemples de non-choix constitue lui-même un choix qui n'a rien à voir avec le non-choix absolu de notre finitude constitutive : la réalité de ce non-choix n'est pas moins inconfortable que la nécessité du choix dans laquelle nous nous trouvons en permanence, elle est simplement illogique en tant qu'elle entre en contradiction avec la réalité du choix que nous considérons comme première non pas parce qu'elle serait plus avantageuse (ce qu'elle n'est absolument pas), mais bien parce qu'elle est effectivement première sur le plan strictement phénoménologique. Nous ne nous révoltons pas de gaité de cœur contre le non-choix, nous ne revendiquons pas la réalité première du choix parce qu'elle nous arrange, nous sommes tout simplement dans l'incapacité logique d'admettre autre chose que le choix, qu'il nous plaise ou non. À cet égard, ce que nous attendons de la vie *post corporis mortem* de l'âme n'est en aucun cas une consolation face à l'angoisse suscitée par la cessation des fonctions vitales mais bien le triomphe du choix : les mythes eschatologiques contiennent tous, peu ou prou, la promesse d'un monde où plus rien ne viendrait contredire la réalité première du choix ; la survie de l'âme serait donc moins le triomphe de la vie sur la mort que le triomphe de la logique sur l'illogique – il ne faut donc pas s'étonner de l'intérêt de la philosophie pour une telle promesse, d'autant que nous avons insisté sur le fait que l'ascèse du philosophe était choisie et non pas subie, cette vie ascétique apparaissant comme ce qu'il y a de plus logique comme choix de vie et étant donc déjà un petit triomphe du choix en attendant la grande victoire que devrait permettre la mort.

Si nous parlons bien de choix et non de liberté et si nous venons de prendre pour exemple un choix qui n'est pas un choix entre deux alternatives qui se valent plus ou moins mais un choix qui surclasse tout autre choix envisageable, c'est bien parce que le triomphe *post corporis mortem* du choix ne saurait se définir par une indétermination complète qui laisserait l'âme libre de faire n'importe quel choix : le triomphe du choix n'est pas le triomphe de la possibilité de choisir mais bien le triomphe du choix que l'homme ne peut que faire en toute logique et que la finitude ne cesse de contrecarrer, à savoir la satisfaction complète du désir de savoir, la communion avec le cosmos, autant dire l'autosuffisance absolue, la résolution définitive de tous les problèmes qui se posent inévitablement à l'homme ; tel est le grand paradoxe du triomphe du choix que doit permettre la survie *post*

corporis mortem de l'âme, il se définit précisément par la suppression de la nécessité de choisir, il rend le choix, en tant qu'acte, superflu : ce n'est donc pas la liberté au sens sartrien d'indétermination absolue qui doit triompher dans la vie après la mort mais bien le choix au sens de ce que l'homme est spontanément porté à choisir, ce qu'il cherche à accomplir et que rien ne devrait logiquement entraver ; ce qui est recherché, c'est un choix à la fois délibéré et indiscutable, ce qui, ici-bas, est à la fois concrètement impossible et cependant envisagé comme étant notre état « normal ».

À aucun moment la philosophie, à moins de dégénérer en mysticisme voire en charlatanisme, n'a prétendu offrir la possibilité de rétablir parfaitement cette norme de notre vivant, tout au plus peut-elle prendre acte de notre révolte permanente contre notre condition et nous aider à la rendre vivable ; le monde grec a laissé à la modernité chrétienne le soin de laisser la révolte métaphysique se développer, mais la revendication du droit à une vie où rien, pas même la finitude, ne viendrait contrecarrer la vérité première du choix est loin d'être totalement absente du monde grec si l'on en croit la communication de Dorison évoquant Plotin lors du congrès de Nice de l'association Budé en 1935 :

« La mort, avec l'être intérieur, constituerait comme la vision lumineuse d'une féerie où tous portants se sont écroulés, mais où des portants secrets se préparent. (...) La mort est créatrice d'organisme : le développement d'un œuf humain, cette cellule, jusqu'au huitième stade, l'épanouissement des ampoules cérébrales dans une tête distincte, le jeu de l'assimilation fonctionnelle, ce lot de merveilles peut éclairer d'analogies : le périsprit ne s'envisage pas que du point de vue statique. »²⁷⁷

Le périsprit est une image supplémentaire, empruntée à la *Palingénésie* de Charles Bonnet, de ce que l'on pouvait espérer obtenir dans le cadre des mystères d'Éleusis, une sorte de renaissance par laquelle se manifesterait la richesse de notre intériorité, un renouveau qui consiste plutôt en un rétablissement de l'homme dans l'être qui lui revient de droit, manifestant ainsi une revendication qui n'est donc pas née avec le christianisme mais que ce dernier a exacerbée en rendant plus étanches que jamais entre elles les deux sphères de la nature et de l'esprit : le monde grec était encore le monde d'une interpénétration étroite de ces deux sphères qui, pour être distinctes, n'en étaient pas moins suffisamment complémentaires pour que le passage de l'un à l'autre puisse s'opérer avec une relative simplicité ; le christianisme, en revanche, a considérablement resserré le pont entre les deux mondes, comme le démontre Marcel Gauchet dans *Le Désenchantement du monde* qui s'emploie à présenter le christianisme comme « la religion de la sortie de la religion » dans la mesure où il place l'*autre* (que l'on peut grossièrement assimiler au divin) non pas,

²⁷⁷ Congrès de Nice, 24-27 avril 1935, *Actes du congrès*, p.332-333.

comme les cultes païens, dans la nature qui entoure l'homme mais dans un « au-delà ». Le christianisme, par la figure du Dieu-homme que constitue Jésus, consacre la fracture radicale entre ici-bas et l'au-delà ; de fait, si Dieu doit s'incarner dans la personne du Christ pour apparaître aux hommes, cela signifie que les deux règnes, en temps normal, ne communiquent pas, et qu'il y a entre eux une différence ontologique fondamentale et pour ainsi dire infranchissable. En somme, le christianisme a rendu plus aiguë que jamais la démarcation entre les deux ordres de réalité, faisant sauter le verrou de ce qui prémunissait l'homme contre la tentation d'une révolte effectivement prométhéenne et maintenait à l'état non-prométhéen la revendication du droit au triomphe du choix. Dans ce cadre hérité de la révélation chrétienne, tout le souci du fidèle sera désormais de se rendre digne d'accéder à cet au-delà dont il est ontologiquement séparé, sans pouvoir être certain que les moyens qu'il mettra en œuvre seront les bons ni même pouvoir renier totalement la sphère terrestre dans laquelle il a été placé par le créateur.

Ce divorce a notamment été analysé par Schelling dans *Clara*, ce dialogue inachevé que l'on pourrait comparer à un diamant non encore taillé, de même d'ailleurs que son personnage éponyme, porte-parole d'une « intuition philosophique » constituant un point de départ qui, certes, ne se suffit pas à lui-même et demande la médiation de la réflexion, celle-là même qu'apportent notamment le pasteur et le médecin, mais n'en est pas moins un point de départ obligé, de même que la nature elle-même – cette comparaison n'est pas artificielle puisque Schelling n'a de cesse de rappeler que la nature est pleine de manifestations de l'absolu qui sont autant d'occasions d'intuitions philosophiques devant donner accès, à terme, à la connaissance absolue ou, pour reprendre les termes schellingiens, au triomphe de l'intérieur sur l'extérieur ; encore faut-il ne pas « brûler les étapes », comme aurait tendance à s'y fourvoyer la philosophie moderne aux yeux de Schelling – sa critique visait sans doute tout particulièrement Hegel et était en quelque sorte annonciatrice du classement actuel de la philosophie parmi les « sciences humaines » envisagées en opposition aux « sciences exactes », classement qui prive, de façon totalement arbitraire, la philosophie de tout lien avec des savoirs avec lesquels elle a pourtant une histoire commune comme la médecine, la physique, la biologie ou les mathématiques :

« L'ancienne métaphysique se déclarait par son nom comme une science qui suivait la connaissance de la nature, en était la continuation accrue, elle prenait donc la connaissance par-delà la physique, dont elle se faisait gloire en un certain sens vigoureux et ample, seul sens en lequel on puisse satisfaire au désir de connaître. La philosophie moderne a supprimé sa relation immédiate à la nature, ou alors n'a pas su la maintenir et s'est mise à dédaigner fièrement tout lien avec la physique ; en maintenant ses prétentions à atteindre un monde intérieur, elle n'était

plus métaphysique mais elle était hyper-physique. C'est maintenant seulement que s'est montrée sa totale impuissance à réaliser le but proposé. »²⁷⁸

Schelling a ce mérite de rappeler que penser la nature comme subordonnée au monde des esprits revient à reconnaître qu'il existe un lien entre les deux et qu'aucune étape du cheminement devant conduire *in fine* à la connaissance absolue ne doit être négligée – de ce point de vue, parce qu'il redonne à la philosophie son statut de dynamique à l'encontre de tout « systématisme » étriqué, écrivant notamment que « seul peut être montré le passage scientifique du domaine de la nature à celui du monde spirituel »²⁷⁹, Schelling peut être considéré comme l'un des modernes qui ont le mieux compris la « leçon » de Platon, du moins telle que nous l'avons commentée ici même, ce qui justifie qu'il ait choisi lui aussi la forme du dialogue, celle qui convient le mieux pour l'expression d'une pensée qui reconnaît et assume d'être en continuelle gestation. Il faut cependant se garder d'envisager *Clara* comme une version allemande du *Phédon* ; certes, le but premier de Schelling n'est pas de démontrer l'immortalité de l'âme mais bien, comme son titre l'indique, de montrer que le lien entre la nature et le monde des esprits est proprement pensable et que l'élan vers la connaissance n'est pas vain, ce qui le rapproche de la démarche platonicienne. Toutefois, Schelling met aussi en avant l'idée suivant laquelle l'âme est moins une entité indépendante qu'une copule permettant l'union du corps avec l'esprit, idée qui n'aurait pu être le fait de Platon pour qui l'esprit, le *noûs*, était une partie de l'âme – Schelling propose donc un dépassement d'un dualisme qui était encore à l'œuvre dans l'Antiquité et qui n'était pas encore problématique pour Platon : fidèle à sa conception de la pensée, Schelling se devait, avant de dépasser ce dualisme, en tenir compte et donc le mettre en scène avec l'intervention du religieux :

« Nous n'avons en nous qu'un seul point ouvert, par où le ciel puisse apparaître. C'est notre cœur ou, plus exactement, notre conscience. Nous trouvons en elle une loi et une détermination qui ne peut être de ce monde, contre lequel bien plutôt elle combat, et ainsi elle nous tient lieu de gage d'un monde supérieur, et élève celui qui a appris à la suivre à la pensée consolante de l'immortalité. »²⁸⁰

C'est donc le médecin, un homme de sciences au sens moderne et galvaudé du terme, qui va prendre la défense de l'existence du lien entre le monde naturel et le monde des esprits, et subséquemment, de l'idée d'immortalité, situant l'homme à mi-chemin entre le monde naturel et le monde des esprits, la mort étant la cause du passage de son être dans le monde

²⁷⁸ SCHELLING Friedrich Wilhelm, *Clara ou Sur la liaison de la nature avec le monde des esprits*. SW., XI, p.3, éd. Cotta. – Toutes les citations de *Clara* sont tirées de la traduction d'Élisabeth Kessler révisée par Pascal David et Alexandra Roux.

²⁷⁹ *Op.cit.* SW., XI, p.5, éd. Cotta.

²⁸⁰ *Op.cit.* SW., XI, p.17, éd. Cotta.

des esprits, « si bien que ni de cette vie ni de l'autre on ne peut dire qu'elle forme un tout, mais seulement le côté d'un tout indivis. »²⁸¹ Si l'un de ces deux mondes était un tout à lui seul, il n'y aurait pas de passage possible, il n'y aurait même pas de mort ; en rendant son sens à l'idée d'un lien entre le monde naturel et le monde des esprits, Schelling redonne un sens à l'intuition centrale de l'au-delà que l'on peut déjà avoir ici-bas et souligne donc que l'effort du philosophe n'est pas vain : le « commerce avec des choses supra-mondaines et célestes »²⁸² que l'âme entretient déjà durant la vie corporelle tire son origine du fait que tout est dans tout et que même le niveau le plus bas de l'être naturel renferme des présages du monde spirituel, ne serait-ce que dans son organisation ; l'intuition philosophique, en tant qu'elle donne un avant-goût de la réconciliation de deux sphères artificiellement opposées l'une à l'autre, peut être considérée comme une « petite mort », pour ainsi dire une *beautiful agony* comme les anglo-saxons nomment l'orgasme, au sens où elle donne un avant-goût du triomphe de l'intérieur sur l'extérieur ou, pour le dire avec nos propres termes, du triomphe absolu du choix, dont la philosophie ne saurait jamais offrir qu'une ébauche imparfaite, une anticipation qui ne sera jamais que relative mais qui en vaut tout de même la peine :

« Nous pouvons donc dès ici-bas commencer à réaliser ce qui nous attend dans l'autre vie, à savoir la subordination de l'extérieur à l'intérieur ; tous les discours des philosophes ne sont-ils pas remplis d'expressions de ce genre, comme lorsqu'ils parlent de l'amant de la sagesse qui dès ici-bas vit tel un mort. »²⁸³

Malgré la très grande distance qui sépare les deux auteurs, notre commentaire des écrits de Schelling rappelle à s'y méprendre celui qui a été fait concernant les écrits de Platon et c'est tout à fait volontairement que l'on met en valeur cette ressemblance symptomatique d'une relative similitude de situation : l'homme grec, traditionnellement, se prémunissait contre la tentation d'une révolte prométhéenne, restant au stade de la révolte non-prométhéenne (qui n'est pas nécessairement pré-prométhéenne pour autant) en affirmant que le triomphe du choix deviendrait enfin possible après la mort du corps, mais cette idée avait perdu de son évidence aux yeux d'une jeunesse athénienne privée de repères. La situation est encore plus critique pour Schelling dont les écrits portent la marque d'une fracture consommée entre deux ordres de réalité qui n'étaient que différenciés tout en restant complémentaires dans l'Antiquité, fracture résultant du passage d'un monde qui se prémunissait contre la révolte déclarée à un monde qui, faute de la légitimer, prenait le

²⁸¹ *Op.cit.* SW., XI, p.32, éd. Cotta.

²⁸² *Op.cit.* SW., XI, p.52, éd. Cotta.

²⁸³ *Op.cit.* SW., XI, p.60, éd. Cotta.

risque qu'elle se produise en rendant plus étroit que jamais le pont devant mener au monde où le triomphe du choix serait enfin possible : à cet égard, on peut envisager le fourvoisement auquel se laisserait aller, d'après Schelling, la philosophie moderne comme l'une des conséquences, et non la moins perverse, de la perte de ce qui avait été pendant si longtemps un garde-fou pour la pensée – non pas qu'il faille incriminer le christianisme en tant que tel, mais tenir compte des effets hétérotéliques de sa réception. Si l'homme grec se prémunissait contre la tentation de laisser sa revendication du droit au triomphe du choix dégénérer en révolte, laissant au Titan Prométhée la responsabilité de la révolte, l'homme chrétien, en revanche, laisse ouverte le risque de la révolte, dont il doit désormais assumer seul la responsabilité, exacerbant sa revendication du droit au triomphe du choix en se représentant par la figure d'Adam. Monde naturel et monde divin, donc matière et esprit, s'interpénétraient encore suffisamment dans le monde grec pour que la tentation et la responsabilité de la révolte soient incarnées par un être divin qui en déchargeait les hommes, tandis que les deux ordres de réalités sont si séparés l'un de l'autre dans le monde chrétien que la tentation et la responsabilité de la révolte ne peuvent plus incomber qu'aux hommes. Il n'empêche que le fond commun reste la revendication par l'homme du droit à une vie marquée par le triomphe absolu du choix au sens de la disparition de toute entrave à la satisfaction du choix spontané de l'homme, à commencer par la finitude et la nécessité même de choisir : pour le dire en termes grecs, nous baptisons « révolte non-prométhéenne » la revendication du droit à l'accomplissement de l'ἀρετή de l'homme, de son excellence, et si cette révolte a su rester non-prométhéenne, c'est précisément parce les Grecs, tout en prenant acte que la réalisation de cette excellence n'était pas possible ici-bas, ont adhéré à la possibilité de cette réalisation dans la mort non pas tellement pour exprimer cette révolte mais au contraire pour mieux se prémunir contre la tentation d'agir pour obtenir l'ἀρετή pleine et entière ici-bas, ce qui serait revenu à donner à cette révolte une dimension prométhéenne qu'elle ne peut et ne doit pas avoir sous peine de conduire à l'ὄδρις.

3. Platon ou le nouveau garde-fou contre la tentation de la révolte

L'homme grec en général et l'Athénien en particulier, avec l'aide notamment de ses auteurs tragiques, se prémunissait donc contre le risque de laisser éclater la tentation d'une révolte ouverte contre ce qu'il n'aurait même pas encore osé appeler sa condition : si les grands tragiques grecs que sont Sophocle et Euripide ont écrit leurs œuvres les plus célèbres alors qu'Athènes était en pleine guerre contre Sparte, ce n'était sans doute pas par

hasard mais bien parce que le risque de se laisser aller à l'ᾠδῆς était considérablement accru par le contexte belliqueux. Qu'en était-il du philosophe que l'on envisage si souvent, avec plus ou moins de pertinence, comme la conscience négative de son temps ? Il est indiscutable que Platon prend acte du caractère insupportable de ce qu'il n'appelait pas encore notre finitude, comme le révèle White montrant du doigt le vocabulaire militaire employé dans le *Phédon* :

These metaphors are primarily military. All particulars are « doing battle » with each other and with themselves in order to move toward the Forms. Presumably the military motif depends on the fact that particulars are often embedded in matter and must therefore « fight » against this aspect of these nature when seeking the higher degree of reality.²⁸⁴

Même si le rapport entre l'âme et le corps n'est pas exactement analogue à celui qu'entretient la forme intelligible avec l'objet particulier, il n'empêche que l'homme lui aussi se bat contre sa propre matérialité en tant qu'obstacle à l'accomplissement de son ἀρετή qui reste à acquérir ici-bas tout en étant absolument constitutive de son être ; le problème ne se limite cependant pas à la finitude puisque l'homme cherche à atteindre son excellence sans savoir précisément en quoi elle consiste pour la bonne raison qu'il n'en a jamais eu de représentation parfaite sous ses yeux ; Fédier souligne toutefois que cette situation, qui pourrait être désespérée, est sauvée du désespoir par Socrate qui démontre qu'il n'est pas nécessaire de savoir ce qu'est un homme digne de ce nom pour le devenir et qu'il suffit de vouloir le savoir, ce qui est déjà contraignant pour un homme brillant mais peu curieux comme Ménon et encore plus pour un réactionnaire comme Anytos :

« Le dialogue est parvenu à son point culminant : alors que tout semblait perdu, c'est précisément maintenant qu'on peut comprendre. Quoi ? Que l'on peut être un homme sans savoir ce qu'est un homme. Et ici l'exemple, c'est Ménon lui-même. Mais il y a une condition : celle d'être porté par le désir de savoir. »²⁸⁵

Essayons de détailler : le monde grec en général et Platon en particulier n'ignoraient pas l'existence d'un écart pratiquement impossible à combler entre ce que l'homme se sent en droit d'attendre de ses pouvoirs intellectuels et la réalité de la résistance que sa finitude, notamment du point de vue de la réalité matérielle, oppose à ce que nous appelons le triomphe du choix ; nous l'avons amplement lu, Platon formule explicitement un sentiment de privation originel, dont la cité se déchargeait en l'attribuant à des personnages my-

²⁸⁴ WHITE David A., *Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo*, p.192. « Ces métaphores sont surtout militaires. Chaque objet particulier « livre bataille » contre chaque autre objet et contre soi-même afin d'aller vers les Formes. Le motif militaire repose probablement sur le fait que les objets particuliers sont souvent enfoncés dans la matière et doivent par conséquent « combattre » contre cet aspect de la nature quand ils recherchent le plus haut degré de réalité. »

²⁸⁵ FÉDIER François, *Le Ménon, quatre cours, cinquante et une explications de textes*, p.91.

thiques, ceux-là même qu'elle faisait monter sur la scène de la tragédie ; mais à l'époque de Platon, les poètes tragiques ont failli à leur tâche : ils ont été impuissants à empêcher la cité de se fourvoyer dans l'ἄδραστηρία, ils auraient même favorisé le développement de troubles, non seulement par des représentations dévoyées du divin mais aussi par leur conduite personnelle, et c'est ce qui permet à Pierre Pontier de voir en Agathon un fauteur de troubles clairement désigné comme tel : « Dans le *Banquet*, il est l'une des deux sources de θόρυβος avec Alcibiade, mais dans une moindre mesure. Comme le politicien, le jeune poète déchaîne « un tumulte d'acclamations » (ἀναθορυβῆσαι) dans l'assistance. »²⁸⁶ Du fait de l'incompétence des tragiques en présence, la vie terrestre reste fondamentalement illogique pour ne pas dire anormale : « Être humain, c'est avoir une âme privée des pouvoirs qu'elle devrait avoir et exilée du lieu où elle devrait être. »²⁸⁷ dit Monique Dixsaut commentant le mythe du *Phèdre* dans lequel l'âme ne peut cependant s'en prendre qu'à elle-même d'avoir été séduite par l'attrait de la matière bigarrée. De ce fait, le combat de l'âme ne saurait se réduire à une révolte contre la corporéité, et Dixsaut, par ailleurs, introduit aussitôt après cette précision :

« Ce n'est donc pas l'incarnation qui est pour l'âme la véritable cause de son ignorance. Toute âme d'homme est habitée par des forces folles et inhumaines et la perte du pouvoir divin des ailes permet à ces forces de se donner libre cours. Tous les hommes, depuis le philosophe jusqu'au tyran, ont en commun l'incapacité à saisir immédiatement l'intelligible, mais tous en ont aperçu quelque chose et peuvent, s'ils le désirent, s'en ressouvenir. »²⁸⁸

On a beau jeu d'accuser l'incarnation de nous barrer le chemin vers l'absolu que nous convoitons : notre âme n'a tout simplement pas le pouvoir de l'acquérir ici-bas et il n'y a pas de sens à lutter contre le corps, ce ne serait que du temps perdu pour le développement des facultés dont nous bénéficions déjà ; de fait, la notion de révolte est, en elle-même, totalement absente de l'œuvre de Platon qui propose moins une lutte ouverte contre la condition corporelle que la possibilité d'une autonomie relative de l'âme se faisant jour grâce à l'activité philosophique, il propose moins de réussir à penser malgré le corps que de réussir à penser avec le corps : « Le problème n'est donc pas celui des rapports de l'âme et du corps en général mais de la façon dont une âme vit son corps. Le corps n'est pas en soi un tombeau, mais mon corps peut l'être s'il m'impose de vivre ce rêve trouble dont seule la pensée me réveille. »²⁸⁹ Platon ne cherche à aucun moment à nier que ce qu'il n'appelait pas encore la finitude oppose un obstacle permanent à l'accomplissement de l'ἀρετή de

²⁸⁶ PONTIER Pierre, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, p. 140.

²⁸⁷ DIXSAUT Monique, *Platon, Le désir de comprendre*, p.185.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Op.cit.*, p.189.

l'homme, mais il nous dit aussi, par l'exemple de Socrate, qu'en assumant notre condition corporelle, nous n'en avons que d'autant plus de mérite à poursuivre nos efforts. La révolte contre ces obstacles dus à notre nature est vouée à l'échec, mais il reste légitime de revendiquer notre droit à persévérer dans notre être : cette phrase n'est qu'apparemment contradictoire car la persévérance dans notre être propre réside précisément dans le consentement à ce que notre vérité première, résidant dans le choix, soit contrecarrée par notre finitude : il ne faut donc renoncer ni au choix ni à la finitude, le premier aspect étant tout aussi constitutif de l'être humain que le second. À cet égard, affirmer que l'âme est immortelle, c'est reconnaître que l'homme est parfaitement fondé à revendiquer son droit à faire du choix le principe de sa vie mais c'est aussi dire qu'une vie entièrement choisie ne peut être qu'un espoir aussi longtemps qu'il vivra sur terre. Les mythes eschatologiques, de même que les tragédies, expriment donc moins une révolte qu'une volonté de se libérer de la tentation d'une révolte prométhéenne qui relèverait de l'ὄρις, ils s'efforcent de maintenir la revendication du droit au triomphe du choix à l'état non-prométhéen – à cet égard, le philosophe entreprend de poursuivre la « mission » civique qui avait été jusqu'à présent dévolue aux poètes tragiques, lesquels ne suffisent plus à une cité ravagée par sa défaite face aux Lacédémoniens. Le philosophe délégitime même totalement la révolte en montrant que celle-ci, non contente d'être vouée à l'échec, est inutile dans la mesure où réduire l'influence de la finitude à sa portion congrue ne nécessite pas d'efforts hors de portée de l'homme mais tout au plus une formation que Platon proposait de suivre dans le cadre de l'Académie. En effet, Socrate ne vit nullement, sauf à l'exprimer en termes imagés, en marge de la cité, ce qui indique que la philosophie affirme que pour réussir, au moins dans la mesure des moyens dont l'homme dispose ici-bas, l'expérience d'extase attribuée jadis à des êtres surhumains²⁹⁰, une formation correctement suivie suffit désormais sans qu'intervienne un don divin : Socrate affirme bien avoir eu la révélation de sa mission philosophique grâce aux prophéties délivrées à Delphes au temple d'Apollon, mais l'intervention divine se limite justement à la révélation, à aucun moment Socrate ne revendique une quelconque surhumanité, son activité réflexive tire son origine de capacités qu'il juge avoir en commun avec ses interlocuteurs – sans quoi le dialogue ne serait même pas envisageable. Il n'existe donc aucune raison pour se révolter contre le fait d'être un animal fini, corporel et mortel, toute révolte contre l'ordre du monde et le place qui y est assignée à l'homme est absente de l'œuvre de Platon qui, au lieu de déplorer les obstacles interdi-

²⁹⁰ Cf. Annexe 10.

sant à l'homme l'accomplissement complet et immédiat de ce que devrait lui permettre le privilège dont il bénéficie au sein de la nature, se félicite de ce privilège et acquiesce à tous les possibles qu'il lui ouvre, précisément en revendiquant le droit de persévérer dans les caractéristiques qui en découlent : loin d'être une philosophie de mécontent de soi comme l'affirmait Alain, la philosophie de Platon prend soin de ne pas ajouter à la détresse que peut susciter la finitude une seconde détresse causée par l'impasse dans laquelle nous conduirait une révolte déclarée contre notre propre condition.

Au relatif flou dans lequel nous laissait l'hypothèse de la « quête du meilleur impossible », qui ne rendait pas justice au fait que l'homme n'est pas seulement insatisfait de lui-même mais aussi de son environnement, succède maintenant, grâce à l'hypothèse de la révolte non-prométhéenne, la quasi-certitude du fait que la conception de l'immortalité de l'âme constitue chez Platon l'expression d'une volonté d'échapper à la tentation d'une révolte, inévitablement vouée à l'échec, contre la part non-choisie de la condition humaine. Les mythes eschatologiques nous disent que l'homme est bien un être de choix et qu'il vaut la peine d'agir de manière à ce que ce choix, qui est notre vérité phénoménologique première, soit ce qui triomphe à terme, mais que ce triomphe doit rester un espoir aussi longtemps que nous vivons sur terre, sous peine de prendre le risque d'être coupables d'ὑβρις : la révolte n'est pas totalement illégitime en tant qu'elle est ce par quoi nous évitons de résumer notre agir à la satisfaction des besoins matériels, mais elle doit rester, sinon larvée, en tout cas non-prométhéenne, elle doit s'en tenir à ce que l'homme est capable de vaincre ici-bas, à savoir réfréner ses appétits grossiers pour laisser s'épanouir la réflexion logique, ce qui est déjà une réussite et non des moindres. Même sans l'interdit quasi-religieux (avant la lettre) dont était frappée l'ὑβρις dans le monde grec, cette mise en garde implicite de Platon reste d'actualité en tant qu'elle nous prémunirait contre une colère contre-productive si elle était suffisamment écoutée : loin d'être la manifestation d'un orgueil humain, ces mythes, au contraire, rappellent à l'homme quelle est sa juste place sur terre et l'invitent à accepter la vie telle qu'elle est. En somme, loin d'être une réponse à une quelconque peur de la mort, la conception de l'immortalité de l'âme peut au contraire apparaître comme une réponse à une éventuelle peur de la vie.

Chapitre 3 : La peur de la vie

En concluant avec un exposé de cette idée, nous en arrivons, au terme de nos réflexions à retourner complètement le préjugé, évoqué en introduction, suivant lequel la conception de l'immortalité de l'âme serait une réponse à une éventuelle peur de la mort : si cette hypothèse se confirmait, ce serait donc en fait tout le contraire. Cette notion de « peur de la vie » peut surprendre : il est vrai qu'il est plutôt inhabituel d'envisager la vie comme pouvant inspirer la peur, tant il semble évident que c'est la mort qui doit inspirer la terreur et que la vie ne saurait être qu'un bien inestimable, mais il faut se méfier des fausses évidences : si l'on demande à un individu quelconque s'il a peur de la mort, il n'est pas si évident qu'il n'y paraît que sa réponse sera positive, il répondra « oui » ou « non » suivant ce que lui inspirent ses convictions religieuses, philosophiques, éthiques ou métaphysiques. Concernant l'idée d'une peur de la vie, le mirage de l'évidence est encore plus puissant : si l'on demande à un individu pris au hasard s'il a peur de la vie, il y a de fortes chances pour qu'il nous réponde « non » en ouvrant des yeux ronds d'étonnement devant une question aussi insolite et finisse par nous rire au nez ; pourtant, si on lui demande s'il craint la souffrance, la maladie et le vieillissement, il y a de plus grandes chances pour que la réponse soit positive ; si on lui demande s'il redoute aussi la faim, la fatigue et cherche à les éviter, il est plus que probable que la réponse sera également positive ; or, ces maux font partie de la vie, ils lui sont même intrinsèquement liés, ils sont inévitables pour tout être vivant, font partie des conditions suivant lesquelles la vie est accordée aux hommes sur terre, même la mort fait partie de la vie. Le fait est donc là : la vie n'est pas tout entière aimable, du moins elle n'est pas toute entière aimée, elle n'est pas pure, elle comporte tout un pan de faits non-choisis que l'homme ne tolère pas et dont l'élimination ne pourrait être assurée que dans la mort ; en somme, l'homme craint la mort sans aimer véritablement la vie, attitude que Kant lui-même a dénoncée, non sans sarcasme, dans ses « conjectures sur les débuts de l'histoire humaine » :

« Certes, on ne doit pas savoir très bien apprécier la valeur de [la vie], si on peut encore souhaiter qu'elle dure plus longtemps qu'elle ne le fait réellement ; car ce ne serait là que le prolongement d'un jeu qui nous met continuellement aux prises avec mille difficultés. Mais, à la limite, on peut ne pas tenir rigueur à une faculté de juger enfantine de craindre la mort sans

aimer la vie, et de considérer, bien qu'elle ait du mal à tirer de chaque jour de son existence une satisfaction passable, qu'elle ne dispose pas d'assez de jours pour recommencer son calvaire. »²⁹¹

D'une certaine façon, nous sommes tous dans le cas du bûcheron de La Fontaine (*Fables*, I, XVI) qui, malgré sa vie misérable et toutes les souffrances qu'il endure, préfère encore continuer à vivre ainsi plutôt que répondre à l'appel de la mort alors même qu'il est le premier à se lamenter sur son sort :

« Le trépas vient tout guérir ;
Mais ne bougeons d'où nous sommes.
Plutôt souffrir que mourir,
C'est la devise des hommes. »

Cette attitude a aussi été mise en scène par Camus dans une scène de *Caligula* où un patricien déclare, voyant son prince malade, « Jupiter prends ma vie en échange de la sienne »²⁹² ; Caligula, rétabli, le prend au mot et donne l'ordre qu'on l'exécute, non pas par cruauté mais par volonté de profiter de son pouvoir quasi-illimité sur les hommes qui l'entourent pour les forcer à être logiques avec eux-mêmes et à assumer pleinement leurs actes et leurs paroles : « la vie, mon ami, si tu l'avais assez aimée, tu ne l'aurais pas jouée avec tant d'imprudance »²⁹³ conclut le *princeps* à l'adresse du patricien qu'il envoie à la mort, résumant d'une manière saisissante l'idée suivant laquelle l'homme craint la mort mais n'aime pas assez la vie pour en supporter toutes les vicissitudes et n'en fait même pas obligatoirement un bien absolu à sauvegarder au mépris de toute autre considération. Il est donc probable que la foi en l'immortalité de l'âme, dans la mesure où la survie de l'âme doit se traduire par un après-mourir caractérisé par l'abolition de tout ce qui rend la vie insupportable, est moins motivée par la peur de la mort que par la peur de la vie, du moins la peur de la vie telle qu'elle est, c'est-à-dire partiellement non-choisie.

1. Une vie formidable

Quelques-unes des causes de ce qui rend la vie effrayante (tel est le sens premier de l'adjectif « formidable ») ont été cernées par la philosophie politique moderne, notamment dans le cadre de la conception du contrat social : cette notion était étrangère à l'Antiquité pour qui la vie politique était l'état naturel de l'homme, même si Platon lui-même, bien

²⁹¹ KANT Emmanuel, « Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine » [VII, 122] cf. *Œuvres philosophiques II*, p. 518. Traduction de Luc Ferry et Hans Wismann.

²⁹² CAMUS Albert, *Théâtre, récits, nouvelles*, p. 92.

²⁹³ *Op.cit.*, p. 93.

que ce fut dans le cadre de ce que nous appelons une hypothèse de laboratoire, a reconnu que le regroupement au sein des cités était une condition *sine qua non* de la survie de l'homme : la modernité, notamment sous l'influence de Hobbes, a radicalisé cette idée avec la fiction de l'état de nature qui situe artificiellement aux premiers âges de l'humanité un état premier où la peur est pour ainsi dire l'état permanent de la vie humaine. Ce qui rend le pacte social nécessaire n'est pas tant le besoin de s'associer pour pouvoir subvenir aux besoins vitaux mais plutôt la peur de mourir de mort violente en succombant sous les coups d'autrui : l'homme est par nature formidable à lui-même au sens où tous les hommes sont en concurrence les uns contre les autres, ayant à peu près tous les mêmes désirs et la même quantité de force disponible pour les assouvir. L'État, le Léviathan, ce monstre froid, est un mal nécessaire qui sauve l'homme de l'état de nature, le Béhémoth, un monstre au sang chaud plus terrible encore. En somme, la vérité première de la philosophie politique moderne réside dans l'idée suivant laquelle l'homme est un loup pour l'homme ; l'idée, objectera-t-on, n'est pas si moderne qu'elle en a l'air puisque c'est la citation d'une comédie de Plaute, mais il n'est pas inutile de resituer dans son contexte cette phrase que l'on cite aujourd'hui à tout propos : elle est tirée de l'*Asinaria*, une pièce mêlant intrigues amoureuses et histoires d'argent et constitue une réplique attribuée à un *mercator*, un marchand, un homme d'affaires, un personnage que l'on peut donc s'attendre, dans le cadre d'une comédie, à être présenté comme un individu quelque peu rapace et prêt à déployer toute une série d'astuces plus ou moins honnêtes pour s'enrichir aux dépens d'autrui, ce qui implique qu'en supposant une guerre des uns contre les autres parmi les hommes, il ne fait qu'avouer la vraie nature de son mode de vie basé sur la prédation. De surcroît, « L'homme est un loup pour l'homme » ne traduit qu'une partie du vers de Plaute, qui plus est moins de la moitié : *Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non nouit.*²⁹⁴ En d'autres termes, l'homme ne serait dangereux que pour l'homme qui ne le connaîtrait pas assez pour savoir qu'il est fondamentalement imprévisible, qu'il est capable de violence ou de malveillance à l'égard de ses semblables et qu'il est donc légitime de s'en méfier. Pour l'Antiquité, la peur que l'homme peut inspirer à l'homme n'est pas une fatalité, elle n'est en tout cas pas vécue comme absolument originelle ; la nouveauté qu'introduit la modernité n'est cependant pas radicale dans la mesure où le simple fait que la constitution de l'État soit possible suffit à prouver que cette peur n'est pas irrémédiable ; elle n'en existe pas moins et peut être considérée comme une cause de ce que nous appelons la peur de la vie.

²⁹⁴ Plaut. *Asin.* 495. « L'homme est un loup pour l'homme et non un homme, quand on sait pas ce qu'il est. »

Il était intéressant de prendre pour point de départ le caractère « formidable » reconnu à l'homme par la philosophie du contrat social dans la mesure où cela nous a permis de mettre l'accent sur le caractère imprévisible de l'homme, et tel est peut-être ce qui peut rendre la vie effrayante pour l'homme. En effet, pour l'homme, créature ouverte à tous les possibles dont la vie ne saurait se réduire à l'exécution automatique et quotidienne des mêmes gestes ayant pour seule finalité la survie, dont les actes ne sauraient avoir pour cause unique un instinct sur lequel il pourrait se reposer, son avenir est incommensurablement plus incertain qu'il ne l'est pour tout autre animal ; il n'en a pas moins en commun avec les animaux d'être contraint de composer avec toute une série d'événements qui construisent son devenir et sur lesquels il a d'autant moins de prise qu'ils sont rarement le fait de l'intervention délibérée d'autres hommes et ne sont donc pas le fruit de l'action d'un être doté de libre arbitre pouvant rendre des comptes, et l'homme est seul à ne jamais s'accommoder de cet état de faits. On en revient en fait à l'impossibilité d'accepter ce qui vient contredire le choix : l'homme n'est pas seul maître de son destin qui dépend de diverses causes adventices incontrôlables ; personne ne choisit d'avoir un grave accident, personne ne choisit d'être atteint d'une grave maladie, personne ne choisit l'heure et le jour de sa mort, et pourtant, tous ces événements contribuent directement à définir notre vie ; on peut certes leur accorder une plus ou moins grande importance, mais on ne peut jamais faire comme s'ils n'étaient pas. Vivre, c'est fondamentalement prendre le risque que tout ne se passe pas exactement comme prévu : ce n'est qu'après la mort d'un individu, donc *a posteriori*, que sa vie ne peut plus avoir été autre que ce qu'elle a effectivement été. La conception de l'immortalité de l'âme permettrait donc de pallier non pas la peur de la mort en tant qu'elle est inconnue mais bien la peur de la vie en tant qu'elle est trop bien connue, c'est-à-dire caractérisée par le devenir plutôt que par l'être, par l'ouverture plutôt que par la clôture sur elle-même. La vie fait donc peur dans la mesure où elle est irrémédiablement imprévisible, c'est-à-dire pleine de risques imprévisibles sans lesquels elle ne serait même pas la vie ; le célèbre humoriste Pierre Desproges ne s'y est pas trompé en assimilant la vie à une maladie incurable dans un de ses célèbres *Réquisitoires du tribunal des flagrants délits* - l'humoriste, atteint d'un cancer, tentait en fait de relativiser la gravité de sa maladie en démontrant, sur un ton sarcastique, que son sort n'était guère moins enviable que celui de tout autre homme qui, sans souffrir du même mal que lui, n'en était pas moins, en tant qu'homme, voué au vieillissement, à la décrépitude, à la souffrance et à la mort :

« De toute évidence, vous êtes atteint d'une... d'un... d'une maladie à évolution lente, caractérisée par... par une dégénérescence irréversible des cellules et... (...) Vos jours sont

comptés, à mon avis, dans le meilleur des cas, vous en avez encore pour trente à quarante ans. Maximum.
 - Mais, si ce n'est pas un cancer, comment s'appelle, cette maladie, docteur ?
 - C'est la vie. »²⁹⁵

La peur de la mort n'est en fait qu'une peur de la vie refoulée, comme nous invite à le penser, plus sérieusement que Pierre Desproges, Jankélévitch :

« Celui qui ne veut pas avouer son manque de courage devant la mauvaise seconde à passer, celui que ne veut pas avoir l'air de redouter l'inexistante seconde d'angoisse, peut fort décemment manifester la plus grande inquiétude sur sa destinée posthume. Une telle sollicitude lui fait honneur. »²⁹⁶

La peur de la mort n'est pas la peur de l'être-mort : comme l'exprimait amplement Épicure, on ne peut redouter ce qui est inconnu ou ce qui est tenu pour du néant ; ne peut éveiller véritablement de l'angoisse que le seul aspect de la mort dont nous avons une relative connaissance pour avoir nécessairement connu des individus qui en ont fait directement ou indirectement l'expérience, à savoir l'ensemble des signes avant-coureurs, depuis les plus subtils qui caractérisent la sénescence jusqu'au plus extrême qu'est l'agonie. De telles situations peuvent légitimement susciter l'inquiétude mais s'ils sont connus, c'est précisément parce qu'ils font partie de la vie : le vieillard est un bientôt-mort, l'agonisant est un presque-mort, mais ni l'un ni l'autre ne sont déjà morts. Craindre l'instant mortel, c'est donc craindre un presque-rien, et craindre la mort permet donc de chasser cette peur inavouable d'un presque-rien par une autre peur bien plus grande : une peur, de même qu'un clou, chasse l'autre, nous parlons pudiquement de peur de la mort pour ne pas devoir révéler un non-dit, celui de la peur de la vie au sens de la vie telle qu'elle est et non telle qu'on la souhaiterait ; cette peur est inavouable dans la mesure où elle remet en cause jusqu'à la légitimité de notre existence terrestre : avoir peur de la vie, c'est avoir peur de tout notre être, de ce que Georges Brassens appelait notre « seul luxe ici-bas »²⁹⁷, la mort est donc en quelque sorte hypostasiée pour ne pas avoir à avouer la peur de la vie à laquelle s'ajoute la honte d'avoir peur de la vie ; libre à nous de nous décharger de cette peur honteuse et inavouable sur un domaine dont nous n'avons aucune idée précise, il est apparemment moins honteux de craindre une virtualité qu'une vérité présente, de craindre ce qui pourrait arriver plutôt que notre état présent, mais cette distinction est artificielle, notre état présent étant justement caractérisé par une multitude de virtualités, la mort n'en étant qu'une parmi les autres.

²⁹⁵ DESPROGES Pierre, *Les réquisitoires du tribunal des flagrants délires 1*, p.89.

²⁹⁶ JANKÉLÉVITCH Vladimir, *La mort*, p.341.

²⁹⁷ BRASSENS Georges, « Mourir pour des idées », *Cf. Poèmes et chansons*, p.374.

La peur de la mort n'est donc qu'une expression parmi d'autres de la peur de la vie, qui peut également prendre la forme de la haine de la matière en général et du corps en particulier ; cette haine apparaît quand nous rejetons sur la matière la responsabilité de qui vient contrecarrer l'accomplissement du choix : Étienne Gilson avait d'ailleurs eu l'occasion d'évoquer, lors du congrès de Nice de l'association Budé, un courant de pensée médiéval effectivement caractérisé par une haine du corps et de la nature, une « misophysie »²⁹⁸ et une « misosomatie »²⁹⁹ prenant de telles proportions que ses défenseurs en arrivaient à mépriser les anciens :

« Préoccupés de souligner la nécessité de la grâce, certains en arrivent à refuser à la nature toute existence légitime en dehors de la grâce qui sauve. Ce sont les apôtres du *contemptus saeculi* dont Pierre Damien est un frappant exemple. Ennemis de la philosophie, ils le sont aussi des lettres antiques, au point de condamner jusqu'à l'étude de la grammaire ; la nature leur est toujours suspecte et n'a pour eux d'autre droit que celui d'être mortifiée ; le corps leur est en horreur, et ils n'ont pas assez d'insultes, ni d'assez outrageantes, à lui adresser : c'est du pus, de la sanie, un sac d'immondices. »³⁰⁰

De tels hommes sont loin de représenter l'ensemble de la philosophie du Moyen-Âge : leur attitude était plutôt le fait d'une réaction contre un autre courant de pensée qui démontrait au contraire que le christianisme ne se réduisait pas à la révélation et affirmait que celle-ci devait s'ajouter au respect de la nature. Cette attitude de mortification, ce « coup d'état contre le corps »³⁰¹ comme Manuel Garcia Cartagena a appelé le mysticisme, n'a rien à voir avec l'ascèse platonicienne dont elle ne pourrait être, à la rigueur, qu'une version dévoyée pour ne pas dire dégénérée. Il n'empêche que le caractère non-choisi des affections corporelles fait de la négation du corps une tentation à laquelle on ne peut manquer d'être sensible quand l'entrave que ces affections opposent à notre puissance d'agir devient trop grande, par exemple quand notre volonté de poursuivre la lecture voire la rédaction d'un ouvrage est contrecarrée par une faim qui nous paralyse ou par toute autre nécessité vitale ayant le même effet. Il serait plus raisonnable, dans ce genre de situation, de faire une pause pour mieux reprendre notre effort à nouveaux frais et dans de bonnes conditions une fois les besoins vitaux satisfaits ; en réalité, cette attitude que devrait nous dicter le bon sens pratique, nous ne la suivons pas automatiquement : nous ne sommes pas suffisamment maîtres de notre destin pour décider ou non d'avoir faim mais nous le sommes cependant encore assez pour décider de différer la satisfaction du besoin de nourriture, fût-ce au

²⁹⁸ Cf. *supra*.

²⁹⁹ Contrairement à la « misophysie », nous assumons la paternité de ce néologisme.

³⁰⁰ *Congrès de Nice, 24-27 avril 1935, Actes du congrès*, p.343.

³⁰¹ GARCIA CARTAGENA Manuel, « L'âme chez Oscar Wilde » in *L'imaginaire de l'âme, Les cahiers de l'imaginaire* n°12, p.97.

risque de différer également la réussite de notre entreprise en nous privant du carburant naturel sans lequel nous serions incapables de toute activité. L'idée, très répandue, suivant laquelle la souffrance serait bénéfique pour l'effort est trompeuse : il n'y a certes pas d'effort sans une souffrance, même minime, mais ne pas s'alimenter quand le besoin s'en fait sentir, loin d'être bénéfique pour l'effort que nous cherchons ainsi à poursuivre, ne fait qu'ajouter une souffrance à celle que suppose déjà l'effort mené qui n'en est que d'autant plus difficile à faire et y perd donc inévitablement en efficacité, de telle sorte que le travail, loin d'avancer plus vite, peut même prendre du retard. La haine du corps peut alimenter la foi en l'immortalité de l'âme dans la mesure où il est bien évident que celui qui éprouve cette haine ne saurait regretter d'être débarrassé du corps, mais un tel lien de cause à effet n'est pas automatique : Platon nous donne justement l'exemple d'une pensée qui croit sincèrement en la survie de l'âme sans pour autant affirmer que le corps ne mérite que mortification. Si la peur de la mort n'était qu'une peur de la vie refoulée, la haine de la matière, elle, est une peur de la vie non-refoulée qui peut s'exprimer de façon violente à l'encontre non seulement du corps mais aussi de toute la matière, qui peut être représentée comme un démon tentateur, semblable au serpent de la Genèse biblique. Nous opposons l'attitude conciliatrice de Platon à la « misosomatie » de certains médiévaux mais comme le dénonce le *Philèbe*, l'Antiquité grecque n'est pas totalement exempte de charlatans qui prétendent mener dès ici-bas une vie d'âme désincarnée au point de pouvoir se passer de la connaissance matérielle, pourtant indispensable dans l'apprentissage de la philosophie au moins en tant qu'étape de la formation. La méfiance envers la matière et, par voie de conséquence, envers le corps, que nous envisageons comme une manifestation de la peur de la vie, n'est donc pas l'apanage de la modernité, comme le fait voir la paraphrase du mythe du *Phèdre* par Louis Rougier :

« D'abord, faisant partie du cortège des dieux et contemplant, sur la sphère des étoiles fixes, les archétypes de toutes choses, les Idées platoniciennes, certaines âmes ont subi le mirage de la matière, changeante et bigarrée. Elles ont ressenti le désir furieux de la génération qui leur a fait perdre leurs ailes et les a précipitées du ciel étoilé dans le cercle du devenir et de la corruption. »³⁰²

Ce mythe, certes, ne cherche pas à laisser entendre qu'il faudrait se désintéresser totalement de la matière, qu'il faudrait éviter d'entrer en contact avec elle : au contraire, Platon situe dans un passé très lointain et dans un avenir incertain la possibilité d'une vision directe des formes intelligibles, ce qui signifie bien qu'il serait vain d'espérer pouvoir

³⁰² ROUGIER Louis, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, p.91.

prétendre à une telle vision de l'intelligible *hic et nunc*. Même si l'on garde à l'esprit que le mythe situe dans le passé ce qui ne cesse jamais d'être présent, que la chute narrée se reproduit en fait chaque jour, alors le mythe nous dit qu'il est inévitable que l'âme soit séduite par « ce mirage fatal de la matière »³⁰³ et doit donc faire avec ; le simple fait que Platon ait pu écrire ce mythe pour se prémunir contre la tentation d'un « misohyléisme »³⁰⁴ montre à quel point une telle tentation devait déjà être puissante à l'époque. En fait, présenter la matière comme un démon tentateur revient à céder à une autre tentation éveillée par la peur de la vie : on peut même parler de solution de facilité dans la mesure où cela revient à disqualifier ontologiquement ce sur quoi nous n'avons pas de prise, ce sur quoi il n'y a pas de contrôle possible de notre part, comme le ferait un mauvais élève se complaisant dans l'ignorance qui déclarerait incompréhensible une leçon qu'il n'essaie même pas de comprendre. Si la vie droite pouvait se résumer au fait de ne pas céder à la tentation de la matière, ce serait trop simple : le simple fait de vivre implique de céder à la tentation de la matière et la tentation à laquelle il faut échapper est double ; plutôt que d'une tentation de la matière, il vaut mieux parler d'une tentation d'un commerce outrancier avec la matière, qui ne se donnerait pas pour fin dernière la découverte du pur intelligible, et du reflet inversé de cette tentation, celle de la haine de la matière, qui est tout aussi néfaste car contre nature. De toute manière, quand bien même la matière serait effectivement tentatrice, elle ne serait que ça : le tentateur de la Genèse biblique, le serpent, n'est que tentateur, il ne peut être tenu pour responsable du péché originel dont la culpabilité incombe à l'homme seul ; de même, c'est céder à la facilité que de rejeter sur le corps la responsabilité de maux concernant lesquels l'âme ne peut s'en prendre qu'à elle-même et devrait, plutôt que maudire le fait d'être unie à un corps, se reprocher sa trop grande complaisance à l'égard de l'attrait de la matière. Même Thomas d'Aquin, bien que représentant d'une époque où matière et esprit ne communiquent plus aussi étroitement qu'autrefois, ne croit pas sans réserve au mythe de l'âme exilée dans le corps et ne cherche nulle part ailleurs que dans le composé d'âme et de corps la désobéissance à l'ordre divin représentée dans la Genèse par le fait de céder à la tentation éveillée par le serpent. L'irascible et le concupiscible ne sont même pas, dans le thomisme, mauvais en tant que tels, pourvu qu'ils obéissent à la raison en dépit de leur capacité de lui résister – de même que le θυμός et l'ἐπιθυμία pour Platon, que Thomas d'Aquin a nécessairement lu, ne sont pas intrinsèquement mauvais pour peu qu'ils soient contrôlés par le λογιστικόν : *Irascibilis autem et concupiscibilis magis nomi-*

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ Autre néologisme (Cf. supra).

*nant sensitivum appetitum ex parte actus, ad quem inducuntur ex ratione.*³⁰⁵ L'âme a beau jeu de se prétendre victime de son union avec le corps : l'ennemi est intérieur à l'âme qui doit assumer seule la responsabilité de sa complaisance envers les affaires basement corporelles. La difficulté est donc de se tenir à égale distance entre deux types opposés d'ὄρις, celle consistant à rejeter tout contact, même utile, avec la matière comme le ferait un mystique, et celle consistant à résumer tout l'être à la matière comme le ferait un hédoniste de bas étage ; en d'autres termes, il convient d'accepter que notre être ne se résume pas à notre choix mais il ne faut pas non plus se cacher derrière la réalité du non-choix pour justifier une négation totale du choix, ce qui reviendrait à basculer dans la « mauvaise foi » au sens sartrien du terme et à se justifier en affirmant « c'est plus fort que moi ». Cet équilibre est difficile à trouver, tant du point de vue de l'éthique que de la connaissance, précisément parce que le non-choix est inévitable et qu'il est donc difficile de savoir où s'arrête l'obéissance légitime à la nature et la complaisance envers ses appétits grossiers ; l'homme, se croyant libre, élimine ontologiquement tout ce qui entrave sa liberté, à commencer par lui-même, il en arrive à se penser comme son propre organe-obstacle et la conception de l'immortalité de l'âme propose justement un état futur dans lequel l'organe ne serait plus qu'organe. C'est en ce sens que nous comprenons cette conception comme une réponse possible à la peur qu'inspire la vie telle qu'elle est : par l'expression volontairement saisissante « peur de la vie » nous avons synthétisé la conséquence de l'impossibilité logique d'admettre la part non-choisie de notre être, impossibilité sous laquelle se regroupent toutes les causes identifiées ; nous avons également montré quelles formes plus ou moins violentes peut prendre cette peur, mais ce n'en sont que des formes possibles voire, dans le meilleur des cas, des exemples particuliers qui ne suffisent pas à dresser une typologie générale de la peur de la vie ou, plutôt, des peurs de la vie.

2. Typologie : les deux grandes peurs de la vie

La vie effraie l'homme dans la mesure où elle échappe à son contrôle et contre-carre donc le choix qu'il reconnaît spontanément comme étant sa vérité première : la peur de la vie, à cet égard, peut être ramenée à la peur de la contingence, dont la responsabilité est souvent rejetée, abusivement, sur le corps et sur la matière. La vie n'est pas un long fleuve tranquille et se caractérise au contraire par sa diversité et son ouverture à tous les

³⁰⁵ THOMAS D'AQUIN, Somme théologique, I^a, q.81.3. « Irascible et concupiscible désignent donc plutôt la sensibilité à partir de son activité, qui est commandée par la raison. »

possibles, les meilleurs comme les pires : il y a plusieurs types de vie possibles et donc plusieurs types de peur de la vie mais, en synthétisant, nous parvenons à en distinguer deux sous lesquels tous les autres types viennent se regrouper. Ces deux grandes catégories de peurs de la vie ne sont pas simplement juxtaposées et entretiennent entre elles des rapports étroits qui ne les mettent pas sur un pied d'égalité.

La définition de la première permettrait de reformuler les termes dans lesquels sont posés les questions donnant lieu aux débats contemporains en éthique médicale : il est monnaie courante de se demander à partir de quel moment la vie devient un fardeau mais, en réalité, la vie est déjà un fardeau par elle-même dans la mesure où elle suppose une responsabilité et est vouée à l'incertitude ; la vieille morale qui affirme que la vie est un combat et le *Phédon*, qui compare le corps à un poste de garde, ont ceci en commun qu'ils disent sans fard que la vie, même délestée, grâce à la cité, de la peur de mourir de mort violente, n'est pas une partie de plaisir, qu'il est nécessaire de travailler pour survivre et que nous sommes dans l'obligation permanente de prendre des décisions qui engagent notre responsabilité et dont nous devons assumer les conséquences sans pouvoir nous cacher derrière l'autorité d'un instinct. Pour cette raison, la question éthique ne devrait pas être « quand la vie devient-elle un fardeau » mais plutôt « quand l'homme ne dispose-t-il plus des moyens physiques et mentaux nécessaires pour assumer la charge que représente la vie », question plus précise mais non moins difficile.

C'est un fait : dans la mesure où elle est vulnérable, où elle peut être altérée par la maladie, par un accident, par la sénescence, la vie peut devenir insupportable au sens fort du terme et dépasser les forces dont le sujet dispose pour en assumer la charge. La souffrance est inévitable au cours de la vie, mais elle peut atteindre un degré plus ou moins important et elle est donc susceptible de prendre une telle proportion qu'elle ne laisse plus aucune marge de manœuvre au patient. Même sans aller jusqu'à imaginer un tel niveau de souffrance, on peut résumer le premier type de peur de la vie à la peur de la souffrance : il est tout à fait légitime et même parfaitement sain de craindre la souffrance et de chercher à l'éviter dans la mesure du possible, mais on peut parler de peur de la vie quand on en arrive à souhaiter ne plus souffrir du tout et éliminer jusqu'à la possibilité même de souffrir, autant dire éliminer la vie elle-même ; dans un cas de souffrance extrême, un tel souhait peut sembler légitime et peut justifier que l'on préfère la mort à la continuation d'une vie devenue insupportable, c'est en tout cas l'argument clé des défenseurs de l'euthanasie ; mais quand la souffrance en demeure au niveau quotidien d'un mal relatif qui n'empêche pas le sujet, du moins pas de façon durable, de faire face aux nécessités vitales, on peut à

bon droit parler de péché d'angélisme, de démon de perfection : chercher à éviter la souffrance est une chose, chercher à éliminer totalement la souffrance en est une autre. Préférer la mort à une vie marquée par la souffrance n'est pas une preuve de courage, une telle attitude dénoncerait plutôt, chez qui en fait montre, une absence de courage pour affronter les réalités de la vie : dans le cas d'un malade incurable que la maladie rend incapable du moindre geste et qui est déjà en état de mort cérébrale, mourir n'est pas une question de courage mais une évidence ou, plutôt, un moindre mal en comparaison d'une vie objectivement insupportable ; dans le cas d'une souffrance réelle mais moins grande, qui en tout cas n'empêche pas le souffrant de vivre, cela risque plutôt d'être une solution de facilité, un refus de faire suffisamment preuve de courage pour continuer à vivre malgré tout. Aristote lui-même affirmait explicitement dans l'*Éthique à Eudème* que préférer la mort à la souffrance n'était pas un signe de courage :

ἀλλ' ὁμῶς οὔτ' εἰ διὰ ταύτην οὔτ' εἰ δι' ἄλλην ἡδονὴν ὑπομένει τις τὸν θάνατον ἢ φυγὴν μειζόνων λυπῶν, οὐδεὶς δικαίως ἂν ἀνδρεῖος λέγοιτο τούτων. εἰ γὰρ ἦν ἡδὺ τὸ ἀποθνήσκειν, πολλὰκις ἂν δι' ἀκρασίαν ἀπέθνησκον οἱ ἀκόλαστοι, ὥσπερ καὶ νῦν αὐτοῦ μὲν τοῦ ἀποθνήσκειν οὐκ ὄντος ἡδέος, τῶν ποιητικῶν δ' αὐτοῦ, πολλοὶ δι' ἀκρασίαν περιπίπτουσιν εἰδότες, ὧν οὐθεὶς ἂν ἀνδρεῖος εἶναι δόξειεν, εἰ καὶ πάνυ ἐτοίμως ἀποθνήσκειν.³⁰⁶

L'idée suivant laquelle il est envisageable que l'homme recherche des plaisirs qu'il sait lui être néfastes à plus ou moins long terme a déjà été évoquée ; on pourrait cependant préciser, dans le sillage du Stagirite, que même si l'intempérant est le premier à savoir que ses excès vont le tuer, il diffère cependant du souffrant en ceci qu'il ne désire pas directement la mort et ne s'y résigne d'ailleurs même pas : aveuglé par l'enivrement que lui procurent ses plaisirs, il en oublie qu'il va mourir, le risque de mourir n'est pour lui qu'un effet hétérotélique, pour tout dire secondaire, des plaisirs dont la jouissance est pour lui le but premier, tandis que la perspective de la mort ne devient le but premier que pour celui dont la vie devient insupportable à cause de la souffrance ; ce dernier n'attend plus rien de la vie, à la différence de l'intempérant qui en attend encore tout. Il est cependant exact que ni l'un ni l'autre ne font preuve de courage, ce qui ne veut pas dire qu'ils doivent nécessairement être condamnés éthiquement : s'il semble difficile de prendre la défense d'un individu recherchant le plaisir au mépris de toute autre considération, il est en revanche

³⁰⁶ Aristot. *Eth. Eud.* III, 1 [1229 b] « Mais cependant si, par ce plaisir ou un autre, quelqu'un supportait la mort ou fuyait des peines plus grandes, personne ne le dirait à bon droit courageux. En effet, s'il était agréable de mourir, souvent par manque de maîtrise de soi mourraient les intempérants, comme c'est le cas maintenant même, non pas que la mort soit agréable, mais que ce qui la provoque l'est et beaucoup par manque de maîtrise de soi se jettent sur elle en connaissance de cause, et aucun d'eux ne paraîtrait courageux, même s'il était parfaitement disposé à mourir. »

envisageable d'admettre qu'un niveau de souffrance intolérable rende la mort préférable à la continuation de la vie. Un intempérant se parant des plumes de la sagesse pourrait certes répondre qu'il préfère la mort causée par les plaisirs à une vie de souffrances, arguant qu'une vie sans plaisirs ne serait que souffrance : il serait aisé de lui répondre, quand bien même il n'existerait aucun moyen terme entre le plaisir et la souffrance (ce qui relève du sophisme), que la souffrance de l'homme privé de plaisirs n'aurait aucune commune mesure avec celle, par exemple, d'un individu souffrant de maladie incurable ; mais surtout, contrairement au souffrant pour qui la mort devient la seule issue envisageable, l'intempérant est encore capable, tant que ses excès n'ont pas déjà eu définitivement raison de sa santé, de changer de vie. Osons le dire, l'homme en état de souffrance extrême désire la mort parce qu'il n'a plus d'autre choix et il ne saurait alors être question de courage mais simplement de lucidité, tout le problème étant de savoir à partir de quel degré de souffrance il devient objectivement logique d'accorder au souffrant le droit à la mort, question d'autant plus délicate qu'il n'y a rien de plus subjectif que la douleur, même et surtout dans le cas d'une personne affaiblie au point de ne même plus pouvoir communiquer ses pensées et dont la souffrance n'est vraiment connue que d'elle seule. Dans tous les cas, comme la souffrance est de toute façon ontologiquement liée à la vie, même si elle peut se manifester à des degrés divers, s'il était dans tous les cas (et non pas seulement dans certains cas) légitime de préférer la mort à une vie marquée par la souffrance, alors l'humanité n'aurait plus qu'à organiser un suicide collectif géant. C'est pour cette raison qu'il est sans doute plus méritoire de savoir jouir de la vie plutôt que de s'en dégoûter, comme le reconnaissait aussi Montaigne qui n'en fut pas moins l'un des premiers de l'époque moderne à reconnaître que l'on peut en arriver à ne plus être en mesure de faire face à la vie, justifiant ainsi le suicide : « Dieu nous donne assez de congé, quand il nous met en tel état, que le vivre est pire que le mourir. C'est faiblesse de céder aux maux, mais c'est folie de les nourrir. »³⁰⁷ En bon ennemi de tout dogmatisme et revendiquant l'héritage des stoïciens, Montaigne adopte, malgré sa foi chrétienne, une position qui tranche avec la sévérité de l'Église envers le suicide ; un tel énoncé ne contredit absolument pas avec l'idée suivant laquelle préférer la mort à une vie imparfaite n'est pas une preuve de courage puisque la vie est imparfaite par définition et que le vrai courage consiste donc à l'accepter telle quelle, ce qui ne signifie pas se résigner à la souffrance et s'y complaire mais bien tout mettre en œuvre pour l'éviter, à commencer par ménager sa monture :

³⁰⁷ MONTAIGNE, *Les essais*, Livre II, chapitre III.

« Quand je vois, et Cæsar, et Alexandre, au plus épais de sa grande besogne, jouir si pleinement des plaisirs humains et corporels, je ne dis pas que ce soit relâcher son âme, je dis que c'est la roidir ; soumettant par vigueur de courage, à l'usage de la vie ordinaire, ces violentes occupations et laborieuses pensées. (...) Avez-vous su prendre du repos, vous avez plus fait, que celui qui a pris des Empires et des villes. Le glorieux chef-d'œuvre de l'homme, c'est vivre à propos. »³⁰⁸

Contenter le corps sans s'y complaire, c'est rendre l'âme moins vulnérable ici-bas, c'est « vivre à propos » c'est-à-dire vivre en respectant les limites de notre nature, sans chercher à se surpasser au-delà du raisonnable. En somme, la souffrance physique étant inévitable aussi longtemps que l'on vit, il y aurait, en ce qui la concerne, un seuil que l'éthique médicale pourrait chercher à définir, en-deçà duquel préférer la mort à la continuation de la vie ne serait que lâcheté et au-delà duquel ce ne serait que lucidité ; il faudrait bien sûr moduler ce seuil en tenant compte de la capacité de résistance de chaque individu (ce qui n'est pas irrémédiablement impossible pour peu que le soignant et le soigné aient la volonté commune de faire de la relation de soin une relation à part entière), mais qu'il se situe en-deçà ou au-delà de ce seuil, le sujet désirant la mort ne fait à aucun moment preuve de courage : c'est pourquoi il est fondé de parler de « peur de la vie » quand l'immortalité de l'âme est conçue comme un refuge pour qui ne saurait accepter que la souffrance soit intrinsèquement liée à la vie.

Nous n'avons parlé jusqu'à présent que de la souffrance physique mais l'exposé serait incomplet s'il n'y était question aussi de la souffrance morale concernant laquelle il est encore plus difficile d'établir des critères objectifs de tolérance. On croit trop souvent bien connaître les cas, dont la presse écrite se fait souvent l'écho, d'individus se suicidant parce que la perte de l'être aimé ou le harcèlement dont ils sont victimes sur leur lieu de travail leur rendent la vie insupportable ; il est cependant difficile d'exprimer un jugement à leur sujet (la question rhétorique « qui sommes-nous pour juger » illustre davantage une impossibilité pratique qu'un interdit éthique), le caractère subjectif de toute souffrance étant alors littéralement exacerbé et l'objectivité ne pouvant intervenir, à la rigueur, que lorsque des manifestations extérieures ne laissent aucun doute sur l'état du souffrant, et encore ces manifestations ne sont-elles pas nécessairement des indices fiables dans la mesure où elles dépendent moins du degré réel de souffrance morale que de la capacité de l'individu à l'extérioriser, comme le montrerait le cas d'un adolescent introverti qui souffrirait en silence et dont les tendances suicidaires ne seraient connues que de lui seul. De toute façon, quand bien même nous jouirions de critères objectifs fiables pour évaluer le degré de souffrance morale d'un sujet (cette carence peut légitimer que la psychologie ne

³⁰⁸ *Op.cit.*, Livre III, chapitre XIII.

soit pas comptée parmi les sciences dites « exactes »), nous serions tout de même confrontés à une alternative analogue (quoique plus modulée) à celle que pose la souffrance physique : le sujet préférant la mort à la souffrance morale fait preuve de manque de courage par son refus d'affronter ses problèmes ou bien dénonce l'absence de secours venant d'autrui qui l'ont conduit à cette extrémité ; au caractère insurmontable du mal physique incurable se substitue l'incompétence ou l'indifférence (les deux peuvent aller de pair) de l'entourage : un tel obstacle, dans l'absolu, pourrait être surmonté mais le sujet le juge, à tort ou à raison, irrémédiable – il pense alors faire preuve de la même lucidité que le malade incurable qui réclamerait³⁰⁹ l'euthanasie, mais il peut être victime de son ignorance quant aux pouvoirs de son entourage ou de son manque de volonté pour aller chercher du secours. En fait, préférer la mort à la souffrance morale est si peu preuve de courage que cela met en accusation une notion solidement ancrée dans bon nombre de cultures : l'honneur. La remise en question de cette notion est pertinente pour peu que l'on compte comme une souffrance morale envisageable le déshonneur, la souffrance de l'homme ayant manqué à un code de conduite tenu, sinon pour sacré, au moins pour intransgressible. De là découlerait la formule « plutôt la mort au déshonneur » que l'on peut considérer comme une manifestation possible du « démon de la pureté » dont il a été question précédemment. Une telle attitude ne saurait être une preuve de courage dans le cas de l'homme dont le déshonneur viendrait d'une condamnation par la justice de la cité : si l'accusation est fondée, il serait plus courageux d'assumer les conséquences de son acte et de chercher à s'amender ; dans le cas contraire, il serait plus courageux de tout mettre en œuvre pour prouver son innocence. Cela dit, dans le domaine éthique et judiciaire, les notions d'honneur et de déshonneur comptent parmi les plus floues et les plus meubles qui soient ; pour s'en convaincre, il suffit de constater que ce qui était encore considéré comme déshonorant il y a moins d'un siècle est aujourd'hui totalement banalisé : qui, en France, encore aujourd'hui, considère comme déshonorée une jeune femme qui vivrait en état de concubinage, aurait des enfants hors mariage ou épouserait un divorcé ? Ce caractère évolutif de la notion d'honneur dénonce le flou dans lequel elle demeure : pour tout dire, chacun est fondé à la définir comme ça l'arrange, ce qui nous interdit d'en faire une raison suffisante pouvant justifier objectivement un désir de mort. En va-t-il de même dans le domaine d'activité où cette notion est perçue comme absolument centrale, à savoir le domaine guer-

³⁰⁹ Nous mettons ce verbe au conditionnel pour tenir compte du fait que les malades incurables ne sont pas tous lucides et que, de toute façon, la lucidité d'un patient incurable sur son état n'entraîne pas nécessairement la formulation d'une telle demande.

rier ? Dans un sens, oui : il est évident que le courage ne consiste pas à foncer tête baissée vers le danger mais bien à évaluer de façon pertinente ce qu'il est judicieux ou non de redouter, ce qui, d'après Kantorowicz, légitimait Henri de Gand, tout en défendant le sacrifice de la mort temporelle pour la patrie, à mettre en garde contre la témérité qui n'était qu'une dérive pouvant mettre en péril le salut de l'âme, ne serait-ce que parce qu'elle se rapprochait du péché d'orgueil :

« Henri met en garde contre une fausse mort *pro republica* : par exemple, si un homme choisit de mourir au combat, non pour sa patrie, mais pour satisfaire sa propre témérité ; ou si, au lieu de défendre la justice et l'innocence de son pays, il ne cherche qu'à acquérir honneur et gloire pour son pays en défiant toute justice. »³¹⁰

Si le philosophe du XIII^e siècle condamne la témérité au nom du salut de l'âme, il est envisageable de formuler la même condamnation en raisonnant en termes d'efficacité sur le champ de bataille : le soldat le plus méritant n'est pas nécessairement celui qui se sacrifie mais bien celui qui gagne la bataille – même si le sacrifice peut contribuer, à plus ou moins long terme, à la victoire, il n'est qu'un moyen en vue d'une fin ; abandonner le combat quand celui-ci est bel et bien perdu n'est pas nécessairement une preuve de lâcheté dans la mesure où le combattant qui s'avoue vaincu se réserve ainsi la possibilité de reconstituer ses forces en vue de l'assaut suivant et ainsi accroître ses chances d'être victorieux à terme : il fait ainsi preuve de lucidité, à l'opposée par exemple de Don Quichotte dont les initiatives n'ont aucune chance d'aboutir et qui peut donc, à ce titre, être considéré comme un déséquilibré. D'aucuns ne manquent pas de dénoncer ce qu'il y aurait de contradictoire à décorer ceux qui reviennent vivants d'une guerre : c'est pourtant bien à eux que revient le mérite de la victoire, les morts étant plutôt les victimes de l'ennemi, ceux qui n'ont pas su se conserver pour pouvoir continuer à lutter et participer à la victoire et dont la perte est déjà un petit début de défaite que seuls les survivants peuvent espérer compenser. La peur de devoir affronter la honte d'être un soldat vaincu, loin d'être une marque de courage est un exemple parmi d'autres de peur de la souffrance morale et, par voie de conséquence, de peur de la vie : on objectera à cela le caractère typiquement occidental et moderne d'une telle conception, mais même dans le cas où un code d'honneur commanderait à un combattant vaincu de se donner la mort plutôt que devoir supporter la honte de la défaite, ce suicide n'est pas perçu comme une preuve de courage mais simplement ce face à quoi il n'y a pas d'alternative : pour tout dire, la honte de la défaite est alors perçue comme un mal suffisamment grand pour justifier que le vaincu se donne la mort ; il serait probable-

³¹⁰ KANTOROWICZ Ernst H., « Mourir pour la patrie (*Pro Patria Mori*) dans la pensée politique médiévale » in *Mourir pour la patrie et autres textes*, p.161-163.

ment lâche qu'il ne le fasse pas mais il n'est pas pour autant courageux qu'il le fasse, ce passage à l'acte n'étant que l'exécution d'une consigne qui n'admet pas la possibilité de la désobéissance, un tel suicide est moins une preuve de courage qu'une preuve de droiture et il n'enlève rien au fait que le combattant a pour but premier la victoire et non son sacrifice.

La souffrance, donc, peut prendre des formes diverses et variées et être plus ou moins intense, mais elle est intrinsèquement liée à la vie quoi qu'il arrive et préférer à cette vie un état exempt de toute souffrance trahit le plus souvent un manque de courage pour affronter les réalités de la vie ; il peut certes arriver que la souffrance atteigne un tel niveau d'intensité que la vie en devient insupportable, mais il ne saurait être alors question de courage et lui préférer la mort peut être preuve de lucidité plutôt que de courage. Si la peur de la vie comprise comme un fardeau peut être considérée comme une cause envisageable de la conception de l'immortalité de l'âme, ce n'est donc pas un hasard si un philosophe pour qui cette immortalité est affaire de foi plutôt que de raison, à savoir Hume, ait précisément été un penseur pour qui la vie n'est pas par définition un fardeau mais peut seulement le devenir, comme il l'écrit en conclusion de *Du suicide* : *If suicide be supposed a crime, 'tis only cowardice can impel us to him. If it be no crime, both prudence and courage should engage us to rid ourselves at once of existence, when it becomes a burthen.*³¹¹ Il est à noter que Hume ne mentionne le courage qu'en second lieu, après la *prudence* (que l'on peut comprendre comme la sagesse pratique au sens de *phronesis*), parmi les facteurs pouvant conduire au suicide, comme si la peur de la mort était un moindre frein au suicide que le manque de lucidité quant à la valeur réelle de l'existence. Il était d'autant plus intéressant de faire une allusion à cet écrit de Hume qu'il permet d'introduire une autre notion, capitale pour définir la seconde peur de la vie, à savoir la notion de devenir – Hume emploie sans ambiguïté le verbe *become*. Comme l'a dit Montaigne, « le monde n'est qu'un branloire pérenne »³¹², la vérité première de la vie, et à plus forte raison la vie de l'homme, que sa capacité d'innovation ouvre à tous les possibles, est dans le devenir plutôt que dans l'être ; la vie est un perpétuel devenir qui ne peut prétendre accéder à l'être stable que dans la mort, mais si le devenir existe et constitue la vérité première de la vie, l'être aussi existe, il existe en tout cas suffisamment pour qu'il soit possible de produire une définition d'un être, pour qu'il soit possible d'identifier Socrate comme étant Socrate malgré tous les

³¹¹ HUME David, *Essays on Suicide and the Immortality of Soul*, p.21 (Thoemmes Press, Classic Studies in the History of Ideas, Bristol, 1992). « Si l'on considère le suicide comme un crime, alors seule la lâcheté peut nous y pousser. Si l'on considère que ce n'est pas un crime, la sagesse et le courage devraient tous deux nous engager à nous débarrasser immédiatement de l'existence quand elle devient un fardeau. »

³¹² MONTAIGNE, *Les essais*, Livre III, chapitre II.

changements qu'il subit au fur et à mesure qu'il vieillit. Le devenir ne constitue donc pas le tout de l'homme qui peut aussi compter sur un être-stable, l'homme change tout le temps, le plus souvent à son insu, et présente pourtant suffisamment d'apparences de stabilité pour être toujours jugé égal à lui-même ; c'est cette ambivalence qui a rendu nécessaire la conception d'un principe de stabilité au sein d'un être perpétuellement changeant, et c'est bien en ces termes que Marsile Ficin démontrait l'existence de l'âme :

*Respondemus, neque eadem prorsus manere figuram neque penitus similem, sed priorem frequenter abeunte carne abire et in carne recente novam priori quodammodo similem refici. Idque fieri a quodam artifice stabilissimo interius fabricante qui, cum maneat semper idem habeatque in se membrorum familiaris corporis disponendorum rationes et semina, potest novis humoribus quotidie influentibus complexionem similem ac prioribus tradere et recenti carni similem ac veteri praeberere figuram.*³¹³

L'être existe et cela suffit à rendre le devenir insupportable, à justifier que ce dernier inspire la peur ; nous parlions tout à l'heure de la peur de la vie comme d'une peur de voir la vie devenir un fardeau, mais il est envisageable d'abrèger cette expression ; la promesse eschatologique de la vie après la mort promet bien plus qu'une vie qui ne deviendrait pas un fardeau, elle promet une vie qui ne deviendrait plus du tout, où le devenir n'interviendrait même plus et n'opposerait plus d'obstacle à notre connaissance de l'être des choses. La définition de la mort comme séparation de l'âme et du corps offre un espoir bien plus important que celui de la continuation perpétuelle de la vie, à savoir celui d'être sans devenir, état dont, il faut bien le dire, aucune théorie n'arrive à proposer de représentation adéquate : en effet, si l'âme n'est plus concernée par le devenir, elle ne peut plus aller nulle part, les notions de temps et d'espace ne la concernent plus, les questions *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando* ne la concernent plus. On objectera peut-être que tout devenir n'est pas nécessairement effrayant et que le devenir peut être positif ; le devenir peut certes être une occasion d'amélioration mais il ne saurait s'y réduire et il est même plutôt considéré, la plupart du temps, comme l'altération d'une base stable sur laquelle reposaient nos repères. Sans même envisager forcément le vieillissement, il suffit de prendre comme exemple la sortie de l'enfance : l'enfant prend très tôt des habitudes grâce auxquelles il se constitue un monde dans lequel il évolue à son aise, un univers partagé entre l'école, la maison de ses parents et ses camarades, un monde dont

³¹³ FICIN Marsile, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, VI, 13. « Nous répondons que l'aspect extérieur ne reste pas absolument le même, n'est pas tout à fait semblable, mais qu'un premier aspect change souvent quand la chair dépérit, et que quand la chair se renouvelle, un nouvel aspect, en quelque façon semblable au premier, se recompose. Cela se produit grâce à quelque artisan très stable travaillant à l'intérieur et qui, parce qu'il demeure toujours le même et possède en lui-même les raisons et les germes de la disposition des membres du corps qui lui est familier, peut transmettre aux nouvelles humeurs qui affluent chaque jour la même ordonnance qu'aux précédentes et fournir à la nouvelle chair le même aspect qu'à l'ancienne. »

l'enfant ne perçoit pas immédiatement la précarité, l'idée même qu'il deviendra adulte et que son quotidien sera un jour bouleversé ne lui viendra pas à l'esprit tant qu'il n'en aura pas eu la révélation ; ses projets professionnels forgés en vue du temps « où il sera grand » ne sont pas à prendre au sérieux dans la mesure où il n'est pas réellement capable de se représenter tel qu'il sera à l'âge adulte. Aussi longtemps qu'on est enfant, la question du « que faire » ne se pose pas, l'enfant ne conçoit pas qu'il pourrait mener une vie autre que celle qui est la sienne, l'entrée dans l'âge adulte coïncide précisément avec l'instant où cette question n'est plus déjà résolue par les aînés et où le monde jusqu'alors clos sur lui-même de l'enfant éclate littéralement et devient ouvert à tous les possibles. Tous les changements que connaîtra désormais sa situation par rapport à cette base stable ne sauraient être perçus que comme des perturbations illégitimes qu'il combattrait ou dont il s'accommoderait mais qui ne supplanteront jamais, dans son statut de référence, la base stable qui reste d'autant plus première que la grande majorité des faits qui adviennent ensuite sont non-choisis et, à ce titre, susceptibles de diminuer sa puissance d'agir. C'est en effet en fonction de son effet sur notre puissance d'agir, selon qu'il l'augmente ou la diminue, que nous jugeons positivement ou négativement un fait quelconque nous affectant, quand bien même il serait, d'un point de vue strictement phénoménologique, absolument neutre car indépendant de toute volonté humaine et ne pourrait donc en aucun cas être tenu pour l'effet d'un libre arbitre bienveillant ou malveillant, comme l'a théorisé Spinoza dans *l'Éthique* : *Mens ea tantum imaginari conatur, quæ ipsius agendi potentiam ponunt. (...) Cum mens suam impotentiam imaginatur, eo ipso contristatur.*³¹⁴ La peur du devenir peut donc être définie comme la peur de la diminution de la puissance d'agir, l'impossibilité de maîtriser le devenir le rendant par définition susceptible d'opposer une entrave à notre puissance d'agir. Il en va de même dans le domaine de la connaissance puisque l'altération d'un objet que nous pensions connaître entrave notre puissance d'agir telle qu'elle se manifeste en termes de connaissance – le connaître n'étant jamais qu'une modalité parmi d'autres de l'agir. Cette entrave n'est pas nécessairement causée par un grand malheur ; un plaisir particulièrement intense, en effet, est tout aussi « formidable » au sens plein du terme qu'un grand malheur, il paralyse l'âme aussi efficacement qu'une extrême tristesse ; lorsqu'il atteint un degré d'intensité supérieur à celui auquel nous sommes accoutumés, le plaisir entrave notre puissance d'agir en tant que nous nous y laissons complètement aller jusqu'à y « perdre la raison » et à mépriser toute autre considération ; goûtant un plaisir

³¹⁴ SPINOZA Baruch, *Éthique*, III, prop. LIV-LV. « L'Âme entreprend d'imaginer cela seulement qui pose sa propre puissance d'agir. (...) Quand l'Âme imagine son impuissance, elle est contristée par cela même. »

d'une telle intensité, l'homme perd la maîtrise de soi et en arrive à dire qu'il ne peut plus s'en passer, que c'est « plus fort que lui » ; c'est ce qui arrive effectivement aux individus qui deviennent dépendants d'une drogue après y avoir goûté. Ce plaisir d'une intensité excessive monopolise littéralement l'entendement et le paralyse aussi efficacement que la tristesse qui, selon Montaigne parvient à « étonner toute l'âme et lui empêcher la liberté de ses actions »³¹⁵, ce qui est aussi le cas de l'enivrement que procure une nourriture savoureuse, un orgasme voire tout simplement une contemplation artistique – on parle volontiers du « syndrome de Stendhal » pour nommer le malaise qui peut nous saisir à la vue d'un chef-d'œuvre. Tous ces plaisirs, de même que la tristesse et tout événement adventice, sont censés ne plus entrer dans le champ du possible pour l'âme libérée du corps : la promesse de l'immortalité de l'âme, en tant que promesse de la victoire du choix sur le non-choix, est également promesse de la victoire de la stabilité sur le devenir, la peur du devenir étant comprise comme la forme dominante de la peur de la vie en tant qu'elle englobe la peur de la souffrance plus qu'elle ne la côtoie, le devenir-souffrant n'étant jamais qu'une forme de devenir parmi d'autres.

3. Platon ou le courage d'affronter la vie

Le lecteur qui sait lire entre les lignes l'aura compris, ce n'est pas par peur de la vie que Platon a développé sa conception de l'immortalité de l'âme mais plutôt pour se prémunir de cette tentation. Pour reprendre la typologie qui vient d'être détaillée, la peur de la souffrance ne concerne ni le philosophe en général ni Socrate en particulier, sous quelque forme que ce soit. Du point de vue de la souffrance physique, non seulement son ascèse consiste en un entraînement à faire abstraction des affections corporelles mais, de surcroît, le souci d'être toujours prêt à mener une réflexion logique l'amène à tout mettre en œuvre pour éviter la douleur, à commencer par satisfaire les besoins corporels ni au-delà ni en-deçà du nécessaire : c'est pourquoi il lâchait la bride à l'aspect le plus voluptueux de son être pour mieux faire montre de tempérance dans l'exercice de la réflexion, tempérance qui lui fut également utile sur le champ de bataille. La souffrance morale ne concerne pas non plus Socrate, en tout cas pas au point de l'amener à se suicider : en buvant la ciguë, il ne se suicide pas, il est bel et bien exécuté, il accepte la mort sans la désirer, étant prêt à assumer toutes les conséquences de la vie philosophique : sa condamnation ne génère en lui aucune

³¹⁵ MONTAIGNE, *Les essais*, Livre III, chapitre II.

culpabilité, il sait qu'il est irréprochable éthiquement et n'a commis aucune faute susceptible de le déshonorer. Mourir n'est pas pour lui une question de courage mais de fatalité : si Socrate se résigne à son sort dans le *Criton*, ce n'est pas par souci d'honneur mais bien parce qu'il ne peut plus faire autrement à moins de mener une vie de bête traquée qui serait encore plus insupportable que la mort et ne ferait que différer cette dernière qui, au lieu de se passer dans la douceur et le confort relatifs qu'il trouve, accompagné de ses amis, dans le *Phédon*, risquerait d'être violente, inconfortable et donnée par des êtres hostiles. Socrate sait qu'il ne peut pas être déshonoré puisqu'il a su rester fidèle au parti pris suivant lequel il a dirigé toute sa vie ; il sait que sa condamnation ne déshonore que ceux qui l'ont prononcée. Même la souffrance morale que pourrait constituer le déshonneur au sens militaire du terme ne peut pas le concerner : la gloire militaire le laisse indifférent, il est un bon soldat non pas parce qu'il est prêt à se sacrifier pour sa cité mais parce qu'il va sur le champ de bataille pour gagner. D'ailleurs, l'*incipit* de la République³¹⁶ est teinté d'une certaine nostalgie non seulement vis-à-vis du passé brillant et révolu d'Athènes, mais aussi de la vie prématurément interrompue de ces jeunes gens dont le sacrifice n'est valorisé à aucun moment, ne serait-ce que parce qu'il est resté sans effet, l'ennemi ayant gagné ; même les débats qui suivent indiquent qu'aux yeux du philosophe, la victoire est un bien plus grand que le sacrifice qui ne saurait être une fin en soi. De façon générale, à aucun moment le philosophe n'envisage la vie comme pouvant devenir un fardeau : si on recherche une telle idée dans les dialogues, on la trouvera plutôt dans l'évocation par Pausanias du mythe d'Alceste, cette femme qui s'est montrée prête à se sacrifier pour son mari, la mort étant pour elle un moindre mal en comparaison d'une vie sans son époux ; le simple fait que les mythes philosophiques cessent de présenter les Enfers comme un lieu horrifique suffit à ce que désirer la mort ne soit plus perçu comme un sublime sacrifice ; si l'après-mourir n'est pas terrifiant, Alceste n'a pour ainsi dire plus aucun mérite. De toute manière, l'idée suivant laquelle la vie pourrait être un fardeau est plutôt le fait des Romains, on en trouve notamment une trace chez Cicéron qui parle en rhéteur plutôt qu'en philosophe : *Illud angit uel potius excruciat : discessus ab omnibus iis quae sunt bona in uita. Vide, ne « a malis » dici uerius possit.*³¹⁷ Cette idée n'est pas platonicienne : toutes ces misères humaines, qui sont autant de corollaires directs de la vie en tant qu'elle est la condition *sine qua non* de leur possibilité, le philosophe platonicien ne saurait leur préférer la mort, ni en

³¹⁶ Cf. Annexe 7.

³¹⁷ Cic. *Tusc.* I XXXIV-82. « Ceci tourmente ou plutôt torture : la séparation de tous les biens de la vie. Prenez garde qu'on ne puisse dire plus justement « de tous les maux ». »

tant qu'anéantissement ni en tant que délivrance du corps, dans la mesure où il ne craint pas ces vicissitudes, sa formation l'ayant entraîné à ce qu'elles ne l'atteignent pas et qu'elles ne troublent pas sa *praxis* réflexive

Quant à la peur du devenir au sens large du terme, il serait tentant de penser qu'elle concerne aussi Platon ; en réalité, il ne faisait que s'en méfier d'un point de vue gnoseologique, il ne préconisait pas de l'éliminer mais simplement de le surmonter pour pouvoir saisir le fondement de l'être des choses. La *genesis* n'est qu'un obstacle à surmonter pour pouvoir connaître l'*ousia*, mais encore faut-il oser l'appréhender avant de la surmonter : la stabilité absolue ne saurait être que l'affaire de mythes, ces mythes eschatologiques que Platon a forgés précisément pour aider ses concitoyens à faire face à une peur du devenir qui était sans doute exacerbée dans le monde grec où l'homme se croyait seul à être soumis au devenir dans un monde perçu comme immuable, ce dont on trouve une trace jusque dans le discours de Pausanias dans le *Banquet* où l'un des avantages attribués à l'amour noble, non-pandémien et s'attachant à l'âme plutôt qu'au corps, est d'être μόνιμός³¹⁸, c'est-à-dire stable, ce qui indique que la capacité des êtres et des choses à durer est perçu comme un étalon fiable pour juger de leur valeur. Le triomphe du choix et de la stabilité que devrait permettre la survie *post corporis mortem* de l'âme reste chez Platon affaire de *muthos*, ce qui ne le rend pas contraire au *logos* mais le maintient à l'état d'espoir : le philosophe ne craint ni le non-choix ni le devenir mais fait tout son possible pour vivre avec ces aspects de la vie : il prend acte du fait que ses semblables ont peur du devenir, Socrate en a eu sous les yeux des exemples parlants, comme Phédon qui insiste sur le caractère inhabituel de ses sentiments comme si c'était là une raison suffisante pour s'en défier³¹⁹ ou Pausanias qui érige la stabilité comme critérium absolu, mais le philosophe étant celui qui connaît le mieux l'ordre du monde et la place que l'homme y occupe, il respecte cet ordre et reste à sa place, l'accepte tel quel même avec la mutabilité qu'il comporte. Le vrai courage n'est donc pas de préférer la mort à une vie difficile, Socrate fait la différence entre une vie difficile par définition même de ce qu'est la vie et une vie rendue impossible par des circonstances faisant émerger des difficultés objectivement insupportables, et le vrai courage ne consiste pas à désirer la mort pour éviter la souffrance constitutive de la vie terrestre mais bien à affronter cette souffrance et à accepter la mort quand il n'y a plus d'alternative à cette dernière. Les mythes eschatologiques sont ironiques pour la bonne raison que le vrai philosophe n'en a pas besoin pour apaiser une peur de la vie qu'il

³¹⁸ Plat. *Banquet*. [183d] Cf. *supra*.

³¹⁹ Plat. *Phédon* [59a] Cf. *supra*.

n'éprouve pas : s'il est exact, comme le dit Rougier, que le *Phèdre* présente la matière comme une dangereuse tentatrice, il est tout aussi exact, comme le dit Brague, que le même dialogue, par sa mise en scène, montre que le philosophe n'a pas besoin de la protection de la cité pour échapper à cette tentation et que même hors des murs de la *polis*, là où les charmes de la nature sont plus susceptibles que jamais de procurer un plaisir sensuel pouvant paralyser l'intellect aussi efficacement que le ferait la plus profonde des tristesses, il trouve toujours le moyen de se protéger contre cette tentation et ainsi sauvegarder son activité logique. Si le contenu des mythes eschatologiques devait être pris au pied de la lettre, alors il serait trop facile pour l'apprenti philosophe de se suicider pour accéder directement à l'intelligible stable : il est plus méritoire, lui rétorquerait Platon, de persister dans l'activité philosophique malgré l'obstacle que peut opposer le simple fait de vivre ici-bas, c'est précisément à cette constance que l'on reconnaît le vrai philosophe qui, malgré les difficultés, ne se laisse aller ni à la misologie ni même simplement au pessimisme (c'est d'ailleurs bien autour de la lutte contre cette double tentation qu'est construit le *Phédon*) :

« En fait, c'est plutôt en allant jusqu'au fond du *pessimisme* vulgaire que Platon y reconquiert un optimisme. (...) Très nettement la conviction de Platon est que cultiver le pessimisme vulgaire est inconvenant car c'est accorder trop d'importance à des choses qui n'en méritent pas. »³²⁰

Loin de manifester une quelconque peur de la vie ou une pulsion de mort, Platon reconnaît à la vie une valeur relative mais authentique : même le corps ne saurait être ontologiquement mauvais, tout au plus les jouissances qu'il procure peuvent-elles être considérées comme dérisoires en comparaison de ce que le philosophe gagne par sa *praxis* : « Pourtant le corps n'est pas mauvais en soi : le Monde, qui possède une âme et un corps, est un vivant éternel parfait dont la beauté réjouit son auteur ; les dieux et les démons, qui ne peuvent être que bons, ont un corps visible et resplendissant. »³²¹ Le donné initial pour Platon est l'union et non la distinction substantielle, la séparation restant un effort toujours inabouti, que même le philosophe le plus expérimenté ne saurait achever aussi longtemps qu'il vit sur terre ; le corps n'est pas mauvais en soi, il se trouve simplement qu'il n'est pas autosuffisant ; les plaisirs qu'il procure ne sont pas non plus nécessairement condamnables d'un point de vue éthique, ils sont simplement dérisoires si on les compare à ceux que procure la satisfaction du désir de connaître ce qui est ; il n'est donc pas judicieux de haïr le corps, il n'y aurait aucun sens à essayer de l'annuler ontologiquement, le but du philosophe n'est pas de le supprimer mais de le dominer afin qu'il n'impose plus à l'âme ses valeurs et

³²⁰ GUILLERMIT Louis, *L'enseignement de Platon II. Gorgias-Phédon-Ménon*, p.97.

³²¹ DIXSAUT Monique, *Platon, Le désir de comprendre*, p.186.

ses fausses évidences qui vont à rebours de l'économie de l'intelligence cherchant à tirer l'être du devenir tandis que seul le devenir existe pour le corps. Le philosophe n'a pas la prétention de déjà vivre à l'état d'âme libérée du corps, la capacité à dominer son corps peut même à ce point être reconnue comme un étalon fiable pour juger du potentiel d'un individu à être philosophe qu'il n'est pas incongru de proposer que Platon devait avoir besoin du corps pour sélectionner et évaluer les élèves de l'Académie ; il n'aurait eu que faire d'élèves qui n'auraient déjà eu plus de corps pour la bonne raison que de tels élèves auraient déjà dépassé le maître qui n'aurait rien eu à leur apprendre. L'apprentissage de la philosophie consistant précisément, entre autres, en un apprentissage à ne pas se laisser dominer par les aventures qu'entraîne notre condition corporelle, et donc à ne pas en avoir peur, le maître en philosophie n'aurait que faire d'élèves déjà libérés de cette condition, leur conduite en cette vie et non pas en une vie d'âme désincarnée servant justement d'étalon pour évaluer le potentiel et les progrès de l'apprenti.

La boucle est bouclée et nous avons répondu à ceux qui croient voir une « pulsion de mort » dans la philosophie de Platon : loin de se laisser aller à une haine de la vie qui ne serait jamais que le début de la misologie pour une pensée qui reconnaît à la matière le statut de première étape vers la découverte de l'intelligible, le philosophe platonicien « garde l'initiative par rapport aux événements »³²² et sa connaissance de la vraie nature de la vie le prémunit contre la tentation de se laisser déborder par les événements qui la constituent, y compris la mort elle-même qui n'est à aucun moment désirée mais constitue simplement un donné de fait qui ne doit pas plus opposer de résistance à l'exercice de la réflexion que n'importe quel autre phénomène ontologiquement lié à la vie. Le philosophe platonicien se soucie peu de la survie *post corporis mortem* de l'âme pour la bonne raison qu'il réalise déjà partiellement, autant que le lui permettent les moyens dont il dispose, le triomphe du choix et la défaite du devenir que cette survie est censée apporter, qui plus est en devant tout à ses propres forces et non pas grâce à une quelconque intervention divine ni même grâce à la séparation de l'âme et du corps qu'il n'est pas illogique de juger possible mais qu'il serait illogique de croire déjà acquise ; il ne peut avoir peur de la vie puisqu'il fortifie suffisamment l'âme pour empêcher la naissance d'être le début de la fin. Ne désirant ni la mort ni une vie plus parfaite que celle qu'il peut obtenir par ses propres forces, le philosophe platonicien n'est ni surhumain ni infra-humain, il est au contraire bel et bien celui qui atteint l'ἀρετή de l'homme qui, pour un Grec, ne saurait résider ailleurs que dans la

³²² JANKÉLÉVITCH Vladimir, *La mort*, p.128.

juste mesure, celle qui consiste à se tenir à égale distance de la divinité (donc de l'ὑδρις d'un roi tel qu'Alexandre) et de l'animalité (donc du cynisme, au sens moderne du terme, d'un sophiste tel que Thrasymaque ou Calliclès). Platon ne peut être perçu comme la conscience négative de son temps que s'il est tenu compte que son époque n'est plus celle de l'apogée d'Athènes mais bien celle de la déperdition d'une tradition à laquelle il était attaché, notamment en tant qu'elle prônait le respect de la juste mesure que le philosophe défend en des termes que ne reniait pas Pindare lui-même qui, tout en chantant la gloire des athlètes victorieux, leur rappelait qu'ils ne sauraient prétendre pour autant mener une vie semblable à celle des dieux : μή ματεύση θεὸς γενέσθαι³²³, dit Pindare à la fin d'une de ses *Olympiques*, résumant ainsi un idéal de juste mesure que Platon cherchera lui aussi à restaurer dans le cadre de l'Académie, le philosophe prenant le relais de ce que le politique et le poète n'étaient plus en mesure d'assurer.

³²³ Pind. O. 5, v. 24. « Ne cherche pas à devenir Dieu. »

Conclusion

Il a été souligné que la théorie de la réminiscence, par laquelle Platon définit ou, plus exactement, décrit ce en quoi consiste l'acquisition du savoir pour l'homme, n'a rien d'étrange dans la mesure où elle met en valeur le fait que toute connaissance est ontologiquement postérieure à son propre contenu et que connaître, pour l'esprit humain, consiste à remonter vers ce qui est la cause du savoir en tant qu'il en est la condition de possibilité : en somme, l'acte d'apprendre peut être comparé au mouvement du saumon remontant le torrent en amont jusqu'au lieu de sa naissance. C'est fort de ce constat que nous nous permettons de clôturer ce travail avec une conclusion « en amont » qui partira de ce qui a été explicité en dernier lieu dans les pages précédentes pour mieux aboutir à ce qui avait été posé comme problématique au départ : une telle manière de procéder est assurément plus pertinente qu'un classique bilan-résumé pour retracer partiellement le processus de formation de la conception qui nous a occupé et expliciter ainsi les enjeux de sa revitalisation par Platon ; en d'autres termes, cette conclusion n'est en amont que par rapport au cheminement qui fut le nôtre à l'échelle de cette thèse, mais elle suit le mouvement réel de l'esprit. Dans cette même logique, nous nous autorisons à partir du disciple pour remonter jusqu'au maître, c'est-à-dire depuis Aristote jusqu'à Platon, prenant pour point de départ une affirmation qui fut elle-même (plus pour la postérité que pour Aristote lui-même, il est vrai) le point de départ d'un élan *μετά φυσικά*, c'est-à-dire venant après l'étude de la nature.

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει disait le Stagiritte à l'ouverture de la *Métaphysique* [980a], une phrase que l'on a souvent tendance à traduire en français par « tout homme, par nature, veut savoir », ce qui ne rend pas justice au verbe *ὀρέγω* qui n'est pas assimilable à *βούλομαι* (vouloir) et qui signifie premièrement « tendre » ; Aristote, par cette phrase, n'a donc pas la prétention de faire état d'une volonté humaine au sens ordinaire du terme, il ne s'agit pas d'une manifestation du libre arbitre de l'homme, d'un choix qui aurait pu ne pas être fait ; on ne peut reprocher à cette phrase d'ériger un fait contingent au rang de nécessité, elle doit plutôt être envisagée comme une définition, relativement ouverte, de l'*ἄπετή* de l'homme ; il est plus juste de la traduire par « tous les hommes sont, de par leur nature, portés vers le savoir », faisant ainsi état d'une virtualité humaine que

chaque individu est libre d'actualiser mais qui ne disparaît pas dans sa non-actualisation et demeure un marqueur de la spécificité humaine ; de surcroît, le verbe εἰδέναι a beau être substantivé par l'octroi d'un article défini, il n'en reste pas moins un verbe auquel le lecteur pourrait s'attendre à voir accolé un complément et qui pourtant reste isolé, comme si le Stagirite avait tenu à laisser à chacun la possibilité de définir à sa guise ce en quoi doit consister ce savoir vers lequel il tend en tant qu'il est homme. Aussi, si l'on devait répliquer quelque chose à Aristote, ce ne serait pas la négation d'une volonté personnelle de savoir mais plutôt la revendication d'un certain type de savoir vers lequel l'individu choisit d'orienter ses efforts, ce qui n'en fait pas moins un savoir. En somme, nul ne choisit d'être porté vers le savoir mais chacun choisit le type de savoir qui donne sa raison d'être à son activité : cette ambiguïté est similaire à celle que nous avons attribuée à la notion de choix, dans l'idée que nul ne choisit de choisir et que la liberté de l'homme se manifeste non pas dans le choix lui-même mais dans le type de choix qui est fait. Ainsi, quels que soient ses objectifs personnels, l'homme ne peut pas ne pas choisir, d'une manière ou d'une autre, de chercher à connaître le monde dans lequel il vit, à savoir de quelle manière il doit se conduire, à connaître la meilleure organisation possible de l'État, à savoir en quoi consiste le beau en matière d'art : on pourrait donc compléter la citation aristotélicienne en reprenant la typologie dégagée dans notre troisième partie et en affirmant que tout homme est par nature porté vers le savoir en matière scientifique, éthique, politique et artistique – pas toujours au même degré dans chaque domaine, il est vrai, mais ce non-choix n'en est pas moins ce qui marque la spécificité de l'homme au sein du règne animal en tant qu'il donne sa condition possibilité à tout choix dont il constitue le revers, la face non-choisie.

Cette vérité première du choix, révélée par le langage, est aussitôt contrecarrée par une autre vérité, elle aussi première d'un point de vue ontologique mais secondaire d'un point de vue phénoménologique (et donc exprimée aussi comme secondaire d'un point de vue chronologique), à savoir le non-choix absolu de la finitude, qui se manifeste par l'ensemble des faits venant freiner l'activité qui découle du choix : on distingue donc deux types de non-choix, le non-choix « ouvert » et relatif qui donne sa condition de possibilité au choix en tant qu'usage du libre arbitre et le non-choix « fermé » et absolu de la finitude qui vient falsifier l'ouverture promise par le premier. C'est dans le même acte de langage que se font jour le choix et la finitude, l'un n'allant pas sans l'autre, bien que le choix soit toujours plus évident que la finitude qu'elle précède toujours phénoménologiquement – ontologiquement, le rapport s'inverse, ce qui rend indépassable la contradiction entre ces deux vérités pourtant complémentaires. Il y a un indépassable hiatus entre ces vérités

toutes deux fondatrices de la spécificité humaine et entre lesquelles il n'y a pas de rapport d'égalité possible, l'esprit humain n'ayant de cesse d'essayer de retirer toute légitimité ontologique à la finitude, ce qu'il ne fait pas de gaîté de cœur puisque la nécessité de choisir est aussi indépassable qu'inconfortable, mais tout simplement parce que le triomphe du choix sur le non-choix est ce qu'il y a de plus logique, ce qu'il y a de plus conforme à l'idée première que l'homme se fait de lui-même, sa vérité ontologique première ; de ce fait, il peut aussi invalider jusqu'au plaisir lui-même, même s'il est conforme à la nature, son tort étant précisément de détourner l'homme d'une activité conforme au choix et de le renvoyer à la part absolument non-choisie de son être. La finitude n'est pas toujours un obstacle pour le choix, elle peut même lui être une aide, par exemple lorsque la connaissance matérielle est envisagée comme un tremplin vers la connaissance des réalités intelligibles, mais c'est justement le « pas toujours » qui fait toute la différence : l'esprit humain ne s'accommode pas spontanément des demi-mesures dont l'acceptation nécessite un effort et il suffit à la finitude de ne pas toujours être une aide pour constituer un obstacle permanent aux yeux de l'homme qui est cependant contraint de s'en contenter. Vivre, c'est prendre le risque que tout ne se déroule pas exactement comme notre raison l'avait anticipé, et cela est insupportable non pas parce que ce serait éthiquement intolérable mais simplement parce que c'est illogique.

La négation de la finitude a notamment été opérée au travers de trois grandes représentations mythiques, dont Platon s'est fait l'écho dans la mesure où elles exhortent à la philosophie en laissant entendre que le monde n'est pas irrémédiablement opaque pour l'esprit. Ces représentations, qui se télescopent souvent, se distinguent les unes des autres en termes d'espace mais aussi en termes de temps ; elles ont cependant en commun de reconnaître au choix son statut de vérité première de l'homme, lui accordant un primat chronologique qui n'est que l'image de son primat ontologique – aussi, son triomphe serait donc un rétablissement après l'annulation de la falsification opérée par la finitude. La première représentation, celle de la déchéance originelle, fait de la finitude la conséquence d'une faute, d'une maladresse ou de tout autre événement adventice ; le triomphe du choix sur le non-choix est donc situé ici-bas mais dans un passé lointain et révolu. La deuxième réside dans l'idée d'âme du monde, qui postule que le choix a déjà triomphé de la finitude mais dans un au-delà *a priori* inaccessible à l'homme. La troisième, enfin, celle de l'immortalité de l'âme, situe à nouveau dans le passé la victoire sur la finitude, mais ce passé n'est pas définitivement révolu puisque cette représentation fait également à l'homme la promesse que la falsification par la finitude sera annulée dans l'avenir, dans un

au-delà qui n'est donc pas irrémédiablement inaccessible à l'homme puisque c'est de là que vient son âme et que c'est là qu'elle est appelée à revenir. Cette troisième et dernière représentation est celle qui satisfait le mieux l'esprit humain, non seulement parce qu'elle ne se contente pas de prendre acte d'une béance et fait la promesse d'une victoire sur cette béance, mais aussi parce que c'est cette représentation qui tient le mieux compte des conséquences de la nature ambivalente de l'homme, à la fois être de choix et de finitude, la plus déterminante de ces conséquences étant le caractère absolument ineffaçable de l'avoir-été de l'individu humain, avoir-été qui peut ne se manifester que par un presque-rien, par des empreintes pour ainsi dire imperceptibles à l'œil nu mais qui n'en existent pas moins et ont donc été introduites dans le monde comme une nouveauté radicale que nul ne pouvait anticiper et qui plaide directement en faveur de la capacité du principe spirituel de l'individu humain absolument singulier à transcender les limites chrono-biologiques de l'homme. Le philosophe, en tant qu'il produit une réflexion qui n'a pas vocation à exprimer la vérité toute entière de façon définitive mais n'est que la continuation d'un effort intellectuel qui l'a précédé et qui devra être poursuivi après sa mort, est mieux au fait que quiconque de cette capacité à s'insérer dans un processus transcendant l'individu qui en est cependant le producteur exclusif ; mais la connaissance de cette capacité n'est pas entièrement satisfaisante pour un esprit humain en quête de triomphe du choix sur la finitude : à tout prendre, elle est décevante en tant que nous ne jouissons pas nous-mêmes de la survie de notre propre principe spirituel, ce qui nous satisfait d'autant moins que nous n'engageons jamais une tâche dans l'idée qu'on ne l'achèvera jamais. La conception de l'immortalité de l'âme, à cet égard, apparaît comme le plus haut degré envisageable d'actualisation de cette survie potentielle, celui qui promet enfin l'achèvement définitif de notre élan vers le savoir (au sens le plus large) et la possibilité d'en jouir de façon pleine et entière : en contrepartie de l'état d'inachèvement permanent qui caractérise notre vie, la conception de l'immortalité de l'âme promet l'achèvement complet, autant dire le triomphe complet du choix sur la finitude, et c'est en promettant un état où plus rien ne viendrait contrecarrer l'épanouissement du choix que cette conception prémunit contre la tentation de se révolter ouvertement contre notre condition en la rendant supportable. C'est en tout cas ainsi qu'il fallait la comprendre dans le monde grec où toute révolte de l'homme contre sa propre réalité aurait relevé de l'ὄρις, ce contre quoi il fallait se prémunir à tout prix, d'autant que la tentation de cette révolte était forte pour les Grecs qui se pensaient seuls soumis au devenir linéaire, qui est un aspect parmi d'autres de la finitude, dans un monde caractérisé par le devenir circulaire ou, plutôt, par la stabilité.

L'immortalité de l'âme, dans un tel cadre, n'est donc pas contraire au λόγος, elle est même ce qu'il y a de plus logique pour un Grec qui ne peut concevoir le néant (il n'est d'ailleurs pas certain qu'il soit moins ineffable pour la modernité) et pour lequel il est déjà patent que chacun peut connaître une expérience, même minimale, de sortie du corps ; elle n'est pas non plus déraisonnable, elle est même d'autant plus raisonnable qu'en maintenant vivace l'espoir d'une continuation perpétuelle d'une vie caractérisée par le choix ne rencontrant aucun obstacle, elle constitue une sorte de garde-fou grâce auquel le monde grec s'est longtemps prémuni contre la tentation d'une révolte contre la condition humaine, laissant la responsabilité de la révolte aux êtres surhumains représentés sur la scène de la tragédie, comme Prométhée. Le poète et le politique contribuaient au maintien de ce garde-fou mais, à l'époque de Platon, le cadre traditionnel de la cité a éclaté, entraînant notamment une déperdition au sein de la jeunesse des mythes qui assuraient la cohésion de la cité, à commencer par la représentation de la survie *post corporis mortem* de l'âme, ce qui n'a pas été sans conséquences éthiques fâcheuses. Le politique et le poète ayant failli, libre au philosophe d'entrer en scène et de construire un nouveau garde-fou en lieu et place de celui qui a craqué sous les coups de boutoir des Lacédémoniens, ce qui nécessite une réforme à part entière, non pas un retour en arrière et encore moins une crispation réactionnaire sur un passé révolu ; la réforme ne saurait non plus se traduire par une volonté de faire table rase du passé : Platon prend acte du fait que la foi en l'immortalité de l'âme n'est ni illogique ni déraisonnable, son mode de vie philosophique et donc ascétique (et non pas ascétique et donc philosophique) lui ayant donné la confirmation de ce qui lui enseignait la tradition, mais puisque cette tradition ne se suffit plus, c'est donc le mode de vie philosophique qui distribue désormais les bons et les mauvais points aux représentations mythiques et valide ainsi la foi en l'immortalité de l'âme, à laquelle il n'est pas nécessaire de croire sans réserve mais à laquelle il est préférable d'adhérer afin de maintenir à l'état d'espoir la possibilité d'un accès immédiat aux vérités intelligibles et ainsi accepter que cet accès reste à l'état d'objectif continuellement différé aussi longtemps que l'on vit sur terre. Le philosophe entretient avec le domaine matériel une relation apparemment ambiguë en tant qu'il doit s'en abstraire pour mener à bien une réflexion mais a aussi besoin de lui pour penser la réalité dans son entièreté : il a donc conscience plus que quiconque du hiatus qui existe entre ces deux vérités humaines complémentaires et cependant irréconciliables que sont le choix et la finitude, et puisque la conception de l'immortalité de l'âme n'est ni illogique ni déraisonnable, elle constitue donc le meilleur compromis qui soit pour rendre ce hiatus supportable pour l'apprenti philosophe. Le réinvestissement par la philosophie de

cette conception mythique n'a donc rien d'artificiel : faute de pouvoir démontrer par des arguments logiques réellement convaincants que l'âme humaine est immortelle, Platon exhorte ses élèves et ses lecteurs à rester fidèles au juste milieu dont Socrate lui-même a fourni une manifestation saisissante non seulement en acceptant sereinement son sort mais aussi en ayant la modestie de reconnaître qu'il ne savait pas tout et en ne refusant ni un confort minimal ni les plaisirs conformes à la nature humaine, ce qui justifie que Platon refuse tout statut de pur esprit au philosophe et le met en scène dans ses dialogues tel qu'il est, c'est-à-dire corporel, soumis au devenir et capable de se rétracter, opposant ainsi une conception dynamique de la pensée, perpétuellement occupée à poser les bonnes questions, à une conception statique plutôt occupée à donner des réponses toutes faites. De ce point de vue, en tant qu'exhortations à une sagesse caractérisée par le respect du juste milieu, par le maintien de l'être humain dans ses limites et par le consentement au perpétuel inachèvement caractérisant la pensée, les mythes eschatologiques de Platon justifient implicitement que sa pensée se soit exprimée au travers de dialogues, ce qui nous renvoie à notre point de départ : la boucle est bouclée.

Notre but était de chercher à cerner, telles qu'elles ont pu trouver à se manifester chez Platon, quelles furent, parmi les intuitions spontanées de l'homme prenant connaissance de lui-même celles qui ont pu conduire ce dernier à croire à l'immortalité de son âme : nous n'avons pas la prétention d'avoir épuisé le sujet même si nous l'avons au moins éclairé, mais nous avons peut-être fait mieux puisque nous avons désormais de quoi répondre à ceux qui, encore aujourd'hui, taxent Platon d'idéalisme et de rigorisme éthique voire lui attribuent une « pulsion de mort » sur la base d'une lecture superficielle de Nietzsche ; il est sans doute, au contraire, le philosophe qui s'est mieux prémuni que tout autre contre la tentation de la surhumanité et aussi contre celle du dégoût de la vie. Certes, il a situé le siège de la vérité de l'être dans des idées intelligibles auxquelles l'homme ne saurait avoir un accès complet et immédiat aussi longtemps qu'il vit sur terre, mais ce n'était que pour mieux dire que l'élan vers la connaissance n'est pas irrémédiablement voué à l'échec, qu'il faut savoir accepter, aussi longtemps que l'on vit ici-bas, que cet élan ne soit pas définitivement satisfait et qu'il ne faut en aucun cas faire l'économie du savoir sensible. Certes, Platon a établi comme état de perfection éthique la vie de l'âme désincarnée libérée de la tentation de la matière, mais ce n'était que pour mieux souligner qu'un tel état n'était pas accessible à l'homme dont l'âme était encore mêlée à un corps avec lequel il faut donc composer jusqu'à la mort en lui fournissant tout ce dont il a besoin et seulement cela, ce qui implique de se tenir à égale distance de la vie de l'ascète torturant

inutilement son corps d'une part et de la vie de l'hédoniste se complaisant dans les plaisirs les plus grossiers d'autre part : l'ascèse du philosophe n'est pas l'ascèse contrainte et forcée du miséreux mais bien une nécessité à laquelle doit consentir quiconque fait profession d'être philosophe et qui, parce qu'elle a pour vocation première de faciliter l'investigation logique, ne saurait être aussi radicale que celle des stylites. Certes, Platon a imaginé dans la *République* une cité idéale qui ne saurait exister concrètement à moins de faire violence à la réalité, mais à aucun moment il n'a envisagé sérieusement la réalisation effective de cette constitution qui doit donc rester un idéal régulateur dont la cité réelle, celle dont il est question dans les *Lois*, peut éventuellement s'inspirer mais qu'elle ne doit en aucun cas chercher à égaler. Certes, enfin, il a suggéré que soient exclus de la cité les poètes dépeignant le royaume d'Hadès en termes horribles et les peintres imitant la réalité au point de faire s'y tromper les oiseaux eux-mêmes, mais ne peut-on pas y voir précisément la manifestation d'une volonté d'exhorter les artistes à ne pas chercher à égaler les dieux au point de prétendre connaître l'au-delà mieux que quiconque et de pouvoir dupliquer la nature ? En somme, que ce soit d'un point de vue scientifique, éthique, politique ou artistique, en d'autres termes dans presque tous les domaines d'activité spécifiquement humaine, Platon, ce prétendu idéaliste, n'a eu de cesse d'exhorter ses lecteurs et ses disciples à rester dans les bornes de l'humanité et à se prémunir contre toute tentation de faire violence à soi-même, à autrui et à la nature pour rendre les faits conformes à l'état de perfection absolue que nous ne pourrions jamais connaître qu'après notre mort, affirmant que la philosophie est le moyen le plus efficace pour s'approcher le plus possible de cet état de notre vivant et qu'elle est même d'autant plus satisfaisante qu'elle ne censure pas radicalement la matière, ne nous prive donc pas des avantages de cette dernière et nous permet de nous tenir à l'écart de ses inconvénients – ce qui est encore une manifestation, parmi d'autres, du respect du juste milieu. La conception platonicienne de l'immortalité de l'âme, que l'on pourrait croire datée, est donc tout à fait d'actualité en tant qu'elle serait très efficace aujourd'hui, sans même qu'il soit nécessaire d'y adhérer sans réserve, contre la tentation du cynisme misanthrope, du totalitarisme, du saccage de la nature ou des expériences éthiquement douteuses que les progrès de la technique mettent aujourd'hui à portée de main de la science ; c'est d'ailleurs bien ainsi que Jan Patočka comprend le « souci de l'âme » qui est à l'œuvre chez Platon, dont l'immortalité n'est qu'un pilier mais non des moindres, et qui aurait donné à l'Europe sa colonne vertébrale intellectuelle, justifiant ainsi que l'on se tourne vers Platon à une heure où l'on n'a de cesse de parler d'une crise d'identité de l'Europe : pour le dire comme Patočka, « le soin de l'âme, qui est à la base de l'héritage

européen, n'est-il pas aujourd'hui encore à même de nous interpeller, nous qui avons besoin de trouver un appui au milieu de la faiblesse générale et de l'acquiescement au déclin ? »³²⁴ Tout se passe comme si le fait de n'avoir conservé de la tradition grecque que ce qui n'était ni illogique ni déraisonnable et d'avoir ainsi adopté une posture intermédiaire entre la « table rase » et la réaction traditionnaliste avait mis Platon à l'abri du risque d'être dépassé, faisant de lui à tout jamais notre contemporain.

³²⁴ PATOČKA Jan, *Platon et l'Europe, séminaire privé du semestre d'été 1973*, p. 21.

Annexes

Annexe 1

Plat. *Phédon* [97b-98c]

ἀλλ' ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος. (...) ταῦτα δὴ λογιζόμενος ἄσμενος ἠύρηκέναι ὄμην διδάσκαλον τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ (...) ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος, ᾧ ἐταῖρε, ὠχόμενον φερόμενος, ἐπειδὴ προῖων καὶ ἀναγιγνώσκων ὁρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα.

« Or un jour j'entendis faire la lecture d'un livre qui était, à ce qu'on disait, d'Anaxagore et disant que l'esprit est l'ordonnateur et la cause de tout. (...) Rendu heureux par ce raisonnement, je pensais avoir trouvé un homme capable d'enseigner la cause de ce qui est selon mon esprit. (...) Mais du haut du merveilleux espoir, compagnon, j'étais tombé brusquement, puisqu'en poursuivant ma lecture je vois un homme ne faisant aucun usage de l'esprit, n'en faisant même pas la cause de l'ordre des choses mais regardant comme causes l'air, l'éther, l'eau et tant d'autres choses étranges. »

Annexe 2

Xen. *Banquet* 2.10

καὶ ὁ Ἀντισθένης, πῶς οὖν, ἔφη, ᾧ Σώκρατες, οὕτω γινώσκων οὐ καὶ σὺ παιδεύεις Ξανθίππην, ἀλλὰ χρῆ γυναικὶ τῶν οὐσῶν, οἶμαι δὲ καὶ τῶν γεγενημένων καὶ τῶν ἐσομένων χαλεπωτάτη; ὅτι, ἔφη, ὁρῶ καὶ τοὺς ἵππικοὺς βουλομένους γενέσθαι οὐ τοὺς εὐπειθεστάτους ἀλλὰ τοὺς θυμοειδεῖς ἵππους κτωμένους. νομίζουσι γάρ, ἂν τοὺς τοιούτους δύνωνται κατέχειν, ῥαδίως τοῖς γε ἄλλοις ἵπποις χρήσεσθαι. κἀγὼ δὴ βουλόμενος ἀνθρώποις χρήσθαι καὶ ὁμιλεῖν ταύτην κέκτημαι, εὖ εἰδῶς ὅτι εἰ ταύτην ὑποίσω, ῥαδίως τοῖς γε ἄλλοις ἅπασιν ἀνθρώποις συνέσομαι. καὶ οὗτος μὲν δὴ ὁ λόγος οὐκ ἄπο τοῦ σκοποῦ ἔδοξεν εἰρηῆσθαι.

« Antisthène demanda : « Comment donc, Socrate, avec un tel savoir, n'entreprends-tu pas d'éduquer Xanthippe et fréquentes-tu une femme que je crois être la plus insupportable des femmes présentes, passées et à venir ? – Parce que, répondit Socrate, je vois que ceux qui veulent devenir cavaliers ne se procurent pas les chevaux les plus dociles mais des chevaux irascibles. Ils pensent en effet que s'ils sont capables de maîtriser de tels chevaux, il leur sera facile de faire usage des autres. Et bien moi aussi, étant désireux de fréquenter les humains et d'avoir commerce avec eux, j'ai pris cette femme, bien conscient que si je la supportais, il me sera facile de fréquenter tous les autres hommes. » Cette parole ne parut pas hors de propos. »

Annexe 3

Soph. *Œdipe à Colone*, v. 1518-1525 :

ἐγὼ διδάξω, τέκνον Αἰγέως, ἅ σοι
 γήρως ἄλυπα τῆδε κείσεται πόλει.
 χῶρον μὲν αὐτὸς αὐτίκ' ἐξηγήσομαι,
 ἄθικτος ἠγητήρος, οὗ με χρὴ θανεῖν.
 τοῦτον δὲ φράζε μή ποτ' ἀνθρώπων τινί,
 μήθ' οὐ κέκευθε μήτ' ἐν οἷς κεῖται τόποις·
 ὡς σοι πρὸ πολλῶν ἀσπίδων ἀλκὴν ὄδε
 δορός τ' ἐπακτοῦ γειτονῶν ἀεὶ τιθῆ.

« Je vais t'apprendre, fils d'Égée, ce qui sera confié à toi et à ta cité, exempt des soucis de la vieillesse. Je vais moi-même te conduire sur l'heure vers le lieu, sans qu'un guide me tienne par la main, où je dois mourir. Ne l'indique à aucun des hommes, ne révèle ni où il se cache ni en quel endroit il se trouve ; ainsi il t'apportera toujours le renfort de nombreux boucliers et même d'une armée venue d'un pays voisin. »

Annexe 4

Plat. *République III* [386 a-c] :

- Τί δὲ δὴ εἰ μέλλουσιν εἶναι ἀνδρεῖοι; ἄρα οὐ ταῦτά τε λεκτέον καὶ οἷα αὐτοὺς ποιῆσαι ἤκιστα τὸν θάνατον δεδιέναι; ἢ ἡγῆ τινά ποτ' ἂν γενέσθαι ἀνδρεῖον ἔχοντα ἐν αὐτῷ τοῦτο τὸ δεῖμα; - Μὰ Δία, ἢ δ' ὅς, οὐκ ἔγωγε. - Τί δέ; Τὰν Ἄιδου ἠγούμενον εἶναί τε καὶ δεινὰ εἶναι οἷοι τινὰ θανάτου ἀδεῆ ἔσεσθαι καὶ ἐν ταῖς μάχαις αἰρήσεσθαι πρὸ ἥττης τε καὶ δουλείας θάνατον; - Οὐδαμῶς.- Δεῖ δὴ, ὡς ἔοικεν, ἡμᾶς ἐπιστατεῖν καὶ περὶ τούτων τῶν μύθων τοῖς ἐπιχειροῦσιν λέγειν, καὶ δεῖσθαι μὴ λαιδορεῖν ἀπλῶς οὕτως τὰ ἐν Ἄιδου ἀλλὰ μᾶλλον ἐπαινεῖν, ὡς οὔτε ἀληθῆ ἂν λέγοντας οὔτε ὠφέλιμα τοῖς μέλλουσιν μαχίμοις ἔσεσθαι.

« Mais s'ils doivent être courageux, ne faut-il pas leur tenir ces discours et leur en tenir aussi qui leur fassent avoir peur le moins possible de la mort ? Ou crois-tu qu'on puisse devenir courageux en gardant à l'intérieur de soi cette crainte ? – Par Zeus, non, je ne le crois pas. – Et crois-tu qu'en croyant que l'Hadès est épouvantable, on se présente sans peur de la mort et qu'au combat on préfère la mort à l'esclavage du vaincu ? – Pas du tout. – Il faut donc, semble-t-il, que nous surveillons ceux qui entreprennent de prononcer ces récits et que nous leur prions de ne plus injurier bêtement, comme ils le font, l'Hadès mais plutôt d'en faire l'éloge, puisque leurs paroles ne sont ni vraies ni utiles pour ceux qui doivent devenir combattants. »

Annexe 5

Plat. *Criton* [53b-c]

αὐτὸς δὲ πρῶτον μὲν ἔὰν εἰς τῶν ἐγγύτατά τινα πόλεων ἔλθῃς, ἢ Θήβαζε ἢ Μέγαράδε— εὐνομοῦνται γὰρ ἀμφοτέραι—πολέμιος ἤξεις, ὃ Σώκρατες, τῇ τούτων πολιτείᾳ, καὶ ὅσοιπερ κήδονται τῶν αὐτῶν πόλεων ὑποβλέπονται σε διαφθορέα ἡγούμενοι τῶν νόμων, καὶ βεβαιώσεις τοῖς δικασταῖς τὴν δόξαν, ὥστε δοκεῖν ὀρθῶς τὴν ἴδὴ δίκην δικάσαι:

« Mais toi-même d'abord si tu vas dans l'une des cités voisines, à Thèbes ou à Mégare, - l'une et l'autre sont régies par de bonnes lois - tu y arriveras en ennemi de leur constitution, Socrate, et tous ceux qui prennent soin de leur cité te regarderont avec méfiance, te prenant pour un destructeur des lois, et tu consolideras la réputation de tes juges, de sorte qu'ils paraîtront avoir rendu justice droitement. »

Annexe 6

CAMUS Albert, *L'Étranger in Œuvres complètes I*, p.164-165.

« Il avait l'intention d'installer un bureau à Paris qui traiterai ses affaires sur la place, et directement, avec les grandes compagnies et il voulait savoir si j'étais disposé à y aller. Cela me permettrait de vivre à Paris et aussi de voyager une partie de l'année. « Vous êtes jeune, et il me semble que c'est une vie qui doit vous plaire. » J'ai dit que oui mais que dans le fond cela m'était égal. Il m'a demandé alors si je n'étais pas intéressé par un changement de vie. J'ai répondu qu'on ne changeait jamais de vie, qu'en tous cas toutes se valaient et que la mienne ici ne me déplaisait pas du tout. Il a eu l'air mécontent, m'a dit que je répondais toujours à côté, que je n'avais pas d'ambition et que cela était désastreux dans les affaires. »

Annexe 7

Plat. *République I* [327a-b]

κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος προσευξόμενός τε τῇ θεῷ καὶ ἅμα τὴν ἑορτὴν βουλόμενος θεάσασθαι τίνα τρόπον ποιήσουσιν ἅτε νῦν πρῶτον ἄγοντες. καλὴ μὲν οὖν μοι καὶ ἡ τῶν ἐπιχωρίων πομπὴ ἔδοξεν εἶναι, οὐ μὲντοι ἦττον ἐφαίνετο πρέπειν ἢν οἱ Θραῖκες ἔπεμπον. προσευξάμενοι δὲ καὶ θεωρήσαντες ἀπῆμεν πρὸς τὸ ἄστυ. κατιδὼν οὖν πόρρωθεν ἡμᾶς οἴκαδε ὠρμημένους Πολέμαρχος ὁ Κεφάλου ἐκέλευσε δραμόντα τὸν παῖδα περιμεῖναι ἐκέλευσαι.

« Je descendais hier au Pirée avec Glaucon, fils d'Ariston pour faire une prière à la déesse et aussi parce que je voulais voir de quelle manière on célébrerait la fête qui se tenait pour la première fois. Or la procession des gens du pays me sembla belle et guère moins apparut celle que faisaient les Thraces. Après avoir fait notre prière et assisté aux festivités, nous repartions vers la ville. Nous ayant vu de loin prendre le chemin du retour, Polémarque, fils de Céphale demanda à son esclave de courir pour nous prier de l'attendre. »

Annexe 8

DROZ Geneviève, *Les mythes platoniciens*, p.156.

« Mais peut-être cette cosmologie intelligemment ordonnée a-t-elle surtout une signification polémique. Il s'agit de montrer, contre Anaxagore et contre Démocrite, contre les matérialistes et contre les atomistes, que l'univers n'est pas le fait du hasard ni explicable par la seule matière. Que l'ouvrier divin soit une image (...), peu importe en dernière analyse : au moins ne règne-t-il pas ici-bas l'absurde, l'arbitraire absolu, celui d'un mécanisme étroit, réducteur et athée. Le monde sensible a son ordre, sa cohérence, sa nécessité, sa finalité : un Dieu sage l'a ainsi voulu, conçu, réalisé... »

Annexe 9

Plat. *République II* [372 a-e]

πρῶτον οὖν σκεψώμεθα τίνα τρόπον δισαυτήσονται οἱ οὕτω παρεσκευασμένοι. ἄλλο τι ἢ σῆτόν τε ποιοῦντες καὶ οἶνον καὶ ἱμάτια καὶ ὑποδήματα; καὶ οἰκοδομησάμενοι οἰκίας, θέρους μὲν τὰ πολλὰ γυμνοὶ τε καὶ ἀνυπόδητοι ἐργάσονται, τοῦ δὲ χειμῶνος ἡμφιεσμένοι τε καὶ ὑποδεδεμένοι ἱκανῶς: θρέψονται δὲ ἐκ μὲν τῶν κριθῶν ἄλφιτα σκευαζόμενοι, ἐκ δὲ τῶν πυρῶν ἄλευρα, τὰ μὲν πέψαντες, τὰ δὲ μάξαντες, μάζας γενναίας καὶ ἄρτους ἐπὶ κάλαμόν τινα παραβαλλόμενοι ἢ φύλλα καθαρὰ, κατακλινέντες ἐπὶ στιβάδων ἐστρωμένων μίλακί τε καὶ μυρρίναις, εὐωχῆσονται αὐτοὶ τε καὶ τὰ παιδιά, ἐπιπίνοντες τοῦ οἴνου, ἐστεφανωμένοι καὶ ὑμνοῦντες τοὺς θεοὺς, ἡδέως συνόντες ἀλλήλοις, οὐχ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν ποιοῦμενοι τοὺς παῖδας, εὐλαβοῦμενοι πενίαν ἢ πόλεμον. (...) καὶ οὕτω διάγοντες τὸν βίον ἐν εἰρήνῃ μετὰ ὑγιείας, ὡς εἰκός, γηραιοὶ τελευτῶντες ἄλλον τοιοῦτον βίον τοῖς ἐκγόνοις παραδώσουσιν.

« D'abord, considérons de quelle manière vont vivre les gens disposés ainsi. Ne vont-ils pas produire du blé, du vin, des vêtements et des chaussures ? Et après avoir bâti des maisons, la plupart travailleront l'été nus³²⁵ et sans chaussures, et l'hiver suffisamment vêtus et chaussés ; ils se nourriront en préparant de la farine d'orge ou de froment qu'ils feront cuire et qu'ils pétriront, servant de belles galettes et des pains sur du chaume ou sur des feuilles pures, couchés sur des lits de feuillage jonchés de couleuvrée ou myrte, eux et leurs enfants se régaleront, buvant du vin, couronnés et chantant les louanges des dieux, vivant ensemble agréablement, ne faisant pas plus d'enfants que ne le leur permettent leurs ressources, prenant gare à la pauvreté ou à la guerre. (...) Et menant ainsi leur vie dans la paix et en bonne santé, comme il convient, atteignant la vieillesse ils transmettront la même vie à leurs descendants.

³²⁵ Émile Chambry avait traduit γυμνοὶ par « à demi vêtus », ce qui dénote probablement une pudeur anachronique car le sens premier de γυμνός est bien « nu » et il n'est pas incongru que ce soit bien ainsi que l'entend Socrate, la nudité n'étant pas un tabou pour un citoyen grec : la nudité des athlètes concourant aux jeux d'Olympie ne choquait personne, elle doit donc encore moins être choquante de la part d'hommes résidant dans une cité primitive où règnent la simplicité et la frugalité.

Annexe 10

VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs, études de psychologie historique*, p.143

« Dans l'emploi d'une formule comme « tension du diaphragme » nous avons cru reconnaître le souvenir d'une discipline de type yoga, appuyée sans doute sur une technique de contrôle du souffle respiratoire ; ainsi s'expliquerait l'étrange privilège, attribué aux Mages par la légende, de pouvoir à volonté rendre libre leur *psuchè*, de lui faire quitter le corps gisant sans souffle et sans vie dans un sommeil cataleptique pour un voyage dont elle apporte, comme l'âme d'Épiménide, la connaissance du passé. Sous l'influence des préoccupations et des idées nouvelles qui se font jour dans les confréries philosophiques, cette discipline d'extase se serait transformée en un entraînement spirituel, une *mélète* unissant étroitement l'effort de remémoration poussé aussi loin que possible dans les vies antérieures, la purification de l'âme et sa séparation du corps, l'évasion du flux temporel par l'accès à une vérité parfaitement stable. N'est-ce pas un entraînement de cette sorte que Platon évoque, dans le *Phédon*, avant d'exposer sa théorie de l'*anamnèsis*, quand il définit la philosophie, conformément à ce qu'il appelle une très ancienne tradition, comme une *mélète thanatou*, une discipline ou un exercice de mort, consistant à purifier l'âme, en la concentrant, en la ramassant sur elle-même à partir de tous les points du corps, de façon qu'ainsi rassemblée et isolée, elle puisse se délier du corps et s'en évader. »

Annexe 11

BRASSENS Georges, « La mauvaise réputation » in *Poèmes et chansons*, p. 11

« Au village, sans prétention,
J'ai mauvaise réputation ;
Qu' je m' démène ou qu' je reste coi,
Je pass' pour un je-ne-sais-quoi.
Je ne fais pourtant de tort à personne,
En suivant mon ch'min de petit bonhomme ;
Mais les brav's gens n'aiment pas que
L'on suive une autre route qu'eux...
Non, les brav's gens n'aiment pas que
L'on suive une autre route qu'eux...
Tout le monde médit de moi,
Sauf les muets, ça va de soi.

Le jour du quatorze-Juillet,
Je reste dans mon lit douillet ;
La musique qui marche au pas,
Cela ne me regarde pas.
Je ne fais pourtant de tort à personne,
En n'écoutant pas le clairon qui sonne ;
Mais les brav's gens n'aiment pas que
L'on suive une autre route qu'eux...
Non les brav's gens n'aiment pas que
L'on suive une autre route qu'eux...
Tout le monde me montre au doigt,
Sauf les manchots, ça va de soi. »

Annexe 12

NIETZSCHE, Friedrich, *La généalogie de la morale*, III, 7

« Toute bête, la *bête philosophe*³²⁶ comme les autres, tend instinctivement vers un *optimum* de conditions favorables au milieu desquelles elle peut déployer sa force et atteindre la plénitude du sentiment de sa puissance ; toute bête a de même une horreur instinctive et une sorte de flair subtil « supérieur à toute raison » pour toute espèce de trouble-fête et d'obstacles qui se présentent ou pourraient se présenter sur ce chemin vers l'*optimum* – (ce n'est *pas* de sa route vers le bonheur que je parle, mais de sa route vers la puissance, vers l'action, vers l'activité la plus puissante, ce qui, de fait, dans la plupart des cas, est sa route vers le malheur). (...) Quel sens faut-il donc attacher à l'idéal ascétique chez un philosophe ? Voici ma réponse – on l'aura devinée depuis longtemps : à son aspect le philosophe sourit, comme à un *optimum* des conditions nécessaires à la spiritualisation la plus haute et la plus hardie, – par là il ne nie *pas* « l'existence », il affirme au contraire *son* existence à lui, et *seulement* son existence, au point qu'il n'est peut-être pas éloigné de ce vœu criminel : *pereat Mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam !*³²⁷

(Traduit de l'allemand par Henri Albert, traduction révisée par Jacques Le Rider)

³²⁶ En français dans le texte.

³²⁷ En latin dans le texte. « Que le monde périsse, que la philosophe soit, que le philosophe soit, que je sois ! »

Annexe 13

Plat. *Banquet* [210 a-e]

δεῖ γάρ, ἔφη, τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἰέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα, καὶ πρῶτον μὲν, ἐὰν ὀρθῶς ἠγῆται ὁ ἠγούμενος, ἐνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν καὶ ἐνταῦθα γεννᾶν λόγους καλοῦς, ἔπειτα δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὀψοῦν σώματι τῷ ἐπὶ ἐτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι, καὶ εἰ δεῖ διώκειν τὸ ἐπ' εἶδει καλόν, πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἓν τε καὶ ταῦτόν ἠγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος· τοῦτο δ' ἐννοήσαντα καταστῆναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστήν, ἐνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι καταφρονήσαντα καὶ σμικρὸν ἠγησάμενον· (...) ὃς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλὰ, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὃ Σώκρατες, οὐ δὴ ἔνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν

« Voici, dit-elle. Ce qu'il faut, quand on va par la bonne voie à ce but, c'est en vérité de commencer dès le jeune âge à s'orienter vers la beauté corporelle, et tout d'abord, si l'on est bien dirigé par celui qui vous dirige, de n'aimer qu'un seul beau corps et, à cette occasion, d'engendrer de beaux discours ; mais, ensuite, de se rendre compte que la beauté qui réside en tel ou tel corps est sœur de la beauté qui réside en un autre, et, supposé qu'on doive poursuivre la beauté qui réside dans la forme, que ce serait le comble de la folie de ne pas tenir pour une et identique la beauté qui réside dans tous les corps, mais que cette réflexion doit plutôt faire de celui qui aime un amoureux de tous les beaux corps et relâcher d'autre part la force de son amour à l'égard d'un seul parce qu'il est arrivé à dédaigner ce qu, à son jugement, compte si peu ! (...) Quand un homme aura été conduit jusqu'à ce point-ci dans l'instruction dont les choses d'amour sont le but, quand il aura contemplé les belles choses, l'une après l'autre aussi bien que suivant leur ordre exact, celui-là, désormais en marche vers le terme de l'institution amoureuse, apercevra soudainement une certaine beauté, d'une nature merveilleuse, celle-là même, Socrate, dont je parlais, et qui, de plus, était justement la raison d'être de tous les efforts qui ont précédé. »

Annexe 14

Plat. République IV [443 c-444 a]

τὸ δέ γε ἀληθές, τοιοῦτόν τι ἦν, ὡς ἔοικεν, ἢ δικαιοσύνη ἀλλ' οὐ περι τὴν ἕξω πράξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περι τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περι ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τὰλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὄρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα συνδῆσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον, οὕτω δὴ πράττειν ἤδη, ἐάν τι πράττη ἢ περι χρημάτων κτῆσιν ἢ περι σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περι τὰ ἴδια συμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πράξιν ἢ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σῶζῃ τε καὶ συναπεργάζεται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἄδικον δὲ πράξιν ἢ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὐτῇ ἐπιστατοῦσαν δόξαν.

« En vérité, la justice était quelque chose de semblable, mais ce n'est pas aux actions extérieures de l'homme mais à l'action intérieure, qui le concerne vraiment lui-même et ce qui relève de lui, ne laissant pas une partie de lui-même faire ce qui lui est étranger ni que les principes de l'âme se mêlent les uns des affaires des autres, installant au contraire l'ordre sans son for intérieur, se commandant lui-même, se disciplinant, devenant ami de lui-même, mettant en harmonie les trois tendances, absolument comme les trois termes de la musique, le plus élevé, le plus bas, le moyen, et si par hasard il existe quelques autres tons intermédiaires, liant tout cela ensemble et devenant, de multiple, absolument un, tempérant et proportionné, et ainsi dès lors, qu'il fasse des affaires, qu'il soigne le corps, qu'il s'occupe de politique, qu'il traite avec des particulier, dans tout ce qu'il entreprend il juge et nomme juste et belle l'action qui préserve et contribue à accomplir la sagesse et la science présidant cette action, et injuste l'action qui détruit toujours cet état et ignorance l'opinion qui y préside. »

Annexe 15**CAMUS Albert, *L'Étranger in Théâtre, récits, nouvelles*, p. 1165-1166**

« J'ai pensé que je n'avais qu'un demi-tour à faire et ce serait fini. Mais toute une plage vibrante de soleil se pressait derrière moi. J'ai fait quelques pas vers la source. L'Arabe n'a pas bougé. Malgré tout, il était encore assez loin. Peut-être à cause des ombres sur son visage, il avait l'air de rire. J'ai attendu. La brûlure du soleil gagnait mes joues et j'ai senti des gouttes de sueur s'amasser dans mes sourcils. (...) À cause de cette brûlure que je ne pouvais plus supporter, j'ai fait un mouvement en avant. Je savais que c'était stupide, que je ne me débarrasserais pas du soleil en me déplaçant d'un pas. Mais j'ai fait un pas, un seul pas, en avant. Et cette fois, sans se soulever, l'Arabe a tiré son couteau qu'il m'a présenté dans le soleil. La lumière a giclé sur l'acier et c'était comme une longue lame étincelante qui m'atteignait au front. (...) C'est alors que tout a vacillé. La mer a charrié un souffle épais et ardent. Il m'a semblé que le ciel s'ouvrait sur toute son étendue pour laisser pleuvoir du feu. Tout mon être s'est tendu et j'ai crispé ma main sur le revolver. La gâchette a cédé, j'ai touché le ventre poli de la crosse et c'est là, dans le bruit à la fois sec et assourdissant, que tout a commencé. J'ai secoué la sueur et le soleil. J'ai compris que j'avais détruit l'équilibre du jour, le silence exceptionnel d'une plage où j'avais été heureux. »

Annexe 16

CLARKE Arthur C., 2001 : *A space odyssey*, p. 11

It was a rectangular slab, three times his height but narrow enough to span with his arms, and it was made of some completely transparent material ; indeed, it was not easy to see except when the rising sun glinted on its edges. As Moon-Watcher had never encountered ice, or even crystal-clear water, there were no natural objects to which he could compare this apparition.

« C'était un bloc rectangulaire, de trois fois sa taille mais assez étroit pour qu'il l'étreigne avec ses bras, et il était fait de quelque matériau complètement transparent ; de fait, il n'était pas facile à voir sauf quand le soleil levant luisait sur ses arrêtes. Comme Guetteur de Lune n'avait jamais vu de glace ni même d'eau claire comme le cristal, il n'y avait aucun objet naturel avec lequel il aurait pu comparer cette apparition. »

Annexe 17

Esch. Les Euménides, v.927-955 :

τάδ' ἐγὼ προφρόνως τοῖσδε πολίταις
 πράσσω, μεγάλας καὶ δυσαρέστους
 δαίμονας αὐτοῦ κατανασσαμένη.
 πάντα γὰρ αὐταὶ τὰ κατ' ἀνθρώπους
 ἔλαχον διέπειν.
 ὁ δὲ μὴ κύρσας βαρεῶν τούτων
 οὐκ οἶδεν ὅθεν πληγαὶ βίῳτου.
 τὰ γὰρ ἐκ προτέρων ἀπλακῆματά νιν
 πρὸς τάσδ' ἀπάγει, σιγῶν δ' ὄλεθρος
 καὶ μέγα φωνοῦντ'
 ἐχθραῖς ὀργαῖς ἀμαθύνει. (...)
 ἢ τάδ' ἀκούετε, πόλεως φρούριον,
 οἷ' ἐπικραίνει; μέγα γὰρ δύναται
 πότνι' Ἐρινὺς παρά τ' ἀθανάτοις
 τοῖς θ' ὑπὸ γαῖαν, περὶ τ' ἀνθρώπων
 φανερώς τελέως διαπράσσουσιν,
 τοῖς μὲν ἀοιδάς, τοῖς δ' αὖ δακρύων
 βίον ἀμβλωπὸν παρέχουσαι.

« J'agis le cœur empressé envers ces citoyens en y établissant de puissantes et implacables divinités. Elles ont pour fonction de tout ordonner parmi les hommes. Celui qui n'a pas atteint ces puissances ne sait pas d'où viennent les coups portés à la vie. Les fautes des ancêtres l'emmènent devant elles, et une mort silencieuse quoique parlant fort l'anéantit par leur colère terrible. (...) Entendez-vous, garde de la cité, ce qu'elle accomplit pour vous ? Grande est la puissance de l'auguste Érinys, auprès des immortels comme auprès des dieux souterrains, et concernant les hommes, elles agissent ouvertement et parfaitement, donnant aux uns des chants et aux autres une vie assombrie par les larmes. »

Annexe 18

GOTLIB Marcel, *Trucs-en-vrac 2*, p. 60

Ce document a été supprimé pour des raisons de droits.

Annexe 19

BERGSON Henri, *Matière et mémoire*, p. 152-153

« Le propre du temps est de s'écouler ; le temps déjà écoulé est le passé, et nous appelons présent l'instant où il s'écoule. Mais il ne peut être question ici d'un instant mathématique. (...) Il faut donc que l'état psychologique que j'appelle « mon présent » soit tout à la fois une perception du passé immédiat et une détermination de l'avenir immédiat. (...) Mon présent est donc à la fois sensation et mouvement ; et puisque mon présent forme un tout indivisé, ce mouvement doit tenir à cette sensation, la prolonger en action. D'où je conclus que mon présent consiste dans un système combiné de sensations et de mouvements. Mon présent est, par essence sensori-moteur. »

Annexe 20

CIORAN Emil Michel, *Œuvres*, p.659.

« Mon orgueil n'est pas intarissable : ses ressources sont limitées. Vous pensez, au nom de la foi, vaincre votre moi ; en fait, vous désirez le perpétuer dans l'éternité, cette durée-ci ne vous satisfaisant point. Votre superbe excède en raffinement toutes les ambitions du siècle. Quel rêve de gloire, comparé au vôtre, ne se révèle-t-il pas duperie et fumée ? Votre foi n'est qu'un délire de grandeurs toléré par la communauté, parce qu'il emprunte des voies travesties ; mais votre poussière est votre unique obsession : friand d'intemporel, vous persécutez le temps qui la disperse. »

Annexe 21

Lucr. 3, v. 445-458

*Praeterea gigni pariter cum corpore, et una
crescere sentimus pariterque senescere mentem.
Nam uelut infirmo pueri teneroque uagantur
corpore, sic animi sequitur sententia tenuis.
Inde ubi robustis adoleuit uiribus aetas,
consilium quoque maius et auctior est animi uis.
Post ubi iam ualidis quassatum est uiribus aevi
corpus, et obtusis ceciderunt uiribus artus,
claudicat ingenium, delirat lingua, < labat > mens,
omnia deficiunt atque uno tempore desunt.
Ergo dissolui quoque conuenit omnem animai
naturam, ceu fumus, in altas aeris auras ;
quandoquidem gigni pariter, partierque uidemus
crescere, et < ut > docui, simul aeuo fessa fatisci.*

« En outre nous sentons que l'âme est engendrée conjointement avec le corps, qu'elle grandit en ne faisant qu'un avec lui et qu'elle vieillit conjointement avec lui. De fait, tout comme le corps faible et tendre de l'enfant erre, la pensée de l'âme qui le suit est chétive. Puis lorsqu'il a atteint l'âge aux forces robustes, la réflexion aussi est plus grande et la force de l'esprit accrue. Ensuite lorsque le corps a déjà été ébranlé par les forces vigoureuses du temps, lorsque les forces des membres tombent affaissées, l'intelligence claudique, la langue délire, l'esprit glisse, tout fait défaut et s'en va dans le même laps de temps. Il est donc logique que toute la nature de l'âme se dissolve aussi, comme la fumée dans les hautes régions de l'air³²⁸ ; puisque nous la voyons naître conjointement avec le corps, grandir tout aussi conjointement avec lui et, comme je l'ai montré, succomber en même temps que lui à la fatigue de l'âge. »

Annexe 22

KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, I. *Analytique du beau*, 22

« Dans tous les jugements par lesquels nous déclarons que quelque chose est beau, nous ne permettons à personne d'être d'un autre avis, sans toutefois fonder notre jugement sur des concepts mais en n'y mettant pour fondement que notre sentiment, non pas donc en tant que sentiment personnel et privé, mais en tant que sentiment commun. Or ledit sens commun ne peut, à cet effet, être fondé sur l'expérience ; car il prétend autoriser des jugements contenant une obligation ; il ne nous dit pas que chacun *sera* d'accord avec notre jugement, mais *doit* en être d'accord. (...) Cette norme indéterminée d'un sens commun est effectivement présupposée par nous ; c'est ce que prouve notre prétention à porter des jugements de goût. »

(Traduit de l'allemand par Jean-René Ladmiral, Marc B. de Launay et Jean-Marie Vaysse)

³²⁸ Faute de mieux, nous faisons ici un emprunt assumé à la traduction d'Alfred Ernout, la différence entre *aer* et *aura*, qui sont presque synonymes, étant trop subtile pour être restituée de façon pertinente en français.

Annexe 23

Aristot. *Eth. Nic.* III, 4 [1111a]

προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἴ τις φαίη προαιρεῖσθαι, δοκοίη ἂν ἠλίθιος εἶναι: βούλησις δ' ἔστι καὶ τῶν ἀδυνάτων, οἷον ἀθανασίας. καὶ ἡ μὲν βούλησις ἔστι καὶ περὶ τὰ μηδαμῶς δι' αὐτοῦ πραχθέντα ἄν, οἷον ὑποκριτὴν τινα νικᾶν ἢ ἀθλητὴν: προαιρεῖται δὲ τὰ τοιαῦτα οὐδεὶς, ἀλλ' ὅσα οἶεται γενέσθαι ἂν δι' αὐτοῦ. ἔτι δ' ἡ μὲν βούλησις τοῦ τέλους ἔστι μᾶλλον, ἢ δὲ προαίρεσις τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἷον ὑγιαίνειν βουλόμεθα, προαιρούμεθα δὲ δι' ὧν ὑγιανοῦμεν, καὶ εὐδαιμονεῖν βουλόμεθα μὲν καὶ φαμέν, προαιρούμεθα δὲ λέγειν οὐχ ἀρμόζει: ὅλως γὰρ ἔοικεν ἢ προαίρεσις περὶ τὰ ἐφ' ἡμῖν εἶναι.

« Il n'y a en effet pas de choix des choses impossibles, et si quelqu'un disait en choisir une, il passerait pour stupide ; il existe en revanche un souhait des choses impossibles, comme l'immortalité. Ensuite, il y a souhait de ce qu'on ne pourrait en aucune façon accomplir par soi-même, par exemple la victoire d'un acteur ou d'un athlète ; nul ne choisit de telles choses, mais celles que l'on pense pouvoir produire par soi-même. De surcroît, le souhait concerne plutôt la fin, et le choix les moyens en vue de la fin, par exemple nous souhaitons être en bonne santé mais nous choisissons les moyens pour être en bonne santé, et nous disons que nous souhaitons être heureux mais il ne convient pas de dire que nous choisissons de l'être ; en somme, il semble qu'il y ait choix des choses qui dépendent de nous. »

BIBLIOGRAPHIE

Littérature primaire :

PLATON, *Phédon*, texte établi et traduit par Léon Robin, Les belles lettres, CUF, Paris, 1963

PLATON, *Phaédo*, texte établi et traduit par Richard Dacre Archer-Hind [1894], Arno Press, New York, 1973

PLATON, *Apologie de Socrate – Criton - Phédon*, traduction d'Émile Chambry, Garnier-Flammarion, Paris, 1965

PLATON, *Hippias majeur – Charmide – Lachès – Lysis*, texte établi et traduit par Alfred Croiset, Les belles lettres, CUF, Paris, 1956

PLATON, *Gorgias – Ménon*, texte établi et traduit par Alfred Croiset, Les belles lettres, CUF, Paris, 1992

PLATON, *Le sophiste*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Les belles lettres, CUF, Paris, 1963

PLATON, *République I-III*, texte établi et traduit par Émile Chambry, Les belles lettres, CUF, Paris, 1959

PLATON, *République IV-VII*, texte établi et traduit par Émile Chambry, Les belles lettres, CUF, Paris, 1989

PLATON, *République VIII-X*, texte établi et traduit par Émile Chambry, Les belles lettres, CUF, Paris, 1973

PLATON, *La République*, traduction de Georges Leroux, Garnier-Flammarion, Paris, 2002

PLATON, *Phèdre*, texte établi par Claudio Moreschini et traduit par Paul Vicaire, Les belles lettres, CUF, Paris, 1994

PLATON, *Le banquet – Phèdre*, traduction et notes d'Émile Chambry, Garnier-Flammarion, Paris, 1964

PLATON, *Le banquet*, texte établi et traduit par Léon Robin, Les belles lettres, CUF, Paris, 1970

PLATON, *Parménide*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Les belles lettres, CUF, Paris, 1956

PLATON, *Philèbe*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Les belles lettres, CUF, Paris, 1959

PLATON, *Le Politique*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Les belles lettres, CUF, Paris, 1935

PLATON, *Protagoras*, texte établi et traduit par Alfred Croiset, Les belles lettres, CUF, Paris, 1963

PLATON, *Timée - Critias*, texte établi et traduit par Albert Rivaud, Les belles lettres, CUF, Paris, 2002

PLATON, *Théétète*, texte établi et traduit par Auguste Diès, Les belles lettres, CUF, Paris, 1963

PLATON, *Lettres*, texte établi et traduit par Joseph Souilhé, Les belles lettres, CUF, Paris, 1977

PLATON, *Les lois* livres I-II, texte établi et traduit par Édouard Des Places, Les belles lettres, CUF, Paris, 1976

PLATON, *Les lois* livres III-VI, texte établi et traduit par Édouard Des Places, Les belles lettres, CUF, Paris, 1951

PLATON, *Les lois* livres VII-X, texte établi et traduit par Auguste Diès, Les belles lettres, CUF, Paris, 1956

PLATON, *Les lois* livres XI-XII, texte établi et traduit par Auguste Diès, - *Epinomis*, texte établie et traduit par Édouard Des Places, Les belles lettres, CUF, Paris, 1956

Philosophie antique non platonicienne :

ARISTOTE, *De l'âme*, texte établi par Antonio Jannone et traduit par Edmond Barbotin, Les belles lettres, CUF, Paris, 1966

ARISTOTE, *Éthique à Eudème*, traduction de Vianney Décarie, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 1991

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction de Jean Tricot, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 1959

ARISTOTE, *Les parties des animaux*, texte établi et traduit par Pierre Louis, Les belles lettres, CUF, Paris, 1956

CICÉRON, *Songe de Scipion*, texte traduit et annoté par Charles Pottin, Hachette, Les auteurs latins, Paris, 1898

CICÉRON, *Traité des lois*, texte établi et traduit par Georges de Plinval, Les belles lettres, CUF, Paris, 1968

CICÉRON, *Tusculanes tome I*, texte établi par Georges Fohlen et traduit par Jules Humbert, Les belles lettres, CUF, Paris, 1964

LUCRÈCE, *De la nature tome I*, texte établi et traduit par Alfred Ernout, Les belles lettres, CUF, Paris, 1993

PLOTIN, *Énéades IV*, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Les belles lettres, CUF, Paris, 1956

SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius I*, texte établi par François Préchac et traduit par Henri Noblot, Les belles lettres, CUF, Paris, 1969

Littérature secondaire :

Plato's Phaedo : proceedings of the second Symposium Platonicum Pragense, OIKOYMENH, Prague, 2001

ALAIN, « Onze chapitres sur Platon » in *Idées, introduction à la philosophie : Platon, Descartes, Hegel, Comte*, Flammarion, Paris, 1967

ALAIN, *Platon*, Textes établis et présentés par Robert Bourgne et Emmanuel Blondel, Flammarion, Champs, Paris, 2004

AZABATZIS Georges, « Ἐγκαλωψάμενος. La piété socratique dans le *Phèdre* de Platon », *Kernos* [En ligne], 16, 2003, mis en ligne le 14 avril 2011. URL : <http://kernos.revues.org/812>

BALAUDE Jean-François, *Le savoir-vivre philosophique, Empédocle, Socrate, Platon*, Grasset & Fasquelle, Le college de philosophie, Paris, 2010

BALLÉRIAUX Omer, « Mantique et téléstique dans le *Phèdre* de Platon », *Kernos* [En ligne], 3, 1990, mis en ligne le 19 avril 2011. URL : <http://kernos.revues.org/968>

BESCOND Lucien, « Métaphysique et humanisme chez Platon », *Germanica* [En ligne], 8, 1990, mis en ligne le 20 mars 2011. URL : <http://germanica.revues.org/2438>

BOSTOCK David, *Plato's Phaedo*, Clarendon Press, Oxford, 1986

BRAGUE Rémi, *Le restant, supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, Les belles lettres, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, 1978

BRISSON Luc, *Platon, les mots et les mythes : comment Platon nomma le mythe ?* [1982], La découverte, Textes à l'appui, Paris, 1994

BROCHARD Victor, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie Paris, 1966

BURGER Ronna, *The « Phaedo » : a Platonic labyrinth*, Yale university press, New Heaven, 1984

COUTURAT Louis, *De Platonis mythis*, Alcan, Paris, 1896

DESPRET Vinciane, « L'âme comme un jardin bien clôturé : choisir Platon comme ancêtre » in *Kêroi : De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte* [En ligne], Presses Universitaires de Liège, Liège, 2001, mis en ligne le 10 février 2015. URL : <http://books.openedition.org/pulg/1098>

DIXSAUT Monique, *Platon, Le désir de comprendre*, Vrin, Bibliothèque des philosophies, Paris, 2003

DORTER Kenneth, *Plato's Phaedo : an interpretation*, University of Toronto press, Toronto, 1982

DURAND Marc, *Trois lecture du « Phédon » de Platon : pour une approche onto-théo-psychologique*, L'Harmattan, Ouverture philosophique, Paris, 2006

DROZ Geneviève, *Les mythes platoniciens*, Seuil, Points Sagesses, Paris, 1992

FÉDIER François, *Le Ménon, quatre cours, cinquante et une explications de textes*, Lettrage Distribution, Section philosophie, Paris, 2011

FESTUGIÈRE André-Jean, *Les trois « protreptiques » de Platon : Euthydème, Phédon, Épinomis*, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, 1973

FRUTIGER Perceval, *Les mythes de Platon, étude philosophique et littéraire*, Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, 1930

GALLOU Matthieu, « Aristote, critique de la République (*Politiques*, II, 1-5) » [En ligne], communication prononcée à l'Académie de Rennes, 2001. URL : http://espaceeducatif.ac-rennes.fr/jahia/webdav/site/espaceeducatif/groups/PHILOSOPHIE_Webmestres/public/Formation/PolGall.pdf

GAVRAY Marc-Antoine, « Les interprétations néoplatoniciennes du *Phédon* de Platon », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 121, 2014, mis en ligne le 16 septembre 2011. URL : <http://asr.revues.org/1247>

GILSON Étienne, *Le thomisme, introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Études de philosophie médiévale, Paris, 1942

GIOVANNANGELI Daniel, « Platon et le miroir de l'âme » in *Kêroi : De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte* [En ligne], Presses Universitaires de Liège, Liège, 2001, mis en ligne le 10 février 2015. URL : <http://books.openedition.org/pulg/1095>

GOTSHALK Richard, *Loving and dying : a reading of Plato's Phaedo, Symposium and Phaedrus*, University press of America, Lanham, 2001

GUARDINI Romano, *La mort de Socrate*, traduction de Paul Ricoeur, Seuil, Paris, 1956

GUILLERMIT Louis, *L'enseignement de Platon II. Gorgias-Phédon-Ménon*, L'Éclat, Polémos, Nîmes, 2001

HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Gallimard, Folio essais, Paris, 1995

JOUËT-PASTRÉ Emmanuelle, « Que signifie voir l'intelligible dans les dialogues de Platon ? », *Pallas* [En ligne], 92, 2013, mis en ligne le 15 mars 2014. URL : <http://pallas.revues.org/239>

KERSZBERG Pierre, « Un univers excessivement mathématique : Platon et la cosmologie moderne », *Études platoniciennes* [En ligne], 9, 2012, mis en ligne le 9 janvier 2014. URL : <http://etudesplatoniciennes.revues.org/269>

KOYRÉ Alexandre, *Introduction à la lecture de Platon* suivi de *Entretiens sur Descartes*, Gallimard, NRF essais, Paris, 1962

LEFKA Aikaterini, « Le regard rationnel de Platon sur les dieux traditionnels », *Kernos* [En ligne], 16, 2003, mis en ligne le 4 septembre 2011. URL : <http://kernos.revues.org/814>

LEFKA Aikaterini, « Religion publique et croyances personnelles : Platon contre Socrate ? », *Kernos* [En ligne], 18, 2005, mis en ligne le 6 septembre 2011. URL : <http://kernos.revues.org/901>

MATTÉI Jean-François, « L'inspiration de la poésie et de la philosophie chez Platon », *Noesis* [En ligne], 4, 2000, mis en ligne le 15 mars 2006. URL : <http://noesis.revues.org/1464>

MATTÉI Jean-François, *Platon et le miroir du mythe*, PUF, Quadrige, Paris, 1996

MENDELSSOHN Moses, *Phédon ou entretiens sur l'immortalité de l'âme* [1773], traduction de Georg Adam Junker, Alcuin, Paris, 2000

MOREAU Joseph, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Hildensheim, New York, 1971

MOREAU Pierre-François, *Lucrèce. L'âme*, PUF, Philosophies, Paris, 2002

MOTTE André, « Platon et la dimension religieuse de la procréation », *Kernos* [En ligne], 2, 1989, mis en ligne le 2 mars 2011. URL : <http://kernos.revues.org/246>

MATTÉI Jean-François, « L'inspiration de la poésie et de la philosophie chez Platon », *Noesis* [En ligne], 4, 2000, mis en ligne le 15 mars 2006. URL : <http://noesis.revues.org/1464>

NEF Frédéric, « Platon et la métaphysique actuelle », *Études platoniciennes* [En ligne], 9, 2012, mis en ligne le 9 janvier 2014. URL : <http://etudesplatoniciennes.revues.org/263>

NESCHKE-HENTSCHKE Ada, « Platon, penseur de la liberté effective. Les utopies modernes et le réalisme platonicien », *Études platoniciennes* [En ligne], 9, 2012, mis en ligne le 9 janvier 2014. URL : <http://etudesplatoniciennes.revues.org/271>

PATOČKA Jan, *Platon et l'Europe, séminaire privé du semestre d'été 1973*, traduction d'Erika Abrams, Lagrasse, Verdier, La nuit surveillée, Paris, 1983

PIÉRART Marcel, « Le blanc, le pourpre et le noir. Les funérailles des εὔνοιοι dans les « Lois » de Platon et le culte des grands hommes » in *Kéroï : De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte* [En ligne], Presses Universitaires de Liège, Liège, 2001, mis en ligne le 10 février 2015. URL : <http://books.openedition.org/pulg/1097>

PONTIER Pierre, *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Vrin, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, Paris, 2006

PRÉAUX Jean, « Du *Phédon* aux *Confessions* de saint Augustin » in *Latomus : revue d'études latines*, Société d'études latines, Bruxelles, 1937

SCHUHL Pierre-Maxime, *Études sur la fabulation platonicienne*, PUF, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, 1947

TROTIGNON Pierre, « Comment Nietzsche comprit Platon », *Germanica* [En ligne], 8, 1990, mis en ligne le 20 mars 2014. URL : <http://germanica.revues.org/2426>

WERSINGER Anne-Gabrielle, « La voix d'une « savante » : Diotime de Mantinée dans le *Banquet* de Platon (201d-212b) », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 3, 2012, mis en ligne le 21 mai 2012. URL : <http://mondsanciens.revues.org/816>

WHITE David A., *Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo*, Susquehanna University Press, Sellingsgrove, 1989

WOLFF Francis, *Socrate*, PUF, Philosophies, Paris, 1985

Philosophie médiévale :

Peter Abaelards Philosophische Schriften, herausgegeben und untersucht von Bernhard Geyer, Verlag der aschendorffschen verlagsbuchhandlung, Münster, 1919-1933

Petrus Abaelardus, Scito te ipsum / Erkenne dich selbst, einleitung, edition, übersetzung von Rainer M. Ilgner, Fontes Christiani, Brepols Publishers, Turnhout, 2011

ABÉLARD Pierre, *Œuvres choisies*, traduction de Maurice de Gandillac, Aubier, Bibliothèque philosophique, Paris, 1945

AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, texte établi par F. Stuart Crawford, Medieval academy of America, Cambridge, 1953

CAPPUYNS Maïeul, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Impression anastatique, Culture et civilisation, Bruxelles, 1969

FICIN Marsile, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes tome I*, texte établi et traduit par Raymond Marcel, Les belles lettres, Les classiques de l'humanisme, Paris, 1964

FICIN Marsile, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes tome II*, texte établi et traduit par Raymond Marcel, Les belles lettres, Les classiques de l'humanisme, Paris, 1964

FICIN Marsile, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes tome III*, texte établi et traduit par Raymond Marcel, Les belles lettres, Les classiques de l'humanisme, Paris, 1970

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. 1.a, L'âme humaine, Questions 75-83*, traduction de Jourdain Wébert, Cerf, Paris, 1961

Philosophie moderne :

ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne* [1958], traduction de Geroges Fradier, Calmann-Lévy, Agora, Paris, 1961

BERGSON Henri, *L'énergie spirituelle* [1919], PUF, Quadrige, Paris, 1982

BERGSON Henri, *Le Rire, essai sur la signification du comique* [1940], PUF, Quadrige, Paris, 2007

BERGSON Henri, *Matière et mémoire*, [1896], PUF, Quadrige, Paris, 1981

BONNET Charles, *La palingénésie philosophique ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants* [1770], Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Paris, 2002

CAMUS Albert, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951

CIORAN Emil Michel, *Œuvres*, Gallimard, Quarto, Paris, 1995

DAVID Pascal, « Clara – ou la nuit transfigurée » in *Schelling philosophe de la mort et de l'immortalité, études sur Clara sous la direction d'Alexandra Roux*, Presses universitaires de Rennes, Philosophica, Rennes, 2014

DAVID Pascal, *Job ou l'authentique théodicée*, Bayard, Paris, 2004

DESCARTES René, *Entretien avec Burman, manuscrit de Göttingen*, texte présenté, traduit et annoté par Charles Adam, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 1975

DESCARTES René, *Œuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1953

Œuvres de Descartes VI publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, 1996

GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1985

HEGEL Georg Friedrich Wilhelm, *Phénoménologie de l'esprit* [1807], traduction de Jean Hyppolite, Aubier, Paris, 1992

HOBBS Thomas, *Léviathan*, traduction de François Tricaud, Sirey, Paris, 1983

HUME David, *Dialogues sur la religion naturelle, suivis de deux Essais*, présentation et notes de Clément Rosset, traduction de Maxime David, Jean-Jacques Pauvert, Libertés, Paris, 1964

HUME David, *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul* [1783], Thoemmes Press, Classic Studies in the History of Ideas, Bristol, 1992

HUME David, *Du suicide, suivi de De l'immortalité de l'âme*, texte établi et traduit par Pascal Taranto, Cécile Defaut, La Chose à penser, Nantes, 2009

JANKÉLÉVITCH Vladimir, *La mort*, Flammarion, Nouvelle bibliothèque scientifique, Paris, 1966

JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Penser la mort ?*, Liana Levi, Piccolo, Paris, 1994

KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, traduction d'Alexis Philonenko, Vrin, Paris, 1965

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure* [1781], traduction de Jules Barni, Flammarion, GF, Paris, 1976

KANT Emmanuel, *Métaphysiques des mœurs*, traduction d'Alain Renaut, Flammarion, GF, Paris, 1994

KANT Emmanuel, *Œuvres philosophiques II*, Galimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1985

KANT Emmanuel, *Opuscules sur l'histoire*, traduction de Stéphane Piobetta, Flammarion, GF, Paris, 1990

KIERKEGAARD Søren, *Œuvres complètes tome VII* [1844], traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, Orante, Paris, 1973

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Essais de Théodicée : sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* [1747], Aubier, Montaigne, Bibliothèque philosophique, Paris, 1962

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Principes de la philosophie ou Monadologie* [1714], PUF, Épiméthée, Paris, 1986

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* [1690-1703], Flammarion, GF, Paris, 1994

MERLEAU-PONTY Maurice, *Le visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, texte établi par Claude Lefort, Gallimard, Bibliothèque des idées, Paris, 1964

MONTAIGNE, *Les essais*, édition réalisée sous la direction de Jean Céard, Librairie générale française, La pochothèque, Classiques modernes, Paris, 2001

NIETZSCHE Friedrich, *Le gai savoir* [1882] in *Œuvres philosophiques complètes V*, textes et variantes établis par Giorgio Colli etazzino Montinari, traduits de l'allemand par Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1982

NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra* [1883-1885], traduction de Marthe Robert, Le club français du livre, 10/18, Paris, 1958

NIETZSCHE Friedrich, *La généalogie de la morale* [1887], traduction d'Henri Albert, Nathan, Les intégrales de Philo, Paris, 1981

NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres*, Robert Laffont, Bouquins, Paris, 1993 (deux tomes)

PASCAL Blaise, *Œuvres complètes*, Seuil, Paris, 1963

PICO DELLA MIRANDOLA Giovanni, *De la dignité de l'homme*, traduit du latin et présenté par Yves Hersant, L'éclat, Philosophie imaginaire, Combas, 1993

RICŒUR Paul, *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, CDU et SEDES, Paris, 1982

RICŒUR Paul, *Finitude et culpabilité : 1. L'homme faillible*, Montaigne, Aubier, Philosophie de l'esprit, Paris, 1960

RICŒUR Paul, *Finitude et culpabilité : 2. La symbolique du mal*, Montaigne, Aubier, Philosophie de l'esprit, Paris, 1960

SHELLING Friedrich Wilhelm Joseph Von, *Clara ou Du lien de la nature au monde des esprits* [1810-1811], traduction d'Elisabeth Kessler, L'Herne, Bibliothèque de philosophie et d'esthétique, Paris, 1984

SHELLING Friedrich Wilhelm Joseph Von, *Clara ou Sur le liaison de la nature avec le monde des esprits* [1810-1811], traduction d'Elisabeth Kessler entièrement révisée par Pascal David et Alexandra Roux, in *Schelling philosophe de la mort et de l'immortalité, études sur Clara sous la direction d'Alexandra Roux*, Presses universitaires de Rennes, Philosophica, Rennes, 2014

SHELLING Friedrich Wilhelm Joseph Von, *Introduction à la philosophie de la mythologie* [1842], traduction du GDR Schellingiana, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, Paris, 1998.

SPINOZA Baruch, *Œuvres III : Traité théologico-politique* [1670], Texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, PUF, Épiméthée, Paris, 1999.

SPINOZA Baruch, *Éthique, tome premier* [1670], , traduction de Charles Appuhn, Garnier, Classiques Garnier Paris, 1953

SPINOZA Baruch, *Éthique, tome deuxième* [1677], , traduction de Charles Appuhn, Garnier, Classiques Garnier Paris, 1953

TILLIETTE Xavier, *Schelling, une philosophie en devenir. I, Le Système vivant : 1794-1821*, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, 1992

TILLIETTE Xavier, *Schelling, une philosophie en devenir. II, La Dernière philosophie : 1821-1854*, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, 1992

TILLIETTE Xavier, *Une introduction à Schelling*, Champion, Travaux de philosophie, Paris, 2007

Archéologie et histoire :

Congrès de Nice, 24-27 avril 1935, Actes du congrès / Association Guillaume Budé, Les belles lettres, Paris, 1935

La Bible, texte de la Bible de Jérusalem, Citadelles et Mazenod, Paris, 1998

BASLEZ Marie-Françoise, *Comment notre monde est devenu chrétien*, CLD, Tours, 2008

BOULAIRE Alain, *Louise de Keroual, maîtresse du roi d'Angleterre et agente de Louis XIV*, Le Télégramme, Paris 2011

BOULAIRE Alain, *Charles II, le joyeux monarque. Roi d'Angleterre (1630-1685)*, France-Empire, Paris, 2013

COUTURE André, *La réincarnation*, Cerf, Bref, Paris, 2000

KANTOROWICZ Ernst H., *Mourir pour la patrie et autres textes*, Fayard, Les quarante piliers, Paris, 2004

LANÇON Bertrand, MOREAU Tiphaine, *Constantin. Un Auguste chrétien*, Armand Colin, Nouvelles biographies, Paris, 2012

MIKALSON Jon D., *La religion populaire à Athènes* [1983], traduit par Jean-François Sené, Perrin, Paris, 2009

RUFFIÉ Jacques, *De la biologie à la culture*, Flammarion, Nouvelle bibliothèque scientifique, Paris, 1976

ROUGIER Louis, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, Institut français d'archéologie orientale, Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire, Le Caire, 1933

SCHMIDT Joël, *Le triomphe du christianisme – Constantin et l'Édit*, Salvator, Paris, 2013

VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs, études de psychologie historique* [1985], La découverte, Poche, Paris, 1996

VEYNE Paul, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Albin Michel, Idées, Paris, 2007

Psychologie :

LACAN Jacques, *Le séminaire VIII, Le transfert*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Seuil, Paris, 1991

MELMAN Charles, *3 leçons : Lacan et les anciens : « Le métier de Zeus », « Phédon », « De l'âme »*, Association lacanienne internationale, Logos, Paris, 2008

Sociologie :

L'imaginaire de l'âme, L'Harmattan, Les cahiers de l'imaginaire n°12, Paris, 1996

Art, littérature et critique littéraire :

Lire hors-série n°15, Un siècle de BD, Groupe Express-Roularta, Paris, 2012

ANOUILH Jean, *Antigone*, Paris, La Table Ronde, 1946

ARAGON Louis, *La Diane française* [1946], Seghers, Poésie d'abord, Paris, 2006

ARAGON Louis, *Œuvres poétiques complètes I*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 2007

ARISTOPHANE, *Les Acharniens – Les cavaliers – Les nuées*, texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele, Les Belles lettres, CUF, Paris, 1995

BALZAC Honoré de, *La comédie humaine IX*, texte établi par Marcel Bouteron, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1950

BALZAC Honoré de, *Le chef-d'œuvre inconnu – Sarrasine* [1830-1831], Hatier, Classiques & Cie, Paris, 2005

BAUDELAIRE Charles, *Œuvres complètes*, Robert Laffont, Bouquins, Paris, 2011

BRASSENS Georges, *Poèmes et chansons*, Seuil, Paris, 1993

BUKOWSKI Charles, *Factotum* [1975], traduction de Brice Matthieussent, Grasset, Paris, 1984

CAMUS Albert, *Carnets I (mai 1935 – février 1942)*, Gallimard, Paris, 1962

CAMUS Albert, *Carnets II (janvier 1942 – mars 1951)*, Gallimard, Paris, 1964

CAMUS Albert, *Carnets III (mars 1951 – décembre 1959)*, Gallimard, Paris, 1989

CAMUS Albert, *Théâtre, récits, nouvelles*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1962

- CAMUS Albert, *Œuvres complètes I*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 2006
- CAMUS Albert, *Œuvres complètes II*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 2006
- CAMUS Albert, *Œuvres complètes III*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 2008
- CHRÉTIEN DE TROYES, *Le conte du Graal ou le roman de Perceval*, édition du manuscrit 354 de Berne, traduction critique, présentation et notes de Charles Méla, Librairie générale française, Lettres gothiques, Paris, 1990
- CLARKE Arthur C., 2001 : *A space odyssey* [1968], Roc, Science Fiction, New York, 2000
- DESPROGES Pierre, *Les réquisitoires du tribunal des flagrants délires I*, Seuil, Points, Paris, 2003
- ESCHYLE, *Agamemnon – Les Choéphores – Les Euménides*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Les Belles Lettres, CUF, Paris, 1961
- ESCHYLE, *Les suppliantes – Les Perses – Les sept contre Thèbes – Prométhée enchaîné*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Les Belles Lettres, CUF, Paris, 1946
- GENETTE Gérard, *Palimpsestes, la littérature au second degré*, Seuil, Points essais, Paris, 1982
- GIRAUDOUX Jean, *Théâtre complet*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1982
- GOTLIB Marcel, *Trucs-en-frac 2*, Dargaud, Paris, 1985
- HORACE, *Ode et épodes*, texte établi et traduit par François Villeneuve, Les Belles lettres, CUF, Paris, 1929
- LA FONTAINE Jean De, *Fables choisies mises en vers*, introduction, notes et relevé de variantes de Georges Couton, GF, Classiques Garnier, Paris, 1962
- LALO Charles, *Les grandes évasions esthétiques : Delacroix – Flaubert – Les Goncourt – Lamartine – Sarcey – Wagner*, Vrin, L'art et la vie, Paris, 1947
- LE HAN Marie-Josette, *Paradigme biblique et expérience littéraire, l'exemple de Patrice de la Tour du Pin*, Presses universitaires de Franche-Comté, Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, Besançon, 2006
- MORDILLO Guillermo, *Mordillo Opus 3* [1976], Glénat, Grenoble, 1982.
- PLAUTE, *Amphitryon – Asinaria – Aulularia*, texte établi et traduit par Alfred Ernout, Les belles lettres, CUF, Paris, 1930
- PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, traduction de Claude Ligny, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 1970

PROUST Marcel, *Albertine disparue*, Gallimard, Paris, 1925

RILKE Rainer Maria, *Les cahiers de Malte Laurids Brigge*, traduction de Maurice Bentz, in *Œuvres, tome I / Prose*, Seuil, Paris, 1966

SALLENAVE Danièle, *Le don des morts*, Gallimard, Paris, 1991

SEMPÉ Jean-Jacques, *Le monde de Sempé*, Denoël, Paris, 2002

SOPHOCLE, *Les Trachiniennes – Antigone*, texte établi par Alphonse Dain et traduit par Paul Mazon, Les Belles Lettres, CUF, Paris, 1962

VERLAINE Paul, *Œuvres poétiques complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1962

VIRGILE, *Énéide livres I-VI*, texte établi par Henri Goelzer et traduit par André Bellessort, Les Belles lettres, CUF, Paris, 1964

VIRGILE, *Géorgiques*, texte établi par Eugène de Saint-Denis, Les Belles lettres, CUF, Paris, 1982

VOLTAIRE, *Œuvres complètes XXXVI*, Armand-Aubrée, Paris, 1930

Dictionnaires, bibliographies et manuels :

La philosophie de A à Z, Hatier, Paris, 2000

Le temps des philosophes, Hatier, Paris, 1995

Philosopher, les interrogations contemporaines : matériaux pour un enseignement, Fayard, Paris, 1980

Thesaurus linguae latinae, editus iussu et auctoritate consilii ab academiis societatisque diversarum nationum electi, index librorum scriptorum inscriptionum ex quibus exempla afferentur (editio altera), Teubner Verlagsgesellschaft KG, Leipzig, 1990

BRUN Jean, *Platon et l'Académie*, PUF, Que sais-je ?, Paris, 1960

ROUX Jeanne-Marie, *Le corps de Platon à Jean-Luc Nancy*, Eyrolles, Petite philosophie des grandes idées, Paris, 2011

THIERCY Pascal, *Aristophane et l'ancienne comédie*, PUF, Que sais-je ?, Paris, 1999

Du même auteur :

QUNQUIS Benoît, *La Chute comme philosophème (T.D.R.)*, Université de Bretagne Occidentale, Brest, 2010

QUINQUIS Benoît, *L'Antiquité chez Albert Camus*, L'Harmattan, Ouverture philosophique, Paris, 2014

Merci :

- à Pascal DAVID, mon directeur de thèse, qui a su rester présent d'un bout à l'autre de l'exécution de ce travail en dépit des difficultés.
- à Matthieu GALLOU pour ses conseils avisés.
- à Mathieu GASPERMENT, Alexis CHARCOSSEY, Nicolas LE MERRER et tous mes collègues du département philosophie de l'UBO pour leurs échanges constructifs.
- à Nathalie NARVAEZ, Elise JOUBERTON, Myriam DUPOUY, Mathilde LAVRILLOUX et tous les doctorant(e)s de la faculté Victor Segalen pour leurs marques de sympathies.
- à Isabelle DAVID, cheville ouvrière des écoles doctorales de ladite faculté, sans qui beaucoup de choses ne pourraient pas se faire.
- à Julie LE TRAON, Julien PÉLUCHON, Audrey RAGUENES, Alexis FERRANT, Marjorie BERGONZO, Renuka PECHA, Caroline BATTISTINI, Mikaël TYGREAT, Emilie VIEL, Paule BRETON, Douglas HINTON et Maria-Fatima RODRIGUEZ pour leur fidélité et leur amitié.
- à mes parents pour leur soutien moral et financier.
- aux éditions L'Harmattan pour avoir publié mon premier essai.

Cette thèse est dédiée :

- à Bernard TOURNOUD et Marie-Claude LORNE qui ne la liront jamais.
- à ma tante Karine ROUDAUT et à mon amie Marie ORSOT qui ne l'auraient probablement pas lue mais dont les départs prématurés ne m'en ont pas moins brisé le cœur.
- aux victimes des attentats du 7 janvier 2015, assassinées par la misologie.
- à tous les acteurs passés, présents, et à venir de la vie à la faculté Victor Segalen grâce à laquelle la philosophie a la chance, même au bout du monde, de s'épanouir sans risquer la ciguë.

